

فهم تاریخی فراغت ایرانی در آثار سفرنامه نویسان ایرانی و خارجی (۱۶۰۰-۱۹۰۰)

دکتر محمد سعید ذکایی*

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۲۰

چکیده

شناسایی تحولات، تغییرات و یا تداوم‌ها در فرهنگ فراغتی شاخص مهمی در درک فرهنگ و تغییرات اجتماعی بشمار می‌آید. فراغت تجربه‌ای برای باز نمایی و اشاعه ارزش‌های فرهنگی است که فارغ از جهت‌گیری‌های نخبه‌گرایانه فرهنگی، تصویری از تجارب و متن زندگی روزمره فراهم می‌سازد. این مقاله در سنت مطالعات فرهنگی فراغت و با اتکا به برخی منابع ثانویه مربوط به فرهنگ و زندگی روزمره ایرانیان (در سفرنامه‌های مسافران غربی به

ایران در قرون ۱۶ تا ۱۹ میلادی) و همچنین یادداشت‌ها و سفرنامه‌های ایرانیان به کشورهای غربی (به ویژه در قرون ۱۸ و ۱۹) به دنبال آن است تا فهم و تصویری از تجربه فراغت ایرانی، معنا و درک ایرانیان از تجربه زمان آزاد خود و ملاحظات و شرایط تأثیرگذار بر آن بدست دهد. استدلال نویسنده این است که فرهنگ فراغتی ایران پیشا مدرن در تحول تاریخی خود گسستی را هم با متن سنتی و هم با شرایط مدرن نمایش داده و در دوره مورد نظر، تحول خود جوشی در جهت ایجاد انضباط، قاعده‌مندی، تفکیک، حرفه‌ای شدن و تجاری شدن صورت‌های مقبول و بومی فرهنگ ایرانی صورت نگرفته است. فاصله تاریخی و فرهنگی جامعه ایرانی با فراغت مدرن غربی، ناکافی بودن و نارسا بودن مفهوم سازی‌های غربی در تعریف و نظریه پردازی فراغت ایرانی را آشکار ساخته و ضرورت توجه به تاریخ فرهنگی را در ردیابی تحولات فرهنگ عامه پسند آشکار می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ فراغتی، بازنمایی فراغت، سفرنامه‌ها، فرهنگ

عامه پسند

مقدمه

اگر تلقی فراغت به مثابه «مبنای فرهنگ» (Pieper, 1952) یا تلقی فرهنگ بازی و سرگرمی به منزله «بنیان فکری رنسانس در غرب» (Huizinga, 1998: 27) را مجادله برانگیز و یا کمی مبالغه آمیز تلقی کنیم، با این حال گزارف نخواهد بود که فراغت را آینه تمام نمایی از نشانه‌های فرهنگ محسوب کرده و شناسایی تحولات، تغییرات و یا تداوم‌های فراغتی را شاخص مهمی در درک فرهنگ و حوزه‌های تمدنی گوناگون بدانیم.

سنت قوی و ریشه دار تاریخ نگاری اجتماعی و فرهنگی در غرب امکان ردیابی تحولات در فرهنگ عامه پسند و سیر تغییر و یا تکامل در بازی‌ها، تفریح، مناسک، فستیوال‌ها، هنرها و تمام عرصه‌های مربوط به زمان آزاد را از طریق اسناد مستقیم و

درجه یک تاریخی (که به ویژه با صنعت چاپ در قرن هفدهم شتاب یافت) و نیز از طریق بازنمایی آن‌ها در آثار دیگر (نقاشی، آثار باستانی و موارد مشابه) به درجاتی فراهم ساخته است و مفهوم سازی‌ها و نظریه پردازی‌های مربوط به تأثیر پذیری فراغت از تحولات اجتماعی و یا تأثیرگذاری آن بر حیات و تعاملات اجتماعی، دستمایه طیف گسترده‌ای از محققین و نویسندگان بوده است. اندیشه اخلاق پروستان وبر، (Weber, ۲۰۰۲)، نظریه طبقه تن آسای ویلن (Veblen, 1989)، فرایند تمدن یابی الیاس (Elias, ۱۹۹۰) و مفهوم سازی لوفور از اروس و لوگوس (Lefebvre, 1989)؛ تنها نمونه‌هایی از سنت اجتماعی اخیر چنین نظریه پردازی‌هایی محسوب می‌شوند.

روشن است که چنین نظریه پردازی‌هایی اگرچه در ترسیم تحولات جهانی فراغت، مصرف و یا رشد صنعت فرهنگ عامه پسند بسیار روشنگر بوده و در تبیین میراث فرهنگی مشترک بشری کارآیی زیادی دارند، با اینحال انطباق و الگو قرار دادن کامل آن‌ها با تحولات و فرایندهای فرهنگی و تاریخی کشورهای غیر غربی در مواردی می‌تواند ناکافی و حتی گمراه کننده باشد. ادبیات پژوهشی و تنوع واژگانی مربوط به حوزه فراغت، ارتباط فراغت با نظم و یا کار کارخانه‌ای و شکل گیری دولت شهرهای یونانی اگرچه بستری جدید برای تحول فرهنگی در دیگر نقاط جهان نیز فراهم ساخته، با اینحال نسبیتهای تاریخی و فرهنگی توجه به شرایط محلی، منطقه‌ای، فرهنگی و تاریخی خاص کشورهای غیر غربی را ضروری می‌سازد. برای مثال در بسیاری از سنت‌های شرقی مشخص کردن فعالیت‌های فراغتی در الگویی قابل شناسایی و همشکل دشوار است. در بسیاری از آن‌ها (به ویژه در کشورهای خاورمیانه)، دین یک نهاد قدرتمند فراغتی است که تجارب، فعالیت‌ها و کالاهای فرهنگی متنوعی از آن بر می‌خیزد. علاوه بر این الگوهای سکونت (شهرنشینی، روستانشینی و نظام ایلی)، فرهنگ‌های منطقه‌ای مسلط، سنت‌های محلی و اجتماعی و فرصت‌های در دسترس از عوامل تعیین کننده محسوب می‌شوند.

از سوی دیگر تعاریف معمول فراغتی برای تبیین ماهیت و تجربه فراغتی بسیاری از ساکنین روستایی یا عشیره‌ای این کشورها کفایت نمی‌کند. نقش مهم صنعتی شدن و تمایز کار و غیر کار یا زمان کار و زمان آزاد که مبنای بسیاری از تعاریف رایج از فراغت محسوب می‌شوند (مانند Dumazedier, 1974 و Parkers, 1983) توضیح چندانی درباره معنا و شکل تجربه فراغتی این جوامع بدست نمی‌دهد. برای مثال فرهادی در پژوهش مردم نگارانه خود در خصوص کار کردهای فراغتی و غیر اقتصادی برخی نهادهای سنتی غیر اقتصادی (غیر انتفاعی) مانند واره زنان و یا در مطالعه و تحلیل فراغتی نقش و کار کرد آنچه که وی «ترانه‌های کار» می‌خواند (فرهادی، ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۴۴) (که هماهنگی و تجهیز روانی نیروی کار، مفرح و دل‌انگیز ساختن آن و ارتقاء فرهنگ کار در جامعه سنتی روستایی ایران را نتیجه می‌دهد)، تفکیک ناپذیری فضا و زمان کار و فراغت در بافت سنتی جامعه ایران را نشان می‌دهد.

به همان سان در زبان کشورهای غیر غربی (در این مورد خاص فارسی و عربی) پیدا کردن واژگانی که جنبه‌های گوناگون مفهوم فراغت را انتقال دهد دشوار است. برای مثال در حالی که گری و گرین (گری و گرین، ۱۳۷۹: ۲۳) بر متجاوز از ۳۰ مفهوم اشاره می‌کنند که حوزه‌های معنایی، هیجانی و رفتاری متفاوت تجربه فراغت را در زبان انگلیسی پوشش می‌دهند، در سانسکریت سرگرمی و کسب آرامش تنها دلالت فراغت است (Bhattacharya, 2006: 81). با این حال حتی در مورد کشورهای غربی نیز مفاهیم «فراغت» و حتی «آزادی» پیش از ظهور دولت شهرهای یونانی بندرت به کار می‌رفتند و به زعم برخی مورخین تنها با تکامل تمدن یونانی است که انسان‌ها برای نخستین بار فراغت را به عنوان یک امر مطلوب فرهنگی در نظر گرفتند.

این مقاله در سنت مطالعات فرهنگی و با اتکاء به برخی منابع تاریخی مربوط به فرهنگ و زندگی روزمره ایرانیان (در سفرنامه‌های مسافران غربی به ایران در قرون ۱۶ تا ۱۹ میلادی) و همچنین یادداشت‌ها و سفرنامه‌های ایرانیان به کشورهای غربی (به ویژه در قرون ۱۸ و ۱۹) بدنبال آن است تا فهم و تصویری از تجربه فراغت ایرانی، معنا و

درک ایرانیان از تجربه زمان آزاد خود و ملاحظات و شرایط تأثیرگذار بر آن بدست دهد. منظور از فهم تاریخی، برساختن معنای ذهنی منسجمی از آن چیزی است که در گذشته اتفاق افتاده است. فهم تاریخی در این معنا نیاز به تیز بینی و باز اندیشی دارد که به محقق امکان می‌دهد تا جزئیات مغفول تاریخی را در ذهن تصویر سازی کرده و حقایقی را که منابع تاریخی تلویحا به آن اشاره دارند در کنار یکدیگر قرار دهد (Budd, 2009:514). تحلیل تجربه تاریخی فراغت ایرانی و تحول آن در چرخه زمانی کمک می‌کند تا ضمن شناسایی عناصر ثابت و متغیر در تجربه (فرهنگ) فراغتی (تداوم‌ها و تغییرها)، زمینه‌های مشترک و متفاوت آنرا با تحولات تاریخی تجربه فراغت غربی شناسایی کرده و گزاره‌های موقتی را در خصوص برخی زمینه‌ها و شرایط تأثیرگذار بر آن (مانند گفتمان‌های رقیب، شرایط ساختاری و نهادین جامعه ایران، تعاملات با جامعه جهانی) بدست دهیم. بدیهی است که این مقاله داعیه ارائه تحلیلی سیستماتیک از منظر تاریخ اجتماعی و یا تاریخ فرهنگی فراغت ایرانی را ندارد. ضعف سنت تاریخ نگاری، انبوهی و پراکندگی گسترده منابع اولیه و ثانویه مرتبط با حوزه فرهنگ عامه پسند و فراغتی و تخصص و تجربه ناکافی نویسنده در این حوزه چنین ادعایی را غیر قابل طرح می‌سازد. همچنین، چنین تحلیلی الزاما برآمده از دایره لغات، نگرش و جهت‌گیری حرفه‌ای نویسنده متن است و کمتر برآمده از رویکردی است که امکان استنتاج مستقیم از آنچه افراد در انجام تجارب فراغتی خود به آن می‌اندیشیدند را فراهم می‌سازد. با اینحال در استنتاج و مقایسه، تلاش بر این است تا تفاوت‌های تاریخی و نسبت‌ها حتی المقدور مورد توجه قرار گیرند.

سفر نامه‌ها و سفر نامه نویسی قدمت زیادی در تاریخ زندگی بشر دارند و در چند سده گذشته در سبک‌های ادبی، پژوهشی، علمی و تخیلی رواج داشته‌اند. آنچه ژانر سفر نامه را از گونه‌های مشابه جدا می‌سازد پرداختن به موضوع سفر، برخوردار بودن از وجه داستانی (روایتی)، به کارگیری ابزاری تحلیلی برای تفسیر حقایق و پرداختن به موضوع تفاوت است (Lisle, 2006: 35-8). روشن است که زمینه‌ها و انگیزه‌های

متنوعی را در رشد و تداوم سنت سفر نامه نویسی می توان سراغ گرفت. برای نمونه شرمین در مقاله‌ای گونه‌های سفرنامه‌نویسان را به عنوان گرد آورندگان، زائران، تاجران، کاوشگران، استعمارگران، اسرا و فرودستان، سفراء، جاعلین و دانشمندان، نمونه‌های اصلی این سبک از قرون وسطی به بعد می‌شناسد (Sherman, 2002: 21-9).

تاملی در آثار به جای مانده از نویسندگان غربی در سفر به ایران نشان می‌دهد که اغلب آن‌ها در ادامه سنت استعماری خود قرار دارند و عموماً باز تولید کننده سنت غربی مسلطی هستند که سفر نامه نویسان برای مستند کردن دولت‌ها، فرهنگ‌ها و مردم دیگر به کار گرفته‌اند. در اغلب آن‌ها سفر نامه نویسان با مقوله بندی، نقد و قضاوت در خصوص قلمروهای کمتر شناخته شده (از نظر خود) و توسعه یافته، از این ابزار برای تثبیت موقعیت مسلط خود سود جستند. از سوی دیگر اگر چه در مواردی اقامت طولانی (مثلاً در نقش سفراء و یا کاوشگران مطلع)، تیز بینی، دقت و علاقه و تعهد شخصی امکان مناسبی برای شرح و توصیفی از فرهنگ ایران برای برخی از این مسافران فراهم ساخته است، با این حال سهم آثار مستند و مبتنی بر سنت‌های علمی (مثلاً مردم شنا سانه) و یا مشاهدات سیستماتیک در آن‌ها اندک است و اهداف عملی و مصلحتی بر اهداف آموزشی و فلسفی اکادمیک غلبه دارد.

با توجه به ملاحظات بالا در این مقاله تلاش بر این بوده است تا از میان انبوه گزارش‌های موجود نمونه‌هایی را که امکان دسترسی به اطلاعات توصیفی و تحلیلی دقیق‌تری را به واسطه حضور و مشاهدات طولانی‌تر نویسندگان آن فراهم می‌سازد و نیز پوشش نسبتاً مناسبی را برای دوره بررسی مورد نظر فراهم می‌سازند، انتخاب شوند.

در ادامه بر اساس معیارها و ویژگی‌های تأثیرگذار و نیز محورهای مهم و رایج فراغتی به تحلیل نظری و مفهومی تاریخی ارزش‌ها و رفتارهای مربوط به آنها می‌پردازیم.

اهمیت دین در تجربه فراغتی

فرهنگ دینی به واسطه ایدئولوژی و هنجارها، مفاهیم، گفتمان‌ها و ادبیات پیوند خورده با آن، ایجاد انضباط در نظم زمانی و مکانی زندگی روزمره و رخنه آن در شئون گوناگون حیات اجتماعی اهمیت بسیاری در فهم فرهنگ تفریح و فراغت دارد. برخی از محققان غربی (نگاه کنید به Stearns, 2006; Arcangeli, 2003; Burke, 1995). نگرش و گفتمان تغییر یافته دین در دوره رنسانس، پذیرش، رسمیت بخشیدن و یا ترویج صورت‌هایی از بازی‌ها و فراغت‌های فردی و گروهی و همچنین جهت‌گیری‌های تساهل‌گرایانه در برخی سنت‌های مسیحی را زمینه ساز تغییر نگرش و تحول در صورت‌های فراغتی غربی می‌دانند. به همانسان وبر نقش اصلاحات وارده شده بر مذهب پروتستان را در تعقیب علائق و منافع فردی و فاصله‌گیری از اخلاق زهدگرایانه نشان داده است.

مرور سفرنامه‌های غربیان از تجربه زندگی خود در ایران اهمیت و نقش ویژه دین در تنظیم برنامه‌های فردی و جمعی فراغتی و هنجارهای ایجابی و سلبی آنرا در کنش‌های تفریحی افراد آشکار می‌سازد. فرهنگ و مناسک دینی با ایجاد گفتمانی وسیع و عمیق، اولویت‌ها، ارزش‌ها و جهت‌گیری‌ها، کدها، انتظارات و کارکردهای ویژه‌ای را به طیف متنوعی از تجارب فراغتی و مصرفی در سطح فردی و اجتماعی می‌بخشد. اولویت داشتن ورزش‌هایی چون تیراندازی، شمشیربازی و سوارکاری که در سنت دینی نیز مورد تأکید است، رواج تعزیه خوانی، اهمیت بالای سفرهای زیارتی، رخنه کدهای مذهبی در نهادهای سنتی خانقاه و زورخانه، توجه ویژه مردم به انتخاب «زمان مبارک» برای انجام تصمیم‌گیری‌ها و رخدادهای مهم در زندگی شخصی (مانند ازدواج، انجام معامله، گردش و سفر)، امتناع و یا پنهان ساختن صورت‌های غیر شرعی فراغتی (همچون مصرف مشروبات الکلی)، رواج مضامین دینی در ادبیات، هنرها، رسوم و اعیاد ملی و دیگر حوزه‌های فرهنگ عامه و نخبه‌پسند، اهمیت سوگواری‌ها و زیارت قبور امام زادگان و مراجعه منظم به گورستان‌ها و رفتارهای خود تخریبی با توجیه

مذهبی (همچون قمه زنی) جلوه‌هایی از این تأثیر بشمار می‌آیند که گاه محدودیت‌ها و دیگر ملاحظات فرهنگی را تحت الشعاع قرار می‌دهند. برای مثال از جمله میدان‌ها و زمان‌های محدودی که تفکیک جنسیتی برای حضور در عرصه عمومی کمرنگ و در حاشیه می‌ماند، حضور زنان در عزاداری‌ها بود. «دروویل» فعال‌ترین بعد حضور اجتماعی زنان در دوره قاجار را شرکت در مراسم عزاداری ماه محرم، روزه خوانی و نمایش‌های تعزیه می‌داند (دروویل، ۱۳۴۸: ۹۸).

«کلود آنه» نیز در همین دوران در سفرنامه خود می‌آورد که «در تکیه دولت اطراف سکو از زن‌ها پر می‌شد، قریب ۶ هزار نفر، مردها به علت کثرت جمعیت زنان، بدان راه نمی‌یافتند» (آنه، ۱۳۷۰: ۱۱۷ - ۱۱۶).

روشن است که حضور گسترده فراغتی زنان همیشه محدود به مراسم مذهبی، سوگواری، سفر زیارتی و در مجموع با محمل یا تجویز مذهبی نبوده است، چنانکه در ادامه اشاره می‌شود به تفکیک موقعیت و سلسله مراتب اجتماعی و یا دوره زندگی، وضعیت‌ها و موقعیت‌هایی برای حضور اجتماعی آن‌ها در میدان‌های (حوزه‌های) عمومی فراغتی نیز مهیا بوده است. با اینحال دست کم از شکل‌گیری دولت شیعی صفوی می‌توان گفت که کارکرد انتظام بخش و مناسک تقویمی مذهبی، اثر تعیین‌کننده‌ای در هنجارهای فراغتی و در دوره‌های بعد سیاست فراغتی داشته است.

علاوه بر تمهید مناسک و مناسبت‌های سوگ و یا سرور، گفتمان مذهبی در ایران پر نفوذترین گفتمان در شکل دهی بر قضاوت‌های هنجاری، تجویزها، ارزش‌گذاری‌ها و بازداشتن‌های فراغتی بوده است. سفرنامه نویسان ایرانی عصر صفویه و قاجار در مواجهه خود با صنعت نوظهور فراغت غربی، سلیقه‌ها، تمایلات و ادراکات خود از آن را اغلب براساس رسوبات این اندیشه دینی چه صادقانه و چه ریاکارانه به قضاوت گذاشته‌اند، که گاه به‌ایجاد هراس‌های اخلاقی شباهت می‌یابد.

«حاجی پیرزاده» که در سال ۱۸۵۵ به اروپا سفر کرده است، در توصیف زنان

فرانسوی می‌آورد:

زنی را نمی‌شود در پاریس شناخت که با ناموس و عفت باشد و حفظ خود را بنماید، چرا که لهو و لعب و بازی و رقص، شأن و کمال است و با هر کس نشستن و برخاستن عیب نیست (حاجی‌پیرزاده، ۱۳۶۰: ۲۳۸).

«سیف الدوله قاجار» از نوادگان فتحعلی شاه نیز در سفرنامه خود موسوم به سفرنامه مکه که در سال ۱۲۷۹ هجری قمری و از طریق نواحی قفقاز، عثمانی، شام، مصر و عراق صورت گرفته است می‌آورد:

«در شهر تفلیس - در همه میخانه‌ها ساز و موزیک می‌زنند و مردم بسیار مشغول کار خودند. عالمی است سوای عالم ما، جز پرهیز و خداپرستی هر چه تصور شود موجود است. خداوند حفظ کند مسافری ملت اسلام را در این ولایات از شر شیطان و سرکشی نفس اماره! (سیف‌الدوله، ۱۳۶۴: ۷۹).»

این قضاوت‌های کلیشه‌ای و افراطی، آشکارا برآمده از ناآشنایی با نهادها و یا قواعد جدید التاسیس فرهنگ فراغت غربی و تفسیر (درست یا نادرست) کدهای رفتاری براساس آموزه‌های دینی و نادیده گرفتن تحولات در ساختار و فرهنگ دینی و اجتماعی این کشورهاست.

وجه دیگر ارتباط فرهنگ دینی با عناصر فراغت مدرن را می‌توان در مواجهه، پذیرش و نهادی ساختن آن‌ها در داخل کشور یافت. برای مثال با معرفی تربیت بدنی در مواد درسی در سال ۱۹۱۹ میلادی حساسیت‌ها و مقاومت‌هایی نسبت به آن پدید آمد. مهدی قلی هدایت، نخست وزیر دولت در خاطرات خود در این زمینه توجه افراطی در تربیت بدنی در مدارس به ویژه مدارس دختران را مورد انتقاد قرار داده و می‌نویسد:

«یونیفرم‌های ورزشی احساس شرم را در دختران کاهش می‌دهند و معلوم نیست دویدن و ورزش دختران چه سودی برای آموزش آن‌ها دارد.» (نقل در Chehabi, ۲۰۰۳: ۱۱۶).

به همانسان ورود اولیه مسابقات ورزشی چون فوتبال به کشور نیز که در ترویج آن نیروی خارجی نظامی مستقر در ایران، مدارس مذهبی اقلیت‌ها و نیز بریتانیایی‌های مقیم ایران سهیم بودند مقاومت‌هایی را به همراه داشت و در مواردی بازیکنان جوان ایرانی به خاطر آنچه مشارکت در بازی‌های «کافران» خوانده می‌شد با خصومت مواجه می‌شدند.

فراغت و سلسله مراتب اجتماعی

ارائه هر گونه تحلیل از بازنمایی‌های تاریخی فراغت در قرون اخیر مستلزم پاسخگویی به این سوال است که چه کسانی درگیر چه نوع تفریحی بودند. روشن است که در فرهنگ ایران پیش از دوره مدرن، تمایزات مبتنی بر منزلت اجتماعی، جنسیت و سن اهمیت زیادی داشتند.

مروری بر آثار سفرنامه نویسان خارجی نشان می‌دهد که اگرچه تفکیک و سلسله مراتب آشکاری در صورت‌های تفریحی در میان اقشار اجتماعی و بر مبنای منزلت اجتماعی (مشابه با فرهنگ فراغت غربی و ارزش‌های اشرافی سالاری رایج در آن) به چشم نمی‌خورد، با اینحال بهره‌مندی از سرمایه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تفاوت‌هایی را در سلیقه‌ها و رفتارهای فراغتی گروه‌های گوناگون ایجاد می‌کرد. توجه به تمایز و رواج تدریجی فراغت و مصرف تظاهری، اگرچه در دهه‌های پایانی قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم آشکارا به درجاتی نشانگر تأثیرپذیری از فرهنگ مصرف غربی (که دربار و اطرافیان در ورود و ترویج آن نقش ویژه داشتند) می‌باشد، با اینحال به نظر با وجود برخی مسافران غربی گویای شخصیت تن‌آسا و رفاه طلبی ذاتی ایرانیان نیز هست. این مسافران بیش از آنکه بدنبال تحلیل ساختاری از زمینه‌های رواج مصرف‌گرایی در متن جامعه ایرانی باشند و مثلاً افزایش تدریجی در ارتباطات و تفکیک اجتماعی را مورد توجه قرار دهند، بیشتر متمایل بوده‌اند از مشاهدات گروه‌هایی خاص به گزاره‌هایی عام برسند.

«پولاک» که در دوره قاجار به ایران سفر کرده در خصوص این فرهنگ تجمل‌گرایی می‌نویسد:

«کار تجمل پرستی حتی به آنجا رسیده است که بعضی از زنان مجلل با وجود ناراحت بودن آن، شلوارهایی از گرانبهاترین شال‌ها می‌پوشند. این دیگر یکی از شکایت‌های عمومی مردان ایرانی است که زنان در اثر بی بندوباری در تجمل پرستی و آرایش، آنان را خانه خراب می‌کنند (پولاک، ۱۳۶۱: ۱۱۶).»

با اینحال این میل به تجمل‌گرایی و مصرف تظاهری به ویژه در میان طبقات و اقشار مرفه از دید سفرنامه نویسان عهد صفویه نیز دور نمانده است. «شاردن» در توصیف شیوه زندگی درباریان و حکام ایالات و ولایات که ایشان آن‌ها را جماعت نوکر باب خطاب می‌کند، در جلد دوم سفرنامه خود می‌آورد:

«من در هیچ کشوری جماعتی ندیدم که مثل جماعت نوکر باب ایران مسرف باشد و ثروت خود را در اندک مدت با عیش و طرب و ولخرجی از دست دهد (شاردن، ۱۳۷۴: ۷۷۹).»

«ایرانیان نه تنها هرگز تجمل و تجمل پرستی را تقبیح نمی‌کنند، بلکه به ارباب تجمل احترام هم می‌گذارند. هم ایرانیان ضرب المثلی دارند که هر کس آستینش کهنه باشد و اگرچه علم دنیا را در سینه داشته باشد، کسی به او اعتنا نمی‌کند. بزرگ‌ترین نشان و نمایشگر تجمل و شکوه بزرگان ایران کثرت خدمتگزاران آنهاست (شاردن، ۱۳۷۴: ۸۱۲).»

این ویژگی از چشم «تاورینه» دیگر مسافر خارجی عهد صفوی به ایران نیز دور نمانده است:

«در ایران تجمل و ولخرجی به حد افراط می‌رسد. بزرگان در ساز و برگ خود به تجمل می‌پردازند، زین و یراق اسب‌های ایشان پوشیده از طلا و نقره است؛ و از داشتن عده کثیری خدمتکار که مقام و وظیفه‌شان مطابق با خدمتکاران سرای شاهی است بر خود می‌بالند (تاورینه، ۱۳۸۳: ۲۸۷).»

تصویر سازی‌های بالا از جامعه ایرانی اگرچه سویه‌های زیادی از واقعیت زندگی درباریان، حکام و گروه‌های وابسته به آن‌ها و اقشار مرفه را در خود دارد، با اینحال به اقتضای نقش و نیز ارتباط اغلب این مسافران با گروه‌های قدرتمند و ذی نفوذ جامعه ایرانی، مجال کمتر برای ارتباط با بدنه محروم و کنار گذاشته شده و در نتیجه اتخاذ نگاهی بیرونی به واقعیات، بیانگر تفاوت‌های شدید گروه‌های اجتماعی در دسترسی به فرصت‌های فراغتی و مصرفی نیست. برای نمونه در بسیاری از آثار اجتماعی، ادبی و تاریخی ایران (و البته اشارات برخی سفرنامه نویسان غربی) فرهنگ صرفه‌جویی و قناعت پیشگی و ویژگی ذاتی روستائینان، عشایر و همچنین گروه‌های کم درآمد شهری بیان شده است.

وضعیت زنان در سلسله مراتب اجتماعی و اولویت‌ها و ملاحظات حاکم بر تجربه فراغتی آن‌ها نیز مورد توجه ویژه سفرنامه نویسان خارجی بوده است. گردش و سفرهای خانوادگی (به ویژه سفرهای زیارتی) مراجعه به اهل قبور، خرید و پرسه زنی در بازار (به ویژه برای زنان طبقات متوسط و بالا) استفاده از گرمابه‌های عمومی، حضور در جشن‌ها و میهمانی‌ها از جمله فرصت‌های موجود برای حضور زنان در عرصه عمومی و پرداخت به تفریح جمعی بوده است. در غیاب صورت‌های بالا، سرگرم کردن دوستان در منزل، گپ و گفتگو و پرداختن به بازی و رقص، صورت‌های سرگرمی‌های درون منزل آن‌ها را شکل می‌داده. این تنوع البته تابع تفاوت‌های طبقاتی و نیز مکان زندگی (روستا/شهر و عشیره) بوده است.

در خصوص نحوه گذران اوقات فراغت زنان دربار شاه سلیمان صفوی و زنان

طبقه بالای جامعه، «کمپفر» (۱۳۶۰) می‌نویسد:

«بسیاری از زنان در حرمسرا هستند که به هنرهای گوناگون آراسته‌اند و روز را با اشتغالات هنری به سر می‌آورند. بعضی چیز خوب می‌بافند، بعضی دیگر نقاشی می‌کنند، گروهی دیگر در نساجی و ریسندگی چیره دست‌اند و یا آواز خواندن، ساز زدن، رقصیدن و هنرپیشگی را آموخته‌اند. می‌گویند که حتی بعضی از این زنان در انواع

علوم و بیش از همه در ریاضیات دست دارند؛ هستند چندتایی هم که در تیراندازی و کمان داری قدرت نمایی می‌کنند ...» (کمپفر، ۱۳۶۰: ۲۲۷-۲۲۶).

«سانسون» نیز که به عنوان میسیونر مذهبی هم عصر با کمپفر وارد ایران می‌شود، توصیفات مشابهی از سپری کردن اوقات فراغت زنان دربار شاه سلیمان ارائه می‌دهد:

«اسب سواری، کمانداری، تیراندازی با تفنگ را همانجا به آنان می‌آموزند، هنرهای زیبا چون نقاشی، رقص، آواز و نواختن همه گونه آلات موسیقی را نیز در آنجا به آنان می‌آموزند. همچنان شعر و ادب و تاریخ و ریاضیات را به آنها تعلیم می‌دهند.» (سانسون، ۱۳۷۷: ۷).

در سویه دیگر، طیف زنان با خاستگاه طبقاتی، پایین تر و زنان روستایی قرار دارند که مرز متداخل کار و استراحت، سهم لذات و تجارب فراغتی آنها را دشوارتر می‌سازد. و ناتوانی در درک این پیچیدگی، نگاه سطحی، دلسوزانه و با سویه‌های زن گرا یا نه برخی سفر نامه نویسان را به همراه داشته است. در تشریح تفاوت زنان شهری و روستایی در تجربه فراغتی، «مسیو اولیویه» که در دوره حکومت آقا محمدخان قاجار وارد ایران شده است، می‌نویسد:

«... اما زنان روستایی ... تمام کار خانه خود را خود انجام می‌دهند، پرستاری اطفال را خود می‌کنند و مباشر طبخ خود می‌باشند ... هنگام بیکاری چرخ ریزی می‌کنند و از مدفوعات چهارپایان تپاله ساخته و به سبب کمی هیزم، می‌سوزانند. همچنین به صحرا می‌روند، زیرا عمل زراعت و خدمت شوهرانشان را اوقات مخصوص باشد» (اولیویه، ۱۳۷۱: ۷).

« [آنان] یک حصه از روز را صرف آرایش و شست و شوی خود ساخته و حصه دیگر را برای تجملات خود صرف می‌کنند: [یا اینکه] به مهمانی و تنوع برای گذراندن وقت به خانه هم رفته و در یکجا گرد آمده و وقت بگذرانند» (اولیویه، ۱۳۷۱: ۱۶).

آنچه از تصویر فراغت زنان در آثار مورد بررسی قابل استنباط است، فقدان جلوه‌های فراغت‌های کالایی و تجاری شده است که از سال‌های اولیه قرن بیستم هم به واسطه درآمدهای حاصل از نفت و گسترش بیش از پیش واردات و هم به ویژه متأثر از سیاست‌های تجددگرایانه پهلوی دوم در تبدیل ایران به بازار بزرگی برای مصرف، شکل متفاوتی به خود گرفت.

به نظر می‌رسد دست کم تا آغاز قرن بیستم با وجود مجاورت و آشنایی حلقه محدودی از درباریان با جاذبه‌های صنعت روبه رشد فراغت در غرب (با وجود ضعف در درک معنا، زمینه‌ها و الزامات آن بر زندگی فردی و اجتماعی)، مکانیسم کند تفکیک اجتماعی و فرایندهای تاریخی و فرهنگی جامعه ایرانی (بر محور ارزش‌های سنتی) همچنان تعیین کننده مصرف گرایی و تفریحات عامه مردم بشمار می‌رفته و نقش عوامل اقتصاد سیاسی در سطح کلان و یا ترویج ارزش‌ها و گفتمان‌های تجددگرایانه غربی به ویژه بعد از جنگ اول جهانی اهمیت یافته است.

نکته قابل توجه دیگر در آثار مورد مطالعه توجه نداشتن به نقش دوره زندگی و به طور ویژه فرهنگ نوجوانان و جوانان است. این غفلت اگرچه به طور منطقی محصول اهمیت کمتر، مرزبندی مبهم و البته کوتاه بودن دوره کودکی و جوانی در جامعه پیشامدرن ایرانی (همچون دیگر کشورها) است، و اگر چه تفکیک نهادین محدود و به ویژه شکل نگرفتن نهادهای آموزشی، حقوقی و شهروندی در آن دخیل هستند، با اینحال ارتباط و تداخل محدود مسافران خارجی با متن روزمره زندگی ایرانی، داشتن نگاهی بیرونی به واقعیات اجتماعی و محور قرار دادن جهان بینی و جهت گیری‌های (سلیقه‌های) شخصی (نه ضرورتاً پیشداورانه) را باید در این امر دخیل دانست.

تقلیل، تقلید و انفعال در فراغت

جستجو برای «دلایل» توضیح دهنده رفتارهای کنشگران در گذشته، آشکارا وظیفه‌ای مسئله برانگیز و دشوار است. طیفی از محققان مطالعات فرهنگی اساساً چنین جستجویی را خارج از قلمرو مطالعه خود می‌دانند زیرا بر این اعتقادند که خطر چنین جستجویی ارائه مفروضاتی درباره انگیزه‌های افرادی است که امکان اثبات آن‌ها وجود ندارد. با این حال واقعیت این است که آنچه تشکیل دهنده هر پدیده تفریح و فراغت و معانی مستمر در آن است، تابع الگوی کنش واحدی نیست و متن اجتماعی و فرهنگی آن را می‌سازد. از این رو اگر چه امکان شناسایی مستقیم این معنا، با دانش تاریخی موجود ممکن نیست، با این حال مرور سفرنامه‌های به جای مانده تخمینی را از انگیزه‌ها، مقاصد و ملاحظات ایرانیان در بستر تاریخی آن بدست می‌دهد.

طیفی از سفرنامه نویسان خارجی در مشاهدات خود از تجربه فراغتی ایرانیان به ویژه در دوره قاجار، به مصرفی شدن و تظاهری بودن اشاره داشته‌اند. این مشاهده کاملاً منطبق با آراء مورخین فرهنگی همچون «برک» است که براساس مدل پتلاچ، مردم شناسان در ایتالیای دوره رنسانس و در مقیاس وسیع در اغلب کشورهای اروپایی، چین و ژاپن مصرف تظاهری فزاینده را مورد بحث قرار داده‌اند (Burke, 1995).

دکتر «ویلز» که در عصر ناصرالدین شاه قاجار به ایران سفر کرده است، در مشاهدات خود از نحوه گذران فراغت زنان ایرانی می‌نویسد:

«زنان ایرانی به محض آشنایی و هم صحبتی و برقراری معاشرت و مجالست با زنان اروپایی سعی در آموختن طرز لباس، رفتار و آداب و اصول آنان می‌کنند و از همه لحاظ در پی تقلید از آنان برمی آیند و این کار را یک نوع رشد شخصیت و روشنفکری برای خود بشمار می‌آورند» (ویلز، ۱۳۶۸: ۳۵۷).

«پولاک» نیز با اشاره به این میل به تفاخر و مصرف فرآورده‌های غربی اشاره

می‌کند:

«در مورد پارچه‌های خوب و قیمتی [خارجی] علامت کارخانه به لباس دوخته می‌شود، حتی می‌کوشند آنرا به صورتی بدوزند که انظار متوجه آن شود. بدین ترتیب برچسب شال در قسمت جلو در حوالی جیب دوخته می‌شود، حتی آخر قواره پارچه به خصوص آن قسمت‌ها که حروف طلایی به روی آن چسبانده شده است در طبقات متوسط برای تزیین لباس مورد استفاده قرار می‌گیرد» (پولاک، ۱۳۶۱: ۶۰).

مجدوب شدن به فرآورده‌های مصرفی غربی محدود به طبقات بالا یا متوسط جامعه نبوده و به نظر می‌رسد که انعکاسی از خودباختگی و شیفتگی دولتمردان، درباریان و اصحاب قدرت در ایران است. «فرخ خان امین‌الدوله» نماینده دولت ایران که در نیمه دوم قرن نوزده به فرانسه مسافرت کرده در سفرنامه‌اش به توصیف مجالس بالماسکه، رقص و موسیقی پرداخته است:

«... اتاق بزرگی مخصوص رقص است که زن و مرد به هم دست داده با کمال آرامی و ادب رقص می‌نمایند و این رقص موافق علم موزیکال اختراع شده است. تا کسی به چشم خود مشاهده ننماید، نمی‌تواند محسّنات این را دریافت نماید. رقص فرنگستان نه رقصی است که قباحتی و رکاکتی داشته باشد. در جمیع فرنگستان پادشاهان و دانشمندان این علم موزیک را سودمند دانسته و درصدد اخذ آن برآمده‌اند. برای تربیت ایشان این علم موزیک، این مجلس و این حرکت رقص زیاد نافع و سودمند است».

«مسعود میرزا ظل‌السلطان» (۱۹۲۰ - ۱۸۵۰) فرزند ارشد ناصرالدین شاه در سفر خود به اروپا که یک سال قبل از انقلاب مشروطه به وقوع پیوست در توصیف تئاتر و اپرا، صنایع فرهنگی تازه رونق گرفته اروپای غربی، می‌نویسد:

«تئاترهای فرنگستان و اپراها یک نوع سرمشق و خط و تربیت است برای مردم عوام الناس و زن‌ها و بچه‌ها و غیره و غیره، که می‌توانم بگویم به طور یقین اول قدم و اول راه هشیاری مردم است، منتها این است که او را مثل تعزیه و شبیه خوانی به عینه مجسم می‌کنند، برای مسئله‌ای معظم» ... (ظل‌السلطان، ۱۳۶۸: ۱۸۵-۱۸۴).

البته سویه دیگر این نگاه که مذمت و تحقیر فرهنگ فراغت غربی و دستاوردهای صنعت فرهنگ قرن بیستمی آن است نیز به موازات در ادبیات برخی سفرنامه نویسان ایرانی به «فرنگ» به چشم می‌خورد. این نگاه را به درجاتی می‌توان هم برآمده از گفتمان فراغتی رایج پیشامدرن دانست که فراغت را با بیهودگی و بطالت یکسان انگاری می‌کردند - که به نظر می‌رسد از گفتمان بدیل غربی خود که فراغت مدرن را زاینده تحولات قرن نوزدهم و به ویژه انقلاب صنعتی می‌داند و دلالت منفی بر فراغت را جز هنگام همراهی با فعالیت‌های ادبی و یا تجدید قوا به لحاظ فرهنگی و اجتماعی موجه می‌داند، تأثیر پذیرفته باشند - (Vickers, 1990) و هم برآمده از استنباط‌های نادرست از گفتمان دینی (به عنوان گفتمان غالب نظم دهنده هنجاری در جامعه ایرانی). با این حال در ترسیم آن همچنین باید به ظهور تدریجی بازنمایی‌هایی از حوزه عمومی و فرهنگ فراغت غربی در کشورهای اسلامی و ایران نیز اشاره کرد. با الهام از مدل رمزگذاری هال (Hall, 1977) می‌توان گفت که این بازنمایی‌ها مدل‌هایی از «دیگری» را می‌سازند که از آنها می‌توان برای مشروع جلوه دادن صورت‌های داخلی فراغت و هنجارهای حاکم بر آن، نسبت به جایگزین‌های خارجی آنها استفاده کرد.

این بازنمایی‌ها نیز همانند بدیل شرق شناسانه خود - اگرچه با قدرت و برد بسیار کمتر - با توسل به اسطوره‌ها و کلیشه‌ها، قرائت مرجح را می‌سازند. بدین ترتیب به همان نسبت که حساسیت و عدم درک سفرنامه نویسان غربی از اهمیت و نقش حجاب در زندگی روزمره زنان ایرانی و اکراه در مصرف الکل - یا دست کم علنی نساختن آن - نگرش یک بعدی از واقعیت فراغت ایرانی (اسلامی) را ترسیم می‌کند، در آثار برخی سفرنامه نویسان ایرانی نیز ایدئولوژی متقابل عمل می‌کند که با مبالغه در تصویرسازی‌های خود، فضایی یکسره غیر اخلاقی و ناامن را از فرهنگ فراغت غربی نمایان می‌سازند.

«حاجی پیرزاده» در سفرنامه خود و در تشریح گذران فراغت مردم پاریس

می‌آورد:

«در تئاتر و سیرک‌ها و قهوه‌خانه‌ها از جنس کریم شیرهای و اسماعیل بزاز که سفیدی به صورت خود مالیده و لباس‌های مضحکه پوشیده‌اند بسیارند و مردم پاریس از وضع آن‌ها و بازیگری آن‌ها باز خوش دارند. مشغولیات و تفریح اهل پاریس تماماً به لهو و لعب و بازی و مضحکه‌هاست و این‌ها را نیز کمالات می‌دانند.» ... ابدأ در تمام پاریس دین، مذهب، دیانت، معنویت، روحانیت، حقیقت، انسانیت، ناموس، عرض، مردی، مردانیت و غیرت به هیچ وجه من الوجوه یافت نمی‌شود (حاجی‌پیرزاد، ۱۳۶۰: ۲۴۸-۲۴۷).

دریافت دیگری که از آثار سفرنامه‌نویسان غربی آشکار است، تفاوت در «ایدئولوژی تفریح» و تلقی سطحی و در مواردی تقلیل آن در جامعه ایرانی است. آشکار است که این تلقی تا اندازه‌ای برآمده از سطح تفکیک اجتماعی و نهادی بیشتر جامعه غربی و شکل‌گیری و رواج نهادهای فراغتی مدرن (سینما، تئاتر، رستوران، مطبوعات و موارد مشابه) و نیز تفاوت‌های فرهنگی در ماهیت و کیفیت تجربه لذت و تفریح در جامعه ایرانی است، اگرچه سویه‌های آسیب‌شناسانه آن نیز با واقعیت تجربه امروز فراغت ایرانی چندان بیگانه نیست.

وجهی از رفتار تقلیل‌گرایانه فراغتی، راحت‌طلبی و استفاده نکردن از فرصت فراغت برای تأمل، خلوت فردی و بازاندیشی است.

«شاردن» در تشریح نگاه ایرانیان به گردش می‌نویسد:

«نه ایرانیان و نه هیچکدام از مردم ممالک شرق نمی‌دانند که گردش چیست و بسیار متعجب می‌شوند که ببینند ما در خیابان‌های باغ‌هایمان قدم زنان می‌رویم و بعد بر می‌گردیم و به همین گونه دو سه ساعت ادامه می‌دهیم. آنها برعکس یک قالی در زیباترین محل باغ پهن می‌کنند تا بر آن بنشینند و به تماشای سبزه بپردازند؛ اگر هم برخیزند، جز برای چیدن و خوردن میوه نیست» (شاردن، ۱۳۷۴: ۲۹۸).

اگرچه اشاره به کم‌حرکی و انفعال در رفتار گردش (پیک نیک) به عنوان ویژگی‌های بارز و متداوم تفریح ایرانی مشاهده‌ای دقیق است، با اینحال عادلانه است

که تامل در طبیعت و بهره مند شدن از جلوه‌های زیبا شناسانه آن را نیز عادت می‌فید پنداریم. به نظر می‌رسد شاردن بدون تلاش برای یافتن منطق مشاهدات خود در نسبت با فرهنگ ایرانی، صرف تفاوت آن با فرهنگ فراغتی غربی را برجسته و به نوعی اعتبار و تفوق فرهنگ خود را مفروض گرفته است.

«موریس دوکوتزبوئه» سفیر روسیه در عهد فتحعلی شاه نیز عقیده‌ای مشابه دارد: در عالم چیزی مضحک‌تر از گردش یک ایرانی نیست. وقتی ببینید یک خارجی بر طول خانه قدم می‌زند بدو آگمان می‌کنند کار واجبی دارد، همینکه دیدند حرکت ادامه یافت، به تعجب در او نگریسته دیوانه‌اش می‌پندارند. از خانه بیرون نروند مگر سواره (دوکوتزبوئه، ۱۳۴۸: ۷۰).

این توصیف اگرچه در این ایام تداعی کننده فرهنگ، نامناسب استفاده از خودرو در ایران و ارزشمند تلقی شدن تصاحب و به ویژه استفاده از آن ولو در موقعیت‌های کمتر ضروری است، با اینحال نمی‌توان آن را تصویری از زندگی عموم مردم ایران دانست و بیشتر مصداقی از سبک زندگی طبقات مرفه‌تر و قدرتمندتر جامعه ایرانی است.

بی‌علاقگی به سرمایه‌گذاری برای کسب مهارت‌های مفید و سرگرم کننده و زندگی و توجه (مصرف) انفعالی، جنبه دیگری از مشاهدات مسافران خارجی به ایران است:

«..... درست است که ایرانی‌ها بسیار از آواز، موسیقی و رقص خوششان می‌آید، اما به عنوان مردمانی آزاده از پرداختن به این هنرها ابا دارند و فقط می‌خواهند با پرداخت پول از این هنرها که توسط دیگران اجرا می‌شود، لذت ببرند. در جشن‌های عمومی، مسابقات دو، عروسی‌ها و غیره هنرمندانی را اجیر می‌کنند که با هنرنمایی‌های خود مردم و میهمانان را سرگرم می‌دارند (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۰۱).»

اکراه و بی‌میلی که پولاک از آن یاد می‌کند را می‌توان برآمده از ارزش‌گذاری پایین هنرمندان مردمی و محلی و رواج گفتمانی دانست که با تأسی به مذهب و ایجاد

تقابل‌هایی قطبی، رفتارهای پیش‌تر یاد شده را در مغایرت و یا دست‌کم فاصله با احترام و منزلتی می‌انگاشتند که مجریان سایر حرف در آن اشتغال داشتند. استعمال و رواج اصطلاحاتی چون مطرب، و در حاشیه بودن و مهجوریت این دسته در برهه‌های طولانی از تاریخ معاصر گواهی بر این مدعاست. «پرگویی» و «پرسه زنی» نیز از دیگر خصایص فراغتی است که در این آثار به تفریح ایرانی منتسب شده است.

برداشت‌صوری از یک نشانه فراغتی مجدداً در این نقل قول و کاربرد این صفات نمایان می‌گردد. معاشرت‌پذیری که زیرمل آن را صورت‌نابی از تجربه فراغتی می‌داند، کنشی غیر قابل‌تقلیل به انگیزه‌های ابزاری است و در اندیشه‌های فلاسفه کلاسیک یونان نیز به عنوان مفردی برای کنترل جهت‌گیری‌های نابخردانه انسانی مورد توجه قرار داشته است. این صورت‌فراغتی، به عنوان نشانه‌ای ارتباطی و هنجاری اخلاقی نیزاهمیت ویژه‌ای در فرهنگ‌های شرقی و به ویژه در فرهنگ فراغتی ایرانیان دارد. پژوهش‌های بزرگ مقیاس پیمایشی در ایران امروز همچنان نشان می‌دهند که فرهنگ گپ و گفتگوهای دوستانه، خانوادگی و اجتماعی در مراتب بالای اولویت‌های فراغتی گروه‌های گوناگون سنی و اجتماعی است. گفتگوهای دوستانه در فرهنگ ایرانی همواره شیوه‌ای برای تقویت مراودات و غلبه بر احساس ذهنی و یا واقعی ناامنی و تعادل بخشی در زندگی اجتماعی بوده است و ابزارها و امکانات و ظرفیت‌های ویژه زبان فارسی قابلیت‌های زیادی در انتقال عواطف و همدلی در میان کاربران آن ایجاد کرده است (نگاه کنید به فرهادی، ۱۳۸۹ و بیمن: ۱۳۸۱). به نظر می‌رسد که در غیاب تنوع صورت‌های سرگرمی به ویژه در حوزه عمومی و شکل‌نگرفتن صنایع سرگرمی جدید غربی در ایران، و همچنین در هم‌تنیدگی و ادغام بیشتر فعالیت‌های کاری و غیر کاری (که کار کارخانه‌ای در غرب در انقلاب صنعتی آنرا برجسته کرد)، فرهنگ گپ و گفتگو در گذشته بیشتر رواج داشته است.

«برد و وستون» جهانگردان آمریکایی که در اواخر حکومت رضاخان به ایران سفر کرده‌اند در سفرنامه مشترک خود این رفتار را چنین توصیف می‌کنند:

«به قول یکی از دوستان بازارهای ایران پر از مردم بیکاری است که کارشان فقط و فقط تماشا و گفتگو کردن است. این عده ساعت‌ها بی هدف و نتیجه به تماشای کسی یا چیزی از نقاط گوناگون می‌ایستند و مدت‌ها پیرامون مسائل هیچ و پوچ سخن می‌گویند و از این طریق وقت‌شان را می‌گذرانند» (برد و وستون، ۱۳۷۶: ۱۶۸).

برخی اشارات نیز علاقه شدید به معاشرت در میان ایرانیان را به بالا بودن نرخ بیسوادی و توجه به ارتباط شفاهی برای جبران آن مربوط دانسته‌اند:

«ایرانی‌ها که بیشترشان سواد خواندن ندارند، نقال‌های قابلی هستند و به ویژه داستان‌هایی را دوست دارند که به زمان حال مربوط است» (سکویل وست، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

آشکار است که در غیاب فراغت مبتنی بر مصرف کالاً که کاملاً با شرایط جامعه ایرانی تا نیمه دوم قرن بیستم منطبق است، معاشرت‌پذیری را هم‌صدا با زیمل باید نمونه‌ای از فعالیت‌های تفریحی محسوب کرد که قابل تقلیل به صورت‌های پر کردن خالی زمان و مکان نیست. معاشرت‌پذیری بعلاوه به مثابه یک بازی اجتماعی انجام می‌شود و افراد به کمک آن به واقع جامعه را بازی می‌کنند (Simmel, 1971) و در شرایط اقتدار دست‌بالایی^۱ و شدید حاکم بر فرهنگ سیاسی در تاریخ ایران فرصتی را برای تعامل دمکراتیک و غیر سلسله‌مراتبی مهیا می‌ساخت.

علاوه بر هیجان مفرط برای گفتگو و معاشرت‌پذیری طولانی که خصلتی برآمده از اقتضات فرهنگ عمومی و با پیامدهای مثبت است، اتلاف وقت و مصرف منفعلانه

فراغت که از آسیب‌های فراغتی در جامعه امروز ایران نیز محسوب می‌شود، به عنوان صفتی تاریخی مورد توجه سفرنامه نویسان خارجی بوده است. کلود آنه مسافر خارجی به ایران در عصر قاجار در کتاب گل‌های سرخ اصفهان (ایران با اتومبیل) می‌آورد:

«[...] مردان ایرانی تا بخواهید بی هدف در کوچه و بازار پرسه می‌زنند و با یکدیگر پرحرفی می‌کنند. به هر نقطه شهر که قدم بگذارید از کوچه و بازار گرفته تا میدان‌های گوناگون، مردان فراوانی را می‌بینید که دو به دو یا به صورت گروه‌های چند نفری در سایه درخت یا دیواری گرد آمده‌اند و به پرگویی مشغولند» (آنه، ۱۳۷۰: ۱۶۰). اگر حضور کمتر مفید و پرسه زنی مردان گاه ممکن است با کمترین تحرک فیزیکی همراه باشد، فرهنگ جنسیتی و تفکیک فراغتی، فراغت زنانه را منفعلانه‌تر می‌ساخته است. در خصوص گذران اوقات فراغت زنان ایرانی «شاردن» می‌نویسد:

«زنان و خواجگان بر اطلاق همیشه خانه نشینند. یا لمیده‌اند، یا نشسته‌اند. هرگز ورزش نمی‌کنند، اما عدم تحرک در وجودشان اختلالی پدید نمی‌آورد...» (شاردن، ۱۳۷۴: ۳۷۴).

«دروویل» نیز که در دوره فتحعلی شاه به ایران سفر کرده در همین زمینه می‌نویسد:

«درباره کار و سرگرمی زنهای ایرانی متحیرم چه بنویسم تا زمانی که مادر نشده‌اند به کاری جز آرایش خود نمی‌پردازند. این آرایش اگرچه ساده‌تر از آرایش زنان اروپایی است ولی به همان اندازه وقتشان را می‌گیرد. معمولاً اوقات فراغت را روی قالی‌های بسیار زیبا و در مقابل پنجره‌هایی که در پایین آن حوض آبی قرار دارد می‌گذرانند و تا موقعی که هوا خنک شود در آنجا قلیان می‌کشند، قهوه می‌نوشند و به دید و بازدید می‌پردازند؛ آن گاه برای گردش به خارج شهر می‌روند و غالب اوقات تا اوایل شب در آنجا می‌مانند» (سیف‌الدوله، ۱۳۶۴: ۴۵).

جدای از ملاحظات فرهنگی و اختلاط کمتر زمان‌های فراغتی دو جنس جز در اعیاد و مناسبت‌های ملی و مذهبی و یا گردش‌های خانوادگی، تاخیر در شکل‌گیری و رواج گفتمان پزشکی و سلامتی در ایران احتمالاً تا پایان قرن نوزدهم و ترویج و اولویت کمتر آن در میان زنان را می‌توان در اجتماعی شدن ضعیف ورزشی و کم‌تحرکی در بدنه جامعه و به ویژه زنان حائز اهمیت دانست. با این حال عرصه‌ها و میدا ن‌های متنوع خانگی و عمومی (اجتماعی) دیگری را نیز می‌توان برای فراغت زنان در متن جامعه سنتی و پیشا مدرن ایرانی مطرح کرد که از دید این نویسندگان مغفول مانده است (برای آشنایی با برخی از این تفریحات و رسوم در شهر تهران نگاه کنید به کتیرایی، ۱۳۷۸ و شهری، ۱۳۸۱).

از آنچه در سفرنامه‌ها انعکاس یافته به وضوح می‌توان دریافت که حوزه فعالیت‌های انسانی که اینک و برآمده از منابع، نظریه‌ها و تاریخ نگاری غربی «فراغت» می‌خوانیم، حوزه‌ای طبقه بندی و تفکیک نشده را شامل می‌شده که صورت‌های متفاوتی از تفریح را (هرچند ساده) با تعبیری متفاوت در بر می‌گرفته است. در این مجموعه آشکارا توجه زیادی به دانش و گفتمان پزشکی و تأکید آن بر اهمیت تناسب و به ویژه ورزش در زندگی روزمره دو جنس معطوف نمی‌گردیده است. این گفتمان اگرچه در غرب نیز با تاخیر تبلور یافته است، با اینحال اعتقاد بر این است که تا سال‌های میانی قرن شانزدهم توجه جدیدی به فعالیت‌های فراغتی - که ریشه عمیق آن را می‌توان در رواج آرمان‌های انسان‌گرا یا نه از آموزش و پرورش و ارزیابی مجدد از ارزش بازی در زندگی روزمره جستجو کرد -، توجه منظم پزشکان را نیز به خود جلب کرده بود (Arcanheili, 2003: 122). البته گفتمان دینی ادیان الهی و به ویژه اسلام نیز از قرن‌ها پیش مروج توجه و اعمال انضباط خاصی به بدن برای حفظ تعادل و تضمین سلامت جسمی و روحی آن بوده‌اند، با اینحال گفتمان پزشکی به ویژه با شکل‌گیری ورزش نوین و تمهیدات زیرساختی مربوط به آن - المپیک، ورزشگاه‌ها و

تکنولوژی‌های ورزشی - از اواخر قرن هجدهم در اروپا شرایط جدیدی را پدید آورد که امتداد آن در قرن نوزدهم و بیستم انقلابی در ورزش را به همراه داشت.

فضاهای فراغتی: هر گونه تحولی در ابعاد تجربه فراغت و مسیر تاریخی آن ناگزیر با چارچوب اجتماعی و فرهنگی که این تجربه در آن واقع می‌شود پیوند می‌خورد. آنچه از بازسازی فضای فراغتی و تفریحی ایران توسط سفرنامه نویسان غربی نمایان می‌سازد، شکل نگرفتن صورت‌های تفکیک شده و خاص تفریح است که در قالب فضاهای ویژه بسته و یا باز تعریف شوند. این در حالی است که دوره مشابه (رنسانس) در غرب، شاهد تحولی در ایجاد فضاهای متنوع فراغتی - از سالن‌های بازی تا تئاتر، از کتابخانه تا رستوران، از قمارخانه تا مکان‌های برگزاری مکالمات فرهیخته - بود. مواجهه مسافران ایرانی با غرب و انعکاس تجارب و مشاهدات آن‌ها از این تحول پدید آمده در میدان اجتماعی و فرهنگی جامعه غربی، تفاوت و تقابلهای آشکار می‌سازد.

«حاجی پیرزاده» در سفر خود به پاریس و مواجهه با رستوران می‌نویسد:

«در پاریس بسیار کسان هستند که در خانه خود غذا نمی‌خورند و کارخانه و مطبخ خود را ندارند. خود و عیال خود می‌آیند در اتاق غذاخوری، هتل یا در جایی که آن را رستوران می‌گویند، یعنی محل غذاخوری در همه گذرها و محل‌ها هست... بعد از صرف غذا قیمت غذا را داده و به منزل خود می‌روند و از برای اعلی و ادنای مردم فرنگستان این نوع محل غذا خوری بسیار است که همه اوقات بی زحمت در آن محل غذای خوب حاضر است (حاجی پیرزاده، ۱۳۶۰: ۲۰۸).»

«حاج سیاح محلاتی» نیز در سفرنامه‌اش به رستوران یا به تعبیر خود طعام خانه به

عنوان یک نهاد فراغتی جدید اشاره کرده است:

«چون شخص [به طعام خانه] داخل می‌شود، میزها نهاده‌اند، پارچه سفیدی بر آن پوشیده و ظروف منظم چیده، کارد و چنگال و قاشق در ظروف چیده و روزنامه‌ها به میز نهاده که هنگام غذا خوردن آنجا می‌روند، کاغذ قیمت طعام بر میز گذاشته است،

چون داخل می‌شوند، بدان ورقه ملاحظه کرده، سفارش هر گونه غذایی که بخواهند، می‌کنند...» (محللاتی، ۱۳۷۸: ۱۸۹).

نمونه‌های مشابهی از این مواجهه با نهادهای جدید التاسیس فراغتی را در آثار دیگر نویسندگان ایرانی از سفر به اروپا در دو سده گذشته و در مواجهه با پدیده روزنامه، سینما، تئاتر، نمایش باله، اپرا، کاریکاتور، سیرک و موارد مشابه می‌توان یافت که یا ساختار و قواعد و ساز و کار آن را به خوبی شناخته و یا از سر ناآشنایی، مصلحت‌گرایی و یا فرصت‌طلبی تفسیر و یا استفاده نادرست از آن صورت گرفته است.

صورت‌های نوظهور فراغتی غربی ضمن آنکه خود برگرفته از تغییر در حوزه عمومی، آزادی‌های مدنی، رواج ایدئولوژی فردگرایانه و البته تحول تکنولوژی و برخورداری از قدرت اقتصادی بیشتر و رفاه بیشتر بودند، نظم جدیدی را نیز در زندگی روزمره و انضباط زمانی و مکانی آن برقرار ساختند.

اگرچه این صنایع مصرفی به مدد علاقه شخصی و طبع مصرف‌گرا یا نه و تجدد خواهانه سلاطین ایرانی و برخی گروه‌های ذی نفوذ از نیمه دوم قرن نوزدهم تدریجاً به ایران نیز سرایت کرد، با اینحال این رواج کمتر در امتداد تحولات اجتماعی و منطبق با فضا و فرهنگ فراغتی جامعه ایرانی بوده است.

برای مثال در حالی که فرهنگ موسیقی کلاسیک و برگزاری کنسرت موسیقی در سنت تفریحی غرب را نویسندگان غربی برآمده از تحولات مربوط به اواخر دوره ویکتوریا در انگلستان و کشف آن را به خرده فرهنگ‌های طبقه متوسط این کشور و سازماندهی آن را در حول نظام تجاری روبه رشد سرمایه داری مربوط می‌دانند (نگاه کنید به Faulk, 2004)، فرهنگ قهوه خانه‌ای در ایران به مثابه میدانی برای سرگرمی، گفتگو و مشارکت در حوزه عمومی رو به افول گذاشت و نهادهای مدرن وارد شده از غرب نیز جایگزین مناسبی برای آن نگردیدند.

آثار سفرنامه نویسان غربی تحسین و گاه شگفتی این مسافران را از پویایی، هیجان و فضای امن این اماکن در ایران نشان می‌دهد:

«در قهوه خانه مردم چای می‌نوشند، با یکدیگر به گرمی و خوشرویی سخن می‌گویند، در اینجا است که هر کس صاحب خبر است و همه می‌توانند بی ترس و بیم درباره سیاست به آزادی صحبت بدارند... دامنه آزادی در این مراکز اجتماع چندان گسترده است که همانند آن در هیچ نقطه دنیا وجود ندارد. هر کس به سخن هر که مایل است گوش می‌دهد و آنکه به جد سخن می‌گوید، حق ندارد معترض کسی شود که به طنز و کنایه حرف می‌زند (شاردن، ۱۳۷۴: ۵-۸۴۴).

دو قرن بعد نیز، «برد و وستون» مسافران آمریکایی در توصیف فضای دموکراتیک و صمیمی این قهوه خانه می‌آورند:

«چای خانه یا به قول مردم ایران قهوه خانه، گونه‌ای باشگاه و مرکز اجتماع مردم، و کانون همه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی طبقات گوناگون ایرانیان است که برکنار از تشریفات و به صورتی دموکراتیک اداره می‌شود و مردم از هر صنف و دسته و طبقه‌ای معمولاً ساعاتی از اوقات بیکار خود را در این محل می‌گذرانند. ما در آمریکا نمونه این باشگاه را که توسط مردم اداره می‌شود و به صورت طبیعی مورد استقبال مردم باشد، نداریم (برد و وستون، ۱۳۷۶: ۹۳).»

به نظر می‌رسد پس از دوران اوج رونق قهوه خانه‌ها در دوره صفوی، در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم قهوه‌خانه‌ها به دلایل سیاسی و فضای نامناسب اجتماعی دچار رکود نسبی شده و مجدداً در دوره قاجار رونق یافتند. ویژگی دیگر قهوه خانه‌ها در این دوره تفکیک اجتماعی در نقش و کارکرد - قهوه خانه‌های سیاسی و ادبی - و نیز تفکیک طبقاتی آن‌ها بود. بعلاوه مصرف مواد مخدر ارگانیکی از قبیل تریاک و یا حشیش که به صورت تفتنی در بین بخشی از مردم این دوره رواج یافته بود به رفتاری رایج در قهوه خانه‌ها تبدیل شد. «علاوه بر این در سال‌های پایانی قرن ۱۸ و

آغاز قرن ۱۹ استفاده از مواد مخدر در جامعه رواج زیادی یافته و تجربه‌ای رایج در زندگی روزمره بسیاری از ایرانیان به شمار می‌آید» (Matthee, 2005: 293).

در مجموع کارکردهای متنوع و مدنی قهوه خانه در ایران، فرصتی را برای حضور گروه‌های گوناگون اجتماعی - هر چند مردانه - و دریافت هویت از آن فراهم می‌ساخت. قهوه خانه‌ها در امتداد فضای خصوصی خانه و فضای عمومی جامعه و فارغ از مرزبندی اجتماعی، هویت ویژه‌ای را به اجتماعات شهری ایران بخشیده بودند و آنچنان اهمیتی کسب کرده بودند که دولت عثمانی در نگاه خود برای ترویج عناصر مدرن سرگرمی و تجدد جامعه، آن‌ها را الگویی برای انتخاب و همسان‌انگاری می‌یافت (Caksu, 2004: 117-133).

زورخانه نیز به مثابه دیگر فضای فراغتی مردانه سستی جامعه ایران، در فرایند نوسازی جامعه ایرانی آسیب فراوان دیده و با ورود عناصر و اندیشه‌های مدرن غربی فراغتی در اوایل قرن بیستم فرهنگ زورخانه نیز هم از جانب دولت و هم نخبگان سیاسی بابتی مهربی مواجه شد. اگرچه دولت پهلوی با استفاده‌های ابزاری از زورخانه در جهت تقویت ایدئولوژی ملی‌گرایی ایرانی تلاش کرد و زورخانه به مثابه ورزش باستانی و جلوه‌ای از مقاومت پنهان ایرانیان در برابر تهاجم اعراب بازمی‌آید، با اینحال با ظهور سبک‌های جدید کشتی آزاد و فرنگی در سال‌های دهه ۱۹۴۰ و نیز دیگر ورزش‌های مدرن تماشاگر پسند، از جایگاه و اهمیت سنت ورزش زورخانه‌ای نیز کاسته شد.

علاوه بر فضای بسته قهوه خانه و زورخانه، فضاهای عمومی نیز نقش مؤثری در ارائه فرصت‌های فراغتی و تعاملات بازیگوشانه فراهم می‌ساختند. میدانی شهر که امروز تقریباً تنها مکانی برای عبور و مرور و توزیع ترافیک و یا حداکثر نمایش زیباشناسانه هنری است، اصلی‌ترین محل برگزاری نمایش‌های عمومی، کار ناوالها و دیگر خدمات فراغتی و تفریحی بودند که در کنار بازارها، فضاهای مردمی را برای ارتباط و تعاملات دوستانه مهیا می‌ساختند.

«شاردن» در زمینه ورزش‌ها، بازی‌ها و سرگرمی‌های رایج عصر صفوی می‌نویسد:

«میان میدان‌هایی که من در شهرهای گوناگون دیدم، میدان تبریز از همه وسیع‌تر است، ... عصرها مردم برای گردش و گذران فراغت و دیدن نمایش‌هایی که در این مکان اجرا می‌شود به میدان می‌آیند، به طوری که همیشه پر از جمعیت است. نمایش‌هایی که در این محل انجام می‌گیرد عبارت است از: شعبده‌بازی، چشم‌بندی، بندبازی، کشتی‌گیری، جنگ قوچ‌ها، گاو‌بازی، معرکه‌گیری، قوالی، حماسه‌سرایی، رقص‌گرگ و بسیار نمایش‌های دیگر ... (شاردن، ۱۳۷۴: ۴۷۹)».

میدان‌های بزرگ شهر همچنین محل برگزاری مسابقات ورزشی نیز بوده است و اشاره‌های زیادی به برگزاری نمایش‌های باشکوه ورزشی (چوگان، اسب‌سواری، کشتی، تیراندازی و موارد مشابه) با حضور فراوان تماشاگران زن و مرد در آثار مورد بررسی به چشم می‌خورد. نمایش‌های عمومی و فستیوال‌های قومی، دینی و ملی اگرچه از کارکرد ملدن خود که تقویت هویت‌های جمعی مبتنی بر ملیت و شهروندی است فاصله داشتند و اگرچه به واسطه عدم تداوم و نهادینه شدن پیوند مستحکمی با فرهنگ عامه پسند نوین ایرانی پیدا نکردند، با این حال نقش بسزایی در ایجاد انسجام اجتماعی و ارتقاء سلامت اجتماعی و روانی شرکت‌کنندگان داشتند.

نتیجه‌گیری

گزاره کلی که این مقاله بدنبال روشن ساختن آن بود بر پایه این استدلال قرار داشت که فرهنگ فراغتی ایران پیش از ملدن (قرون ۱۶ تا پایان ۱۹) برخلاف پیچیدگی، تکمیل، تداوم و انطباق بدیل غربی آن با متن سستی و نیز ملدن آن، با گسست مواجه بوده است.

این استدلال اگرچه نه بر پایه کار ضروری و مهم تقبل رویکردی تاریخی و یاد در قالب یکی از سنت‌های رایج تاریخ‌فرهنگی، بلکه براساس بازنمایی‌های تاریخی از آثار نویسندگان سفرنامه‌نویس ایرانی و غربی ارائه شده و در نتیجه آن را می‌توان موقتی و یا

آزمایشی دانست، با اینحال به تحریک اندیشه در این خصوص و طرح سوالات و فرضیه‌هایی برای مطالعات آتی کمک می‌کند.

مرور آثار ثانویه در دسترس نشان داد که در دوره تاریخی موردنظر تحول خودجوشی در متن جامعه ایرانی به سمت ایجاد انضباط، قاعده مندی، تفکیک، حرفه‌ای شدن و تجاری شدن صورت‌های مقبول و بومی فرهنگ فراغتی ایرانی صورت نگرفت و در غیاب گفتمان قدرتمند درونی تشویق کننده رشد فرهنگ و رفتارهای تفریحی، این میدان به صورت فزاینده‌ای در تصرف صورت‌های وارداتی، غیربومی و اغلب مصرفی فراغتی غرب قرار گرفت. بر این اساس در آثار مرور شده مربوط به ایران و یا در نگاه ایرانی‌های مسافر به غرب، نشانه‌ها، مفاهیم و تقابل‌های رایجی که شکل دهنده فرهنگ فراغتی مدرن است کمتر به چشم می‌خورد و جلوه‌ای کاملاً متفاوت دارد.

تمایز کار و غیر کار، گسترش کار کارخانه‌ای، اهمیت یافتن نظام‌مند ورزش‌های تماشگر پسند (که در میدان‌های تعریف شده و خاص انجام می‌شد)، تغییر رادیکال در نگاه منفی به فراغت (به واسطه افول و یا کم‌رنگ شدن نقش گفتمان اخلاق گرایانه و زهدگرایانه مسیحیت پشامدرن) و حمایت قوی گفتمان پزشکی از فعالیت‌های فراغتی، که برخی از زمینه‌ها و ویژگی‌های تاریخی فرهنگ فراغتی غربی محسوب می‌شوند، شباهت چندانی با این زمینه‌ها در ایران نداشت.

تفریح ایرانی در وجه غالب فرصتی برای معاشرت پذیری (گاه همراه با نمایش و تفریح) خلوت و استراحت فردی، حظ بصری از طبیعت، سفر مذهبی، شرکت در مجالس و نمایش‌های عمومی (ملی، محلی) فراهم می‌ساخت که سهم کمی و کیفی چارچوب خانه در تجربه آن با توجه به نشانه‌های موجود رو به افزایش بوده است. عناصر فرهنگ عامه پسند جدید که به لحاظ تاریخی تأثیری تعیین کننده در شکل دادن گذران فراغت در دو قرن اخیر در دنیای غرب داشته‌اند (روزنامه، مجلات، رمان و مکان‌های عمومی تفریحی) تأثیر مشابهی را در جامعه ایرانی بر جای نگذاشته و تنها با واسطه صنعت فرهنگ تجاری و با محرک‌های مصرف‌گرایانه وارد و فراگیر شدند. فستیوال‌ها،

نمایش‌ها و جشن‌های محلی، ملی و قومی ایرانی با وجود سنت دیرپا و مستحکم تاریخی خود، در قرون معاصر تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر تقویت هویت‌های جمعی مدنی و شهروندی نداشته‌اند. انقلاب ورزش که در قرن هجده و نوزده به تغییر فرهنگ فراغتی غربی انجامید آثار یکسانی را در ایران بدنبال نداشته است. تقابل‌های مفهومی تأثیرگذار بر ادبیات، واژگان و فلسفه فراغت غربی (برای مثال کار در برابر فراغت، فردی در برابر نهادین، لذت در برابر وظیفه) اهمیت و نقش یکسانی را در فضای فرهنگی و اجتماعی جامعه ایرانی نداشته‌اند. فضاها و میدان‌های تخصصی سر بسته که برای مصارف فراغتی ورزشی، هنری و سرگرمی‌های عمومی در غرب شکل گرفت، مسیر تکامل مشابهی را در ایران تجربه نکرده است.

آنچه بیان شد نشانه‌هایی را از فاصله تاریخی و فرهنگی جامعه ایرانی با فراغت مدرن غربی و فرایند شکل‌گیری تدریجی آن نشان می‌دهد. این فاصله ناکافی بودن و گاه نارسا بودن مفهوم سازی‌های غربی را در تعریف و نظریه پردازی فراغت ایرانی نشان می‌دهد. مطالعات تاریخ‌نگاری اجتماعی و فرهنگی و همچنین تعمق در ادبیات کهن و غنی ایرانی با اتکاء به منابع اولیه و نیز آثار و نشانه‌های باستانی و تاریخی به جای مانده می‌توانند در فهم بهتر تجربه فراغت ایرانی و ترسیم بستر و سیر تحولات آن نقش بسزایی داشته و اسبابی را برای ارزیابی و نقد آثار به جای مانده از سفرنامه نویسان غیرایرانی فراهم سازند.

* از خانم‌ها مریم امن پور، شیما فرزادمنش و جیران جلایر و نیز آقای حامد یوسفی که در جمع‌آوری اطلاعات اسنادی این مقاله همکاری داشته‌اند، تشکر می‌گردد.

منابع

- امین الدوله، فرخ خان. (۱۳۷۰). **مخزن الوقایع**، به کوشش حسین بن عبدالله سرایی، بی نا.
- بیمن، ویلیام. (۱۳۸۱). **زیان، منزلت و قدرت در ایران**. تهران: نشر نی.
- حاجی پیرزاده. (۱۳۶۰). **سفرنامه حاجی پیرزاده**، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران: بابک، چاپ دوم.
- سیف الدوله، سلطان محمد. (۱۳۶۴). **سفرنامه سیف الدوله سفرنامه مکه □**، به کوشش علی اکبر خلیپورست، تهران: نشر نی.
- ظل السلطان، مسعود میرزا. (۱۳۶۸). **خاطرات ظل السلطان (جلد سوم)**، سفر انگلستان) تهران: اساطیر.
- محلاتی، حاج سیاح. (۱۳۷۸). **سفرنامه حاج سیاح به فرنگ**، به کوشش علی دهباشی، تهران: شهاب ناقد و سخن، چاپ دوم.
- آنه، کلود. (۱۳۷۰). **گل های سرخ اصفهان ایران با اتومبیل**، ترجمه: فضل الله جلوه، نشر روایت.
- اولیویه، جی، بی. (۱۳۷۱). **سفرنامه اولیویه**، ترجمه: محمدطاهر میرزا، انتشارات اطلاعات، چاپ اول.
- درویل، کاسپار. (۱۳۴۸). **سفرنامه درویل**، ترجمه: جواد مجبی، تهران: انتشارات گوتنبرگ.
- کمپفر، انگبرت. (۱۳۶۳). **سفرنامه انگبرت کمپفر**، ترجمه: کیکاوس جهانمندی، تهران: خوارزمی.
- برد، اف، ال و وستون، هارولد. (۱۳۷۶). **گشت و گذاری در ایران**، ترجمه: علی اصغر مظهری کرمانی، تهران: جانان، چاپ یکم.

- پولاک، یاکوب، ادوارد. (۱۳۶۱). **ایران و ایرانیان**، ترجمه: کیکاوس جهانمندی، تهران: خوارزمی، چاپ یکم.
- تاورنیه، ژان، باتیست. (۱۳۸۳). **سفرنامه تاورنیه**، ترجمه: حمید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر، چاپ یکم.
- دوکو تر بوئه، موریس. (۱۳۴۸). **مسافرت به ایران**، ترجمه: محمود هدایت، تهران: امیرکبیر، چاپ یکم.
- سانسون، مارتین. (۱۳۷۷). **سفرنامه سانسون**، ترجمه: محمد مهربار، اصفهان، گل‌ها، چاپ یکم.
- سکویل وست، ویتا. (۱۳۸۳). **مسافر تهران**، ترجمه: مهران توکلی، تهران: نی، چاپ یکم.
- شاردن، ژان. (۱۳۷۴). **سفرنامه شاردن (جلد دوم)**، ترجمه: اقبال یغمایی، تهران: توس، چاپ یکم.
- شهری، جعفر. (۱۳۸۱). **طهران قدیم**، تهران: انتشارات معین، چاپ سوم.
- فرهادی، مرتضی. (۱۳۷۹). **ترانه‌های کار: کار آوای از یاد رفته کارورزان و استاد کاران، فصلنامه علوم اجتماعی**. شماره ۱۱-۱۲.
- فرهادی، مرتضی. (۱۳۸۵). **واره: نوعی تعاون سستی کهن و زنانه در ایران**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کبیرایی، محمود. (۱۳۷۸). **از خشت تا خشت**، تهران: نشر ثالث.
- ویلز، چارلز، جیمز. (۱۳۶۸). **ایران در یک قرن پیش**، ترجمه: غلامحسین قراگوزلو، تهران: اقبال، چاپ یکم.

- Arcangeli, A. (2003). *Recreation in Renaissance: attitudes towards leisure and pastimes in European culture, 1425 – 1675*, London: Palgrave.

- Bhattacharya, K. (2006). Non Western traditions: leisure in India, in C.Rojek, S. Shaw and A.J.Veal (eds), A Handbook of Leisure Studies, London: Palgrave.
- Budd, A. (ed). (2009). The modern historiography reader: Western sources, London: Routledge.
- Burke, P. (1995). The invention of leisure in early modern Europe, Past and Present, No.146.
- Caksu, A. (2007). Janissary coffee houses in late eighteenth century Istanbul, in, D.Sajdi (ed). Ottoman Tulips, Ottoman coffee: leisure and lifestyle in the eighteenth century, London: Tauris.
- Chehabi, H.E. (2003). The juggernaut of globalisation: sport and modernisation in Iran, in Sport in Asian Society, London: Taylor & Francis.
- Dumazedier, T. (1974). The sociology of leisure, Amsterdam, Elsevier.
- Elias, N. (1990). The Civilising Process: sociogenetic and psychogenetic investigations, London: Wiley Blackwell.
- Faulk, B. (2004). Music Hall and modernity: the late Victorian discovery of popular culture, Ohio, Ohio University Press.
- Hall, S. (1977). 'Culture, the Media and the "Ideological Effect''. In James Curran, Michael Gurevitch & Janet Woollacott (Eds.): Mass Communication and Society. London: Edward Arnold.
- Huizinga, T.(1998). Homo Ludens, trans by R.F.C.Hall, London: Routledge.
- Lefebvre, H (1989). The production of space, London: Verso.
- Lisle, D. (2006). The global politics of contemporary travel writing, Cambridge: Cambridge University Press.

- Matthee, R. (2005). *The pursuit of pleasure: Drugs and stimulants in Iranian history, 1500-1900*. Princeton: Princeton University Press.

- Parkers, J. (1985). *Leisure and work*, London: Allen & Unwin.
- Pieper, T. (1952). *Leisure: the basis of culture*, New York: Pantheon.
- Sherman, W. H. (2002). *Stirrings and searchings (1500-1720)*. , in P. Hulme and T. Youngs (eds). *The Cambridge companion to travel writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Simmel, G. (1971). *The metropolis and mental life and sociability*, in *On Individuality and Social Forms*, edited by . D. Levine, Chicago: Chicago University Press.
- Stearns, P. (2006). *Consumerism in world history*, London: Routledge.
- Veblen, T. (1967). *The theory of the leisure class*, New York: Viking Press.
- Vickers, B. (1990). *Leisure and the idleness in the Renaissance: the ambivalence of the rotiuines*, *Renaissance Studies*, 4.
- Weber, M. (2002). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, London: Penguin.