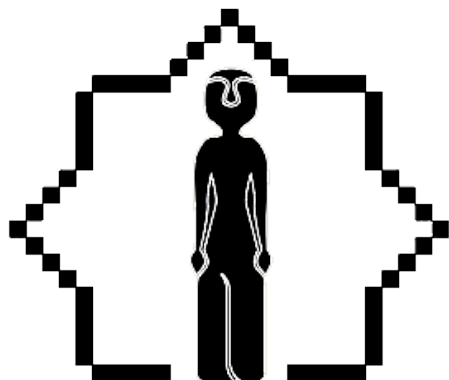


فرهنگ ویرانه‌ها انسان

ویژه‌نامه‌ی
نوروز ۱۴۰۰

و پانزدهمین سالگرد تأسیس
انسان‌شناسی و فرهنگ





انسان‌شناسی و فرهنگ

ANTHROPOLOGY AND CULTURE

ویژه‌نامه نوروز و پانزدهمین سالگرد تأسیس انسان‌شناسی و فرهنگ

شماره دهم به سال ۱۴۰۰ هجری شمسی

مدیر مؤسسه: ناصر فکوهی

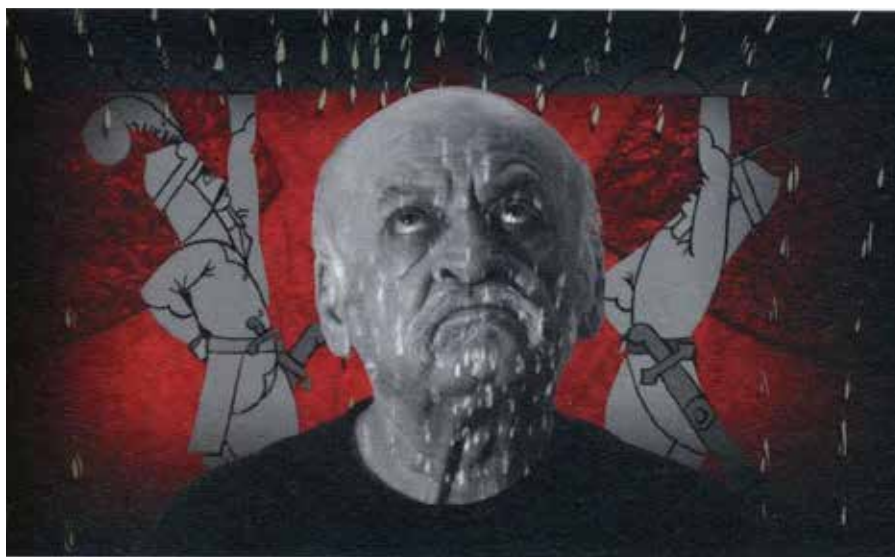
معاون انتشارات: جبار رحمانی

سر دبیر ویژه‌نامه: فاطمه سیارپور

صفحه‌بندی: زینب لطفعلی‌خانی

طراح جلد و بخش‌ها: علیرضا لطفعلی‌خانی

با انتخاب از آثار استاد علی‌اکبر صادقی



زمانی که (۱۳۸۴) علی‌اکبر صادقی در افسردگی فرو رفت، به مدت بیش از یک سال کشیدن نقاشی را کنار گذاشت. او در آن مدت ۱۲۰ شعر سرود و برای هریک طرح‌هایی منحصر بفرد کشید. طراحی روی جلد انتخابی از میان همان طرح‌هاست که از مجموعه «گیج» انتخاب شده است.

تصویر روبرو: از ویدیوی «بی‌مرز» به کارگردانی افشین صادقی ل. ن.

آثار علی‌اکبر صادقی در ویژه‌نامه:

«سیکل ۳۶۰» (۲۰۰۸)	صفحه: ۲
«مساحت» (۱۹۹۳)	صفحه: ۹
«صندلی III» (۲۰۱۵)	صفحه: ۱۶
«ژاکت» (۲۰۰۸)	صفحه: ۱۸
«فصل دوم» (۱۹۹۳)	صفحه: ۲۲
«پیروزی» (۱۹۸۵)	صفحه: ۷۱
«مستطیل» (۱۹۸۶)	صفحه: ۲۵۹
«شوالیه» (۲۰۰۴)	صفحه: آخر

«مهم‌ترین خاطره سه یا چهار سالگی‌ام برمی‌گردد به گرامافونی با جلد آبی در خانه قلپک. وقتی کسی در منزل نبود، آن را کوک می‌کردم و به صفحه گوش می‌دادم. ساعت کوکی را باز می‌کردم و از این جست‌وجو و کشف کردن لذت می‌بردم. به کارهای فنی علاقه نشان می‌دادم. عموی من که اسمش احسان بود در سفارت انگلیس مشغول به کار بود. من در آن زمان پنج سال داشتم. عمویم به من یک مدادرنگی که سر آن سه رنگ (قرمز، آبی، سبز) بود داد که با آن کلی مشغول شدم. اولین نقاشی که کشیدم یک زن بود با لباس ماکسی. فکر می‌کنم بهترین نقاشی‌ای که کشیدم همان بود؛ زنی با دامن بلند...»

از کتاب مروری بر آثار و زندگی علی‌اکبر صادقی

مصاحبه دکتر ناصر فکوهی با علی‌اکبر صادقی

زمستان ۱۳۹۱

يا مقلب القلوب والاَبصارِ
يا مبدى الليل والنهارِ
يا محول الحول والاحوالِ
حولنا الى احسن الحالِ



فهرست مطالب

سخن مدیرمسئول: ناصر فکوهی

سخن سردبیر: فاطمه سیارپور

گزارش سالانه انسان‌شناسی و فرهنگ

اعضای شورای مرکزی انسان‌شناسی و فرهنگ

اعضای شورای عالی انسان‌شناسی و فرهنگ

بهاریه و مقالات کوتاه

۶		مرگ و زندگی؛ چشم در چشم هم
۷		بهار قرن جدید مبارک / کل عام و انتم بآلف خیر
۹		بهار، آب، گیاه و درخت
۱۶		بهاریه
۱۸		بهار توبه شکن می‌رسد
۲۲		بهاریه
۲۳	فاطمه آقامیری	بهاریه
۲۴	قاسم منصور آل‌کثیر	کنشهایی نمایشی از رستاخیز نمادین روان مردگان در فروردگان
۲۵	محمد اسدیان	تصویر مستندساز در جوانی
۲۶	مهرداد اسکویی	بهاریه
۲۷	محمدرضا اصلانی	بهاریه
۲۸	زهره انواری	رابطه انسان با طبیعت
۲۹	سارا بقایی	دور اما نزدیک
۳۰	علی بلوکباشی	دمی با بهار
۳۲	محمد تهامی‌نژاد	بهاریه
۳۳	آذر جوادیان دهکردی	بهار ۱۴۰۰ و چشم‌انتظار یک سده بهاری
۳۴	محمدرضا حائری مازندرانی	رؤیای بهاران که هست
۳۵	فاطمه خضری	بهاریه که هرگز ره گم نمی‌کند...
۳۷	بهاره خیرخواه	بهاریه
۳۸	ملیحه درگاهی	قصیده‌ی صفت بهار
۴۰	زهره دودانگه	بهاریه
۴۱	جبار رحمانی	ما را تمام لذت هستی به جست‌وجوست
۴۲	حمید رزاقی	نرم نرمک می‌رسد اینک بهار
۴۳	زهره روحی	بذرهای شادی..... جوانه زندگی
۴۴	فریندخت زاهدی	از بهار بیاموزیم
۴۵	یوسف سرافراز	باز هم خیره به آینده
۴۷	مینو سلیمی	ماهی در سفره‌ی هفت‌سین
۴۸	معراج شریفی	نوروزنامه ۱۴۰۰
۴۹	مجید شمسه	بهاریه
۵۰	مهسا شیخان	نوروزنامه
۵۲	بهروز غریب‌پور	شعر
۵۳	مهرداد عربستانی	
۵۴	سودابه فضایی	
۵۶	ناصر فکوهی	
۶۰	اصغر کریمی	
۶۱	حامد کلجهای	
۶۳	اقبال معتضدی	

۶۴	مرتضی منادی	خانواده از بهار ۱۳۹۹ الی بهار ۱۴۰۰
۶۶	محمد رضا مهدی زاده	بهاریه‌ای برای قرنِ نو
۶۸	مجتبا نریمان	مبارک الفاظ است
۶۹	روح‌اله نصرتی	زیستن در برزخ امید و ناامیدی
۷۰	زهرا ترانه یلدا	بهاریه

مقالات بلند

۷۱		
۷۲	فاطمه آقائی رضوانی	نگاهی به بدن در آثار کارگردان کره‌ای کیم کی دوک: جزیره و خانه‌های خالی
۷۵	فاطمه آقامیری	گفتمان‌های «ازدواج» در ایران معاصر: متأثر از گفتمان‌های دین یا مدرنیته؟
۷۸	آذر اصغریان دهکردی	پیش به سوی پیری با دو زبان: اثرات دوزبانگی بر پیری شناختی
۸۴	علی اکبری	نفولبرالیسم و نسبت آن با بازتولید معماری‌سازه‌ها در ایران
۸۶	نفسیه ایمانی	مصاحبه مردم‌نگارانه
۸۹	علی بلوکباشی	مردم‌شناسی جامعه تهران قدیم
۹۲	فرانک جمشیدی	پژوهستانی به نام بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا
۹۷	معراج جمشیدی	سرشت دویاره‌ی جهان در تفکر پیشینیان
۱۰۱	آذر جوادزاده	خاطره جمعی و شهر
۱۱۰	محسن حجاریان	یک دو نکته درباره نقد
۱۱۶	حامد حسینی	قهوه‌ای، در میان جنگ
۱۱۸	مرضیه خداینده	نگاهی کوتاه به برخی آثار کریس شیلینگ
۱۲۳	ملیحه درگاهی	روش سیستماتیک نگاه به آینده (باب دگراف)
۱۳۱	جبار رحمانی	پیگیری حضوری کارها
۱۳۳	زهرا راجی	زنان ایرانی بر حوض برزخ سنت و مدرنیته
۱۳۵	دیانا رستمی‌نژادان	خواب و رؤیا و نظام فرهنگی
۱۳۷	لاله رضانی	پیشینه استفاده مجدد سازگار از میراث و ساختارهای موجود در ایران
۱۴۰	زهره روحی	حق به شهر
۱۴۴	نسرین ریاحی‌پور	خولیتا
۱۴۶	هومن زندوکیلی	نگاهی به نظریه طبقه تن‌آسای ویلن یادداشتی مختصر در باب خاستگاه‌ها:
۱۵۱	یوسف سرافراز	تطور معنای «توصیف فربه» (جوزف جی. پونروتو)
۱۶۰	مینو سلیمی	عرفه (عید مردگان) در کرمانشاه
۱۶۲	آرمان شهرکی	در رد نژادپرستی وجودگرا؛ نقدی بر فیلم ننگ بشری
۱۶۵	علی صدر	لذت خواندن مقاله واقعی
۱۷۰	مینوش صدوقیان‌زاده	سوژگی زنان و مجتمع‌های بزرگ تجاری، تفریحی
۱۷۷	سامال عرفانی	معرفی رمان پیر شالیار
۱۷۹	ناصر عظیمی	نقش برجسته گیلان در سقوط استبداد صغیر تولید انبوه سلبریتی:
۱۸۰	فردین علیخواه	سلبریتی‌سانان، تلویزیون واقع‌نما و چرخش دموتیک (گرایم ترنر)
۱۸۸	سودابه فضایی	در باب چاپ جدید فرهنگ نمادهای سودابه فضائی (گفتگوگر رضا شاروند) ماهی‌گیری در بندر ماهشهر:
۱۹۱	اسماعیل قنواتی	(مردم‌نگاری تصویری یک سفر دریایی از اسکله صیادی خورسمایی) لحظه‌ای متفاوت برای جنبش Black lives Matter:
۲۰۳	عاطفه کاظمی	(مصاحبه ایزاک کوتینر با آلیسیا گارزا)
۲۰۸	اصغر کریمی	چوپان

۲۱۷	نسیم کمپانی	باغ‌های تاریخی مغولی-ایرانی در کشمیر
۲۱۹	سمانه کوهستانی	بررسی جامعه‌شناختی رمان کوری اثر ژوزه ساراماگو
۲۲۴	زینب لطفعلی‌خانی	گله‌ی مبهوت در مقابل مردم آگاه؛ مروری بر کتاب کنترل رسانه چامسکی
۲۳۰	حمیده محمدزاده	جامعه‌شناسان ماندگار: زیگمونت باومن (تونی بلک)
۲۳۴	لیلا ملاحی‌زاده	مجموعه عکس او اجازه نمی‌دهد خشونت خانگی:

۲۴۰	احمدرضا محمدپوریزدی	در گذار فرهنگی بین‌نسلی و در متن ایگوی جلدی و ایگوی متفکر آنزیو
۲۴۸	محمدرضا مهدی‌زاده	جهان از بالا: از استعلای سرمایه رد برج‌ها تا استغنای هنر در نماها
۲۵۴	مریم ناوی	پیکرک‌های ربوبی؛ از زایش تا مرگ
۲۵۵	شیدا نصیری	نوویتگنشتاینیسم
۲۵۷	سید علیرضا هاشمی	سال ۹۹، سال کرونا، سال خاموشی مناسک سوگ

درگذشتگان

۲۵۹		درگذشت منوچهر آشتیانی
۲۶۱	روابط عمومی	درگذشت فرهاد احمدی
۲۶۲	روابط عمومی	درگذشت مرد بزرگ ادب: حسن انوشه
۲۶۳	ناصر فکوهی	درگذشت غلامعباس توسلی
۲۶۴	روابط عمومی	درگذشت پرویز پورحسینی
۲۶۵	روابط عمومی	شهر در غم استاد خویش: درگذشت سید محسن حبیبی
۲۶۶	ناصر فکوهی	با یاد رفتنت... دل‌نوشتی با یاد استاد محسن حبیبی
۲۶۸	مجتبی لرزنگنه	درگذشت عباس جوانمرد
۲۶۹	روابط عمومی	با یاد سازنده فیلم نفس‌های مریم و آن ماهی‌ای که گرد گنبد می‌گشت
۲۷۰	محمد تهامی‌نژاد	مژده‌رسان عشق: نجف دریابندری
۲۷۲	آذر جوادزاده	سعادت تا ابد
۲۷۶	ناصر فکوهی	درگذشت سیروس سهامی
۲۷۷	روابط عمومی	خسرو سینایی و میراث مستقل بودن
۲۷۸	محمد تهامی‌نژاد	وداع با مرد شادمان
۲۸۲	ناصر فکوهی	پدرم وقتی مرد...
۲۸۳	ناصر فکوهی	صدایی که خاموش نمی‌شود
۲۸۵	ناصر فکوهی	همراه با باد... درباره منوچهر طیب
۲۸۷	ناصر فکوهی	ما داغدارانی کوچکیم در برابر رفتنت
۲۸۸	مهرداد اسکویی	همیشه دلتنگتان خواهیم ماند آقای «طیب»
۲۸۹	سارا بقایی	طیب هم رفت... دل‌نوشته‌ای برای منوچهر طیب
۲۹۱	ناصر فکوهی	طیبی که بود، طیبی که خواهد بود...
۲۹۲	ناصر فکوهی	معلم‌ترین
۲۹۴	علیرضا لطفعلی‌خانی	مرد سپیدموی آفتاب‌سوخته...
۲۹۶	زینب لطفعلی‌خانی	درگذشت بدرالزمان قریب
۲۹۷	روابط عمومی	درگذشت ثریا قزل‌ایاق
۲۹۸	روابط عمومی	درگذشت محمدعلی کشاورز
۲۹۹	روابط عمومی	درگذشت دیوید گرب
۳۰۰	ناصر فکوهی	مینیاتورها در غم سیاهش خود؛ به یاد عباس معیری
۳۰۱	ناصر فکوهی	به سوی خورشید...
۳۰۳	زینب لطفعلی‌خانی	یاد سه دانش‌آموخته علوم اجتماعی
۳۰۴	روابط عمومی	

سخن مدیر مسئول

:: ناصر فکوهی

ویژه‌نامه نوروز ۱۴۰۰ و پانزدهمین سالگرد انسان‌شناسی و فرهنگ با سردبیری خانم فاطمه سیارپور و با همکاری اصلی خانم زینب لطفعلی‌خانی پس از تلاش چند ماهه این دوستان و بسیاری دیگر از همکاران مؤسسه امروز در دست شما است. سال گذشته به دلیل شروع بیماری کرونا و امسال به دلیل تداوم این بیماری از نعمت دیدار یکدیگر در جلسه پایان سال محروم ماندیم. اما همین، سبب آن شد که باز هم بیشتر قدر این لحظات کوتاه و فراموش ناشدنی تماس‌های انسانی و حسی را که هیچ‌چیز نمی‌تواند جایگزینشان شود را بدانیم. توضیحات مربوط به ویژه‌نامه امسال را سردبیر محترم آن در مقدمه خویش خواهد آورد و در این یادداشت کوتاه تنها بر آن هستیم که بگوییم قدردان کار و دلسوزی و کمک‌های تک‌تک شما عزیزانی که در طول این پانزده سال در کنار ما بوده‌اید، هستیم. امروز نیز به‌رغم دوری فیزیکی حضور شما را در نزد خود احساس و از آن شاد و دلگرمیم. همکاری شما در این موقعیت دشوار با ویژه‌نامه که برخی از دوستان را واداشت در روزهای آخر سال به سرعت بهاریه‌ها و مطالب خود را آماده کنند، برای ما افتخارآمیز است. اعضای شورای عالی که در این سال‌ها به ما پیوستند و امسال نیز شانس آن را داشتیم که با افزوده شدن چهره‌های پرارزش فرهنگی و مدنی همچون خانم ترانه یلدا و آقایان داریوش آشوری، محمد اسدیان، اصغر کریمی و محمدرضا حائری هرچه بیشتر جمع پُربار آن‌ها را کامل‌تر کنیم، تشویق بزرگی برای ما هستند. وجود این بزرگان و نظارت عالیه آن‌ها بر کار ما و تذکراتی که گاه به ما می‌دهند سبب می‌شود که بر تلاش خود در راهی که در آن تاکنون پیش رفته‌ایم تا حد توان، باز هم به درستی ادامه مسیر بدهیم. افسوس

که این سال نحس با از دست دادن دوستان و حامیان فرهنگی بزرگی برای انسان‌شناسی و فرهنگ همچون زنده‌یادان سید محسن حبیبی، خسرو سینایی و منوچهر طیب و همچنین بسیاری دیگر از بزرگان فرهنگ ایران همراه بود. نام این عزیزان اما برای همیشه به عنوان پیشکسوتانی که سهم بزرگی در راه‌اندازی و تشویق ما برای حرکت خود داشتیم، باقی مانده و در تمام اسناد ما تا زمانی که مؤسسه وجود داشته باشد، افتخاری برای ما خواهد بود.

سال ۱۳۹۹ سال سنگین و اندوهباری برای همه مردم ما بود، سالی سخت که تحریم اقتصادی زندگی مردم را زیر شدیدترین فشارها قرار داد و بیماری نیز نفس آن‌ها را برید؛ سالی که بسیاری از مردمان و جان‌های پر ارزش را درو کرد. اما بهر رو این سال به دلیل کاهش روابط و برنامه‌های فیزیکی، فرصتی را نیز برای همه فراهم کرد که به شیوه زندگی خود بهتر بنگرند و در رابطه خود با یکدیگر و با طبیعت تجدیدنظر کنند. برای انسان‌شناسی و فرهنگ نیز این سال،

فرصتی فراهم کرد تا تجدید سازمانی گسترده در سیستم‌های شبکه‌ای مجازی خود انجام داده و برنامه‌های متعددی را تعریف کند و بر تعداد و بهتر کردن محتوای پروژه‌های اینترنتی و دیداری-شنیداری خود بیافزاید. همچنان که این سال فرصتی بود که کار انتشارات انسان‌شناسی به صورتی جدی دنبال شود و همچنین بخش انتشارات و تغییرات فنی و شکلی لازم در وبگاه‌های ما انجام گیرد که گزارش همه این امور در همین ویژه‌نامه به اختصار آمده است.

در انتها سخنی نمی‌ماند جز قدردانی از همه دوستانی که به انتشار این ویژه‌نامه یاری رساندند و همه کسانی که متأسفانه به دلیل گرفتاری‌های گوناگون نتوانستند نوشته‌ای به ما برسانند، ولی می‌دانیم و گفتند که همیشه کنار ما بوده و هستند. امیدواریم همه شما از بلای این بیماری و سایر بلاها به دور باشید و در کنار عزیزانتان سال ۱۴۰۰ را بهتر آغاز و بهتر به پایان برسانید. نورزوتان، به رغم همه اندوه‌ها، مبارک باد. به امید سالی بهتر.

سخن سردبیر

:: فاطمه سیارپور

سال بلوا^۱

امسال سال مرگ بود؛ سال بلوا. سالی که گذشت ولی تمام نشد زیرا یادگاری کشنده را با خود به سال‌های بعد برد. بیماری کووید ۱۹ قاتل نامرئی بیش از دو میلیون نفر، جهان را به گونه‌ای به هم ریخت که حتی یک عطسه عادی می‌تواند نشانه مرگ زودرس یک انسان فارغ از سن، موقعیت، ملیت، جنسیت و سایر ویژگی‌های انسانی و اجتماعی او باشد.

در این میان باید از رفتار حاکمان دنیا هم سخن گفت. این سیاستمداران کلان به‌ویژه در دوران مدرن، جامعه جهانی را طوری مدیریت کرده‌اند که هیچ‌چیز در آن قطعی نیست و کووید ۱۹ نیز این عدم قطعیت را به اوج رسانده است. به عبارتی دیگر، آمیختگی رفتار این ویروس نوظهور با مدیریت سردمداران جهان به ترکیب کشنده‌ای بدل شده است. حتی اکنون که واکسن‌های گوناگونی برای آن ساخته شده، مسابقه وقیحی برای نرساندن آن‌ها به مردمان کشورهای ضعیف‌تر به راه افتاده و وقیح‌تر اینکه با عنوان خدمات انسان‌دوستانه واکسن را به مردمانی اهدا می‌کنند که پیش از آن در جنگی نابرابر و چندین ساله، در حال قتل‌عام آن‌ها هستند. گویی می‌خواهند مطمئن شوند که قاتل آنان نباید کسی غیر از خودشان باشند!

به نظر می‌رسد ترکیب‌هایی مانند جهان

۱- نام رمانی فارسی از عباس معروفی که اینجا به عاریت گرفته شده است.



طراحی از زهره دودانگه

ایکس به مریخ پرتاب می‌شود تا بتواند جایی برای زیست انسان پیدا و شهرکی برای سکونت یک میلیون نفر روی آن بناکند. این موشک در حالی ارسال می‌شود که موزیکی نیز در آن پخش شده و از سوی دیگر، مدیرعامل شرکت به شکلی آشکار از طریق بازارهای مالی دنیا سرنوشت انسان‌های کره زمین را در دست گرفته و هر کلمه و حرفش می‌تواند این سوداگری مرموز را به نفع دارندگان سرمایه تغییر دهد. ماجرای پرخرج و پیچیده ارسال موشک به مریخ، سؤال ساده‌ای برای ما طرح می‌کند: زمینی که در حال تبدیل شدن به ویرانه به دست سردمدارانش است، اگر جای بهتری برای حیات بود، آیا به ویران‌سازی دیگر کرات آسمانی نیاز بود؟ اگر برابری، سهم انسان در کره زمین می‌شد، نیازی بود که شرکتی که آنقدر درآمد دارد که نمی‌داند آن را چگونه خرج کند، می‌توانست چنین جاه‌طلبی فاجعه‌باری را رقم بزند؟ آیا

نابرابر، جهان مخوف، جهان ناپایدار، جهان زشت برای فهم زندگی در اکنون این جهان، مفاهیم به‌جایی باشند که بیش از هرچیز حاصل مدیریت کور و فهم اندک سیاستمداران جهان از موقعیت انسان روی کره زمین است. جهانی که در آن حاشیه‌نشینی، فقر، فساد، رشوه، قاچاق انسان، قاچاق مواد مخدر، جنگ، تجاوز، بمب اتم، کودک‌کشی، نسل‌کشی، زمین‌خواری، آلودگی هوا، ترافیک سنگین، گرم‌شدن کره زمین و مسائلی از این دست، انسان‌ها را طوری احاطه کرده که متأسفانه با آن‌ها انس و خو گرفته و فراموش کرده‌اند که این‌ها مشکلات واقعی جهان هستند. مثال بارز این معضلات، نسل‌کشی‌های اخیر به‌ویژه در منطقه خاورمیانه است. اکنون در یمن کودکان گرسنه قتل‌عام می‌شوند و این در حالی است که در گوشه دیگر دنیا، موشکی همراه با اتومبیل شخصی ایلان ماسک مدیر شرکت اسپیس

بهتر نبود این پول را خرج صلح کند یا حداقل اینکه جلوی جنگ‌های بالقوه و پیش رو را بگیرند؟ آیا امکان هزینه این مبلغ هنگفت برای برگرداندن آرامش به محیط زیست و جلوگیری از گرم شدن کره زمین و عوارض دهشتناک آن نبود؟ اما جواب این سؤال‌ها آنقدر ساده نیست. زیرا مستلزم تغییرات بنیادین در طرز تفکر مدیران سیاسی جهان است که به گونه‌ای عجیب و باورنکردنی با زدوبندهای اقتصادی و بازارهای مالی سودآور درهم آمیخته است. مدیرانی که بفهمند حال جهان خوب نیست، مردمانش در سختی زندگی می‌کنند. حتی اگر ساکنان جایی باشند که آن را با واژه‌هایی مانند «جهان اول»، «جهان توسعه یافته»، «جهان پیشرفته» مفهوم‌سازی کنند. جهانی که به طور علنی در برابر یک ویروس به زانو درآمد و ساختارهای به ظاهر محکم اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آن به شدت لرزید و در مواردی هم فرو ریخت.

از سوی دیگر، کافی است سری به آمار درگذشتگان بیماری کرونا در سال گذشته زده و ضمن ادای احترام به همه کسانی که قربانی این بیماری شدند و نیز بازماندگان‌شان، به ویژه به درگذشتگان صاحب نام و بزرگان اهل اندیشه در کشورهای مختلف نگاه شود: کادر درمان، اساتید دانشگاه، اقتصاددانان، ورزش کاران، سینماگران، نویسندگان، شاعران، خبرنگاران، روزنامه‌نگاران، بازیگران و سایر اصحاب قلم و هنر و اندیشه که دیگر در قید حیات نیستند. کسانی که روزگاری ستون‌های برقرار حیات تفکر روی زمین بودند. آیا بازهم باید بگوییم آنقدر حال زمین خوب است که باید به سمت جاه طلبی‌های شخصی برویم؟ این نوشته سیاه است، نگارنده نیک می‌داند. اما با این حال امیدوار است سیاهی این خطوط با امید به آمدن روزهای رنگارنگ بهار در تن بی‌جان طبیعت گره بخورد. روزهای نویی که در فرهنگ ما مردمان ایرانی به یک

مناسک بزرگ تبدیل شده و آن را از نیاکان‌مان به ارث برده‌ایم؛ همان آیین پاسداشت بهار با نام باشکوه نوروز. شگفتا که هنوز نوروز برای ماست. برای مردمان سرزمینی که بارها و بارها غارت شد، به روزگار سیاه نشست، جان‌ها داد، اموالش به یغما رفت، زنان و کودکانش به اسارت رفتند، مردانش رزم‌آوران میدان جنگ شدند، دانشمندانش تارومار شدند، کتابخانه‌هایش سوختند، اما هیچ‌گاه یادشان نرفت که باید به بهار و آمدن روزهای خوب امید داشت. همیشه نوروز را گرمی داشتند و آن را به مثابه روزنه امیدبخشی برای آیندگان هدیه دادند.

آرزو می‌کنم روزهای پیش رو، روزهایی پر از سلامتی و شادی و امید برای شما همراهان انسان‌شناسی و فرهنگ و خانواده محترم‌تان باشد. نوشته را همراه با آرزوی دیگری یعنی دیدار شما در آینده‌ای نزدیک به بیتی از سعدی بزرگ، استاد سخن پارسی به پایان می‌برم:

**هنوز با همه دردم امید درمان است
که آخری بود آخر شبان یلدا را**

گزارش سالانه



گزارش فعالیت‌های انسان‌شناسی و فرهنگ در سال ۱۳۹۹

انسان‌شناسی و فرهنگ در سالی که گذشت هرچند موفق به دیدار اعضای خود نشد و از اجرای برنامه‌هایی مانند نشست‌های یکشنبه محروم ماند، اما در حوزه‌هایی که امکان دورکاری به مدد وسایل ارتباطی و تکنولوژی‌های نوین فراهم بود، توانست قدم‌های خوبی بردارد که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

سایت انسان‌شناسی و فرهنگ:

همانگونه که پیش‌تر هم اعلام شد، مجموعه انسان‌شناسی و فرهنگ از سال گذشته تا کنون مشغول انتقال تمامی مقالات سایت‌های آرشیوی به آدرس‌های قبلی

anthropology.ir و

anthropologyandculture.ir

به سایت فعلی به آدرس

anthropologyandculture.com

بوده که خوشبختانه کار انتقال این حجم عظیم از مقالات را با موفقیت به پایان رسانده است. گفتنی است با این انتقال مطالب، دو سایت مذکور از دسترس خارج خواهند شد. در سایت جدید، علاوه بر مجموعه‌های پیشین سایت شامل علوم انسانی، علوم اجتماعی، علوم سیاسی و اقتصادی، انسان و فرهنگ، هنر و ادبیات، شهر و معماری، تاریخ و پیش از تاریخ، و منابع و مآخذ و زیرمجموعه‌های آن‌ها؛ دو بخش «مطالعات منطقه‌ای ایران و جهان» نیز در چیدمانی جدید در صفحه اصلی قرار گرفته‌اند و مطالب مرتبط با هر کدام از زیرمجموعه‌هایشان به راحتی قابل مشاهده است. همچنین، در سایت جدید تلاش شده تا علاوه بر به‌روزرسانی فعالیت‌های عمومی

انسان‌شناسی و فرهنگ (مثل: نشست یکشنبه‌ها و پروژه تاریخ فرهنگی ایران مدرن) سایر فعالیت‌های انسان‌شناسی بیشتر در معرض مشاهده عموم مخاطبان قرار گیرد، که می‌توان به بخش‌های ذیل اشاره نمود:

اخبار یکشنبه‌ها که با چینی‌های جدید در تب جدید در مجموعه اخبار منتشر می‌شود،

گزارش کامل نشست‌های انسان‌شناسی و فرهنگ،

پروژه بازنمایی شهری ایران مدرن مجموعه جالب و جذاب فرازگفتارها با نقل‌قول‌هایی از بزرگان علم و فرهنگ مجموعه یک عکس، یک روایت، با عکس‌هایی از مهرداد اسکویی و متن‌هایی خواندنی از ناصر فکوهی تازه‌های انتشارات برنامه‌های دیداری شنیداری

انتشارات انسان‌شناسی و فرهنگ:

انتشارات انسان‌شناسی و فرهنگ در سال ۱۳۹۹ سال نسبتاً پرباری را پشت‌سر گذاشته است و موفق شده کتاب‌های متنوعی را تولید کرده و از این میان چند کتاب را به انتشار نهایی برساند. از این میان، ۵ کتاب در دست آماده‌سازی و انتشار است و در سال (۱۴۰۰) منتشر خواهد شد.

در ادامه نگاهی خواهیم داشت به عناوین کتاب‌های در دست انتشار و کتاب‌های منتشر شده:

کتاب‌های در دست انتشار:

انسان‌شناسی بیماری، علیرضا خدای دستفروشان زن در متروی تهران، فریبا مسعودی

بدن و نظریه اجتماعی، حسن شهرکی سلامت سوسیالیستی در مناظره با نئولیبرالیسم، مزدک دانشور یادداشت‌های پایان قرن، زهره روحی

کتاب‌های منتشر شده:

فرهنگ و کرونا، به قلم جبار

رحمانی، عضو شورای مرکزی

انسان‌شناسی و فرهنگ

شیوع ویروس کرونا منجر به تعلیق بسیاری از روال‌های عادی زندگی انسانی شد. هرچند بیشتر دانش ما از این بحران، از منظر پزشکی بود، اما بحران کرونا، یک بحران فراگیر زیستی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. از این رو ضروری است شناخت جامعی از این بحران داشته باشیم. در این کتاب تلاش من بر آن بوده که از منظر علم انسان‌شناسی به ابعاد فرهنگی و اجتماعی بحران کرونا در جامعه ایرانی بپردازم. تلاش کرده‌ام در این جستارها، الگوها و منطق موجود در چالش‌های فرهنگ ایرانی در مواجهه با پدیده کرونا را مورد بحث قرار بدهم. از همین رو، گاه در تحلیل‌ها به ذهنیت کنشگران سطح خرد ایرانی و درک آن‌ها از شعارهای ستاد بحران کرونا پرداخته‌ام و گاه به دلالت‌های فرهنگی، دینی و ایدئولوژیک این شعارها و سرانجام نیز به ابعادی فراگیر از پیامدهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و دینی این پدیده در جامعه ایرانی و نقش آن در بازتولید نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های ضمنی و آشکار در جامعه توجه کرده‌ام. تحلیل‌های هم‌زمان از وقوع یک بحران، هرچند ناقص به نظر می‌رسند، اما گام‌هایی اولیه برای فهم جامع یک بحران و مواجهه‌ای دقیق با آن و مهم‌تر از همه

جلوگیری از تکرار خطاها خواهند بود.

مرگ‌ها و یادها، نوشته ناصر

فکوهی، مدیر انسان‌شناسی و فرهنگ داستان این کتاب، روایتی آشناست که همه دوست دارند فراموش‌اش کنند. داستان یادهایی فراموش ناشدنی، اما فراموش شده؛ داستان دوستانی که دوست داشتی باز هم می‌توانستند کنارت بودند، اما نیستند. کتاب در همان حال، مجموعه‌ای بزرگ از گفتارها و نوشته‌هایی است که در طول سال‌ها درباره مرگ در همه اشکال‌اش به بیان آورده‌ایم. جستارها، مقاله‌ها و گفتگوها. همه مرگ‌ها، خشونت‌آمیز، در آرامش یا در آشوب و درد؛ همه مرگ‌ها و بسیاری از اندیشه‌ها درباره مرگ آن‌ها که بسیار به ما نزدیک‌اند اما نزدیک‌شان نمی‌خواهی و آن‌ها که آن‌قدر دورند که باورشان نداری داستان این کتاب، یاد دوستان و بزرگانی نیز هست که تاریخ معاصر ما را رقم زدند و برای همیشه باید بزرگ‌شان بداریم و حتی گاه، یاد هیولاهایی که تاریخ جهان را به خون و خشونت و بی‌رحمی آلوده ساختند.

ما از مرگ می‌گوییم؛ مرگی که گفتن و شنیدن از آن در جهان کنونی، از همان ابتدا حسی ناراحت کننده و اضطراب‌آمیز را هم در گوینده و هم در شنونده برمی‌انگیزد؛ حسی که برای انسان‌شناسان آشناست و در مفهوم «تابو» متبلور می‌شود، آنچه نباید بر زبان راند، آنچه نباید به سوی‌اش رفت و به کنش رساند. مدرنیته مرگ را از زندگی ما بیرون رانده است. همان گونه که شروع فرآیندهای بزرگ شهرنشینی پس از رنسانس، به گونه‌ای نمادین، با بیرون راندن گورستان‌ها از شهر همراه بود. مدرنیته، مرگ را در زندگی ما به حوزه‌ای تابویی راند و این همان چیزی است که در پهنه‌های

زیادی تکرار شد، از سالمندی و بیماری تا ناتوانی‌های فیزیکی و ذهنی، از جنون و در یک کلام متفاوت بودن تا متفاوت زیستن و حرکت در خلاف جریان متعارف روزمرگی در معنای عام آن و در سکانش‌ها و کلیشه‌های از پیش تعریف شده و شاید به همین دلیل باشد که امروز بیش از هر زمان ناچاریم با مرگ زندگی کنیم و آن را سرچشمه‌ای معجزه‌آسا برای زندگی بدانیم.

همراه با باد، نوشته ناصر فکوهی،

مدیر انسان‌شناسی و فرهنگ بسیاری فیلم‌های مستند نیز وجود دارد که هم اسنادی مهم از یک واقعه یا دوره هستند هم در سطح خرد، عمیقاً موضوع مورد مطالعه خود را شناخته و منتقل کرده‌اند. کوشش ناصر فکوهی در کتابی که در دست داریم، اتفاقاً عنایت به همین دسته از فیلم‌هاست و فیلم انسان‌شناسی را در جایگاهی دست‌نیافتنی تعبیه نمی‌کند. او البته با رویکرد انسان‌شناسی تصویری به سراغ فیلم می‌رود. همچنان که در روش تاریخ‌نگاری معاصر فرانسه نیز مارک فرو در جستجوی معنا از طریق رمزگشایی و تفسیر نهایی متن و معنای موردنظر کارگردان یا مؤلف فیلم است و آن را در بافت اجتماعی، تاریخی و سیاسی‌اش بررسی می‌کند. برای مارک فرو هر فیلم داستانی یا مستند می‌تواند در کشف شرایط تولید اثر به تاریخ‌نگار کمک کند. کلیدواژه مورد نظر او منتالیتی یا آگاهی جمعی است که ورای افراد یک جامعه عمل می‌کند؛ بنابراین برای شناخت روحیه و زندگی روزمره جامعه موردنظرش، فیلم را موضوع مورد مطالعه خود قرار می‌دهد. به نظر مارک فرو، فیلم‌ها بیش از آن که اطلاعاتی درباره موضوع و حوادث فراهم کنند، اسناد معتبری

درباره سازندگان آن فیلم‌ها و روحیه زمانه خود هستند. با توجه به این مباحث، من در سراسر کتاب حاضر هدفی را می‌بینم که «اینک و حاضر بودن» را از سوی دیگر نشانه رفته است (برگرفته از مقدمه محمد تهامی‌نژاد در این کتاب)

انسان و فرهنگ، به قلم زهره

دودانگه، عضو شورای مرکزی انسان‌شناسی و فرهنگ و مدیر روابط عمومی انسان‌شناسی و فرهنگ انسان‌شناسی «علم گونه انسان» است که انسان را در طیفی از ابعاد مطالعه می‌کند، از زیست‌شناسی و تاریخچه تطور گونه انسان اندیشمند تا عناصر جامعه و فرهنگ که به‌طور قطعی انسان را از دیگر گونه‌های حیوانات متمایز می‌کند. علم انسان‌شناسی به علت در بر گرفتن موضوعات گوناگون، به‌ویژه از میانه قرن بیستم، تبدیل به مجموعه‌ای از رشته‌های تخصصی‌تر شده است. این کتاب ترجمه مقاله بلند «انسان‌شناسی» به قلم نویسندگان دایره‌المعارف بریتانیکاست و تاریخچه این رشته، شاخه‌های گوناگون آن و تحول‌اش را در مناطق مختلف جهان واکاوی می‌کند.

تاریخ فرهنگی بدن و بدنمندی در

ایران عصر جدید

به‌لحاظ پدیدارشناسی، صرف اجتماعی و فرهنگی بودن درک و خوانش از چیزها، این امکان را برای دولت جدید فراهم می‌کرد تا به برساخته شدن میدان گذرایی جدیدی برای فرهنگ‌سازی دست یابد و از این راه، خوانش از فی‌المثل بدن آرمانی مورد تأیید خود را در قلمرو روزمره، به‌منزله بدن فرهنگی و اجتماعی برای «خود» و «دیگری» جا اندازد. پس «فرهنگ

جدید» در شاکله‌هایی مفهوم‌ساز بر آن بود تا به‌طور کامل حیطه قلمرو روزمره را تحت نظارت و کنترل خود درآورد... تصرف قلمرویی که مملو از عادت‌های دیرینه و چندصدساله سنتی‌ای بود که نحوه درک از زندگی و هرچیزی (از ماهیت «بدن» گرفته تا شکل و ماهیت «خانواده» و حتی جایگاه «معماری و شهرسازی» و ...) را در سلطه خود داشت؛ لب‌کلام، این سیستم جدید آمده بود، آن هم با شتاب هرچه بیشتر تا جامعه سنتی ایران را یک شبه «متمدن» سازد.

مطالعات اجتماعی مرگ، به کوشش هاجر قربانی عضو شورای علمی انسان‌شناسی و فرهنگ

آن‌گونه که دانش ما تا به امروز یاری می‌کند، انسان تنها موجود مرگ‌باور است. در طول تاریخ تمدن هشت‌هزارساله انسانی و از زمانی که انسان توانست اندیشه‌هایش را با زبان مکتوب به ثبت برساند مرگ حضوری پررنگ دارد و توانسته است بخش مهمی از ثبت داده‌ها، مادیت‌ها و عناصر فرهنگی غیرمادی بشر را به خود اختصاص دهد. پیش از این نیز مرگ از خلال اشکال و هنرها میراثی گرانبها برای انسان‌ها به جای گذاشته است. اما این پدیده در دوران مدرن و به‌واسطه انقلاب‌های سیاسی، اقتصادی و فناوری مجموعه‌ای از پرسمان‌های نو را در فکر و حیات انسان جای داده و موجب تغییر نگرش انسان به این پدیده شده است. مجموعه حاضر با زحمات خانم هاجر قربانی پژوهشگر حوزه مطالعات مرگ با رویکردی کاملاً بینارشته‌ای فراهم شده است. مطالعه این کتاب نه فقط برای متخصصان علوم اجتماعی، انسانی، پزشکی و مسئولانی که از دور یا نزدیک با این پدیده سروکار دارند بلکه برای

مخاطبان عمومی نیز بسیار سودمند خواهد بود. این کتاب مجموعه مقالاتی است که به صورت همکاری حدود سی پژوهشگر حوزه‌های مختلف تهیه و تدوین شده است.

سایت تاریخ فرهنگی ایران مدرن:

از سال ۱۳۹۶ که تاسیس سایت تاریخ فرهنگی ایران مدرن، به عنوان بخشی از پروژه کلان «تاریخ فرهنگی ایران مدرن» از مجموعه پروژه‌های در حال انجام مجموعه انسان‌شناسی و فرهنگ در سیزدهمین سالگرد تأسیس انسان‌شناسی و فرهنگ اعلام شد تاکنون، سایت تاریخ فرهنگی در چند مرحله به روز رسانی شده و تحولات بسیاری را پشت سر گذاشته است. از زمان انتقال به سایت جدید، به آدرس iranmodernculture.com نیز به لحاظ چیدمان زیرمجموعه‌های سایت هم تغییری داشته است، و بخشی به عنوان روزنگار تاریخ فرهنگی به مجموعه نوشته‌ها اضافه شده است که در حال به‌روزرسانی می‌باشد. این تحولات همگام بوده با تحولات مدیریتی و سیاست‌گذاری جدید در پروژه سایت تاریخ فرهنگی ایران مدرن که این تحولات به زودی به اطلاع عموم خواهد رسید. سایت تاریخ فرهنگی ایران مدرن در آدرس مذکور قابل دسترسی است و برای آشنایی با مجموعه‌ها و زیرمجموعه‌های کنونی سایت می‌توانید به این سایت سر بزنید.

انتشارات دیداری شنیداری:

فعالیت‌های انتشارات دیداری و شنیداری مؤسسه از سال ۱۳۹۵ با راه‌اندازی و کانال‌های مختلف بر روی شبکه‌های اجتماعی تلگرام و اینستاگرام، آپارات و تولید ویدئوهای کوتاه «پاره‌های هنر»، «نگارخانه» و انتشار سخنرانی و درس‌گفتارهایی از

اعضای شورای مرکزی آغاز گردیده است. با راه‌اندازی کانال تلگرام و اینستاگرام، انتشارات دیداری شنیداری فصل تازه‌ای از برنامه‌های خود را در سال‌های اخیر عملیاتی کرده که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

تولید مستند

تولید ۱۰ قسمت مستند کوتاه بر مبنای پژوهش‌ها و متن‌های نگارش‌شده دکتر ناصر فکوهی درباره شخصیت‌های فرهنگی در راستای پروژه تاریخ فرهنگی ایران مدرن؛ مستندهای تولید شده عبارتند از:

محمدرضا اصلانی، خسرو سینایی، پرویز کلانتری، جلال ستاری، عبدالمجید ارفعی، علی بلوکباشی، محمد تهامی‌نژاد، سید محسن حبیبی، محمدمنصور فلامکی، عبدالحسین نیک‌گهر.

انتشارات صوتی

اگر چه انتشار اختصاصی فایل‌های صوتی جلسات یکشنبه‌های انسان‌شناسی و فرهنگ روی کانال تلگرام مؤسسه از ابتدای راه‌اندازی آن انجام می‌شد، در ادامه انتشار این فایل‌ها در کانال انتشارات دیداری شنیداری متمرکز شد، اما از طریق همکاری داوطلبانه یک دوست علاقه‌مند که مایل به معرفی نامشان نیستند، از سال ۱۳۹۸ یک صفحه رسمی برای انتشارات صوتی مؤسسه بر روی پایگاه اینترنتی ساندکلود خریداری و راه‌اندازی شده و تا این لحظه همه فایل‌های صوتی جلسات یکشنبه‌های انسان‌شناسی و فرهنگ در سال ۹۸ بر روی این صفحه بار گذاری شده و به مرور در حال تکمیل و قابل استفاده است.

ویدئوهای کوتاه

تولید، انتشار و بازنشر ویدئوهایی با سر فصل‌های گوناگون همچون: مفاهیم فرهنگی، روش انسان‌شناسی، موزه هنرهای تجسمی، موزه معماری، موزه عکاسی، موزه سینما، موزه هنر، موزه تاریخ، موزه موسیقی، پاره‌های کتاب، کتاب‌های خواندنی، روزگار کرونا و همچنین انتشار و بازنشر ویدئو و فایل‌های صوتی برنامه‌های زنده اینستاگرامی دکتر فکوهی در ایام کرونا، گفتارهای عمومی، نوشتارهای یک عکس، یک روایت، نشست‌های مجازی یکشنبه‌های انسان‌شناسی و فرهنگ در ایام کرونا، رویداد کتاب (برنامه مشترک انسان‌شناسی و فرهنگ و شهر کتاب الف)، فرهنگ نمادها با ترجمه و تحقیق سرکار خانم سودابه فضائی و... از دیگر فعالیت‌های انتشارات دیداری شنیداری مؤسسه است.

چهره‌های زمان

این پروژه که طرح اولیه آن در سال ۱۳۹۸ با هدف معرفی چهره‌های علمی، فرهنگی و هنری تأثیرگذار در تاریخ فرهنگی ایران مدرن از طریق تولید ویدئوهای یک دقیقه‌ای پایه‌ریزی شد، سرانجام در سال ۱۳۹۹ به مرحله تولید و انتشار رسید. این مجموعه تصویری در هشت فصل سی قسمتی طراحی شده و هنگام نگارش این گزارش (نیمه اسفند ۱۳۹۹) تولید و انتشار فصل اول آن به پایان رسیده و فصل دوم آن در دست تولید است. در تیم تولید این پروژه افراد زیر همکاری می‌کنند:

نگارش متن: ناصر فکوهی | عکاس، انتخاب عکس، گوینده متن: مهرداد اسکویی | موسیقی: بردیا صدرنوری
تنظیم ویدئو: حامد کلجه‌ای - سمیرا

غلامزاده - شهروز توکل - سارا براتی
| گرافیک: پرهام عرب | آرشیو: سهیلا شمس، پریسا اسکویی - پیرایش عکس: مریم طاهرخانی | ضبط گفتار متن: حامد کیان | تهیه کننده: حامد کلجه‌ای

تهیه شده در: انتشارات دیداری شنیداری مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ

گزارش مالی از بهمن ۱۳۹۸ تا بهمن ۱۳۹۹:

تعداد اعضای گروه همیاران انسان‌شناسی و فرهنگ در حال حاضر ۱۵۲ نفر است. در سال گذشته دوستان با پیوستن به این گروه و پرداخت مبلغ ماهانه به هر اندازه که مایل بودند، و همچنین پیشنهاد کارهای عملی داوطلبانه: نظیر تایپ مقالات قدیمی فرهنگی، انتقال داده‌ها، تهیه فیلم و ویدئو توانسته‌اند به مجموعه انسان‌شناسی و فرهنگ کمک بزرگی باشند و امید داریم که در سال جدید هم اینگونه کمک‌ها تداوم داشته باشد. انسان‌شناسی و فرهنگ در این دوره نیز علاوه بر کمک‌های مالی اعضای شورای مرکزی به مبلغ حدودی شصت میلیون ریال، از کمک‌های مردمی نیز بی‌نصیب نبوده به نحوی که در این بازه زمانی علاقه‌مندان در مجموع مبلغی در حدود سیصد میلیون ریال به مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ کمک کرده‌اند که البته این مبلغ در ماه‌های مختلف متفاوت بوده است.

لازم به ذکر است که مبالغ دریافتی در جهت کمک به انجام پروژه‌های انسان‌شناسی و فرهنگ صرف خواهند شد. پروژه‌های انجام شده تا کنون:

تأسیس پادکست انسان‌شناسی و فرهنگ
آماده‌سازی برای ورود به سیستم

یوتیوب

تهیه تعداد زیادی ویدئو و برنامه‌های مجازی
اتمام انتقال داده‌های سایت‌های قدیمی به سایت‌های جدید
شروع آماده‌سازی نهایی کتاب‌های تاریخ فرهنگی ایران مدرن
ادامه پروژه دراز مدت «چهره‌های زمان» که هر هفته دو ویدئو از آن منتشر می‌شود و برنامه داریم علاوه بر یوتیوب احتمالاً به انگلیسی نیز ترجمه‌شان کنیم.

آماده‌سازی ویژه‌نامه انسان‌شناسی و فرهنگ نوروز ۱۴۰۰
هزینه‌های پیش‌بینی شده برای سال علمی ۱۴۰۰: حدود پنجاه میلیون تومان است که به هر اندازه تأمین شود مصرف خواهد شد و در صورت افزایش فعالیت‌ها بیشتر خواهد شد.

پروژه‌هایی که در صورت کمک‌های آتی شما مایل به انجامشان هستیم عبارتند از:

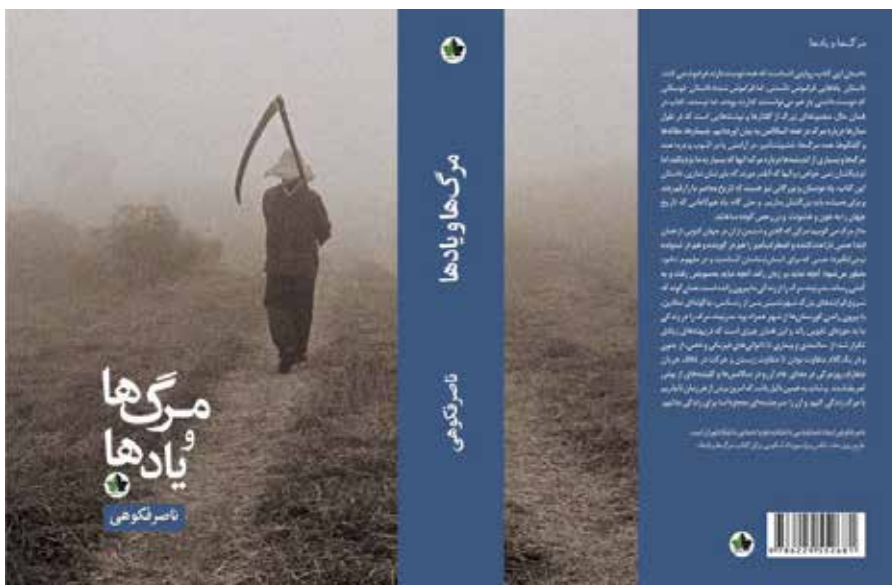
ادامه پروژه تاریخ فرهنگی ایران مدرن و آغاز انجام مصاحبه‌های شفاهی عمومی و پیاده و منتشر کردن آنها به ویژه با افراد دارای تجربه در شهرهایی به جز تهران

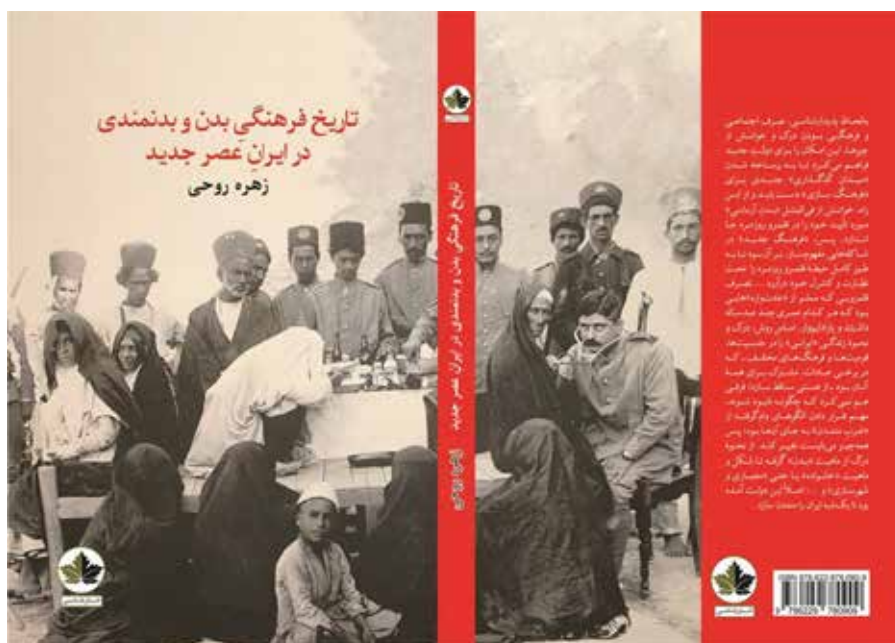
پروژه عکس و فیلمبرداری و تهیه برنامه‌های ویدیویی و ضبط سیستماتیک برنامه‌های فرهنگی شهرستان‌ها و تهران به صورت صوتی و تصویری و پخش آنها روی کانال‌های خود

برنامه بازتولید مقالات فرهنگی مطبوعات دهه ۱۳۴۰ به صورت فایل‌های ورد قابل دسترس برای استفاده همگان

برنامه تهیه ویدئوهای آموزشی و بارگزاری بر روی ساوند کلاود و یوتیوب که از این ماه آغاز شده
انتشار کتاب‌های مجموعه گفتگوهای تاریخ فرهنگی از بهار ۱۴۰۰ و ادامه

گفتگوها در پروژه تاریخ فرهنگی ایران
مردن از مهر ۱۴۰۰
ایجاد گروه‌های مطالعه (در حال حاضر
۸ گروه) برای فعالیت‌های تخصصی
گروهی در حوزه‌های شهر، سینما،
تاریخ فرهنگی، آیین و مناسک، مرگ،
بدن و...







اعضای پیرایه

ناصر فکوهی

استاد انسان‌شناسی دانشگاه تهران
مدیر مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ



ملیحه درگاهی

کارشناسی ارشد انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
عضو شورای مرکزی و علمی انسان‌شناسی و فرهنگ



زهره دودانگه

کارشناسی ارشد برنامه‌ریزی شهری دانشکده هنرهای زیبا دانشگاه تهران
مدیر روابط عمومی انسان‌شناسی و فرهنگ



رضا رجبی

کارشناس حسابداری مالیاتی دانشگاه آزاد تهران مرکز
معاون اداری و مالی انسان‌شناسی و فرهنگ



جبار رحمانی

استادیار انسان‌شناسی فرهنگی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
معاونت انسان‌شناسی و فرهنگ و مدیر انتشارات



فاطمه سیارپور

کارشناسی ارشد انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
مدیر سایت انسان‌شناسی و فرهنگ



محسن شهرنازدار

کارشناس ارشد انسان‌شناسی دانشگاه تهران و محقق مطالعات قومی و تاریخ فرهنگی
عضو شورای مرکزی انسان‌شناسی و فرهنگ



مهسا شیخان

کارشناسی ارشد زبان انگلیسی دانشگاه الزهرا
مدیر سایت تاریخ فرهنگی ایران مدرن و مدیر روابط بین‌الملل انسان‌شناسی و فرهنگ



حامد کلجه‌ای

پژوهشگر و مستندساز، عضو شورای مرکزی و علمی و مدیر انتشارات دیداری و شنیداری
مدیر گروه مطالعات فرهنگ قزوین انسان‌شناسی و فرهنگ



زینب لطفعلی‌خانی

دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه تهران
عضو شورای مرکزی انسان‌شناسی و فرهنگ





اعضای شورای عالی

انسان‌شناسی و فرهنگ از موهبت همراهی اندیشمندان و دوستانی برخوردار است که حامیان معنوی این مؤسسه هستند. اعضای شورای عالی در دو مرحله، با پیشنهاد و تصویب اعضای شورای مرکزی و پس از پذیرش از طرف این اندیشمندان انتخاب می‌شوند. این افراد اغلب از پیشکسوتان و بزرگان حوزه‌ی فرهنگ بوده و علاوه بر ارائه‌ی مشاوره در حوزه‌های تخصصی، دارای اولویت در انتشار آثار و بهره‌گیری از تمامی امکانات مؤسسه هستند.

داریوش آشوری
پژوهشگر، زبان‌شناس و مترجم



لاله تقیان
پژوهشگر حوزه تئاتر



عبدالمجید ارفعی
ایلام‌شناس، مترجم خط میخی ایلامی
متخصص زبان‌های باستانی اکدی و ایلامی



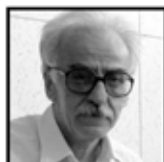
ابراهیم توفیق
پژوهشگر، جامعه‌شناس، استاد دانشگاه و مترجم



مهرداد اسکویی
فیلم‌ساز مستند، تهیه‌کننده
پژوهشگر و عکاس



محمد تهامی نژاد
پژوهشگر، مترجم، مؤلف، منتقد
و فیلم‌ساز مستند



محمد اسدیان
مردم‌شناس و پژوهشگر حوزه فولکلور،
استاد دانشگاه



محسن حجاریان
دکترای موسیقی‌شناسی قومی



ابوالقاسم اسماعیل‌پور
اسطوره‌شناس و استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی
دانشگاه شهید بهشتی



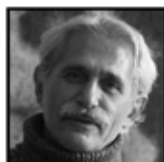
محمدرضا حائری مازندرانی
شهرساز و معمار



محمدرضا اصلانی
شاعر، نویسنده، پژوهشگر، فیلمساز و مستندساز



بهروز دارش
از پیشگامان مجسمه‌سازی نوگرا و مدرن ایران



همایون امامی
فیلمساز مستند و پژوهشگر



شیوا دولت آبادی
رئیس هیئت مدیره انجمن روان‌شناسی ایران و انجمن حمایت
از حقوق کودکان و استادیار بازنشسته دانشگاه علامه طباطبائی



محمدحسین باجلان فرخی
مترجم و پژوهشگر حوزه‌های فرهنگی،
انسان‌شناسی و اسطوره‌شناسی



داراب دیبا
معمار و استاد دانشکده هنرهای زیبا
دانشگاه تهران



علی بلوکباشی
پژوهشگر مردم‌شناس
عضو دایره‌المعارف بزرگ اسلامی



جلال ستاری
اسطوره‌شناس و اندیشمند
دارنده نشان لژیون دونور فرانسه



حسین پاینده
نویسنده، منتقد ادبی، منتقد فیلم
استاد نظریه و نقد ادبی دانشگاه علامه طباطبائی



فرزان سجودی
زبان‌شناس و نشانه‌شناس، دانشیار گروه نمایش
دانشکده سینما و تئاتر دانشگاه هنر تهران



یحیی مدرسی
زبان‌شناس، استاد دانشگاه تهران و سردبیر مجله
«زبان و زبان‌شناسی»



حسین سلطانزاده
استاد معماری دانشگاه شهید بهشتی، سردبیر و
مدیرمسئول فصلنامه معماری و فرهنگ



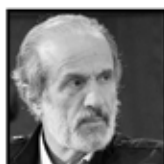
عباس مشهدی‌زاده
مجسمه‌ساز، نقاش و دارنده نشان درجه یک هنر
از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



داور شیخاوندی
عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و دانشگاه
علامه طباطبائی



رضا منصوری
فیزیکدان و استاد دانشگاه صنعتی شریف



کوروش صفوی
زبان‌شناس و مترجم، نایب‌رئیس انجمن زبان
شناسی ایران و استاد دانشگاه علامه طباطبائی



عبدالحسین نیک‌گهر
دکتری جامعه‌شناسی و مترجم



حسن عشایری
عصب‌شناس، روان‌شناس عصبی و استاد دانشگاه
علوم پزشکی ایران



فرهاد ورهرام
پیشکسوت مستندساز، محقق، کارگردان
تهیه‌کننده و نویسنده



پویا علاءالدینی
استاد برنامه‌ریزی شهری دانشگاه تهران و فوق
دکتری توسعه بین‌الملل از دانشگاه ملل متحد



زهره ترانه یلدا
معمار و از طراحان طرح جامع تهران



مقصود فراستخواه
جامعه‌شناس، استاد مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی
آموزش عالی و دارنده جایزه نشان دهخدا



سودابه فضائی
نویسنده، مترجم و پژوهشگر حوزه‌های اسطوره
شناسی و نمادشناسی



محمدمنصور فلامکی
معمار و شهرساز و چهره ماندگار معماری



داوید لوپروتون
استاد جامعه‌شناسی بدن دانشگاه استراسبورگ
عضو شورای عالی دانشگاهی فرانسه



اصغر کریمی
مردم‌شناس



درگذشتگان شورای عالی



سید محسن حبیبی

استاد شهرسازی دانشکده هنرهای زیبا



خسرو سینایی

فیلمساز، موسیقی‌دان، نوازنده، پژوهشگر،

نویسنده و شاعر



منوچهر طیب

مستندساز و پژوهشگر



بهار



مرگ و زندگی؛ چشم در چشم هم

:: فاطمه آقامیری

و یا کوزه‌شده به هستی برمی‌گردیم؟
از کوزه‌گری کوزه خریدم باری
آن کوزه سخن گفت ز هر اسراری
شاهی بودم که جام زرّینم بود
اکنون شده‌ام کوزه هر خمّاری

یا آنکه ما همچون آن شکوفه‌ها، برگ‌ها
و میوه‌های درخت هستیم که نوبت به
نوبت به وجود می‌آییم تا هستی به
نام بشریت را زنده نگه داریم؟ خود
را در خاطرات، اعمال، افکار، اندیشه و
تأثیراتمان ماندگار کنیم و پی در پی
هم به دنیا آییم و از آن رویم تا زندگی
با آن قدرت حیرت‌آورش پابرجا بماند؟
هر کدام از ما برای شکوفا و سبز نگه
داشتن راه ناهموار بشریت سهمی مهم
داریم. نمی‌توانیم در قبال پژمردگی
و زردی هم‌نوعان خود بی‌تفاوت اما
انتظار بشریتی سرزنده و سالم داشته
باشیم. حال که مرگ و زندگی این
اندازه نزدیک چشم در چشم هم پیش
می‌روند، به هوش باشیم آنگونه‌ای
زندگی کنیم که بعد مرگمان از گل
کوزه ما عشق به طبیعت، زیبایی،
انسانیت، عدالت، شرافت، برابری و
خوبی بترآورد. کوزه‌هایی باشیم سرشار
از عطر لطافت و معنویت. امید آنکه در
سال پیش رو زندگی را بیش از پیش
در آغوش کشیم.

۹۹/۱۲/۱۴

دیروز در هوایی عجیب بهاری، سرمست
از چه چه پرندگان نهال گل‌های یخ،
آبشار طلایی و ارغوان را کاشتم و چه
لذتی بردم. گل یخ را به ذوق پیچیدن
بوی آن در سلول‌های وجودم کاشتم و
آبشار طلایی و ارغوان را به هوس فرو
رفتن در رنگ طلایی و ارغوانی. تمام
مدتی که بیل را در زمین فرو می‌کردم
و خاکش را به کناری می‌ریختم به
یاد گورکنان بودم، که بیل پشت بیل
زمین را حفر می‌کنند و گودالی ایجاد
می‌کنند تا انسان جسدشده‌ای را در
آن بکارند. چه سال پرتلاطمی برای
گورکنان بود و چه گورهایی که به
طمع بلعیدن عزیزانمان حفر نشدند.

نهال‌ها را به امید ریشه‌دواندن و رشد
و شکوفایی می‌کاریم، انسان‌ها را چه؟
خوب می‌دانیم شکوفه‌ای که امسال
رسته است شکوفه پارسال نیست،
اما از آن همان درخت است. گویی
تمامی شکوفه‌ها و برگ‌ها و میوه‌های
یک درخت در سال‌های متوالی برای
بر پا نگهداشتن هستی به نام درخت
خلق می‌شوند. آمد و رفت انسان‌ها
چطور؟ آیا انسان‌ها هم در خاک ریشه
خواهند زد؟ چیست راز این میرایی و
زندگی؟! چیست راز این خاک سیاه و
سرد که زندگی از آن بیرون می‌جهد؟
رنگ‌آمیزی گل‌های یخ، آبشار طلایی
و ارغوانم از دل همین سیاهی ژرف
نمود خواهند یافت. پس چرا از دل
مردگان چیزی بیرون نمی‌آید؟ آیا با
اندیشه خیام تنها از خاک ما سبزه و
گل می‌روید؟

این سبزه که امروز تماشگه ماست
تا سبزه خاک ما تماشاگه کیست

بهار قرن جدید مبارک / کل عام و انتم بآلف خیر

:: قاسم منصور آل کثیر

پیشاپیش رسیدن به اولین بهار در قرن جدید را به همه فرهنگ‌های کشور تبریک می‌گویم و امیدوارم در سال ۱۴۰۰ شاهد اتفاقات و خبرهای خوبی برای عموم مردم کشور و همچنین اتخاذ تصمیم‌های خوب و مناسب برای سایر فرهنگ‌ها، ادیان، مذاهب و هویت‌های محلی ایرانی باشیم.

انسان‌شناسی و فرهنگ هم با تلاش همه‌ی دلسوزان و فعالان این عرصه ۱۵ ساله شد و لحظه‌ای دست از تولید محتوا در این پانزده سال دست نکشید. با همه فراز و نشیب و سختی‌ها اما خانواده‌ی انسان‌شناسی و فرهنگ توانستند درکنار یکدیگر با هم‌افزایی نشان دهند که همچنان هستند کسانی که به کار جمعی اعتقاد دارند و برای رسیدن به توسعه از تلاش‌های خود بدون هرگونه چشمداشتی دست بر نمی‌دارند.

شخصاً به عنوان یک عرب ایرانی در تنها فضاهای که حس خوب پیدا کردم و احساس کردم در این گروه می‌توانم با زبانی گویا مطالبات قومی را با صراحت مطرح و مورد استقبال قرار گیرم همین مجموعه انسان‌شناسی و فرهنگ بود که به یاری خداوند تا کنون بسیاری از مطالبم که در این سایت منتشر شده بودند را در بسیاری سایت و جراید و کتب بصورت باز نشر دیدم. حس خوب‌تر را وقتی پیدا کردم که یکی از مطالبم در سایت انسان‌شناسی و فرهنگ را در کتب درسی هم دیدم.

امسال با تمام سختی‌هایی که داشت اما یک اتفاق خوبی هم برای سایر فرهنگ و هویت‌های ایرانی رخ داد.

تصویب قانون منع اهانت به ادیان، اقوام و هویت‌های ایرانی. با اجرای این قانون هرگونه اهانت به اقوام، ادیان و هویت‌های محلی ایرانی جرم دانسته می‌شود و باید از سوی دولت و سایر دستگاه‌ها اجرا شود. بارها دیدیم که هویت‌های ایرانی به انواع متفاوتی از سوی رسانه‌ها و حتی روشنفکران مورد توهین، تحقیر یا اهانت قرار گرفته‌اند و پس از مدتی یا با عذرخواهی ساده یا بدون عذرخواهی از آن می‌گذرند. اتخاذ این قانون باعث می‌شود از هرگونه سوءتفاهم و ایجاد اختلاف و تنش میان مردمان جلوگیری شود. لازم است در این پیام بهاری از مشورت‌های دکتر ناصر فکوهی در این زمینه که باعث افزایش آگاهی اقوام شده است تشکر کنم.

همچنین امیدوارم در سال ۱۴۰۰ شاهد این باشیم که این قانون ضمانت اجرایی جدی داشته باشد و آن را در عرصه عمل نیز ببینیم. پهنه‌های فرهنگی ما با تفاوت‌های متنوع هرکدام حساسیت‌ها و ارزش‌های نمادین خود را دارند که همگی بخشی از سرمایه‌های معنوی این دیار به حساب می‌آیند. لازم است در سال جدید، گردانندگان افکار عمومی، تصمیمات خود را بیشتر به سمت مدیریت تفاوت‌ها ببرند و از مدیریت همسان یا یکسان‌سازی در همه زمینه‌ها فاصله بگیرند که این تجربه‌ای شکست خورده است چون تفکرات همسان‌سازی هیچگاه در هیچ جای دنیا نتوانسته موفق باشد و تنها انسان‌های مرده می‌توانند یکسان شوند آن هم وقتی که به صورت باکتری جذب طبیعت می‌شوند!





بهار، آب، گیاه و درخت

:: مُحَمَّد اسدیان

بو تا بچمن و بَرزی بانان
مِ گل بچینم تو باؤزرا دامان!

بیا تا به بلندی‌ها برویم
من گل بچینم [و] تو در دامت بینداز!
(بیت تکی از منطقه‌ی لرستان)

بهار، زمان نوزایی زمین، جوشش
بی دریغ آب، فراهم آمدن فرآورده‌های
لبنی و کشت و کار بهاری.
عشایر تک لرستان، نخستین
شیری را که در پایان اسفند و آغاز
بهار می‌دوشند، همچون نثاری به
کوه می‌باشند و برآند با این کار
فرآورده‌های لبنی وفور می‌یابند. در
نگاه آنان این نثار هدیه‌ای است به
صاحب و نگاهبان نامیرای رمگان اهلی
و وحشی که در کوه می‌زید. با پاشیدن
شیر به کوه چنین می‌خوانند:

شیر بز بل
شیر بز کُته گوش راست دُم
اکاسه کل

در کاسه‌ی شکسته
شَنِم اِ کَمَر
به کوه پاشیدم
یا پیخَمبر
یا پیغمبر

شاید این شیر شایان نثار مانند روغن
گوسفند که در بهار حاصل می‌شود
نیکوترین خوراک است که آن را
«برکت» می‌شمارند و نگه می‌دارند و
در طول سال به تدریج آن را مصرف
می‌کنند.

درخت خودروی کیکم kekem که
در کوستان می‌بالد به نظر عشایر در
بهار باردار می‌شود و همچون زنی
باردار که اگر بچه‌اش «به روی کسی
جان بگیرد» و در شکمش به جنبش
درآید، شکل و شمایل همان شخص
را خواهد یافت، درخت کیکم هم هر
پرنده‌ای که بر شاخه‌هایش بنشیند
و یا موجودی دیگر از کنارش بگذرد
تصویرش، بر چوب آن نقش می‌بندد و
باقی می‌ماند. از این‌رو از چوب کیکم
وسایلی نظیر کاسه، ملاقه، قاب آینه و
... می‌سازند.

آب هم برای این مردمان جاندار است
و حیات‌بخش و هم از این روی مقدس.
به نگاه مردم در چشمه‌ها و رودها
پریان و فرشتگان می‌زنید و باید برای
زایایی آب‌ها همواره قربانی و فدیة داد،
چنان که در روستای «قلعه نصیر» از

بخش میانکوه لرستان، هر ساله برای
چشمه‌ی جوشان روستا گاوی قربانی
می‌کنند. شاید بر پایه‌ی چنین باور
کهنی است که زنان لرستان پس از
زایمان نخستین شیر خود را در آب
می‌دوشند؛ گویی که نثاری است به
آن و نیز تظہیر و تقدیس تا شیرشان
برکت یابد و جوشان باشد و به کام
نوزاد گوارا. بنابر گزارش مری بویس،
هند و ایرانیان نخستین، آب‌ها ایز
بانوانی بودند که می‌بایست تقدیس
شوند و به آن‌ها نثار تقدیم کرد.

زمین مادر است، آب زایا و برکت‌بخش
و گیاه و درخت خرمی است و بارمند و
این همه همان هستی و زندگی:
یَه گل، یَه بُلبل، یَه سایه چَمَن
یَه مَن و یَه نون، به هم خَنَاخَن!
ای گل، این بُلبل، این سایه‌ی باغ و
بستان

این مَن و این نو، این هم خنداخندا!

نوروزتان پیروز



دوازدهمین سالگرد تأسیس انسان‌شناسی و فرهنگ

سیزدهم اسفندماه هزار و سیصد و نود و شش

سازمان بهار پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات

ناصر فکوهی را در زندگی حرفه‌ای‌ام بسیار پررنگ می‌بینم. آنچه او بطور پیوسته و مداوم به من آموخت و می‌آموزد در این مجال نمی‌گنجد. اما امروز می‌توانم مطمئن بگویم که بدون مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ و دوستی و آموزه‌های بی‌نظیر دکتر ناصر فکوهی، چیزی مهم در زندگی حرفه‌ای‌ام کم بود. پانزدهمین سالگرد تولد مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ را تبریک می‌گویم و برای تک‌تک اعضای فرهیخته و اندیشمند و پر تلاش آن از صمیم قلب سلامتی و شادکامی آرزو می‌کنم. امیدوارم بیماری مسری کرونا دست از سر ما بردارد، دلم برای دیدار همراهان و دوستان در مجالس سالگرد مؤسسه و عکس دسته‌جمعی پایانی آن بسیار تنگ شده است.

همراهی من با مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ به پانزدهمین سال خودش رسیده است. به عنوان کسی که از روزهای اول شکل‌گیری این مؤسسه در کنار و همراه آن بوده‌ام، تا به امروز که آوازه آن در مراکز مهم علمی و فرهنگی جهان رسیده است، می‌خواهم سپاسگزاری عمیق قلبی خود را به دکتر ناصر فکوهی و همکاران فرهیخته و اندیشمندان در مؤسسه اعلام کنم و بگویم که طی این سال‌ها در کنار آن‌ها بسیار آموخته‌ام. نقش و جا پای این همکاری و همراهی پانزده‌ساله در فیلم‌ها، عکس‌ها و پژوهش‌هایم بسیار مشخص و هویداست. انسان‌شناسی و فرهنگ بیشتر از آنچه که من برایش انجام دادم، به من هدیه داد. به من آموخت و از من و کارهایم مراقبت کرد. در این بین نقش دکتر

روزی که با دکتر ناصر فکوهی صحبت کردم، و قبول کردم که همراه او باشم و در سایت «انسان‌شناسی و فرهنگ» همکاری کنم، فکر نمی‌کردم که این همکاری و همراهی به پانزده سال برسد. در این کشور، پانزده سال برای همکاری فرهنگی با یک نهاد و یک مؤسسه که انتفاع مالی ندارد، معمولاً به شکست می‌انجامد. و من بارها نتیجه به شکست رسیدن نهادها و مؤسساتی این‌گونه را دیده‌ام. اما نهال مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ طی این سال‌ها نه تنها ضعیف و پژمرده نشد، بلکه تبدیل به درخت ریشه‌دار و سترگی شده است که با مدیریت فرهنگی درست و اصولی‌اش، هنوز می‌تواند سالیان سال برای فرهنگ و مردمان ایران فرهنگی بار و بر داشته باشد. امروز خوشحالم که همکاری و

:: مهرداد اسکویی



بهار توبه شکن می‌رسد

چه چاره کنم.

سالی به نام کرونا گذشت. اما که گذشتن آن سال، قرنی را هم با خود برد. و بهاری که می‌آید قرنی را با خود می‌آورد، که نه یک قرن است فقط، که نیمه هزاره است. در جهان‌شناسی ایرانی، هزاره و نیمه هزاره، هر یک آغاز یک تحول‌اند. سال هزار و چهارصد شمسی است. قرن پانزدهم.

کو آترو چنتو، quattrocento یعنی سده پانزدهم، در اروپا، آغاز رنسانس و پایان قرون وسطی شد و گشایش کارگاه روح جدید و پرسپکتیو، رمز این روح.

پرسپکتیو به مثابه هندسه نگاه ناظر و کاونده سوژه به ابژه، اصل بنیادین منش زیستی انسان شد. انسان در برابر جهان. جهان به مثابه ابژه‌یی که می‌توان آن را متعلق کرد و به ابزار بدل کرد. حضور جهان در این نگاه تضمین می‌شد. و بار کلی می‌گفت اگر چشمان را ببندیم، جهان نخواهد بود؛ و هراس زده از این نبودن، چشمان همیشه گشوده خداوند را تضمین این جهان کرد.

اکنون در نیمه هزاره‌ایم. جهان کجاست، و ما در چه آغازیم.

بهار قرن، توبه شکن خواهد بود. چه چاره کنیم؛ که چاره اگر نکنیم، چاره خواهیم شد. بهار نیامده را هنوز تن خواهیم داد به یک عارضه جهانی – مثلاً کرونا – ؟

تن خواهیم داد به ابژه شدن انسان توسط یک عارضه نمادین از بحران جهانی؟

یک بیماری همه‌گیر، سوژه – شناسایی فعالی – شده، که انسان را که در بحران اقتصاد صنعتی – لیبرایی – ابژه در کمون شده بود و هست، اکنون به آشکارگی در ابژه شدن خودآگاهی قرار داده است. انسان در نگاه شکارگر یک نظام ویروسی، هراس‌زده، ابژه بودن خود را تجربه می‌کند و با این نگاه صادره از نظام‌های نمادین شده جهانی، خود را باز می‌یابد که ابژه – ابزاری است از رده خارج.

وقت آن است که پرسپکتیو معکوس را در این کواتر و چنتو به جایگاه خود بازگردانده و گفت: باده پیش‌آر هرچه بادا باد.

باشد که بهار انسان‌شناسی و فرهنگ، بهار هزاره خود باشد.

:: محمدرضا اصلانی

سالی که گذشت با سال‌هایی که زندگی کردیم متفاوت بود. تجربه زندگی با پاندمی که شاید فقط در کتاب طاعون کامو خوانده بودیم یا روایت‌های تاریخی یا از زبان مادرزبان شنیده بودیم را زیستیم. عرصه‌های مختلفی که پاندمی کرونا بر آن موثر بود را لمس کردیم و تجربه تلخ آن را به حافظه سپردیم. به شیوه مجازی درس دادیم و درس خواندیم. قبلاً فقط پیش‌بینی می‌کردیم این شیوه چه تبعات مثبت یا منفی دارد، اکنون اما همه می‌دانیم که اگر زیرساخت چنین شیوه‌ای نبود قطعاً یا آموزش تعطیل می‌شد یا تعداد مبتلایان بسیار بیش از این بود که می‌بینیم. از سویی می‌دانیم که این شیوه هیچ‌گاه جایگزین خوبی برای آموزش نیست مگر در شرایط سخت کنونی. عدم ارتباط صحیح استاد و دانشجو، تبعیض در اثر عدم

دسترسی یکسان تمام کسانی که مشغول یادگیری هستند از جمله معایب اصلی این شیوه است. بر کسی پوشیده نیست که زیست دانشگاهی که جزء اصلی زندگی دانشجویان و اساتید بود از بین رفته یا به حداقل رسیده است.

کرونا معنای زمان و مکان را نیز تغییر داد. بسیاری از جلسات کاری، قراردادهای و مبادلات در شرکت‌های بزرگ، امور اقتصادی و بانکی دیگر نیاز به حضور در مکان خاص ندارد و معنای زمان خاص برای انجام کاری خاص از بین رفته است. افراد از طریق شبکه‌های مجازی همیشه در دسترس‌اند و رقیب اصلی شرکت‌های حمل و نقل هوایی و ریلی در جهان اکنون پلاتفرم‌های ارتباطی مانند زوم، اسکای‌روم و گوگل‌میت است که نیاز به حضور

فیزیکی را به حداقل رسانده‌اند.

خستگی، کلافگی، تنهایی، از دست دادن شغل و خیلی دیگر از مشکلاتی که این بیماری تمام جهانیان را تحت تاثیر خود قرار داده نشان می‌دهد که هنوز با این همه پیشرفت تکنولوژی، طبیعت می‌تواند زندگی انسان را به چالش‌های اساسی بکشد و آن را دچار تلاطم کند. صلح و آشتی انسان با طبیعت شاید بهترین راه حل برای به حداقل رسیدن چنین چالش‌هایی باشد. با امید صلح و دوستی با طبیعت به پیشواز بهار در قرن جدید می‌رویم. امید که با بهروزی و سلامتی همراه باشد.

:: زهره انواری



می‌گویند سالی که نکوست از بهارش پیداست...

:: سارا بقایی

سالی که گذشت از بهارش پیدا بود... پیدا بود که خوش نیست که نکو نیست اما این حجم از غم را باورمان نمی‌شد و نشد

زندگی مان مانند تشیع جنازه بی‌پایانی شد که غم و اشکش خشک شدنی نبود از دست رفتن و از دست دادن آدم‌هایی که هرکدامشان وزنه‌ای بودند. وزنه‌ای در تاریخ و فرهنگ و هنر و زندگی.

آدم‌هایی که هنوز باورمان نمی‌شود که دیگر نیستند و نفس گرم و سایه پرمهرشان در این جهان پیر و بی‌بنیاد غایب است.

پس از مرگ یک‌باره منوچهر طیب که آشنایی‌اش برایم وزنه‌ای سنگین در زندگی بود مثل قبل نشدم. آقای طیب هرزمانی که در ایران بود میزبانی گرم و دل‌نشین بود که خانه کوچکش در یوسف‌آباد به‌اندازه جهانی بزرگ و زیبا بود. میزبانی بود با قهوه‌های خوشمزه‌ای که خودش

دم می‌کرد، روبرویت می‌نشست و نگاه گرم و مهربانش بیش از تجربه‌های گران‌قدر زیسته‌اش حرف می‌زد.

همیشه جایی را داشتم که اگر زمانی می‌خواستم پر شوم از احساسات خوب به زندگی و آدم‌ها و در روزهای سرد زندگی می‌شد به آنجا پناه برد و خوب شد؛ جایی که سال سیاه ۹۹ برای همیشه از من گرفتاش و من ماندم و دل‌تنگی از نبود آدمی که آخرین باری که دیدمش مطمئن بودم باری دیگری و دیداری دیگر حتماً خواهد بود... افسوس که نبود.

زندگی در این روزهای شوم و این از دست دادن‌های پرتکرار یک پند بزرگ داشت؛ این که یقین همیشه داشتن و همیشه دیدن و همیشه بودن دیداری دوباره را از ما گرفت.

یادمان انداخت تنها قطعیت این جهان پوچ عدم قطعیت آن هست و هر دیدار، هر آغوش و هر لبخند می‌تواند

آخرین باشد.

این آخرین بودن البته تلخ و شیرینی توأمان بود. تلخی از بابت ترس تمام شدن و شیرین از بابت قدر دانستن و جرعه‌جرعه سرکشیدن‌اش.

خیام در زمانه‌ای دور از ما و در واپسین سال‌های عمر فارغ از تجربه‌ای زیسته در یک پاندمی و دل‌نگرانی‌های آن، به همین نقطه رسید؛ نقطه‌ای که هیچی و پوچی زندگی را درک کرد و فارغ شد از هر آنچه زنجیری می‌شود بر پا و طنابی بر گردن که زندگی را تلخ‌تر و غم‌انگیزتر از آنچه هست می‌سازد؛ و چه کوتاه و کامل سرود:

برخیز ز خواب تا شرابی بخوریم
زان پیش که از زمانه تابی بخوریم
کائن چرخ ستیزه روی ناگه روزی
چندان ندهد امان که تابی بخوریم

سارا بقایی. پژوهشگر و روزنامه‌نگار



کنش‌هایی نمایشی

از رستاخیز نمادین روان مردگان در فروردگان

:: علی بلوکباشی

اسفند ماه نزد ایرانیان زمانی قدسی و فضایی پر از راز و رمز در پیوند با عالم علوی و ارواح بوده است. فیضان قدوسیّت اسفند ماه به صورتی نمادین در مجموعه‌ای از مناسک و آئین‌های مردم اسطوره‌باور ایران در فروردگان این ماه باز نمود می‌یافته است.

اسفندارمذ، ایزد-دخت مادر زمین و دختر اهورامزدا، این «روح نیکوکار» و «خرد کامل» از زمین و ماه اسفند که به نام اوست پاسداری می‌کند و خاک را برای پرورش و رویش دانه و گیاه، پاک و بارور نگه می‌دارد تا در بهار گیاهان سر از خاک فراآورند و انسان و روشنایی در آستانه نوروز بازآفریده شوند.

در روزهای پایانی زمستان، زمانی که دیو سرما نیرو و توان خود را از دست می‌دهد، به باور مردم ایزدانی به روی زمین می‌آمدند و با خود گرما و سرسبزی می‌آوردند. در میان این ایزدان به مرد-ایزد رپیتیهوین Rapithwin و زن-ایزد اسفندارمذ در فرهنگ اساطیری و فرهنگ دینی ایران باستان؛ و مرد-ایزدانی مانند «اسفندیار» و خضر، و زن-ایزدان و پری-دخت‌هایی چون «چهارشنبه خاتون» و «بی بی نوروز» و «بی بی حور» در اساطیر و فرهنگ دوره اسلامی می‌توان اشاره کرد. این ایزدان و پری‌دخت‌ها نقش رستاخیزی داشتند و با آمدنشان همراه فرود فرَوَهرها یا نامیرایان نیکوکار در دهه فروردگان (پنج روز آخرین ماه سی روزه سال و پنج روز افزوده به آخرین

ماه سال در سال‌های ۳۶۰ روزه) عفریته سرما و افسردگی مرگ را از فضای زندگی زندگان می‌رانند و زمین را گرم و پر نعمت و درختان را سبز و رویان و کشتزارها را پر بار و دام‌ها را بارور می‌کردند و نوید شادی و فزونی را به مردم برای زندگی بهتر در سال نو می‌دادند.

آخرین چهارشنبه ماه اسفند که آخر سال و نوید دهنده سال نو و آمدن نوروز و بهار و آفرینش دوباره طبیعت است، مبارک‌ترین روزها ماه به شمار می‌رفته است. در نواحی غربی ایران، به ویژه در آذربایجان ایران و کشور آذربایجان تمام چهارشنبه‌های اسفند را که ممکن است ۳ یا ۴ چهارشنبه باشد، مبارک می‌پنداشته‌اند و آخرین چهارشنبه را مبارک‌ترین روز برای جشن و شادی می‌دانسته‌اند.

شب آخرین چهارشنبه ماه اسفند در پایان سال و برپایی جشن و مراسم آتش‌افروزی در این شب، باب ورود به نوروز و به قول گیلانی‌ها دروازه ورود به سال نو است. چهارشنبه سوری بُنی اسطوره‌ای-اعتقادی داشته و با اعتقاد ایرانیان به عروج ارواح مردگان به عالم زندگان در آخر زمان (روزهای پایانی سال)، و خلقت دوباره و فرارسیدن زمانی نو در پیوند است. باور به رستاخیز مردگان و عروج آنان از عالم خاکی و برآمدن روان آنان از ژرفای زمین به روی زمین و پیوستن به جمع زندگان در همین ایام فروردگان و به ویژه شب‌های چهارشنبه و جمعه و آخرین روز سال بوده است.

از دیرباز در روزهای پایانی اسفندماه دسته‌های نمایشی دوره‌گردی به نام آتش‌افروز در شهرها راه می‌افتاده‌اند. این بازیگران با جامه سرخ و چهره سیاه یا نقاب سیاه با بازی و هنرنمایی و نمایش آتش و رقص و ترانه‌خوانی، رفتن زمستان و آخر سال، و آمدن بهار در سال نو را به مردم مژده می‌دادند. این سنت هنوز در فرهنگ ایران بازمانده و هر ساله چند روز به عید نوروز، دسته‌های نوروزخوانی و حاجی فیروز به جای آتش‌افروزهای پیشین در شهرها به راه می‌افتند و با ترانه خوانی و نمایش و آتش بازی آمدن نوروز و بهار را مژده می‌دهند.

درباره خاستگاه و پیشینه بازیگران دسته‌های آتش‌افروز نظریات گوناگونی ابراز کرده‌اند. پذیرفته‌ترین این نظرها این است که این بازیگران را صورت تمثیلی ارواح مردگان بپنداریم که با کنش رستاخیزی نمادین خود عروج ارواح را به عالم خاکی و جهان زندگان در آخرالزمان، یعنی روزهای پایانی سال می‌نمایانند.

برخی از علمای اجتماعی و انسان‌شناسان غربی ازجمله ادوارد وسترمارک و میرچا الیاده در بازنمایی بازگشت ارواح مردگان به عالم زندگان در آخر سال به مجموعه‌ای نمایش‌های نمادین اشاره کرده‌اند که مؤید نظر ما می‌توانند باشد. راه انداختن **دسته‌های نقاب‌پوش** با چهره‌های پوشیده و صورت‌های سیاه شده و جامه‌های خاص و رنگین (قس). دسته‌های آتش‌افروز و قاشق‌زن

پوشیده رو در شب چهارشنبه سوری؛
برپاکردن مراسم رزم میان پهلوانان
(مانند رسم کشتی میان پهلوانان و
جنگ ورزاوها یا گاوهای نر در برخی
پاره‌فرهنگ‌های ایران) و نمایش‌های
ارجی و رفتارهای دور از نظم و قانون
(مانند نمایش امیر بهاری یا پادشاه
نوروزی) ازجمله آنهاست.

نمایش نمادین قاشق‌زنی زنان و گاهی
مردان با سر و صورت پوشیده و پنهان
به در خانه‌ها در شب چهارشنبه
سوری که در پاره‌فرهنگ‌های ایران به
«ملاقه زنی»، «چُمچه زنی»، «کلید
زنی» و «کاسه زنی» هم شهرت دارد،
نمایشی است از آئین عروج و بازگشت
روان مردگان به زمین و طلب فدیة
از بستگان. روایت ابوریحان بیرونی
(۳۶۲-۴۴۰ق) از رسم کهن ایرانیان
و اهل فارس در گذاردن طعام و نوشابه
بر بالای بام خانه‌ها برای مردگان در
ایام فروردگان نیز نشانگر این اعتقاد
عامه به عروج ارواح از قدیم‌الایام در
زمان آخر سال است. تا چندی پیش
نیز مردم ایران به سنت کهن بر روی
بام خانه‌ها فانوس روشن می‌گذاشتند
و در گذرگاه‌ها آتش می‌افروختند تا
راه تاریک شبانه را برای ورود ارواح
مردگان روشن نگه دارند.

رسم افروختن آتش و آتش بازی در
شب چهارشنبه سوری هم از عناصر
اساسی ساختار این جشن برای
استقبال از آمدن ارواح مردگان به
عالم زندگان و همنشینی با بستگان
و همراهی و شرکت با آنان در پیشواز
نوروز و جشن نوروز برای یک زندگی
گرم و روشن در سال نو است.

۱۴ اسفند ۱۳۹۹



تصویر مستندساز در جوانی

:: محمد تهامی نژاد

اسم این نقاشی را گذاشته‌ام تصویر مستند ساز در جوانی. روز ۲۴ مرداد ۱۳۴۲ درجه‌دار وظیفه‌ای که آمده بود به درمانگاه بخش قلب بیمارستان شماره ۳ ارتش در جنب مسلسل‌سازی خیابان نیروی هوایی، این نقاشی را کشید. من هم سربازی ۲۱ ساله بودم، چون دوره بهداری را با درجه ممتاز گذراندم، محل کارم را خودم انتخاب کردم. در این تصویر لباس پرستاری به تن دارم و در آن روزها، هر چند شب یک بار تا صبح در بخش قلب کشیک بودم. بخش ما یک خانم پرستار بسیار جوان، زیبا و سختکوش هم داشت به اسم خانم ملیحه محتشمی. به دستگاه نوار قلب، الکتروکاردیوگرافی می‌گفتم و نوار گرفتن بر عهده استواری میان‌سال بود.

دکتر هنوز نیامده بود و از دوردست‌های آن سوی درخت‌های کاج بلند، صدای امتحان مسلسل‌ها می‌آمد. من پشت میز کوچکی نشسته بودم و نوبت‌ها را یادداشت می‌کردم. اتاق من، جدا از در چوبی ورودی، پنجره‌ای رو به کاج‌ها و دری سفیدرنگ به اتاق دکتر داشت. زمانی که منتظر دکتر یوسف‌پور بود تا بیاید روی تکه کاغذی کاهی، این نقاشی را کشید. دکتر یوسف‌پور متخصص قلب و عروق در آن زمان سرهنگ تمام بود و می‌گفتند، منتظر است که تیمسار بشود. دکتر، مردی متوسط‌القامه، منضبط و دقیق بود، و بیمارانش به او احترام می‌گذاشتند. وقتی می‌آمد، بلند می‌شدم. به سلام سربازی‌ام پاسخ می‌گفت و سریع به اتاقش می‌رفت. درجه‌دار وظیفه، تمثالی را که کشیده بود، امضاء کرد، روی میز من گذاشت و رفت داخل.

در این سال‌ها هر وقت این نقاشی را می‌دیدم، به فکر می‌افتادم که نقاش این اثر که امضای خسرو فیروزی را دارد کیست و چکار می‌کند؟ باید نقاش مشهوری شده باشد. در گذر روزگار شاید



کیخسرو فیروزی لیسانسیه هنرهای زیبا از دانشگاه تهران و متولد ۱۳۲۱ است و در چند سایت اسم ایشان جزو هنرمندان آستارا فهرست شده است. در بهمن ۱۳۸۴ نمایشگاهی از آثار هنرمندان تجسمی از جمله خسرو فیروزی در سالن نمایشگاه اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی بندر آستارا گشایش یافت.

این نقاشی از روزگار جوانی، برای من طراوت جذابی دارد که به‌ویژه در چشم‌ها و در نگاه، خودش را نشان می‌دهد. در چشم‌های این جوان، آینده‌ای وجود دارد که الآن است.

نمی‌دانم توانستم به اندکی از رؤیاهای او تحقق ببخشم یا در راه ماندم...

سال‌ها می‌گذشت تا این نقش را دوباره می‌دیدم. روزنامه‌نگاری خواندم، زبان خواندم، سینماخواندم، مستندساز و پژوهشگر شدم. اولین حکم استخدامی‌ام بعد از مدرسه تلویزیون دستیار پژوهش بود، ولی دستیار کارگردان شدم. فیلم ساختم. تا رسید به دوران اینترنت که یک بار عکسی از آقای فیروزی در یک نمایشگاه نقاشی در رشت دیدم و از طریق دوستان انزلی متوجه شدم از شخصیت‌های هنری آستارا هستند که کار معماری می‌کنند. بانک اطلاعات مشاغل گیلان نشان می‌دهد که یک آموزشگاه هنرهای تجسمی در خیابان فارابی آستارا با مدیریت کیخسرو فیروزی وجود دارد. اما جای تلفن خالی بود. آقای

زندگی فصل به فصل رنگ به رنگ می گردد و گرما
از پی سرما و روز در پی شب در چرخهای نسل به
نسل در زندگی بشر تکرار شده ولی زندگی خطی
است به سمت فنا و زوال از زندگی به مرگ و
افسانه‌ی جاودانگی شد برای آدمی
از تناسخ تا بهشت و دوزخ

اما چیزی که قطعیت این که ما همه‌ی هستی
نیستیم بخشی از طبیعت‌ایم و شاید بخشی از
هستی تکرارپذیر و ما با هم ماییم و نه من‌های
رودر روی هم

∴ آذر جوادیان دهکردی

بهار می‌رسد اما ز گل نشانش نیست نسیم رقص دلاویز گل فشانش نیست

در دو دهه گذشته با توجه به مشاهدات و گذر عمر از اواسط اسفند این شعر از فریدون مشیری بی‌اختیار به زمزمه در وجودم می‌نشیند... فریدون مشیری این غزل را در سوگ دکتر محمد مصدق سرود که در ۱۴ اسفند دار فانی را وداع گفت و پیش از آن سال‌ها بود که در احمد آباد محصور بود... اما نام نیکویش به توسط مردم آگاه و علاقمند محفوظ است...

هرچه در ابیات این غزل مشیری پیش تر برویم ابعاد یأس افزون‌تر و گسترده‌تر می‌شود... روحیه مشیری اما روحیه‌ای مأیوس نبود و این شعر نیز مرا مأیوس نمی‌کند... بهار هم هر ساله می‌رسد و هر ساله شادی می‌آورد و از گل نشاش هست... با این وجود این شعر همچون ذکر و تذکری معنادار هر ساله درین ایام بهاری خاطره خطاهای مکرر تاریخ را بی‌اختیار تداعی می‌کند...

امسال و درین ایام، زندگی داوطلبانه حرفه‌ای‌ام در جزیره قشم می‌گذرد که به دعوت شهردار «سوزا» آقای عبدالله تشه به این روستا-شهر آمده‌ام. از عمر دوستی با آقای تشه ده سال می‌گذرد هنگامی که ایشان دهیار روستای کوشه بودند و به اتفاق همکاران جوانم در نشست با دهیاران قشم اعلام کردیم که حاضریم داوطلبانه برای پروژه‌های معماری و شهرسازی روستاهای جزیره

طراحی و بر اجرای آن نظارت کنیم تنها با این شرط که معیارهای دانش و معماری بومی ملاک طراحی باشند و آقای تشه در زمره اولین دهیارانی بودند که طرح پارک خانواده روستای کوشه را درخواست کردند و کار انجام شد و در آن پارک زنان روستا به همراه فرزندان‌شان آزادانه‌تر قدم می‌زنند و چندین جشن عروسی برگزار شده و چندین شب شعر و دوستی ما برقرار ماند تا امروز که ایشان با دلسوزی و درایت و دانش به جستجوی عمران و آبادانی تاب‌آور سرزمین مادری هستند... و من با شوق به همراه حضور آن غزل مشیری در وجودم به اتفاق دوست سراسر محدوده و حریم سوزا را در آفتاب بهاری قشم قدم می‌زنیم و در چند و چون امکانات و استعداد های این روستا-شهر درنگ می‌کنیم و به آینده می‌اندیشیم... جمعیت سوزا حدود ۶۷۰۰ نفر است و ساختمان‌های سه طبقه‌اش به تعداد انگشتان یک دست نمی‌رسد... یکی از قدیمی‌ترین مراکز دریانوردی و دریانوردان ایران بود... بر دیوار اطاق جلسات شورای شهر، نزدیک ۵۰ عکس از ناخدایان و دریانوردان سوزا نصب شده که برخی از آن‌ها پدران اعضای شورا هستند... چندین دهه است که ساکنان متمول سوزا به کشورهای جنوبی خلیج فارس مهاجرت کرده‌اند و صدها خانه و باغ خود را رها کرده‌اند... در گفتگو با

اعضای شورای شهر سوزا متوجه شدم نزدیک ۲۵۰ خانه و باغ کهن در این شهر وجود دارد که نیمی از آن‌ها هم امروز قابل بهره‌برداری هستند...

روزی که به جستجوی خانه‌های کهن در سال ۱۳۵۹ از آوار پشت‌بام‌های پیوسته کاشان ازین خانه بدان خانه می‌رفتم نتوانستم ۲۵۰ خانه را شناسائی کنم و امروز که بازار خرید خانه‌های تاریخی کاشان به توسط مردم علاقمند و دلالتان عتیقه‌شناس در تب و تاب است علیرغم همه آن خانه‌های هوش‌ریا که به نام توسعه و آبادانی ویران شدند می‌بینم که ازین تعداد بیشتر بود و هم فزون آید اگر چونان که باید بشمری...

نوروز یگانه و شادی آفرین در راه است... نوروزی که دست به دست توسط مردم آگاه و علاقمند به سرزمین و فرهنگ از فراز زمان‌ها و مکان‌ها و حمله‌ها حفظ شد و به دست ما رسید و خانه‌های بومی - این نمایندگان بی‌همتا و روح‌افزای معماری ایران - به همت مردم آگاه و علاقمند خواهند ماند و باغ و باغچه‌هایشان در هر بهار گل‌فشان خواهد بود...

سوزا، جزیره قشم
۱۵ اسفند ۱۳۹۹

رابطه انسان با طبیعت

:: فاطمه خضری



برای این که یک لحظه قادر شویم در زندگی روزمره بایستیم و به خودمان و پیرامونمان بنگریم نیاز به حسی قدرتمند است؛ احساسی که قرن‌ها برای ما تکرار شده باشد. ما ایرانی‌ها به شروع بهار یک احساس قدرتمند داریم که باعث می‌شود با نزدیک شدن به آن یک لحظه به لحاظ زمانی بایستیم، تمام غم‌ها، کینه‌های خود را فراموش کنیم و رویش یک جوانه را بنگریم و نگاهی جدید حتی به اطرافیانمان داشته باشیم. اما احساسات حتی اگر قدرتمند هم باشند، می‌توانند در زندگی روزمره، در انبوه اطلاعات، در مشکلات اجتماعی و اقتصادی گم شوند اگر نسبت به آن‌ها آگاهانه فکر نکنیم. بله درست است ما به طبیعت توجه داریم و این یک نکته مثبت است. چون این نگاه می‌تواند به ما کمک کند تا برای لحظاتی تمرکز داشته باشیم و به وسیله اطلاعات پراکنده و مشکلات دچار پریشانی ذهنی نشویم. از آن جاکه

ناچار می‌شویم موقعیت خود را به لحاظ هستی‌شناسی مورد بررسی قرار دهیم و از خود پرسیم در این طبیعت جایگاه انسان کجاست. شاید برای برخی خنده‌دار باشد در این فضای آکنده از مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ما از نگاه هستی‌شناسی حرف بزنیم. اما انسان اگر بخواهد بر مشکلات چیره شود ناچار است موقعیت خود و جهان را فراتر از خود مشکلات به نظاره بنشیند. فردی که در انبوه مشکلات دچار زخم و آسیب‌های متعدد روانشناختی است تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که اشک بریزد و از روی خشم و نفرت فریاد بکشد. ما نیاز داریم ذهنی متمرکز داشته باشیم تا بتوانیم مشکلات را از زوایای مختلف بررسی کنیم. و چه چیز می‌تواند این نگاه متمرکز را به ما به راحتی هدیه دهد؟ معنابخشی به رابطه انسان و طبیعت می‌تواند به ما کمک کند، نه تنها ذهنی متمرکز داشته باشیم، بلکه اجازه می‌دهد رویکرد جدیدی نسبت به مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی هم داشته باشیم.

حالا مهم است ما چگونه نگاهی به طبیعت داریم. آیا صرفاً این احساس قدرتمند در ما نسبت به بهار صرفاً باعث می‌شود یک مناسک انجام دهیم و بعد دوباره در شلوغی زندگی مان گم شویم. اگر این‌گونه باشد یعنی ما بیشتر به دنبال یک لذت لحظه‌ای هستیم و به شکلی از زیبایی بهار سوءاستفاده می‌کنیم. در این جا به نظر می‌رسد این احساس قدرتمند که در طول تاریخ برای ما تکرار شده، باعث نمی‌شود ما را به فکر ببرد تا بتوانیم به رابطه انسان و طبیعت به لحاظ احساسی یک معنا دهیم تا در دنیای امروز به لحاظ ذهنی متمرکز

باشیم. به نظر می‌رسد موقعیت سال گذشته به خاطر ویروس کرونا باید ما را به فکر هم برده باشد، علاوه بر ترس خطر مرگ و دچار بیماری شدن. البته امکان زیادی وجود دارد که ما به خاطر بیماری رابطه انسان و طبیعت را از روی ترس معنادهی کنیم که این خود می‌تواند ذهن ما را آشفته‌تر سازد. برای این که بتوانیم ارتباط انسان و طبیعت را در زندگی روزمره‌اش معنادهی کنیم ناچاریم به باورهای خود نیز آگاه شویم. مطمئناً تفاوت زیادی است بین کسی که باور دارد خدا طبیعت را آفریده و کسی که باور ندارد. رویکردهای متفاوتی نسبت به طبیعت می‌تواند وجود داشته باشد و دارد.

برای این که بتوانیم رابطه انسان و طبیعت را آگاهانه معنا دهیم باید به باورها و خواسته‌های خود در زندگی آگاه شویم. مثلاً ممکن است در رویکرد خداباوری انسان، اشرف مخلوقات انگاشته شود و در راستای این رویکرد می‌توان به نتایج مختلف رسید. مثلاً گفته شود چون انسان اشرف مخلوقات است و قرار است پس از مرگش به دنیای دیگر فراتر از طبیعت برود پس کل طبیعت باید در خدمت انسان باشد. نتیجه دیگری هم در راستای خداباوری می‌توان گرفت؛ چون انسان و طبیعت را خدا آفریده پس انسان در برابر طبیعت مسئول است. در مقابل، از خلال رویکرد خدا ناباوری هم می‌تواند به نتایج مشابه دست پیدا کرد. ممکن است کسی طبیعت را تنها منبع زندگی بشر بداند، چون باور دارد انسان بمیرد در همین خاک زمین تجزیه و تمام می‌شود پس وظیفه خودش می‌داند که از طبیعت مراقبت کند. اما از رویکرد خدا ناباوری می‌توان به این نتیجه هم رسید که

انسان مجاز است برای رفاه خویش حتی فراتر از امکانش با تکنولوژی بر آن چیره شود. ظاهراً تفاوتی ندارد انسان خدا باور باشد یا نباشد، می‌تواند نتایج مشابهی در رابطه با رفتارش با طبیعت بگیرد. انگار چه افراد خدا باور و چه خدا ناباور در حال حاضر نیاز دارند رابطه انسان و طبیعت را از نو تعریف کنند، اگر خواسته باشند تمام انسان‌ها به صورت برابر از زیبایی طبیعت و امکانات آن استفاده کنند. در این جا ما از استفاده کردن عادلانه انسان از طبیعت حرف زدیم دقیقاً این سخن حاکی از آن است. ما باور داریم رابطه انسان و طبیعت یک طرفه است. انگار طبیعت به این دلیل نگریسته می‌شود چون انسان به آن نیاز دارد و خواهان سودش هست. در حال حاضر ما در موقعیتی هستیم که نمی‌توانیم این رابطه کاربردی انسان با طبیعت را نادیده بگیریم. چون همان‌طور که می‌دانیم در حال حاضر عده‌ای با قدرت تکنولوژی، سیاسی و اقتصادی توانسته‌اند صاحب طبیعت باشند و سایر انسان‌ها را چه از زیبایی آن و چه از اقتصاد آن محروم کنند. بالطبع کسانی که صاحب قدرتند تصورشان این است که مجاز به تسلط پیدا کردن بر طبیعتند و انسان‌های ضعیف که قادر نیستند اقتصادی پویا داشته باشند طبیعت بر آن‌ها چیره می‌شود و آن‌ها به راحتی نمی‌توانند نوع رابطه خود را با طبیعت معنادهی کنند.

وگرنه رابطه انسان و طبیعت می‌تواند به فراتر از یک رابطه کاربردی رود. در هر صورت ما در دنیای آشفته و نابرابر امروز نیاز داریم رابطه انسان با طبیعت را مورد بازبینی قرار دهیم تا در این بین باورهایمان نیز مورد نقد قرار بگیرند؛ حالا آن باور می‌تواند ایمان به خدا باشد یا ایمان به علم؛ فرقی ندارد.

دور اما نزدیک

:: بهاره خیرخواه

سال ۱۳۹۹ برای همه‌ی ما خود سالی متفاوت بود چرا که پیش از شروع آن به ناچار خانه‌نشین شدیم. شوربختانه بسیاری از مردم شغلشان را از دست دادند. ویروس کرونا با قدرت به راه خود ادامه داد. اندوخته‌ی مردم پس از مدتی ته کشید و بیشتر آن‌ها در سراسر جهان به ناچار به سرکارشان بازگشتند؛ اما در این میان گروهی حداقلی بودند که بخت با آن‌ها یار بود و توانستند با دورکاری از حضور در شهرهای شلوغ و پرخطر دوری کنند. این لطف بزرگ برای من توسط مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ و به ویژه دکتر فکوهی عزیز رقم خورد تا بتوانم پروژه‌ای را که از سال ۱۳۹۸ در دست داشتم (که پیش از کرونا آن را از دفتر دکتر فکوهی در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران پیش می‌بردیم) از راه دور ادامه دهم. در اهمیت پروژه‌ی تاریخ فرهنگی ایران مدرن برای من همین بس که امکان آشنایی و ارتباط مستقیم با بزرگان و عزیزانی را یافته‌ام که اگر بخواهم نام ببرم این نشریه بی‌شک چندجلدی خواهد شد. لازم است یادآور شوم که بسیار متأسفم که تعدادی از شخصیت‌های برجسته را در سالی که گذشت از دست دادیم. برای من که وظیفه‌ام را با تجربه‌ی حداقلی شروع کرده بودم، هم‌نشینی با این اساتید و بزرگان درس بزرگی بود. هر ثانیه از زمان که می‌گذرد هرگز بازگردانده نمی‌شود؛ لحظه‌ها در گذر زمان همراه با اساتید و افرادی که می‌شناسیم کمرنگ و حتی خاموش می‌شوند و اگر سهل‌انگاری کنیم ممکن است دیگر فرصتی نباشد تا با این بزرگان همراه و هم‌کلام شویم. در این مدت من آموختم که باید صبور بود و ادامه داد؛ هر قدر که مسیر پیش رو ناهموار باشد، پا پس کشیدن جایز نیست. همچنین معنای حقیقی و اهمیت وظیفه‌شناسی و وقت‌شناسی را درک کردم تا جایی که هر روز به خود یادآور می‌شوم که هر ثانیه از زمان اگر برای خود ما باارزش است، برای دیگری نیز چنین است. در این میان، جملاتی که به شکل خاص شنیدم را در گوشه‌ای از ذهنم یادداشت کرده‌ام که تا عمر دارم



بتوانم عضو کوچک لایقی در مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ بمانم. تصاویری که پیوست شده، دو زاویه از «دفتر دکتر فکوهی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران» است در روزی که قرار داشتم مدارکی را که در اختیارم است، به دفتر بازگردانم. این دو عکس در کنار هم یک فریم کامل است و به همین دلیل است که به هم چسبیده‌اند. با دوربین قدیمی هف فریم آنالوگم (Canon Demi C) بر روی فیلم فوجی رنگی حساسیت ۲۰۰ گرفته شده است. این درست تصاویر آخری است که از دفتر کار دکتر فکوهی دارم. تصاویری که یقین دارم خیلی از شما با آن یک دنیا خاطره دارید. سال نو، به امید سالی سرشار از سلامتی، بر همه‌تان مبارک.

فراموش نکنم. جملاتی در باب «کیفیت زیست» و «استفاده از روزگار جوانی» و «نترسیدن از پرش‌های ماجراجویانه در دل ناشناخته‌ها». شاید همین گفتگوهای دلچسب بود که باعث شد پس از سال‌ها اندیشیدن به تجربه زندگی در خارج از ایران، این بار مصرانه اقدام کنم و حال از نقطه‌ای دیگر از این کره خاکی متنی برای نوروزنامه‌ی ۱۴۰۰ بنویسم. این مهم را نمی‌توانم کتمان کنم که دلم برای تک تک افراد مجموعه انسان‌شناسی و فرهنگ تنگ است. نزدیک به یک سال است که به دلیل دورکاری با هیچ‌کدام دیداری نداشته‌ام؛ حال اگر دوری مسافت را بدان بیافزایید، خواهید دید که دل‌تنگی دوچندان می‌شود. از صمیم قلب خوشحالم که فرصت همکاری و نوشتن هنوز برایم فراهم است و امیدوارم



دَمی با بهار

:: ملیحه درگاهی

رسید مژده که ایام غم نخواهد ماند
چنان نبود و چنین نیز نخواهد ماند
چه جای شکر و شکایت ز نقش نیک و بدست
چو بر صحیفه هستی رقم نخواهد ماند

که امید را همواره در دل خود جای داده است.

نوروز، قرن‌های دراز است که بر همه جشن‌های جهان فخر می‌فروشد و از آن روست که یک قرارداد مصنوع اجتماعی و یا یک جشن تحمیلی سیاسی نیست. جشنی جهانی است و روز شادمانی زمین و آسمان و آفتاب، و جشن شکفتن‌ها و شور زادن‌ها و سرشار از هیجان هر «آغاز». نوروز همه‌وقت عزیز بوده است؛ در چشم مغان، در چشم موبدان و در چشم مسلمانان. همه نوروز را عزیز شمرده‌اند و با زبان خویش از آن سخن گفته‌اند. حتی فیلسوفان و دانشمندان که گفته‌اند

سفره‌های هفت‌سین خود زمزمه می‌کنیم بر این عقیده هستیم که هیچ‌چیز پایدار نیست و همه‌چیز در حال تغییر و دگرگونی است و از خدای عزوجل می‌خواهیم که در سال جدید طبیعت وجود ما را به بهترین و نیکوترین حال‌ها تبدیل کند و این دگرگونی را در مسیر شکوفایی و بالندگی قرار دهد. تحول در بطن نوروز ریشه دوانده است و خود را در نهاد انسان و طبیعت جاری و ساری می‌کند. تحولی از نیستی و مرگ به هستی و زندگی، از سردی و رخوت به گرما و سرور، از خشکی و پژمردگی به شکوفایی و سرسبزی، تحولی به سمت هر چه بهتر شدن برای ساختن فردایی

بار دیگر صدای پای بهار و طنین نفس‌های سبزش در گوش زمان می‌پیچد، تپش‌های قلب زمین جانی دوباره بر پیکر طبیعت می‌دمد و نویدبخش سالی نو و خجسته است. بهار همچون عروسی سپیدپوش و تاج بر سر، شکوفه‌های سپید و سرخ را بر شاخسار درختان می‌نشانند و با هر قدمش سبزی، طراوت و گل‌های رنگارنگ را بر جای‌جای زمین حکاکی می‌کند. نوروز دست انسان را می‌گیرد و به دامن طبیعت می‌کشانند و پیوندی همیشگی و ناگسستنی میان آن‌ها برقرار می‌کند.

وقتی دعای تحویل سال را بر سر

«نوروز روز نخستین آفرینش است که اهورمزد دست به خلقت جهان زد و شش روز در این کار بود و ششمین روز، خلقت جهان پایان گرفت و از این روست که نخستین روز فروردین را اهورمزد نام داده‌اند و ششمین روز را مقدس شمرده‌اند.» (نوروز در نگاه دکتر علی شریعتی).

سالی که از سرگذرانیدیم، سال دردناک و غم‌انگیزی بود؛ چراکه بسیاری از هموطنان ما و هم‌نوعان ما در سراسر جهان، عزیزان خود را در پی گسترش ویروس منحوس کرونا از دست دادند و صدمات و لطمه‌های روحی، جسمی و مالی فراوانی را متحمل شدند. گویی قرار گرفتن در آستانه سده‌ای جدید آدمی را ملزم ساخته که غرامت سنگینی پرداخت کند و با رعایت

هرچه‌بیشتر و همیشگی بهداشت فردی و اجتماعی، مناسک عبور را به جای آورد. طبیعت با این درس خود به ما آموخت که به راستی بنی‌آدم اعضای یک پیکرند و هرکس جان در گرو دیگری دارد. با این وجود، با تمام وجود آرزو دارم که در سال جدید بهترین تقدیر و اتفاقات برای تمامی مردم جهان رقم بخورد.

انسان‌شناسی و فرهنگ که من عضو کوچکی از آن هستم امسال ۱۵ ساله شد، نهال سبز و شریفی که دیری نمی‌پاید که به درختی تنومند و پر شاخ و برگ بدل شود. بسیار خوشحالم که تمامی این سال‌ها را در کنار اهالی علم، فرهنگ و اندیشه سپری کردم و بسیار فرا گرفتم و آموختم. در این مدت به همراهی دوستان، همکاران

و اساتید عزیز و ارجمند با کوله‌باری از دانش و تجربه سعی داشتم سهمی در ترویج و شکوفایی علمی و فرهنگی جامعه داشته باشم و امیدوارم این روند هرچه‌بیشتر و عالی‌تر تداوم داشته باشد. در پایان این عیدانه امسال و هر سالی پر از اتفاقات مبارک و خوب برای تمامی هموطنان آرزومندم.

دو قدم مانده به خندیدن برگ
یک نفس مانده به ذوق گل سرخ
چشم در چشم بهاری دیگر
تحفه‌ای یافت نکردم که کنم
هدیه‌تان
یک سبد عاطفه دارم
همه ارزانی‌تان...

عید نوروز بر شما مبارک...





بهاریه

زهره دودانگه

در آستانه‌ی آخرین سال قرن هستیم. از شمارهی سال‌ها نمادی می‌سازیم و سپس این نماد را همچون واقعیتی می‌پنداریم، آن قدر که گفتی به‌راستی قرار بر تحول و چرخشی است که ما را از حضيض به اوج برساند، اوجی که در طول قرن گذشته بی‌وقفه بدان امید بستیم و به دنبالش بودیم، و البته در پس هر تلاش ناکام ماندیم.

رویدادها و تقارن‌شان با شمارهی سال‌ها هم در این نمادگرایی بی‌تقصیر نیستند؛ ما قرن گذشته را با آزادی‌خواهی و تمنای قانون‌گرایی آغاز کردیم و درست در میانه‌ی قرن نیز به رسم عدالت‌جویی دست به انقلابی دیگر زدیم؛ افزون بر این دو انقلاب، که حضورشان در یک قرن از تاریخ یک جامعه خود شگفت‌انگیز است، دهه به دهه با رخدادهای سیاسی-اجتماعی دگرگون‌کننده‌ای روبه‌رو شدیم، یا به تعبیری خود در آفریدن‌شان نقش داشتیم، و هریک از آن‌ها چونان نقطه عطفی بودند که جامعه‌مان پس از عبور از آن دیگر شبیه به قبل نبود: ملی شدن نفت، کودتا، جنگ، گشایش‌های سیاسی مقطعی که به دنبالشان دوره‌ای از مطلقه‌گرایی

آزموده شد، اعتراض‌ها و ناآرامی‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی که هرچه می‌گذرد فاصله زمانی میان‌شان کوتاه و کوتاه‌تر می‌شود و مطالباتشان نیز سرشتی زیستی‌تر می‌یابد. تا جایی که شاید بتوان گفت چشمگیرترین حاصل قرن گذشته، دگرگونی واقعه به امر روزمره است. وقایعی پی‌درپی که گویی عنان‌شان از کفمان رفته و حال آن‌ها در رقم زدن احوال هرروزه‌ی ما نقش‌آفرینی می‌کنند.

رویدادی در کار نیست، شاید به تعبیری رویداد هست، اما ماهیت شگفت‌انگیز و منحصر‌بفردش به اضطرابی همه‌گیر از بی‌ثباتی هرروزه استحاله یافته، بی‌آنکه در پی خود بینشی عمیق و دگرگون‌ساز همراه آورد. گویی التهاب فراگیری که «واقعه‌های روزمره» به جانمان انداخته، از فرصت تأمل کردن محروم‌مان کرده و ما میان رویدادهای کلان و زندگی هرروزه، که اکنون کالبدی در هم تنیده و واحد یافته‌اند، سرگردانیم؛ و بسیار شده که در بحبوحه‌ی این سرگردانی و در انتظار واقعه‌ای قریب اما غریب، از همان اندک انتخاب‌های باقی‌مانده در زندگی خویش نیز می‌گذریم.

از این رو شاید یافتن توانی برای تفکیک زندگی هرروزه‌مان از واقعه مهم‌ترین کاری است که می‌توانیم برای خود انجام دهیم. همچون سکانی که باید به هر دشواری در میان تلاطم‌های نامحدود به دست گیریم و خود را به تمامی به دست گرداب‌های پی‌درپی ندهیم. این روزها قراردادان حائلی میان زندگی شخصی و واقعه، و رجوع به فردیت خویش، شاید سخت‌ترین اما رهایی‌بخش‌ترین گام ممکن باشد. اندیشیدن و پرداختن به آنچه دوست می‌داریم، عمیق‌تر کردن ارتباط‌هایمان، جای دادن هنر در خلال لحظه‌هایمان، خواندن و دیدن و تجربه کردن آنچه از ابتدال به دور است، توجه کردن به سلامت تن و روان، همه و همه، این روزها دشوار اما حیاتی است، و شاید به تعبیری تنها ضمانت آغاز قرن‌ی امیدوارکننده‌تر است؛ قرن‌ی که شاید راه به روزهایی درخشان ببرد، روزهایی که گرچه در آن‌ها حضور نخواهیم داشت، اما می‌توانیم با انتخاب‌های روزمره کنونی خود در فرارسیدن‌شان سهمی داشته باشیم.

بهار ۱۴۰۰ و چشم‌انتظار یک سده بهاری

جبار رحمانی

در حالی روزهای پایانی سال ۱۳۹۹ را پشت سر می‌گذاریم که چشم‌انتظار رسیدن بهاری دیگر هستیم، بهاری که در میانه دو قرن قرار گرفته و گویی آستانه یک تحول است. هرچند در اذهان عمومی، سال جدید به معنای آغاز قرنی جدید هم هست، اما از نظر تاریخ‌نگاری، سال جدید، آخرین سال قرن چهاردهم هجری است، و قرن جدید از ۱۴۰۱ شروع خواهد شد. در این میانه توجه به یک تحول بزرگ برای گذار از یک قرن، بسیار مهم است. قرنی که همراه با انقلاب‌ها، جنگ‌ها، امیدها و آرزوهای تحقق‌یافته و بر باد رفته بوده است و نمی‌توان به سادگی حوادث و تحولات قرن اخیر را در یک حس مشخص جمع‌بندی کرد، اما این ابهام و ابهام قرنی که گذشت، نشان از نوعی سردرگمی برای جامعه‌ای دارد که در قرن اخیر بارها و بارها تلاش کرده خودش را بر مدار خوشبختی و زندگی شایسته قرار دهد.

اما اینک در موقعیتی دشوار قرار گرفته است، دو بحران بزرگ سایه خودشان را بر سر این جامعه افکنده‌اند: بحران امید و بحران چشم‌انداز. نسل جدید نه تنها چشم‌اندازی پیش روی خود نمی‌بیند، بلکه آمیدی هم به گشایش آینده ندارد. این دو بحران، کاتالیزوری برای فعال شدن و مؤثر شدن سایر بحران‌ها خواهند بود. از این رو قرن آینده، قرنی مهم و شاید سرنوشت‌ساز است. قرنی که تکلیف این جامعه با خودش و سرنوشت تاریخی‌اش روشن خواهد شد. به همین دلیل سال ۱۴۰۰ سالی مهم است، سالی برای گذار از قرن پرتکاپو و سالی برای ورود به قرنی شاید امیدوار.

اما در این میانه گذار زمان نیست که مقدرات ما را تعیین می‌کند، بلکه

عملکرد ما و انتخاب‌ها و تصمیم‌های ما در کنار حوادث مهم و بزرگ است که آینده ما را رقم خواهد زد. در این میانه ما باید سهم و مسئولیت خودمان را برعهده بگیریم و بدانیم که چه می‌توان انجام داد، چه باید انجام داد و مسئولیت کنشگری یا حتی عدم کنشگری ما چه خواهد بود.

شاید نمادین شدن زمان، به مثابه آستانه گذار از یک قرن به قرن جدید، بتواند راهی و فرصتی برای انباشت انرژی روحی و عاطفی جامعه در راستای ایجاد زمینه‌های تحولاتی مثبت و مؤثر قرار گیرد. فرصتی که تمرکز و تراکم انگیزه‌ها و امیدهای مردم را به گونه‌ای وارد تاریخ جامعه ایرانی کند که مسیرش از بی‌افقی و ناامیدی، به سمت امیدواری و بهروزی ملت تغییر کند. این فرصت اندک، فرصتی است برای جامعه تا به خودش بیاندیشد، به داشته‌هایش، به تجربه‌های تلخ و شیرین، به ناکامی‌ها و موفقیت‌ها و مهمتر از همه به رنج‌ها و دردهایی که زیستن در این جامعه را دشوار کرده است. در پس این اندیشه‌ورزی معطوف به خودآگاهی ملی، بتواند به راه‌هایی بیاندیشد که سوییجهای امیدواری برای مردم و بهروزی برای جامعه و افق‌گشایی برای ملتی که در بن‌بست قرار گرفته را در پی داشته باشد.

از این رو باید این سال پیش رو را قدر دانست. این سال فرصتی است برای انباشت نمادین انرژی روحی جامعه در راستای تحولی شگرف؛ و شاید بهار به سال جدید بتواند زمینه‌ای بشود برای بهار به قرن جدید. قرنی پر امید و بهروزی برای جامعه‌ای که این روزها نه آمیدی دارد و نه باوری به آینده.

رؤیای بهاران که هست

:: حمید رزاقی

حالا اگر امسال هم بهاری نباشد
رؤیای بهاران که هست

سال تازه‌ای هم فرا نرسد
آرزوی سال نو که هست

هیچ امیدی هم در این شهر خفته در میان نباشد
دیدن خواب دنیایی دور از این جا که هست

اصلاً هیچ نامه‌ای هم به مقصد نرسد
کورسوی ستارگان آن سوی تاریکی که هست

و یا اصلاً در این کوره‌راه سیاه هیچ فانوسی هم روشن نباشد
ماه تابان همیشه شب چراغ که هست

زمستان هم هرچقدر می‌خواهد طولانی باشد
برآمدن جوانه‌های سنبل و لاله که هست

بهاری که هرگز ره گم نمی کند...

:: زهره روحی

آنگاه که بهار می آید تمامی خانه ها و محله ها را درخشان می کند؛ می آید تا معجزه هستی بخشش را بیدرهای غرور و خودپسندی و یا تبعیضی نثار همگان کند... آیاخدایان و الهه های زمین و آسمان، «عدالت، عشق و عطوفت» را در «بهار» به ودیعه نگذاشته اند؟! مگر می شود جهان بی بهار میسر شود؟! مگر بی بهار می شود عاشق شد، و عاشق ماند؟! از بهار است که عشق و شعر در قلب و روح عاشق و شاعر جاری می شود!...

بهار می آید، و با آمدنش قانون طبیعت را فروتنانه به اثبات می رساند؛ بی ذرهای غرور یا خودپسندی...؛ می آید و معجزه هستی بخشش را نثار همگان می کند. نگاه کن بهار است که در راه است...! پس سرخوشانه و به شکرانه حضور در جهانی که بهار را در خود دارد و به تو ارزانی می دارد، «صلح» و «دیگر دوستی» را از آن بیاموز! و به یاد آور که پیامی که هر ساله بهار می دهد نو ساختن «روح» خویش است، بیرون ریختن کینه ها و دوری گزیدن از دگرستیزی؛ نگاه کن شاید فرصت چندانی برایمان نباشد، پس عاشق شو و در راه صلح و عدالت در جهان قدم بردار. این را من نمی گویم، بلکه پیامی ست که هر ساله بهار به ما می دهد... نگاه کن بهار است که می آید و هر ساله آرزومند عشق و عطوفت در بین همه انسان ها!

زمانی که صحبت از «بهار» می شود، ذهن و روح معطوف به حس تازگی می شود. دیگر فرقی نمی کند چه سن و سالی داشته باشیم... غنی باشیم یا فقیر... بیمار باشیم یا سالم! بهار تنها فصلی است که وقتی می آید همه را با شیفتهی متوجه خود می سازد! با قافله رنگ و طراوت و سرود پرندگان می آید و هیچ چیز، هیچ چیز نمی تواند مانع عظمت و زیبایی اش شود. با کوچکترین نشانه هایش جهان طبیعت را به یکباره دستخوش تغییر و تحولی شگفت می کند! هیچ چیز نمی تواند مانع آمدنش شود! نرم، سبک و درخشان می آید... اصلاً رنگ هایاش از جهانی دیگر می آید؛ تو گویی معجزه ای است که از سوی خدایان عشق و زندگی به زمین و جهان اعطاء شده است... این را نه فقط من که در عرصه شصت سالگی بسر می برم، بلکه آن دختر جوان هفده ساله ای که روزگاری دور می شناختم می گوید... همو که در بهار از سر معجزه نوشدگی زندگی، به یکباره عاشق و شاعر شد! و خاطره و تجربه این معجزه را هنوز که هنوز است به یاد دارد! و به یادش هر ساله با دست های رو به پیری گذاشته اش، بنفشه های کوچک مخملین را در گلدان ها و باغچه کوچکش می کارد؛ و با نگاهش از پس عینک، جوانه های بوته گل سرخ و درخت یاس بیدار شده از خواب زمستانی را می پاید. پرده های قاب پنجره را می شوید و گرد و خاک از پنجره ها می روبد تا نخستین کسی در خانه باشد که به اولین گام های بهار خیرمقدم می گوید...

اصفهان - ۱۳ اسفند ۱۳۹۹

درود بر یاران انسان‌شناسی و فرهنگ؛

از راه دور، جایی که کسی رؤیای کودکانه چهارشنبه سوری و شب عید و لباس نوی روز عید و سفره‌ی هفتسین مادر و عیدی پدر در صبح روز اول عید را نمی‌شناسد، روز‌های ماه اسفند را می‌شمارم تا به دقایق پایانی این ماه و تیک‌تیک لحظه‌های پیش از تحویل سال برسم.

همچنان که دورتر از سنین کودکی با رؤیای آن روزگاران، تک‌تک سلول‌هایم از رسیدن بوی بهار و ترنم باران بهاری به رقص درمی‌آمدند و هلهله می‌کردند، با صدای زنگ پیامی که توسط دوستی به همراه چندین علامت تعجب فرستاده شده بود، به خود آمدم. آرزو داشتم صدای آشنایی، سخن دلنشینی و یا پیامی با همان حال و هوای رؤیاهای من رسیده باشد، اما حیف و صد حیف که چنین نبود. گویا پُتکی که بر سر تاریخ جهان فرود آمده، ضربه سنگین‌تری را نصیب ما فرموده تا تراشه‌های آن بر جان و دل ما سخت‌تر بنشیند!

باری، صدای پیام صدایی بود که گویا هرگز بوی بهار آغشته به رایحه‌ی سنبل‌ها و یاس‌های بنفش و بید بهاری به مشامش نرسیده بود، با لحنی حق به جانب و آلوده به بوی بی‌هویتی، در صدد در انداختن طرحی برای جدا کردن جان از بدن فرهنگی بود که تا اعماق وجودش رخنه کرده و جدا شدنی نیست؛ صدا گفت «نوروز عید ما نیست چون آغاز روییدن علف است و ما علفخوار نیستیم»!!!! ناگهان علامت‌های تعجبی که آن دوست نثار این صدا کرده بود تکثیر شده، در مارپیچی بی‌انتهای به حرکت در آمدند و رؤیاهایم را با خود به جهانی رنگارنگ از گل‌های بهاری با رقصی چنان که

میانه میدانم آرزوست رهنمون شدند تا دوباره شکلی نو به خود گیرد و جانی تازه در کالبدم بدمد، چنانکه غرق شادی نشأت گرفته از نشاط همه نوروزهایی شدم که نیاکانم در همه زمان‌ها بر آن ارج نهادند و جشن بر پا کردند.

نوروزتان پیروز
و روزگارتان به از دیروز

اسفند ۱۳۹۹

:: فریندخت زاهدی





قصیده‌ی صفتِ بهار

:: یوسف سرافراز

بهاریه، برشمردن صفتِ بهار است. بهار لایق ستایش است. نازک‌بینانه‌ترین حس‌ها و باریک‌بینانه‌ترین خلاقیت‌ها مصروف توصیف بهار می‌شود. گویی بهار را تنها با عمل مشاهده نمی‌توان درک کرد. نیاز به چیزی فراتر است. حس بینایی نیازمند یاری چیزی فراتر از خود است تا بهار را درک کند. چشم جایگاه خود است، می‌توان با دقت در آن درون هر فرد را خواند، در سر جای دارد که خود عزیزترین جای بدن است، بینایی، که عمل چشم است، بالاترین حس‌ها و راهنمای آدمی‌زاد در شناخت پیرامونش است. با این حال، در مواجهه با بهار لنگ می‌زند. بهاریه پدید می‌آید تا حس‌ها را در شناخت بهار، در بهره بردن از بهار یاری کند. دستِ ناتوان آن‌ها را بگیرد، با خُله‌هایی از بدایع به دامن

بهار بیاوردشان تا تعلیم چگونه یافتن بهار ببیند.

فرخی سیستانی، قصیده‌سرا، معلم حس‌ها در دیدن بهار است. شعرهایی، درست‌تر «خُله»^۱هایی، از هزار سال پیش که چون پیاله‌ای باستانی می‌توان ذرات را از آن برگرفت، و دوباره به کارشان گرفت. می‌توان بهار را، حتی در خزان، از خلال قصاید و ترجیعات او بوید، چشید و لمس کرد. چرا که او خود بهار شده بود: درخت ارغوان بشکفت و من چون ارغوان گشتم^۲

یا به من شادی کند شادی، که شادی را روان گشتم
فرخی بهار را چگونه به ما می‌آموزد؟
بهار آیینِ نو است. شکستِ آیین‌های

دیگر. بهار خود معجزه‌ی خود است. با معجزاتش هنجارهای بهاری پدید می‌آورد، یکسره بری از هنجارهای دیگر. بهار زمانی دیگر است از دیگر زمان‌ها و رسمِ زمانه نیز دیگر می‌شود. از سنگ، لاله می‌دمد. کوه، هموار می‌شود. باده حلال می‌شود.

اگرچه باده حرام‌ست ظنِ برم که مگر حلال گردد بر عاشقان به وقت بهار چرا که:
به خاصه اکنون کز سنگِ خارِه لاله دمید

ز لاله کوه چو دیبای لعل شد هموار^۳
امید و اقبال مفهوم خود را از بهار می‌گیرند. بهار امیدآفرین و اقبال‌آور است. چرا که روز نخست آن، روزی دیگر است از دیگرروزها. نوروز است. روز از آن ویژه‌تر که زاهد در آن روز

بخندد و ابدال که جانشینان انبیاءاند و بنا به قول ابن عربی خصوصیت‌شان تبدیل صفات مذمومه به صفات محموده است، لب به خنده بجنبانند؟ روزیست که در سال نیابند چنین روز سالیست که در عمر نیابند چنین سال

در روی من امروز بخندد لب امید
بر چهر من امروز بخندد دل اقبال
در زاویه امروز بخندد لب زاهد
در صومعه امروز بجنبد لب ابدال^۴
بهار، فراوانی است. بار شتر است در برابر خساست عطارانِ مثقالی‌اندیش. بهار، پُر است. کسری و مانی از بهار رونق گرفته‌اند. خود را شهره ساخته‌اند. از دشت کنون مُشک توان برد به اشتر با آنکه فروشدن همی مشک به مثقال^۵ چرا که

باغ چون مجلس کسری شده پر حور و پری
راغ چون نامه مانی شده پر نقش و صور^۶

درخورد چنین‌روزی چیست؟ تا نگذرد به فراموشی و بی‌اقبالی؟ تا توان بهره گرفتن از آن از کف نرود؟

بنشاط و طرب این روز بسر باید برد^۷
با که؟ چگونه؟ طرب و نشاط بهار چگونه باید باشد تا سزای آن به جای آید؟ طرب بهاری چگونه طربی است؟ نشاط در بهار چگونه به دست می‌آید؟ طبع را در بهار چه خوش می‌آید؟
آب در جوی ز باران بهاری و ز سیل همچنان گشت که با سرخ می‌آمیخته شیر

ای به عارض چو می و شیر، فرا پیش من آی

بربط من بکفم بر نه و نصفی^۸ برگیر
نصفی پنج و شش اندر ده و شعری دو بخوان

شعرهایی سره و معنی او طبع‌پذیر^۹
فرخی معلم بهار است. خود او این تعلیم از کجا دیده است؟ چگونه

راهنمای ما شده است در یافتن بهار؟ از درخت. او خود را هم‌ساز طبیعت دیده است. غم درخت را غم خود دیده و شادی آن را شادی خود. با درخت هم‌ذات‌تر است تا با خانه و آدمی‌زاد.

به برگ سبز چنان شادمانه بود درخت
که من به روی نگارین آب بت فرخار
خزان درآمد و آن برگ‌ها بکند و بریخت
درخت ازین غم چون من نژند گشت و نزار

خدای داند کاند درخت‌ها نگریم
ز درد خون خورم و چون زنان بگریم زار
کسی که او غم هجران کشیده نیست
چو من

ز بهر برگ درختان چرا خورد تیمار
مرا رفیقی امروز گفت: «خانه بساز
که باغ تیره شد و زردروی و بی‌دیدار»
جواب دادم و گفتم «درخت همچون من است

مرا ز همچومنی ای رفیق باز مدار
من و درخت کنون هر دوان به یک صفتیم

منم ز یار جدا مانده و درخت از بار»^{۱۰}

آیا بهار همه شادی است؟ همه شادی است، چرا که غم او نیز شادی است. غم بهار چگونه غمی است؟ غمین از چه می‌شویم در بهار؟ غمین از دوری معشوق می‌شویم در بهار. در گفتار و کردار بی‌دل می‌شویم. بهار وفای عاشق را بیدار می‌کند. امید دوباره است به دیدن معشوق، به زیستن خوش‌کامه با او که روزی رفته است. بهار باز آمدن غم معشوق است، شکوفه‌های سپید سیب و بادام، رخت سفید معشوق را به یاد می‌آورند، آن‌چه نشد. با این حال، امید نیز از همین شکوفه‌ها برمی‌خیزد.

دلا باز آی تا با تو غم دیرینه بگسارم

حدیثی از تو بنیوشم نصیبی از تو بردارم
دلا گر من به آسانی تو را روزی به چنگ آرم
چو جان دارم تو را زیرا که بی تو خوارم و زارم

دلا تا تو ز من دوری نه درخواهم نه بیدارم
نشان بی‌دلی پیدااست از گفتار و کردارم
دلا تا تو ز من دوری ندانم بر چه کردارم
مرا بینی چنان بینی که من یک‌ساله بیمارم

دلا با تو وفا کردم کزین بیشت نیازارم
بیا تا این بهاران را به شادی با تو بگذارم^{۱۱}

بهار را چه دعایی درخورد است؟ در این همه امید و اقبال و غم، چگونه باید نیایشش کرد؟ نیایش؟ مگر بهار بقای دراز ندارد؟ ندارد. پس باید دعایی بیابیم، بلکه امیدمان از دست نرود. بلکه بهار خوشی همه‌روزه‌مان باشد. بهار جاویدان، بقایش را چگونه بخواهیم؟

بهارا بآیین و خرم بهاری

بمان همچنان سالیان و بمگذر^{۱۲}

پاورقی

۱- اشاره به شعر «با کاروان حله»

۲- ترجیع‌بند شماره ۱

۳- قصیده شماره ۶۵

۴- قصیده شماره ۱۱۱

۵- قصیده شماره ۱۱۱

۶- قصیده شماره ۸۵

۷- قصیده شماره ۸۵

۸- نوعی پیاله‌ی شراب

۹- قصیده شماره ۹۱

۱۰- قصیده شماره ۵۳

۱۱- ترجیع‌بند شماره ۱

۱۲- قصیده شماره ۳۹

یکسال از سال کرونا گذشت. تجربه بهاری دیگر با فرهنگی که اکنون شیوه زیستنش به رفتارهای ما جان بخشیده است. کرونایی که جان می‌گیرد، در آستانه رویش بهار ما کم‌کم در حال به زانو درآمدن است. این ویژگی بهار است. جان‌بخش است و زندگی‌آفرین. دیو مرگ کرونا با همه دیو صفتی‌اش اندک‌اندک در حال فروپاشی است. عزیزان بسیاری را از ما گرفت و سخت اندوهگینمان ساخت، سخت تغییرمان داد و بسیاری از زیبایی‌ها زندگی را از ما گرفت که مهمترینش نوروز و رسم‌های زیبایش در بهار ۹۹ بود. اکنون که قدم به قدم به ۱۴۰۰ نزدیک می‌شویم، هنوز این اندوه نامبارک با ما همسفر است اما توانش کم شده و در اولین لحظه‌های

سال ۱۴۰۰ آرزو می‌کنیم شادمانی به قلب‌هایمان بازگردد و نقاب‌های سیاه و سپید و رنگی از صورتمان برداشته شود. بهار کرشمه‌ای کند و ناز و نیاز به میدان آرد و دوباره پایان زمستان و تاریکی روشنی آورد و زندگی بخشد.

امسال نوید گذشت پانزده سال از همدلی گروهی که تمام تلاششان در آفرینش هست نیز می‌گذرد. بهار امسال کرونا می‌میرد و همدلی و دوستی یاران موافق و دوستان همدل انسان‌شناسی و فرهنگ عمری طولانی‌تر می‌یابد. عمر دوستی هرچه درازتر و پایدارتر باشد همه را خوش‌تر خواهد بود، چرا که میوه باغ‌های کهنسال شیرین‌تر و گوارتر است، همانگونه که سایه‌شان عزیزتر و گرانبهاتر است.

به دعا می‌نشینم و باور دارم و آرزو مندم که بهار امسال گوارای وجودمان باشد و خداوند ما را از پلیدی و بیماری محفوظ بدارد و دوستی ما را در شانزدهمین سال انسان‌شناسی و فرهنگ مستدام بدارد.

دست یاران موافق خود می‌گیریم و سبزه به آب می‌بخشیم. روشنایی چون خورشید در چشمان ما که در دایره هستی دست در دست هم داده‌ایم می‌درخشد و گرممان می‌کند.

صبح است ساقیا، قدحی پر شراب کن...

دور فلک درنگ ندارد، شتاب کن...

:: مینو سلیمی

«ما را تمام لذت هستی به جستجوست»

:: معراج شریفی

بهاریه برای ویژه‌نامه انسان‌شناسی و فرهنگ
نوروز ۱۴۰۰

سالی که گذشت از عجیب ترین سال‌های زندگی همه مردم جهان بود و این دومین نوروزی است که در خارج از ایران هستیم. در طول دو سال گذشته به خاطر کار و تحصیل شانس این را داشتم تا در چند کشور مختلف زندگی کنم، آدم‌های جدید، رفتارهای جدید، فضاهای جدید و ... تجربیات زیادی برایم داشته‌اند و ارتباط با جهان تنوع در وجوه مختلف، من را بیشتر به خودم نزدیک کرده است. در طول این سفر معانی رنگ عوض می‌کنند، من پیرتر می‌شوم، جهان تغییر می‌کند و فصل‌ها همچنین. و در شگفتم که چگونه به خوردمان داده‌اند

که اندیشه‌ها، تعصبات و نظرات نباید تغییر کنند. فکر می‌کنم... فکر می‌کنم به این نگرانی از رنگ عوض کردن، به ترس از اشتباه انتخاب کردن، به ترس از تغییر، به رشد داشتن شاید؟ فکر می‌کنم... فکر می‌کنم به طبیعت به سردی و تاریکی زمستان لهستان و اتریش، به روزهای بلند بهاری که شب را پس می‌زنند در دانمارک، به تابستان گرم و بارانی آلمان، و به شب‌های روشن سال نو در پاریس. به این تغییرها...

فکر می‌کنم... فکر می‌کنم به حضور سایبری، مجازی و افزوده‌مان، به صدا و تصویرهایمان که از زیر دریا از طریق کابل‌های قطور به ما می‌رسند، به امواجی که ما را به هم وصل می‌کنند، و ابرهایی که از گرمای سرورهای مراکز

دیتا تولید می‌شوند و با ابرهای دیگر در آسمان یکی می‌شوند و می‌بارند... به این تبدیل وجود من به کد، به امواج، به کابل‌ها، به مانیتورهای کریستالی و اینترفیس‌ها برای فهمیده شدن و ارتباط داشتن فکر می‌کنم.

فکر می‌کنم به این همه فرم در هم تنیده، به خاطراتی که عوض می‌شوند و آینده‌هایی که تخیل می‌شوند. به زمان که اگر واقعاً خطی نباشد؟ یا دوار یا حلزونی و یا هر فرم دیگری به جز خطی باشد چه؟ به زمان و مفهوم خانه، به فرآیند فکر می‌کنم... به فرم قطرات آب و نه به برتری چشمه به برکه، نه به برتری بهار از پاییز... به فرآیند فکر می‌کنم، و نه به خانه.

۱۳ اسفند





نرم نرمک می رسد اینک بهار

:: مجید شمسه

و فرهنگ آرزوی شادی و تندرستی دارم و امیدوارم که سال آینده بهتر از سال‌های گذشته بتوانند به هدف‌هایی که تعیین کرده‌اند دست یابند.

در ده سال گذشته که در دفتر مطالعات اجتماعی شهرداری و انتشارات همشهری مشغول بوده‌ام همواره یکی از افتخاراتم همکاری متقابلی بوده که با مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ در برگزاری یکشنبه‌های انسان‌شناسی و انتشار کتاب داشته‌ام.

یکی از چیزهایی که ایام اسفند را برای من به عنوان یک عضو از خانواده انسان‌شناسی و فرهنگ خوشایند می‌کند، گذشت یکسال دیگر از عمر این مؤسسه است که نشان از ریشه‌دار شدن و فربهی آن دارد.

در این روزهای پایانی سال برای همه گردانندگان مؤسسه انسان‌شناسی

گذشت پانزده سال از عمر مؤسسه‌ای که با دست خالی و تمامی موانع توانسته به حیات خود ادامه دهد، نشان از هدف‌گذاری درست مؤسس آن است. دکتر ناصر فکوهی همیشه برای من مصداق آن جمله معروف پیر بوردیو است که: برای کار علمی باید خشمگین بود و برای فرونشاندن این خشم باید کار علمی کرد. همین روحیه جنگنده و خستگی‌ناپذیر دکتر فکوهی است که طی این سال‌ها مانع از توقف فعالیت‌های مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ شده است. حتی این سال کرونایی که افول فعالیت‌های علمی و آموزشی را به همراه داشت، نتوانست مانع از رشد و نمو این درخت سترگ که پانزده سال پیش نهالی بود، شود.



بذرهای شادی..... جوانه زندگی

:: مهسا شیخان

و زندگی کردن نیز سبزه عید را با دستان خود گذاشتم. به امید جوانه زدن دانه‌های گندم هر روز چند دقیقه‌ای را در مقابل پنجره و رو به نور گذرانده‌ام. با جوانه زدن و سبز شدن دانه‌های گندم به نشانه‌ای از امید و روزهای خوب، کودکانه شادمانی کرده‌ام. این شادی کودکانه انگار تنها ریسمان اتصال من به زندگی بود. با خود فکر می‌کنم آیا زندگی و نو شدن می‌تواند چیزی غیر از این باشد؟ و چرا اغلب در طول سال این لحظات را از یاد می‌برم.

در سالی که گذشت، و علی‌رغم تصور ناامیدانه‌ای که در سایه کرونا از زندگی داشتم، سهم شادی خود را از زندگی گرفته‌ام، لحظاتی سرشار

به اسفندماه سال ۱۳۹۸ تا کنون فکر می‌کنم. به ترس و ولوله‌ای که پاندمی کرونا در جانمان انداخته بود. ترس از توقف جریان زندگی و پایان زندگی. به اینکه من هم مثل بسیاری از دیگر دوستان و آشنایان هیچ تصویری از این بیماری نداشتیم و ابتلا به این بیماری و نیستی را سرنوشت محتوم خود می‌پنداشتیم. به اینکه مدام اخبار و آمار و ارقام تکان‌دهنده را دنبال می‌کردم. به این فکر می‌کنم و به خوبی به یاد دارم که با خبر درگذشت بسیاری از اهالی فرهنگ که سعادت دیدارشان را داشته‌ام، گریسته‌ام و گاهی به پوچی این زندگی رسیده‌ام.

اما باز خوب یادم هست که همین اسفند پارسال به امید زنده ماندن

همیشه حال و هوای عید نوروز را دوست داشتم. حال و هوای عید برای من هم مثل هزاران ایرانی دیگر از حدود دهم اسفند آغاز شده و تا تحویل سال ادامه دارد. بطوریکه همیشه روزهای پایانی اسفند برایم بسیار دلپذیرتر از تعطیلات عید است. ولوله و خروشی در جانم می‌افتد، انگار که همگام با طبیعت من هم دچار نوزایی می‌شوم و بر خلاف بهمن‌ماه که غالباً احساسی آمیخته با ناامیدی، یأس، کلافگی و خستگی یک سال پرفراز و نشیب و تلاش را در وجودم حس می‌کنم؛ در اسفندماه، گویی به امید پایان دادن به اندک روزهای باقیمانده سال و به امید رسیدن روزهای سال جدید که در ذهن خود آن‌ها را سراسر نور می‌بینم، جانی تازه می‌گیرم.

از عشق و امید به آینده را در وجودم
حس کرده‌ام، آنقدر سرشار از امید
بوده‌ام که ترس از این بیماری در
ذهنم جایی نداشته است. به انبوه
خاطرات زیبا و دلنشینی می‌اندیشم
که آنقدر درخشانند که پاندمی کرونا
در خاطره‌ام محو می‌شود. گویی این
خاطرات به زمان دیگری از زندگی‌ام و
به پیش از کرونا متعلقند.

به فکر می‌افتم، که زندگی همین
تک‌تک لحظاتی است که با تمام وجود
آن را زیسته‌ام، و پاندمی نتوانسته آن
را متوقف کند. همین حس شادی،
غم، ملالت، سردرگمی هم حس
خوشایندی است، یعنی که من زندگی
بوده‌ام و با تمام وجودم زندگی را تجربه
کرده‌ایم، با تمام ملالت‌ها، ناملایمات،
خوشی‌ها و ناخوشی‌ها....

در سالی که گذشت همه ما فراز و
فرودهای بسیاری را تجربه کرده‌ایم،
گاه به سرعت تا مرز ناامیدی رفته
و آهسته به خود بازگشته‌ایم. همین
بازگشت به امید و زندگی را مثل بذر
گیاهی همواره در خود داشته‌ایم و
با خود حمل کرده‌ایم. نوروز فرصتی
است که به یاد بیاوریم که چقدر از
این بذره‌های کوچک خوشبختی را تک
تک ما در وجودمان داریم و می‌توانیم
با امید به آینده و روزی نو سبزشان
کنیم. بذره‌های امیدی که از الان تا
پایان سال آینده چیزی حدود سیصد
و هشتاد روز فرصت داریم، هر روز
امیدوارانه در دل بکاریم‌شان، و برای
سبز شدن‌شان تلاش کنیم. سیصد و
اندی روز فرصت بسیار زیادی است که
هر روزمان را نو کنیم که خوشبختی
و رسیدن به مقصود چیزی نیست جز
تلاش برای تجربه روزی نو. که هر
روزمان می‌تواند روزی نو باشد!
روزگارتان سبز باد.

به امید روزهای بهتر، شعر زیبای ملک‌الشعراى بهار
در وصف نوروز تقدیم شما باد:

**بهار آمد و رفت ماه سپند
نگارا در افکن بر آذر سپند**

**به یک باره سر سبز شد باغ و راغ
ز مرز حلب تا در تاشکند**

**بنفشه ز گیسو بیفشاند مشک
شکوفه به زهدان پرورد قند**

**به یک هفته آمد سپاه بهار
ز کوه پلنگان به کوه سهند**

**جهان گر جوان شد به فصل بهار
چرا سر سپید است کوه بلند؟**

**حیف باشد دل آزاده به نوروز غمین
این من امروز شنیدم ز زبان سوسن**

**هفت شین ساز مکن جان من اندر شب عید
شکوه و شین و شغب، شهقه و شور و شیون**

**هفت سین ساز کن از سبزه و از سنبل و سیب
سنجد و ساز و سرود و سمنو سلوی من**

**هفت سین را به یکی سفره دل خواه بنه
هفت شن را به در خانه بدخواه فکن**

**صبح عید است برون کن ز دل این تاریکی
کاخر این شام سیه، خانه نماید روشن**

**رسم نوروز به جای آور و از یزدان خواه
کاورد حالت ما باز به حالی احسن**

**نوبهار دلپذیر و روز شادی و خوشیست
خرما نوروز و خوشا نوبهار دلپذیر**

**بر نشاط گل وقت سپیده دم به باغ
فاخته آوای بم زد، عندلیب آوای زیر**

«ملک الشعرا بهار»

از بهار بیاموزیم.

:: بهروز غریب‌پور

شکوفه‌ها و جوانه‌ها گوش به فرمان بهارند: باید از درون شاخه‌ها سر برون آورند. باید! این فرمان، این مجوز بهار است و هیچ‌کس اجازه ندارد که جلوی این مجوز حیات، جلوی این زایش، جلوی این مهربانی را بگیرد: مهربانی با جهان یخ زده، ترسیده از برف و باران و یخ بندان از نیروی آفرینندگی او برمی‌آید و هر جا که قدم می‌گذارد زمستان را عقب می‌راند. زیبایی بهار در این است، نه از شهردار، نه دهمدار، نه فرماندار و نه از وزیر و نه از وکیل هراسی ندارد: دستور می‌دهد اما دستور نمی‌پذیرد؛ او برای یک امر حیاتی: برای غلبه بر سرما، غلبه بر خشکی و مرگ موقت طبیعت به

موقع وارد می‌شود. انگار که چندین و چند ماه به خاک مژده می‌داده است که برف و یخبندان را به‌جان بخرند و تاب بیاورند تا او سبزه‌ها را به اشاره‌ای از دل خاک بیرون بیاورد جوانه‌های پنهان را آشکار کند؛ شکوفه را همچون جادوگری از شاخه‌ها خشک بیرون بیاورد: او جادوگری صبور است اما زمانی که بباد فرمان می‌دهد که بوزد، بباران فرمان می‌دهد که ببارد، به برف فرمان می‌دهد که ذوب بشود، به خاک می‌گوید که پس بکشد و راه را بر سبزه و گل نبندد؛ سرداری با صدها هزار نیروی بی‌نظیر است: درخت‌ها، بوته‌ها و خاک‌ها گوش به فرمان این معجزه‌گرند. اوج

جادوگری بهار زمانی آشکار می‌شود که زمستان با تمام توانش در برابر او ایستاده است و نمی‌خواهد پاس بکشد اما بهار صبور، بهار حیات‌بخش، بهار معجزه‌گر: خداوندگار امید می‌آید... من این نافرمانی بهار پربار را دوست دارم، این حیات و نشاط او را، این شادمان‌کنندگی او را که بی‌مجاز این و آن بر جان جهان روا می‌دارد. ستایش می‌کنم. بهار با همین قدرت آفرینندگی‌اش مثالی برای هر نوع زایش، هر نوع حیات، و هر نوع نیروی شگرفی‌ست که بناگهان بر ناامیدی غلبه می‌کند. من این نیروی بهاری را دوست دارم: آمدنش مبارک باد.



باز هم خیره به آینده

:: مهرداد عربستانی

اسفند ۱۳۹۹

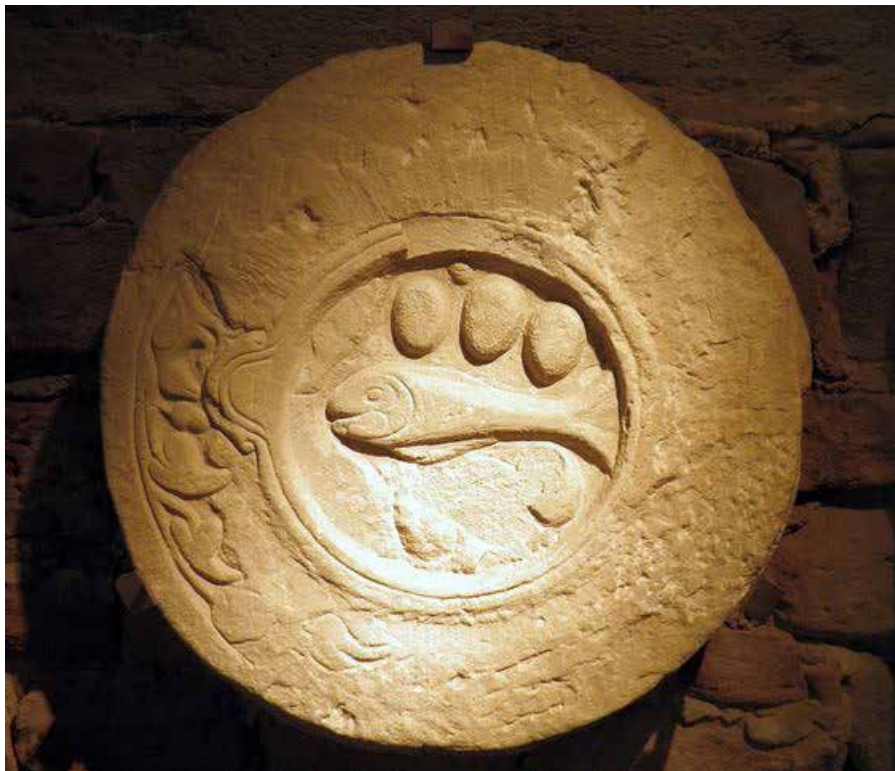
مناسبت پانزدهمین سال تأسیس انسان‌شناسی و فرهنگ ناخودآگاه من را به یاد پانزده سال گذشته و راهی که آمده‌ام/آمده‌ایم می‌اندازد. ویژه‌نامه‌هایی که هر سال درآمده و نوروزهایی که از سرگذرانده‌ام/گذرانده‌ایم. نمی‌خواهم از وادی‌هایی که در این سال‌ها طی کرده‌ام بگویم، هرچند که خودم این را تنها تاریخ معتبر و واقعی می‌دانم. بلکه می‌خواهم از آن احساسات و دریافت‌هایی بگویم که بسیاری از ما دم‌دمای نوروز هر سال تجربه کرده‌ایم. شاید در این سال‌ها اندک نوروزی بوده که ما با امید و شفع به سویش رفته باشیم. ولی امسال قطعاً یکی از آن سال‌ها نیست، و چه بسا امسال شاید حتی تاریک‌ترین آن‌ها باشد. این سال با کابوسی شروع شده که خواب از سرمان پرانده است. ویروسی، اشرف مخلوقات و تمام علم و تمدن‌اش را به سخره گرفت، و درعین حال بار دیگر باعث شده است که وی به سمت تنها امیدش برای رهایی، یعنی معبد علم، روی آورد. این است که بیم و امیدمان به آینده، هماهنگ با بیم و امید دانشمندان، این کاهنان معبد علم، با ساختن واکسن جدید و همراه با جهش‌های مکرر ویروس، بالا و پائین می‌رود. خوب البته این بیم و امید را با تمام مردم دنیا شریکیم، که خودش تسکینی است.

اما نشانگان بیماری ما محدود به نشانگان بیماری جهانگیر ویروسی نیست و ابعاد درونزای بومی هم دارد.

آنچه ما این روزها اضافه بر مصیبت کرونا تجربه می‌کنیم، برآیند دهه‌ها سیاست‌ورزی و حکمرانی است که - به قول رابرت ادگرتون انسان‌شناس - ما را به جامعه‌ای بیمار تبدیل کرده است. جامعه‌ای که با الگوهای رفتاری، سیاست‌ورزی و ایدئولوژی‌های غیرقابل تطبیق با اقتضائات متغیر، که اعضایش را به مراتب دچار بیماری جسمی، روانی (افسردگی، استیصال، خشم)، فقر و گرسنگی، ناخرسندی، ترس از آینده، یأس اجتماعی، شورش و حتی اضمحلال می‌کند. جامعه‌ای چنان دور از وفاق اجتماعی، و درگیر تخاصم و نفی فراگیر داخلی، که شرایطش را تنها می‌توانیم با عبارت «بحران» توصیف کنیم.

اما همیشه هر بحرانی امیدی هم به همراه دارد. بحران همیشه تَرَک‌های ساختاری در ماشین بازتولید اجتماعی را آشکار می‌سازد و وصله پینه‌های این بازتولید را به رخ می‌کشد؛ و به این ترتیب ممکن است از خلال این تَرَک‌ها طلیعه تغییراتی رو به بهبود مشاهده شود. و از طرف دیگر بحران زمینه‌ای برای سوژه‌های سیاسی ایجاد کرده و نیروهایی را به پیش می‌راند که دیگر تلاش‌شان را نه مصروف بازتولید ساختار موجود، بلکه مصروف اقدامات دگرگون‌کننده و رو به بهبود خواهند کرد. اینجاست که نوعی دیگر از امید می‌تواند شکل بگیرد. و اینجاست که گویی ما بازهم انتظار، این موقعیت وجودی انسان، را به شکلی دیگر تجربه می‌کنیم.

ماهی در سفره‌ی هفت سین



ماهی، صفحه‌ی مدور مهری

:: سودابه فضایی

ماهی را در سفره‌ی هفت سین گذاشته‌ایم به قرن‌ها؛ ماهی را که نماد مرواریدی است در آب، و که موعود در این تخمه است و برای نجات جهان از جهل و ظلمت به دنیا خواهد آمد؛ اما مفهوم واقعی ماهی را در این سفره از یاد برده‌ایم. برخی از ما وجود ماهی را در سفره‌ی هفت سین، به دلیل معادل عربی ماهی، سمک، یکی از سین‌های هفت سین پنداشته‌ایم، و برخی دیگر آن را فقط نشانه‌ی جانداري متحرک در سفره‌ی هفت سین دیده‌ایم؛ اما ماهی برای ما ایرانیان سابقه‌ای اسطوره‌ای و تاریخی دارد، و بی‌دلیل وارد سفره‌ی هفت سین‌مان نشده. ماهی با مفهوم آب‌های نخستین ارتباط دارد. ماهی نماد عنصر آب است. در دریای فراخکرت، کَرماهی از درخت هوم نگاهداری می‌کند.

با نگاهی به اسطوره‌ی آفرینش ایران باستان که در باور عرفای غرب ایران هنوز رایج است، و در منظومه‌ی شاهنامه‌ی حقیقت، سروده‌ی حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی آمده است، حضور ماهی اینچنین است:

نظر کرد بر قعر دریا دگر/ شد ایجاد آن تخته سنگ حجر

به پهنای آن بحر تخت زمین/ قوی گشت آن تخت ایض چنین

سپس حوت از قدرت دادگر/ بشد خلقت و نصب شد بر حجر

پس آن گاو بر روی ماهی نهاد/ یکی شاخ بر فرق او برگشاد

زمین بر نهاده‌ی به شاخ بقر/ به فرمان حق گشت محکم زسر

کوتوپاتس، که مهربان، یعنی نگاهبان مهر خوانده می‌شدند، همذات همان دو ماهی باشند که آن مروارید درون صدف را در نیلوفری پاس می‌دادند، همان دو ماهی که بعدها در سرودهای سریانی، نشانه‌ی عیسی مسیح شد. نقش ماهی‌ها در بسیاری از مهرابه‌های مهری پیدا آمده، و گاه به همراه حوت در برج‌های منطقه البروج دیده می‌شوند.

از سویی واژه‌ی یونانی ایختوس (ماهی) توسط مسیحیان به عنوان مفهوم نگاره (ایدئوگرام) مسیحی برگزیده شد، و هر یک از پنج حرف واژه‌ی ایختوس ikhtus به‌عنوان شروع کلمات شعاری مسیحی برداشت شد: «عیسی مسیح پسر خدا منجی» (Uios Sôter Iesus Kristos Theou) از این شعار تعداد زیادی اشکال نمادین از ماهی

از این ابیات برمی‌آید که خدا نظر کرد بر دریای نخستین و سنگ سپیدی پدید آمد و ماهی را بر سنگ نصب کرد و گاو را بر ماهی گذارد و زمین را بر شاخ‌های گاو نشاند. این اسطوره‌ی آفرینش در میان عرفای کرد، شباهتی خاص به اسطوره‌ی آفرینش میترايي دارد:

ماهی این موجود چندوجهی، ساکت و حیرت‌آور، پنهان اما باهوش، شناور در آب، همراه است با خدایانوی آب، آناهیتا، مظهر باروری و حاصلخیزی، مادر میترا؛ که آناهیتا، از تخمه‌ی زرتشت در دریاچه کانفسه (هامون) میترا را بارگرفت. تخمه‌ی زرتشت چون مرواریدی، در گل نیلوفر، در آب ماند و نگهبان نیلوفر و مروارید پنهان در آن، دو ماهی بودند. ماهی در آیین مهر، نور میترا را نشان می‌داد. احتمالاً دو مشعلدار مهر، کوتس و

در بناهای یادبود مسیحی و مراسم مختلف (به خصوص مراسم خاکسپاری) به وجود آمد.

وفاق عام هفت سین ایرانی یا هفت سینتا را نشانه‌ی هفت امشاسپند می‌داند: سینتامینو یا اهورمزدا؛ درخت سرو؛ بهمن (وهومنه) نیک‌اندیش؛ یاس سفید و تخم مرغ؛ اردیبهشت (اشه‌وهیشته) نگهبان آتش؛ شمع و کندر و گل مرزنگوش؛ شهریور (خستره‌ویریه) نگهبان فلزات؛ تاس پرآب و ریحان (اسپرغم)، اسفند (سپننه‌آرمیتی) نگهبان زمین، گل بیدمشک و سپند؛ خرداد (هئورواته) نگهبان آب؛ گل سوسن؛ امرداد (امرتاته) نشانه‌ی بی‌مرگی، سبزه و گل زنبق. از میان این امشاسپندان، اسفند در منطقه البروج به شکل دو ماهی است.



موزائیک با نقش حوت به همراه میترا در مهرابه‌ای در مونستر

قدمت حضور ماهی را در تاریخ می‌توان در مجسمه‌ی ماهی زرین، متعلق به دوران هخامنشی، از اشیاء «گنجینه آمودریا» که در «تخت قباد» به دست آمده و احتمالاً عطردان بوده. یا نقش کاهنی که که لباسی به شکل ماهی برتن دارد، و در کاخ پاسارگاد به دست آمده و نشانگر تأثیرات متقابل دین ایران باستان و ادیان بین‌النهرینی بوده، و شبیه است به تصاویر کاهنان معبد انا خدای آب بین‌النهرینی، که به شکل بزی با دم ماهی تصویر می‌شده است.

و یا نقش ماهی در هنر ایلامی (۶۰۰-۹۰۰ ق.م)، که این یک هم احتمالاً در ارتباط با انا خدای آب بین‌النهرین است؛ و انا را با دم ماهی در سنگ برجسته‌هایش تصویر کرده است.

و حتی نزدیکتر می‌توان، نقش ماهی

آیین هندو نپرداخت: ویوسوته، پسر خورشید، روزی به هنگام شنا ماهی کوچکی به دستش درآمد. ویوسوته، ماهی را گرفت و ماهی به سرعت بزرگ شد، و ویوسوته ماهی را که ماتسیه نام داشت و در واقع اوتاره‌ی ویشنو بود، به دریا بازگرداند. پس ماهی-ماتسیه خبر طوفان بزرگ را داد و به ویوسوته گفت از تمام موجودات زنده یک جفت و از تمام دانه‌های گیاهان نمونه‌ای در کشتی بگذار، و وقتی من، ماهی-ماتسیه، ظاهر شدم، کشتی را با کمک طناب‌هایی درست شده از مارهای واسوکی، به شاخک‌هایم وصل کن تا کشتی را از طوفان نجات دهم.

فرا رسیدن سال ۱۴۰۰ خورشیدی و آغاز قرن پانزدهم را تبریک می‌گوییم به انسان‌شناسی و فرهنگ.

را در خانه‌ای متعلق به دوره فتحعلی شاه قاجار در اصفهان دید. در این مکان، دو سنگ‌نگاره وجود دارد که که بر تبریز دو درویش، نقش ماهی یکی سربالا به نشانه‌ی انسان کامل و دیگری سرپایین به نشانه‌ی سالک راه نقش شده است، و این دو ماهی یادآور کوتس و کوتوپاتس مهر بانان آیین میترا هستند، که نمادها و نشانه‌ای از خود در عرفان ایرانی برجای گذاشته‌اند، و از جمله ماهی نشانه‌ی «معرفت» گردیده است.

به یقین در بررسی حضور ماهی در اساطیر دینی، نمی‌باید یونس در دهان ماهی را فراموش کرد، که در قرآن آنها را حوت و ذوالنون خوانده است، و نون کاسه‌ی آبی است و نقطه‌ی آن ماهی. و همچنین نمی‌توان حضور ماهی را در اساطیر دینی، بدون یادی از نوح به پایان برد و به همذات نوح در



نوروز نامه ۱۴۰۰

:: ناصر فکوهی

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتند یافت می نشود جسته ایم ما
گفت آنک یافت می نشود آنم آرزوست

فکر می کردیم در جهانی دوزخی
زندگی می کنیم و نمی توان جز به
کورسویی در دوردست امیدی داشت.
فکر می کردیم کم داریم و باید همیشه
بیشتر و بیشتر داشته باشیم. فکر
می کردیم شیخ اجل شاید بیهوده
پنداشته بود که: «هر نفسی که فرو
می رود ممد حیاتست و چون بر
می آید مفرح ذات پس در هر نفسی
دو نعمت موجودست و بر هر نعمتی
شکری واجب». فکر می کردیم هرچه
می خواهیم می توانیم با زمین و زمان

بکنیم و باز هم خواهیم توانست گلیم
خود را از آب بیرون بکشیم؛ که
شاعر بزرگ و همتای بزرگ شیخ،
آن رمزگوی دل ها درست گفته که:
«چنان نماند چنین نیز هم نخواهد
ماند». در یک کلام فکر می کردیم
بالا تر از سیاهی رنگی نیست.

نمی دانستیم نسیم بادی که بر
چهره مان می خورد چه ارزشی دارد؛
نمی دانستیم دیدن سیمای یک
دوست، در آغوش کشیدنش، لمس

کردن دستانش، نشستن تنگاتنگ
کنارش، در گوشش چیزی را زمزمه
کردن، کودکان رادوست داشتن و
آغوشی همیشه باز برای آنها داشتن
چه نعمت های بزرگی هستند. حتی
نمی دانستیم حضور در نمایشی
زنده، در یک سینمای کوچک به
دیدار فیلمی قدیمی رفتن، دست بر
شانه دوستی گذاشتن و رو در رو با
وی سخن گفتن، چقدر ارزشمندند.
و حتی نمی دانستیم وقتی عزیزی
می میرد، چه نعمتی است که بتوانیم

لحظات آخر را کنارش باشیم، دستش را در دستان بگیرم و مستقیم در چشمانش نگاه کنیم تا بفهمانیم، حتی اگر او دیگر نباشد، بازهم در چشمان و اندیشه ما «هست» و «خواهد بود». تلخ‌ترین روزها، برایمان روزهایی بودند که در کنار جنازه‌ای سر فرو می‌آوردیم و به فکر فرو می‌رفتیم، که شاهد بودیم کسی را که دوست داریم باید به مادر زمین بسپاریم، که با دست خود گورش را از خاک پرکنیم، که در آن هوای محزون و دردناک بنشینیم و به سخنان هزار بار شنیده، دوباره گوش دهیم. نمی‌دانستیم همه این‌ها مناسبی هستند که مرگ را باورپذیر و درد رفتن آن عزیز را، برای همه ما کمتر می‌کنند. قدر اشک‌های گرمی را که می‌ریختیم و کنارمان جنازه‌ای زیر آفتاب یا در هوای سرد روی زمین در انتظار فرو رفتن به زیر خاک بود را نمی‌دانستیم. نمی‌دانستیم، قدر لذت بخش و اندوه‌بار این لحظات دردناک یا آن لحظات لذت‌بخش دوستی را، در آغوش کشیدن، بوسه‌ای بر گونه‌ای زدن، سر را بر شانه‌ای گذاشتن و آهی بلند را کشیدن.

قدر تلخی‌ها و شیرینی‌هایی را که روابط حسی در هر لحظه و هر مکانی در میلیاردها رابطه به ما منتقل می‌کردند، نمی‌دانستیم، قدر تماس نزدیک و بی‌واسطه با انسان‌های دیگر و با همه اشیا را. بله؛ اشیا قدر آنکه بی‌واهمه بر چوب و فلز و سیمان و سنگ و سطوح مصنوعی دست بکشیم را. قدر اینکه وقتی آدم‌ها را از دور می‌بینیم مسیر خود را تغییر ندهیم و «فاصله اجتماعی» را حفظ نکنیم. هیچ‌چیز، ارزش در آغوش کشیدن کسی را که دوستش داریم، ندارد؛ هیچ‌چیز ارزش لمس کردن پوستی دیگر را، ارزش نگاهی از نزدیک را در چشمانی که

از فاصله یک نفس به یکدیگر خیره می‌شدند و صدای نفس‌های یکدیگر را بدون ترس، در فضا می‌شنیدند و به آن نفس‌ها امکان می‌دادند با یکدیگر در آمیزند و هم‌آغوش شوند.

کرونا آمد تا این‌ها را به ما بگوید. تا بگوید نوروها چه زیبا بودند. چقدر زیبا بود که می‌توانستیم با یکدیگر جمع شویم و به همه دردهایی که داشتیم و داریم، بخندیدیم و از این و آن بگوییم و اسیر چهره‌های فروپاشیده و از ریخت افتاده «آنلاین» و صداهایی نشویم که دائم قطع و وصل می‌شوند و در خود طنین الکترونیک و بی‌روحي را دارند که گویی همیشه داغی بر پیشانی‌شان حمل می‌کنند. کرونا آمد تا این‌ها را به ما بگوید.

کرونا آمد و چه دوستانی را که از ما نگرفت! چه انسان‌های شریفی که عمری را به پای کار و زندگی نجیبانه و خدمت به دیگران و این فرهنگ گذاشته بودند، بی‌آنکه در برابرش چیزی بخواهند. چه ذهن‌های پویایی که می‌توانستند تا ده‌ها سال دیگر در خدمت فرهنگ و زبان ما باشند. چه خاطرات پُر بهایی که از میان رفتند و پشت آن لباس‌های زشت، پشت آن ماسک‌ها و کلاه‌های عجیب و آن لوله‌های هراسناک و سیم‌هایی که به سراسر بدن قربانیانش می‌آویختند، از دست نرفتند تا برای همیشه جای خود را به این جدایی بی‌مناسک، این شنیدن صدای مرگ از پای تلفن و تسلیت و درد گریه از راه دور و بر مدارهای الکترونیک بدهند.

یا حتی صداهای خنده و شادی، بچه‌هایمان و بچه‌های بچه‌هایمان برایمان به تصاویر الکترونیک تبدیل شدند، که باید به دیدنشان از راه

دور دل خوش می‌کردیم. و باز شگفت‌زده بودیم که چرا کودکان در برابر دوربین‌های بی‌معنای همراه آرام نمی‌گیرند تا با ما سخن بگویند و زندگی واقعی را ترک نمی‌کنند تا درون این جهان الکترونیک پای بگذارند. اما آیا واقعاً جای شگفتی داشت؟ شگفتی تنها از آن بود و هست که نه این بار و نه شاید ده‌ها بار دیگر انسان‌ها را با نابخردی‌های بی‌حد و حصرشان به سوی نابودی می‌کشاند، درسی از آن بیرون نمی‌آیند. گویی نابخردی تاریخی، ویروسی است که هرگز برایش پادزهری پیدا نخواهد شد.

و با وجود این، نوروزمان، هنوز همراه ما است. امسال نوروز، چهره شادابی ندارد. او هم گویی کمرش شکسته است و دیگر نمی‌تواند بار سنگین این همه درد و رنج عالم را در بر دوش بکشد. با همه این، وقتی به سال جدید پای می‌گذاریم و اگر گذاشتیم، بیاییم و کمی بیشتر به سادگی در دوست داشتن و لذت بردن از پدیده حیات بیاندیشیم. بیاییم ارزش گام‌هایی را که بر می‌داریم، ارزش زمین زیر پایمان، ارزش اشیای اطرافمان، ارزش انسان‌هایی که دور و برمان هستند، ارزش احساس و صداهای واقعی خنده‌های واقعی و احساس مطبوعی که از لمس کردن و بوییدن انسان‌های دیگر، اشیا و پیرامونمان می‌بریم را باور کنیم.

به امید آنکه از این مهلکه جان سالم به در بریم تا بتوانیم برای جهانی بهتر به تلاش خود ادامه دهیم.

نورزوتان پیروز،
دل‌هایتان بی‌غم،
بدن‌هایتان بی‌درد باد.

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست / بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
ای آفتاب حسن برون آدمی ز ابر / کآن چهره مشعشع تابانم آرزوست
بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز / باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست
گفتی ز ناز بیش مرنجان مرا برو / آن گفتنت که بیش مرنجانم آرزوست
و آن دفع گفتنت که برو شه به خانه نیست / و آن ناز و باز و تندی دربانم آرزوست
در دست هر که هست ز خوبی قراضه‌هاست / آن معدن ملاح و آن کانم آرزوست
این نان و آب چرخ چو سیل است بی وفا / من ماهیم نهنگم عمانم آرزوست
یعقوب وار و اسفاها همی‌زنم / دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست
والله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود / آوارگی و کوه و بیابانم آرزوست
زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت / شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او / آن نور روی موسی عمرانم آرزوست
زین خلق پرشکایت گریان شدم ملول / آن های هوی و نعره مستانم آرزوست
گویاترم ز بلبل اما ز رشک عام / مهر است بر دهانم و افغانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر / کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتند یافت می‌نشود جسته‌ایم ما / گفت آنک یافت می‌نشود آنم آرزوست
هر چند مفلسم نپذیرم عقیق خرد / کان عقیق نادر ارزانم آرزوست
پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست / آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست
خود کار من گذشت ز هر آرزو و آز / از کان و از مکان پی ارکانم آرزوست
گوشم شنید قصه ایمان و مست شد / کو قسم چشم؟ صورت ایمانم آرزوست
یک دست جام باده و یک دست جعد یار / رقصی چنین میانه میدانم آرزوست
می‌گوید آن رباب که مردم ز انتظار / دست و کنار و زخمه عثمانم آرزوست
من هم رباب عشقم و عشقم ربابی است / و آن لطف‌های زخمه رحمانم آرزوست
باقی این غزل را ای مطرب ظریف / زین سان همی‌شمار که زین سانم آرزوست
بنمای شمس مفخر تبریز رو ز شرق / من هدهدم حضور سلیمانم آرزوست

این پانزدهمین نورزنامه‌ای است که می‌نویسم، آدرس الکترونیک نورزنامه‌های پیشین از ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۹ به ترتیب از آخرین به اولین در زیر می‌آیند:

[نورزنامه ۱۳۹۹](#)

[نورزنامه ۱۳۹۸](#)

[نورزنامه ۱۳۹۷](#)

[نورزنامه ۱۳۹۶](#)

[نورزنامه ۱۳۹۵](#)

[نورزنامه ۱۳۹۴](#)

[نورزنامه ۱۳۹۳](#)

[نورزنامه ۱۳۹۲](#)

[نورزنامه ۱۳۹۱](#)

[نورزنامه ۱۳۹۰](#)

[نورزنامه ۱۳۸۹](#)

[نورزنامه ۱۳۸۸](#)

[نورزنامه ۱۳۸۷](#)

[نورزنامه ۱۳۸۶](#)

(به علت انتقال سایت، لینک برخی از نورزنامه‌های پیشین در حال حاضر در دسترس نیست)



:: اصغر کریمی

درخشش و نورافشانی «وبگاه انسان‌شناسی و فرهنگ» در بستر گسترده‌ی علم «انسان‌شناسی/مردم‌شناسی»، چون بهاری همگانی و مردمی، با همه رویش‌ها، باروری‌ها، زیبایی‌ها و جذابیت‌ها بود که پس از ظهور علم انسان‌شناسی/مردم‌شناسی در ایران و قوام تدریجی آن در بستر زمان، در طلیعه چهار فصل انسان‌شناسی، (پژوهش، نگارش، توزیع، آموزش) در حدود پانزده سال پیش در ایران شکوفا شد و به مثابه بهارینه‌ای با چشم‌انداز پربار و جذاب بود که راه را برای پویندگان دانش‌پژوه، دانش‌جو، استاد، شاگرد و هر اهل قلمی که در بستر فرهنگ ملی و معرفی و اعتلای آن مسئولانه و دلسوزانه گام برمی‌دارد، باز کرد. این در مقایسه با نشریه‌های «علمی-پژوهشی» است که در همین راستا گام برمی‌دارند ولی خطیب و مخاطب به سبب همان ذات «علمی-پژوهشی» بودن خود که مستلزم دشواری

فوق‌العاده دقیق و همراه با وسواس آزاردهنده در گزینش مؤلف، موضوع و صرف زمانی طولانی برای انتخاب داور و دقت در داوری است، محدود به حوزه خاص علما و اساتید می‌شوند. با توجه به گستردگی دامنه و طیف علم مطالعه درباره انسان‌شناسی و فرهنگ، و تطور و تحول سریع عناصر فرهنگی و لزوم مطالعه سریع آن، زمان برای دست‌اندرکاران این وبگاه انسان‌شناسی و فرهنگ ارزش فوق‌العاده‌ای دارد و آنها نیز همانند ایرانیان باستان برای زمان منزلتی مینوی قایل‌اند و آن را در نیایش لحظه به لحظه بهارینه آن که در چهارچوب جذب و دریافت اندیشه‌های نو، چاپ، تکثیر و توزیع سریع آن نمود پیدا می‌کند، متجلی می‌سازند.

همانطور که در بین خرده‌فرهنگ‌های ایران برای استقبال از بهار جشن‌های متعددی برای استقبال از آن برگزار می‌شود، مثل جشن کوسه‌گلین یا کوسه‌گردی، شال اندازی، جشن گل،

هنگام غنچه کردن گل سرخ و گل نرگس، و بسیاری جشن‌های دیگر، دست‌اندرکاران وبگاه انسان‌شناسی و فرهنگ نیز، زایش این وبگاه در طلیعه پانزدهمین بهار زایش آن را در همین شماره مخصوص بهاری جشن می‌گیرند.

وبگاه انسان‌شناسی و فرهنگ تریبون همگانی همه **فرهنگ‌پژوهان** است و به تبعیت نیاکان که جشنی به نام «جشن بهاره» در نیمه فصل بهار در جشنزاری برگزار می‌کردند و بهار برایشان با نوروز آغاز می‌شد که روز اول سال خورشیدی و روز اعتدال و برابری روز و شب است. وبگاه نیز جشن زایش خود را به تبعیت از اعتدال در امور، با شماره مخصوص بهار، که بهارینه‌ای برای پیدایش آن است، آغاز می‌کند.



حامد کلجه‌دار
Hamed Kolajei

باغستان قزوین / شکوفه‌های بادام
Qazvin's Traditional Gardens / Almond blossoms

نوروز نامه

:: حامد کلجه‌ای

دل هوس سبزه و صحرا ندارد

میل به گلگشت و تماشا ندارد

دل سر همراهی با ما ندارد

خون شود این دل که شکيبا ندارد

«عارف قزوینی»

قرار است بهاریه‌ای برای ویژه‌نامه نوروزی سال ۱۴۰۰ بنویسم، و احتمالاً اگر بتوانم، شما مخاطب فرهیخته این نوشته را در نوروز خواهید خواند. این دومین نوروزی خواهد بود که کرونا سایه شومش را بر جهان گسترانده و حتماً هم‌چون سال گذشته، بسیاری را خانه‌نشین خواهد کرد. کلمه نوروز، جشن باستانی ایرانیان همراه خود باری از روشنایی، نور، امید و نگاه به آینده همراه دارد، اما این روزهای شوم، که شاید بتوان به جرأت گفت هر خانواده‌ای عزیزی یا عزیزی را

از دست داده است، غمگین‌ترین سال‌های همه زندگانی من نیز بوده و هست؛ چرا که در سالی که گذشت عزیزانم را با فاصله اندکی از دست دادم، مادر بزرگ و با فاصله یک هفته پدرم که مرگشان بی‌تأثیر از همه‌گیری کرونا نبود.

نمی‌خواهم کلامی از ناامیدی و خمودگی و یأس بگویم، چرا که خودم اینگونه یاد نگرفته‌ام، تکیه کلام پدرم همیشه این بود:

«این جهان هرگز به کسی وفا نکرده، به ما هم نخواهد کرد». این کلام از فرهنگ اصیلی برخاسته، که مصیبت‌های بزرگی را در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود پشت‌سر گذاشته است. ایرانیان بارها در طول تاریخ، خود را رودررو با مرگ دیده‌اند، از

هجوم بیگانگان گرفته تا مصائب طبیعی همچون زلزله و سیل و شیوع بیماری‌های همه‌گیر همچون آبله، طاعون، وبا و بیماری‌های دیگر. بارها و بارها شهرها در هنگامه جنگ‌ها و خونریزی‌ها و نسل‌کشی‌ها ویران شده و از نو بنیاد شده‌اند. «سخت است اما می‌گذرد»، این روحیه و نگاهی است که سینه‌به‌سینه در طول قرن‌ها به ما منتقل شده است تا در این روزهای شوم توان مبارزه با این همه‌گیری را در خود بیابیم.

این روزها با تمام توان در حال شکل‌دادن نهایی به مستندی هستم که حدود پنج سال برای ساختش زمان صرف شده است. مستندی درباره باغ‌های تاریخی - سنتی شهر قزوین. باغ‌هایی با میلیون‌ها درخت مثمر بادام و پسته، و بوته‌های انگور که در طول

تاریخ بارها و بارها به آن اشاره‌هایی شده است، از ناصر خسرو و حمدالله مستوفی گرفته تا ناصرالدین شاه و علامه علی‌اکبر دهخدا. باغ‌هایی که اگرچه به ثبت میراث ملی رسیده‌اند اما با ناآگاهی جمعی و بی‌تدبیری و سوداگری در دهه‌های اخیر از حجم حدوداً سه هزار و پانصد هکتاری آن کاسته شده و اینک تنها دو هزار و هفتصد و هشتاد و چهار هکتار آن باقی مانده است. بی‌قرارم، تاب ندارم و نگرانم که به تک درختان باغستانی هستم که بعضی از این درختان عمری چندصد ساله دارند. به بی‌خوابی مفیدی دچار شده‌ام تا این مستند آماده شود. اگر کرونا بگذارد و این فیلم برای رونمایی و اکران به بهار ۱۴۰۰ برسد بخشی از رسالتم را برای رساندن صدای درختان تشنه باغستان و باغداران شریف آن و فعالان

محیط‌زیست و حفظ میراث فرهنگی انجام داده‌ام.

سالی که گذشت برای من به شخصه سال سخت، غم‌انگیز اما مهمی نیز بود، غلبه بر ترس از مرگ، کنار آمدن با مرگ عزیزان و تلاش برای پدید آوردن و نهایی کردن این فیلم. در زمانه سیاهی‌ها و ناامیدی و یأس و مرگ و بیماری نیز می‌شود کار کرد. اگر غم‌های بزرگمان را به کارهای بزرگ تبدیل نکنیم بعد از گذر از دوران کرونا هنگامی که به پشت سر نگاه می‌کنیم چه خواهیم دید؟!

از بیرون به درون آمدم:
از منظر
به نظاره به ناظر. —

نه به هیأت گیاهی نه به هیأت پروانه‌یی نه به هیأت سنگی نه به هیأت برکه‌یی، —
من به هیأت «ما» زاده شدم
به هیأت پُرشکوه انسان
تا در بهار گیاه به تماشای
رنگین‌کمان پروانه بنشینم
غرور کوه را دریابم و هیبت دریا را بشنوم
تا شریطه‌ی خود را بشناسم و جهان را به قدر همت و فرصت خویش معنا دهم
که کارستانی از این دست
از توان درخت و پرنده و صخره و آبشار
بیرون است.



حامد کلجی
Hamed Kolajei

باغستان سنتی قزوین / اسفند ۱۳۹۸
Qazvin's Traditional Gardens / 2020

دیروز به خود می‌گفتم:
«بهار آمده است
شکوفه‌ها پیداست
پنجره را بگشا
هرچه بادآباد!»
امروز
مانده‌ام در این قفسِ مه‌آلود
- بی‌بهار و شکوفه -
و هنوز تو
در پنجره زنگاری ذهنم نشسته‌ای؛
چون شاخه‌ای ارغوان
و از میان لب‌هایت
واژه‌ای انگار بخار می‌شود
شبیه «عشق».

:: اقبال معتضدی



خانواده از بهار ۱۳۹۹ الی بهار ۱۴۰۰

:: مرتضی منادی

از بهار ۱۳۹۹ آغاز بیماری کرونا و بهار ۱۴۰۰ آغاز واکسیناسیون کرونا در جهان است. از این رو، اگر این سال را عصر کرونا بنامیم، واقعیتی است انکار ناپذیر که بعدها از آن به نام «عصر کرونا» در نوشته ها یاد خواهد شد.

در عصر کرونا که امری جهانی است و نه منطقه ای، پیامدهای مثبت و منفی به همراه داشته است و اتفاقاتی آرام آرام در حال شکل گیری است. جدای از پیامدهای مثبت مثل پاکي هوا، کاهش آلودگی، نفس کشیدن طبیعت و بهبود لایه اوزن، بعضی از این حوادث منفی مانند تخریب اقتصاد، افزایش بیکاری و ورشکستگی تعدادی کارخانه و کارگاه و شرکت و کسبه های کوچک، از همین الان نمایان و قابل مشاهده است. اما بعضی مشکلات از سویی در حال نمایان شدن اند و از سوی دیگر، حضور و فعالیت قشری دیگر از متخصصان را جهت کاهش یا برطرف کردن آنها طلب می کند.

الف، بهم ریختگی روانی. بعد از پایان قرنطینه شهر ووهان در چین اعلام شد تعداد زیادی از خانواده ها با مشکلاتی روبرو شده اند که طلاق فصل الخطاب آن است. بانوی روانشناسی در رادیو فرانسه به نقل از پلیس در تاریخ ۱۰ آوریل ۲۰۲۰ اعلام کرد برخوردهای خشن خانوادگی و تقاضای کمک از پلیس در دوران قرنطینه ۳۱ در صد نسبت به سال قبل در همین زمان

افزایش یافته است. در واقع، مردی که روز سرکار می رفته و عصر به خانه می آمده است و ساعاتی را با همسر و فرزندان می گذرانده است به دلایل مختلف به مانند ماقبل عصر کرونا نیست. نخست، درآمد، دوم خستگی کار و سوم تخلیه هیجانات و روان، از او فردی آرام می ساخته است. همین مشخصات برای زن ها اعم از اینکه کار بیرون از خانه داشته و نداشته و کار خانه به هر روی وجود داشته است، باعث می شده تا با روحیه ای آماده و مشتاق، ساعاتی را در کنار هم بگذرانند. اما نبود درآمد کافی، نبود خستگی بدنی و عدم تخلیه دست به دست هم داده و وضع را بغرنج کرده است. روانشناسان و مشاوران حتی جامعه شناسان باید برنامه هایی برای بعد از عصر کرونا داشته باشند.

ب، گفتگو. اکثر ما مهارت گفتگو (کلتر، ۱۳۷۶) یعنی، داد و ستد فکری به کمک زبان را بلد نیستیم. گفتگو امری اکتسابی یعنی، آموختنی است. ما عادت به گفت و شنود داریم. در حوزه خانواده، مرد یا زن می گوید، طرف مقابل می شنود. والدین حرف می زنند، فرزندان گوش می کنند. در هر حال به دلیل نبود گفتگوی کافی، تفاهم و صمیمت عمیق بین اعضای خانواده بخوبی شکل نمی گیرد. پژوهش های اینجانب (منادی، ۱۳۸۵) گویای کمبود گفتگو در سطح خانواده است. این نقیصه مانع از نزدیکی زن و مرد به همدیگر و والدین با فرزندان

و حتی در سطح جامعه شده است. در نتیجه، وضعیت خانواده در خطر قرار گرفته است. و روابط تنش زا و خشونت های خیابانی هم در سطح جامعه رو به افزایش است که باید به صورت جدی مورد بررسی و مطالعه اصحاب علوم انسانی مختلف قرار گیرد.

ج، کنار آمدن با خود. تنها بودن در جامعه ما رایج نیست، خیلی ها از تنهایی می ترسند و از آن فرار می کنند. چون مشغولیاتی ندارند. یکی از مشغولیات مهم مطالعه است که طبق گفته آقای اشعری مسئول اسبق مرکز اسناد و کتابخانه ملی ایران، در دو سه سال اخیر، میانگین سرانه مطالعه در ایران حدود ۲ دقیقه در روز است. فعالیت هنری در جامعه ما بجز فرزندان فعلی یعنی زیر ۲۸ ساله ها خیلی کم است. نتیجه این امر در آینده نه چندان دور بهم ریختگی روانی تعدادی از افراد جامعه خواهد بود. اینگونه موارد هم اکتسابی، یعنی آموختنی هستند. در حالی که رئیس اتحادیه کتابفروشان در فرانسه در رادیو فرانسه، اعلام کرد که در دو هفته بعد از پایان اولین قرنطینه (آوریل ۲۰۲۰)، معادل چهار ماه کتاب فروخته اند.

مطالعه، گفتگو، فعالیت هنری، داشتن مشغولیات، همه امری اجتماعی هستند. به قول بوردیو به نقل از فکوهی، «همه چیز اجتماعی است»، (۱۳۹۶) یعنی اکتسابی است. به عبارتی، آموختنی است. پس باید از



طریق رسانه‌های مختلف نوشتاری، شنیداری و تصویری به مردم بیاموزیم، سبک زندگی جدیدی را در پیش بگیرند.

در هر حال آسیب‌های اجتماعی در آینده نه چندان دور در حال شکل‌گیری و افزایش است و متخصصین رشته‌های مختلف علوم انسانی باید آمادگی فهم و حل اینگونه مسائل را داشته باشند. و البته مسئولین هم باید فضا و امکانات را برای این دسته از متخصصین فراهم بکنند، تا جامعه در آینده با بحران روبرو نشود.

امید که سال ۱۴۰۰ بهاری واقعاً بهارگونه در کنار سبزی درختان و رنگارنگی گل‌ها، بلند شدن روزها و روشنایی‌ها، همراه با تمام شادی‌ها، نشاط و سلامتی و موفقیت‌های فردی و جمعی و توسعه پایدار برای جامعه غم‌زده و ملتهب ایرانی باشد.

مرتضی منادی، عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا (س)

فهرست منابع

فکرهی ناصر (۱۳۹۶). بورديو و میدان دانشگاهی. دانش و دانشگاه. پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
کلتنر جان. دابلو (۱۳۷۶). ارتباط گفتاری میان مردم. ترجمه اکبر میرحسینی و قاسم کبیری. تهران. انتشارات امیرکبیر.
مرتضی منادی (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی خانواده. تهران، نشر دانژه.

بهاریه‌ای برای قرنِ نو

:: محمدرضا مهدی‌زاده

شادی و هلهله و تبریکِ عید را از چه روست؟ مرگِ عمر و ازدست رفتنِ روزی دیگر از این سالیانِ محدود و بامانت، کدام غریو شادی را می‌طلبد و می‌شاید؟ وقتی که عید به عادت و عودت و عودِ چرک‌ها و دمل‌های سرگشوده و ایامِ چندرفته‌ی دیگر بدل می‌شود، گاهِ کامکاری نرسیده است. آیا این جشنِ پاسداشت و یادآوری و تکرار، خود «عادت و خوگیری دوباره به تداوم زیستن در عادت‌ها و کلیشه‌های سالانه» نیست؟ به دور باد! آیا باز هم زمان، آبستنِ بازگشت دوباره به هرچه بوده‌ایم و سرکردن در خامی‌ها و سکونِ مردابی و تعفن یکجایی و یک شکلیِ پیشین است؟ هیهات!

آیا آوردگاه بهار، رجعت دوباره به کاستی و کژی و خامی و صغارتِ ایامِ پیشین است و آماسِ سرخوشی‌ها و تخریب‌ها و پلیدی‌های ما در طبیعت و جهان و هستی؟ زنه‌ار!

عید، شادمانه و خوش‌خرامانه و دلپذیرانه نخواهد شد، مگر با جامه راستینِ سال نو و «نوروزی واقعی». تبدیل شدن به اتفاقی و رای و فرای تکرار و دورِ گاهشمارانه. رهایی از افزودن بر حسابِ اعداد عمر و تجدید «خاطرات عمر رفته» و درافتادن در چرخه و گردونه تکرارِ بازگشت شبه جاودان.

آنچه، گذران و گرامیداشتِ یکسال

یکبار این عمرِ عزیز را در عید کیهانی و بزرگ، تازه و نو و طربناک می‌کند، نه گذشتن و کاهشِ روزان رفته و نشان کردن چوب خطِ زندگانی، بل تازگی حیات و مرگ و نشور و خزان و خیزش واقعی همزمان است که صرفاً متعلق به طبیعت است. ما انسان‌های مغرور، در گمان و خیالِ خامیم که عید با ما وجود و معنی می‌یابد، حال آنکه با ما عید چیزی جز حرمان و حسرت و در نهایت، تکرار و بازگشت به فصلی دیگر نیست. عیدها بی‌ما خواهند پایید. این بهار و هجوم فصل و تولد دیگر طبیعت است که عید و نوبهار واقعی را عیان می‌کند و فریاد می‌زند. عید اصولاً با طبیعتِ زایا و شاداب معنا می‌یابد نه انسان سترون ناتوان و مغرور. و ما چه خوش‌اقبالیم که نیاکانمان عید را با تربیعِ طبیعی و همزمان با رستاخیز نیروی حیاتی زمین و زمان مقارن و همراه کردند. به یقین یکی از بهترین جابجایی‌ها در تغییر گاهشماری ایرانی باید همین جابجایی باشد. حتی اگر به قیمت تحریف و تغییر سالشماری و تاریخ مورخان میسر شده باشد (ظاهراً در آغاز، نوروز و آبریزانِ نوروزی یعنی ۶ فروردین -خردادروز- با جشن آبریزانِ تیرگان مقارن می‌شده است. رک رضی ۵۴:۱۳۸۴ جشن‌های آب)

اگرچه بیشتر اعیاد و نوسال‌ها و نوروزان ما همانند، و تکرارِ نوبتِ پیشین است، و ما را هم توانِ نوجامگی و تازگی روح و جان همچون طبیعت نیست و خود مقهور و مفتون طبیعتیم، امسال

فرصت و نوبتی تکین نثار همه ایرانیان و چندین نسل شده تا عید خویش را از ورطه تکرار خارج کنند و با تجربه چرخش قرن، نوروزی استثنایی و نو داشته باشند. چه بازگشت و عمدتاً نظاره و میهمانی دیگر باره در انجمنِ نوقرنی دیگر، برای بیشتر ما در این عمر محدود میسر نخواهد بود.

عید امسال را شاید بتوان به نوسال و نو قرن و نورویداد نادر و امیدوارکننده ولو برای نسل آینده بدل کرد، اگر به نیکی و اندیشگی و خردمندی، قرون و هزاره رفته را مرور و تأمل کنیم و از غبار و گرد و خاک زمانه هزار و قرن شده، بنیانی انسانی، اخلاقی و طبیعی بسازیم. ما خوشبختان و صاحبانِ نادر این عید خواهیم بود.

از پس هزاره‌ها، اینک قرنی بر ما برگزیده است، آنقدر که هنوز دقیق و درست، از روز نخستش بی‌خبریم و با ابداع و قرارداد، مبدأ و آغازهایی برساخته‌ایم تا در طوفان و دریای تاریخ، بی‌حافظه و سرگردان و در زوال عقل و هویت نمانیم. اینک قرن‌ها بر ما گذشته و سال و قرن و سده‌ای نو و تکین آغاز خواهد شد، بدور از تکرار اعداد و شاید باز هم با همان شباهت‌ها و تکرارهای جوامع و رفتارهای انسانی. مگر نه این است که تاریخ حداقل همین هزار و چهارصدسال را که به یمن تعیین مبدا هجری، نویسانده و ثبت و ضبط کرده‌ایم نیز تاریخی خونبار است. هزاره و قرن‌هایی در نکبت و ظلمت، تیرگی و ظلم و سیاهی و تباهی. این سرگذشت هزاره‌ها، مبدادار و تقویم‌دار و مستند به متن و کتب مضبوط است، هزارهای گمشده پیش‌تر که بی‌حساب و کتاب و مدفون در غبارها و ایدیولوژی‌ها و حرمان و حسرت امروزیان است احتمالاً از این

هزاره و قرن‌ها بدتر و سیاه‌تر است. چونان گفتار فرشتگان با خداوند در بدو خلقت: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ» (بقره ۳۰). و شیطان چه آینده‌نگری‌ای داشت!

اینک، ما و این نسل و مسافران قرن ۱۴ هجری شمسی، یکبار و فقط این یکبار در عید ۱۴۰۰ شمسی، از بختیاری‌ایستادن و نظاره و آرزومندی در قطار قرن برخوردار می‌شوند و می‌توانند بگویند بایست دنیا تا دمی در تو بنگریم. در نوروز چرخش قرن به دروازه‌های عدد ۱۵، این فرصت را داریم تا شریک و همراه شویم با درازنای تاریخ، گوش سپاریم به صدای گذشته، به قرن‌های رفته، هزاره‌های سپری شده، انسان‌ها و نیاکان نادیده و ناشناخته، از شه تا گدا، از عالم تا عامی، از آنان که معمرانه زیسته و رفته‌اند تا آنها که کودکانه آمده‌اند و نمانده‌اند، از نیست و بی‌نشان گشتگان تا مشهور و جاودانه شدگان.

باد بهاری، در گردش قرون با خود خنده و شادی و نعره و مویه‌داریان و ناداران، فرماندهان و فرمانبران، و ستم قدرتمندانِ ستمگر و آه ستمدیدگانِ مستضعف را ذخیره و همراه دارد و هر دم به گوش می‌رساند. گوشِ هوش سپاریم. باد صبا، وزان است. عید دارایی و از آن طبیعت برانگیخته و مبعوث شده است. عناصر چهارگانه او کهن‌ترین شاهدان تاریخ و فرهنگ بشریت‌اند. حافظه تاریخی کل جهان. گویا هربار که بادی می‌وزد و بهار با بارانی سرود و ورودی می‌خواند و خاک از زیر برف رخ می‌نماید و نقاب می‌افکند و رعد و برق، آتش و نوری بر تن زمینیان می‌افکند که بازمانده اعقاب غارنشین و جوینده آتش آنهاست، کل

حیات بشریت یکجا تکرار و تجدید و یادآوری می‌شود. اما کو آن ادراک و فهم و یادآورنده کامیاب؟ عید لحظه زندگانِ حی و حاضر و پویا در اکنون و اینجا است نه وجود صرف مردگانِ پوسیده خواب. ما به ظاهر زندگانی هستیم هلوع و ظلوم و جهول.

باد در می‌زند، نیکی پابرجاست، در «قانون گیاه و طبیعت»، پلیدی، کود و نیست و تاریکی شده است. تاریکی‌ای که خود با رستاخیز طبیعت به نیستی خواهد پیوست. ما آخرین مسافران موقت این قانون ثابتیم. اما مهر و ماه و آسمان، شاهدان راست‌قامت و جاودانه تاریخ خواهند ماند. گواهی‌گران، همیشه ناظر، قرون و هزاره‌ها، چهار عنصر طبیعی آب و باد و خاک و آتش، زندگان ابدی و پیشاتاریخ هزاره‌ها و قرون تیره و آکنده از ناامیدی ما هستند که در پس بهانه گردش قرن می‌توان آن‌ها را بعنوان کهنترین همراه و شاهد بشریت و ورای گاهشماری‌های مختلف و متفرق و پرجدل، و منهای تفسیرهای انسانی به شهادت گرفت. که ای مادران و ایزدانِ طبیعی هستی، شما هم بر گذشته و کردار رفته ما گواهی دهید. آب بودیم و رحمت و زایش، باد بودیم و جنبش و خیزش، آتش بودیم و گرما و نور و روشنایی یا خاک بودیم و نرمش و کرنش.

اینک، چرخش قرن بر گردونه و چرخ گردونِ ما اشارت و نظری خواهد کرد تا ما بانیان سال‌های بعد، ببینیم می‌توانیم، آیینی‌ای بی‌زنگار و روشن بر سالیان رفته بگیریم و روزان طلایی و گرم‌تر و عادلانه و بی‌درد و رنج‌تری را برای خود و شاید آیندگان مهیا کنیم؟؟!!

مبارک الفاظ است

:: مجتبا نریمان

مدیرمسئول و سردبیر مجله ادبی
«نوپا»

گفتم:

عید مبارک باد!

گفت:

مبارک الفاظ است.

(کتاب شمس، مهدی

سالاری نسب، نشر نی)

برای هر کدام از مردم ایران از یک جایی به بعد دیگر عید، «بوی عیدی» و «سفره نو» و «کاغذ رنگی» نداد.

بعد از این که به سنی رسیدم و تب عیدی گرفتن در وجودم سرد شد - یا اگر بخواهم دقیق تر بگویم؛ دیگر به من عیدی ندادند- عیدها برایم بوی مجله‌هایی را گرفت که ویژه نوروز چاپ می‌شدند و از شماره‌های عادی چاق تر بودند. با ولع دراز می‌کشیدم به خواندن‌شان و یادداشت‌هایی که درباره نوروز نوشته شده بود را اول می‌خواندم. چند سال بعد، دیگر خواندن این مجله‌های چاق هم خوشحالم نکرد.

یک دوست مسیحی دارم که ایران زندگی نمی‌کند. به شوخی و جدی همیشه می‌گویمش که «همین جشن نوروز برای عید سال نو نشان می‌دهد که یک زمانی چقدر ما داشتیم راه را درست تر می‌رفتیم و عاقل تر بودیم. اصلاً خودتان خنده‌تان نمی‌گیرد که وسط زمستان و میان آن‌همه برف، سال نو میلادی را جشن می‌گیرید؟ سال نو یعنی شکوفه زدن درخت‌ها و صدای بلبل‌ها و گنجشک‌ها و سبز شدن زمین و... بیا و توبه کن!»

اما امروز که توی هر سطل زباله‌ای انسانی را می‌بینم که تا کمر خم شده و دنبال نان می‌گردد، با خودم می‌گویم کاش ما هم وسط چله زمستان، سال نو را جشن می‌گرفتیم اما جای غم نان، بوقلمون می‌خوردیم.

این که خوانده بود «هرسال می‌گیم دریغ از پارسال» حال این سال‌های ما شد. یک سال عید سیل می‌آید و یک سال زلزله، عید سال گذشته هم که کرونا آمد و مردم دنیا را در حصر خانگی انداخت.

هرچه خواستم این چندخط را عیدانه بنویسم و از نو شدن زمین و زمان بگویم و آینده را روشن تر به تصویر بکشم نتوانستم حتا ادایش را در بیاورم. باید مرا ببخشید... اما حقیقت این است که آدمی به امید زنده است و ناامیدی مرگ است. همین که هنوز می‌نویسیم و گلایه می‌کنیم، یعنی امید در ما زنده مانده و باهار را انتظار می‌کشیم. این که مجله چاپ می‌کنیم و از زبان فارسی و ادبیات و جامعه و انسان و... می‌نویسیم یعنی با وجود این حجم از سیاهی به افروختن آتش و نور می‌اندیشیم و امید در ما زنده است. این که هنوز کار می‌کنیم، هنوز گاهی می‌خندیم، هنوز گاهی می‌رقصیم و وقتی از جلوه مغازه‌ای رد می‌شویم حتا اگر پولی ته جیب‌مان نباشد به ویتترین خیره می‌مانیم؛ یعنی امید در ما زنده است و روزهای سبز و باهار را انتظار می‌کشیم.

زیستن در برزخ امید و ناامیدی

:: روح اله نصرتی

سال ۱۳۹۹ با یک رخداد سیاه آغاز شد و آن، همه‌گیری کووید ۱۹ (کرونا) بود. رخدادی که بیش از یکسال از شروع آن می‌گذرد و آنگونه که پیداست و پزشکان اعلام کرده‌اند حالا حالا جا خوش کرده و قرار است حداقل برای مدتی میهمان خوانده یا ناخوانده جامعه انسانی باشد. از این جهت میهمان خوانده جامعه انسانی می‌نامم که ظهور کرونا نتیجه عملکرد انسانی است. از زمان شیوع ویروس، این پرسش مطرح است که چه اتفاقی خواهد افتاد و کی این ماجرا به اتمام می‌رسد؟ در حال حاضر نیز به صورت مداوم با شنیدن هر خبر تازه‌ای در رابطه با تولید واکسن و دارو، امید به جامعه باز می‌گردد و با شنیدن الگوهای جهش‌یافته دوباره موج جدیدی از نگرانی و دلهره شکل می‌گیرد. سرنوشت محتوم انسان، زیستن در برزخ امید و ناامیدی بوده و انسان به مرور زمان یاد گرفته است در میان امید و ناامیدی زندگی کند

و به طور مداوم با مکانیسم‌های فرهنگی و اجتماعی برای تداوم حیات و ماندگاری امید بیافریند و با آن، از پس جریان‌های ناامیدکننده برآید. اما نکته قابل تأمل این است که مروری بر گذشته نشان می‌دهد که این نخستین و آخرین اتفاقی نیست که حیات انسان را به خطر انداخته است، چه بسا که اتفاقات ناگوارتر دیگری، جامعه انسانی را از درون به مرز نابودی رسانده و خواهد رساند و آن ظهور و بروز بیش از پیش مخاطرات اجتماعی است که خود را به شکل شکاف طبقاتی، زوال اخلاق، بی‌مسئولیتی نسبت به جامعه و محیط پیرامون و جامعه اتمیزه‌شده و فردی‌شده نشان می‌دهد. پیامد این اتفاقات به مراتب ویرانگرتر از همه‌گیری کرونا است. انسان امروزی اگر در مقابل کشف واکسن کرونا سراسر غره به خود می‌شود به همان نسبت باید در مقابل ظهور و بروز مخاطرات اجتماعی و محیطی به غایت شرمگین باشد. طبعاً برای آینده

می‌توان چشم‌اندازهای خوشبینانه و بدبینانه را پیش‌بینی کرد اما من به جای پیش‌بینی یا پیش‌گویی، تنها می‌خواهم آرزو کنم در چارچوب چشم‌اندازی مثبت، جامعه بشری از فرصت پیش‌آمده استفاده کرده و به بازبینی رفتار خود در عرصه اجتماعی و اکولوژیکی بپردازد. دو عرصه‌ای که به شدت تحت تأثیر رفتارهای مخرب انسانی است. در انتها پیام مهم کرونا را یادآور می‌شوم که گرمی حیات اجتماعی وابسته به ارتباطات و تعاملات چهره‌به‌چهره است و فقدان این موهبت تا چه حد می‌تواند جان را از حیات بگیرد و انسان را در خلوت خود روز به روز فرسوده‌تر و فرتوت‌تر سازد.

به امید تجربه لحظات خوشایند در سال آتی، پیشاپیش بهترین شادباش‌ها را به دوستان عزیز انسان‌شناسی و فرهنگ تقدیم می‌کنم.

نوروزتان پیروز

آمد بهار خرم با رنگ و بوی طیب
با صد هزار نزهت و آرایش عجیب
یک چند روزگار جهان دردمند بود
به شد، که یافت بوی سمن باد را طیب (رودکی)

همان که دوش دوست گفت: چند خط بهاریه بنویس! کافی بود تا حالم به شود و خرم بماند! اصلاً حرف «بهار» را که پیش می‌کشند، حال آدم دگرگون می‌شود. یاد عید و بلبل و عشق و صحرا میافتی و غم‌ها و مصیبت‌ها را، شده برای ساعتی چند، کنار می‌گذاری و به نوروز و سال نوئی سرخوش‌تر رو می‌کنی. اصلاً فترت آدمی به امید بسته است. و گرنه که زندگی اینچنین شیرین نمی‌بود. شاید هم من اینطور آموخته‌ام که آفتابی باشم و آسان بگیرم و سعی کنم زندگی را به میل خود تغییر دهم. و بگویم: این نیز بگذرد!

در این آخرین سال قرن شمسی، کرونا حالم را گرفت. همه به خانه‌نشینی راضی شدند و عادت کردند، جز من. همه به دنیای مجازی دل خوش کردند، جز من که حضور برایم حیاتی بود. بوس و کنار و دیدار و کار برایم حیاتی بود. بعضی دوستان غمگانه ترکمان کردند. و من غصه خوردم از اینکه نتوانستم آنطور که عادت معمولم بود رفتار کنم. البته در زندگی همیشه یک همفکر و همراهی پیدا می‌شود و ناگاه می‌بینی که قدم در راه نهاده‌ای و دستی در دستت است.

بیا که وقت بهارست تا من و تو به هم
به دیگران بگذاریم باغ و صحرا را (سعدی)

در سالی که گذشت زندگی از طریق اینترنت برای خیلی‌ها راحت‌تر و مختصر و مفیدتر برگزار می‌شد و به کارشان بهتر می‌رسیدند. ولی من عذاب کشیدم از این وضع غیرمعمول. دوست داشتم مثل همیشه روی پیاده‌روهای تهران در رفت و آمد باشم. سر خودم را با کارهائی که پیش می‌آمد گرم کردم ولی راضی نبودم. حس می‌کردم کیفیت همه‌چیز و همه‌کار، بی‌دیدار کم می‌شود. هنوز هم نمی‌خواهم به این شیوه زندگی نصفه نیمه تن بدهم. برای من این تنها نشستن‌ها جالب نبود. البته در کهنسالی قدرتی هست که در شباب نیست. در طول سالی که گذشت حتی موفق شدم با آدم‌های ندیده و نشناخته، از راه دور، پروژه‌ها و کمپین‌های سخت گروهی و داوطلبانه را پیش ببرم. ولی امروز با پاورچین آمدن بهار، شوق دیدار یاران تمام دلم را پر و لبریز کرده است. خدا کند این دوران عجیب زودتر سپری شود. و بهار کوه و دشت را دوباره نو و رنگین کند.

در هر دشتی که لاله زاری بوده است
از سرخی خون شهریاری بوده است
هر شاخ بنفشه کز زمین می‌روید
خالی‌ست که بر رخ نگاری بوده است!

:: زهرا ترانه یلدا

مقالا بلند





نگاهی به بدن در آثار کارگردان کیم کی دوک: جزیره و خانه‌های خالی

:: فاطمه آقائی رضوانی

معرفی کیم کی دوک:

کیم کی دوک، کارگردان مشهور کره‌ای، متولد سال ۱۹۶۰ میلادی در کره جنوبی است، او در سال ۱۹۹۰ برای تحصیل در دانشگاه هنرهای زیبا تصمیم گرفت همه‌چیزش را بفروشد و یک بلیت برای پاریس بگیرد. در طی دوران زندگی و تحصیل در پاریس، او از طریق فروش نقاشی‌هایش در خیابان امارر معاش می‌کرد. در سال ۱۹۹۵ جایزه بهترین فیلمنامه را در مسابقات بزرگ فیلمنامه‌نویسی کشورش دریافت کرد و از همین طریق سرمایه ساخت اولین فیلم‌اش را کسب کرد. او مانند بسیاری دیگر از کارگردانان موفق کره‌ای در رشته‌ای غیر از سینما تحصیل کرده بود و با این حال موفقیت اولین فیلم او سرمایه‌ی ساخت فیلم‌های بعدی‌اش را برایش فراهم کرد. اگرچه او کارگردانی است که در ساخت فیلم‌های موفق با کمترین هزینه و تدارکات، مهارت

فراوانی دارد. فیلم‌های او بیش از آن که در داخل کشور کره، با استقبال روبرو شود، در خارج از این کشور به موفقیت رسیده است و جایزه‌های بسیاری را از آن خود کرده است.

فیلم‌های کیم کی دوک:

نگاه به تمامی آثار کیم کی دوک کار سختی است و مطلبی مفصل را می‌طلبد، در این جا نگاه به بدن با تکیه بر تنها دو فیلم او صورت می‌گیرد: جزیره و خانه‌های خالی.

این دو فیلم از فیلم‌های موفق اوست. هر فیلم او می‌تواند موضوع تحلیل گسترده‌تری قرار بگیرد اما در این مطلب تنها بدن و بازنمایی بدن در این دو اثر کیم کی دوک مد نظر است. سؤال اصلی شیوه‌ی نگاه کیم کی دوک به بدن در این دو فیلم است. با توجه به دغدغه و ماهیت فیلم‌های کیم کی دوک که دارای نگاه بودیسمی هستند، سکس، خشونت و

آزار از اصلی‌ترین محتوای فیلم‌های اوست. شخصیت‌های فیلم‌های او غالباً فاحشه‌هایی هستند که بدنشان را به فروش گذاشته‌اند، آن‌ها از بدنشان گذر کرده‌اند و به درکی از چرخه‌ی عذاب‌آور زندگی رسیده‌اند. آن‌ها سرشار از خشمی هستند که به واسطه‌ی بدن‌هایشان در روح آن‌ها ایجاد شده و همین خشم، ارتباط بدنی آن‌ها را با جهان پیرامون‌شان شکل می‌دهد که منجر به خشونت‌ی عریان می‌شود، درحالی‌که ارتباط روحی آن‌ها با جهان پیرامون‌شان قطع شده است. فیلم جزیره، داستان فاحشه‌ای است که چند اتاقک اجاره‌ای شناور را اداره می‌کند و در آخر دلبسته‌ی مردی می‌شود که یکی از اتاق‌هایش را اجاره کرده است. این شخصیت هرگز سخن نمی‌گوید ولی حالات بدنی او، چهره‌اش، و چشم‌هایش خشم و عصبانیت او را نشان می‌دهد، به دلیل همین خشم است که او در انتها دست

به اعتراض می‌زند و آنچه مورد خشم او قرار می‌گیرد بدن است. او خشم خود را بر بدنی اعمال می‌کند که آن را علت اصلی می‌داند. در ابتدا این خشم صرفاً نسبت به بدن‌هایی اعمال می‌شود که او را مورد آزار قرار می‌دهند. مردانی که او را عذاب می‌دهند. زن، برای مقابله با این خشم، خود را درگیر عشق به مردی می‌کند که ظاهراً او نیز دارای مشکلات فراوانی است و از زن درخواست رابطه جنسی نمی‌کند. درست به همین دلیل است که زن عاشق او می‌شود، گویا پنهانی دید زدن مردی که در تنهایی‌اش اشک می‌ریزد، سکوت می‌کند و درخواست جنسی ندارد، باعث گذر از بدن و ایجاد ارتباطی روحانی بین زن و مرد می‌شود. زن فکر می‌کند مردی را دیده است که هرگز به بدن او توجه نکرده است و خود نیز بدن خود را فراموش کرده. پس از گذشت زمانی و قدم برداشتن زن به سمت مرد، مرد یکبار برای برقراری ارتباط جنسی پا پیش می‌گذارد که در این‌جا زن در حالتی از شوک، مرد را با خشم پس می‌زند. زن از اینکه دوباره تبدیل به ابژه جنسی شده است شوکه می‌شود.

در طی فیلم شخصیت روندی را طی می‌کند که او را به عامل اصلی، یعنی بدن خود و زنانگی بدن‌اش آگاه می‌کند. در سکansı، دختر که از سوی مرد مورد علاقه‌اش ترک می‌شود، بدن خود را و زنانگی‌اش را به نابودی محکوم می‌کند. او تلاش می‌کند با یک قلاب ماهی‌گیری رحم خود را درآورد. اعتراضی به بدن جنسی، به زنانگی و قابلیت لذت‌آفرینی برای مردان و همچنین اعتراض به سرچشمه‌ی زایش و تولد، چرخه‌ی زایشی که زندگی عذاب‌آور را همراه دارد، مفهومی کاملاً بودیسمی که در سراسر

آثار کیم کی‌دوک مشاهده می‌شود، زن می‌خواهد چرخه زندگی عذاب آور که مکرراً تکرار می‌شود را با نابودی سرچشمه‌ی زایش و باروری، متوقف کند. درست در همین نقطه است که مرد به سمت او باز می‌گردد و ارتباط عاشقانه‌ی آن‌ها فراتر از لذت بدن آغاز می‌گردد، یعنی زمانی که زن به بدن خود آگاه شده و به اعتراض علیه آن دست می‌زند یا سعی می‌کند آنچه را باعث نگاه جنسی به بدن اوست، نابود کند. شکنجه بدن، یکی از مراحل گذر از بدن است که مجدداً به آن خواهیم پرداخت.

سراسر فیلم‌های کیم کی‌دوک سرشار از بدن‌های مرده‌ای است که ابژه‌ی لذت قرار می‌گیرند، آلوده می‌شوند و دور ریخته می‌شوند و به همین واسطه کیم کی‌دوک خواهان نابودی بدن و رسیدن به مرحله‌ای است که دیگر بدن موضوعیت ندارد. کیم کی‌دوک برای بیان مقصود ضد بدنی خود، از خود بدن‌ها در شیوه‌ای اغراق شده استفاده می‌کند. شخصیت‌های اصلی او غالباً سخن نمی‌گویند و محتوای ضد بدنی فیلم را از طریق بازی با بدن‌هایشان به نمایش می‌گذارند. ما در فیلم‌های کیم کی‌دوک از طریق بدن‌ها، مقصود شخصیت‌ها و کیم کی‌دوک را متوجه می‌شویم و این مقصود، مقصودی تماماً ضد بدنی است. از بدن به ضد بدن رسیدن همان چیزی است که کیم کی‌دوک انجام می‌دهد. تمرکز اصلی او روی بدن است و از طریق نابودی همین بدن به غایت ضد بدنی خود می‌رسد. در فیلم جزیره، نقطه انتقال فیلم از مفهومی جنسی به مفهومی عاشقانه اعتراض به بدن و اعمال خشونت فیزیکی بر آن است. در فیلم موبیوس نیز، بدن‌ها برای لذت جنسی مورد سنگین‌ترین

خشونت فیزیکی قرار می‌گیرند و در پایان مجازات می‌شوند تا شخصیت فیلم از لذت بدنی‌اش گذر کند و به بودا تعظیم کند. در فیلم خواب، شخصیت‌ها برای جلوگیری از کنترل ناخودآگاهانه بدن‌هایی که در خواب راه می‌روند، در خواب آدم می‌کشند و... به شکنجه‌ی بدن و جسم خود می‌پردازند تا در انتها از زندان و چارچوب بدن خود رها شوند و به پرواز درآیند، در معروف ترین فیلم او بهار تابستان پاییز زمستان و دوباره بهار، شخصیت فیلم برای از بین بردن سنگینی گناه‌های خود، بدن خود را با مجازات می‌کند و سنگی بزرگ را با مجسمه‌ی بودا به بالاترین نقطه‌ی کوه می‌برد.

فیلم خانه‌های خالی علی‌رغم اینکه لطیف‌ترین فیلم کیم کی‌دوک است، هم‌چنان محتوای ضد بدنی را به شکلی واضح اما نسبت به سایر فیلم‌هایش با خشونت کمتری به نمایش می‌گذارد. این فیلم داستان پسری به نام تای سوک است که هیچ خانه‌ای ندارد، او مخفیانه وارد خانه‌هایی می‌شود که صاحبشان حضور ندارد و مدتی در آن خانه زندگی می‌کند. در یکی از خانه‌ها او با زنی مواجه می‌شود که مورد آزار همسرش قرار گرفته، رابطه‌ی خاصی بین آن دو شکل می‌گیرد و زن با او همراه می‌شود. این فیلم روایت‌گر عشقی است که فقط در حالتی شبح‌وار و تهی از وزن و بدن می‌تواند امتداد یابد. صالح نجفی می‌نویسد این فیلم براساس این ایده شکل گرفته است که وقتی ما در خانه نیستیم، در فضای خالی خانه‌ها چه رخ می‌دهد. در این فضاهای عاری از بدن، چه اتفاقی می‌افتد. عشق در همین فضاها رخ می‌دهد.

تای سوک و دختری که با او همراه می‌شود نیز سفری را آغاز می‌کنند، سفری که آن‌ها را به سوی تهی شدن از وزن بدن و ماهیتی شب‌وار پیدا کردن می‌کشاند. عشق از نگاه کیم کی‌دوک در همین شب‌وارگی و تهی شدن قابلیت امتداد خواهد داشت. اما راه تهی شدن از بدن در این فیلم نیز هم‌چنان مانند سایر فیلم‌های کیم کی‌دوک راهی است که همراه با خشونت علیه بدن است. در ابتدای فیلم صورت و بدن دختر آثار ضرب و شتم دارد، به مرور این آثار ضرب و شتم در خانه‌ی یک بوکسور از صورت دختر به صورت پسر منتقل می‌شود، هم‌چنین بر دیوار خانه‌ی عکاسی، دختر با تصویر برهنه‌ی اندام خود روبرو می‌شود. او عکس خود را چندتکه می‌کند و تکه‌های عکس را به صورت درهم کنارهم می‌چسباند. او بدن خود را چندتکه می‌کند تا قابل شناسایی نباشد. سرانجام در یکی از خانه‌ها، آن‌ها با جسد یک پیرمرد روبرو می‌شوند، به شیوه‌ای سنتی و مطابق آیین بودیسم، جسد را دفن می‌کنند. در این نقطه آن‌ها بدنی را به خاک سپرده‌اند. در همین خانه آن‌ها دستگیر می‌شوند، صالح نجفی معتقد است آن‌ها در جایی پیدا می‌شوند که ابژه‌ی نگاه شب‌جی دیگر شده‌اند. بعد از آن، تای سوک که در زندان به سر می‌برد، تلاش می‌کند تا با تبدیل کردن خود به شب‌ج از زندان رها شود. تای سوک، انسانی است که از ابتدای فیلم آزاد و رها به نظر می‌رسد. او در بند هیچ خانه‌ای نیست، به ظاهر آزاد زندگی می‌کند. بعد از آشنایی با دختر، رهایی از بند و زندان بدن نیز آغاز می‌گردد. در این فیلم عشق اساساً با آزاد شدن و گذشتن از بدن معنا پیدا می‌کند. در نهایت از بدن‌هایشان در بی‌وزنی کامل و شب‌وارگی جز

منابع:

خانه‌ی خالی: عشق در سینما، صالح نجفی، نشر لگا، تهران، ۱۳۹۷
سینمای جدید کره جنوبی، مهدی صائبی، انتشارات ترانه، مشهد، ۱۳۹۵

سایه‌ای، چیزی باقی نمی‌ماند. آن‌ها زمانی آزادانه می‌توانند در کنار یکدیگر قرار بگیرند که بدنشان نامرئی می‌شود و می‌توانند پیش چشم دیگران و پنهان از آن‌ها یکدیگر را ببوسند.

بدن و گذر از آن از طریق مجازات و شکنجه‌اش، یکی از اصلی‌ترین نقاط قابل توجه محتوای فیلم‌های کیم کی‌دوک است. او در به نمایش کشیدن بدن‌ها در جسمانی‌ترین شکل ممکن، شکنجه‌ی آن‌ها و باز به نمایش گذاشتن بدن در غیرجسمانی‌ترین حالت مهارت فراوانی دارد. بدن‌هایی که او تغییر می‌دهد در پایان به شکلی غیرجسمانی به نمایش در می‌آیند، سکانس پایانی فیلم جزیره، جسد برهنه‌ی دختر در قایقی پر از آب است، چهره‌اش در آرام‌ترین حالتی است که در طول فیلم از او می‌بینیم و بخش جنسی بدن او سبز شده است، نماد باروری و زایش. سکانس پایانی فیلم خانه‌های خالی، دو شخصیت روی ترازویی ایستاده‌اند و یکدیگر را می‌بوسند، ترازو روی صفر است. آن‌ها تبدیل به بدن‌هایی می‌شوند که دیگر از بدن بودن خود تهی شده‌اند. بدن نقطه اصلی حمله کیم کی‌دوک است که در تمامی آثارش قابل مشاهده است.



گفتمان‌های «ازدواج» در ایران معاصر: متأثر از گفتمان‌های دین یا مدرنیته؟

:: فاطمه آقامیری

«ازدواج» از پرچالش‌ترین پدیده‌هایی است که در دنیای مدرن امروز دستخوش تغییر شده و مباحث علمی زیادی را به شیوه‌های مختلف به خود اختصاص داده است؛ ازدواج بنای خانواده را می‌سازد و خانواده نیز بنای هر جامعه‌ای را، بنابراین جای تعجب ندارد که جوامع مخصوصاً حوزه آکادمیک تمرکز قابل توجهی به این امر دارد. اما آنچه که مرا به سوی تحقیق در این حوزه در رساله دکتری کشاند، بررسی بعدی از مسائل یا آسیب‌های ازدواج نبود، بلکه تمرکز بر مکتوبات و نگارش‌های علمی بر روی ازدواج در ایران بود که عنوان «تحلیل گفتمان‌های ازدواج در ایران معاصر (کتاب‌های دهه ۴۰ تا دهه ۹۰)» را به خود گرفت. در ابتدا با بررسی که

در مورد ازدواج انجام دادم با انبوهی از مقالات علمی پژوهشی و کتاب‌هایی مواجه شدم و بر آن شدم که خود این مکتوبات را در محوریت رساله‌ام قرار دهم. به دلیل گستردگی حجم آثار، ترجیح دادم که تمرکز را بر روی کتاب‌ها قرار دهم. به این دلیل که کتاب از لوازم فرهنگی است که اصولاً افراد از طیف‌های مختلف برای آشنایی بیشتر با مسئله‌ای و حل مشکلات مربوط به آن رجوع می‌کنند و در دسترس همگان قرار دارد. نویسندگان عمدتاً به عنوان روشن‌گران یک کشور محسوب می‌شوند و در گسترش عقاید و اندیشه‌ها نقش به‌سزایی دارند. آنها علاوه بر اینکه از جامعه تأثیر می‌پذیرند، بر جامعه تأثیر نیز می‌گذارند و بنابراین نویسندگان وظیفه مهمی را در

گسترش اندیشه‌ها بر دوش دارند. از سویی دیگر، کتاب‌ها منابع دست‌اولی هستند که دیدگاه و موضع شخصی خاص را نمایان می‌سازند و مانند مقالات علمی-پژوهشی جمع‌بندی نظرات مجموعه‌ای از افراد نیستند.

با رویکردی برساختی و نگاهی گفتمانی و با استفاده از نظریهٔ لاکلاو و موفه و مدل نشانه‌شناسی گفتمانی (شامل سه سطح تحلیل متنی، تحلیل بینامتنی، تحلیل بافتی) به تحلیل آثار پرداختم. برای جامعه آماری، لیستی کتاب‌شناختی از تمامی کتاب‌های تألیفی در سایت کتابخانه ملی با کلیدواژه «ازدواج» تهیه کردم که حدود ۱۱۸۸ کتاب بودند. از این تعداد کتاب تحلیل ۳۲ کتاب در پایان‌نامه

آمده است. به دلیل اهمیت تحلیل بافتی فصول کار بر دوره‌های قبل از انقلاب، بعد از انقلاب تا پایان جنگ، سازندگی، اصلاحات، اصول‌گرایی، اعتدال تقسیم شدند. سه گفتمان اصلی «گفتمان دینی-اسلامی»، «گفتمان علمی» و «گفتمان عمومی» دستاورد تحلیل کتاب‌ها بوده است. از مهم‌ترین یافته‌هایی که از بررسی کتاب‌های با مضامین «ازدواج» در شش دهه تاریخ معاصر ایران بدان رسیدم، می‌توانم به موارد زیر اشاره کنم:

اولین یافته، تغییر در میزان کمی و تعداد کتاب‌ها است، هر چه که از دوره قبل از انقلاب جلوتر می‌آییم تعداد کتاب‌ها سیر صعودی می‌یابند. این تفاوت از دوره سازندگی تا اصلاحات و از اصلاحات تا اصول‌گرایی مشهودتر است. این سیر می‌تواند هم به دلیل توسعه نشرها باشد و هم به دلیل اهمیت یافتن بیش از پیش مسئله ازدواج.

دومین یافته در این است که مضامین گفتمان دینی اسلامی در طول شش دهه بدون در نظر گرفتن شرایط و زمانه تقریباً تغییری نکرده است و مدلول‌های مانند ارضای غریزه جنسی، تولید مثل، آرامش، عمل به فطرت و عمل به سنت پیامبر پابرجا هستند. نگاهی تولید مثلی و ارضای غریزه جنسی در این گفتمان موجب می‌شود که زن مطلوب هم زنی شناخته شود که تمکین‌کننده نیاز جنسی شوهر و مطیع و زایا و فرزندآور باشد و زندگی خود را صرف تربیت فرزند و خانه‌داری و کدبانوگری کند.

یافته سوم آن است که در گفتمان علمی دوره اصلاح‌طلبی شاهد مدلول‌های جدیدتری هستیم که در دوره‌های قبل نبودند مانند: وسیله تعالی،

گشایش دنیای جدید، نوزایی تفکر، رعایت هنجار جامعه و مذهب، ایجاد گفتمان مشترک و در بعدی فردی اصل فردیت روانی. گفتمان علمی این دوره، به وضوح مفاهیم جدید را در دل خود جای داد. از نکات مهم دیگر این دوره مدلول‌های همسرداری است، در همسرداری نیز می‌توان این تغییرات را دید، مدلول‌هایی وارد می‌شود که می‌توان رگه‌های علم غربی را در آن مشاهده کرد مانند احترام به استقلال فردی.

این تغییرات در این دوره می‌تواند تحت تاثیر تغییرات فرهنگی باشد که در آن زمان در حال رخ دادن بوده است. از دهه هفتاد، فرایند ترجمه در ایران افزایش چشمگیری داشت و غرب و علوم غربی در نزد روشنفکران و شخصیت‌های آکادمی اهمیت یافت، به همین دلیل ترجمه کتاب از جمله کارهای فرهنگی بود که مورد توجه قرار گرفت. در زمینه ازدواج، عشق، روابط زن و مرد کتاب‌هایی ترجمه شدند که نگرشی متفاوت از آنچه که در کشور موجود بود داشتند و مورد استقبال فوق‌العاده‌ای قرار گرفتند مانند کتاب مردان مریخی، زنان ونوسی: چگونه روابط خود را بهبود بخشیم نوشته جان گری.

باتوجه به یافته قبل، این نکته قابل توجه است که گفتمان علمی از دوره اصلاحات به بعد مفاهیمی جدیدتر و مدرن‌تر را در خود جای داد و تصویری متفاوت از آنچه که در گفتمان دینی وجود داشته است ترسیم کرد که این خود یافته دیگری است. مفهوم جدیدی مانند «خود» در این ادبیات بسیار برجسته می‌شود و تلاش برای خودآگاهی و خودشناسی برای ازدواج در متن معنا‌های این دوره

جای گرفت. ارضای غریزه جنسی و تولیدمثل به اندازه گفتمان دینی بارز نیستند. فردیت در ازدواج و رشد فردی در ازدواج مورد توجه قرار می‌گیرد و زن تمکین‌کننده نیاز جنسی شوهر، عاطفی و حساس، مطیع، خانه‌دار و کدبانو حضور پررنگی ندارد. سخنی از ریاست و عقلانیت مرد نیست. گفتمان برابره میان زن و مرد ارزشمند است و زن باید ارزش خودش را بداند و مستقل (هم از نظر مالی و هم غیرمالی) و مسئولیت‌پذیر باشد و خود را وابسته به شوهرش نکند. عشق مهم‌تر از ارضای میل جنسی صرف است. میل جنسی با عشق است که اهمیت پیدا می‌کند. نگاه ذات‌گرایانه به ازدواج کمرنگ می‌شود، انسان فطرتاً نیست که ازدواج را می‌پذیرد، میل انسان به تجرد است و برای ایجاد یک رابطه و تعهد حقوقی و رعایت هنجار جامعه است که تن به ازدواج می‌دهد. نوعی نسبی‌گرایی و عدم حتمیت در انجام ازدواج وجود دارد، انسانی که رشدش در تجرد است اجباری برای ازدواج در او وجود ندارد اگر تجرد او را به انحراف نکشاند.

پنجمین یافته این است که گفتمان عمومی، حامل معنایی معتبر و موثق از ازدواج با دال و مدلول‌هایی از آیات و احادیث و یا نظریه‌های و نتایج علمی نیست، بلکه بیشتر گفتمانی از نوع عامه مردم است و گاهی به سخنان روزمره مردم بسیار نزدیک می‌شود، گویی که مخاطب این کلام را نه در این کتاب بلکه از مادر بزرگ، خاله و یا همسایه خود می‌شنود. البته گاهی مرزی باریک با گفتمان دینی و یا علمی پیدا می‌کند اما شدت آن زیاد نیست.

ششمین یافته این است که اگرچه همانند تحقیق کمی نمی‌توان اینگونه استدلال کرد که رابطه و همبستگی

مستقیمی بین نگرش دوره‌های سیاسی و اعتقادات اجتماعی و فرهنگی آنها و کتاب‌های آن دوران وجود دارد، اما می‌توان تغییر به تدریج مدلول‌های جدید را در هر دوره خاص مشاهده کرد. وقتی سخن از بافت به میان می‌آید، به معنای فضایی است که معنا در آن شکل می‌گیرد و این شکل‌گیری اغلب آهسته و طولانی‌مدت رخ می‌دهد. بخشی مهمی از فضای اجتماعی و فرهنگی کشور از بحبوحه انقلاب تاکنون تحت تاثیر گفتمان ایدئولوژیکی دینی است، بنابراین در هر دوره بخش مهمی از گفتمان ازدواج حال و هوای معنای دین از ازدواج را داشته است و این بخش تغییر نپذیرفته است چرا که در این گفتمان باور بر تغییرناپذیری معنا و گزاره‌هاست، اما بخش مهم دیگر تحت تأثیر فضای اجتماعی و فرهنگی غیردینی و یا نیمه‌دینی بوده است که در خود علوم غربی را نیز جای داده است و با تحولاتی که در دوره‌های سیاسی رخ داده است شاهد تغییر فضای معنایی و گفتمانی به‌خصوص در زمان اصلاحات و بعد از آن هستیم.

هفتمین یافته این است که تغییر در ساختار می‌تواند در بعد روانی افراد هم تأثیر داشته باشد مانند امیال جنسی مردان و زنان یا میزان انعطاف‌پذیری مردان و یا رشد تعقل و تفکر در زنان که در طول تاریخ معاصر دچار دگردیسی شد. بر این اساس، با روند تغییر ساختار اجتماعی این تغییرات می‌توانند با شدت بیشتری ادامه پیدا کنند و مدلول‌های متفاوت‌تری را در گفتمان ازدواج رقم بزنند.

هشتمین یافته این است که بسیاری از دال‌ها و مدلول‌هایی که در کتاب‌ها آمده است به‌عنوان مفروضاتی ثابت

هستند و به همین دلیل به زن و مرد توصیه می‌کنند که باید اینگونه باشند و اینگونه رفتار کنند و به این صورت خاص همسر انتخاب کنند و به این شیوه خاص همسر داری کنند.

یافته نهم این است که اگر تا این اندازه گفتمان ازدواج قابلیت تغییر دارد و می‌تواند معنای جدیدی بگیرد، بنابراین بیشتر از این هم می‌تواند قابلیت پذیرش معناهای جدید را داشته باشد. این تغییر را نه تنها در کتاب، بلکه می‌توان آن را در آثار دیگر فرهنگی مانند فیلم‌های سینمایی و سریال‌های تلویزیونی در طی این شش دهه دید.

بنابر یافته‌های گفته شده، گفتمان ازدواج در ایران معاصر در آثار مکتوب هم به شدت تحت تأثیر دین و منابع دینی بوده است، و هم چاشنی مفاهیم برخاسته از دنیای مدرن را در خود جای داده است. اما همچنان از فضای معانی پنهان و جدید ازدواج موجود در جامعه کنونی و دادن راهکارهای مناسب برای مسائل ناشی از این معانی دور هستند. پیش‌فرض عمده ازدواج در این کتاب‌ها عمدتاً ازدواج دائم و عاشقانه و موفقی است که قرار است سال‌ها به خوبی و خوشی ادامه یابد، آیا در واقعیت کنونی هم فضا به همین گونه است؟



پیش به سوی پیری با دو زبان: اثرات دو زبانی بر پیری شناختی

:: آذر اصغریان دهکردی

ترجمه

الن بیالیستوک و مارگو سالیوان
دانشگاه آمستردام هلند
انتشارات جان بنجامین، ۲۰۱۷

آیا درباره‌ی یادگیری دو زبان در پیری اندیشیده‌اید؟
این کار را برای پیشرفت‌های نویدبخش عصب‌شناسی و نوه‌هایتان انجام دهید.

دلایل بسیاری برای حفظ و حتی ارتقای دوزبانی مادام‌العمر وجود دارد. انسان برای انجام موفقیت‌آمیز امور روزمره‌اش، برای مسلط شدن بر کاری که به مهارت‌های دوزبانه نیاز دارد، برای برقراری ارتباط با عزیزان یا برای امرار معاش در جامعه‌ای چند زبانه، در شهرهایی مثل بروکسل، مونترآل، مومبای، نایروبی و حتی لس‌آنجلس به دو یا چند زبان نیاز دارد.

یقیناً، تداوم عملکرد شناختی در پیری دلیل دیگری برای حفظ دو زبانی در چرخه‌ی حیات فرد قلمداد می‌شود. یافتن نوشدارویی برای پیری همواره ذهن بشر را درگیر کرده است که با کشفیات نوین، نظریات موهوم و

استدلالات ضد و نقیض همراه بوده است. تحقیقی که به بررسی اثرات دو زبانی در هر دو پایانه‌ی چرخه‌ی حیات می‌پردازد پر از امید و چالش است. از طیف وسیع مطالعات پژوهشی انجام شده در طی سالیان متمادی چنین برمی‌آید کودکانی که به فراگیری دو زبان می‌پردازند در مقایسه با کودکان یک زبانه تکامل شناختی بیشتری دارند. برای مثال، دو زبانی به‌ویژه در دانش‌آموزان دبستانی با حافظه‌ی فعال بهتر، کنترل توجه (برای مثال، مهار توجه بر محرک‌های بی‌ربط)، آگاهی فرازبانی (برای مثال، درک ارتباط دلخواه بین گونه‌های زبان و معنا) و توانایی در تفکر انتزاعی و نمایش نمادین (آدسکوپ، لاورین، تامپسون و انگرلیدر ۲۰۱۰، بایلی، گریفین، ریورا-

تورس و میستری ۲۰۱۵، بیالیستوک و مارتین ۲۰۰۴) مرتبط است. این مزایای شناختی دو زبانی بر یک زبانی بنظر در بین گروه کودکانی که زبان‌های مختلفی را همزمان فرا می‌گیرند، یکسان است (برای مثال، چینی-انگلیسی، فرانسه-انگلیسی و دو زبانه‌ی اسپانیایی-انگلیسی؛ باراک و بیالیستوک ۲۰۱۲).

گرچه، این تحقیق با انتقاداتی همراه است. یک حوزه‌ی پژوهشی متفاوت که نتایج متناقضی ارائه کرده اعتبار این یافته‌های مثبت را در کودکان زیر سؤال می‌برد (برای مثال، گدرکول و همکارانش ۲۰۱۴) یا به نقد روش‌های مطالعاتی که مزایای شناختی دو زبانی را اثبات کردند، می‌پردازد

(برای مثال، مورتون، ۲۰۱۴). آنتونیو (۲۰۱۹) اذعان داشت یک حوزه‌ی کلی‌تر در وضعیت “بن‌بست” است (صفحه ۳۹۷). روش‌های موافقان و مخالفان در منجلا ب انتقادات روایی داخلی و خارجی گرفتار شده، گرچه وسوسه‌ی دوزبانگی به عنوان نویدی از دستاوردهای شناختی در طفولیت یا به عنوان عاملی حمایتی در پیری شناختی (برای مثال، شروع آلازیمر و دیگر گونه‌های دمانس را به تأخیر می‌اندازد) هم محققان و هم افکار عمومی را مجذوب کرده است.

فصول ویرایش شده‌ی کتاب پیش به سوی پیری با دو زبان: اثرات دو زبانی بر پیری شناختی اثر لن بیالیستوک و مارگو سالیوان که به بررسی ارتباط بین دوزبانگی و شناخت در افراد بزرگسال می‌پرداخت نور تازه‌ای بر این جذبه تاباند. پیچیدگی‌ها و اختلافات جزئی در یافته‌ها و نظریات این فصول راه را برای بررسی چالش‌های فراروی تحقیق در این حوزه و گذر از آن هموار کرد. کل فصول به بررسی برخی از جنبه‌های فرضیه‌ی مزیت دو زبانه به عنوان “ذخیره‌ی عصبی” می‌پردازد که عملکرد مغز یا متغیر “ذخیره‌ی شناختی” را کنترل می‌کند که جلوی تضعیف رفتارهای خاص یا عملکردهای شناختی را می‌گیرد. دو زبانی (علاوه بر شطرنج یا نواختن موسیقی) سدی برای این موانع است. تناقض در یافته‌ها بیانگر تمایز بین شرکت‌کنندگان است (برای مثال، سن یادگیری زبان دوم، مدت اقامت، سطح آموزشی، وضعیت مهاجرت و برهم‌کنش پیچیده‌ی این عوامل) و تفاوت در تعریف دقیق دو زبانی در نمونه‌های تجربی ارائه شده در اینجا و جاهای دیگر (برای مثال، آنتونیو ۲۰۱۹؛ ساندرز، هال، کاتز و

لیپتون ۲۰۱۲) حاکی از آن است که شواهد روشنی برای مزیت دو زبانی که اثرات زیان‌بخش پیری را به تعویق بیندازد هنوز ارائه نشده بلکه یک حوزه‌ی مطالعاتی پویا و روشن‌گرانه را منعکس می‌کند.

فصل سیزدهم این کتاب حوزه وسیع شناختی و عصب‌شناسی را پوشش می‌دهد. آن‌ها به بررسی اثرات پیری بر مهارت در دو زبان و نیز اثرات ظاهری دو زبانی بر پیری می‌پردازند. این کتاب به ما کمک می‌کند تا فهرست‌وار لزوم (یا عدم لزوم) صحبت به دو زبان یا بیشتر را بیان کنیم هنگامی که به جایی می‌رسیم که نه تنها باید یک استعداد زبانی را در طول زمان حفظ کنیم (برای مثال، روزی و دیاز، فصل ۳) بلکه خواه آن استعدادهای روشن مسئول ساخت و عملکرد مغز هستند که می‌تواند مصونیتی در مقابل انتقام پیری به وجود آورد (برای مثال، کریک، فصل ۲؛ گلد، فصل ۹ و چاوین، دانکن و فیلیپس، فصل ۱۱). احتمال آن می‌رود که لزوم مستمر کنترل استفاده‌ی همزمان از دو یا چند زبان نوعی تمرین ذهنی برای مهار توجه‌ی خود می‌باشد هنگامی که با انبوهی از مسائل دیگر به جز صحبت کردن و گوش دادن در زندگی مواجه می‌شود. اخیراً، در بیش از ده درصد مردم نسبت جمعیت شصت ساله یا بالاتر به سرعت رو به افزایش است و پیش‌بینی می‌شود تا ۲۰۵۰ دو برابر شود (گلد، فصل ۹). به علاوه، بایستی خاطرنشان کنیم که ارزیابی‌های سازمان بهداشت جهانی نشان داده که ۵۰ میلیون نفر از مردم اخیراً دچار دمانس شده‌اند^[۱]. به همین نحو، ارزیابی جهانی نشان داده جمعیت جهانی افراد دو زبانه حدود ۵۰٪ است و شواهد حاکی از آن است که این تعداد به سبب افزایش

جابجایی و گرایش به جهانی شدن افزایش می‌یابد (برای مثال، آنسالدو، مرکات، شرر و رابویو ۲۰۰۸). با این دو جمعیت‌شناسی که تقریباً با هم در تضادند، وقت آن رسیده محققان دست در دست هم دهند و به هر طریقی شده ارتباط بین دو زبانی و پیری را بفهمند.

این کتاب شامل مجموعه‌ای از فصول مرور و فصولی است که تحقیق تجربی روی دو زبانه‌های بزرگسال در مقایسه با دو زبانه‌های جوانتر یا همتایان یک زبانه‌ی بزرگسال و جوان ارائه می‌دهد. این تحقیق در بخش‌های مختلف جهان با زبان‌های مختلف صورت گرفته که متشکل از تجربیات شرکت‌کنندگان دو زبانه در مطالعه است. برای مثال، بخش مرور به نقل مطالعات گسترده روی دو زبانه‌ها در حیدر آباد هند و یادگیرندگان زبان دوم در لوتیان اسکاتلند می‌پردازد (گلد، فصل ۹؛ و باک، فصل ۱۲). محققان مطالعات تجربی تحقیقشان را با دو زبانه‌های هلند و انگلیس در ملبورن استرالیا (کیزر و اشمیت، فصل ۵)، دو زبانه‌های اسپانیایی – انگلیسی و انگلیسی – اسپانیایی در سن دیگو کالیفرنیا (ایوانوا، موریلو، مونتویا و گالون، فصل ۶؛ و بلومفیلد، شرودر، باب، فریمن و ماریان، فصل ۷) و زبان سوئدی و عمدتاً انگلیسی برای انگلیسی زبان‌های اومئو سوئد (لیونبرگ، هانسون، ادولفسون و نیلسون، فصل ۱۰)، و نیز مطالعه‌ی افراد انگلیسی زبان که به چندین زبان دیگر تسلط دارند (سالیوان، پرسکات، گلدبرگ و بیالیستوک، فصل ۸) ادامه دادند.

این فصول تغییرات مبتکرانه تا وظایف ثابت شناخت و ارزیابی فرضیات مهم

رقیب تا تحقیق میراث بیالیستوک و همکارانش را ارائه می‌دهد (برای مثال، بیالیستوک، کریک، کلین و ویسواناتان، ۲۰۰۴؛ ییم و بیالیستوک ۲۰۱۲). فصول مرور در این کتاب به پیچیدگی‌ها و ضعف‌های احتمالی روش‌های متمرکز بر شواهد تفاوت‌های رفتاری افراد دو زبانه در مقابل افراد یک زبانه و جوانان در مقابل بزرگسالان می‌پردازد (سرعت واکنش به کارهای سازگار و ناسازگار). فصول متمرکز بر مطالعات تصویربرداری عصبی شیوه‌ای جایگزین ارائه می‌دهند، بر نمود تفاوت‌های رفتاری در این کارها توجهی ندارند بلکه سیستم عصبی دوزبانه‌ها و یک زبانه‌ها را به‌منظور درک تفاوت‌های زیستی در ساختار و عملکرد مغز بررسی می‌کنند.

این کتاب، کتابی نسبتاً تخصصی است با اهداف روشنفکرانه‌ی مهم در دو گروه دو زبانه‌ی بزرگسال که در این مرور بدان پرداخته شده است. شخص باید مسیر تکنیک‌های ارزیابی متفاوت و معادل آن‌ها در مطالعات مختلف فرضیه‌ی مزیت دو زبانه دنبال کند. اغلب این اندازه‌ها شامل حوزه‌های تخصصی متفاوت از جمله عملکرد اجرایی نوین، وظایف حافظه‌ی فعال، تکنولوژی ردیابی چشمی، تکنیک‌های تصویر برداری عصبی و ارزیابی‌های مختلف مهارت زبانی است. نتایج طراحی مطالعه برای درک روشن و معتبر تأثیر دو زبانی بر پیری تلویحاً و گاه صراحتاً به وسیله‌ی نویسندگان این بخش مطرح شده است (برای مثال، چاوین و همکارانش، فصل ۱۱؛ باک، فصل ۱۲؛ تیتون، گالیفر، سابرامانیپیلای، راج و باثوم، فصل ۱۳). ضمناً، تخصص دو زبانه‌های موجود در این مطالعه و تجربیاتشان در طول زندگی که ممکن است

آن‌ها را از دو زبانه‌های جوان یا یک زبانه‌های پیر متمایز کند در این فصل فرق دارد و احتمالاً به تفصیل بررسی نشده است. گرچه، چنین اطلاعاتی در مقایسه‌ی گروه‌ها بسیار حائز اهمیت خواهند بود اگر به درک بهتر تناقض در یافته‌ها هم در فصول این کتاب و هم در حوزه‌ی پژوهشی فعلی منجر شوند همان‌طور که هیگبی و اوبلر (فصل ۴)، چاوین و همکارانش، باک و تیتون و همکارانش نیز خاطرنشان کردند.

تفاوت فاحشی که در بسیاری از فصول کتاب مشاهده می‌شود تأثیرات مختص زبانی پیری در دو زبانه‌ها در مقایسه با عدم تأثیر دو زبانی بر جنبه‌های غیر زبانی شناخت است. بدین معنا که آیا دو زبانی به نفع حفظ و تداوم زبان‌هاست یا این که اثرات حفاظتی‌شان به دیگر قابلیت‌های شناختی تعمیم می‌یابد؟ یا به بیان دیگر، چرا تکرار و حشو ناگزیر در نظام‌های زبانی دو زبانه‌ها منجر به کارایی (در کودکان و بزرگسالان جوانتر) یا حفظ (در بزرگسالان سالخورده) فرآیند شناختی در حوزه‌هایی به جز زبان می‌شود؟ برای مثال، زنجیره‌ی تحقیقاتی ایوانوا و همکارانش (فصل ۶) حاکی از آن است که عدم ارتباط بین حوزه‌ی مختص زبانی و عملکرد دامنه‌ی وسیع‌تر آن از طریق بررسی عملکرد مغز دو زبانه‌های پیر در وظایف زبانی و غیر زبانی کنترل می‌شود. مطالعه‌ی آن‌ها با مقایسه‌ی عملکرد دو زبانه‌های جوانتر (میانگین ۲۱ سال) و مسن‌تر (میانگین سنی ۷۷) بر روانی کلام (برای مثال، تولید نمونه‌ای از واژگانی که با حرفی خاص شروع می‌شوند یا نامگذاری اعضای یک طبقه‌ی معنایی) و وظایف جناح‌های غیرزبانی. (برای مثال، شناسایی جهت کمان

مرکزی که با جناح‌های سازگار و ناسازگار) در دو زبانشان همراه است (اسپانیایی و انگلیسی).

یافته‌ها حاکی از آن است که بزرگسالان دو زبانه‌ی مسن‌تر پس از تغییر دو زبانشان توانایی چشمگیری را در خود حفظ می‌کنند تا مانع از تداخل زبانی از یک وظیفه‌ی زبانی (روانی حرف) به وظیفه‌ی زبانی دیگر (روانی معنایی) شود؛ آن‌ها در مقایسه با بزرگسالان دو زبانه‌ی جوانتر عملکردهای ضعیف‌تری در وظیفه‌ی دوم از خود نشان می‌دهند. این نتایج به گونه‌ای ارائه شدند تا نشان دهند که دو زبانه‌ها قادر به “تنظیم دقیق درجه‌ی مهار هستند در عین این که می‌توانند از ارتباط معنایی بین زبان‌ها سود ببرند.” (صفحه ۹۹) گرچه، یافته‌ها نشان می‌دهد که پیری تأثیر منفی بر آن توانایی دارد. به علاوه، بنظر می‌رسد که عملکردشان روی وظایف غیرزبانی در رابطه با سن شیب نزولی دارد. این نتیجه بیانگر وجود مؤلفه‌ی کنترل زبانی جدا از کنترل اجرایی کلی است.

به نظر می‌رسد که مطالعات دیگر به نتایج متناقضی از ادعای عدم ارتباط بین وظایف عملکرد زبانی و غیرزبانی رسیدند. برای مثال، بلومفیلد و همکارانش (فصل ۷) زنجیره‌ی تحقیقاتشان را گسترش دادند تا به بررسی اختلافات جزئی فرآیندهای شناختی زبانی و غیرزبانی و مقایسه‌ی بزرگسالان جوان‌تر و مسن‌تر یک زبانه و دو زبانه بپردازند. محققان به بررسی این مسأله پرداختند که آیا تجربیات دو زبانه در طول زندگی فرآیند شناختی زبانی و غیرزبانی را بهبود می‌بخشد یا خیر. با استفاده از تکنیک ردیابی چشمی برای انتخاب عکس که

به ارزیابی دسترسی واژگانی (صرفاً انگلیسی) می‌پردازد، نویسندگان به ارزیابی توانایی‌های شرکت‌کنندگان در مهار انتخاب اشتباه تصاویر پرداختند که بیانگر واژگان "رقیبی" که از لحاظ آواشناسی مشابه واژگان هدفی که می‌شنیدند بود. یک تکلیف غیرزبانی استروپ (برای مثال، مهار مکان کمان روی صفحه برای انتخاب جهت نوک کمان) به ارزیابی عملکرد شناختی حوزه‌ی کلی می‌پردازد.

در تضاد بارز با یافته‌های ایوانوا و همکارانش، نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که مکانیسم‌های مهار شبیه وظایف زبانی و غیرزبانی در دو زبانه‌های جوان‌تر و مسن‌تر هستند. این یافته‌ها همچنین در تضاد با عملکرد یک زبانه‌های جوان‌تر و مسن‌تری هستند که مهار کمتری در وظایف زبانی و غیرزبانی این مطالعه دارند. دو زبانه‌ها همچنین سازش منسجم‌تری برای گونه‌های زبانی رقیب از خود نشان می‌دهند و کنترل شناختی بیشتری را نسبت به یک زبانه‌ها در چرخه‌ی حیات خود بروز می‌دهند. با بررسی سرعت پردازش در می‌یابیم که سن کمترین تأثیر را بر فعال‌سازی و مهار واژگان در دو زبانه‌ها نسبت به یک زبانه‌ها دارد.

گلد (فصل ۹) یک بازنگری کلی بر تکنیک‌های عکسبرداری مغز داشت که نشان داد دو زبانه‌ها در حین آسیب جدی به حافظه‌شان (به ویژه، آلزایمر) از خود اختلال شناختی نشان نمی‌دهند. گرچه، طبق گفته‌ی گلد چنین تکنیک‌هایی هنوز هم نواقصی دارند اما اثرات دو زبانی به عنوان متغیر ذخیره‌ی شناختی (شاید هم به عنوان یک مکانیسم ذخیره‌ی عصبی) در جایی غیر از نواح

میانی لوب گیجگاهی مغز فعالیت دارد که شامل مدارهای عصبی برای حافظه‌ی اخباری است و می‌تواند با بیماری سازگاری یابد. گلد همچنین خاطرنشان کرد که شاید مزیت دو زبانه بودن به مدارهای کنترل اجرایی ربط داشته باشد زیرا چنین تصور می‌شود که آن‌ها از طریق فعال‌سازی منظم دو زبان تقویت می‌شوند. از این مطالعه چنین برمی‌آید که راه حلی عصبی به وسیله‌ی مغز دو زبانه‌ها (به بیان دیگر، آن‌ها نوعی انعطاف‌پذیری عصبی به مدارهای جانشین دارند) ساطع می‌شود که شروع آلزایمر را به تأخیر می‌اندازد- طبق برخی از یافته‌ها چیزی حدود شش سال.

این تأخیر زمانی شروع بیماری، فوق‌العاده است زیرا هزینه‌های هنگفت شخصی و مالی برای اشخاص، خانواده‌ها و جوامع سراسر جهان به بار می‌آورد. این رویکرد برای فرضیه‌ی مزیت دو زبانه بودن حائز اهمیت است زیرا ما را از اثرات زیستی دو زبانی و یک زبانی مطلع ساخته و می‌تواند بارقه‌ی امیدی در مداخله‌ی پزشکی در آینده باشد. این رویکرد همچنین تکنیک‌های مدرن و بیوتکنیکی عرضه می‌دارد (از جمله تلاش برای یافتن فاکتورهای خطر ژنتیکی برای دمانس؛ لیونبرگ و همکارانش؛ فصل ۱۰)، که برخی از آن‌ها نظر عصب‌شناسی را به خود جلب کرده زیرا شواهد مبرهنی از مزیت دو زبانه بودن در پیری شناختی ارائه می‌کند (آنتونیو، ۲۰۱۹).

فصل بررسی شده توسط گلد که احتمالاً با انتقاداتی بر کار باک همراه بوده (فصل ۱۲) مسائل مربوط به ارتباط دو زبانی را به عنوان متغیر ذخیره‌ی شناختی به چالش کشیده و به استناد از مطالعاتی پرداخته

که عواملی از جمله بهره‌ی هوشی دوران کودکی، روانی کلام و وضعیت مهاجرت را کنترل کرده‌اند عواملی که همگی اثرات ذخیره‌ی شناختی خود را بر بیماری در سن پیری به تأخیر می‌اندازند. لیونبرگ و همکارانش همچنین به بررسی این موضوع پرداختند که آیا این تأخیر در بیماری ناشی از ذخیره‌ی شناختی حاصل از دو زبانی است یا وقفه در کاربرد دو زبان در هنگام بازنشستگی. بنابراین، رویکردهای عصب‌شناسی به انتقادات روش‌شناسی عادت نکرده و لازم است مقایسه‌ی جامع گروه‌ها را در این مطالعه وارد کرده و فاکتورهای رقیب را ارزیابی کنیم تا نشان دهیم به چه دلیل و تحت چه شرایطی دو زبانه بودن مزیت محسوب می‌شود.

فصل باک طرح‌های تحقیقاتی به‌ظاهر بی‌عیب و نقص و روابط خطی- سببی ارائه شده در برخی مطالعات را به چالش کشیده و به ارزیابی علل اختلاف در دو زبانی و پیری شناختی از طریق لنزهای بافت تاریخی و اجتماعی می‌پردازد، و تعصبات اجتماعی نسبت به دو زبانه‌ها و دو زبانی را نشان می‌دهد (از جمله بی‌اهمیت جلوه دادن ماهیت گسترده‌ی دو زبانی به عنوان توجیهی به وسیله‌ی گروهی برای تأمین بودجه نکردن تحقیقات در این حوزه). با استناد به مطالعات مشابهی که در فصل ۹ گلد به مرورشان پرداخت، باک یافته‌های ترکیبی تحقیق دو زبانی را به مجموعه‌ای از متغیرهای مربوط به ساخت نسبت داد و به بحث درباره‌ی متداول‌ترین آن‌ها پرداخت: ناهمگونی گروهی، مهاجرت، عوامل اجتماعی (برای مثال، سطح آموزش، فعالیت‌های اوقات فراغت) و تنوع در توانایی شناختی.

این فصل به بررسی رابطه‌ی سببی بین دو زبانی و تفاوت‌های شناختی آتی از طریق پیشنهاد احتمال علیت معکوس تفاوت‌های شناختی اولیه که منجر به دو زبانی می‌شود، می‌پردازد. طبق استدلال باک این احتمال باید بیشتر بررسی شود. در نهایت، باک به بررسی ماهیت پیچیده و درهم دو زبانی به عنوان "فرستی برای پیشرفت علمی" (صفحه ۲۵۹) پرداخت. این فصل بر لزوم جهت‌های مبتکرانه‌ی نوینی اشاره کرده که ساختار "دو زبانی ناقص" را بررسی کرده و رویکرد مطالعاتی یک طرفه‌ای را به چالش می‌کشد که قادر به ارزیابی چند بعدی بودن دو زبانی نبوده است.

در کل، این کتاب به ارائه‌ی مجموعه‌ی جامعی از مرورها و تحقیقات اصلی می‌پردازد که برش مقطعی مطلوبی از روش‌های مختلف فرا روی ما گذاشته و ما را به تفکر هر چه بیشتر درباره‌ی وضعیت اخیر علم وامی‌دارد. جای تعجب نیست زیرا مسائل متعددی در این فصل و فصول دیگر مطرح شده و هنوز سؤالات بسیاری بی‌جواب مانده‌اند. بسیاری از این سؤالات توسط خود نویسندگان این کتاب مطرح شده‌اند؛ سؤالاتی از این قبیل که آیا مکانیسم‌های کنترل اجرایی مجزا یا مشترک برای عملکردهای زبانی و غیرزبانی مغز وجود دارد؟ آیا مغز افراد دو زبانه قادر به جبران عوارض پیری است زیرا برای مثال آن‌ها برای تکمیل وظایف حافظه‌ی فعال سازش‌پذیر در برابر بیماری از مدارهای عصبی مختلف استفاده می‌کنند؟ آیا طرح‌های تحقیقاتی طولی آتی که متغیرهای مخلوط نظیر سطح آموزش و تفاوت‌های فاحش فردی را مورد توجه قرار می‌دهند پاسخ‌های قطعی‌تری ارائه می‌دهند؟

و این که از چه سنی باید یادگیری زبان دوم آغاز شود تا مزیت دو زبانه بودن رخ دهد؟ این یک رشته‌ی پیشرونده بوده و همانطور که از مطالعات استنکا و همکارانش (۲۰۱۷) برمی‌آید دو زبانی اولیه (قبل از شروع رسمی مدارس یعنی در شش سالگی) و نه دو زبانی بعدی با وجود پروتئین‌های ضروری در نورون‌های یک سیستم عصبی - مرکزی سالم (نشانگرهای زیستی بیماری آلزایمر) و نیز شیوع پیش‌بالینی کمتر بیماری آلزایمر مرتبط است. دلیل اهمیت این رابطه و سایر رابطه‌های زیستی دیگر از سؤالاتی هستند که باید بدان پرداخته شود (فرض بر این است که دو زبانه‌های اولیه در مقایسه با دو زبانه‌های بعدی این مطالعه در دو زبان تبحری ندارند. شاید این رشته محققان را بر آن دارد تا به شناسایی پیشرفت رویکردهای تحقیقاتی بیگ دیل بپردازند که روابط جدید در داده‌های پزشکی را نشان می‌دهد و به بررسی مجموعه‌ای از متغیرهای مخلوط در سوابق پزشکی بیماران می‌پردازد (چاوین و همکارانش، فصل ۱۱). پیشنهادات دیگر مطرح شده در این مطالعه بررسی نفوذ شبکه‌های عصبی عمیق و هوش مصنوعی برای مدل‌سازی عملکرد مغز دو زبانه‌ها و یک زبانه‌ها به منظور شبیه‌سازی اثرات چرخه‌ی زندگی بر شناخت است (شاید موضوعات لاینحل با آزمون‌های کنترل‌شده‌ی تصادفی با مغز انسان را نادیده می‌گیرد).

همان‌طور که اصول تکامل زبانی متمرکز بر شروع چرخه‌ی حیات درگیر بیماری‌های روش‌شناسی (و گاه افسانه‌ای) است (برای مثال، مورتون و هارپر ۲۰۰۷) و پیامدهای شناختی مشخصی برای دانشجویان

دو زبانه ندارد (برای مثال، مک کاردل، ۲۰۱۵)، همچنین بر تأثیر دوزبانی بر شناخت سوی مخالف چرخه‌ی حیات توجه دارد (برای مثال، پاپ، جانسون و ساوی، ۲۰۱۴). در واقع، اثرات مغایر و پوچ دو زبانی بر پیری تا حدودی در برخی از فصول این کتاب مشهود است، همانطور که پیشتر در بخش توصیف یافته‌های مختلف بدان اشاره شد (جهت کسب اطلاع در خصوص مزایای شناختی که شامل تحقیق در افراد دو زبانه هم در اوان هم در آخر حیات است آنتونیو، ۲۰۱۹ را ببینید و به منظور بررسی دیدگاه‌های غرض ورزانه نسبت به مطالعاتی که به نتایج مثبتی درباره‌ی تأثیر دوزبانی بر وظایف کنترل اجرایی دست یافتند به ترکانی و دلا سال، ۲۰۱۵ مراجعه نمایید).

فصل آخر نوشته‌ی تیتون و همکارانش، محققانی که بیم آن دارند بحث‌های پراکنده درباره‌ی نقش دوزبانی بر پیری شناختی تأثیر منفی بر این مسأله دارد که چطور محققان این حوزه دانشمند برشمرده می‌شوند (کسانی که فرضیه‌ی مزیت دو زبانی را رد کردند طبق نظر تیتون و همکارانش فرضیه‌ای جایگزین پیشنهاد کردند) و احتمالاً حتی بر خلاف انتظار روحیه‌ی نسل جدید محققان را تضعیف می‌کنند. اظهارات پایانی توسط بیالیستوک و سالیوان با واکنش‌هایی همراه بود و سبب شد که انتقادات تیتون و همکارانش برای خوانندگان به رشته‌ی تحریر در آید، بر طبق یافته‌های متناقض دسته‌بندی شود، راه‌حلی برای مداخلات آتی بیابد و کتاب را با راهنمایی‌های جامعی که توسط تیتون و همکارانش در مقدمه ارائه شده به پایان برسانند: درمانی سیستماتیک از آنچه تحقیقات

دههی بعد در این عرصه‌ی شگفت‌انگیز و حیاتی بدان می‌پردازد.

اگر کاهش سیر نزولی توجیهی برای حفظ دو زبان تا سنین پیری باشد، عدم وجود یافته‌های معتبر و شک و شبهه و بحث در این حوزه عمدتاً شخص را بر آن می‌دارد تا در تصمیم خود تجدیدنظر کند. اگر فرض کنیم که والدین کودکان (احتمالی) دو زبانه، دوزبانگی را صرفاً برای تقویت شناختی انتخاب نکردند، پس آن کودکان آمادگی لازم را کسب خواهند کرد، همچنین بزرگسالان دو زبانه (احتمالی) دریافته‌اند انگیزه‌ای که آن‌ها برای حفظ زبان‌هایی که بدان مسلطند یا عمداً قصد فراگیری‌شان را دارند صرفاً به امید این که تمرین‌های زبانی منجر به ذخیره‌ی خنثی یا شناختی و کاهش تأثیرات حادمانس شود، کافی نیست. حفظ روابط زبانشناسی و بنابراین شخصی نزدیک با فرزندان و نوه‌ها تاکنون یکی از مؤثرترین و بارزترین مزیت دو زبانگی برای دوزبان‌های پیر است، برای حمایت هر چه بیشتر، خانواده‌ها می‌توانند ما را برای سنین پیری مجهز کنند (و فرصتی برای انتقال دو زبانگی به نوه‌هایمان). گرچه، هدف از نگارش این کتاب تأکید بر حوزه و پیچیدگی‌های روش‌شناسی در یافتن پاسخی قاطع درباره‌ی اثرات دوزبانگی در پیری شناختی است و از همین رو درک و فهم ما را از جنبه‌های متعددی که یا بر پیری با دو زبان اثر می‌گذارد یا تحت تأثیر پیر شدن با دو (یا چند) زبان قرار می‌گیرد، افزایش می‌دهد.

ما این فرصت را غنیمت می‌شمیریم تا گزارشی مختصر از دیدگاه‌های مشترک در کتابمان ارائه دهیم. چاپ ویرایش شده توسط بیالیستوک و سالیوان بر مزایای دو زبانگی در بزرگسالان دو

زبانه تمرکز دارد درحالی که مقاله‌ی ما به تشریح این مسأله می‌پردازد که چگونه والدین و معلمان، کودکان را به فراگیری دو زبان وامی‌دارند. متصل کردن دو پایانه‌ی چرخه‌ی حیات به هم در این بازنگری برای مخاطب خالی از لطف نیست.

گرچه، دو بخش از مقدمه‌ی کتاب ما به مطالعه‌ی تأثیر شناختی دو زبانگی به عنوان "رقابت‌طلبی" (صفحات ۶ و ۲۰-۱۹) می‌پردازد، بیالیستوک و سالیوان یافته‌های ما را "برچسبی اهانت‌آمیز" توصیف کردند. در واقع، کتاب ما تصدیق کرده که این موضوع "پیچیده" و درعین حال "فاقد تصویری قطعی" است. به این واکنش محققان مطالعه‌ی روش‌ها و یافته‌ها در این حوزه (مورتون ۲۰۱۴) در کتابمان اشاره شد تا دیدگاه‌های متفاوت درخصوص تأثیر دوزبانگی بر شناخت بررسی شود. تعداد زیادی از نویسندگان تأثیرگذار در کتاب بیالیستوک و سالیوان (چاوین و همکارانش، فصل ۱۱؛ تیتون و همکارانش، فصل ۱۳) به انتقادات دیگری در این حوزه‌ی مطالعاتی اشاره کردند (برای مثال، عدم کنترل گوناگونی) از جمله اشاره به مطالعه‌ی دوزبانگی در کودکی. گرچه، ما خودمان با پژوهش بیالیستوک و محققان دیگری که یافته‌هایشان حاکی از مزیت شناختی دو زبانه‌ها بود، ترغیب شدیم مطالعه‌ی جدید در همین سال نشان داد که یافته‌ها به بن‌بست رسیده‌اند (آنتونیو ۲۰۱۹).

کتاب ما همچنین به علت پذیرش مفاهیم منسوخ شده در یادگیری زبان با انتقاداتی مواجه شد. در حقیقت، ما در جایی که آن‌ها اغلب با شرح حال شرکت‌کنندگان مرتبط باشند بدان‌ها اشاره خواهیم کرد و کل بخشی که به

مخالفت با مفاهیم قدیمی می‌پردازد را در آن می‌گنجانیم. در واقع، کتاب ما یک ارزیابی دقیق از "سرمایه‌گذاری" است به عنوان استعاره‌ی تعمیم‌یافته از انگیزه‌ی پدر-مادر برای چند زبانگی و در صدد است که به کار نهایی مک‌کی، نورتون، پوتوسکی و وانگ که از دهه‌ی ۱۹۹۰ آغاز شد و تا به امروز ادامه داشت، اتکا کند. استناد به توصیه‌های پیشنهادی والدین و معلمان می‌تواند مفید باشد، به‌ویژه این که این سؤال را مطرح می‌کند که این یافته‌ها معنادارند یا از دیدگاه شناختی واقعی هستند یا خیر و توصیه‌های اضافی درباره‌ی یافته‌های شناختی برای والدین و معلمان درباره‌ی دو زبانه‌های نوجوان.

درنهایت، خاطر نشان می‌کنیم که "عقیده" گرچه با انتقاداتی روبرو شد مبتنی بر یافته‌های دست اول بود و نقش بسزایی در نشان دادن عقاید، نگرش‌ها و رویدادهایی داشت که با یک رویکرد کمی آشکار می‌شد. این مطالعه‌ی کمی با هدف تعمیم یافتن طراحی نشد بلکه به توصیف شرکت‌کنندگان و تجربیات زنده‌شان برای مخاطب پرداخت تا (و در صورت لزوم رد کرد) آن را با شرایط فعلی زندگی خودشان مقایسه کنند (که در تحقیق کمی آن را انتقال‌پذیری می‌نامند، مورتون ۲۰۱۵). گرچه، تحقیق روش مختلط آتی که ما پیشنهاد دادیم می‌تواند توازن بین رویکرد روش‌شناختی به وجود آورد و همچنین مجموعه‌ای از یافته‌های معتبر در خصوص مسائل خصوصی و عمومی دو زبانگی در طفولیت ارائه دهد.



نئولیبرالیسم و نسبت آن با بازتولید معمارستاره‌ها در ایران

:: علی اکبری

از آنجا که معماری به معنای طراحی و برپایی ساختمان‌ها در جامعه کالایی‌شده امروز ارتباط مستقیم با امر اقتصادی یافته و پول، سرمایه و مناسبات بازار در تعیین ارزش‌ها و جهت‌دهی به آن، نقش بی‌بدیلی ایفا می‌کند، می‌بایست تحولات آن را به‌ویژه در موقعیت اینجا-کنون و در دوران به‌زعم برخی اوج‌گیری نئولیبرالیسم و به‌زعم برخی دیگر، در بن‌بست افتادن آن در زمانهٔ پساکرونا دقیق‌تر نگریست؛ آن‌هم در کشور ما که در زمرهٔ کشورهای صنعتی محسوب نمی‌شود و فرآیندهای تولید سرمایه الزاماً مبتنی بر روندهای صحیح اقتصادی پیش نمی‌شود و زمینه‌های ظهور پدیده‌های منحصربه‌فرد در آن فراهم است. این امر، معماری را نیز تحت‌الشعاع خود قرار داده است.

آرای میلتون فریدمن، اقتصاددان بزرگ

آمریکایی و استاد دانشگاه شیکاگو، در مورد جایگاه بازار آزاد در ایجاد اقتصاد رقابتی و در نتیجهٔ آن، تولید ثروت و سرریز آن به نفع کل جامعه و ارتقای سطح زندگی همهٔ آحاد جامعه از ثروت حاصله، در عمل، منتج به این نتیجه نشد. بعدها فهم مفهوم نئولیبرالیسم به معنای اقتصاد طبقاتی منجر و موجب فاصله‌گیری هرچه بیشتر ثروتمندان از سایر طبقات جامعه شد چراکه طبقهٔ ثروتمند هرگز حاضر نشده و نمی‌شود که ثروتش را به نفع آحاد جامعه به ثروت عمومی برگرداند. به تحلیل ناصر فکوهی، انسان‌شناس برجسته دانشگاه تهران، در این مورد، حرص و آز انسان مانع بزرگ این امر است. او با مطرح کردن این سؤالات که به‌راستی انسان با داشتن چقدر ثروت احساس رضایت خاطر و بیشتر از آن را مازاد تلقی خواهد کرد؟ و حد نهایی ثروت چقدر است؟ بر این واقعیت

صحه می‌گذارد که انسان سیری‌ناپذیر است. مارکو فرری، کارگردان ایتالیایی، در فیلم معروف شکم‌چرانی بزرگ نشان می‌دهد شخصیت‌های فیلم که از طبقهٔ ثروتمند هستند، زمانی می‌توانند از خوردن دست بکشند که بمیرند. در تمثیل فرری این واقعیت نهفته است که سرمایه‌داری هرگز سیر نمی‌شود مگر اینکه نابود شود. هانری لوفور نیز همین موضوع را با تمثیل آدم‌خواری که بعد از خوردن همه، شروع به خوردن خودش می‌کند، مطرح می‌کند و می‌گوید سرمایه‌داری، آدم‌خواری است که بعد از نابود کردن همه‌چیز، خودش را نیز نابود خواهد کرد. در نتیجه، تفکرات نئولیبرال پیامدی جز تعمیق اقتصاد طبقاتی و فاصله‌گیری حتی گاهی خطرناک طبقات اجتماعی از هم خواهد شد و منجر به نوعی داروین‌یسم اجتماعی بر مبنی بر منازعه طبقات اجتماعی بر

سر بقا خواهد شد.

اما کینز، اقتصاددان برجسته انگلیسی، با این موضوع مخالفت می‌کند و نظریه‌ای که به کینزیسم معروف و مطرح شد، به گرایشی از اقتصاد سیاسی تعبیر می‌شود که در مقابل سرمایه‌داری مالی می‌ایستد. او معتقد است حرکت به سمت جهانی‌شدن لزوماً امر بهتری نیست. جهان جهانی‌شده الزاماً جای بهتری از جهان کمتر جهانی‌شده نیست به‌خصوص اگر این جهانی‌شدن بر پایه مبادلات پولی باشد. به‌زعم او آنچه در حال برنامه‌ریزی است بر اساس روابط تجاری پولی شکل می‌گیرد و محصول آن جهانی‌شدن مرکانتلیستی است و روابطی را ایجاب می‌کند که مناسبات و کنترل آن دیر یا زود از دست انسان خارج می‌شود. جهان به جایی سخت‌تر برای زندگی اکثریت افراد تبدیل خواهد شد و تنها یک اقلیت کوچک از منافع آن بهره‌مند می‌شوند. از این‌رو او به نقش کارگزاری نهادهای دولتی در کنترل چرخه سرمایه و کنترل سرحدات آن اشاره و آن را لازمه سازوکار پویای اقتصادی معرفی می‌کند.

به معماری در ایران برگردیم. ظهور سرمایه‌داری پولی و نوعی از نئولیبرالیسم و نسبت مستقیم آن با معماری و به‌ویژه تولید مسکن که یکی از مهم‌ترین کالاهای سرمایه‌ای در ایران محسوب می‌شود، باعث شده است تا مراحل پیش از تولید و اجرا یعنی روندهای خلق معماری در مرحله طراحی فرم و فضا نیز جنبه کالایی به خود بگیرد و تحت تأثیر مناسبات مد، برندینگ و سایر مظاهر بازار آزاد تجارت کالا، ارزش‌گذاری پولی شود. پدیده معماری‌ستاره، که در دهه‌های نیمه دوم قرن بیستم به معماران

صاحب سبک و نظریه‌پرداز در غرب اطلاق می‌شد که نسبتی با کالایی شدن ایده‌های خلاقانه و طراحی‌شان نداشت بلکه صرفاً بر اساس کیفیت طراحی و ارزش‌های نظری و گفتمانی جهت‌دهی به خط‌مشی‌های معماری، محلی از اعراب داشت، امروز بر اساس مناسبات جدید نئولیبرالیستی در قالب پدیده‌هایی بازتولید شده است که ثروت‌اندوزی ناشی از مد و برندینگ، ماهیت اصلی آن را شکل می‌دهد. معماری‌ستاره با تبدیل خود به برند، خود را به‌مثابه نشان تجاری وارد بازار سرمایه و نرخ طراحی را بر این مبنا تعیین می‌کند. ارتباط نزدیک با سرمایه‌داران و یا سلبریتی‌هایی که آنان نیز بر اساس همین اصل، تولید ثروت می‌کنند، از مهم‌ترین اصول بنیادین ورود به و حضور در این جریان است. در این جریان، نهاد دانشگاه به‌مثابه عنصر تقویت‌کننده بعد علمی و روشنفکرانه قضیه عمل می‌کند و معماری‌ستاره با داشتن مدرک دکتری یا آشنایی به زبان انگلیسی و مطالعه برخی از کتاب‌های مرجع نظریه‌پردازی در معماری، بر ارزش مادی برند می‌افزاید و قیمت تصویر ذهنی‌های خود را روزانه و متناسب با سایر شاخص‌های بازار سرمایه، افزایش می‌دهد.

موضوع در سطح دیگری نیز قابل بررسی و آسیب‌شناسی است. سازندگان حرفه‌ای یعنی کسانی که تحصیلات دانشگاهی در رشته معماری ندارند و به تجربه وارد حوزه ساختمان‌سازی شده و در این حرفه مشغول به کار هستند، به ابتدال موضوع می‌افزایند. آنان که از قضا در بسیاری از موارد مناسبات بازار را بهتر از معماران آکادمیک می‌شناسند، بر آتش منازعه ثروت‌اندوزی از راه

طراحی فضا می‌دمند و در تحقیق مخاطب به‌ویژه با حمایت از برخی رسانه‌های تصویری و مکتوب معماری در نقش اسپانسر، اهتمام می‌ورزند. حتی می‌توان گفت سهم عمده بازار مذکور در دست همین افراد است و معماری‌ستاره‌ها راهی را می‌پیمایند که توسط این قشر تسطیح شده است. از طرف دیگر، با الگو قرار دادن اینان توسط معماران جوان و دانشجویان، مسیر شکل‌گیری جامعه معماری به‌مثابه یک جامعه پویای مدنی و قابل اعتماد که بتواند نقش فرهنگی تمدن‌ساز و روشنگرانه خود را برای توده‌های مردم ایفا کند، به انحراف بنیادین رفته و جامعه‌ای که مسئول ساخت جهان بهتر و زیست‌پذیرتر برای انسان‌هاست، آن را نابود می‌کند. آنچه به‌روشنی نمایان است اینکه محصول این روند، معماری انسانی و مطلوب نخواهد بود. بار کج به منزل مقصود نمی‌رسد و نمی‌توان منتظر ظهور فضای مطلوب زندگی متعالی انسان بود. معماری در منجلاب نئولیبرالیسم از نوع سرمایه‌داری ایرانی، جز کالایی برای سودآوری نخواهد بود و نمی‌توان روی آن به‌عنوان محل زندگی، تأمین آرامش و آسایش و رشد نسل‌های بعد حساب کرد. ساختمان‌ها با هزینه‌های هنگفت پرداخت شده به معماری‌ستاره‌ها طراحی می‌شوند تا در مجلات یا رسانه‌های تصویری دیگر، منتشر شده و پس از مدت کوتاهی با افزایش قیمت، فروخته شوند و این چرخه بارها تکرار خواهد شد. محصول این فرآیند چیزی نیست جز ابتدال هنر و فرهنگ، تشدید تفاخرهای اجتماعی طبقه ثروتمند به دیگر اقشار جامعه به‌واسطه معماری و در نتیجه افزایش تنش‌های اجتماعی آشکار و نهان و پایان عصر زندگی انسانی.



مصاحبه مردم‌نگارانه

:: نفیسه ایمانی

طی دوره تحصیل در رشته مردم‌شناسی با متون و واحدهای درسی روش تحقیق و مردم‌نگاری مواجه بوده‌ام، فقدان متونی که فرایند انجام فنون این روش را با نگاهی جزئی‌نگر توضیح دهند، احساس می‌کنم. به همین دلیل تصمیم گرفتم آنچه را جسته‌وگریخته از منابع و اساتید آموخته و یا در تلاش‌های خود برای یافتن بهترین شیوه‌های انجام مصاحبه در تحقیق میدانی به دست آورده‌ام، به‌طور مجمل در اختیار دانشجویان و علاقه‌مندان به این حوزه قرار دهم. متن حاضر با این هدف تقدیم می‌شود و پیش‌تر در قالب سخنرانی برای انجمن دانشجویان مردم‌شناسی دانشگاه یزد ارائه شده است.

مردم‌نگاری

برای پرداختن به مصاحبه مردم‌نگارانه ابتدا باید از روش تحقیق مردم‌نگاری و موضوعات مطالعه و فنون مورد استفاده آن توضیح و تعریف مختصری ارائه شود. موضوع مردم‌نگاری مطالعه گروه‌های فرهنگی با الگوهای رفتار و عقاید یا زبان مشترک است.

مردم‌نگاری بر گروه فرهنگی تمرکز می‌کند. یعنی گروهی از افراد که طی زمانی نسبتاً طولانی با یکدیگر تعامل داشته و الگوهای ذهنی و عملی را ایجاد کرده‌اند. کار مردم‌نگار تشریح و تفسیر این الگوهای آموخته شده از ارزش‌ها، رفتار، عقاید، تعاملات و زبان مشترک است. فرایند مردم‌نگاری شامل مشاهده وسیع گروه است که اغلب از طریق مشاهده مشارکتی و «غرق شدن» در زندگی روزمره انجام می‌شود؛ همچنین مصاحبه با اطلاع‌رسانان در فرایند مردم‌نگاری مورد استفاده قرار می‌گیرد (کرسول، ۲۰۰۶: ۹۱). در این فرایند داده‌ها و شواهد سمعی، بصری، تجسمی و... توسط مردم‌نگار برای ارائه تحقیق جمع‌آوری می‌شود.

مردم‌نگاری از مطالعه جوامع غیرغربی و به‌ویژه جوامعی که به آن‌ها جوامع اولیه گفته می‌شد شروع و بعدها در مطالعه جامعه خود و مطالعات شهری کاربردی شد. بنابراین امروز این روش چه به لحاظ میدان تحقیق و چه به لحاظ فن‌های مورد استفاده‌اش روشی گسترده و انعطاف‌پذیر است. پس‌از این روش، روش‌ها و رویکردهای تحقیق کیفی مختلف، همچون تئوری زمینه‌ای، پدیدارشناسی، تحقیق موردی، روایت پژوهی و... در حوزه

علوم اجتماعی ابداع و مورد توجه واقع شده‌اند. اما بین همه روش‌های کیفی مردم‌نگاری اولین و بیشترین تأکید را بر حضور در میدان و مشارکت کرده است. اینکه محقق بتواند در همه یا بخشی از آنچه پژوهش می‌کند تجربه زیسته داشته باشد از مزیت‌های او در تحقیق کیفی است. اما واضح است که محقق نمی‌تواند همیشه به مشارکت کامل در میدان بپردازد. مثلاً محقق نمی‌تواند جنسیت، موقعیت یا دین خود را به خاطر حضور در میدان تغییر دهد ولی همواره به سمت حضور و مشارکت حداکثری در تحقیق حرکت می‌کند.

در مطالعه کیفی محقق ابزار تحقیق است و حضور در محل و موقعیت مورد مطالعه بخشی از فرایند و فنون تحقیق را تشکیل می‌دهد. از مشاهده معمولی تا مشاهده مشارکتی به‌عنوان دو سر یک طیف، تفاوت‌هایی وجود دارد که میزان مشارکت در میدان تحقیق آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند. مشاهده‌گر مشارکتی با دو هدف - مشاهده فعالیت‌ها، افراد و موقعیت‌ها و ورود به یک موقعیت- وارد میدان تحقیق می‌شود. مشاهده آگاهانه در مقابل مشاهده معمولی قرار دارد. به این معنی که ممکن است

مشاهده‌گر در گذشته هم در همین میدان زندگی می‌کرده و نسبت به وقایع بی‌توجه بوده باشد. همچنین مشاهده‌گر باید دارای دید وسیع برای جمع‌آوری گسترده اطلاعات و نگرش امیک (رویکرد از درون) و اتیک (رویکرد از بیرون) و بازاندیشانه (همراه با درون‌نگری و استفاده از مشاهدات و احساسات خود) باشد (اسپردلی ۱۹۸۰).

بنابراین آنچه وجه مشخصه این روش به شمار می‌رود، روشمند کردن حضور محقق در میدان و حیطه مورد مطالعه است. با توجه به همین موضوع می‌توان به مصاحبه مردم‌نگارانه و ویژگی‌های آن پرداخت. مصاحبه فصل مشترک بیشتر روش‌های کیفی است. آنچه مصاحبه مردم‌نگارانه را از سایر روش‌های مصاحبه قابل تفکیک و متمایز می‌کند، پیوند آن با مشاهده و حضور مداوم محقق در میدان تحقیق است.

هنگامی مصاحبه به‌عنوان مصاحبه مردم‌نگارانه قابل تعریف است که محقق طی تحقیق روابط مداوم و دوستانه با مصاحبه‌شوندگان برقرار کند به‌طوری‌که مصاحبه‌شوندگان زمان و موقعیت کافی برای تبادل نظر واقعی با محقق را داشته باشند و مصاحبه به‌اندازه کافی باز باشد تا مصاحبه‌شونده بتواند به‌طور هدفمند معانی را که به وقایع می‌دهد، برای محقق توضیح دهد (هیل^{۱۱} ۲۰۰۱).

با این مقدمه و تعریف به برخی از ملاحظات و شرایط در انجام مصاحبه مردم‌نگارانه می‌پردازم.

انتخاب یا یافتن مصاحبه‌شوندگان
انتخاب مصاحبه‌شوندگان از طریق حضور در میدان و یا اطلاع‌رسانان صورت می‌گیرد. مراجعه به مصاحبه‌شوندگان از پیش تعیین شده

یا معرفی شده، توسط کسانی که آشنایی چندانی با موضوع کار ندارند، کمک کمی به پیشبرد کار می‌کند و یا گاه تنها باعث اتلاف وقت خواهد شد. اما در مقابل حضور اولیه و آشنایی‌های چهره به چهره برای محقق که با محیط تحقیق آشنایی کمی دارد، مفیدتر است. محقق با حضور خود می‌تواند اطلاع‌رسانان را پیدا کرده و توضیح شفاف‌تری از اهداف و سؤالات ارائه کند.

گاه در تحقیقات کیفی، به ویژه با در دسترس قرار داشتن شبکه‌های اجتماعی، مشاهده می‌شود که محقق برای پیدا کردن داوطلبان مصاحبه در یک موضوع، پیام و اطلاعیه منتشر می‌کند. این روش در تحقیق مردم‌نگارانه کمتر می‌تواند مؤثر باشد. زیرا محقق با یک گروه فرهنگی مواجه است و قصد نزدیک شدن به گروه را دارد. گرچه ممکن است این گروه آنقدر سخت‌پذیر باشد که دقیقاً مجبور باشید با هرکسی که حاضر شود، صحبت کنید؛ اما روش ورود به چنین میدانی را نیز مردم‌نگاری ورود از طریق مرزبانان یا دروازه‌بانان می‌داند. یعنی افراد متنفعی که اگر به شما اجازه بدهند، بقیه گروه هم با محقق همکاری می‌کنند. همچنین اطلاع‌رسانان که آن هم از طریق کار میدانی قابل‌شناسایی هستند. در صورتی‌که اگر از طریق فضای مجازی یا روش‌های مشابه دست به انتخاب مصاحبه‌شوندگان بزنیم، احتمال ارزیابی اشتباه از گروه وجود دارد. به‌طور مثال مخاطبان شبکه‌های مختلف مجازی با یکدیگر متفاوت هستند و نمی‌توانند بازنمایی کاملی از یک سبک زندگی یا ویژگی اجتماعی ارائه دهند.

نکته دیگر در یافتن مصاحبه‌شوندگان توجه به مسئله اعتمادسازی است که

تا حد زیادی بر عمق و اعتمادپذیری یافته‌ها تأثیرگذار است. به‌طور مثال اگر دنبال دانش‌آموزانی هستیم که کاری خلاف چارچوب‌ها و قوانین نوشته یا نانوشته‌ی مدرسه انجام می‌دهند، نمی‌توانیم از طریق مدیر مدرسه به آنان نزدیک شویم، حتی اگر مدیر تک‌تک آن‌ها را به‌خوبی بشناسد و با آن‌ها رابطه خوبی داشته باشد. شخص معرف در میزان انگیزه‌ای که افراد برای مصاحبه پیدا می‌کنند نیز تأثیرگذار است.

در مصاحبه، قدرت بیان افراد و این‌که در فضای ذهنی خود چقدر قادر به تعامل با محقق هستند، یا متقابلاً توانمندی محقق در برقراری تعامل با آنان نیز تأثیرگذار است و می‌تواند ملاکی برای انتخاب مصاحبه‌شونده باشد. زیرا در کار کیفی، کیفیت اطلاعاتی که دریافت می‌کنیم اهمیت دارد و نه کمیت آن. ممکن است یک موضوع، یا اصطلاح یا ایده توسط یک نفر برای اولین بار در مصاحبه گفته شود و دیگران اصلاً در مورد آن صحبت نکنند، ولی شما در طی تحقیق متوجه شوید که این ایده تبیین‌کنندگی بسیار زیادی درباره موضوع کار دارد و حتی بتوانید از سایرین نیز در مورد آن تأیید بگیرید.

سؤالات مصاحبه

در مصاحبه مردم‌نگارانه به‌هیچ‌وجه نباید به دنبال یکدست بودن سؤالات باشیم. این موضوع اول‌ازهمه به زیان اصل حضور در میدان است. حضور در میدان به معنی حضور فیزیکی نیست. به معنی این است که حضور و مشاهده آگاهانه و تأثیرگذار بر روند تحقیق است.

مصاحبه‌های اول با مصاحبه‌های آخر از این‌جهت متفاوتند که محقق در مصاحبه‌های اول هنوز درباره کلیات

پاسخش به پرسش‌های تحقیق اطمینان ندارد یعنی بنابر اصول تحقیق کیفی بین میدان و میز کار در حرکت است تا چهارچوب‌های تحقیق را شکل داده و محکم کند.

در این مرحله به دست آوردن چهارچوب از طریق مصاحبه‌ها امکان‌پذیر است. محقق می‌تواند به‌طور مثال مصاحبه‌های اولیه را بازتر بگذارد و محورهای کمتری برای آن‌ها تعیین کرده باشد. اجازه دهد افراد بیشتر و آزادانه از هر دری سخن بگویند. در اینجا باید مشخص شود که آیا آنچه برای محقق اهمیت دارد برای افراد هم مهم یا مسئله است و یا رویکرد مصاحبه‌شوندگان به مسئله چگونه است. چون تحقیق مردم‌نگارانه دارای نگرش آسیب‌شناسانه نیست. مردم‌نگار می‌تواند به‌طور مثال درباره ارزش‌ها، سبک زندگی و ویژگی‌های گروه فرهنگی یا هر واحد اجتماعی دیگر سؤال داشته باشد. اما نمی‌تواند بدون توجه به دیدگاه مردم مورد تحقیق یک مشکل یا آسیب را مطرح کرده و مورد بررسی قرار دهد. این نکته یک تفاوت مردم‌نگاری با روش‌های کمی و آسیب‌شناسانه است.

بازگشت به میز کار نیز بسیار مهم است. گاهی محقق شروع به مصاحبه می‌کند و آنقدر موضوع گسترده می‌شود که دیگر نمی‌داند کی، کجا و چگونه باید کار جمع‌بندی شود. هرچند شما بگویید طرح تحقیق مشخص است، این موضوع در عمل گاهی اتفاق می‌افتد. برگشتن به میز کار که تا حدی بازخوانی طرح تحقیق، اهداف و سؤالات و دسته‌بندی دریافت‌هایمان تا آن مرحله از کار است، کمک می‌کند سؤالات مصاحبه‌های بعدی مشخص‌تر شده و محورها تعیین بیشتری یابند. در نهایت مصاحبه‌های پایانی به نوعی بررسی و تأیید یافته‌های قبلی

خواهند بود. در اینجا می‌توانیم بگوییم به اشباع‌نظری رسیده‌ایم و می‌توانیم کار را جمع‌بندی کنیم. در مرحله باید یافته‌های مشابه و تفاوت‌ها قابل توضیح باشند.

تأمین اعتبار مصاحبه

این که افراد در مصاحبه چه چیزی به ما می‌گویند تا حدی تحت تأثیر شخصیت خود محقق، جنسیت، جایگاه و... نیز هست. از همین جهت توجه به مبحث بازتابندگی، پنهان نکردن خود در تحقیق مردم‌نگاری و توضیح جایگاه و تأثیرات خودمان نیز مهم است. مردم‌نگار باید تا جای ممکن تلاش کند مصاحبه‌شونده به‌راحتی نگرش‌هایش را بیان کند. در این مسیر پذیرنده بودن محقق یعنی این که مصاحبه‌کننده احساس کند او سوگیری ندارد و هر نظری را می‌تواند به او بگوید مسئله مهم و بخشی از اعتمادسازی است. به‌طورنسبی مطالعه و یادگیری رشته مردم‌شناسی و علوم اجتماعی تا حد زیادی به درونی شدن نگرش نسبی‌گرایانه و دریافت عقاید مخالف کمک می‌کند. درعین حال در تحقیق باید به این موضوع توجه داشته باشیم که بخش بزرگی از مصاحبه با نگرش امیک و از درون اتفاق می‌افتد. نگرش اتیک یا نگاه از بیرون و با فاصله گرچه گاه برای به چالش کشیدن مباحث یا طرح سؤالات به کمک می‌آید، بیشتر در بخش تحلیل به کار گرفته می‌شود.

به خصوص در مورد مصاحبه‌هایی که در آن‌ها اطلاعات شخصی افراد مطرح می‌شوند، درعین حال که مهم است از طرف چه کسی معرفی شده‌اید، ارتباط محدود شما با سایر افراد می‌تواند کمک‌کننده باشد که البته همیشه میسر نیست. ارتباط کم باعث می‌شود که فرد خیالش از بابت لو رفتن

اطلاعاتش راحت باشد. البته روش و منش محقق نیز می‌تواند چنین اعتماد و اطمینانی را فراهم کند.

اما این که آنچه شخص در مصاحبه ارائه کرده، چقدر به واقعیت نزدیک است موضوعی است که در آن به تحلیل روایت نزدیک می‌شویم. یعنی در مورد روایتی که شخص ارائه کرده است باید به جایگاه و موقعیت و اهداف او توجه کنیم. به‌طور مثال من با دو خواهر مصاحبه کردم که یک برادر داشتند و هرکدام بنا بر موقعیت و علایق خود آن برادر را که در واقع یک نفر بود، متفاوت روایت می‌کردند. بنابراین توجه به زمینه یا بستر زندگی مصاحبه‌شوندگان و موقعیت انجام مصاحبه می‌تواند در تحلیل روایت کمک‌کننده باشد.

شیوه‌های مختلف مصاحبه به معنای گروهی یا فردی بودن و... در محتوای آن تأثیرگذار است. اما مردم‌نگار در مراجعه‌های مکرر به میدان و حفظ ارتباط با افراد می‌تواند این فرصت را فراهم کند که فرد فرصت مناسب برای صحبت در مورد مسایل مختلف را به دست آورد.

مثلاً بندی داده‌ها و مصاحبه‌ها نیز به اعتبار آن کمک می‌کند. مثلاً بندی داده‌ها به معنی اینکه داده‌های مختلف هم را تأیید می‌کنند یا به هم مربوط می‌شوند، در مصاحبه هم مطرح است. بنابراین در میدان تحقیق باید با اشخاصی از مواضع و موقعیت‌های متفاوت مصاحبه شود. به‌طورمثال در حوزه کودکان کار خیابانی اعضای انجمن‌های غیردولتی، مسئولان و مددکاران دولتی، کودکانی که با نهاد دولتی و غیردولتی ارتباط داشته‌اند و کودکانی که با این نهادها تعاملی ندارند، همه باید مورد بررسی و گفتگو قرار گیرند.

[۱] Heyl.



مردم‌شناسی جامعه تهران قدیم

:: علی بلوکباشی

یادداشت، پیشگفتار کتاب
مردم‌شناسی جامعه تهران قدیم
نوشته دکتر علی بلوکباشی است.

در حوزه مردم‌شناسی یا انسان‌شناسی شهر در ایران کار بزرگ و مستقل چندان چشمگیری نشده است و مردم‌شناسان در این زمینه هنوز گام‌های نخست را برمی‌دارند. پرداختن به مردم‌شناسی شهر و پژوهش در نظام پیچ‌اندرپیچ و درهم‌تنیده فرهنگ شهرنشینی، رویکردی است تازه در پیشینه حوزه دانش مردم‌شناسی یا انسان‌شناسی فرهنگی. تا چند دهه پیش تحقیقات مردم‌شناس در ایران بیشتر روی فرهنگ جوامع کوچنده ایلی - عشیره‌ای و روستایی که دوران نانویسایی را در حیات اجتماعی می‌گذراندند و تاریخ مکتوب نداشتند، متمرکز بود. این جوامع ساختار اجتماعی - فرهنگی ساده‌ای داشتند و نظام معیشتی آن‌ها بیشتر بر محور

توسعه‌یافته روستایی و عشایری با حفظ بسیاری از خصایل فرهنگ عشیره‌ای - روستایی خود، با فرهنگ شهرنشینی و راه و رسم زندگی شهری نیز آشنا شده و در حال تجربه کردن شیوه زندگی شهرنشینی هستند. مردم این دسته از جوامع شهری معمولاً در دو فضای متفاوت اجتماعی متمایل به دو فرهنگ سنتی روستایی و شهری زندگی می‌گذرانند.

در گذشته هر نهاد و پدیده‌ای که در جوامع سنتی شهری بنیاد می‌گرفت، از عمق و درون فرهنگ مردم برخاسته بود و با ساختارهای اجتماعی و اعتقادی مردم جامعه تناسب و سازگاری داشت. این نهادها و پدیده‌ها از انسجام نیرومندی برخوردار بودند و در شکل‌دهی هویت فرهنگی جامعه و تقویت روابط اجتماعی و تعمیم معیارهای رفتاری مردم نقش عمده و مهمی داشتند و همچون یک وسیله

گله‌چرانی، دامپروری، کشاورزی و باغداری می‌گردید. مردم‌شناسانی هم که به مردم‌نگاری شهر می‌پرداختند، حوزه پژوهشی آن‌ها محدود به موضوعاتی در زمینه فرهنگ سنتی شهرنشینی و مطالعه فولکلور و ادبیات شفاهی رایج میان اقشار مختلف گروه‌های شهری بود. امروزه نتیجه پژوهش‌های این دسته از مردم‌شناسان، مجموعه‌ای بزرگ از تکیه‌نگاری‌های موضوعی در فرهنگ‌نامه مردم شهرهای ایران را شکل می‌دهد. با رشد شهرنشینی در ایران، نظام اجتماعی و فرهنگی شهرها تغییرات و تحولات فراوانی کرده و شهرها از صورت گروه‌بندی محله‌ای پیشین و ارتباطات سنتی میان محله‌ها بیرون آمده‌اند. در چهل پنجاه سال اخیر بسیاری از مناطق عشایری و روستانشین یا به شهرها پیوسته‌اند و یا به صورت شهرهایی مستقل درآمده‌اند. جمعیت شهرهای

ارتباطی نیرومند در محله‌های شهر و تمامیت کل جامعه عمل می‌کردند و رشته پیوند فرهنگی میان گروه‌ها و نسل‌ها را در گذشته و حال استوار نگه می‌داشتند. با توسعه نهادهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و صنعتی و شکل‌گیری سلسله‌مراتب طبقاتی نوین در لایه‌های اجتماعی مردم، جوامع شهری قدیم چهره فرهنگی تازه‌ای به خود گرفتند. در نتیجه، ترکیب جمعیتی - محله‌ای و ساختار اجتماعی و فرهنگی سنتی قدیم در شهرها درهم ریخت و دگرگون شد و هویتی چند فرهنگی با ویژگی‌هایی نامشخص در سطوح کالبدی و جوهری خود یافتند. نگاهی گذرا به شکل و ترکیب تهران قدیم و فرایند تحول و توسعه اجتماعی - فرهنگی در آن، ما را کم و بیش در شناخت کلی جوامع شهری کنونی ایران، کمک خواهد کرد.

شهر تهران نمونه بارزی از تحول یک جامعه کشاورزی سنتی ایستا و بسته به یک جامعه شهری باز و پویا در ایران است. جامعه تهران در طول دو قرن به لحاظ ساختار اجتماعی و نظام فرهنگی و اقتصادی فرایند گذار از جامعه‌ای روستایی مبتنی بر اقتصاد تولید زراعی و صنایع دستی به جامعه‌ای با فرهنگ شهرنشینی مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد و تولید صنعتی انبوه و تکنولوژی مدرن را پیموده است. در این فرایند جامعه تهران نوگرایی و تجدید فرهنگی را همراه با توسعه سرمایه‌داری با مدل غربی آن، در همه زمینه‌ها تجربه کرده و می‌کند رنگ‌باختگی عملکرد اجتماعی محله‌های قدیم شهر و به‌سستی‌گرایی ارزش و اعتبار مناسبات هم‌محلی؛ شکل‌گیری طبقات و گروه‌ها و لایه‌های اجتماعی تازه؛ تغییر نوع مالکیت بر

زمین و ابزار کار و تولید؛ پیچیده‌شدن شکل ابزار و وسایل تولید و مناسبات اجتماعی؛ به کار افتادن سرمایه‌های کلان و توسعه تجارت و گسترش مبادلات کالایی در داخل و خارج؛ بالا رفتن نرخ باسواد و تحصیل‌کرده در میان گروه‌های مختلف اجتماعی؛ تغییر شکل توقعات شهروندان و فزونی خواسته‌ها و نیازهای اقتصادی - فرهنگی آن‌ها؛ پدید آمدن نهادهای نوین اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و سیاسی و کانون‌ها و مجامع فرهنگی، آموزشی - پرورشی و هنری جدید؛ پدیداری انجمن‌ها و سندیکاها و صنفی و تشکلهای حزبی و هنری؛ توسعه وسایل ارتباط جمعی سمعی و بصری؛ جایگزینی مراکز سرگرمی و تفریحی جدید وارداتی مانند سینما، تئاتر، باشگاه‌های ورزشی، کلوپ‌های شبانه، کافه‌ها و کافه‌تراها و کاباره‌ها به جای مراکز سرگرمی‌ها و تفریح‌های سنتی قدیم؛ و بسیاری دیگر از جمله این تحولات بوده‌اند.

در روند تحولات شهری، بخش بزرگی از مردم طبقات و گروه‌های اجتماعی جامعه تهران جذب نظام فرهنگی جدید شده‌اند و سبک زندگی متجددانه را با پذیرش عناصر فرهنگ غربی اخذ کرده‌اند. هرچند هنوز عناصری از فرهنگ سنتی، به‌ویژه پاره‌ای از اعتقادات و آداب مذهبی و غیرمذهبی در ذهن و ضمیر آن‌ها باقی مانده و در مواقع و به مناسبت‌های خاص در آئین‌ها و آداب و سنت‌ها، مانند مراسم سوگواری و جشن و آئین‌های مذهبی و غیرمذهبی و در مراسم آئینی زنانه باز نمود می‌یابند. بخش دیگری از جمعیت شهری، به‌خصوص افراد مهاجر ایلی - روستایی و شهرستانی‌های مهاجر، همچنان در عمل و نظر در حصر نظام

فرهنگ سنتی قدیم باقی مانده‌اند و می‌کوشند تا سبک زندگی نیاکانی را ادامه دهند و ارزش‌های سنتی کهن را همچنان محفوظ نگاه‌دارند. این تضاد و تقابل فرهنگی در برخی الگوهای رفتاری و عقیدتی میان این دو بخش از اجتماعات سنت‌گرا و تجدیدگرا در سطح جامعه تهران چشمگیر است. آنچه جامعه شهری امروزی ایران را از جامعه روستایی و ایلی متفاوت می‌سازد، تغییر ساختار خانواده سنتی و نقش تازه خانواده و نظام خویشاوندی و پدیداری مجموعه‌ای نهادهای گوناگون در شهرها و نقش و عملکرد تعیین‌کننده آن‌ها با هدف‌های خاص در جامعه هستند. اکنون در شهرها این نهادها هستند که به الگوی رفتاری جاری مردم در زندگی روزانه، و شیوه تفکر و اعتقادات آن‌ها شکل می‌دهند و نوع کار، توزیع قدرت و پایه و منزلت مردم در جایگاه‌ها و پایگاه‌های مختلف را تعیین می‌کنند و به‌طور کلی به فرهنگ شهرنشینی معنا و مفهوم می‌بخشند.

در جوامع روستایی ایران مناسبات اجتماعی براساس خانواده و شبکه روابط خویشاوندی استوار بود. شبکه خویشاوندی همچون نهادی نیرومند جامعه روستایی را مدیریت می‌کرد و به ساختار اجتماعی و فرهنگی آن انتظام می‌بخشید و آن را پایا نگه می‌داشت. در صورتی که در جوامع شهری، به‌ویژه شهرهایی که فرهنگ نو را تجربه می‌کنند، دیگر خانواده و شبکه خویشاوندی نقشی در نظم دهی و انسجام جامعه شهری ندارند و نهادهای تازه روییده در شهرها هستند که بر جامعه از سویی، و خانواده و شبکه خویشاوندی از سوی دیگر اثر می‌گذارند و وظایف و نقش فرهنگی و اجتماعی خانواده و الگوی رفتاری اعضای شبکه خویشاوند را در جامعه

تعیین و هدایت می‌کنند. خانواده شهری در بسیاری از زمینه‌ها، از جمله در زمینه فرهنگ‌پذیری و اجتماعی کردن کودکان و انتقال ارزش‌های فرهنگ گذشته به آن‌ها، نقش و رسالت پیشین خود را ازدست داده و به نهادهای برآمده در جامعه شهری، به‌ویژه نهادهای فرهنگی - آموزشی سپرده است.

در ساختار و نقش و کارکرد نهاد خانواده و خویشاوندی در شهر که از نهادهای بنیانی و اولیه در هر جامعه‌ای بوده و هست، تغییراتی پدید آمده و سبک و شیوه مناسبات و ارتباطات میان اعضای آن، به‌ویژه در مادرشهرها صورتی متفاوت با جوامع شهری سنتی و جوامع ایلی و روستایی یافته است. خانواده از شکل گسترده سنتی خود به شکل خانواده هسته‌ای زن و شوهری با فرزندان مجرد درآمد و وظایف و کارکردهای تازه‌ای یافته است. بررسی شکل و تحولات ساختاری نهاد خانواده و روابط خویشاوندی و وضع و موقعیت و نقش خانواده و خویشاوندی در فضای چندفرهنگی جوامع شهری، و چگونگی تأثیرگذاری فرهنگ شهری و نهادهای اجتماعی بر آن‌ها می‌تواند از موضوعات مهم پژوهش‌های مردم‌شناس در مردم‌نگاری شهری باشد.

در اینجا لازم است اشاره‌ای گذرا هم به مقوله مدرنیته در شهرهای ایران بکنم. مدرنیته یا تجدد در ایران با توسعه اقتصادی و صنعتی و نوسازی کالبدی شهر آغاز شد. این توسعه بدون در نظر گرفتن ساختار فرهنگ بومی جامعه ایران و ناهماهنگی با اعتقادات و باورهای مردم، حتی با تخریب فرهنگ بومی و فضاهای تاریخی - فرهنگی کهن که از یادمان‌های هویتی ایرانیان

بوده است، اعمال شد. ظاهراً در اندیشه و ذهن تجددگرایان و هواخواهان مدرنیته چنین پنداری وجود داشته که انتقال فرهنگ غربی و آوردن مدرنیته از راه توسعه فضاهای مادی و تکنولوژی، توسعه فرهنگی و حتی سیاسی را نیز با خود در جامعه ایران همراه خواهد آورد و موجب تغییر و تحول در ذهنیت فرهنگی ایرانیان خواهد شد. در صورتی که تجدد همچنان که جمشید بهنام در کتاب ایرانیان و اندیشه تجدد بیان داشته، شیوه‌ای از تفکر و نگرش به جهان است که از درون جامعه و دینامیسم درونی فرهنگ خودی و با آگاهی از پیشرفت علوم و ماهیت فرهنگ‌های دیگر برمی‌خیزد. در ایران، مدرنیته از بن فرهنگ ایرانی برنیامده و از جوهره آن ارتزاق نکرده و یکسره تقلیدی است از مدرنیته در فرهنگ غرب. از این رو، تعارضاتی میان فرهنگ ملی و مدرنیته پدید آمده که موجب مشکلات و معضلات رفتاری، عقیدتی و اخلاقی در جوامع شهری، به‌ویژه در میان جوانان در گروه‌های مختلف اجتماعی شده است.

در مطالعه مردم‌شناسی جوامع شهری امروزی ایران که نظام پیچیده اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن براساس و مدار تفکری مادی و صنعتی و تکنولوژی مدرن می‌گردد، شناخت کلیت فرهنگ جامعه و بررسی و تحلیل ماهیت آن با نگرشی کلی و فراگیر ممکن نیست. برای رسیدن به شناختی دقیق از جامعه مدرن ناگزیر از محدود و محصور کردن حوزه کار تحقیق به مردم‌نگاری‌های موضوعی در تمامی زمینه‌ها با روش‌های ژرفانگر و پنهانگر خواهیم بود. تک‌نگاری‌های موضوعی می‌توانند بر محور پژوهش و مطالعه روی نهادها و گروه‌های

اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، آموزشی، هنری، کارگری، دانشجویی، و مانند آن‌ها؛ یا بر محور مطالعات اجتماعات ساکن در فضاهای مکانی در محله‌های بالا و پائین شهر، و یا امور مربوط به فضاهای مکانی و زمانی قدسی و غیرقدسی و مناسک دینی - مذهبی و سنت‌ها و آئین‌های قومی - ملی، و صدها موضوعات دیگر باشند. همچنین تحقیق و مطالعه فولکلور رایج در فرهنگ گروه‌های اجتماعی تشکیل‌دهنده جامعه شهری و فولکلور گروه‌های قومی و روستایی مهاجر جذب شده و پیوسته به جوامع شهری و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری فرهنگی میان آن‌ها و فرهنگ مردم بومی شهرها نیز ما را در درک و شناخت بیشتر فرهنگ امروزی شهر کمک خواهد کرد. برای دستیابی به هدف مطلوب در پژوهش ناگزیر از رویکرد به تاریخ و فرهنگ تاریخی گروه‌های شهرنشین خواهیم بود، چون فرهنگ نیاکانی که مردم جامعه در آن پرورش یافته‌اند و فولکلوری که الگوهای ذهنی و رفتاری مردم را ساخته‌اند، پاره‌ای از هستی اجتماعی مردمی را شکل می‌دهند که فرایند تحول از جامعه روستایی و دهقانی به جامعه شهری را گذرانده‌اند.

بهمن ۱۳۹۸



پژوهستانی به نام بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا

:: فرانک جمشیدی

درب‌گیرنده‌ی نکات ارزنده و ژرفی است که بدون شک همه‌ی آن نکات را نمی‌توان در لحظه‌ی شنیدن، صید و درباره‌ی آن‌ها درنگ کرد.

ثانیاً، بازتولید یک متن، دو امکان را فراهم می‌آورد که دومی به‌مراتب مهم‌تر است؛ یکی این‌که، صاحب گفتار می‌تواند بازخورد و بازتاب مطلب خود را در ذهن و زبان دیگران بازیابد، و دیگر این‌که، متن دارای ارزش افزوده می‌شود. به این معنا که اگر گفتار شفاهی را «متن اول» تلقی کنیم، هرگونه برداشت و تلقی، و استنباط و ادراک از آن متن، به‌مثابه متن‌های ثانوی، بسته به قوت و غنا، و ژرفا و پهنانگری‌شان، ارزش افزوده‌ی این گونه بازتولیدها محسوب می‌شوند.

ثالثاً، مکانیسمی که برای بازتولید آن سخنرانی به کار گرفته‌ام عبارت است از: (۱) بازشناسی اصلی‌ترین محورهای

داشت. بنابراین، در شکل و سامانی دیگر، که اقتضای متن مکتوب و مهم‌تر از آن، برآمده‌ی ذهن و زبان، و فهم و ادراک من از موضوع است، شفاهیات وی را در اختیار می‌گذارم. اما به گمانم پیش از آن لازم باشد چند پرسش مقدر را پاسخ دهم:

یکی این‌که، چرا گمان می‌کنم عرضه‌ی شکل مکتوب آن سخنرانی به دیگران، ضرورت دارد؟

دوم این‌که، چرا به جای عرضه‌ی گفتارنوشت سخنرانی یادشده، آن را به زبان فهم خویش نزدیک و بازتولید کرده‌ام؟

سوم این‌که، این بازتولید چگونه و با چه مکانیسم یا سازوکاری صورت پذیرفته است؟

پاسخ‌ها (به ترتیب) این است که:

اولاً، آن سخنرانی به دلیل رویکرد معرفت‌شناسانه‌اش به موضوع،

مطلبی که می‌خوانید، یافته‌ها و برداشت‌های من از سخنرانی آقای علیرضا کمری در دانشگاه اصفهان به تاریخ ۲۸ آذر ۱۳۹۱ است. موضوعی که برای ایشان در نظر گرفته شده بود و در میان جمعی از دانشجویان و استادان رشته‌ی جامعه‌شناسی و تاریخ ایراد گردید، «بناهای آرامگاهی شهدای گمنام و مناسک مربوط به آن در جامعه‌ی معاصر ایران» نام داشت. برای این‌که بتوانم سخنان وی را بهتر و دقیق‌تر انتقال دهم، خود را از این الزام‌رها ساختم که عین عبارات و جملات و واژه‌های ایشان را به کار گیرم (مگر واژگانی که تعمداً داخل گیومه گذاشته‌ام تا انتساب ساخت و کاربرد آن واژگان را به آقای کمری نشان دهم). نیز این تقید را نداشتم که همان چینش و تقدم و تأخری را رعایت کنم که در کلامشان وجود

بحث، (۲) انتخاب عنوان برای هر محور، (۳) بازجست لینک (پیوند)های اصلی که به‌مثابه رگ و پی متن عمل می‌کنند، (۴) بازیابی بدنه یا پیکره‌ی اصلی بحث از میان فروعات متعدد، (۵) بازآفرینی یک ارتباط انداموار در طراحی مجدد موضوع یادشده به‌مدد بازچینش بحث با رویکرد معرفت‌شناختی.

حال با این توضیحات، آن سخنرانی را در چهار محور زیر در اختیار می‌گذارم:

محور اول: ارائه‌ی یک صورت مسئله از موضوع بحث

صورت مسئله این است که پدیده‌ای به نام «بناهای آرامگاهی شهدای گمنام و مناسک مربوط به آن»، مولود پدیده‌ی اجتماعی گسترده‌ای به نام جنگ هشت‌ساله است. از آن‌رو که جنگ نیز مانند هر واقعه‌ی دیگر، به محض وقوع، تبدیل به نشانه می‌شود و از آن پس، نشانه‌های آن واقعه هستند که معرض خوانش و فهم ما قرار می‌گیرند، نه خود واقعه. این خوانش و فهم، همان چیزی است که ما از آن به روایت یاد می‌کنیم. روایت ما از واقعه‌ای به نام جنگ به کمک نشانه‌های متعدد صورت می‌گیرد؛ از جمله نشانه‌های نوشتاری (نظیر آن‌چه در قالب دیوارنوشته‌ها، تابلونوشته‌ها، سربندنوشته‌ها، لباس‌نوشته‌ها، ماشین‌نوشته‌ها، ابزارنوشته‌ها، سلاح‌نوشته‌ها و ... درباره‌ی جنگ می‌خوانیم)، نشانه‌های تصویری یا دیداری (از جمله نقاشی‌ها و پوستره‌های جنگ)، نشانه‌های شنیداری (نظیر موسیقی جنگ)، نشانه‌های کلامی (نظیر مداحی‌های جنگ، مکالمات بی‌سیم یا مجموع شفاهیات دیگر درباره‌ی جنگ)، نشانه‌های کلامی - دیداری (نظیر مجموع مستندات جنگ)، نشانه‌های

کلامی - دیداری - جسمانی (نظیر تئاتر جنگ)، نشانه‌های رفتاری (نظیر آداب و آیین و مناسک مربوط به جنگ) و نشانه‌های حجمی (نظیر بناها و تندیس‌های مربوط به جنگ).

گسترده‌ی این نشانه‌ها، علاوه بر آن‌که ناظر بر پهنا و دامنه و ژرفای جنگ است، حکایت از پیچیدگی آن می‌کند. با این ملاحظه، گویی نشانه‌ها هر یک عهده‌دار بازنمایی بخشی از ابعاد و ویژگی‌های این پدیده‌اند. بنابراین، ظهور و بروز هر دسته از نشانه‌ها را، از آن حیث که بیانگر بازخلق یا بازآفرینش جنگ‌اند، باید جدی گرفت و از سر اعتنا و درنگ به آن‌ها نگریست. ضمناً به این نکته توجه باید کرد که این نشانه‌ها، در عین این‌که «برجوشیده و برآمده»ی جنگ‌اند، سپس به‌مثابه شکل بازتولیدشده‌ی جنگ، حیات آن را به‌شدت از خود متأثر می‌کنند. این تأثیرپذیری را آن‌گاه باید در آن‌چه ادبیات و هنر و فرهنگ برخاسته از جنگ تلقی می‌شود، بازجست.

از این منظر، بناهای یادبودی شهدای گمنام و مناسک مربوط به آن، نه صرفاً به‌عنوان نشانه‌های حجمی و رفتاری، بلکه در مقام مجموع نشانه‌هایی که پدیدآورنده و استمراربخش پاره‌ای مهم از کردارها، عملکردها، ارزش‌ها، باورها و اندیشه‌های اجتماعی‌اند، که این همه را «فرهنگ» می‌نامیم، تبدیل به یک مسئله‌ی اجتماعی شده‌اند؛ مسئله‌ای که دیگر نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

محور دوم: برجسته‌سازی دو مفهوم در عنوان بحث؛ بناها و مناسک

بناها گرچه در زمره‌ی نشانه‌های حجمی‌اند، و مناسک ذیل نشانه‌های رفتاری جای می‌گیرند، فصل مشترک هر دو «یاد» است. به بیان روشن‌تر، «ژرفا» این هر دو به یاد می‌رسد و به همین سبب، کارکرد هر دو مقاومت

در برابر غفلت و فراموشی است که به‌ناگزیر و به نیروی قهر طبیعت در انسان‌ها پدید می‌آید. بنابراین، نامیدن این بناها به «یادگاه‌ها»، «یادجای‌ها» و «یادستان‌ها»، و نیز نامیدن مناسک مربوط به آن، به مراسم یادبود، تعبیری موجه و مناسب است - اعم از این‌که این بناها و مناسک، مذهبی/دینی باشد (که مهم‌ترین آن‌ها نیایشگاه‌ها و مناسکی هستند که در مکان‌هایی چون مساجد، مزارات و مقابر ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام و مقربین برگزار می‌گردند) و یا بناهای غیرمذهبی/غیردینی (نظیر خانه‌ی مشروطه در تبریز) و مناسک و آدابی که در این مکان‌ها انجام می‌شوند. در هر دو صورت، هدف بناها و مناسک، زنده‌داشت/ پاسداشت/ نکوداشت/ بزرگداشت یاد یک واقعه است، آن‌سان که آیندگان بدانند واقعه چه بوده است!

محور سوم: عرضه‌ی یک طرح‌واره از یک موضوع پژوهشی مهم

بناهای آرامگاهی شهدای گمنام و مناسک مربوط به آن، از وجوه متعدد، موضوعی بسیار مهم و درنگ‌برانگیزند. با وجود این، تحقیقات و مطالعات و پژوهش‌ها در این باره، کم‌جان و کم‌رمق‌اند و یافته‌های چندان سودمندی در اختیار نمی‌گذارند. حال آن‌که به نظر می‌رسد، برای دستیابی به اطلاعات درخور اهمیت، لازم باشد درباره‌ی این موضوع، با رویکرد میان‌رشته‌ای (Interdisciplinary) و ترارشته‌ای (Transdisciplinary) بحث و بررسی و تحقیق صورت گیرد تا ابعاد گوناگون این مسئله به‌دقت کاویده شود. برای مثال، به ابعاد ذیل توجه باید کرد:

بعد ادبی: نگاه به بناهای آرامگاهی شهدای گمنام و مناسک مربوط به

آن از منظر یاد و با توجه به کارکرد آن، که مقاومت در برابر فراموشی و غفلت است، این بناها و مناسک را تا حد نمونه‌هایی برجسته از ادب مقاومت ارتقا می‌دهد. از آن‌رو که «جلوه‌گاه جوهرجان‌ها» (یعنی باورها و ارزش‌ها)، و «یادگاه‌اندیشه»ی مردمانی جنگ‌آزموده و جنگ‌آشنا و جنگ‌زیسته به شمار می‌آیند.

همچنین از وجهی دیگر، این بناها خود سرآغاز جوشش و ریش ژائر خاصی از ادبیات به نام «ادبیات آرامگاهی - مزارگاهی» اند که مجموعه نوشته‌های مندرج بر بناهای آرامگاهی، تابوت شهدا، سنگ قبر شهدا، تن‌پوش تابوت شهدا، تابلوهای منصوب بر مزار شهدا در قالب‌هایی چون یادگارنوشته، توصیه‌نوشته، اندازنوشته، ادعیه، اذکار، اوراد ... را دربرمی‌گیرد.

بعد جامعه‌شناختی: درنگ درباره‌ی بناهای آرامگاهی شهدا (و بناهای دیگری از این دست) و مقایسه‌ی آن‌ها با بناهای آرامگاهی شخصیت‌های ادبی، تاریخی، فرهنگی، علمی و ... بیانگر وجود یک تفاوت اساسی در کارکرد اجتماعی این دو نوع سازه است. به این معنا که زائران بناهای آرامگاهی شهدا، این بناها را به دلیل نوع معماری و محل احداثشان، به‌مثابه مکان‌هایی برای امتحان، اعتکاف، انتباه (متنبه‌شدن)، اعتبار (عبرت‌گیری) و نیز حاجت‌خواهی و حاجت‌یابی تلقی می‌کنند. گویی روح حاکم بر این بناها، آن‌ها را همچنان در عالم سنت حفظ کرده و از هجوم مظاهر مدرنیته مصون داشته است. حال آن‌که بناهای آرامگاهی نوع دوم، اغلب در نوع و شیوه‌ی ساخت و معماری، متأثر از غلبه‌ی رویکردهای مدرن‌اند و زائران، آن‌ها را نوعی تفرجگاه محسوب

می‌کنند، چندانکه ما امروز با پدیده‌ای به نام «پارک‌مزار» مواجه‌ایم که در جای خود موضوع قابل‌توجه‌ای است. گویی توافقی ناگفته در میان زائران وجود دارد که این بناها را به‌مثابه آثار ملی به شمار آورند؛ آثاری که در ساخت آن‌ها تلاش شده، حتی‌المقدور، از استلام (لمس‌شدن توسط زائران) به دور بمانند تا شکوه اثر ملی بودنشان حفظ شود.

بعد فرهنگی: توجه به آن‌چه متأثر از فرهنگ ایرانی - اسلامی - شیعی - کربلایی در شکل‌گیری این بناها و مناسک نقش و سهم برجسته‌ای داشته، و آن‌چه سپس مستقلانه به این فرهنگ افزوده شده، موضوعی است حائز اهمیت که، البته، احصای دقیق آن تأثیرپذیری‌ها و تأثیرگذاری‌ها، بدون شک نیازمند تحقیقی گسترده است.

بعد عرفانی: بناهای آرامگاهی شهدا (و شهدای گمنام) به پیدایی مقولات وسیعی ذیل جنگ/دفاع مقدس دامن زده‌اند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، مقوله‌ای به نام راهیان نور است؛ مقوله‌ای که به‌شدت متأثر از عرفان اسلامی است. واژه‌ی «راهی»، این تأثیرپذیری را کاملاً نشان می‌دهد. زیرا این واژه، برابر نهاده‌ی واژه‌ی عربی «سالک» است؛ کسی که قدم در راه گذاشته و روی به سوی مقصدی دارد که یکپارچه نور است. در عرفان اسلامی، این نوع سفرها مسبوق به سابقه است؛ یعنی سفرهایی که ظاهراً آفاقی‌اند، اما باطناً انفسی‌اند و درنهایت، قلب سالک را به نور اشراق روشن می‌کنند. به این ترتیب، نظیر آن‌چه در داستان منطق‌الطیر عطار می‌خوانیم، مقصد همان تغییر و دگرگونی عمیقی است که در وجود سالک پدید می‌آید.

وجود چنین عقبه‌ی قوی و قدیمی در ورای واژه‌ی راهیان نور، موجبی است برای این‌که بسیاری از زائران و راهیان نور، به‌محض نزدیک‌شدن به بناهای آرامگاهی شهدا و یا مناطق جنگی، پای خویش را از پای‌افزار برهنه کنند و دعاگویان و ذکرگویان و گریان قدم بردارند. همچنین این کاروان‌ها در تداوم و استمرار خود، به تداوم مناسک و آداب توسل به مشاهد متبرکه انجامیده‌اند که خود به‌لحاظ فرهنگی بسیار قابل‌تأمل است. این نوع بناها و امکنه پاسخگوی «نیایش‌نیازی» انسان اشراقی و زیسته در فضای فرهنگی اندیشگانی اسلامی، دینی، شیعی و به‌ویژه کربلایی و عاشورایی است.

بعد تاریخی: به‌لحاظ تاریخی، «گم‌نامی» و «گم‌جایی» دارای ریشه‌های عمیق در تاریخ و فرهنگ شیعه است. چندانکه می‌توان ادعا کرد، «گم‌بودگی» به‌موازات آن‌که بناهای آرامگاهی را در حاله‌ای از ابهام درمی‌پیچد و آن‌ها را رازآمیز می‌کند، بر نوع معرفت زائران از این بناها و مناسک مربوط به آن‌ها تأثیر می‌گذارد. مروری تاریخی بر همه‌ی آن‌چه درباره‌ی رحلت‌کنندگان گم‌جای و گم‌نام گفته و نوشته شده، مؤید این معناست که افزون بر نقش محوری، کانونی و هستی‌بخش تن یا جسم یا پیکر در شکل‌گیری بناهای آرامگاهی و مزارها، نامشخص‌بودن هویت تن یا پیکر، اثربخشی آن را بر زائران مضاعف می‌کند. شاید از آن‌رو که گم‌نامی بیانگر این است که هم از واقعه‌ای که رخ داده است، دقیقاً چیزی نمی‌دانیم، هم شخصی را که در آن واقعه به شهادت رسیده است، نمی‌شناسیم. این هر دو موضوع شناسایی (که در این‌جا «واقعه» و «شهید» یا ناظر واقعه است)، برای مخاطبان خویش

در پرده‌ی ابهام قرار دارد. تلفیق این دو نوع ابهام، ضرباهنگ قدرت استعاره‌ای - اسطوره‌ای این بناها را تقویت و تشدید می‌کند و آن‌ها را بیش از سایر بناهای آرامگاهی، فرازمانی - فرامکانی - فراتاریخی می‌نمایاند. علاوه بر این، بناهای آرامگاهی سپس در مقام جایگاه‌های یاد، محلی برای ایجاد روندهای تاریخی - فرهنگی - اندیشگانی مهم یا تأثیرگذاری بر روندهای تاریخی - فرهنگی - اندیشگانی از پیش موجود محسوب می‌شوند. ردّ و نشان این گونه تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌ها را به‌طور عمده در ادبیات و هنر و تاریخ جامعه می‌توان جست‌وجو کرد.

محور چهارم: برشماری برخی بایسته‌های پژوهش در باب بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا و مناسک مربوط به آن‌ها

همان‌طور که در آغاز گفته‌آمد، ظرفیت و قابلیت موضوع به بحث گذاشته‌شده، چندان است که می‌تواند زمینه و دست‌مایه‌ی تحقیق و پژوهش همه‌ی رشته‌های علمی را فراهم آورد (به‌ویژه رشته‌هایی چون مطالعات فرهنگی،

مردم‌شناسی، انسان‌شناسی فرهنگی و ...) و افزون بر آن، موجب همگرایی و نزدیکی رشته‌های متعدد علمی شود تا به‌صورت میان‌رشته‌ای یا ترارشته‌ای به مطالعه و بررسی موضوع فوق بپردازند. به این منظور، می‌توان فهرست پرشماری از بایسته‌های پژوهش در این باب را تهیه و تنظیم کرد و در اختیار دانشجویان کارشناسی‌ارشد و دکتر، در رشته‌های گوناگون، گذاشت تا در قالب پایان‌نامه‌ها و رساله‌های خویش به آن‌ها بپردازند. از جمله‌ی این بایسته‌های پژوهش نمونه‌های زیر قابل اشاره‌اند:

- ادبیات یادگارنویسی در بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا،
- مشاهده‌ی میدانی رفتارهای خویشاوندپنداری زائران در بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا،
- مشاهده‌ی میدانی رفتارهای زائران در بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا از حیث روح‌گرایی (باورمندی به این‌که ارواح، از جمله ارواح شهدا، همچنان با عالم جسمانی ارتباط و پیوند دارند)،
- بررسی روند کالایی‌شدن فرهنگ شهادت در بناهای آرامگاهی و مزارات

شهدا، (منظور از کالایی‌شدن، تبدیل و بازنمایی مفهوم شهادت در اشیاء یا کالاهایی همچون مُهر، سجاده، پلاک، پرچم، ساک‌دستی، قاب‌عکس، سررسید سالانه، قلم یادگاری، مدالیوم و امثال آن است).

- بررسی تفاوت کارکردهای اجتماعی و فرهنگی در بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا با بناهای آرامگاهی شخصیت‌های علمی، ادبی، هنری و ملی،
- بررسی نقش و تأثیر گمنامی شهدا در تفاوت کارکردهای اجتماعی و فرهنگی بناهای آرامگاهی و مزارات آن‌ها با بناهای آرامگاهی و مزارات شهدای غیرگمنام،

- بررسی سیر تدریجی دگرگونی کارکرد بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا از کارکرد زیارتی به کارکرد سیاحتی،

- بررسی انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی - فرهنگی در عرضه‌ی کالاهای فرهنگی در بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا،
- مقایسه‌ی آداب سفر، آداب تشرف و آداب زیارت در میان زائران کاروان‌های «راهیان نور» با رفتارهای زائران سایر مکان‌های زیارتی،
- و ...



از این بحث شخصاً دو نتیجه می‌گیرم: نتیجه‌ی اول در پاسخ به این سؤال در ذهنم شکل گرفت که چرا بحث طرح‌شده، حول محور مفهومی به نام «یاد» دور می‌زند؟ و چرا جان‌مایه‌ی آن بیانگر نقشی است که یاد در شکل‌گیری نشانه‌های پس از جنگ برعهده دارد؟ از جمله نشانه‌های حجمی (نظیر بناهای آرامگاهی شهدا) و نشانه‌های رفتاری (نظیر آیین‌ها و مراسم و مناسک مربوط به بناهای آرامگاهی).

به نظر من، محوریت مفهوم یاد از آن‌روست که انسان به‌حسب درگذردن زمان، ناگزیر است ریشه‌ی هر واقعه را به‌محض واقع‌شدن، در خاک یاد بنشاند تا فراموشش نکند. اما افزون بر این، تصور باید کرد که واقعه چگونه از خاک یاد سربرمی‌آورد؟ «زبان» و «روایت» در حکم آب و نور، حیات‌بخش یاد هستند. به این ترتیب، واقعه چیزی نیست جز آن‌چه با ابزار زبان (اعم از زبان کلامی، نوشتاری، تصویری، تجسمی، بدنی و ...)، و در قالب روایت، به کمک یاد بیان می‌گردد. آن‌گاه برون‌داد «یاد» و «زبان» و «روایت»، پدیده را به «متن» مبدل می‌سازد؛ متنی که خوانش‌پذیر است و به دلیل همین ظرفیت و قابلیت، در عین حال، باب خوانش‌های متعدد یا متکثر، متفاوت و بعضاً مغایر با یکدیگر، به روی آن باز است.

اگر این معنا به‌خوبی ادراک شود، در خواهیم یافت که چرا همه‌ی آن‌چه از بعد از وقوع پدیده‌ی جنگ شکل گرفته و به تدریج رشد و گسترش یافته‌اند، در مقام اشکال متعدد حیات آن پدیده، ضرورت دیده و کلایده‌شدن و پژوهیدن دارند و باید چرایی و

چگونگی پیدایی آن‌ها در جامعه، و کارکردها و پی‌آمدها و تبعات آن‌ها، از مناظر و مرایای متفاوت، شأنیت مسئله و موضوع بیابد.

نتیجه‌ی دوم در پاسخ به این سؤال حاصل آمد که چه چیز بناهای آرامگاهی شهدای گمنام و مناسک مربوط به آن در جامعه‌ی معاصر ایران را به مسئله تبدیل کرده است؟ نظر من این است، هرگاه پدیده‌ای به شکلی از اشکال، زندگی روزمره‌ی مردم را از خود متأثر کند، چندانکه در نگاه اندکی عمیق دریابیم پدیده‌ی موردنظر و فرهنگ زندگی روزمره، هر دو یکدیگر را از آن خود کرده‌اند، آن پدیده به مسئله‌ای اجتماعی تبدیل شده است.

از میان مظاهر جنگ هشت‌ساله که حیات آن‌ها از زمان جنگ به این‌سو همچنان به قوت خود باقی مانده و، گزاف نباشد، تقویت و تشدید هم شده است، سه پدیده‌ی خاطرات جنگ، بناهای آرامگاهی و مزارات شهدا، و مناسک مربوط به شهدا از همه برجسته‌تر می‌نمایند، آن‌سان که می‌توان ادعا کرد، روح جنگ در کالبد این سه پدیده بیش از هر پدیده‌ی دیگری جای و قرار یافته است. دلیل این امر را می‌توان به درهم‌تنیدگی این هر سه با فرهنگ روزمره یا فرهنگ عامه نسبت داد. حال آن‌که بسیاری از مسائل اجتماعی دیگر، به‌رغم اهمیت و اعتباری که دارند، صرفاً چون در نسبت با ابتلائات زندگی روزمره، حاشیه‌ی امن اختیار کرده‌اند، از دسترس پرسش و درنگ و ژرف‌کاوی مصون مانده‌اند. این درهم‌تنیدگی سه پدیده‌ی یادشده با فرهنگ زندگی روزمره، نقش مهمی در مسئله‌شدگی آن‌ها دارد، زیرا این زنجیره‌های وابسته به حیات طبیعت

جنگ و نقش آن‌ها در متأثرکردن حیات طبیعی و کلی جامعه است که اذهان اهل پژوهش و تحقیق را برمی‌انگیزد تا نگاهی از سرِ اعتنا و اقبال به آن‌ها بیفکند.

پیشنهاد

در طول مدتی که به نگارش این متن مشغول بودم (و البته حین حضور در جلسه‌ی سخنرانی ۸۲ آذرماه)، به این می‌اندیشیدم که آیا می‌توان مسئولان و برنامه‌ریزان و تصمیم‌گیران ذی‌نفوذ را مجاب و متقاعد کرد که در کنار بناهای آرامگاهی و مزارهای شهدا، مراکز و مؤسسات و نهادهای آموزشی، پژوهشی، مطالعاتی تأسیس کنند؟ در این صورت، اگر به استادان علاقه‌مند به پژوهش در این باب، فضای مناسب جهت تدریس روش‌های تحقیق و آشناساختن دانشجویان با جامعه‌ی تحقیق و انجام و اجرای پروژه‌های پژوهشی میدانی و کتابخانه‌ای و... داده شود و مجال و مهلتی (به اندازه‌ی زمانی که برای تعلیم و تربیت دانشجویان مقاطع کارشناسی و کارشناسی‌ارشد و دکترا هزینه می‌شود) در اختیار آن‌ها قرار گیرد، می‌توان پیش‌بینی کرد که ما در چند سال آینده:

تعداد قابل توجهی پژوهشگران کارآمد و ورزیده در حوزه‌ی مسائل و موضوعات جنگ، پژوهش‌های دقیق و ژرف‌کاوانه در باب جنگ، ادبیات تحقیق غنی در هر یک از حوزه‌های مطالعاتی جنگ، و استراتژی‌های تحقیقی روزآمدشده در اختیار خواهیم داشت. آیا این همه، حیات و نشاط واقعی را به دانشگاه‌های بی‌روح ما بازخواهد گرداند؟

(اشاره به اندیشه طالس).

باین حال، افلاطون جهان را تقسیم کرد و برای نخستین بار، به نحو روشمند و با انسجامی ستودنی، میان دو جهان، مرزهای سختی برقرار نمود. یک سو جهان حقایق اعلا و دیگر سو، سایه‌هایی که از تابش نور بر حقایق آن سو، در این سو آشکار می‌شوند. اما وقتی نگاه‌های دقیق ژان وال آغاز به رصد می‌کنند و با نگاهی از فراسو، به این مرزبندی نظر می‌افکنند، افلاطون را به‌مثابه کسی می‌یابد که به طرز عجیبی، از نحوه زیست انسانی و صنعت بشری، به چنین فهمی از جهان رسیده است و این نظریه، از سه سرچشمه تغذیه نموده است.

نخست اینکه ما موجوداتی هستیم که در رابطه با همدیگر، مناسباتی را تحت عنوان اخلاق رعایت می‌کنیم. با تأمل در این مناسبات، افلاطون اندیشید که بی‌شک، نمونه اعلا و جاودانی برای مفاهیمی همچون عدل و خیر و زیبایی، باید باشد تا بر اساس آن، بتوان مبنایی آنتولوژیک برای اخلاق فرض نمود. آنگاه در وهله دوم، با غور در علم ریاضیات، برای قضایای ریاضی، موجودیت خارجی قائل شد و ناگزیر بود، برای چنین موجوداتی، جهانی را فرض کند که قضایای ریاضی در آن جهان، تا ابد برقرار و ثابت، باقی بمانند. سپس در وهله سوم، نظر به قدرت هنری و خلاقیت انسانی کرد که چگونه بر اساس صورتی در ذهن، دست به خلق آثاری می‌زند. و بر این اساس چنین پنداشت که می‌باید، جهانی در آن سوی مرزها باشد تا مأمّن آن صور ذهنی باشد و این صورتهای آن جهان، در ذهن انسان، تمثیل پیدا کند و آدمی قادر به خلق هنر گردد.

اگر به چنین فهمی از هستی توجه

بررسی تاریخ تفکر انسان همواره بر ما آشکار خواهد کرد که انسان‌ها در طول تاریخ چگونه اندیشیده‌اند و جهان را چگونه یافته‌اند؟ چه فهمی از هستی دریافته‌اند؟ هستی را در چه معنایی درک کرده‌اند و واقعیت محض را چگونه تعریف نموده‌اند؟ کتاب "بحث در مابعدالطبیعه" نوشته ژان وال^۱، چنین سفری را در تاریخ تفکر انسان امکان‌پذیر می‌سازد. در این کتاب، مفاهیم بنیادین فلسفه و نظریه‌های مهم و تاریخ‌ساز فیلسوفان بررسی شده است و همچنین تلاش شده است که میان اندیشه‌ها و مکتب‌ها، رابطه‌ها و فاصله‌ها آشکار شوند و اتصال و انفصال فهم‌ها، بیش‌ازپیش، مورد توجه واقع شوند. بدین دلیل این کتاب، برای تطبیق‌اندیشان، مرجع خوبی است تا بتوانند سیر فکر انسانی را تا آنجا که چشم‌های ژان وال قادر به رصد است، دنبال کنند و از نگاه خیره‌ی بشر به هستی، رازهایی فاش نمایند.

نخستین بحث در این سفر فکری، ورود به نظریه مثل افلاطون است. افلاطون از جمله بزرگان تفکر بشری است که با فهمی که از هستی دریافته بود، توانست تاریخ فکر انسان را تحت تأثیر قرار دهد و به نگاه او، چهارچوب خاصی عطا نماید. ما آدمیان، بعد از افلاطون، همواره جهان را دو پاره دیده‌ایم و تصور وجود جهان دیگری غیر از این جهان را یافته‌ایم. اما برای اسلاف فلسفی یونان باستان، جهان یکپارچه جلوه می‌کرد و هیچ هویتی برای جهانی مستقل از این جهان، قابل تصور نبود، هرچند که همواره تفسیرهای متفاوتی از جهان ارائه می‌دادند. حتی اگر در آن روزگار، از روح اساطیری، بقایایی نزد فیلسوفان نیز باقی مانده بود و خدایان همچنان حکمران جهان بودند اما در جای دیگری ساکن نبودند. بلکه در درون آب‌ها و دریاها، جلوه می‌کردند.



سرشت دوپاره‌ی جهان در تفکر پیشینیان

:: معراج جمشیدی

کنیم، خواهیم یافت که افلاطون و شاید تحت تأثیر سقراط، برای آنچه در ذوق خویش، به عنوان صور هنری، و در خرد خویش، به عنوان قضایای ریاضی و یا در وجدان خویش، به عنوان اصول اخلاقی می‌یافت، جهانی مستقل از آنچه اینک پیشاروی ماست، مقرر می‌نمود و مرزهای سرسختی میان این دو برمی‌کشید. اما پرسش این است که چگونه می‌توانیم آنچه را در ضمیر خویش می‌یابیم، نشأت گرفته از جهانی دیگر، بدانیم؟ مگر ما آدمیان، خود را موجوداتی خرد در کنار سایر موجودات نمی‌بینیم؟ مگر انسان خود را چگونه می‌فهمد که از صور هنری و قضایای ریاضی و اصول اخلاقی که در خویش می‌یابد، چنین نتیجه می‌گیرد که باید برای این ادراکات، جهانی مستقل وجود داشته باشد؟ بی‌تردید فهم افلاطون از من‌بودگی انسان، فهم ساده‌ای در ردیف فهم سایر موجودات نبوده است. “من” در تفکر افلاطون، درکی بدو می‌بخشید که با شجاعت می‌توانست ادراکات خود را متصل به جهانی بزرگ‌تر و حقیقی‌تر و اصیل‌تر از طبیعت بداند. من انسان در آن روزگار، بسیار عظیم‌تر و اصیل‌تر بود و این از شگفتی‌های تفکر انسانی است. منی که اکنون، چیزی جز مجموعه‌ای از سلول‌ها و نورون‌های مغزی نیست. مجموعه‌ای از نورون‌هایی که تنها تفاوتش با سایر موجودات، این است که در مقایسه با بدیل‌های خود در طبیعت، پیچیده‌تر است و در نتیجه‌ی همین پیچیدگی، قدرتمندتر است.

البته آثاری از این نحوه‌ی اندیشیدن افلاطونی را در اسطوره‌ها نیز می‌بینیم، اما تفاوت تفکر اسطوره‌ای با تفکر افلاطونی در این است که اساطیر، در همین جهان رخ می‌دادند. خدایان در مجاورت ما می‌زیستند و در همین نزدیکی‌ها، خود را آشکار می‌کردند. برای

مثال رعد و برق، صدای غرش خدایانی بود که در همین آسمان بالای سر ما سکنی گزیده بودند و زلزله، جنبش ناگهانی خدایانی بود که در همین زیر پای ما خانه کرده بودند. جهان دیگری تصور نمی‌شد و هستی دو پاره نبود. اما افلاطون، این تصور را که البته شاید ریشه در اساطیر سرزمین‌های دیگر داشت، به نحو نظام‌مند وارد تفکر فلسفی نمود و نخستین مرزها را در فلسفه پدید آورد. و اساسی‌ترین دلیل این مرزبندی و اعتقاد به جهانی اصیل‌تر، چیزی جز عظمت و اصالت من‌بودگی انسان‌ها در اندیشه آن روزگاران نیست.

سپس ژان وال سراغ تفاوت‌های بنیادین تفکر باستانی و تفکر جدید می‌رود و نخست به مسئله جاودانگی و زوال می‌پردازد و سیطره‌ای که این دو مفهوم بر سراسر تفکر بشری گسترانده‌اند. برای قدما که افلاطون نیز از شمار آنان است، زمان تنزل ازلیت است و همواره سیلانی پست به شمار می‌آید. موجودی که هر چیزی را به فنا می‌سپارد و دست‌های بشر را از دستاوردهایش، تهی می‌سازد. اما در تفکر جدید، زمان متعلق فکر است و یکی از بنیادی‌ترین مسئله‌های فلسفی است. علاوه بر این، زمان در عصر ما، نه تنها موجودی پست نیست بلکه جریانی را پیشاروی انسان ترسیم می‌کند که او را به پیشرفت و توسعه فرامی‌خواند. در اندیشه انسان مدرن، فردا همیشه بهتر از دیروز است و این چیزی جز زمان دوستی آدمیان این روزگار نیست.

حال به تفکر باستان بازگردیم و توجه خود را به یک پرسش، جلب نماییم. چنانکه در تفکر باستان آشکار است، نفرت از زمان، دلیلی جز این ندارد که آدمی در پی حفظ و نگه‌داری خویشتن، دستاوردها و اندیشه‌هاست و از اینکه

زمان، با بی‌رحمی تمام، او را به تدریج، ندارد و ناچیز می‌گرداند، از زمان هراسناک گردیده و روی از او برمی‌گرداند. و ناچار جهانی را تصور می‌کند که اندیشه‌ها، صورت‌های ذهنی، قضایای ریاضی و حتی من‌بودگی انسان‌ها را هم، در خود جای می‌دهد درحالی‌که باد زمان، در آن جهان نمی‌وزد و هر چیزی در آن ماندگار است. پرسشی که در این مقام طرح می‌شود این است که اندیشه‌ی جاودانگی و علاقه به آن، چرا پدید آمده است؟

آغاز تاریخ و گذشته ازلی، همواره در اندیشه انسان، مقدس بوده است. زیرا هر ادراکی در آن نقطه، پدیدار گشته است، نقطه‌ای که پیش از آن قابل تصور نیست و بنابراین جایی برای طمع، تصاحب و نگهداری از فراسوی آن نقطه، باقی نمی‌ماند. پس می‌توان به آسودگی و فراغت، در سرچشمه‌ها سکنی گزید و از بودنی جاودان و دور از بلای زمان، لذت برد. این تفکر را می‌توان در نظریه تذکر افلاطون یافت. نظریه تذکر چنین بیان می‌دارد که انسان در گذشته ازلی، همه حقایق را دیده است و بعد از به راه افتادن در سیر تیزپای زمان، همه‌چیز را فراموش کرده است. حال تنها باید به یاد آورد و آنان را در خود، جاودان بدارد. درحالی‌که تفکر جدید، گذشته را سیاه می‌بیند و از اینکه به آن روزگاران بازگردد بر حذر است.

برای دومین تفاوت میان تفکر باستانی و تفکر جدید، می‌توان به مسئله تناهی و امر نامتناهی اشاره نمود. یونانیان، همواره متناهی را والاتر از امر نامتناهی می‌انگاشتند و به همین دلیل بود که در پی پاسخ به این پرسش بودند که دریابند، جهان در اصل از چه عنصری معین، تشکیل شده است؟ آن‌ها دوست داشتند که جهان ماهیت اصیل خود را

در تعینی واضح و متمایز، آشکار کند، اما در این میان استثناهایی نیز وجود داشت. همچون آناسیمندر که جهان را از امر بیکران، می‌دانست و اصالت را به نامتناهی می‌بخشید. اما عمده یونانیان باستان، به‌عنوان نخستین فیلسوفان خردمند (که در اساس و بنیادِ تفکر، با حکیمان شرق باستان اعم از ایران و هند و چین، تفاوت‌های عمیق و جدی دارند) چنین می‌اندیشیدند که امر متناهی همواره در مقامی والاتر از امر نامتناهی می‌ایستد. حال در این مقام، پرسش این است که روی گردانی فیلسوفان باستان، از امر بیکران، ناشی از چیست؟

اما قرن‌ها بعد، نخستین اندیشه‌هایی که امر نامتناهی را والاتر از امر متناهی قرار دادند نشأت گرفته از تفکر پیامبران ادیان ابراهیمی بودند که با اصالت بخشیدن به امر نامتناهی، سیر تفکر را تغییر دادند و این‌گونه است که در قرون وسطی، امر نامتناهی را می‌یابیم که به دلیل وسعتش و گستردگی وجودی‌اش، برتر از امر متناهی شناخته می‌شود زیرا یک شیء واضح و متمایز که متناهی است، در حقیقت مقید شناخته می‌شود، و پهنای کمتری از هستی را فرامی‌گیرد. اما گویی فیلسوفان باستان، بدون اصالت بخشیدن به وسعت و پهنای تنها وضوح و تمایز را مهم می‌انگاشتند و آن را در امر متناهی می‌یافتند و در مقابل، پیشوایان ادیان ابراهیمی، که نوع تفکر دیگری را در جهان سیطره بخشیدند و فهمی دیگرگون از هستی، برای تاریخ بشر به ارمغان آوردند، وضوح و تمایز را از اهمیت تهی ساختند و اصالت را به وسعت و پهنای وجودی بخشیدند و بدین ترتیب، هر آنکه وجودی وسیع‌تر در جهان داشته باشد، نسبت به آنکه وسعت کمتری دارد، از ارزش بیشتری برخوردار است. اهمیت امر نامتناهی که امروزه سراسر تفکر

را فراگرفته است، از هر چیز دیگری، والاست و انسان‌ها نیز در برابر او، از اینکه ناچیزند، بی‌اختیار به پرستش و تقدیس امر نامتناهی، می‌پردازند. اگرچه در روزگار ما، امر نامتناهی در چهره‌های دیگری غیر از خدا، تجلی کرده است.

خلاصه اینکه می‌توان در این تفاوت، مسئله را از این زاویه دید که فیلسوفان باستان، وضوح و تمایز را والاتر می‌انگاشتند و تفکر جدید که سراسر دوران قرون وسطی و دوران مدرن را فراگرفته است، وسعت و گستردگی را، و از نمونه‌های آن می‌توان به افکار هابس و لایبنیتس اشاره کرد که از بنیان‌گذاران اندیشه حساب بینهایت خُرد بودند و همچنین می‌توان هگل را دید که چگونه این تفکر را به نحو ایدئالیستی، بر سراسر هست و نیست، حکمفرما می‌نماید.

ژان وال بعد از طرح کوتاهی از تفاوت‌های بنیادین تفکر قدیم و جدید، سراغ اندیشه‌های ضرورت می‌رود که از نخستین لحظه‌های تفکر، با انسان همراه بوده است. با نظر به طبیعت، تغییر و تحول را به وضوح می‌توان دریافت اما دشواری مسئله، آنجاست که بتوان آنچه را که در ادراکات گوناگون می‌یابیم، در ربطی منسجم، کنار هم قرار داده و نظامی واحد در اندیشه، بیافرینیم که بتواند توأمان، هم ادراک ضرورت را توجیه نماید و هم ثبات و این‌همانی اشیا را در خود جای دهد.

هراکلیتوس شاید نخستین فیلسوفی است که ذات جهان را ضرورت و حرکت می‌دانست و بدین وسیله، هرگونه ثباتی را از صحنه واقعیت، حذف می‌کرد. اگرچه ثبات و این‌همانی اشیا، در برابر چشمان همه انسان‌ها روشن و آشکار است اما آنچه او می‌گفت این بود که این یک ادراک مجازی است و ذات

واقعیت که از صراحت دیده‌ها پنهان است و تنها خود را در پس حادثه‌ها و رسیدن‌ها و نرسیدن‌ها، آشکار می‌کند، تغییر و دگرگونی است. اما در مقابل او، پارمنیدس قرار دارد که هرگونه تغییر و حرکتی را که حواس ما در زندگی مشاهده می‌کند، راه مجاز می‌خواند و آنچه را که واقعیت جهان را شکل می‌دهد، تنها ثبات و ایستایی می‌داند. شاید اذعان به این نکته سخت نباشد که پارمنیدس، نخستین فیلسوفی است که از وجود سخن گفته است. وجود به معنای صرف بودن، تنها باقی‌مانده‌ای است که در صورت تصفیه واقعیت‌ها، به نحو ثابت و لایزال می‌ماند. یک شیء را در نظر بگیرید که دائماً در حال تغییر چهره است و یک دم آرام و قرار ندارد. اگر بخواهیم در ذهن، آن شیء را تحلیل کنیم و چهره‌های متعدّدش را لحاظ نکنیم و دگرگونی و بی‌قراری دائمی‌اش را هم کنار بگذاریم، آنچه از آن شیء باقی خواهد ماند که در آن تغییر و دگرگونی‌ای مشاهده نمی‌گردد، تنها وجود و صرف بودن آن شیء است. پارمنیدس، کلیت جهان را در چنین تحلیلی قرار داد و هر آنچه از جنس تغییر و حرکت بود، از آن جدا کرد. زیرا در دل این دگرگونی‌ها، واقعیت محضی، نظر پارمنیدس را جلب می‌کرد و او نیز، یک‌راست سراغ آن واقعیت محض رفت و چهره‌ی وجود را از درون این جهان، آشکار نمود.

بعدها افلاطون، تلاش کرد راهی میان هراکلیتوس و پارمنیدس بیابد. او با همان مرزبندی میان جهان سایه‌ها و جهان اصل‌ها، اندیشه هراکلیتوس را در جهان سایه‌ها مستقر نمود و اندیشه پارمنیدس را در جهان اصل‌ها و بنیادها. اما ارسطو نسبت به این مرزبندی واکنش نشان داد و اصل‌ها و بنیادهای افلاطونی را که به نحو شاعرانه و با زبانی استعاری، گویی

در جهانی دیگر، سکنی گزیده بودند، در قالب تفکر فلسفی خویش ریخت و جوهر ثابت و لایزال را به مجاورت اشیا آورد و در ذات آنان قرار داد. آنگاه برای تبیین تغییر و حرکت، ظرفی را تصور کرد که حقیقت اشیا در آن قرار می‌گیرند. آنچه حقیقت اشیا شناخته می‌شود، چیزی جز صورت‌ها نیست، آن حقیقتی که چیزی را آن چیزی می‌کند که هست. درخت بودن درخت به آن است و خاکستر بودن خاکستر نیز متکی به آن است. این صورت‌های متعدد، یکی پس از دیگری، جایگاه خود را تهی می‌کنند و راهی برای ورود دیگری می‌گشایند. تغییر و دگرگونی‌های بنیادین مثل تبدیل چوب به خاکستر، از منظر ارسطو، چیزی جز همین نقل و انتقال صورت‌ها نیست و این‌همانی شیء تغییرکننده نیز با ماده‌ی شیء یعنی همان ظرف تهی که صورت‌ها را در خود می‌پذیرد حفظ می‌شود. اما تغییراتی که به تدریج، در یک جوهر واقع می‌گردد بدون آنکه نیازی به تغییر صورت باشد، در حقیقت با تفکیک جوهر از اعراض، امکان‌پذیر می‌گردد. به عبارتی، در رسیدن تدریجی یک سیب بر شاخسار درخت، جوهر سیب ثابت است و کیفیت و کمیت آن در حال تغییر.

پس در نهایت می‌توان مرزبندی افلاطونی را در ارسطو نیز یافت، وقتی تغییر را به دفعی و تدریجی تقسیم می‌کند و تغییر دفعی را با تقسیم جوهر، به ماده و صورت تبیین می‌کند و تغییر تدریجی را با تقسیم وجود به جوهر و عرض. در تغییرات دفعی، ثبات را ماده بر عهده می‌گیرد و در تغییرات تدریجی، این جوهر است که ضامن این‌همانی و ثبات شیء است. اگرچه در اندیشه ارسطو، تعابیر استعاره‌ی افلاطون را نمی‌بینیم و دو پارگی هستی را به دو جهان متفاوت و متمایز، نمی‌یابیم اما

برای ارسطو نیز جهان، دیگر به‌سان گذشته، یکپارچه نیست. هر شیء ترکیبی از جوهر و عرض است و هر جوهری ترکیبی از صورت و ماده. و این نخستین گام‌های تفکر بشری است که آدمی را از وحدت و یگانگی دور انداخت و تعدد و کثرت را در نظر او اصیل نمود و حتی شاید این نکته را نیز بتوان افزود که دو پارگی موجود در معارف دینی هم، تحت تأثیر تفکر افلاطونی، به وجود آمده است. اما اینک پرسش این است که آیا می‌توان رجعتی به تفکر باستانی نمود و دیگر بار هستی را با همه تجلیات متفاوت و گونه‌گونش، یکپارچه و واحد و یک کل دید؟ به نظر می‌رسد تاریخ انسان، از آن سرچشمه‌ها بسیار دور افتاده است و دیگر بازگشت به گذشته، امکان‌پذیر نیست. پس باید راهی نو گشود و آغازی نو برپا کرد.

پی‌نوشت:

۱- وال، ژان آندره (۱۳۹۵)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

خاطره‌ی جمعی و شهر

(موزه‌ی هنرهای معاصر مصداقی برای ثبت خاطره‌ی جمعی)

:: آذر جوادزاده

چکیده

فضای عمومی شهری (urban public space) جایی است که روابط اجتماعی در آن شکل گرفته، تکوین می‌یابد و نیز امکان گفتگوی چهره‌به‌چهره را فراهم می‌آورد. فرایند اخیر خاطره‌انگیزی و امکان ثبت خاطره‌های جمعی (collective memory) در فضاهای شهری را بوجود می‌آورد که به‌عنوان یکی از شاخص‌های هدف در برنامه‌ریزی و طراحی شهری محسوب می‌شود. علاوه‌بر آن امروزه نقش مؤثر ایجاد خاطره‌ی جمعی در ارتقاء کیفیت مکان‌های شهری نیز بسیار مورد توجه پژوهشگران شهری قرار گرفته است. اما چه عواملی باعث خاطره‌انگیزی و تداوم خاطره‌ی جمعی در فضاهای عمومی شهری می‌شود؟ برای دست‌یافتن به مؤلفه‌های مؤثر بر شکل‌گیری خاطره‌ی جمعی شهری، به روش توصیفی - تحلیلی و مشاهده؛ سه مؤلفه‌ی: کالبد مکان، فعالیت‌ها و رویدادهای مکان، و معنای مکان به‌عنوان مفاهیم پایه‌ای شکل‌گیری خاطره‌ی جمعی مد نظر قرار گرفته و موزه هنرهای معاصر تهران، مورد‌پژوهی شده است. نتایج بررسی نشان می‌دهد که عوامل کالبدی (معماری، منظر شهری، بافت، نقاط مکث و تأکید و...)، هم‌سنگ عوامل غیرکالبدی همچون فعالیت‌ها و رویدادها (فعالیت‌های فرهنگی - هنری، تعامل و گفت‌وگو، تداعی، حس مکان و...)، در ایجاد حس تعلق به مکان، خاطره‌انگیزی و ثبت خاطره‌ی جمعی در فضاهای فرهنگی - هنری شهری (مورد مشخص: موزه هنرهای معاصر تهران) مؤثرند.

کلیدواژه: فضای عمومی شهری، خاطره‌ی جمعی، موزه هنرهای معاصر

تبیین مسئله

یک شهر جایی است که مردم در آن سکونت کرده، مشغول کار می‌شوند، و اوقات فراغت خود را سپری می‌کنند، شهر متنی برای تجربه‌ی شهری تلقی می‌شود. اما این تعریف بسیار ساده، به‌ویژه در سده‌ی اخیر همچنان آسیب‌پذیر، شکننده و دستخوش ناپسانمانی‌های ناشی از سلطه‌ی انباشت سرمایه و نادیده گرفتن نهادهای مدنی قرار گرفته است.

شهرهای امروزی که ما در آن زندگی می‌کنیم - چه در جنوب، شمال، شرق یا غرب دنیا - از عدالت اجتماعی بسیار فاصله دارند و به‌وضوح از افزایش نابرابری و خشونت رنج می‌برند که این امر نتیجه‌ی مستقیم انباشت سرمایه و طمع‌ورزی و درعین‌حال حاصل بی‌توجهی به منزلت، نیازها، به‌گشت زندگی مردم است. (Zarat, 2015)

از سوی دیگر دلبستگی به شهرهای دوران گذشته و روابط ساده و مأنوس شهروندان سبب شده که همواره از آن ایام به عنوان روزگار سپری شده‌ی بی‌بازگشت یاد می‌شود. «شهرهای گذشته اگرچه نامنسجم بودند و غیرقابل مراقبت ولی مملو از زندگی و حیات. شهری بود با خاستگاه فرهنگی، اندامواره و ساده که زمان را در خود متراکم کرده بود و خاطره‌های جمعی را در خود انباشته بود.» (حبیبی، ۱۳۸۰)

شهر قرن بیستمی شهری است که فریتس لانگ [Fritz Lang](#) در متروپلیس [Metropolis](#) ۱۹۲۹، گادفری رجیو [Godfrey Reggio](#) در فیلم کوپانیس کاتسی [Koyaanisqatsi](#) (زندگی بدون توازن) ۱۹۸۲، ران فریک [Ron Fricke](#) در باراکا [Baraka](#) ۱۹۹۲، ... ترسیم می‌کنند و نشان آن

را قلب ماهیت مفاهیمی می‌دانند که برای انسان معاصر معنای پیشین خود را از دست داده است. شهرهای مملو از هراس و گمگشتگی، آکنده از جمعیتی شتابان و اسیر روزمرگی، جمعیتی بی‌چهره و بی‌نشان، آنچنان لولیده در هم و آنچنان غریبه باهم، شهرهای به‌شدت قطبی شده و ویرانگر و ضد خاطره‌ی جمعی.

«زیر فشار پیشرفت صنایع، مهاجرت روستاییان، و تهاجم اتومبیل، درهمه‌جا شاهد سر و سامان دادن‌های دوباره و سریع به فضای شهری هستیم. بافت شریانی خیابان‌های کهن از هم می‌گسلد و خاطره‌ی آن محو می‌شود. حال آن که حیات شهر حول خیابان‌ها و محله‌هایش ریشه گرفته و شکوفا شده است. سیمای شهر بدون این شبکه‌ی متشکل از چین و خم که نشانه‌های تمامی مراحل تاریخ آن هستند، به چه چیز شباهت خواهد داشت؟ و به صورت چگونه جایی در خواهد آمد؟» (یونسکو، ۱۳۶۸)

در چنین شرایطی، ایجاد رغبت به حضور در فضاهای عمومی شهری، باززنده‌سازی تعامل، گفتگوی رودررو، و... به معنای واقعیت‌بخشیدن به رؤیای شهروند مدنی و خلق خاطره‌ی جمعی در کانون‌های شهری، اهمیت بسزایی می‌یابد.

تعریف مفاهیم:

فضای عمومی شهری urban public space به فضایی اطلاق می‌گردد که دسترسی به آن برای همه‌ی اعضای جامعه امکان‌پذیر است اما فرد در انجام اعمالش در آن آزاد نبوده و هنجارها و قوانین بر رفتار وی نظارت

دارند. فضای عمومی در شهرها دارای پیام‌هایی است. این پیام‌ها گاه به صورت معیارهای هنجاری رخ می‌نمایند و گاه از طریق ترکیب فضایی بناها با یکدیگر. فضای عمومی می‌تواند طیف وسیعی از فضاهای شهری از خیابان، میدان، سرگذر، نبش‌ها، را شامل می‌شود. فضای عمومی در شهر به عنوان تبلور کالبدی عرصه‌ی جمعی حیات مدنی انسان است. (حبیبی، ۱۳۸۰)

خاطره جمعی collective memory در اوایل قرن بیستم جامعه‌شناسی به نام موریس هولباخ M. Halbwachs مفهوم خاطره جمعی را مطرح نمود و در واقع او به پدیده‌هایی که سبب می‌شد تا جامعه احساس وحدت کند می‌پرداخت. در هر جامعه‌ای با توجه به آداب و فرهنگ خاص آن منطقه هویت اجتماعی و حافظه‌ی جمعی از راه‌های خاصی ساخته شده و با مرور زمان به حافظه‌ی جمعی آن گروه می‌پیوندد. هویت اجتماعی در جایی حفظ می‌شود که وقتی فرد در آنجاست حس می‌کند مکانی که در آن مستقر است با جاهای دیگر فرق دارد. (خسروخاور، ۱۳۸۰)

واقعیه‌ها و حادثه‌ها رخ می‌دهد و حیات مدنی را به حیات واقعه‌ای تبدیل کرده و سبب می‌گردند تا خاطره شکل بگیرد و ذهن محل انباشت خاطره‌ها شود. (حبیبی، ۱۳۷۸)

ماهیت اجتماعی خاطره ضمن آن که ارتباط آن با فضای شهری را آشکار می‌کند به این مسئله اشاره دارد که بستر شکل‌گیری خاطرات جمعی باید محل وقوع تعاملات اجتماعی باشد، لذا واضح است که شکل‌گیری خاطرات در قلمرو سکونتگاه‌های جمعی یعنی شهر و محلات آن امکان‌پذیر است. (lewicka, 2008)

حافظه‌ی تاریخی بر بستر فضا حرکت می‌کند، به عبارت دیگر محور زمانی در رابطه‌ای پیوسته با محیط فضایی قرار می‌گیرد و به نوبه خود آن را تغییر داده و بر آن معناگذاری، نمادگذاری و نشانه‌گذاری می‌کند. فضاهای شهری، محله‌های شهری در کلیت خود بدل به پهنه‌هایی می‌شوند که می‌توان آن‌ها

را مکان‌های حافظه نامید. (فکوهی، ۱۳۷۹)

بررسی و استنتاج از منابع مختلف نشان می‌دهد عواملی که در تبدیل یک فضا به مکان نقشی اساسی ایفا می‌کنند، همان عواملی هستند که سبب شکل‌گیری خاطره جمعی در یک فضای شهری هستند. سه عامل ساختار فیزیکی (کالبدی)، فعالیت و معنا، فضایی را جهت‌دار کرده و برای مخاطب تبدیل به مکان می‌نماید. با گذشت زمان این مکان، محل شکل‌گیری خاطرات جمعی خواهد بود.

شهر- خاطره

وفاق جمعی، شهر را فضای گسترده‌ای می‌داند که در آن چهار عملکرد بزرگ انسانی - سکونت، کار، آمد و شد و اوقات فراغت - جای می‌گیرد و در عین حال شهر بستر و تجلی‌گاه خاطره‌ی جمعی است و به آن تداوم می‌بخشد. شهرها با خاطره‌های جمعی ماندگار، قوام یافته و ارتقاء می‌یابند. حس مکان، هویت و خاطره در شهر بازتعریف شده و مترادف یکدیگر به یگانگی معنایی می‌رسند، آنگاه فضاهای شهری و خاطرات جمعی را غنا می‌بخشند. به همین دلیل امروزه خلق مکان به عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف طراحی شهری قلمداد شده و مفهوم خاطره جمعی در یک رابطه تنگاتنگ با مفهوم مکان قرار می‌گیرد. شهر فقط یک کالبد و یک مکان نیست، شهر یک خاطره است، تأثیر و تأثیری از زمان‌های متفاوت. ایجاد فضاهای شهری پاسخ‌گویی به نیاز به برقراری روابط اجتماعی است. فضاهایی که از نظر روانی - عاطفی فعال بوده و امکانات ارتباطات چهره‌به‌چهره انسانی در درون اجتماع شهری و در کالبدی سازمان‌یافته را فراهم می‌آورد. فضاهایی که علاوه بر حیات اجتماعی خود، تصویرپذیر بوده و در ذهن ساکنان آن نقش بسته و خاطرات فراموش نشدنی برجای می‌گذارد، و در دل و ذهنشان زنده می‌ماند. فضاهایی که سبب رونق حیات اجتماعی و مدنی

شهر شده و به تبع آن اساسی‌ترین نیاز انسان یعنی نیاز به زندگی اجتماعی و کنش متقابل را مرتفع خواهند نمود. (حبیبی، ۱۳۸۰) هم‌اکنون ثبت خاطره‌ی جمعی در کانون‌های شهری به مثابه یکی از نقاط قوت به شمار رفته و پژوهشگران شهری به معیارهایی توجه می‌کنند که خاطره‌ی جمعی در فضاهای عمومی شهر را بوجود آورده و به آن تداوم می‌بخشد.

* فضاهای شهری به عنوان بستری است که در ذهن تولید معنا می‌کند. (گودرزی، ۱۳۹۸)

* شهر مکان خاطره‌های جمعی مردم ساکن شهر است. (حبیبی، ۱۳۸۰)

* شهر با اجزای تشکیل‌دهنده‌اش غنی‌ترین گفتگوی تمدنی نسل‌های گذشته با نسل کنونی است. (پیشین)

* گذشت زمان کالبد شهر را واجد هویت می‌سازد و شهروندان به واسطه فضاهای شهری مملو از خاطره‌های جمعی با گذشته‌ی فرهنگی خود ارتباط یافته و هویت اجتماعی کسب می‌نمایند. (پیشین)

* هویت اجتماعی و حافظه جمعی در جایی حفظ می‌شود که وقتی فرد در آنجاست حس می‌کند مکانی که در آن مستقر است با جاهای دیگر فرق می‌کند. (خسرو خاور، ۱۳۸۳)

موزه‌ی هنرهای معاصر تهران

تعریف موزه‌ی هنری: موزه هنر مؤسسه‌ای است دائمی که به منظور حفظ و گسترش مجموعه‌های هنری (موضوع)، اقدام به برگزاری نمایشگاه دائمی یا موقت، گالری کوچک، چیدمان‌های ویژه و یا چیدمان زیباشناختی (شکل ارائه) برای همه‌ی اقشار مردم یا گروه‌های خاص مانند: بانوان، کودکان، جوانان و معلولان (مخاطب) می‌نماید. (نادعلیان، احمد، ۱۳۹۲)

امروزه موزه‌ها بیش‌ازپیش به یک نهاد اجتماعی مؤثر و تأثیرگذار بر جنبه‌های گوناگون جوامع امروزی تبدیل شده و موزه‌ی هنرهای نو دقیقاً در معنای مکانی است که در آن فعالیت‌های مرتبط با حوزه‌ی هنرهای

نوین ارائه می‌گردد. موزه هنرهای معاصر تهران به همین منظور بیش از چهل سال پیش در تهران بنا شده است.

مکان موزه: خیابان کارگرشمالی (امیرآباد تهران) یکی از پر رفت‌وآمدترین خیابان‌ها در شهر تهران و درعین‌حال بیانگر تغییراتی است که در نیم‌قرن اخیر به خود دیده است. مهم‌ترین و شاید زیباترین بنا در این خیابان که همچنان بر قوت خود باقی‌ست، موزه‌ی هنرهای معاصر است، با معماری خاص و با بنیان‌های فرهنگی - اجتماعی. موزه‌ی هنرهای معاصر تهران در حد فاصل خیابان حجاب و بلوار کشاورز، و در سرحد شمالی پارک لاله، در جوار موزه‌ی فرش قرار گرفته است. این موزه در سال ۱۳۵۶ توسط کامران دیبا طراحی و بنا شده است. موزه هنرهای معاصر در ضلع شمالی

بلوار کشاورز و غرب پارک لاله واقع شده است و در سال ۱۳۵۶، فعالیت فرهنگی و هنری خود را آغاز کرد. این موزه در زمینی به وسعت ۲۰۰۰ مترمربع و پیرامون آن فضایی سبز و زیبا موسوم به پارک مجسمه با تندیس‌هایی ارزشمند از هنرمندان پرآوازه معاصر ایران و جهان قرار گرفته است. (www.archline.ir)

معماری موزه: یکی از نمونه‌های بارزش و کم‌نظیر معماری نوین ایران است که طرح آن بوسیله‌ی کامران دیبا انجام گرفته و از جمله عناصر چشم‌نواز: هشتی، چهارسو، معبر و گذرگاه موزه است. ساختمان موزه با تلفیقی از معماری مدرن و سنتی و با الهام از بادگیرهای مناطق حاشیه کویر ایران ساخته شده است.

موزه هنرهای معاصر، نمایشگاه‌های خود را در ۹ گالری بزرگ و کوچک برپا می‌سازد. گالری‌ها یک‌به‌یک در مسیر

حرکت بازدیدکنندگان قرار دارند و این ترتیب، امکان برقراری بیشترین و بهترین ارتباط میان تماشاگر و آثار هنری را فراهم می‌سازد. رستوران، فروشگاه کتاب، کتابخانه‌ی تخصصی، سینماتک؛ از جمله فضاهای دیگر موزه است که علاقه‌مندان خاص به خود را دارد. (پیشین)

مجموعه دائم موزه هنرهای معاصر، مشتمل بر تندیس‌های زیبا و کم‌نظیر باغ مجسمه است که نظر بازدیدکنندگان و دوستداران هنر مجسمه‌سازی را به خود جلب کرده و حس کنجکاوی آنان را برمی‌انگیزد. باغ مجسمه مشتمل بر تندیس‌هایی زیبا و با ارزش از هنرمندان معاصر همچون هنری مور، آلبرتو جاکومتی و پرویز تناولی ست که فضای سبز اطراف را به پارک مجسمه بدل ساخته است. (پیشین)

نمای بیرونی موزه هنرهای معاصر در خیابان امیرآباد

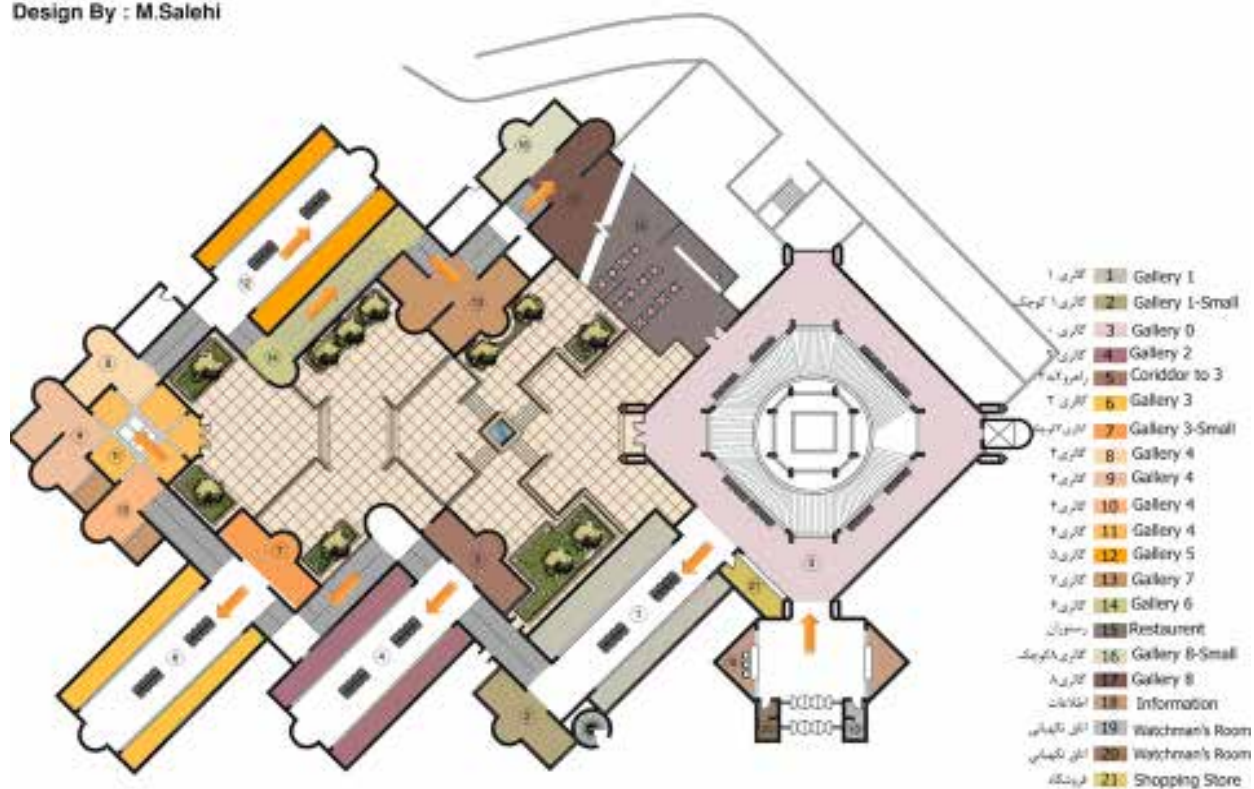


Design By : M.Salehi

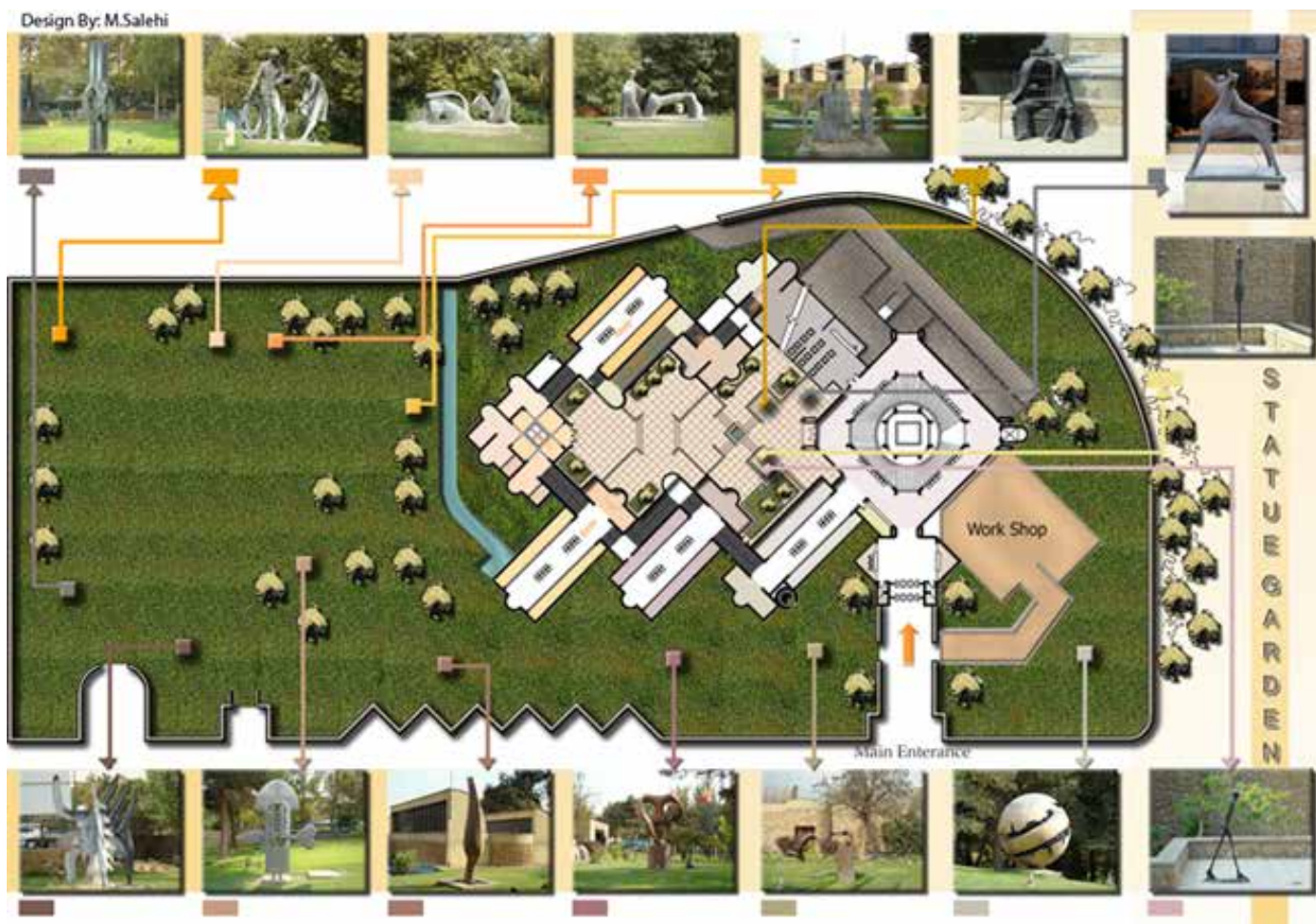


پلان کلی مجموعه‌ی موزه‌ی هنرهای معاصر

Design By : M.Salehi



پلان گالری‌های موزه‌ی هنرهای معاصر
(مأخذ: پیشین)



پلان مجموعه موزه هنرهای معاصر و باغ مجسمه‌ها و تندیس‌ها



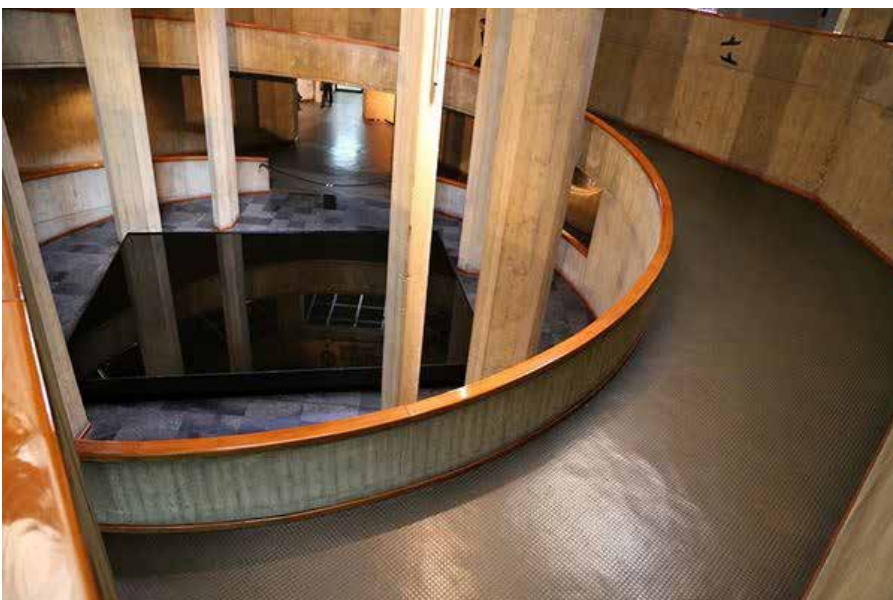
مرد در حال قدم زدن
اثر: آلبرتو جاکومتی
(Alberto Giacometti)



ریتیم در فضا
اثر: ماکس بیل (Max Bill)
مجموعه دائمی باغ مجسمه



درمانگر
اثر: رنه ماگریت
(René Magritte)



ماده و فکر

اثر زیبا و نوین هنرمند ژاپنی
«نوریوکی هاراگوچی» از روغن و پولاد

گونه‌شناسی موزه: موزه هنرهای معاصر تهران به طور عام در گروه موزه‌های هنری قرار می‌گیرد. موزه‌های هنری موزه‌هایی هستند که مجموعه آن‌ها صرفاً به دلیل ارزش زیبایی‌شناسی گردآوری شده و در معرض نمایش قرار گرفته است. این آثار موضوع و مجموعه‌های هنری بسیار گسترده‌ای از جمله آثار نقاشی، پیکره‌سازی، گرافیک، هنرهای تزئینی، هنرهای کاربردی و صنعتی را در برمی‌گیرد. (نفیسی، ۱۳۸۰، ۳۸). از سوی دیگر این موزه خاص هنر معاصر است و در آن نمونه‌هایی از آثار هنر مدرن و جدید، به همراه سبک‌های هنری و شیوه‌هایی که در یک سده اخیر ایجاد شده نگهداری می‌شوند.

مجموعه آثار موزه را می‌توان در سه گروه: آثار موجود در مخزن (گنجینه) مشتمل بر ۳۰۰۰ اثر ارزشمند و بی‌نظیر مربوط به نخبگان دیروز و امروز هنرهای تجسمی ایران و جهان مانند پیکاسو، رنوار، گوگن، و... است. آثار ارائه شده در گالری‌ها و فضاهای موزه که معمولاً دوره‌ای و موقتی ارائه می‌شود و همچنین پیکره‌هایی که در باغ مجسمه موزه همچون آثاری از هنرمندان معاصر مثل آلبرتو جاکومتی و پرویز تناولی، نگهداری می‌شوند. همچنین آثار زیادی از هنرمندان ایرانی در این موزه نگهداری می‌شود از جمله هنرمندان مکتب کمال‌الملک، نقاشی قهوه‌خانه‌ای، نگارگری ایرانی، هنرمندان سبک سقاخانه‌ای، هنرمندان هنر انقلاب و جنگ و همچنین آثار پیکره‌سازی، خوشنویسی معاصر، عکاسی، گرافیک، فیلم، ویدئو و غیره را در بر می‌گیرد. (نادعلیان، ۱۳۸۸)

باشیم.

بستری برای کاربرد فرهنگی هنری، فضای بیرونی موزه و باغ مجسمه و تندیس‌ها و سازه‌های حجمی خود به خود رغبت حضور و ترویج فرهنگی هنری به همراه دارد. به‌عنوان کاربرد فرهنگی هنری شناخته می‌شود.

عوامل درونی: مضمون و محتوای فعالیت‌ها و رویدادهایی است که در موزهی هنرهای معاصر اتفاق می‌افتد. بی‌تردید هرگونه فعالیت فرهنگی هنری به‌عنوان یک رویداد ملی و چه‌بسا بین‌المللی فراخوانی است به شهروندان برای مشارکت و حضور.

در فرایند اخیر اتفاق مهم، گفتگوی چهره‌به‌چهره، تعامل و مشارکت است که به همراه خود حس مکان حس تعلق و حس خوب حاصل از بودن در یک فضای فرهنگی، به بازتولید و تکرار حضور و خلق خاطره جمعی می‌انجامد. قاب زیر به اختصار عوامل بیرونی و درونی مؤثر بر علاقه‌مندی به ایجاد و گسترش خاطره جمعی در موزه هنرهای معاصر را نشان می‌دهد.

به‌طور کلی عناصر خاطره‌ساز شامل: کالبد مکان، فعالیت و رویدادهای مکان، معنا و حس مکان است. کالبد مکان بر بستر انسان‌ساخت یا طبیعی از جمله با معیارهای: منظر

عوامل بیرونی و درونی مؤثر بر شکل‌گیری خاطره و تداوم خاطره‌ی جمعی را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

بدون‌شک انتخاب مکان موزه یعنی قرارگیری در کنار پارک و فضای سبز یکی از بهترین موقعیت‌ها برای موزه به شمار می‌رود. فراموش نکنیم که خیابان امیرآباد نیز به‌عنوان یک دسترسی مهم و کلیدی مرکزی تهران است که محله‌های مختلف و پرتراکم را در مسیر جنوب به شمال خیابان بهم متصل می‌کند.

قرارگیری موزهی فرش تهران و بازارچه‌ی همجوار پارک لاله نیز دو جذابیت مهم ملحق شده به پارک لاله محسوب می‌شوند که جملگی تقاضای مراجعه‌ی زیاد به حوزه‌ی جاذبه‌ی موزه‌ی هنرهای معاصر می‌افزایند. ازاین‌رو مجموعه‌ی پارک، موزه‌ی فرش، بازارچه، موزه‌ی هنرهای معاصر؛ به‌عنوان مجموعه‌ی هم‌افزای مردم‌پذیر تبدیل شده است.

نمای بیرونی موزه هنرهای معاصر، خود به عنوان معماری بی‌نظیر تلفیقی سنتی - نو، دارای هویت و شناسنامه‌ی خاص خود است که در این باره اهل فن بسیار سخن گفته‌اند. نتایج بررسی حاکی از جذابیت و منظر شهری زیبا در ذهن نقش می‌بندد. حتا اگر عابر باشیم و هیچ‌گاه داخل موزه نرفته



عوامل درونی: مضمون و محتوای فعالیت‌ها بر بنیان هنرهای نو
تجربه‌ی تعامل، نظم، و تولید ارزش‌های کیفی
تکرار حضور و حس هویت و مکان و خلق خاطره جمعی



عوامل بیرونی: استقرار موزه در همجواری با کاربری‌های متنوع،
معماری خاص و بی‌بدیل
بستری برای فعالیت‌های فرهنگی هنری

مأخذ: استنتاج از منابع مختلف

شهری، بافت، عناصر نشانه‌ای، نقاط
مکث و تأکید، روانی حرکت پیاده و...
سنجیده می‌شود.

فعالیت و رویداد در مکان: بر
بنیان فعالیت‌های فرهنگی، هنری، و
اجتماعی از جمله با معیارهای: گذران
اوقات فراغت، مناسبت‌های خاص،
نمایشگاه گنجینه‌ی ارزشمند موزه،
نمایشگاه آثار هنری، دوسالانه‌های
گرافیک، عکاسی، نقاشی، مجسمه،
هنرهای کاربردی، کنش فردی و
جمعی داوطلبانه سنجیده می‌شود.

معنای مکان: با مفاهیم کیفی
همچون هویت، حس تعلق، تداعی
معانی، تعامل، همخوانی تصویر ذهنی
افراد با وضع موجود مکان، تاریخچه‌ی
خاص آن مکان و نام مکان و... سنجیده
می‌شود. قاب زیر نشان‌دهنده‌ی عناصر
خاطره‌ساز در مکان و مؤلفه‌های
شکل‌دهنده‌ی آن است.

سه مؤلفه‌ی بستر کالبدی، کارکرد و
فعالیت، معنا و تداعی؛ قدرت جذب
طیف وسیعی از اقشار مردم را به خود
دارد. قاب روبرو نشان‌دهنده‌ی عناصر
خاطره‌ساز و مؤلفه‌های شکل‌دهنده‌ی
خاطره است.



مأخذ: اسمعیلیان، ۱۳۹۲

یافته‌ها:

سه مؤلفه‌ی اخیر در مورد موزه هنرهای معاصر به شرح زیر عمل می‌کند:

مکان استقرار موزه هنرهای معاصر از نظر قرارگیری در یکی از خیابان‌های پر رفت‌وآمد و نیز همجواری با پارک لاله، بازارچه‌ی پارک لاله، موزه‌ی فرش، خودبخود دارای اهمیت می‌شود. استقرار گونه‌های متنوع فضای عمومی اخیر به علاوه‌ی حرکت روان پیاده در جوار معماری جذاب موزه، طیف وسیعی از مردم را بخود فرا می‌خواند. مردم ساکن در محله‌های همجوار، جوانان جویای هنر، شهروندان برای گذران اوقات فراغت، ... از کنار موزه می‌گذرند و یا به‌طور مشخص به موزه مراجعه می‌کنند. به عبارت دیگر، منظر چشم نواز معماری موزه خود یکی از پرجاذبه‌ترین دیدنی‌های شهر و خیابان کارگر شمالی (امیرآباد) است و نظر ساکنان محل، عابران شهری را به خود جلب می‌کند.

نوع فعالیت موزه که بر محور هنرورزی

و هنردوستی و هنرجویی استوار است، بخودی خود دارای جذابیت متنوع و متعدد است. برگزاری نمایشگاه‌ها، مناسبت‌های خاص، دوسالانه‌های گرافیک و عکاسی، نمایشگاه نقاشی و سایر هنرهای تجسمی، نمایشگاه‌های متعدد هنرهای کاربردی، نمایش فیلم در سینماتک موزه، بازدید از بخش‌های مختلف موزه، حضور در کتابخانه‌ی تخصصی موزه، ... خودبه‌خود مراجعین مختلف از گروه‌های سنی و اقشار مختلف را به خود اختصاص می‌دهد. بازدید از نمایشگاه برپاشده‌ی گنجینه‌ی ارزشمند نگهداری شده در انبار موزه از مهم‌ترین و پربیننده‌ترین رویداد سال‌های اخیر موزه‌ی هنرهای معاصر به شمار می‌رود که در یک بازه‌ی زمانی طولانی مدت اقشار مختلف مردم را از سراسر ایران پذیرا بوده است. برنامه‌های متنوع موزه می‌تواند همچنان باعث رونق و حضور تعداد بیشتری از هنردوستان باشد. حس مکان و معنا در موزه‌ی هنرهای معاصر

بسیار قوی است. پلان داخلی موزه و طراحی داخلی، وجود پنجره‌های در زوایا که از درون، منظره‌ای از بیرون را در نماها و قاب خاص نشان می‌دهد؛ از ویژگی‌های بارز و منحصر بفرد موزه به شمار می‌رود. هرگوشه از موزه به واسطه‌ی فعالیت‌ها و نوع چیدمان، منظر زیبا به پارک از هر دریچه، در تعامل با فعالیت‌ها و رویدادها، حس مکان تداعی ... را ایجاد می‌کند. برآیند سه مؤلفه‌ی اخیر نشان از حس خاطره‌ی جمعی و خاطره‌انگیزی در سطح بالا دارد. موزه هنرهای معاصر اکنون به نماد بی‌بدیل خاطره در شهر تهران و خیابان امیرآباد تبدیل شده. در موزه هنرهای معاصر به جرئت هر سه مؤلفه تمام و کمال حضور دارند تا خاطره‌ی جمعی ثبت و بازتولید شود. قاب زیر بطور خلاصه عملکرد سه مؤلفه‌ی کالبد مکان، فعالیت مکان و معنای مکان را در مورد موزه‌ی هنرهای معاصر نشان می‌دهد.



مأخذ: استنتاج از منابع مختلف

LEWICKA M (2008), Place Attachment, Place Identity, and Place Memory: Restoring the Forgotten City Past, Journal of Environmental Psychology.

ZARAT L. (2015), Right to the City for All: A Manifesto for Social Justice in an Urban Century, the just city essays, volume one

www.archline.ir

www.wikipedia.com

منابع مورد استفاده:

اسمعیلیان، سحر، و احسان رنجبر ۱۳۹۲، بررسی تطبیقی مؤلفه‌های مؤثر بر شکل‌گیری و انتقال خاطرات جمعی در فضاهای عمومی شهری، نمونه‌ی موردی: تهران میدان تجریش، میدان بهارستان و میدان چه تئاتر شهر، مجله معماری و شهرسازی آرمانشهر، شماره ۱۱

پیام یونسکو ۱۳۶۸، خاطره و خیابان، شماره ۲۳۱

حبیبی، محسن ۱۳۷۸، فضای شهری، حیات واقعی و خاطره‌های جمعی، مجله صفا، شماره ۲۸

حبیبی، محسن ۱۳۸۰، جامعه مدنی و حیات شهری، مجله هنرهای زیبا، شماره ۷

خسرو خاور، فرهاد، ۱۳۸۳، شهرها و خاطره جمعی، فصلنامه معماری و ساختمان، شماره ۳

زاراته، رنه، ۲۰۱۵، حق‌به‌شهر، مانیفستی برای عدالت اجتماعی در قرن شهری شدن، ترجمه آذر جوادزاده، تارنمای انسان‌شناسی و فرهنگ، بهمن ۱۳۹۸

گودرزی، غزاله، مصطفی بهزادفر و یوسفعلی زیاری ۱۳۹۸، واکاوی اثر تغییرات کالبدی بافت تاریخی بر حافظه تاریخی شهروندان مطالعه موردی: محور پانزده خرداد، فصلنامه شهر پایدار، دوره ۲، شماره ۲

فکوهی، ناصر ۱۳۸۲، انسان‌شناسی شهری، نشر نی. تهران

مومنی، کوروش و زهره مسعودی ۱۳۹۵، رابطه فرهنگ و معماری (با بررسی موزه هنرهای معاصر تهران)، جلوه هنر، شماره ۱۵

نادعلیان، احمد و کرم میرزایی ۱۳۸۸، مطالعه موردی شش اثر هنر جدید در موزه هنرهای معاصر تهران، فصلنامه تحلیلی پژوهشی نگره، شماره ۱۳

نفیسی، نوشین‌دخت، ۱۳۸۰، موزه‌داری، نشر سمت، تهران

یک دو نکته درباره نقد

:: محسن حجاریان

یک تشکر از محتوای اثر، نقد است و ناسزا گفتن هم نقد است. ما هر روز با نقدهای منفی، که با فحاشی‌های رکیک، بر اثر فشار روانی جامعه بر افراد می‌بینیم، مواجه هستیم. خیابان پر است از «نقدهای منفی». ما از تاریخ اولیه نقدها آگاهی نداریم، با این حال می‌توان حدس زد که نقد منفی از همین جاها آغاز شده باشد.

من سال‌ها به شیوه‌های نقد در ادبیات ایران، چه آن زمان که رضا براهنی در مجله فردوسی می‌نوشت و بعداً آنها را در کتاب طلا در مس منتشر کرد و چه سال‌های پیش از آن از جانب دکتر

این همه مشغله که بر سر راه همه کس افتاد، توانستند به جمع‌آوری چنان آثار گرانبهایی بپردازند یا نه. هرچه هست، طرح این دیدگاه می‌تواند راهگشای ارزشمندی برای تاریخ نگاران نقد و طنز در ادب فارسی باشد.

غالباً نقد را به دو دسته مثبت و منفی تقسیم می‌کنند، که در واقع چنین نیست و این یک دسته بندی نادرست است. نقدهای دیگری، مانند توصیفی، تحلیلی، اقماعی، مخرب و هرچیز دیگر در دایره نقدهای عمومی جای می‌گیرند. پایه نقدها می‌تواند از دو سه واژه تا کتاب‌ها را در بر بگیرد.

حدود سال‌های بعد از دو هزار میلادی بود که آقای جواد مجابی را در خانه محمد عدیلی در واشنگتن ملاقات کردم. آنروز آقای عدیلی خوراک آبگوشت درست کرده بود و ما سه نفر، مخصوصاً آقای مجابی بسیار از کار نقد سخن گفت و از هدفش که می‌خواهد نقدها و طنزهایی که در ادب فارسی هستند، را جمع‌آوری کند توضیحاتی داد. او گفت تاریخ بیهقی و دیوان حافظ و بسیاری از آثار کهن ادب فارسی مشحون از نقدهای دل‌انگیزند و نمونه‌های کوتاهی از آنها به دست داد که برای من آموزنده بود. نمی‌دانم از آن سال‌ها تا کنون، آقای مجابی با

خانلری، موضوع نقد را دنبال می‌کردم. در سال‌های غربت و آشنایی با نقدهای مارکس به پرودون، انگلس به باخوفن و دورینگ، لنین به کائوتسکی و میخائیلوفسکی یا نقدهای پلخائف در فلسفه و نقدهای برشت آشنا شدم.

انقلاب‌های اجتماعی‌ای که در قرن بیستم در پهنه‌ی گیتی روی داد، بیش از هر چیز، حل مسئله تضاد طبقات اجتماعی را مد نظر داشتند. در میان این انقلاب‌ها، انقلاب ۱۹۱۷ روسیه بود، که برای اولین بار مسأله‌ی طبقاتی بودن هنر را به‌طور عملی در دستور کار خود قرار داد. زمان کوتاهی بعد از انقلاب، جوانان تندرو حزب بلشویک با طرح طبقاتی کردن بخش عظیمی از ادبیات گذشته و معاصر روسیه‌ی آن زمان، خط بطلان بر تعدادی از آثار ارزشمند ادبیات روسیه کشاندند. برخورد طبقاتی به ادبیات و هنر در روسیه سابقه‌ی طولانی دارد. شاید بتوان پایه‌گذاران آن را چرنیشفسکی و هرزن، و بلینسکی در نیمه‌ی قرن نوزدهم به حساب آورد. رگه‌های این اندیشه به وسیله‌ی گئورکی پلخائف در سال‌های پیش از انقلاب (۱۹۱۷) با نقد عمیق و پی‌گیر بر ادبیات و هنر، جایگاه وسیعی در میان توده‌ی روشنفکری روسی پیدا کرد. تعدادی از وابستگان انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، نه تنها هنر، ادبیات و موسیقی را به بورژوازی و پرولتاری تقسیم می‌کردند بلکه رده‌بندی سازها و نغمه‌های موسیقایی را هم به «پرولتاریا» و «بورژوازی» نسبت می‌دادند. تجزیه و تحلیل آثار گئورکی پلخائف (پیش از انقلاب)، آناتولی لوناچارسکی و تندروی‌هایی از جوانان حزبی، منجر به پیدایش تشکیلاتی به نام «پروله کولت» شد. خط و مشی فکری این سازمان بر پایه‌ی «تبلیغات فرهنگی پرولتار»

مدون شده بود. افکار این تشکیلات که البته با مخالفت لنین هم روبه‌رو شد، کوشش می‌کرد تا ادبیات و هنر و تئاتر و تمام اندیشه‌های هنری و ادبی را به دو گروه سیاه و سفید بورژوازی و پرولتاریا تقسیم کند و یک شبه آفت همه‌ی افکار فرهنگی «بورژوازی» را ریشه‌کن کند. چپ‌روی‌های این جوانان باعث بدآموزی‌ها و زیان‌های جبران‌ناپذیری شد. دنباله‌ی این بدآموزی‌ها راه خود را به فرضیه‌پردازان استالینی، مانند ژدانف هموار ساخت. دست‌آموزان بعدی تشکیلات «پروله کولت»، کاراگانف، آناستاسیف، یاروستوسکی، ندوشیوین، کوزمنکو، در دسته‌بندی کردن هنر و موسیقی بر پایه‌ی طبقات پرولتری و بورژوازی چنان از پیشینیان خود سبقت گرفتند که به‌طور واقعی تعداد زیادی از هنرمندان معاصر خود را در تنگنا قرار دادند (من در نوشته دیگر به دیدگاه این افراد اشاره کرده‌ام). تحمیل نظرات از بالا شامل همه‌ی هنرمندان می‌شد. این دریدگی به جایی کشیده شد که ژدانف که مسئول کمیساریوی فرهنگی دولت شوراهای بود که از موسیقی چیزکی می‌دانست، غالباً، رخصانینف، کمپوزر بزرگ روس را، به محل کار خود دعوت می‌کرد تا به او یاد بدهد که چگونه سمفونی‌های پرولتری را کمپوز کند. شاستاکوویچ و پروکافیا هم از چنین راهنمایی‌هایی بی‌بهره نماندند. زیرا آنان به تولید موسیقی بورژوازی و غیرخلقی متهم شده بودند. سال‌های پیش از آن، آران خاچاتوریان هم زیر فشار و ترس کمیته‌ی مرکزی به تولید «بالت اسپارتاکوس» دست زد. این‌ها تنها نکاتی است که به‌طور نمونه می‌توان به آن‌ها اشاره کرد. از سرنوشت موسیقی‌دانان و چگونگی تحمیل ساختن قطعات هنری از بالا اطلاعات زیادی در دست نیست. چنین افکاری به احزاب برادر در سراسر جهان

که آیین‌دار پندارهای «هنر طبقاتی» این تنورسین‌ها بودند منتقل شد.

خود لنین هم در نقدهایش در کتاب‌های چه باید کرد، انقلاب پرولتری و کائوتسکی مرتد، یک گام به پیش دو گام به پس و نوشته‌های دیگر، از تندی نقد و کاربرد اهانت به طرف مقابل کوتاه نمی‌آمد. در کتاب سوسیال دموکراسی به میخائیلوفسکی، از فرضیه‌پردازان منشویک، می‌گوید که گوش آقای میخائیلوفسکی از سرش بالاتر رفته است!

نقدهای مورخین استالینیست در تاریخ‌نویسی، مانند ایلیا پتروشفسکی (۱۸۹۸-۱۹۷۷)، در کتاب اسلام در ایران، که می‌خواستند خط و سیر تاریخ ملت‌ها، مانند ایران را در تک خطی (توحش، بربریت، برده‌داری، فئودالی و سرمایه‌داری) نشان دهند، دنباله نقدهای تعصب گونه ادبیات سیاسی در گذشته بود. وقتی بوریس باسترناک (۱۸۹۰-۱۹۶۰) کتاب دکتر ژواگو را در نقد انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ نوشت، خروشچف به او گفت: باسترناک! هیچ خوکی آشیانه‌اش را چنین کثیف نمی‌کند که تو کردی! تحقیر و اهانت به موضوع نقد ادامه داشت و البته در همه‌جا بوده و در همه‌جا هم هست. بعد از آن هم، الکساندر سولژنیتسین (۱۹۱۸-۲۰۰۸)، به خاطر نقد و افشای جنایات استالین در کتاب مجمع الجزایر کولاک و دیگر نوشته‌هایش به تبعید محکوم شد. اینها نمونه‌های برخورد با نقد است، که در دایره نقد منفی اهانت آمیز دسته‌بندی می‌شوند. برداشت تاریخی این گونه نقدها از انقلاب خون ریز فرانسه (۱۷۸۹) آغاز شد و در پی آن، با دو دستگی از برداشت فلسفه هگل با چپ و راست و انتقال آن به مارکس و انگلس، شکاف

رو در رویی نقدها را به صورت دیگری از انتاگونیسیم نمایان ساخت. بعد از انقلاب کبیر فرانسه، مارکس با تشریح جنگ طبقاتی در فرانسه، در کتابی به همین نام و کتاب هیجدهم برومر لویی بناپارت، درباره جنگ داخلی ۱۸۴۸ می‌گوید، نشان «فرترنیتی» (یا برادری) در نبرد ماه ژوئن از پنجره‌های پاریس زبانه می‌کشید، پاریس بورژوازی چراغی کرده بود که پاریس پرولتاریا در خون می‌سوخت. پرچم سرخ پرولتاریا به جایگاه سوم پرچم فرانسه فرو افتاد. دو نبرد داخلی فوری و مارس (۱۸۴۸)، تا سال ۱۸۷۲ در کمون پاریس فروکش کرد. ایده‌ی مارکس، که گفته می‌شد از فلسفه آلمان، اقتصاد بریتانیا و مبارزات سیاسی فرانسه الهام می‌گرفت، تقریباً در همه‌جا به عرصه نقدهای سیاسی مبدل شد. کارل کائوتسکی دوست انگلس و رهبر انترناسیونال دوم، زیر ضربات تند و خشن نوشته‌های لنین، در خاموشی فرو رفت. همو در «چه باید کرد»، با نقدی تند، منشویک‌ها را کوباند و در کتاب ماتریالیسم و امپریوکریسیسیسم به ماخ و اوناریوس حمله کرد. نطفه چنین نقدها ابتدا از سوی مارکس، با کوباندن پردون در کتاب فقر فلسفی و کتاب انگلس (منشاء خانواده) در مقابله با باخوفن و کتاب (انتی دورینگ) در برابر دورینگ، پایه‌گذاری گردید. همین شیوه‌های نقد تند سیاسی چنان بود که گاه لنین الفاظ تند و رکیک بازاری را در مقابله با منشویک‌ها به کار می‌گرفت. با نزدیک شدن به ماه‌های انقلاب اکتبر، گئورکی پلخائف (فیلسوف و منتقد) هشدار داد که انقلاب‌های بدون اندیشه اجتماعی، به دیکتاتوری‌هایی بدتر و خون ریزتر از دیکتاتوری از تک مبدل می‌شوند. همین پلخائف، وقتی مقاله‌ای در سال ۱۸۹۲ درباره «هگل» نوشته بود، انگلس را خوشحال و ذوق زده کرد.

لنین به بلشویک‌ها می‌گوید، بدون خواندن آثار پلخائف، چیزی از دانش ماتریالیسم دیالکتیکی را نخواهید فهمید. او یکسال بعد از انقلاب ۱۹۱۷ درگذشت و این کس با نقدهای ناسنجیده و سرزنش مورد بی‌مهری قرار گرفت.

این مقدمه را گفتم که بگویم، بجز جریان‌های چپ بعد از مشروطیت در ایران، جریان ادبیات ایران نیز از چنین نقدهای تند و خشن و گاه اهانت‌آمیز به دور نماند. نیما شاعر گرانقدر معاصر شعر نو را پایه‌گذاری کرد. با آفرینش شعر نو، مجادلات نو آغاز شد. کار مجادلات تند و گاه اهانت‌آمیز به جایی می‌کشید که قلم در خوار کردن طرف مقابل استفاده می‌شد. یک جمله کلیشه‌ای که همیشه در حق ادیبان و دانشمندان فارسی به کار می‌رفت، این جمله «آب در لانه مورچگان» بود. در این جمله، شخصیت و جایگاه آنها را به «مورچگان» تشبیه می‌کرد. رگه‌هایی از نمونه نقد تند و اهانت‌آمیز، که می‌خواهد حریف را خوار و از میدان بیرون بیندازد، نوشته‌های آقای رضا براهنی در مجله «فردوسی» در سال‌های بعد از ۱۳۴۵ بود. او در آن نوشته‌های «سریالی» با الفاظ رکیک به فریدون توللی و حمیدی شیرازی می‌تاخت و می‌نوشت، وقتی شعر توللی و حمیدی شیرازی را می‌خواندیم با آن ... می‌زدیم! در نقد علیه نادرپور هم الفاظ دیگری به کار می‌رفت. کتاب طلا در مس، مجموعه همین نوشته‌هاست. توده‌ای جوانان تشنه، با ولع این نوشته‌ها را می‌خواندند و تصویر انتقام خود از دیگران را در آنها می‌دیدند و خرسند می‌شدند. چیزی نگذشت که ارج فردوسی و سعدی و موسیقی دستگاهی ایران، بدون استدلال، با نقدهای سست و

بی‌پایه مورد بحث قرار گرفتند. آقای شاملو رو به سوی حافظ‌شناسی آورد و در مقدمه آن می‌گوید، نمی‌دانم چه کسی این عنوان «لسان الغیب» را به حافظ داده است! او که خود حافظ را تصحیح کرده بود توجه نداشت که این عنوان را حافظ، خود به خودش اطلاق نموده و آنجا است که می‌گوید: «حیف است بلبلی چو من اکنون در این قفس - با این لسان غیب که خامش چو سوسنم». آن تصحیح از آن دیوان، با آن نقدی که در مقدمه آن آورده، مملو از اشتباهات گمراه کننده بود. من در سال ۱۳۶۴، مقاله‌ای با عنوان «سخنی پیرامون مقدمه حافظ شاملو» در نشریه «اندیشه و انقلاب» (در واشنگتن) نوشتم که پاره‌ای از برداشت‌های نادرست آقای شاملو از حافظ را یادآور شدم. من در «کلیپی»، که آقای شاملو در جمع هفت هشت ده نفر در یکی از دانشگاه‌ها (گمانم اطراف «سن خوزه» کالیفرنیا است) دیده‌ام که با تمسخر می‌گوید چرا سعدی واژه «شمائل» را به کار برده، و البته این در حالی است که او خود می‌بایست می‌دانست که حافظ هم چندین بار این واژه را به کار گرفته است (مانند: «هر نکته‌ای که گفتم در وصف آن شمائل»). نقد آقای شاملو در حق موسیقی دستگاهی ایران، نقدی بی‌پایه و به قصد تحقیر بود. او در همان کلیپ به توصیف «مثبت» موسیقی چین و مقایسه آن با موسیقی دستگاهی و تحقیر موسیقی ایران می‌پردازد. اینجا است که نشان می‌دهد که چیزی از موسیقی، مخصوصاً از موسیقی ایران نمی‌داند.

آن زمان گذشت و دیدیم که سرمداران نقدهای تند و عصبی و مخرب در ایران رو به سوی دانستن ادبیات کهن آوردند و بالتبع، پیروانشان هم در تبعیت

کورکورانه به راه ندامت نانوشته آن‌ها تمکین کردند.

نقد در تاریخ ادبیات ایران، از گذشته تا کنون، بیشتر با نگاه‌های اخلاقی و عرفانی و درس‌آموزی‌ها در شعر همراه است. دانستن پاره‌ای از آنها می‌توانند نگاه ما به نقد سالم را در پی داشته باشند. گاه یک جمله و اشاره در یک حکایت از نگاهی تیزبینانه در بیان نقد حکایت دارد. نمونه آن، هنگامی است که بیهقی در فصل «ذکر بردارکردن حسنک وزیر» از شرارت بوسهل زوزنی می‌گوید که چگونه هنگامی که پادشاهی برکسی خشم می‌گرفت

و این بوسهل از فرصت استفاده می‌کرد و آن فرد را آزار می‌داد و سپس لاف می‌زد که من او را به کیفر رساندم. بیهقی به طنزی تلخ می‌گوید: «و خردمندان دانستندی نه چنانست و سری می‌جنبانیدندی و پوشیده خنده می‌زدند که» چنین نیست. نقدها، اگر به زبان شعرند، غالباً با نگاهی فلسفی یا پندآموزی‌های اخلاقی و آموزشی همراه شده‌اند. گاه با طنز و مطایبه و گاه هم نمونه‌های کوبنده‌ای به دست می‌دهند. نمونه طنز آنرا در نوشته‌های عبید زاکانی می‌توان دید. در پنج گنج حکیم نظامی این نیم بیت طنزی تلخ است که می‌گوید: «که مرگ خر بود سگ را عروسی». و جمله کوتاه سعدی است که گفته است: «نادان اگر بدانستی که نادان است نادان نبودی». نقدهایی هستند که با اندوهی درونی و از پایمالی حق در برابر هوچی‌گری به تمثیل روی می‌آورد. مانند این نیم بیت سعدی که گفته است: «فرو ماند آواز چنگ از دهل».

دیوان حافظ مملو از طنزهای گلایه‌آمیز است که نیاز نیست در اینجا به آنها بپردازم و تنها به یک نمونه اشاره می‌کنم که می‌گوید: «سبب می‌رس که چرخ از سفله پرور شد - که سفله پروریش را بهانه بی‌سببست». برداشت از «چرخ» که به جامعه برمی‌گردد، نمونه‌ای است همگانی که بسیار شعرا و دانشمندان و فلاسفه هم به آن اشاره کرده‌اند و همین را هم هگل به زبان دیگر می‌گوید که: «چون از سرنوشت پارسائی و اخلاق و دینداری در تاریخ آگاه می‌شویم، نباید سر به شکوه برداریم و دریغ بخوریم که نیکان و پارسایان بیشتر یا همیشه



روزگار به ناکامی گذرانده‌اند؛ حال آنکه بد نهادان و تباهکاران نیکبخت بوده‌اند» (عقل در تاریخ ۱۳۸۵: ۱۱۲).

در میان نقد گویان و نقد پردازان، مولانا در مثنوی معنوی است که گاه با اشاره‌های عرفانی و اخلاقی و گاه با گفتاری تند و سرزنش‌آمیز مخاطب «گستاخ» را با تمثیل‌های طنزآمیز، تحقیر می‌کند. اغلب ما کتاب دوکیشوت نوشته سروانتس را خوانده‌ایم که به ما می‌گوید که یک انسان مفلوک و حقیر چگونه در خیال خود، خود را بزرگ می‌بیند. مولانا در این چند بیت، همان فرد خود بزرگ بین را چنین تصویر می‌کند. الاغی ادرار می‌کند و پر کاهی روی آن ادرار می‌افتد و مگسی روی آن پر کاه می‌نشیند و تصور می‌کند که آنجا دریا است و او هم کشتی‌بان است. چهار بیت از آن را در دفتر اول مولانا می‌آورم:

آن مگس بر پر کاه و بول خر
همچو کشتیبان همی افراشت سر

گفت من دریا و کشتی خوانده‌ام
مدتی در فکر آن می‌مانده‌ام

اینک این دریا و این کشتی و من
مرد کشتیبان و اهل و رای زن

صاحب تأویل باطل چون مگس
وهم او بول خر و تصویر خس

کسانی دیده‌ام که از دانش بی‌بهره‌اند اما در گزافه‌گویی چیره دست. کسی از آنان می‌گفت: «می‌خواهم تاریخ ایران را بنویسم» و دیگری می‌گفت: «من روی علم نجوم کار می‌کنم، می‌خواهم در این باره کتاب‌ها بنویسم». خیاطی در شهر است و طرفدار حزب پان ایرانیست و پوستر شصت هفتاد سال پیش «بحرین جزء لاینفک ایران

است» را هنوز بالای صندلی کارش زده و به آن می‌نازد.

هرکس در طبیعت و جامعه، حد و توانی دارد. آنچه از صحنه‌های طبیعت از حیات وحش دیده می‌شود این است که هر حیوانی در مقابله با دیگری حد و حساب خود را می‌داند و به قول معروف پایش از گلیم خودش بیرون نمی‌گذارد. نه شیر به مصاف موش می‌رود و نه موش شیر را می‌شناسد. این را هم مولانا در دفتر سوم چنین می‌گوید:

گر به باشد شحنه هر موش‌خو
موش کبود [که بود] تا ز شیران ترسد او

موش کی ترسد ز شیران مصاف
بلک آن آهوتگان مشک ناف

اما، در کار نقد، در میان آدمیان، چنین نیست. عرصه نقد، عرصه آزادی است. هرکس با هر توانی، حتی با کمترین کالیر آگاهی، می‌تواند از افلاطون و ارسطو گرفته تا کانت و هگل و از فردوسی تا مولانا و حافظ و هدایت را نقد کند. اگر هم خواست، آزاد است تا آنها را به باد سخره بگیرد. نقد برای خودش معیار دارد، اما بیرون از آن معیاری در دست نیست.

گاه در «نقد‌ها» می‌بینم که کسی می‌خواهد کتاب یا مقاله یا ایده‌ای را بررسی کند، برای اینکه نظرش را به دیگران بقبولاند از الفاظی مانند «همگان می‌دانند که این گونه ایده‌ها یا نوشته‌ها و مقالات و کتاب‌ها با موازین علمی خوانایی ندارند»، یا «هرخواننده آگاه و منصفی واقف است که این گونه نوشته‌ها به کار این حوزه علمی نمی‌آیند»، یا با به کار بردن ضمیر جمع به جای دیگران می‌نشینند و می‌گویند «می‌دانیم که» و از زبان دیگران هم

سخن گویند و داوری می‌کنند. البته گاه هم موضوعات عقل نظری را با کیلو می‌سنجد و می‌نویسند «مشت نمونه خروار است». در نگاه اول، خواندن این گونه داوری‌ها، ساده به نظر می‌آیند و بی‌توجه از کنار آنها می‌گذرند. من می‌خواهم درباره این یک نمونه که می‌گوید «هرخواننده آگاه می‌داند» چند نکته را یادآوری کنم.

اولین برداشت این است که چنین «بیانه‌ای»، در درجه اول، به دیگران می‌گوید، شما اختیار دارید خود را در میان آگاهان یا نا آگاهان جای دهید. اما بهتر است خود را در زمره خوانندگان آگاه قرار دهید و در این مورد با دیدگاه منتقد همراه شوید. هیچ خواننده آگاهی خودش را در مقابل منطق صریح «آگاهان» قرار نمی‌دهد و باید بپذیرد که از آگاهان است و باید با دید نویسنده نقد هم رای شود. استدلال و منطق منتقد در نوشته نقد هرچه می‌خواهد باشد، رگه‌ای از خط و نشان کشیدن و اخافه دیده می‌شود. وقتی این گونه «بیانه‌ها» را می‌خوانم، بی‌هیچ تاملی به خودم می‌گویم که: «من هم که از زمره آگاهانم»، پس بهتر است با دیدگاه منتقد هم رای شوم. و باز هم بر پایه شناخت «پیشینی»، خواهم گفت که اگر هم رای نشوم در صف ناآگاهان خواهم ایستاد. ترس از برچسب خوردن «نا آگاهی» به من حکم می‌کند که با منتقد اتفاق رای داشته باشم. این از صیانت و احترام درونی به خودم سرچشمه می‌گیرد. کاربرد یک واژه در نقد بر تصمیم‌گیری خواننده تأثیر عمیق می‌گذارد.

به روشی مشابه که در سر و کیسه کردن تماشاچی از سوی دراویش که پرده می‌زدند اشاره می‌کنم. شهر ما کوچک بود و یک میدان خاکی داشت

که پهلوانان و مارگیران و درویش در آنجا نمایش می‌دادند. در لحظات پایانی نمایش، که درویش تقاضای پول می‌کرد، اغلب تماشاچی‌ها متفرق می‌شدند و از میان جمع برمی‌خواستند و می‌رفتند. این نکته را درویش از پیش می‌دانست. اما او جمله‌ای می‌گفت که با شنیدن آن هیچکس جرئت بلند شدن و رفتن پیدا نمی‌کرد. حالا کسی پول بدهد یا ندهد. همه تا آخر می‌نشستند و بقیه کارزار درویش را نگاه می‌کردند. او این جمله را می‌گفت: «در میان این جمع، یک حرامزاده هست، شما او را نمی‌بینید، او الان بلند می‌شود و می‌رود». با شنیدن این جمله، هیچ‌کس نمی‌خواست «اُنگ» حرامزدگی به او بخورد. همه در جای خود می‌نشستند و تکان هم نمی‌خوردند. این یک منطق شارلاتانیسم در روانشناسی اجتماعی است که با کسب و کار و کلاهبرداری گره خورده که با اخافه، دیگران را منکوب می‌کنند و سرجایشان می‌نشانند. انگار، جو ساده‌لوحی و ترس و تعارف، به یکباره بر تماشاچی‌ها غالب می‌شود و درویش هم مانند گربه‌ای بی‌حیا سر دیگ جیب‌های خالی آنها می‌رود؛ «گرفتم این که دیگ شد گشاده سر - کجاست شرم گربه و حیای او».

من این تکنیک‌های منطق اخافه و کوبیدن طرف را در جریان مطالعه

ادبیات «چپ‌ها» آموختم. اما از آنجا که همیشه رو به سوی فرهنگ غنی ایران داشتم، آرزو این بود که هرگز از این شیوه استدلال استفاده نکنم، اگرچه آن را می‌دانستم. نقد در مبارزات ایدئولوژیک، سرنوشت تاریخ ملت‌ها را بی‌رحمانه رقم زد و ملیون‌ها تن از بی‌گناهان را به قربانگاه نیستی کشاند. مولانا می‌گوید: «چون قلم در دست غداری بود - بی‌گمان منصور بر داری بود».

نقد، در هر زمینه‌ای، به سلامت نفس اندیشه نیاز دارد. در نقد نباید تحت تاثیر دیگران یا احساسات واقع شد. وجدان آگاه منتقد باید گواه درستی او باشد؛ امانت‌ها در نهایت درستی باید محفوظ شوند. هنگامی نقدهای بی‌پایه، مخرب و مغرضانه را می‌خوانم این جمله ناصر خسرو را به یاد می‌آورم که می‌گوید، باید به گوشه‌ای نشست و به تعجب درکار دنیا نگاه کرد. در این سرزمین، دانستن داستان «کرم شب تاب و کلاغ‌ها و بوزینگان» در کلیله و دمنه هنوز به کار می‌آید.

پی‌نویس:

هرآنچه درباره نقد و نوشته‌های تاریخی جریان چپ جهان در اینجا آورده‌ام، همه از محفوظات بیش از چهل و چند سال پیش است. گذشت زمان، بسیاری از آن محفوظات را کم رنگ و محو کرد و هرگز هم دیگر آنها را بازبینی نکردم.



قهوه‌ای، در میان جنگ

:: حامد حسینی

آخرین یکشنبه بهمن‌ماه نودوهشت برای تمرین ورزشی دو نفره با مربی‌ام در اواخر یک عصر زمستانی قرار داشتم. همزمان به درب ورودی سالن ورزش رسیدیم. او ماسک زده بود و علی‌رغم اینکه برای هر دو ما غیرمعمول بود، باهم دست ندادیم. با اینکه من پزشک بودم و اخبار شیوع یک بیماری نوظهور فراگیر در چین را شنیده بودم، هنوز به جهت عدم اطلاع رسانی رسمی آن از سوی مراجع پزشکی، باور شروع یک همه‌گیری جهانی خارج از تصورم بود. تنها در کتاب‌های بهداشت و عفونی و همه‌گیرشناسی در مورد همه‌گیری‌های طاعون، وبا و حصبه خوانده بودم. و تمام آنرا متعلق به گذشته می‌دانستم. گذشته‌ای که از ما فاصله بسیار داشت. از سویی پذیرش اینکه انسان مدرن به صورت دسته‌جمعی با همه ادعای پیشرفت علمی‌اش در چنبره یک ویروس گرفتار آمده باشد، سخت بود. به‌هرحال درب سالن ما بسته بود. و تنها متصدی آنجا گفت: فعلاً تا ده روز آینده تعطیل است. این لحظه ثبت رسمی کرونا در ذهن من بود. و از آن روز در کمال ناباوری بیش از یکسال گذشت و آن ده روز تعطیلی اولیه بارها تمدید شد. و درب آن ورزشگاه همچنان تا اکنون باز نشد که نشد.

کرونا برای هرکسی در یک سکانس جدی شد. و محدودیت‌هایش را رسماً اعمال کرد. از آن روز به صورت دائم در معرض اخبار و مسائل و حواشی این بیماری بوده‌ام. به سرعت چهره شهرها، کشور و تمام دنیا عوض شد. فاصله

اجتماعی، پوشیدن ماسک و دستکش و گریز از شلوغی‌ها و به همراه داشتن اسپری الکل در صدر رفتارهای قابل مشاهده درآمد. و مراکز درمانی از سرپایی تا بیمارستان‌های بزرگ مملو از افرادی شد که درگیر این بیماری هستند. و بیرون مراکز درمانی پر از افرادی بود که دائم در مورد شک به اینکه به کرونا مبتلا نشده باشند، سؤال داشتند. سؤالاتی تکراری که در آخر با تمام جواب‌ها و توضیحات، فرد باز هم با دلشوره‌ای مزمز سراغ زندگی‌اش می‌رفت.

مراحل برخورد با یک فاجعه شامل ناباوری، ترس، انکار و پذیرش دردمندانه به صورت دسته‌جمعی در جامعه در حال طی شدن بود. روندی که همچنان ادامه دارد. اما در آخر همه قبول کردیم، ما در کلی‌ترین مفهوم ما، یعنی تمام انسان‌های ساکن زمین درگیر یک همه‌گیری سراسری شده‌ایم. و دردی مشترک همه ما را احاطه کرده است.

ما که در افکار کلاسیک آخرالزمانی‌مان فکر می‌کردیم گرفتار پیامدهای انفجارهای هسته‌ای و تسویه حساب‌های ابرقدرت‌های اتمی خواهیم بود. و بعضی از ما که نوگرایانه‌تر نگران گرمایش جهانی، بالا آمدن سطح آب دریاها و اقیانوس‌ها و پیامدهای آن در آخرالزمان بودیم. همگی با سناریوی کرونا شگفت زده شدیم. ویروسی که هرکس چند واحدی ویروس‌شناسی خوانده باشد، به یاد دارد که آنقدر

حائز اهمیت نبود که در طراحی سؤالات پایان‌ترم سراغ آن بروند. کف هرم حیات نوک هرم زیستی و تکامل یعنی انسان را هدف گرفته بود. و این روند ادامه دارد. انسان نه به دست ساخته‌های خودش بلکه به وسیله آنچه میان زیست‌شناسان حتی بر سر زنده یا غیرزنده تلقی کردن آن اختلاف است، مورد تهدید جدی قرار گرفت.

ما که در افکار دهه‌های اخیرمان زمین را سیاره‌ای مصرف شده می‌دیدیم و خود را آماده و پا در رکاب سفینه‌های فضایی برای تسخیر فضا و زندگی در مریخ و دیگر کرات تصور می‌کردیم، ناگهان متوجه شدیم شاید به این سادگی‌ها موفق به زدن دکمه استارت فضاپیماها نشویم. زمینی که پشت سر تصور می‌کردیم با کوه‌هایی از زباله‌های شهری، آلودگی هوای منتشر، ضایعات پلاستیکی بسیار، توده زباله‌های دریایی عظیم، گوشت‌خواری بی‌رویه، مصرف غذایی انواع حیوانات و تخریب زیستگاه‌های سایر موجودات، به گونه ما، انسان، واکنش نشان داد. واکنشی از جنس محدود کردن. با داشتن مختصر اطلاعات زیست‌شناسی تکامل و نگرش اکولوژیک یا حتی بدون آن واضح است که کرونا در چرخه حیات انسان اختلال مشخصی به صورت اجبار به انزوا تا تولید بیماری و نهایتاً مرگ ایجاد کرده است. هدف کرونا ما هستیم. شروع و شیوع این بیماری هر چه که باشد اکنون ما را در بر گرفته است. و تمام ابعاد زندگی انسانی را متأثر ساخته است. و ما برای ادامه بقا

و زنده ماندن چاره‌ای جز بازنگری در شیوه‌های زیستی نداریم. آنچه انسان امروز در حال به خاطرآوری است، این است که انسان مسافری فرود آمده بر زمین یا شاهزاده‌ای سوار بر آن نیست. بلکه همچون سایر جانداران این کره حیات‌مند برخاسته و روپیده از آن است. ما باید قبول کنیم چرخه‌های حیاتی عزیزکرده خاصی ندارند. برای چرخه حیات پایداری و بقای تمام اجزایش مهم و ضروری است. شاید ما شاهکار خلقت باشیم. اما این جایگاه حق برهم‌زدن یا قطع چرخه زیستی را به ما نمی‌دهد. ما به ساده‌ترین زبان باید برگردیم و اصلاح کنیم. آشغال‌هایمان را برداریم. خسارت‌ها را جبران کنیم. زخم‌ها را مرهم بگذاریم. و تا آنجا که مقدور است و فرصت باقی است، حق زندگی سایر موجودات و زیست‌مندان این کره را به آن‌ها بازگردانیم. انسان معاصر به بازنگری اساسی و بیش از همه بازنگری فلسفی برای خروج از جایگاه خویش مرکزی عالم به جایگاه عضوی از اعضای عالم بودن، دارد.

وقتی ما خود را مرکز عالم می‌دانیم، به خود حق می‌دهیم زمین را چون ملک خویش تسخیر کنیم و به آن هرچه می‌خواهیم روا کنیم. اما انسان خارج شده از مرکز زندگی خود را در خدمت مجموعه بزرگتر حیات و زمین می‌داند. آنچنان که اگر مغز بدن ما با احساس مرکزیت تمام اعضا را دچار فساد و ضعف کند، خودش را به هلاک می‌رساند. درحالی که در جایگاه عضو اندیشمند بهترین هماهنگی را برای حفظ تمام بدن و بالطبع خودش پدید می‌آورد.

بیایید غصه نخوریم. ما دست‌در‌دست هم از کوچکترین گروه‌ها و قبایل از لابه‌لای پنجه‌های دایناسورها تا مدهای جهانی اقیانوس‌ها، عصر یخبندان، دوران سقوط آبر شهاب‌سنگ‌ها، با عبور از کشتار طاعون و وبا و حصبه، پشت سرگذاشتن قرون وسطی و جنگ‌های صلیبی و جنگ‌های جهانی معاصر و بسیاری رخدادهای ناخوشایند دیگر خود را به قرن بیست‌ویکم رسانده‌ایم.

پس می‌دانیم چه باید کرد. و چگونه باید راه‌حل را جستجو کرد. اما شاید این بار باید همچون آنان که در درازای عمرشان دو جنگ جهانی اول و دوم را ناباورانه می‌نگریستند در میانه جنگ‌ها و در حدفاصل لوله‌های توپ‌های روسی تا تانک‌های آلمانی در تنها لیوان فلزی بجا مانده‌مان قهوه‌ای بریزیم، بر تل خاک و خاکسترهای بشری، لختی آرام بگیریم و با حس گرمای لیوان به آن بخش آسمان که هنوز آبی آسمانی است، نگاه کنیم. خود را فرزند طبیعت بیابیم و با فروتنی بسیار و قلبی پُر امید در همین لحظات حضور بحران رؤیای رنگی جهانی زیباتر، شادتر و امن‌تر نه فقط برای انسان بلکه برای تمام ساکنان جانوری و گیاهی این سیاره را بپروریم. هرکدام به تنهایی و همگی باهم به سیاره و سرنوشت مشترکمان بیندیشیم. و بپذیریم به عنوان عضوی از زندگی و نه مرکز آن در خدمت حفظ و بقا کل آن زندگی کنیم. ما باید برخاستن انسان مسئول باشیم.



Chris Shilling

نگاهی کوتاه به برخی آثار کریس شیلینگ



:: مرضیه خدابنده

کریس شیلینگ^۱ از اساتید برجسته و مطرح جامعه‌شناسی در دانشگاه کنت^۲ است و در دانشکده سیاست اجتماعی، جامعه‌شناسی و تحقیقات اجتماعی^۳ مشغول به تدریس می‌باشد. علاقه اصلی او متمرکز بر بررسی بدن در فرهنگ، جامعه و نظریات جامعه‌شناختی است، اما در حوزه‌های دیگری مانند جامعه‌شناسی دین نیز مشغول به فعالیت و تدریس می‌باشد. کریس شیلینگ آثار متعددی در زمینه مطالعات بدن تألیف کرده‌است. از جمله این آثار می‌توان به کتاب‌های «بدن و نظریه اجتماعی -۱۹۹۳»، «بدن در فرهنگ، تکنولوژی و جامعه -۲۰۰۴»، «بدن: مقدمه‌ای بسیار کوتاه -۲۰۱۵»، «بدن‌های در حال تغییر: عادت، بحران و خلاقیت -۲۰۰۸» و «آشکارسازی زندگی اجتماعی: چشم اندازه‌های انتقادی از جامعه‌شناسی -۲۰۱۷» اشاره کرد.

“بدن و نظریه اجتماعی”^۴

شاید بتوان گفت که این کتاب مشهورترین اثر شیلینگ است. اگرچه این کتاب جز اولین نوشته‌هایی است که از او منتشر شده، اما در حوزه مطالعات بدن محبوبیت بسیار زیادی دارد و به چندین زبان مختلف نیز ترجمه شده‌است. سومین ویرایش این کتاب در سال ۲۰۱۲ منتشر شد. این نسخه جدید از متن کلاسیک کتاب بی‌نظیر و بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که شیلینگ در این نسخه، به شکل استادانه‌ای؛ روایت جامعی از ظهور و پیشرفت مباحث بدن در جامعه‌شناسی و سایر گرایش‌ها ارائه می‌دهد. یکی از نقاط قوت کتاب پوشش فصل‌به‌فصل عمده نظریات، رویکردها و مطالعات انجام شده در زمینه بدن می‌باشد. مباحث هر فصل با دریافت‌های جدید در رابطه با نظریه شبکه اقدام^۵، کارکردهای بدن،

پراگماتیسم (عمل‌گرایی)، تجدید حیات جهانی هویت‌های دینی، مباحث ژنتیک جدید و شهروندی بیولوژیکی به‌روز شده است. این کتاب مملو از تجزیه و تحلیل‌های انتقادی، مطالعات تجربی، و نظریات کلاسیک و معاصر در رابطه با بدن است؛ که از جمله این مباحث می‌توان به طبیعت‌گرایی، ساختارگرایی، واقع‌گرایی، رویکردهای تعاملی، فمینیسم، پدیدارشناسی و غیره اشاره کرد.

این کتاب سهم نظری مهمی در مطالعات بدن دارد چرا که آشنایی و مطالعه این عناوین، برای محققان و دانشجویانی که در زمینه مطالعات بدن فعالیت می‌کنند؛ یک ضرورت است. شیلینگ این مسئله را به خوبی درک کرده و در این کتاب تا جای ممکن مباحث فوق را پوشش داده‌است. درنهایت از خلال همه مباحث نظری که شیلینگ به توضیح آن‌ها

می‌پردازد؛ تحلیل خود را از رابطه بین بدن، هویت شخصی در دوران معاصر و مرگ ارائه می‌دهد. او این بحث را باز می‌کند که در شرایط مدرنیته بالا، برای بدن به طور فزاینده‌ای این تمایل وجود دارد که تبدیل به مرکزی برای احساس هویت شخصی انسان مدرن شود. در این زمینه، چشم‌انداز مرگ اهمیت پیدا می‌کند، چرا که در درک معاصر ما از بدن نقش اساسی دارد.

“بدن در فرهنگ، تکنولوژی و جامعه”^۷

بدن در فرهنگ، تکنولوژی و جامعه کتاب چشمگیر دیگری از کریس شیلینگ است. این کتاب به نوعی یک جمع‌بندی انتقادی از اکثر کارهای نظری است که تا سال ۲۰۰۴ در زمینه بدن انجام شده‌است. همچنین او در این کتاب استدلال قدرتمندی از واقع‌گرایی جسمانی^۸ ارائه می‌دهد که در آن بدن؛ هم ایجاد کننده خصوصیات ظهور یافته ساختار اجتماعی و هم مکانی برای تأثیرات آن‌ها است. از آنجایی که شیلینگ دامنه گسترده‌ای از مباحث را در این کتاب بررسی نموده، در نهایت کتاب به یک نقطه اصلی و مرجع برای دانشجویان و دانشگاهیان در مطالعات بدن و به‌طور کلی در علوم اجتماعی و فرهنگی تبدیل شده‌است.

اگر نگاهی به فصل‌های این کتاب بیندازیم [مقدمه/ بدن‌های کلاسیک/ بدن‌های معاصر/ بدن‌های کاری/ بدن‌های ورزشی/ بدن‌های موزیکال/ بدن‌های اجتماعی/ بدن‌های تکنولوژیکی/ نتیجه‌گیری] علت تمایز این کتاب از دیگر مطالعات بدن را درخواهیم یافت. ساختار این کتاب شبیه به یک راهنمای ساده، شفاف و تفکیک شده‌است و مباحثش در زمینه‌های کار، ورزش، غذا خوردن،

موسیقی و تکنولوژی به‌طور درخشان نشان می‌دهد که چطور مباحث نظری انتزاعی با دنیای واقعی زندگی مردم ارتباط دارد. همچنین شیلینگ براساس یک استدلال کلاسیک در جامعه‌شناسی بدن [خوانش بدن به‌عنوان یک رسانه چندبعدی]، مجموعه‌ای از تجزیه و تحلیل‌های بدنی در اقتصاد، فرهنگ، کار، ورزش، موسیقی، غذا و تکنولوژی را ایجاد می‌کند. این کتاب برای هرکسی که در حوزه جامعه‌شناسی بدن کار می‌کند، دارای اهمیتی اساسی است چراکه علاوه بر مروری جامع بر مباحث بدن، چارچوبی ابتکاری برای تجزیه و تحلیل بدنمندی به ما ارائه می‌دهد و گامی بزرگ برای تغییر در دیدگاه‌ها نسبت به موضوعات بدن‌محور برداشته است.

“بدن: یک مقدمه بسیار کوتاه”^۹

انتشارات آکسفورد مجموعه کتاب‌هایی تحت عنوان “یک مقدمه بسیار کوتاه”^{۱۰} منتشر کرده‌است. و کتاب بدن شیلینگ نیز در این مجموعه چاپ شده‌است. او در این کتاب، با استفاده از مطالعات جنسیت، تحصیلات، حکومتداری، اقتصاد و دین، نشان می‌دهد که چگونه وجود بدن مند ما، امکان تأثیرگذاری بر جهان مادی و مجازی اطراف خود را فراهم می‌کند، و در عین حال نیز دولت‌ها را قادر می‌سازد تا افکار و اعمال ما را شکل دهند و هدایت کنند. شیلینگ در این کتاب به بیان اینکه چگونه روابط اجتماعی، تصاویر فرهنگی و پیشرفت‌های فنی و پزشکی درک و آگاهی ما را شکل می‌دهند، حتی محدودیت‌های تفکر سنتی و برجای مانده از گذشته چه تأثیری بر تعریف ما از مفهوم انسان و بدنمندی دارد، می‌پردازد. علاوه بر این شیلینگ با پرداختن به موضوعات

مختلفی نظیر جراحی زیبایی و پیوند، عملکرد هویت‌های جنسیتی، کالایی شدن بدن‌ها و اعضای بدن و همچنین عواقب ناشی از باورهای دینی و فرقه‌ای مربوط به بدن و تغییرات افراطی، روایت قانع‌کننده‌ای از دلیل اهمیت بدن در جوامع معاصر به ما ارائه می‌دهد.

در اولین فصل کتاب با عنوان “بدن‌های طبیعی یا بدن‌های اجتماعی؟” شیلینگ به این بحث می‌پردازد که هنوز برخی بدن انسان را منحصرأ بیولوژیکی می‌دانند. او با بیان تحولات اجتماعی و تاریخی، مبارزات فمینیستی، پیشرفت‌های تکنولوژیکی و در نهایت ظهور فرهنگ مصرف‌کننده، این عقیده سنتی را کنار می‌زند و توصیفی از مطالعات بدن به عنوان یک زمینه گسترده تحقیقاتی بین‌رشته‌ای، ارائه می‌دهد. در فصل بعد بدن‌های جنسیتی را بررسی می‌کند و به شرح این موضوع می‌پردازد که چگونه بدن‌های جنسیتی در طول تاریخ طبقه‌بندی شده‌اند، و بینش مفیدی در رابطه با درک فرهنگی از زن و مرد به ما ارائه می‌دهد. همچنین راجع به مقوله تعصبات اجتماعی و نحوه شکل دادنشان به بدن بحث می‌کند. در پایان فصل نیز، بحث بدن جنسیتی را با نظرات جودیت باتلر^{۱۱}، فمینیست معاصر، استدلال می‌کند. در ادامه بدن را در ساختار آموزش بررسی می‌کند؛ چراکه مؤسسات آموزشی به دنبال ساختارها و ظرفیت‌های بدنمندی هستند که به تجربه، تأمل و تعامل با محیط‌های اجتماعی، فیزیکی و نمادین افراد شکل می‌دهند و بر روند اینکه افراد ارزش‌های زندگی خود و دیگران را تقویت یا محدود کنند، تأثیرگذارند. در بخشی از این فصل شیلینگ با استفاده از مفهوم تکنیک‌های بدن^{۱۲} که توسط مارسل موس^{۱۳} پدید آمده،

به شرح و تفسیر آموزش‌های بدنی می‌پردازد. او در ادامه به مسئله نهاد حاکمیت و تلاش دولت‌ها در کنترل و توسعه ظرفیت‌های بدنی شهروندان می‌پردازد و سؤالاتی در رابطه با اینکه دولت‌ها چگونه بدن‌ها را اداره می‌کنند و یا کدامیک از جنبه‌های بدنی شهروندان برای حاکمیت دارای ارزش و اهمیت است، را مطرح می‌کند. در خلال همین بحث، گریزی نیز به نظریات میشل فوکو^{۱۴} در این رابطه می‌زند. در پنجمین فصل به کالایی شدن بدن می‌پردازد. چراکه بدن در طیف گسترده‌ای از فرهنگ‌ها، به طرق گوناگون مفهوم‌سازی و ارزش‌گذاری شده است، از طرفی نیز شکل ظاهری و اندام‌های افراد چه زنده و چه مرده در معاملات بازار نقش بازی می‌کنند. شیلینگ بحث “بدن به عنوان کالا” را در بازارهای پرسود پزشکی، قاچاق اعضای بدن و فروش افراد برای کار اجباری و بردگی، بررسی می‌کند. همچنین به مقاومت نهادهای بین‌المللی و سازمان‌های ضدبرده‌داری که برای پایان دادن به کار اجباری و مستعمل تلاش می‌کنند، می‌پردازد. شیلینگ در آخرین فصل این کتاب سه پرسش اساسی را مطرح می‌کند: آیا بدن‌های واسطه‌ای^{۱۵} غیراخلاقی هستند؟ چگونه افراد تغییرات بدنی را مدیریت می‌کنند؟ و آیا بدن‌های ما مقدس شده‌اند؟ هرکدام از این‌ها نشان می‌دهد اهمیت بدن چگونه در خارج از مرزهای فیزیولوژیکی‌اش نیز مطرح است. بدن‌مندی افراد همیشه در محیط‌های مادی و اجتماعی گسترده‌تری از جسم قرار می‌گیرد و توسط قالب این محیط‌های اجتماعی است که مفهوم بدن شکل می‌گیرد. شیلینگ در این فصل نحوه مفهوم‌سازی، تجربه، زندگی و درمان بدن را که توسط فیزیولوژیست‌ها

و دیگران در علوم زیستی به شکلی محدود تعریف می‌شود را زیر سؤال می‌برد و به تأثیر عوامل دیگر در خلال پاسخ به سه پرسشی که مطرح می‌کند می‌پردازد.

“بدن‌های در حال تغییر: عادت، بحران و خلاقیت”^{۱۶}

در این کتاب شیلینگ تلاش می‌کند تا پراگماتیسم^{۱۷} (عملگرایی) را احیا، و مفاهیم جدیدی برای مطالعه جامعه‌شناسی بدن ارائه دهد. کتاب را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد؛ بخش اول [سه فصل اول] با معرفی کاربرد ابتکاری شیلینگ از رویکرد نظری پراگماتیسم آغاز می‌شود و بخش دوم [از فصل چهارم به بعد] به شکل قانع‌کننده‌ای از این روش برای جمع‌آوری طیف وسیعی از موضوعات مختلف از جمله بدن‌های ورزشی، تراجنس‌گرایی، مهاجرت، بیماری‌های مزمن، تجربه‌های اسیران جنگی و حتی اقدامات مذهبی، در یک چارچوب منسجم استفاده می‌کند. تأکید پراگماتیسم بر محیط‌های درونی و بیرونی، و همچنین روش‌هایی است که از طریق آن؛ عادت، بحران و خلاقیت، به ویژگی‌های افراد شکل می‌دهند. شیلینگ در این کتاب ساختاری شبیه به کتاب دیگر خود یعنی بدن در فرهنگ، تکنولوژی و جامعه^{۱۸} را پیاده می‌کند، و اینجا نیز از واقع‌گرایی جسمانی^{۱۹} به عنوان چارچوب تحلیلی کار خود استفاده می‌کند.

در بخش اول این کتاب، شیلینگ چارچوب نظری خود را مطرح می‌کند. به عنوان مثال در فصل دوم، سهم پراگماتیسم در مطالعات بدن را، توضیح می‌دهد. او بررسی می‌کند که؛ چگونه پراگماتیسم حرکات افراد را در محیط‌های اجتماعی و فیزیکی

بیرونی قرار می‌دهد. همچنین نحوه شکل‌گیری بدن و کنش‌های بدنی در اثر تعامل با محیط فیزیکی و اهمیت‌شان در کنش‌های اجتماعی را مورد بحث قرار می‌دهد. برای مثال غرایز زنده‌ماندن مانند نیاز به آب، غذا، سرپناه و غیره که در مغز ما برنامه‌ریزی می‌شوند، درنهایت باعث رشد حواس و واکنش نشان دادن افراد به تغییرات در محیط می‌شود. شیلینگ معتقد است پراگماتیسم کنش فردی را، عملی مداوم می‌بیند و پویایی اجتماعی و فیزیکی محیط، تعیین‌کننده مراحل مختلف کنش‌های بدنی هستند (این مراحل مختلف همان عادت، بحران و خلاقیت می‌باشند).

عادت؛ به کنش‌های روتینی گفته می‌شود که افراد برای کنارآمدن با محیط از خود بروز می‌دهند. از طرفی عادت‌ها جنبه‌های اجتماعی، فیزیکی و بیولوژیکی واقعیت فردی را نیز کنار هم جمع می‌کنند. با این حال باتوجه به پراگماتیسم این عادت‌ها هستند که توانایی امکان‌پذیر کردن تعامل فرد با دنیای اجتماعی یا مهار آن را دارند. برای مثال عادت‌های بد کنش فردی را در اجتماع محدود می‌کنند یا عادت‌های هوشمند باید انعطاف‌پذیر و در قبال محیط‌های فیزیکی و اجتماعی پاسخگو باشند. با این حال گاه شرایطی وجود دارد که حتی عادات هوشمند ما نیز در اجتماع مسدود می‌شوند و کنش از شکل عادت به بحران تبدیل می‌شود. بحران یا در نتیجه عدم تطابق بین محیط‌های فیزیکی، اجتماعی با نیازهای درونی فرد است، یا اینکه مربوط به محیط است. به هر شکل بحران، گسست قابل توجهی در هویت فرد است؛ جایی که در توانایی‌هایش تردید ایجاد می‌شود و عادت‌های او دیگر کارآمد نیستند. شیلینگ پیری را به عنوان نمونه‌ای

از بحران در محیط درونی بدن افراد مثال می‌زند؛ که در آن کنش‌های فردی و نیازهای بیولوژیکی با یکدیگر هماهنگی ندارند. او بیان می‌کند اگرچه بحران‌ها مورد استقبال افراد قرار نمی‌گیرند اما می‌توانند به تغییر و خلاقیت منجر شوند و پراگماتیسم استدلال می‌کند که خلاقیت در نتیجه تعامل بین فرد و محیط تولید می‌شود. در ادامه بحث نیز شیلینگ پراگماتیسم را با مفهوم هبیتوس^{۲۰} (عادت‌واره) پیر بوردیو^{۲۱} مقایسه می‌کند و به شرح تفاوت این دو مفهوم می‌پردازد. در سه فصل بعد [۴ و ۵ و ۶] تمرکز شیلینگ بر این پرسش است که چگونه دنیای جهانی شده، پیشرفته و تکنولوژیک؛ امکان کنش‌های اجتماعی را فراهم می‌کند.

در فصل چهارم شیلینگ مروری کلی و تاریخی بر ادبیات جامعه‌شناسی ورزش دارد. همچنین در رابطه با مفاهیمی مثل ورزش‌های طبیعی^{۲۲}، ورزش‌های اجتماعی و ورزش‌های نمایشی^{۲۳} بحث می‌کند. شیلینگ این‌گونه استدلال می‌کند که ورزش در طول زمان پیشرفت کرده، به آرامی خود را از نیاز اصلی بقا جدا کرده و در عوض به طور فزاینده‌ای منطقی شده است. در ادامه بحث تناقضاتی که محیط‌های اجتماعی و فیزیکی برای ورزش و ورزشکاران رقم می‌زنند را تجزیه و تحلیل می‌کند. همچنین به مواردی که منجر به ایجاد بحران هویت در ورزشکاران می‌شود نیز می‌پردازد. در ادامه فصل ورزش‌های شرقی چون تای‌چی^{۲۴} را بررسی می‌کند چراکه این ورزش، بیش از آن که جسم را مورد هدف قرار دهند، ذهن را پرورش می‌دهد. تأکید تای‌چی بر انطباق هوشمند بدن با محیط‌های مختلف است؛ از طرفی دیگر نیز ایجاد روابط بسیار متفاوت بین محیط‌های درونی و

بیرونی بدن در تای‌چی، امکان تعامل هماهنگ‌تر بدن با جهان طبیعی را فراهم می‌کند.

در فصل پنجم شیلینگ به بررسی تجربه افراد تراجنسیتی^{۲۵} می‌پردازد؛ که اساس کنش‌های اجتماعی‌شان بر مبنای جنسیت‌شان قرار گرفته‌است. او در این فصل مراحل کنش اجتماعی را با توجه به بحران هویت در افراد تراجنس، در یک مدل دوجنسیتی ارائه می‌دهد و کنش‌های خلاقانه‌ای که در نتیجه این بحران هویت پدید می‌آید را به بحث می‌گذارد.

در فصل ششم شیلینگ پدیده مهاجرت جهانی سه گروه از افراد را، تحت عنوان افراد محروم شده^{۲۶} بررسی می‌کند. او در رابطه با این که چگونه حرکت این مهاجران و پناهجویان موجب بحران هویت و تغییر شکل کنش‌های اجتماعی‌شان شده‌است، در این فصل بحث می‌کند.

تمرکز سه فصل بعد [۷ و ۸ و ۹] از لحاظ انسان‌شناختی بیشتر بر تجربیاتی چون محدود شدن افراد توسط محیط‌های اجتماعی، فیزیکی و درونی است.

فصل هفتم بیشتر بر ماهیت محدودکننده محیط‌های درونی و بیرونی متمرکز است؛ که در مرکز آن تجربیات افراد از بیماری‌های مزمن قرار می‌گیرد. شیلینگ در این فصل در رابطه با اینکه جامعه چگونه از نقشی بیمارگونه^{۲۷} به نقش بهداشتی^{۲۸} تغییر کرده بحث می‌کند. همچنین نشان می‌دهد که چگونه تجربه یک بیماری مزمن می‌تواند برای فرد موقعیتی بحرانی بیافریند؛ و در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه کنش‌های خلاقانه به کنار آمدن افراد با شرایط، و بازسازی دوباره هویت براساس خلق عادت‌های جدید، کمک می‌کنند.

در فصل هشتم شیلینگ به بیان

تجربیات بازماندگان اردوگاه‌های نازی و اردوگاه کار گولاگ شوروی^{۲۹} می‌پردازد. او در این فصل این بحث را باز می‌کند که چگونه افراد در شرایطی که عادت‌های اجتماعی سازنده هویت‌شان، مصادره شده‌است؛ صرفاً به فرآیندهای بیولوژیکی‌شان تقلیل می‌یابند.

در فصل نهم شیلینگ توسعه عملکردهای جدید مذهبی مانند بنیادگرایی اسلامی و معنویت‌گرایی عصر جدید^{۳۰} را بررسی می‌کند. همچنین به میزان استفاده از این سیستم‌های اعتقادی، برای مقاومت در برابر فرهنگ تجاوزگرایانه غرب می‌پردازد. در نهایت شیلینگ این‌گونه استدلال می‌کند که عقلانیت منجر به بحران هویت شده‌است. از طرفی نیز کنش‌های اجتماعی خلاق مانند تغییر مذهب؛ منجر به پدید آمدن مجموعه تازه‌ای از روال‌ها در زندگی اجتماعی افراد شده‌است.

در آخر شیلینگ پراگماتیسم را به عنوان یک چارچوب غیرتحلیلی سودمند به کار می‌گیرد، که می‌تواند برای مطالعه کنش اجتماعی بدن‌مند اعمال شود. او تلاش می‌کند تا با ارائه جامعی از کنش‌های فردی در یک زمینه اجتماعی و فیزیکی، بر مشکلات نظریه ساختاری غلبه کند.

فهرست کتاب: [فصل اول: مقدمه / فصل دوم: بدنمندی کنش اجتماعی / فصل سوم: بدنمندی تحقیقات جامعه‌شناختی / فصل چهارم: رقابت کردن / فصل پنجم: ارائه‌دادن / فصل ششم: حرکت کردن / فصل هفتم: بیمار شدن / فصل هشتم: زنده ماندن / فصل نهم: ایمان داشتن / فصل دهم: نتیجه‌گیری]

”آشکارسازی زندگی اجتماعی: چشم‌اندازهای انتقادی از

این مونوگرافی جدیدترین کتابی است که از شیلینگ منتشر شده‌است و بر این موضوع که چگونه رویکردها و مشکلات کلیدی جامعه‌شناختی ما را قادر می‌سازند تا رویدادهای معاصر را کشف کنیم، متمرکز است. این کتاب شامل فصل‌هایی در مورد نظم اجتماعی، تغییرات اجتماعی، بدن و سلامت، جنسیت، جنس و سکسوالیته، کار، امور مالی و اقتصادی، رسانه‌های اجتماعی جدید و اینترنت، تکنولوژی و هوش مصنوعی، دین و حکمرانی است. در عصری که تغییرات سریع اجتماعی، از بین رفتن جوامع سنتی، ظهور پوپولیسم سیاسی و تهدیدهای ناشی از جنبش‌های مذهبی رادیکال باعث می‌شود که هرآنچه سخت و استوار است دود شود و به هوا رود^{۳۲}، این مسئله جامعه‌شناختی کلاسیک در مورد چگونگی ایجاد و حفظ جوامع صلح آمیز، دوباره به میان می‌آید و اضطراب تازه‌ای به خود می‌گیرد.

شیلینگ در این کتاب به بررسی چگونگی تغییرات نهادی معاصر در روابط اجتماعی و هویت‌های موجود می‌پردازد. همچنین فضایی را برای مخالفت یا سازگاری خلاقانه با این تغییرات گسترده ایجاد می‌کند. شیلینگ با کاوش در تهدیدها و فرصت‌های مقابله با روابط و هویت‌های اجتماعی فعلی، مشخص می‌کند که چگونه جامعه‌شناسی به کمک ما می‌آید تا مشکلات مربوط به نظم و تغییر اجتماعی را درک کنیم. این کتاب با پوشش دادن طیف گسترده‌ای از مباحث جامعه‌شناختی متعاقب و غیرمتعارف، روایتی روشن و جذاب از زندگی اجتماعی به ما ارائه می‌دهد.

آنچه فصل‌های مختلف این کتاب را به هم پیوند می‌دهد، استواری فصل‌ها بر این سه مضمون اصلی است؛

اول پیچیدگی‌های روزافزون عصر حاضر و هویت‌های مضاعف^{۳۳} افراد، دوم فرصت‌ها و محدودیت‌هایی که تحولات و دگرگونی‌های جدید برای گروه‌های مختلف ایجاد می‌کند و در نهایت ظرفیت تغییرات نهادی برای فرسایش روابط اجتماعی موجود و ایجاد فضا برای ظهور هویت‌های جمعی جدیدی است که مخالف این تغییرات ساختاری هستند.

از آنجایی که هدف من از بررسی آثار کریس شیلینگ بر محور بدن متمرکز است، اینجا به توضیح کوتاهی از این کتاب اکتفا کرده‌ام چراکه در این کتاب ما با طیف گسترده‌ای از موضوعات روبرو هستیم.

فهرست کتاب: [فصل اول: مقدمه / فصل دوم: مسئله نظم / فصل سوم: مسئله تغییر / فصل چهارم: بدن و سلامت / فصل پنجم: جنسیت، جنس و سکسوالیته / فصل ششم: شغل / فصل هفتم: دارایی / فصل هشتم: رسانه‌های اجتماعی جدید و اینترنت / فصل نهم: فناوری / فصل دهم: دین / فصل یازدهم: حکمرانی / فصل دوازدهم: نتیجه‌گیری]

1. Chris Shilling
2. University Of Kent
3. SSPSSR
4. The Body & Social Theory
5. Action Network Theory
6. High Modernity
7. The Body In Culture, Technology And Society
8. Corporeal Realism
9. The Body: A Very Short Introduction
10. VSI
11. Judith Butler
12. Techniques Of The Body
13. Marcel Mauss
14. Michel Foucault
15. Mediated Bodies

16. Changing Bodies: Habit, Crisis And Creativity
17. Pragmatism
18. The Body In Culture, Technology And Society
19. Corporeal Realism
20. Habitus
21. Pierre Bourdieu
22. Natural Sports
23. Performative Sports
24. Tai Chi
25. Transgender Or Trans-People
26. Dispossessed
27. Sick Role
28. Health Role
29. Soviet Gulag Work Camps
30. New Age Spiritualism
31. Uncovering Social Life: Critical Perspectives From Sociology
32. Marshall Berman: All That Is Solid Melts Into Air
33. Doubled Identities

منابع:

- Chris Shilling, The Body And Social Theory, 3rd Edition, London: SAGE, 2012
- Chris Shilling, The Body In Culture, Technology And Society, London: SAGE, 2005
- Chris Shilling, The Body: A Very Short Introduction (Very Short Introductions), Oxford, 2015
- Chris Shilling, Philip A. Meller, Uncovering Social Life: Critical Perspectives From Sociology, Routledge, 2017
- Chris Shilling, Changing Bodies: Habit, Crisis And Creativity. London: SAGE, 2008
- Changing Bodies Review By Bethany Simmonds, University Of Chichester, UK
- Www.Veryshortintroductions.Com
- Www.Oup.Com
- Www.Kent.Ac.Uk
- Www.Researchgate.Net



روش سیستماتیک نگاه به آینده‌ی اطلاعات

باب دگراف

:: ملیحه درگاهی

ترجمه

مقدمه:

می‌توان در مورد سازمان اطلاعاتی یا جامعه اطلاعات به مثابه بخشی از یک سیستم اجتماعی باز در حال گذار اندیشید. در این شیوه تفکر سازمان اطلاعاتی در محیطی اداره می‌شود که ممکن است از نقطه نظر وظایف و ارزش‌ها تعریف شود. محیط وظیفه شامل تمامی بازیگرانی است که امکان دارد بر سازمان اطلاعاتی تأثیر بگذارند یا تحت نفوذ فعل و انفعالات و تولیدات سازمان قرار گیرند. محیط ارزش از اقلیمی فرهنگی و ایدئولوژیکی برخوردار است که سازمان بایستی در آن عمل کند. سیستم‌های بزرگتر

(امنیتی، سیاسی یا نظامی) که سازمان یا جامعه اطلاعاتی از طریق آنها خرده‌سیستم‌ها را شکل می‌دهد، محیط وسیع‌تری را ایجاد می‌کنند که وظایف را در خود جای می‌دهند. تعامل بین سازمان و محیط‌های آن را می‌توان با عنوان ورودی و بازده تعبیر کرد.

ورودی به دو بخش پشتیبانی و تقاضا قابل تقسیم است (از دیدگاه سازمان اطلاعاتی این اصطلاحات را می‌توان به عنوان تهدیدها و فرصت‌ها تفسیر کرد). ممکن است پشتیبانی از لحاظ پولی یا دیگر ابزارهای مادی مد نظر باشد،

اما می‌توان آن را در معنای نیروهای استخدامی یا قراردادی، یا اطلاعاتی که باید به درون آگاهی پردازش شوند نیز تعریف کرد. تقاضا ممکن است به عنوان نیازهای مصرف‌کننده اطلاعات یا انتظارات عمومی تعبیر شود. مطالبات شاید تا حد زیادی برآمده از سیاست‌ها یا مردم در سطح وسیعی از عملکرد، محصولات و محدودیت‌های قانونی و اخلاقی سازمان باشد. همچنین امکان دارد مطالبات فرم اطلاعاتی را بگیرند که سازمان به منظور حفظ خود در محیطی خاص مجبور به انجام آن‌هاست.



دشوار است. چه کسی در سال ۱۹۲۸ می‌توانسته سقوط اقتصادی سال ۱۹۲۹، افزایش قدرت هیتلر در سال ۱۹۳۳، اتحاد بین آلمان نازی و اتحادیه جماهیر شوروی در سال ۱۹۳۹، اتحاد شوروی و دولت‌های دموکراسی غرب در سال ۱۹۴۱، و تقسیم اروپا به دو بخش غربی دموکراتیک و سرمایه‌دار و شرقی کومونیست توتالیتار به عنوان پیامد جنگ جهانی دوم، را پیشگویی کرده باشد، به راستی تمامی این وقایع تنها طی هفده سال اتفاق افتادند؟ به لحاظ نظری امکان این وجود داشته که برخی از این وقایع روی صفحه رادار سرویس‌های اطلاعاتی و امنیتی آن دوره قرار گیرند. می‌توان یک مورد مشابه را برای سال ۱۹۸۸ در نظر گرفت. کدام آژانس قادر بوده است پایان کومونیسم شوروی، اتحاد مجدد آلمان، حملات القاعده به نیویورک و واشنگتن دی سی، شروع کشمکش جهانی بر علیه ترور، امکان ایجاد یک بندرگاه الکترونیک، معرفی یورو و بحث و جدل بر سر مرگ احتمالی آن را پیش‌بینی کند؟

البته پیش‌بینی آینده یک مشکل غیرقابل کنترل است. هنوز هم آژانس‌های اطلاعاتی و امنیتی نیازی بیش از حد متوسط در جهت تلاش برای پیش‌بینی احتمالات آینده دارند. در گام نخست یکی از عملکردهای اصلی حصول هشدار زودهنگام برای تهدیدها و فرصت‌ها است. در صورتیکه هر نهاد دولتی نیاز به آگاهی قبلی از وقایع را داشته باشد، باید آژانس‌های اطلاعاتی را ایجاد کند. دوم اینکه ظرفیت‌های گردآوری اطلاعات اغلب به سرمایه‌گذاری سنگین زمان و پول نیاز دارند. برای نمونه، برنامه‌های ماهواره‌ای بسیار گران هستند و نیاز به این دارند که طی یک مدت زمان

بازده یا خروجی یک سازمان اطلاعاتی شامل اطلاعات نهایی شده است، ولی می‌تواند دربرگیرنده کنش‌های پنهان یا مقیاس‌های فعال باشد. می‌توان فرایندی که در سازمان اطلاعات پشتیبانی و مطالبه را به بازده تبدیل می‌کند را «توان عملیاتی» (through-put) یا «نیروی مصرف شده» (with-input) نامید. این توان عملیاتی بخش‌هایی از آنچه در اصطلاح چرخه اطلاعات نامیده می‌شود را پوشش می‌دهد، بخش‌هایی همچون پردازش اطلاعات (رمزگشایی، ترجمه، تفسیر عکس و مواردی از این قبیل)، ارزیابی، سنجش، تحلیل. این‌ها فرآیندهایی هستند که داده‌های خام را به اطلاعات نهایی بدل می‌سازند. به علاوه توان عملیاتی می‌تواند شامل فرآیند تصمیم‌گیری درون سازمان اطلاعات باشد که به خلق کنش‌ها می‌انجامد.

بر خلاف این پشت پرده از یک رویکرد سیستماتیک خواهد بود اگر قصد این را داشته باشیم که به معرفی مشارکت‌های مختلف در آینده‌ی اطلاعات که این فصل را شکل می‌دهد، بپردازیم.

تهدیدهای آینده

زمانیکه شخصی اشاره به آینده‌های محتمل اطلاعاتی دارد، وی به واقع امیدوار است تصویری را ترسیم کند که به تمامی بخش‌های این سیستم باز ارجاع می‌دهد: تغییرات در محیط‌های وظیفه و ارزش، دگرگونی در کارکردهای پشتیبانی و تقاضا، ایجاد اصلاحات در فرآیندهای کاری، و تغییرات در تولید و بازده. با این وجود اغلب تفکرات مربوط به آینده اطلاعاتی صرفاً تأکید بر تغییرات در محیط تهدید دارند.

البته پیش‌بینی آینده خود به حد کافی

طولانی توسعه یابند. عامل‌های انسانی به طور کلی تمایل دارند که خیلی کمتر هزینه کنند، اما آن‌ها برای یادگیری و ترویج پیش از فعال شدن به زمان نیاز دارند. یک سرویس اطلاعاتی نظامی نبایستی فقط قادر به جمع‌آوری اطلاعات ضروری برای حراست از نیروهای نظامی باشد و انواع تعارضاتی که ممکن است در معرض مبارزه قرار گیرند، دارای دلالت‌های مهم برای سرمایه‌گذاری‌های نظامی هستند. در وهله سوم، چنانچه مارک لونتال در بخشی از این کتاب نگاشته است، تحلیل‌گرهای اطلاعاتی در عوض خیزش از یک بحران به بحران دیگر باید فرصت برای بر ساخت دانش عمیق در خصوص تهدید احتمالی آینده، پیش از شکل‌گیری بحران، داشته باشند. چهارم اینکه، آژانس‌های اطلاعاتی برای کاهش (یا، در نظر گرگوری ترورتون، ارزیابی و مدیریت) تردیدهای تصمیم‌گیرندگان و سیاست‌مداران، ایجاد شده و مورد استفاده قرار می‌گیرند. چیزهای کمی به نامعلومی آینده هستند. نحس‌ترین تهدیدها (سوء ظن در مورد اینکه ممکن است یک سازمان تروریستی سلاح‌هایی را برای کشتار جمعی بدست آورد) بدل به نیاز بیشتر برای «اطلاعات پیشگیرانه» در جهت پشتیبانی از «عمل پیشگیرانه» بر علیه خطرها و تهدیدهای احتمالی می‌شوند، چنانچه دیوید اُمند (David Omand) در مقاله خود بدان پرداخته است.

این تنش میان حکم و توانایی معطوف به آینده یک کنجکاوی در مورد آنچه دانشجویان و متخصصین (پیشین) اطلاعاتی مجبور به بازگویی درباره آینده حوزه خودشان هستند، ایجاد می‌کند. قابل درک است که در اینجا بسیاری از همکاران توجه خود را معطوف

به گرایش‌های جاری و برون‌یابی خودشان می‌کنند تا آینده‌های ممکن که دیگر قابل تشخیص در زمان حال نیستند. زمانیکه به تهدیدهایی که به آن‌ها اشاره شده نگاه می‌کنید متوجه می‌شوید که نویسندگان با اغلب آن‌ها موافقت: فعالان غیردولتی، تروریست‌ها، تکثیرکنندگان، جنایات سازمان‌یافته، تهدیدهای سایبری، کمبودهایی غذایی، بیماری‌های فراگیر، الگوهای مهاجرت، و (شاید بدترین آن‌ها) سرریز اطلاعات (همچنین ببینید بمفورد ۲۰۰۴: ۱۱۱؛ شولتز ۲۰۰۵؛ ترنر ۲۰۰۶: ۵۷؛ ترورتون ۲۰۰۹: ۱۵؛ آگرل ۲۰۰۹: ۱۱۱؛ لهنرمن ۲۰۰۱: ۲۱۴؛ میوز ۲۰۱۰؛ اید ۲۰۱۲: ۲۱۵، ۲۱۳).

اگرچه ممکن است این‌ها تهدیدهایی نباشند که کارشناسان بر سر اینکه آنها خطرناک‌ترین هستند، توافق داشته باشند، حتی امکان دارد دقیقا جزو مواردی باشند که به آن‌ها اشاره هم نشده است. این واقعیت که اتفاق نظر بسیاری در بین کارشناسان وجود دارد می‌تواند دلیلی برای ایجاد دغدغه باشد. تفکر خلاقانه، رویایی که ما را به جهان تاریکی از ناشناخته‌های می‌برد کجاست؟ یا اینکه آیا در حال حاضر آینده به اندازه خودش، تاریک است؟ فراتر از همه این‌ها، آیا به دلیل اینکه تهدیدها گنگ و نامعلوم شده‌اند، این امر پیچیده شده است؟ (بلیر ۲۰۱۰: ۴۶-۴۵؛ توماس ۲۰۰۸: ۱۴۶)

فکر می‌کنم هر کسی با من موافقت خواهد کرد که به واقع محیط‌های وظیفه آژانس‌های اطلاعاتی پیچیده‌تر شده‌اند. نه تنها عاملین دولتی بلکه شمار رو به افزایش فعالان غیردولتی ممکن است بدل به معارض شوند. گروه‌بندی مخالفین در امتداد

دوگانگی خطوط جنگ سرد به وسیله یک جمعیت همواره در حال تکثیر از فعالان دولتی و (به‌ویژه) غیردولتی جایگزین شده که ممکن است به درون تمامی گونه‌های روابط معاصر که از چشمان شکارگر و گوش‌های شنونده پوشیده مانده، راه یابند. به علاوه اطلاعات تبدیل به پدیده‌ای شده که به نظر می‌رسد به همه جنبه‌های زندگی اجتماعی نفوذ یافته باشد. اطلاعات نه تنها در بخش نیروهای نظامی و دواير اجرایی قانون بیش از پیش اهمیت می‌یابد، بلکه چنانچه در مقاله‌های مونیکا دن بوئر و جل ون بورن شرح داده شده، امروز تقریبا هر شخصی که از اینترنت استفاده می‌کند همانند یک افسر یا نماینده اطلاعاتی رفتار می‌کند: استفاده از کلمات عبور (پسوورد)، رمزگذاری پیام‌ها، استفاده از اسامی پوششی، ایجاد شبکه، و استفاده از تصاویر ماهواره‌ای برای نگاه به، به‌عنوان نمونه، ملک شخصی یک فرد (ویتون ۲۰۱۲؛ وارنر ۲۰۱۲: ۱۴۸). پس از جنگ جهانی دوم سران برخی از آژانس‌های اطلاعاتی از یک انحصار دولتی در زمینه جمع‌آوری اطلاعات دفاع می‌کردند که شبیه به انحصار دولتی در خشونت بود، موقعیتی که هم اکنون قابل تصور نیست (د گراف و ویس ۱۹۹۲؛ کریگر ۲۰۰۹: ۱۰۰). چنانچه ویلهلم آگرل عنوان می‌کند، با پیچیده‌تر شدن وظایف آژانس‌های اطلاعاتی و پیشرفته‌تر شدن تکنیک‌های مورد نیاز به لحاظ تکنولوژیکی، این آژانس‌های مشابه هر چه بیشتر متکی به ابتکار عمل‌های خصوصی می‌شوند.

به نظر می‌رسد پیش از آنکه گروهی از دوستان یک آژانس اطلاعاتی را نه به دلایل معیشتی بلکه به خاطر شرافت یا حتی فقط برای سرگرمی



ایجاد کنند، یک سوال مطرح می‌شود. ترورتن به ابتکار بالن‌های گری (Grey Balloons) اشاره می‌کند، در اینجا از مردم خواسته شد تا برای کمک به آژانس‌های اطلاعاتی در جهت انجام شغلشان چند ساعت در هفته، بدون مزد، به صورت داوطلبانه کار کنند. اما ممکن است کسی تصور کند که در برخی موارد، اگر کار به هر شیوه‌ای بدون پرداختی باشد، مردم تصمیم خواهند گرفت که به جای کار برای نمایندگی که از نتایج کارهای آن‌ها بهره می‌برد برای خودشان کار کنند. حتماً نباید فردی مارکسیست باشد که دریابد بسیاری افراد از این نوع بیگانگی از آنچه تولید می‌کنند، بیزارند. ترورتن امکانات برای سازمان‌های اطلاعاتی غیرحرفه‌ای که می‌توانند با نمایندگی‌های رسمی رقابت کنند را دریافته است – چرا که نه، در «عصر آماتور»؟ (کین ۲۰۰۷؛ رینولد ۲۰۰۶: ۹۲). چنین ابتکاری در عرصه خصوصی از اکتبر ۲۰۱۱ با اپن بریفینگ (Open

Briefing) (نگاه کنید به www.openbriefing.org) برانگیخته شد. چه پیامدی برای نمایندگی‌های اطلاعاتی تأسیس شده بوجود خواهد آمد اگر چنین تلاش‌هایی در عرصه خصوصی نتیجه‌ای بهتر از آنچه آنان انجام داده‌اند را به بار آورد؟ ترورتن جستجوی راه‌حلی برای تغییر شکل اطلاعات را توصیه می‌کند. این رویکرد هم خاشعانه و هم شریف است، اما به نظر به سختی با این مفهوم عمومی موافق باشد که آژانس‌های اطلاعاتی بوسیله فراهم آوردن اطلاعات درست در لحظه مناسب، برای نجات آمده‌اند.

پرسش دیگر خاطر نشان می‌سازد که موقعیت متمایز آژانس‌های اطلاعاتی بواسطه شناسایی انواع جدید تهدید ایجاد شده است. اگر، به عنوان مثال، تغییر آب و هوا و بیماری‌های فراگیر تهدیدهای امنیتی را بوجود آورند، بنابراین تا چه اندازه تفاوت شگرف بین فعالیت پانل بین دولتی در خصوص

تغییرات اقلیمی و سازمان سلامت جهانی از سویی و آژانس‌های اطلاعاتی از سوی دیگر وجود خواهد داشت؟

تغییرات در وظیفه و محیط‌های ارزش

در این کتاب تا حد زیادی در رابطه با تهدیدهای آینده و خیلی کم در مورد فرصت‌های آینده بحث خواهیم کرد. به نظر این امر شرح دیگر از این واقعیت است که مطالعات مرتبط با اطلاعات تداوم یافته است تا تعصب دفاعی پیدا کرده و در عوض جستجو برای آسمان‌های روشن‌تری همچون فرصت‌های اقتصادی آینده، هم‌ترازی جدید سیاسی یا ابزار ارزانتر جمع‌آوری اطلاعات، بر بدترین سناریوها تأکید کند.

رویکردی که برخی نویسندگان همچون دیوید اُمند، جنیفر سیمز و گرگ ترورتن آن را اتخاذ کرده‌اند گسترش مانع در جهت توسعه یک

رویه (پوشش) یا یک خط (افسانه) به عنوان نتیجه بیومتریک، منطقه جغرافیایی و ردپاهایی است که فردی در رسانه اجتماعی بر جای می‌گذارد. این مانع برای عملکردهای اطلاعاتی دفاعی به درستی به عنوان فرصتی برای سازمان ضد جاسوسی پیشرفته، دیده می‌شود. اگرچه این موضوع همچنان نامعلوم باقی می‌ماند که تا چه میزان این مانع مساوی با عدم امکان است (لیس ۲۰۱۰؛ لوفور و پرتئوس ۲۰۱۱؛ فیتساناکیس ۲۰۱۲). پرسش مهم دیگری که جامعه اطلاعاتی با آن مواجه شده این است که آیا پنهان کاری تا ابد پابرجاست. سر جان سایرز، رئیس فعلی جدید MI6، یقیناً به همین موضوع فکر می‌کند. در سخنرانی برای جامعه ویراستاران در لندن، اکتبر ۲۰۱۰، او بر این موضوع پافشاری می‌کرد که «سازمان‌های سری نیاز به این دارند که سری باقی بمانند... بدون محرمانگی سرویس‌های اطلاعاتی وجود نخواهند داشت» (هیوز و استودارت ۲۰۱۲: ۶۲۷-۶۲۶). از سوی دیگر، دان بورک، بنیانگذار CIA در اینتلیدای ویتنام، در سال ۲۰۰۸ پیش‌بینی کرده بود که طی پانزده سال محرمانگی به چیزی مربوط به گذشته تبدیل می‌شود (اسپالدینگ ۲۰۱۰؛ انجمن وکلای آمریکا ۲۰۱۱). آسیب‌پذیری محرمانگی و افزایش شفافیت به یک اندازه پیامدهای جدی برای اطلاعات دارند (مرکز مطالعات جاسوسی ۲۰۰۴: ۱۰؛ لانیمن ۲۰۰۷: ۸؛ د گراف ۲۰۱۲: a ۱۶-۱۵؛ گراف ۲۰۱۲: b ۱۲-۱۱).

دگرگونی‌ها در تعریف و کارکردهای اطلاعات

یکی از مشکلات اصلی در نگاه به آینده این است که اطلاعات به خودی خود ثابت نیستند. حتی اگر برخی افراد

همچون رئیس قبلی DCI، ریچارد هلمز، آن‌ها را به عنوان دومین حرفه قدیمی توصیف کرده باشند (هیچکاک ۱۹۹۱: ۳۰۶؛ همچنین نایتلی ۱۹۸۶)، اطلاعات، چنانچه دیوید اُمند و اُگرل خاطر نشان می‌کنند، چندین بار در گذشته تغییر شکل یافته و از نو ساخته شده است، به عنوان مثال حدود سال ۱۹۰۰ و در دهه ۴۰. چه انتظاری از اطلاعات در آینده می‌رود؟ چگونه بار دیگر خود را بازسازی خواهد کرد؟ طی سال‌های گذشته بسیاری از نویسندگان یک خط تقسیم کننده مشخص بین معلومات و اطلاعات ترسیم کرده‌اند. سوال این است که آیا انقلاب اطلاعاتی بدون گذاشتن هیچ اثری بر فرآیند اطلاعات گذر خواهد کرد. بعید است که بسیاری از محققین اطلاعاتی اینگونه فکر کنند. تا کنون بسیاری از متخصصین اطلاعاتی مجبور به کنار آمدن با به اصطلاح «تأثیر CNN» ژورنالیسم سنتی یا سرعت «ژورنالیسم جدید» بواسطه رسانه‌های اجتماعی، و ادبیات در باب اهمیت اینکه مباحث اطلاعاتی گسترده و بسیط هستند، بوده‌اند (آت ۱۹۹۳: ۱۴۱؛ فیتسیموندز ۱۹۹۵: ۲۸۷؛ مدینا ۲۰۰۲: ۲۶؛ بندار ۲۰۰۳: ۱۵-۱۴، ۵۵-۵۵؛ اُکنل و تامز ۲۰۰۳: ۲۵؛ استینر ۲۰۰۴؛ مرکز مطالعه اطلاعات ۲۰۰۴: ۳، ۵، ۲۰؛ آندرس ۲۰۰۵؛ دیویس ۲۰۰۵: ۲۷، ۲۹، ۳۲؛ جانستون ۲۰۰۵: ۱۰۷؛ تیتلیبام ۲۰۰۵: ۱۰، ۲۰۵، ۲۰۸؛ ترورتن ۲۰۰۵: ۳۱-۳۰؛ فادیس ۲۰۰۸: ۳؛ گودمن ۲۰۰۸: ۳۵۶-۳۵۵؛ استیل ۲۰۰۹: ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۳-۱۴۲؛ ویلیامز ۲۰۱۱). آیا آژانس‌های اطلاعاتی فقط برای دریافت اینکه دیگران تقریباً همیشه در گزارش وقایع ناگوار یا نمایان ساختن فرصت‌ها سریع‌تر عمل می‌کنند، هشدار اولیه را به عنوان یکی از کارکردهای

مرکزی‌شان حفظ خواهند کرد؟ یا اینکه آیا آن‌ها توازن فعلی بین سر وقت بودن، دقت و اطمینان را بواسطه تأکید بیشتر بر صحت و سقم خبرها و دانش، چنانچه ویلهلم اُگرل و دیگران پیش‌بینی کرده‌اند، تغییر خواهند داد (راسمل ۲۰۰۲: ۹۹؛ مدینا ۲۰۰۲: ۲۶؛ بارگر ۲۰۰۵: ۱۹؛ بتز ۲۰۰۷: ۶-۵)؟

یکی از نقاط قوت این فصل تأکید آن بر اشکال جدید همکاری بین‌المللی بین نمایندگی‌های اطلاعاتی است. توصیف‌هایی که توسط جل ون بورن در خصوص همکاری اطلاعاتی در مؤسسات اتحادیه اروپا ارائه شده نشان می‌دهد ضرب‌المثل قدیمی «نفع نشخوار» دیگر تنظیم کننده شیوه‌ای که شرکت‌های اطلاعاتی در گذشته به کار می‌بردند، نیست. جوامع ذینفع و روابط کاری چند جانبه همراه با اعتماد ایجاد شده، پایگاه خود را کسب می‌کنند. اگرچه این سؤال شکل می‌گیرد که چه دلالت‌هایی برای آژانس‌های اطلاعاتی و امنیتی وجود دارد اگر آن‌ها دیگر جزو قیم‌های حاکمیت جهانی نباشند. در حالیکه از یک سو شرایط جدید همکاری‌های بین‌المللی نزدیک‌تر را می‌طلبد (هرمن ۲۰۱۰: ۱۱۶؛ لانیمن ۲۰۱۱: ۱۰۰)، تجربه کسب شده با فرآیند اطلاعاتی سیاسی که منجر به حمله عراق شد برخی کشورها را متقاعد کرد که باید ظرفیت اطلاعاتی خودشان که مستقل از شرکای آمریکایی و انگلیسی‌شان باشد را داشته باشند (گزارش ۲۰۱۰).

تهدیدهای جدید، اشکال جدید همکاری‌های بین‌المللی، موشکافی عمومی دقیق‌تر، شفافیت بیشتر و تقاضای فزاینده از سوی عموم مردم برای قانونی بودن ممکن است مجدداً این سؤال را ایجاد کند که منفعت



حاصل از آژانس‌های اطلاعاتی به واقع برای چه کسانی عمل می‌کند. اینجا یک تمایز بوجود می‌آید، اینکه آیا آن‌ها برای دولت کار می‌کنند یا حکومت وقت. در ایالات متحده این سازمان‌ها نمایانگر منافع «ما، مردم» هستند، در حالیکه در آلمان آن‌ها از قانون اساسی محافظت می‌کنند. آیا این پایان‌های نهایی یک معنای خاص را به فرآیندهای کاری روزمره‌شان می‌افزایند؟ یا اینکه چنین نقاط مبدأ به عنوان نتیجه پیشرفت‌های آینده از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد شد؟ آیا هدف غایی نمایندگی‌های اطلاعاتی و امنیتی در «جامعه خطر» آینده به جای حفاظت از منافع دولتی بیشتر معطوم به محافظت از جامعه و شهروندان خواهد شد؟ (همانطور که اُمند در این کتاب و جاهای دیگر به آن اشاره کرده است) (اُمند ۲۰۱۲: ۱۵۴). به نظر می‌رسد که صلاحیت آخر با دغدغه‌های مربوط به قدرت نفوذ رو به رشد نمایندگی‌های اطلاعاتی در حیطه‌های خصوصی، فراگیر بودن سیستم‌های هشدار، یا جنگ اعلام نشده توسط آژانس‌های اطلاعاتی با استفاده از هواپیماهای بدون سرنشین برای کشتار هدفمند در نقاط دورافتاده جهان، در تضاد باشد. بنابراین سازمان‌های امنیتی و اطلاعاتی نه محافظین عالی، بلکه چنانچه اُمند و دیگران مشخص کرده‌اند، بنیانگذاران نوعی دولت نظارتی هستند (شار ۲۰۰۷؛ دکنینگ ۲۰۰۸؛ لاند ۲۰۱۰؛ چسترمن ۲۰۱۱). بدین ترتیب آیا جامعه اطلاعاتی به یکی از بازیگران بزرگ در بازی ریسک اجتماعی و سیاسی تبدیل خواهد شد که از یک شهروند به دیگری منتقل می‌شود؟ چنانچه جل و ن بورن در این فصل خاطر نشان می‌کند، چنین روندی نیاز برای فرم‌های مسئولیتی که از مرزهای ملی تخطی می‌کنند را

افزایش می‌دهد.

روندهای کاری آینده

حتی اگر هیچ‌یک از وضعیت‌های ذکر شده جامه عمل به خود نگیرد، از تأثیری که انقلاب‌های تکنولوژیکی بر «توان عملیاتی» سیستم‌های اطلاعاتی خواهند گذاشت، شگفت‌زده می‌شویم. به عنوان مثال ابزار جدید چه کاری برای ترجمه، جمع‌آوری داده، ارزیابی و تجسم فکری که دلالت بر روندهای کاری اطلاعات دارند، انجام می‌دهند؟ آیا ارزش تلاش و هزینه را دارند، یا حتی کومه‌های علف خشک بیشتری تولید می‌کنند که در آن‌ها پیدا کردن سوزنی که صدمه ایجاد کرده سخت‌تر است؟ آیا با تحلیل از مد افتاده تکنیک‌های جاسوسی مدرن به همان اندازه خوب است، مواجه‌ایم؟ مارک لاونتال در اینجا به اظهار حس نوستالژی برای دوره جنگ سرد که در آن میزان داده‌ها هنوز قابل کنترل بود، می‌پردازد.

در ضمن آرتور هانیک با پرسش در مورد اینکه آیا مطالعه بهتر روش‌شناسی‌های تحلیلی جایگزین ضروری است یا خیر، خاطر نشان می‌سازد که سابقاً چنین تجاربی که از ضوابط شدیدتر استفاده می‌کردند بسیار زمانبر بودند و نتایج بهتری را حاصل نمی‌کردند. بنابراین آیا بینش و تخیل به همان خوبی هستند (مدینا ۲۰۰۲: ۲۸؛ کلبی ۲۰۰۷؛ راسل ۲۰۰۷: ۱۴۸-۱۱۹؛ بار ژوسف و مک درمُت ۲۰۰۸؛ مارین ۲۰۰۹: ۲۰۶-۲۰۵؛ هدلی ۲۰۰۹: ۲۲۴-۲۲۰؛ آگرل ۲۰۰۹: ۱۱۴-۱۱۳)؟ هالنیک و اُمند عنوان می‌کنند که مدل چرخه‌ای اطلاعات به طور مناسبی روندهای کاری دنیای اطلاعات غیرنظامی را تشریح نمی‌کند. هالنیک متعاقباً جایگزینی این مدل

با یک مدل ماتریکسی واقعی تر را پیشنهاد می‌کند که در آن گردآوری، پژوهش و تحلیل، فعالیت‌های ضد جاسوسی و محرمانه به طور همزمان عمل می‌کنند. این پیشنهاد بیشتر متناسب حال است تا آینده، اگرچه وی مطمئناً به این نکته پرداخته (مشارکت با اُمند) که تصمیم‌گیرندگان در عصر الکترونیک به طور فزاینده‌ای بر روی اطلاعات خام کار خواهند کرد تا اینکه منتظر محصول نهایی باشند، و اینکه ممکن است عمل تبدیل اطلاعات خام به تولید نهایی به طور فزاینده‌ای به طور خودکار انجام شود (وارنر ۲۰۱۲: ۱۴۶). بار دیگر، همانطور که برای جامعه اطلاعاتی حقیقت داشت، توجه اندکی که تمامی شرکا به تغییرات آینده در تکنیک اختصاص می‌دهند، قابل توجه است. شاید به این دلیل باشد که آن‌ها نمی‌خواهند ما بدانیم که آن‌ها چه می‌دانند، یا به همین سادگی که آن‌ها خودشان هم چیزی در مورد آن نمی‌دانند. با این وجود پرسش‌های واضح خود را نمایان می‌کنند، پرسش‌هایی همچون: آیا افزایش اعتبار اطلاعات با دسترسی آزاد اثر منفی بر میزان اهمیت دیگر منابع خواهد گذاشت؟ یا اینکه آیا اطلاعات انسانی به مانند امیدبخش دهنده‌ترین شیوه‌ها برای کسب اطلاعات در مورد مقاصد شمار فزاینده گروه‌های بسیار قدرتمند و پیشرفته و افرادی با ظرفیت همواره در حال رشد برای تخریب و مختل کردن، اهمیت بیشتری خواهد یافت؟ آیا عملکرد اطلاعات انسانی در عرصه‌ای مملو از کنشگران غیردولتی و در مقایسه با دوره جنگ سرد، خطرناکتر خواهد شد؟ در نهایت اینکه آیا مزیت فن‌آوری بیش از سایر افراد جامعه طی جنگ سرد، که هم‌اکنون بوسیله توزیع دموکراتیک‌تر تکنولوژی تضعیف

شده‌اند، از آژانس‌های اطلاعاتی متعدد بهره برده است؟ (برکویتز و گودمن ۲۰۰۰: ۴۵-۴۳؛ برکویتز ۲۰۰۳: ۷۴-۶۷؛ بارگر ۲۰۰۵: ۱۱۶؛ زگارت ۲۰۰۷: ۱۱؛ راسمیلر ۲۰۰۸: ۱۴۱-۱۳۹).

بازده

شاید بزرگترین چالش آینده مرتبط با بازده و بویژه توزیع محصول اطلاعاتی است. اگر گرگوری ترورتن و دیگران در مورد این موضوع محق باشند که سازمان‌های اطلاعاتی آینده هر چه کمتر با حل پازل و هر چه بیشتر با ارجاعات مرموز یا به اصطلاح «مسائل شرارت آمیز» که راه حل‌های آسانی برایشان وجود ندارد، درگیر و مرتبط هستند (ترورتن ۱۹۹۴؛ دیویس ۱۹۹۴: ۱۵-۷؛ استینر ۲۰۰۴؛ ترورتن ۲۰۰۹: ۲۱-۱۶؛ مور ۲۰۱۱: x)، این امر پیامدهای دوبرگه برای جایگاه اطلاعات در جامعه دموکراتیک به بار خواهد آورد. این روند در مقایسه با فرمی که در آن اطلاعات نهایی ارائه می‌شوند، اثر عظیم‌تری خواهد داشت، «انقلاب» دیگری که ترورتن به آن اشاره می‌کند. تحلیل‌های اطلاعاتی و نمودهای آن‌ها دیگر منحصر واقعیت‌ها را در شمار زیادی از موشک‌های دوربرد، جدیدترین اجزاء مکانیکی زیردریایی‌ها، یا دگرگونی‌های خطوط جانشینی درون حکومت سالخورده غیرشفاف در یک قدرت خارجی، نشان نمی‌دهند.

بعید به نظر می‌رسد که آژانس‌های اطلاعاتی آینده در درجه نخست سازمان‌های مدیریتی دانش باشند (چنانچه سر دیوید اُمند پیش‌بینی می‌کند) (اُمند ۲۰۱۲: ۱۵۶)، اما در عوض آن‌ها حساسیت‌ساز خواهند شد. ریچارد فادن، رئیس سرویس امنیتی و اطلاعاتی کانادا (CSIS)، در

سخنرانی عمومی اخیرش عنوان کرد، «اتفاقاً قابلیت ایجاد معنی اطلاعاتی به عنوان یک مهارت همچون گردآوری اطلاعات ارزشمند است» (ویتون ۲۰۱۲). تحلیلگران اطلاعات بدل به معنی‌سازهایی خواهند شد که مخالفان دولت را به مانند تروریست‌ها، شورشی‌ها، جنبش اجتماعی، متعصبان دینی، ماکیاولیست‌های حيله‌گر یا رادیکال‌های غیرمنطقی شناسایی می‌کنند. آن‌ها استعاره و نمودارهای گرافیکی ایجاد می‌کنند که حملات سایبری را قابل شناسایی می‌کند. آن‌ها به جای نمایش واقعیت، آن را شکل می‌هند (کودویلا ۱۹۹۲: ۲۳-۱۹؛ برکوویتز و گودمن ۲۰۰۰: ۹۹؛ اُکل و تامس ۲۰۰۳: ۲۷؛ فیشباین و ترورتن ۲۰۰۴؛ ترورتن ۲۰۰۵؛ جورج ۲۰۰۷؛ آگرل ۲۰۰۹: ۹۳؛ ترورتن ۲۰۰۹: ۱۶، ۲۲، ۲۸-۲۷، ۳۶-۳۳؛ بین ۲۰۱۱: xii؛ مور ۲۰۱۱). تحلیلگران در روند مراوده با تصمیم‌گیرندگانی که خود استفاده بیشتری از اطلاعات با دسترسی آزاد دارند، بالاجبار تبدیل به گفتگوکنندگان خواهند شد. خط تقسیم‌کننده بین اطلاعات و سیاست که برگرفته از نظریات شِرمَن کنت بود و در آغاز جنگ سرد پایه‌گذاری شد، منسوخ خواهد شد زیرا ایجاد معنی به خودی خود یک کنش سیاسی است (بین ۲۰۱۱: ۱۱). هالنیک طی این فصل در مورد رابطه این سنت کنتی بحث کرده و مشخص می‌سازد که برخی از نویسندگان آمریکایی پرسش در خصوص اینکه آیا این سنت به همان میزان عملی باقی می‌ماند را آغاز کرده‌اند. تصمیم‌گیرندگان و تحلیلگران اطلاعاتی مجبور خواهند بود که برای ساخت واقعیت با یکدیگر مشورت کنند نه برای بازسازی آن. مونولوگ به نفع دیالوگ کنار گذاشته خواهد شد (ترنر ۲۰۰۶: ۱۷۴-۱۷۳؛

دلويس ۲۰۰۹: ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۷-۱۸۶؛ ترورتن ۲۰۰۹: ۱۱-۹). حوزه دانش محور تحليلگران اطلاعات و قلمرو مبتنی بر ارزش سياستمداران و ديگر تصميم‌گيرندگان به سمت تركيب شدن پيش خواهد رفت. آن‌ها روايت‌هايی خواهند نوشت که به واقعيت‌های فردی مکان و بافت می‌دهد، بدین ترتيب این واقعيات قابل فهم می‌شوند. از این پس اطلاعات فقط دارای یک کارکرد پشتیبانی در رابطه با سياست نخواهند بود، بلکه تحليلگران نیز به همراه ديگران عملاً در شکل‌دهی به سياست‌ها از طريق فرآيند تعاملی ايجاد معنی مشارکت خواهند داشت (اکنل و تامس ۲۰۰۳: ۲۴). اگرچه به نظر می‌رسد چنین شرايطی تقريباً به طور طبیعی خارج از محيط وظیفه در حال تحول جامعه اطلاعاتی، توسعه يابد. این شرايط تا زمانی باقی خواهد ماند که درياييم آيا محيط ارزش آمادگی چنین مرحله‌ای را دارد يا خير. آيا این روند برای جامعه دموکراتیک که ادراکات و تصميم‌های غالب آن بوسيله تحليلگران اطلاعاتی شکل می‌گیرد که دیدگاهشان تا حدی بر مبنای مفروضات غيرشفاف است، در دسترس خواهد بود؟ چگونه می‌توان قانون‌مداری را برای حکومت مبتنی بر یک تعامل پیوسته و شديد میان سازمان اطلاعات و سياست، ايجاد کرد (سناریویي که ترورتن پيش‌بینی می‌کند)؟ این امر ممکن است به یک امنیت عمومی و پارلمانی نزدیک‌تر منجر شود، اما باید تصدیق کرد که این روند ضرورتاً ضمانتی بر ضدسیاسی کردن اطلاعات نیست. در مقابل کسی می‌تواند مخالف این سخن را بگوید.

انتخاب بین انطباق و کهنگی (منسوخیت)

نگرش به اصطلاح اقتضایی در مطالعات

سازمانی بیان می‌کند زمانیکه محيط شناخته شود، واضح است که آژانس نیازمند چه ساختاری است. یک محيط نسبتاً ایستا که کنشگران اندکی در آن حضور دارند يا اینکه کنشگران در آن دسته‌بندی شده‌اند، در قیاس با یک محيط متلاطم (در اصل) بدون محدودیت در تعداد کنشگران يا ارتباطاتی که ممکن است ايجاد کنند، مستلزم سازمان بوروکراتیک‌تری است. پیچیدگی محیطی باید بواسطه پیچیدگی سازمانی منعکس شود (د گراف ۱۹۹۱: ۶۲۳). خدعه اینجاست که بدون افزایش تعداد سطوح بوروکراتیک به این امر دست يابيم که منجر به وخیم‌تر شدن سکون سازمانی می‌شود. اگر سازمان‌ها به موقع تعديل نشوند ممکن است به طوفانی منتهی شوند که محيط آن‌ها به جای تحت کنترل باقی ماندن، برایشان ايجاد می‌کند. پشتیبانی از مطالعات سازمانی سیال‌تر، ساختارهای سازمانی افقی برای سازمان‌های اطلاعاتی حال حاضر و آینده، «سلسله‌مراتب هموار»، چنانچه دیوید اُمند این‌گونه می‌نامد، و حادثه ۱۱ سپتامبر، نوعی خروش برای مراکز ائتلافی ايجاد کرد (کینزویتز ۲۰۰۳: ۳۴-۳۳؛ تیلر و گودمن ۲۰۰۴: ۴۲۱-۴۱۹؛ گرین ۲۰۰۵؛ ترورتن ۲۰۰۵: ۲۹-۲۷؛ پسرن ۲۰۰۶: xviii، ۱۶۹؛ تامپسن ۲۰۰۶؛ ترنر ۲۰۰۶: ۱۲۸؛ جونز ۲۰۰۷؛ کول و چیگو ۲۰۰۹؛ ترورتن ۲۰۰۹: ۱۰۹-۱۰۴، ۱۱۳، ۱۹۲-۱۸۸، ۲۰۰۶-۲۰۰؛ چپمن ۲۰۱۰: ۳۸۶-۳۸۵؛ آلکوت ۲۰۱۰). با این وجود، تکنیک‌های جدید تا جایی که می‌توانند از مدیریت خُرد و کنترل سطح بالا طرفداری می‌کنند، به عنوان مثال تحت نظر بودن در زمان حمله به عباس آباد هنگامیکه تصميم گیرندگان رده بالای ایالات متحده مشغول تماشای حمله از اتاق

وضعیتشان در کاخ سفید بودند.

مارک لاونتال در فصلی از کتاب که توسط او نگاشته شده تا حدودی در مورد توانایی جامعه اطلاعاتی برای عملکرد به مثابه نهاد آموزشی و انطباقی بدبین است. سایر نویسندگان نیز نسبتاً در خصوص قابلیت آژانس‌های بوروکراتیک برای انطباق با یک میدان بازی متفاوت، شکاک هستند. در سازمان CIA یک شوخی بر سر زبان‌ها افتاده بود که تنها راه برای شکست القاعده متقاعد کردن رهبر آن برای انطباق با ساختار بوروکراتیک CIA است (فادیس ۲۰۰۸: ۴۹). بنابراین پرسش این است: در دنیایی که نه اندازه بلکه سرعت برتری قطعی را به همراه می‌آورد، چه کسی سریعتر انطباق خواهد یافت؟ (برند ۲۰۰۰: ۱۵-۱۴). این سؤالی است که بایستی در آینده به آن پاسخ داده شود، آینده‌ای که ممکن است کمی بهتر پيش‌بینی شده باشد، همانگونه که امیدوارم با بهره‌گرفتن از یک رویکرد نظام‌مند نشان داده باشم.

منبع:

De Graaff, Bob, "A systemic way of looking at the future of intelligence", in, Duyvesteyn, Isabelle; de Jong, Ben; Van Reijn, Joop (2014), *The Future of Intelligence: Challenges in the 21st Century*, Routledge, pp. 1-9

«پیگیری حضوری کارها» در ضرورت سیستم‌های پاسخگو برای انجام امور

:: جبار رحمانی



۱
همه ما خاطراتی از انجام امور اداری داریم. صف‌های طولانی بانک‌ها، و زمانی هم صف‌های نان، گاز، کوپن، و ... همه این‌ها در یک منطق حضور شخصی برای انجام امور و رفع ضرورت‌های او صورت می‌گرفت. امروزه هرچند آن صف‌ها کم شده‌اند ولی همچنان هم برای انجام بسیار امور به این مراکز می‌رویم و در این میان شاهد یک تکنولوژی ساده اما مهم برای کنترل صف‌ها هستیم: شماره‌دهی و نوبت‌دهی.

پیش از آمدن تکنولوژی‌های جدید برای نوبت‌دهی، برای انجام امور در یک اداره یا حتی یک خرید، همه چیز مبتنی بر حضور فیزیکی فرد متقاضی (یا گاه نماینده او) در محل بودیم. همین پیگیری حضوری نیز دو حالت داشت: یا یک رابطه شخصی نزدیک با مجری یا کارگزار نهاد مربوطه داشتیم، که فارغ از نوبت و در لابلای آن‌ها کار ما را راه می‌انداخت، یا آنکه باید در صف طولانی‌ای منتظر می‌ماندیم تا آنکه نوبت ما بشود. لذا روش قبلی

مبتنی بر رابطه شخصی (رفاقت با کارگزار یا حضور شخصی در محل اداره و نهاد مربوطه) بود. به همین سبب انرژی بالایی برای انجام هرکاری لازم بود و یکی از خاطرات دهه شصت در ایران، حضور در صف‌های طولانی بود.

۲
با توسعه جامعه و سرریز کردن تکنولوژی‌های جدید به جامعه برای آنکه اندکی امور به روال درست و عقلانی و بهتر انجام شوند، ما شاهد تکنولوژی‌هایی بودیم که کارهای را بصورت غیرحضوری و غیرشخصی می‌توانست انجام بدهد. در حالت غیرحضوری همان خریده‌ها و انجام امور با تلفن و اینترنت بود و در حالت غیرشخصی هم مهمترین نمود آن، سیستم‌های نوبت‌دهی بود. این تغییرات بیانگر یک روند ضمنی برای عقلانی‌شدن امور و گسترش عقلانیت ابزاری برای انجام امور اداری و کاری بود. اما پس از مدتی ما شاهدیم که جامعه ما کاملاً همسو با این تغییرات پیش نرفته است، هنوز مردم گاه تمایل

به حضور فیزیکی برای انجام امور (در ادارات، در بانک‌ها، در فروشگاه‌ها و...) هستند. این موضوع نشان دهنده پیچیدگی خاصی است که نمی‌توان آن را به یک دلیل ثابت و واحد تقلیل داد. هرچند سیستم‌های مجازی در ادارات و بانک‌ها مستقر شده‌اند، اما این سیستم‌ها در نهایت مبتنی بر یک کنشگر شخصی هستند که آن‌ها را اجرا کند. بالاخص در ادارات، این سیستم‌ها هرچند به دنبال کاهش و گاه حذف حضور فیزیکی مردم در اداره برای انجام کارهایشان هستند، اما در نهایت این مردم هستند که باید مطالبات و اسناد لازمه را درست در این سیستم‌ها بارگزاری کنند و کارگزارانی از سیستم اداری هم آن‌ها را در پشت رایانه‌هایشان، تحویل بگیرند و انجام بدهند. به همین دلیل هنوز هم هر دوسر این روال، مبتنی بر امر شخصی یا میل و اراده شخصی است. دقیقاً در این وجه است که دو مشکل پیش آمده است: مردمی که خیلی مهارت‌ها و ابزارهای لازم برای ورود به این سیستم‌های مجازی انجام

امور را ندارند، یا هنوز اعتمادی به شیوه‌های غیرحضوری ندارند، دوم، نهادها و سازمان‌ها و اداراتی است که در عمل نشان داده‌ها که گاه اگر شما پیگیری حضوری نکنی، سیستم (فرد) کارگزاری که در آن نهاد مسئول انجام امور در این سیستم مجازی است) چندان مسئولانه و به موقع کار را انجام نمی‌دهد. به عبارت دیگر ابتدای کار، هنوز توان انجام کارها را کاملاً ندارد، و انتهای کار هم تعهد لازم برای انجام کارها را ندارد و عملاً غیرقابل پیش‌بینی است که کی و چگونه کار فرد متقاضی انجام خواهند شد. به همین دلیل این نابلدی متقاضی و ابهام و فقدان اعتماد در عملکرد کارگزاران سیستم در ادارات، منجر به آن شده است که الگوی غیرحضوری انجام امور در بسیاری از ادارات و نهادها به ثمر نرسد و ما شاهد میلی از پیگیری حضوری و شخصی برای اطمینان از انجام کار و به سرانجام رساندن آن باشیم.

۳

این موضوع در دو توانایی است: ارتقای سواد مجازی و سایر مهارت‌های شناختی و دانشی مردم برای انجام امور بصورت غیرحضوری و از سوی دیگر و به نظرم مهم‌تر، ایجاد نهادهای کارآمد و پاسخگو و قابل پیش‌بینی برای ارباب رجوع. در جامعه ما طبق پیمایش وضعیت اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی جامعه ایران در سال ۱۳۹۵، سومین مشکل مهم کشور، عملکرد دولتی-اداری است. و در حالیکه رعایت قانون از سوی گروه‌های مختلف، این نتایج را داشته که ۴۳.۳٪ مردم معتقدند که دستگاه‌های دولتی قانون را کم رعایت می‌کنند، ۳۲.۴٪ معتقدند که این رعایت، متوسط است و ۲۴.۳٪ معتقدند که این رعایت زیاد است. از سوی دیگر ۱۶.۶٪ مردم معتقدند که

ثروتمندان قانون را کم رعایت می‌کنند، ۲۵.۴٪ معتقدند که ثروتمندان قانون را متوسط رعایت می‌کنند و ۱۳٪ مردم معتقدند که ثروتمندان قانون را زیاد رعایت می‌کنند. این نظرسنجی‌ها نشان داده که گروه‌های بانفوذ (نفوذ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی) توجهی به قانون ندارند. این بی‌اعتمادی به اجرای قانون، تا حدی نشانه بی‌اعتماد به نهادهای مجری قانون هم هست. زیرا میل به تخلف از قانون بطور نسبی، وقتی محقق می‌شود که نهادهای مجری قانون قدرت پیگیری از تخلف یا مجازات متخلف را نداشته باشند. به همین سبب تا وقتی اعتماد به قانون و نهادهای قانون و روال‌های قانونی (قانون در مفهوم وسیع آن می‌تواند یک آیین‌نامه اداری باشد تا یک قانون مدنی و ...)، افزایش پیدا نکند، نمی‌توان انتظار داشت که خدمات الکترونیک در تجارت و دولت بتواند خیلی وسیع جا باز کند. بالاخص آنکه همه آدم‌ها می‌دانند که بواسطه یکی از عوامل نفوذ (ثروت، قدرت و رابطه) می‌توانند اجرای کارهایشان را تسریع کنند یا حتی قانون را دور بزنند، میل به تخلف هم بیشتر خواهند شد و مردم بر همین روابط شخصی و حضوری در انجام امور تأکید بیشتری خواهند داشت. این بی‌اعتمادی نسبی به نهادهای کلان و رویه‌های آنها و بی‌اعتمادی نسبی به اجرای درست و اصولی قانون، زمینه اصلی این میل به پیگیری حضوری امور است: چه برای اطمینان از انجام کار خویش و چه برای تسریع یا دستکاری روال انجام امور به نفع شخصی افراد.

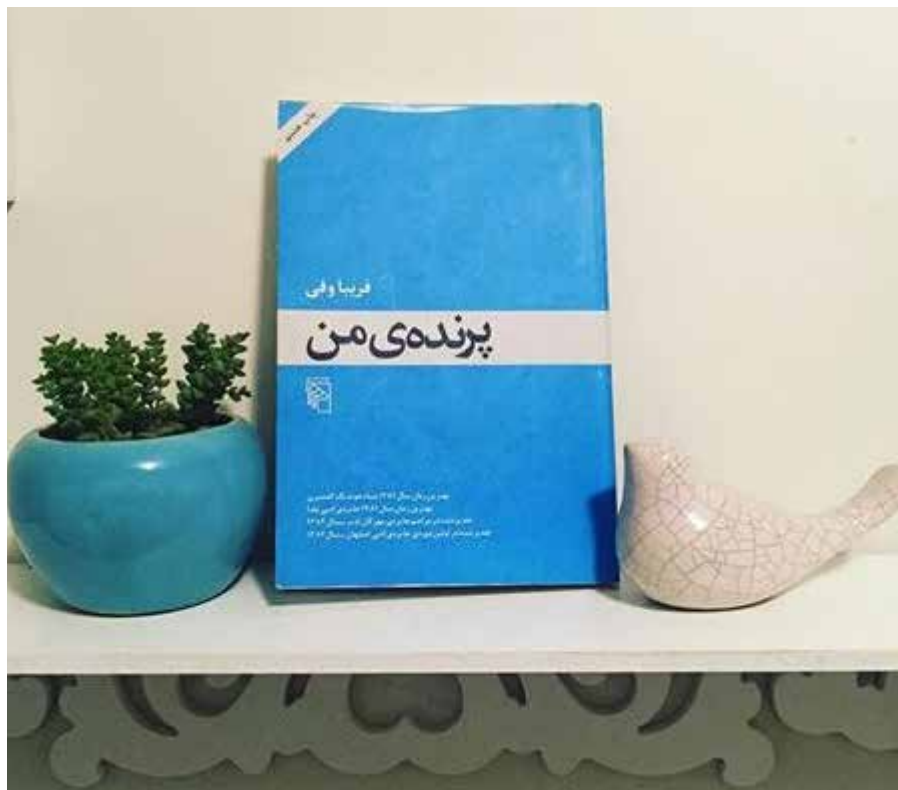
هرچند در بخش‌های خصوصی و بازار که مسأله اعتماد مخاطبان برای سیستم‌های بزرگ اهمیت دارد، مکانیسم‌های نظارتی پیچیده‌ای تعبیه شده که این اعتمادسازی نسبت

به آن‌ها انجام شود، به عنوان مثال در این اعتماد به انجام غیرحضوری امور، چه خرید از سایت‌هایی مانند دیجی کالا و چه انجام امور در بانک‌های خصوصی، می‌توان شاهد سیستم‌های کارآمدتری بود. اما تا وقتی اعتماد بنیادین به نهادهای غیرشخصی و انجام درست و به موقع امور درحالت غیرحضوری نداشته باشیم، همچنان مردم تمایل به پیگیری حضوری کارهایشان خواهند داشت.

۴

برای حل بحران بی‌اعتمادی به اجرای قانون و نهادهای کلان به همراه میل مردم به پیگیری شخصی و حضوری کارهایشان، به طور همزمان مستلزم دو گونه سیاستگذاری هستیم: سیاستگذاری اول معطوف است به تعبیه و استقرار سیستم‌های مجازی و آنلاین امور، به گونه‌ای که به روش روشن، قابل رصد و مهمتر از همه، مسئولانه، کارهای ارباب رجوع انجام شود. سیاستگذاری دوم هم معطوف است به ارباب رجوع‌ها، که هم باید سواد و مهارت‌های دانشی و تکنولوژیکی آنها برای ارتقا بالا برود و هم اینکه در عمل اعتمادسازی در آنها نسبت به سیستم‌های قانونی و اداری و صحت عملکرد آنها و کاهش قابلیت دستکاری آنها توسط متنفذان انجام شود. این اصلاح همزمان ذهنی و عینی می‌تواند بستر اصلی هدایت مردم به سوی سیستم‌های غیرشخصی و غیرحضوری برای انجام امور اداری و بیرونی باشد. در غیر اینصورت مردم بصورت کج دار و مریز، و همزمان این دو الگو را کنار هم خواهند داشت، و هرکجا امکان اعتماد باشد، غیرحضوری کارهایشان را انجام خواهند داد و هرکجا به نفعشان باشد، یا ضرورت داشته باشد، حضوری و شخصی کارهایشان را پیگیری خواهند کرد.

زنان ایرانی بر حقیض برزخ سنت و مدرنیته



:: زهرا راجی

نگاهی به کتاب زن ایرانی و پرنده من

برخلاف برخی از جوامع که در آن به سنت به مثابه امری معطوف به گذشته، نگریسته می‌شود در جامعه ما نگاه به سنت به دلیل حضور توأمان و هم‌زمان سنت و امر مدرن در بستر زیستی، نگاه به سنت نگاهی معطوف به گذشته نیست و سنت در منظر مردم به اندازه امر مدرن، معاصر است. بسیاری از این شرایط با عنوان ”برزخی بودن“ یاد می‌کنند. بدین معنا که آحاد مردم و به خصوص زنان در برزخی از سنت و مدرنیته قرار دارند. یکی از نشانه‌های برزخی بودن جامعه ما آن است که عناصر سازنده ایدئولوژی سنت همچنان در فرهنگ و روحیات افراد جامعه زنده‌اند درحالی‌که تأخری زمانی میان ایدئولوژی سنت و واقعیات اجتماعی مدرن، مانع سازگاری قالب و محتوا در عرصه اجتماعی می‌شود و سرچشمه بسیاری از ناهنجاری‌ها، ناکامی‌ها و تردید در هویت می‌شود (فارسانی ترابی، ۱۳۹۸: ۹). به نظر می‌رسد بهتر است پیش از ارائه تحلیلی بر این دو اثر، به ارائه تعاریفی از مفاهیم کلیدی سنت و مدرنیته پرداخته شود. ماکس

وبر معتقد است سنت رفتاری است که به جهت قدمت و تکرار به شیوه‌ای خود انگیخته از عمل تبدیل شده است. وی معتقد است سنن اجتماعی رسم‌های ریشه‌داری‌اند که به اقتضای کهنگی خود، از حرمت اجتماعی برخوردار شده‌اند (شاپان‌مهر، ۱۳۷۷: ۲۳۹).

پرنده من نخستین رمان فریبا وفی است که با نگاهی گذرا بر آن می‌توان دریافت دغدغه اصلی این نویسنده مسائل اجتماعی زنان در عصر گذار از سنت به مدرنیته است. تصویری که از زن توسط این نویسنده در متن کتاب خلق می‌شود تصویر موجودی است گرفتار در بستر جامعه‌ای مردسالار که در فضای مه‌آلود گذار از سنت به مدرنیته درگیر سرگشتگی و آشفتگی شده است. پرنده من برشی است از زندگی روزمره زنانی که در زندگی خانوادگی و اجتماعی خود، با حجمی قابل توجه از ترس، تهدید، یاس، تحقیر و احساس بی‌ارزشی و ناتوانی رنج می‌برند.

رمان با روایت اول شخص آغاز می‌شود. زنی که نویسنده حتی برای او نام و نشانی مشخص نکرده است. وی داستان را با توصیف زندگی محقر خود آغاز می‌کند و به گونه‌ای ادامه می‌دهد که خواننده را به این سو سوق می‌دهد که شخصیت‌های داستان به نوعی

در زندگی آزاردهنده‌ای شریک‌اند. نویسنده در خلال متن مکرراً به گذشته شخصیت‌ها گریز می‌زند و به نوعی به سنت و عقاید و رفتارهای سنتی زنده در بستر جامعه و زندگی شخصیت‌ها اشاره می‌کند. آنچه در متن داستان به وضوح برزخ زنان در گذار از سنت به مدرنیته را به ترسیم می‌کشد، اشاره به دو مقوله خشونت و کنترل است. کنترل در اصطلاح محدود و مشروط شدن رفتار و اعمال افراد به منظور نیل به اهداف و هنجارهای جامعه است و کنترل بیرونی صرفاً از طریق جامعه اعمال می‌شود (گل‌مرادی، ۱۳۹۳: ۱۷۹). برای مثال درجایی از داستان این گونه به کنترل اشاره شده است: ”خاله محبوب می‌توانست همه‌جا برود، کاری که مامان نمی‌توانست و همیشه حسرتش را می‌خورد“ (وفی، ۱۳۸۱: ۳۴).

نویسنده در تمام متن تلاش کرده است زنانگی را به عنوان سرمایه‌ای نمادین برای زنان تعریف کند؛ سرمایه‌ای که با به دست گرفتن آن زنان دارای تکریم، حرمت و ارزش می‌شوند هرچند نمادین و تحمیل شده! همچنین در متن این کتاب طلاق خط قرمزی است برای زنان مانده در حصر سنت. مؤلفه‌ای که سرمایه اجتماعی را به شدت به خطر می‌اندازد. به گونه‌ای

که وقتی راوی با همسرش به مشاجره می‌پردازد و تهدید به طلاق می‌شود، عقب‌نشینی می‌کند و از حق خود می‌گذرد. "آهسته می‌گوید طلاق است که می‌دهم. مثل تیر خلاصی است که خیلی آرام و خونسرد شلیک می‌کند... من باید بمیرم" (همان: ۵۰).

به‌نوعی نویسنده ناهمخوانی برآمده از گذار از سنت به مدرنیته در سرمایه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و نمادین را عامل تیرگی و احساس ناخوشایند زنان در داستان می‌داند. وفی در کتاب خود به‌سادگی پیامی انسانی را به‌دوراز وابستگی‌های قومی و فرهنگی به مخاطبان خود منتقل می‌کند و آن چیزی نیست جز رها کردن نگرش‌های مردسالارانه و درخواست برای تغییر نگرش به زنان در عصر مدرن. چالش‌های سنت و مدرنیته در متن رمان به‌خوبی قابل درک هستند. وفی در بخشی از رمان خود این پیچیدگی‌ها و چالش‌ها را این‌گونه بیان می‌کند: "بوها قاطی می‌شوند و مشام حس تشخیص‌اش را برای چند لحظه از دست می‌دهد".

تورقی بر کتاب زن ایرانی در گذار از سنت به مدرن؛ نوشته سهیلا ترابی فارسانی

کتاب زن ایرانی در گذار از سنت به مدرن تلاشی است برای نمایش تأثیر تحولات اجتماعی بر هویت و تصویر زنان ایرانی از دوره قاجار. نویسنده در ابتدای کتاب ذکر می‌کند که این کتاب حاصل دغدغه‌ای است برآمده از شرایط امروز زنان ایرانی. نویسنده در این کتاب به بیان فراز و نشیب‌های مفاهیم هویتی و اجتماعی زنان از عصر قاجار تا به امروز می‌پردازد. یکی از عمیق‌ترین و کهن‌ترین مفاهیمی که نویسنده در کتاب خود به آن اشاره می‌کند قبح حضور اجتماعی زنان در جامعه و محدودیت‌هایی است که نگاه مردسالار برای حضور زنان در جامعه ایجاد می‌کرده. نویسنده در بخشی از کتاب این‌گونه می‌نویسد: "حضور اجتماعی زنان در جامعه، نیاز به پذیرش عمومی داشت. حقیر شمردن زنان از زمان تولد نوزاد دختر آغاز می‌شد و این امر ریشه در فرهنگ ایلی این سرزمین دارد. تصورات حقارت‌آمیز در

مورد ضعف و ناتوانی زنان، بی‌سوادی و محدودیت‌های بسیار آنان در ارتباط با فضای اجتماعی به حدی بود که وی موجود مستقل و صاحب‌نام و نشانی شناخته نمی‌شد" (ترابی فارسانی: ۲۱). فارسانی در ادامه ضمن اشاره به کمرنگ شدن این فرهنگ و ذهنیت‌ها بیان می‌کند همچنان در مناطقی از ایران، زنان با چنین تصورات و رفتار تحقیرآمیزی روبرو هستند^[۱]. وی تأثیر این تصورات تحقیرآمیز و غلط را تا جایی ادامه می‌دهد که در فصل‌های آینده آن را عاملی برای تعطیلی مدارس دخترانه در عصر قاجار می‌داند. به نظر می‌رسد از دلایل اصلی انحلال مدارس دخترانه در ایران، نگاه مردسالارانه غالب در بستر جامعه بوده باشد نه هراس از رشد فکری و طغیان زنان.

هویت بخشی از شخصیت موجودی هر انسان است که هویت فردی او را می‌سازد. همان‌گونه که استوارت هال بیان می‌کند هویت هیچ‌گاه تمام شده نیست و همواره مانند سوژکتیویته، در فرآیند شدن و شکل‌گیری است اما به نظر می‌رسد همین فرآیند ساده شدن در هویت زنان در دوره گذار، بیش از آن که امری انتخابی و ارادی باشد تحت تأثیر تفکرات، عقاید و رفتارهای جمعی است. مراحل گذار از سنت به مدرنیته نسبی به زنان این فرصت را داده است که بر تمایزات و برابری آگاه شوند. اما آنچه مانع اختیار، آزادی عمل و بیان زنان در جامعه امروزی می‌شود می‌تواند فراتر از در حصر اعتقادات سنتی باشد و به مناسبات اجتماعی بازگردد. فارسانی در این رابطه بیان می‌کند: "چون مناسبات اجتماعی صرفاً در عمل جمعی متبلور می‌شوند و شخص را از کنش آگاهانه، مختارانه و خودآئین محروم می‌کند اختیار و آزادی اعمال اراده حاصل نمی‌شود" (فارسانی: ۵۹).

نقد رویکردها و عادات ذهنی زنان را شاید بتوان از جمله مواردی دانست که گذار نیمه از سنت به مدرنیته، اعتقادات و هنجارهای جمعی منجر به تعدیل چشم‌گیر آن در اذهان عموم و حتی زنان نشده‌اند. با آن‌که نویسنده در فصل آخر به تفاوت رویکردهای

ذهنی و عادات ذهنی زنان روستایی با اعیان و اشراف می‌پردازد اما به نظر می‌رسد چنین حصرهایی همچنان در ذهن مردم و حتی زنان زنده است و مرحله گذار زنان به‌عنوان هویت منحصر به مادری، همسری و دختری به شخصیت دارای استقلال را دچار شکست و یا بحران می‌کند. گرچه نویسنده به الهام از سفرنامه ممسنی، بیان می‌کند که زنان عصر قاجار و پیش از آن هویت و ارزش خود را در خانه‌داری، بچه‌داری و... می‌یافتند اما به نظر می‌رسد هنوز زنانگی نمادین دارای ارزش است. و کار خارج از منزل زنان همچنان در قیاس با کار در منزل و همسر داری قرار می‌گیرد. کار ارزش‌گذاری نشده زنان در جامعه‌شناسی اقتصادی مصداقی از وجود مایه‌های چنین تفکراتی در عصر حاضر است.

[۱] همچنان در برخی از مناطق ایران مرسوم است که زنان را ضعیفه یا عورت می‌نامند و با نام پدر یا جدشان آنان را صدا می‌زنند. (همان)

منابع:

- بوردیو، پیر (۱۳۸۰)، نظریه کنش، دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه: مرتضی مردی‌ها، تهران: نقش و نگار.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۹۸)، زن ایرانی در گذار از سنت به مدرن، انتشارات نیلوفر: تهران.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۹۰)، روند نوگرایی در آموزش زنان تا پایان پهلوی اول، زن در تاریخ ایران معاصر، (مجموعه مقالات سمینار بین‌المللی زنجان)، تهران، کویر.
- فصلنامه ارغنون، شماره ۲۴.
- گرمودی، میرزا فتاح خان (۱۳۷۰)، سفرنامه ممسنی، به کوشش فتح‌الدین فتاحی، تهران، مستوفی.
- گل‌مرادی، صدف. (۱۳۹۳) ۱۰۱۰ نقد جامعه‌شناختی سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی زنان در رمان دل فولاد اثر منیرو روانی‌پور بر اساس نظریه انواع سرمایه پیر بوردیو، در نشریه نقد ادبی، سال: ۸، شماره: ۴.
- مشفق، آرش. دوستی، زهرا (۱۳۹۶)، بررسی جامعه‌شناختی رمان "پرنده من" اثر فریبا وفی.
- وفی، فریبا (۱۳۸۱)، پرنده من، تهران: مرکز. هال، استوارت (۱۳۸۳) هویت‌های قدیم و جدید، قومیت‌های قدیم و جدید، مترجم شهریار وقفی‌پور.



خواب و رؤیا و نظام فرهنگی

:: دیانا رستمی نژادان

خواب ادامهٔ بینش اسطوره‌ای و دینی در جامعه است. اعتقاد به دیدن عالم غیب در خواب و دسترسی به مکنونات، نه تنها ما را در قلمروی فراتر از تجربه، بُعد زیستی-جسمانی و بدن قرار می‌دهد، بلکه تبعات و تأثیرات زیادی در روابط انسان‌ها و حیات ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی دارد. در جامعهٔ امروز که شاهد روند مادی‌گرایی، تجربه‌گرایی علمی و تمدن هستیم، خواب رشته‌ای است که مردم با چنگ زدن به آن در پی پاسداشت ارزش‌ها، عشق و معنا در زندگی‌شان هستند که این امر بیش از هر چیز بر مبنای پیوند عالم ماده با عالم ماوراءالطبیعه و ناپدید کردن مرز بین مرگ و زندگی است؛ در اینجا تعاریف زمان و مکان بیش از پیش دگرگون می‌شود و مفاهیم ابدی/ازلی و قضا و قدر بر قلمرو آن حاکم است.

ارزش و نقش خواب در جوامع سنتی به قدری است که کنش‌های افراد را هدایت می‌کند و قوانین علت و معلولی و جامعه‌شناختی را در مطالعهٔ رفتار انسان‌ها نقض می‌کند. این هدایت

رفتار انسان بر اساس کشف و شهود و مخصوصاً عامل پیشگویی است که هنوز هم در بطن اعتقادات دینی-اسلامی مردم ما حیات دارد. بنابراین خواب یکی از عناصر مهمی است که امر پیشگویی را از حوزهٔ علوم غریبه آزاد و به حوزهٔ دینی وارد می‌کند؛ تا جایی که مثلاً بسیاری از شمن-جادوگران در جامعهٔ کردها، به واسطهٔ نقش همزمان معبر و پیشگو، خود را «شیخ» می‌نامند. در گذشته خواب حتی برای پادشاهان اهمیت زیادی داشت؛ مثلاً یوسف خواب فرعون مصر را تعبیر می‌کند و فرعون و مردم مصر از بلای هفت سال خشکسالی که این سرزمین را تهدید می‌کند آگاه می‌شوند. امروز با دور شدن جوامع از بنیان‌های دینی و فرهنگی، اهمیت خواب بیشتر در دو حوزهٔ روابط خویشاوندی و ادبیات باقی مانده است.

روابط خونی و خویشاوندی به وسیلهٔ خواب‌ها تثبیت و تحکیم می‌شود و تقدس و ذات پیدا می‌کند؛ این روابط فراتر از مرز خویشاوندان کنونی و به نسل‌های گذشته و اجداد و نیاکان

تسری پیدا می‌کند، یعنی خواب هم از نظر کیفیت و برجسته‌کردن خویشاوندی و تقدس بخشیدن به آن و هم از بعد گستره و کمیت خویشاوندان این رابطه تقویت می‌کند. خواب بستری برای تعامل فرد با درگذشتگان است که پیام‌های آن‌ها را دریافت می‌کند و یکی از مهمترین آئین‌ها و مناسک، یعنی نذر و قربانی برای مردگان را حمایت می‌کند. مردم برای خشنودی روح نیاکان و یا بنا به کشف و شهودی که در خواب دربارهٔ آن‌ها داشته‌اند، برای آن‌ها «نذر و صدقه» انجام می‌دهند. بدین ترتیب خواب بخش زیادی از مناسک نذر، صدقه و قربانی را توضیح می‌دهد. بر این اساس معمولاً در خانواده‌هایی که دارای تبار و شجرهٔ تاریخی طولانی‌تر و خویشاوندان بیشتری هستند، شاهد اهمیت هرچه بیشتر خواب و رواج دانش تعبیر خواب در آن‌ها هستیم.

تا اینجا دو مسئلهٔ مهم آشکار می‌شود، نخست آنکه خواب در بین مردم این جوامع نه یک موضوع بیولوژیکی و روان‌شناختی بلکه یک امر دینی و

معنایی و فرهنگی است. دیگر آنکه روابط خویشاوندی و خانوادگی ارزشی معنوی و مقدس و ازلی و شامل حیات دنیوی و حیات بعد از مرگ است. در حالی که در دنیای مدرن ازدواج و عشق و روابط خانوادگی - مانند امر خواب و رؤیا - تا حد زیادی به نیازهای زیستی و مادی و اجتماعی تقلیل داده می‌شود. زنان بیش از مردان با عالم خواب ارتباط برقرار می‌کنند. جایگاه معنوی زن و مادر در بین کردها تا حد زیادی براساس این پیوند و رابطه زن با عالم معنا و شهود تعریف و تثبیت می‌شود و احترام و جایگاه خاص زنان را به مردان القا می‌کند. ریشه تاریخی این موضوع را می‌توانیم در وجود رب‌النوع‌های خواب و تعبیر خواب در بین‌النهرین و فرهنگ‌های دیگر جستجو کنیم. فقط زنان نیستند که به واسطه ارتباط دیرینه آن‌ها با ماوراءالطبیعه، خواب‌دیدن بخشی از زندگی و جایگاه زنانه آن‌هاست، عارفانی که به مرحله خاصی از عرفان و شهود رسیده‌اند رؤیاهای صادق می‌بینند. در عالم بیداری آنچه که بر زبان کودکان جاری می‌شود معادل خواب‌هایی است که حامل پیام و زبان رمز است که ارزش پیشگویانه و غیبگویی دارد. از اینرو مردم کودکان را دارای چشم بصیرت و آگاه به عالم معنا می‌دانند چون روح آن‌ها معصوم و پاک از گناه است. در دوره‌هایی در این مناطق برای پیشگوی آینده کودکان زیر سن نه یا ده سال را هیبنوتیزم و با اعمالی پیچیده بر وقایع گذشته یا آینده گواه می‌گرفتند.

خواب یکی از بسترهای مهم انتقال فرهنگی است. زبان خواب در هر جامعه، همان زبان نمادها و استعاره‌ها و مفاهیم بنیادی در فرهنگ آن جامعه است. یونگ ناخودآگاه جمعی را اساس رؤیا می‌داند. نه تنها تعبیر خواب در هر فرهنگ و قومی متفاوت است بلکه شیوه‌های خواب دیدن و استعاره‌ها و نمادهای حاکم بر آن نیز اموری کاملاً فرهنگی هستند که از بن‌مایه‌های کهن ریشه می‌گیرند. از طرف دیگر انسان‌ها در خواب همیشه به زبان مادری خود

سخن می‌گویند. پس خواب، چه به صورت نماد باشد و استعاره و چه در قالب زبان، همواره وابسته به فرهنگ هستند و آن را بازتولید می‌کنند. علاوه بر شکل بیان خواب، موضوعات فرهنگی و ناخودآگاه قومی در خواب منتقل می‌شود، مثلاً یکی از خواب‌های تکرار شونده در بین کردها از دیر باز شخصیت اسطوره‌ای «خضر زنده» است که مردم اعتقاد دارند در خواب و گاهی در عالم واقع بر آن‌ها ظاهر می‌شود و آن‌ها را از امداد غیبی خود بهره‌مند می‌کند.

خواب همسایه مرگ است. ارزش خواب رابطه مستقیمی با مفهوم و ارزش معنایی «شب» دارد و زمان شب را به قلمروی جداگانه و منفک از زندگی زمینی و روزمره انسان تبدیل می‌کند و آن را به عنوان زمان و فضایی که انسان را در معرض زمان و فضای قدسی/ناقدسی و تأثیرات نیروهای ماوراءالطبیعه قرار می‌دهد تعریف می‌کند. از این‌رو گفته‌اند «شب آستن است» (ضرب‌المثل). چنین رویکردی نسبت به زمان شب رفتاری محتاطانه و آیینی را ایجاب می‌کند و بسیاری از آئین‌ها و مناسک دینی/جادویی را در پی دارد؛ مثلاً حفاظت از نوزاد، نوعروس، زانو و بیمارانی خاص به‌ویژه در تاریکی شب حائز اهمیت است. انتقال هرگونه فعالیت مادی و معیشتی به شب، نامیمون و موجب برانگیخته شدن نیروهای مخرب می‌شود و وظیفه انسان در شب آسودن، عبادت و به گونه‌ای واگذار کردن قلمرو زمان به موجودات اسرارآمیز و ماورائی است و تنها با طلوع آفتاب است که گویند تمام این نیروها به جایگاه خود باز می‌گردند و انسان می‌تواند به زندگی خویش بازگردد.

بعضی از خواب‌ها صرفاً تصاویری شهودی هستند که در عالم بیداری کمتر می‌توانند در ظرف زبان روزمره و مفهومی منتقل و بیان شوند. این موضوع شاید به این دلیل باشد که جهان‌بینی ما صرفاً در انحصار زبان نیست و اهمیت نمادها و ناخودآگاه فرهنگی و اسطوره‌ای در آن چشمگیرتر

است. این موضوع تا حد زیادی آفرینش هنری، مخصوصاً ادبیات غنایی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بازآفرینی هنری شهودی است بین اسطوره - جامعه و خودآگاه و ناخودآگاه است که هنرمند را به مرزهای بیرون از زبان مفهومی مسلط و استفاده از نمادها و استعاره‌ها و تصاویر توانا می‌کند که از بخش زیادی از آنها از عالم رؤیا سر بر می‌آورد. پرداختن به خواب پیوسته در اشعار و ادبیات غنایی مردم بیان می‌شود؛ مثلاً آهنگ «مزار شیرین» در بین مردم کرمانشاه لایه‌های کهنی از فرهنگ را نمودار می‌کند و در آن به افسانه «شیرین و فرهاد» در بین کردها سخن می‌رود و اینکه خوابی که فرهاد می‌بیند آغازگر تراژدی شیرین و فرهاد است. نظیر این بن‌مایه را در ادبیات جهان از جمله تراژدی هملت از شکسپیر شاهد هستیم.

نتیجه‌گیری ما از بحث خواب این است که خواب عقلانیت و روزمرگی را نقض می‌کند و نقش‌های اجتماعی و معنوی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. موجب تقویت و ترویج مناسک و بازتولید نمادهای فرهنگی و در یک کلام استمرار بخش خاصی از فرهنگ می‌شود و معناگرایی و اهمیت پیشینی دینی - اسطوره‌ای جامعه را جای روان و فرد می‌نشانند. همچنین تعاریف واقعیت اجتماعی، منطق، عقلانیت، آگاهی، ذهن و فرد، مرگ و زندگی و... را دگرگون می‌کند. در این دیدگاه خواب وسیله‌ای برای گسترش تجربه و عمل انسان و از بین رفتن محدودیت زمان و مکان است و مترادف با «الهام و وحی» و الزام آور است.

خواب موضوعی در انحصار روان‌کاوی و روان‌شناسی نیست، بلکه برعکس موضوعی کاملاً فرهنگی است. مطالعه خواب و دانش تعبیر خواب یکی از ملزومات تحقیق مردم‌شناسان است که بتوانند مناسک و آئین‌ها و شیوه‌های زندگی مردم و نیز نمادهای هنری و دینی آن‌ها را مطالعه کنند، که جهان‌بینی فرهنگی - اسطوره‌ای در آن آشکار می‌شود.

A photograph of a person walking through a stone tunnel. The tunnel has a large, arched opening at the top, which is a skylight. Through the skylight, two pairs of black boots are hanging. The person is walking away from the camera, and their shadow is cast on the ground. The walls of the tunnel are made of rough, textured stone.

پیشینه استفاده مجدد سازگار از میراث و ساختارهای موجود در ایران

:: لاله رمضانی

در ایران تاریخچه استفاده مجدد به قدمت سکونت انسان‌ها و حکومت‌ها است. در تمدن‌های باستانی موضوع استفاده مجدد از طریق مطالعه سیر تحولات کالبدی سایت‌های باستان‌شناختی و مجموعه‌های معماری، دارای شواهد معتبری است که نشان می‌دهد انسان‌های گذشته درک مناسبی از مزایای بهره‌مندی از فضاهای باقی‌مانده از ادوار کهن را داشته و همواره در راستای تکامل آن اقدامات مؤثری را انجام داده‌اند. در موارد متعدد تلاش در جهت بازگرداندن حیات به یک بنا یا یک محدوده یادمانی به دنبال سال‌های متمادی از رها شدن و گسترش فرسودگی، به‌خوبی نمایان کننده این موضوع است. هخامنشیان خود را شاهانی سازنده می‌دانستند استرابون مورخ یونانی عنوان می‌کند که: «داریوش‌شاه می‌گوید: به عنایت اهورامزدا ساختمان‌های عظیمی را که به فراموشی رها شده بودند، من آن‌ها را به پایان رساندم. من دیدم که قلاع (در شوش) که در گذشته بنا کرده بودند، کهنه و فرسوده‌اند، من آن‌ها را دوباره برآوردم» (فکوهی به نقل از بریان، ۱۳۹۱). محوطه تخت‌سلیمان، که در زمان ساسانیان آتشکده و مرکز عبادت بوده است و بعدها توسط ایلخانان مغول به کاخ تابستانی تبدیل شده است (امان‌اللهی، ۱۳۹۴)، نمونه جالب‌توجهی از استفاده مجدد و توسعه فضاهای موجود در تاریخ است. اما توجه به آثار گذشته به‌عنوان میراث فرهنگی زمانی آغاز شد که در سال ۱۹۷۳، با لغو محدودیت زمانی حمایت از یادمان‌های تاریخی، تمامی سازه‌های تاریخی مهم ارزیابی شده برای فرهنگ و تاریخ کشور، زیرپوشش قانون قرار گرفتند (یوکیلهتو، ۱۳۸۶). که در پی این تغییر نگرش در تلقی مفهوم ارزش، و گسترش دایره موارث فرهنگی، گروه بزرگ‌تری از فضاهای موجود نیازمند حفاظت شده و بیش‌ازپیش موجبات استفاده مجدد از آن‌ها فراهم گردید. این در حالی است که توجه به حفظ شهر تاریخی در ایران همزمان با شکل‌گیری رویکردهای بین‌المللی حفاظت از بافت (و حتی

پیش از آن به‌واسطه ثبت اولین بافت تاریخی ارزشمند کشور در سال ۱۹۳۰) حاکی از وجود انگیزه‌های اولیه برای حفاظت از فضاهای متروک و زمینه‌سازی استفاده از آن‌ها است. اگر دوره‌های حفاظت از آثار تاریخی ایران را در چهار بخش بررسی کنیم متوجه خواهیم شد که دوره اول یعنی سال‌های ۱۲۲۷ تا ۱۳۰۷ هجری شمسی، دوره کشف آثار و شکل‌گیری حفاظت و توجه به باستان‌شناسی و عدم وجود مقررات و کنترل لازم است. دوره دوم یعنی سال‌های ۱۳۰۷ تا ۱۳۳۹ هجری شمسی، دوره آغاز عملی حفاظت با اشاعه قانون عتیقات است. دوره سوم که شامل سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۶ است، شاهد تلاش‌هایی برای ایجاد یک سازمان حفاظت مدرن و تفکیک بخش‌های مختلف حفاظت هستیم. و در آخر از سال ۱۳۵۶ تاکنون، تلاش شده است با توجه به جریان‌های بین‌المللی، میراث فرهنگی و مرکز تاریخی شهرها حفاظت شوند (مرادی، امیرکبیریان، عبدی، ۱۳۹۶). اولین نقطه عطف در مداخلات انجام شده در بافت تاریخی زمان رضا شاه و دومین تحولات گسترده زمان بعد از انقلاب و پس از جنگ تحمیلی ایران و عراق بود که با پایان جنگ و بروز مشکلات گسترده در مرکز شهرهای تاریخی توجه دست‌اندرکاران و مدیران شهری و برنامه‌ریزان بیش‌ازپیش به این مناطق جلب شد و در برنامه‌های توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و برنامه‌های کلان‌کشوری بدان پرداخته شد (نژاد ابراهیمی و شریفی سردرد، ۱۳۹۸). در اقدامات و برنامه‌های حفاظت و توسعه از سال ۱۳۵۷، ابتدا توجه صرف به مرمت ابنیه و اقدامات باستان‌شناسی و اقدامات چندانی در گستره بافت شهری صورت نگرفت. با تصویب اولین برنامه توسعه اقتصادی، اجتماعی، در سال ۱۳۷۴، سازمان عمران و بهسازی و میراث فرهنگی حوزه فعالیت خود را از تک بناها به مجموعه‌های تاریخی گسترش دادند. به‌مرور توجه به بافت و بازآفرینی بناهای تاریخی افزایش یافت و سند بارز آن طرح پردیسان در دهه ۸۰ بود که نهایتاً منجر به استفاده

مجدد از چندین خانه تاریخی از جمله خانه منوچهری‌های کاشان شد. در دهه ۸۰، موضوع استفاده مجدد تحت عنوان بهره‌برداری و احیاء به‌واسطه توجه به موضوع گردشگری توسعه یافت و اساس‌نامه احیاء تصویب شد و صندوق احیاء^[۱] جهت بهره‌برداری از بناهای تاریخی و جذب سرمایه‌گذاران ایجاد شد. و بناهای تاریخی قابل احیاء تحت تملک دولت شناسایی شدند و جهت استفاده مجدد از طریق مزایده به سرمایه‌گذاران واگذار گردید (فدائی نژاد و حناچی، ۱۳۹۳). ایجاد صندوق احیاء و ورود سرمایه‌گذاران به این عرصه، نقطه عطفی در استفاده مجدد از بناهای تاریخی در کشورمان شد که این مسئله سبب تشویق هرچه بیشتر استفاده مجدد و تغییر کاربری توسط خود مالکان در بافتهای تاریخی شد و تا به امروز در تمامی شهرهای تاریخی ایران پیشرفتی صعودی داشته است. مفهوم استفاده مجدد در تاریخ حفاظت ایران از بعد از انقلاب و شکل‌گیری منسجم سازمان میراث فرهنگی کشور تا امروز تحت عنوان مفاهیم باززنده‌سازی، بازآفرینی، معاصرسازی، احیاء، اعطای کاربری، تغییر کاربری و بهره‌برداری در پروژه‌های اجرایی و پژوهشی مطرح شده است. رشد شهرنشینی پس از انقلاب و توسعه شهرها به سمت خارج از مرکز شهرها و در حومه‌های پیرامونی و تبدیل شدن این مناطق به محله‌های لوکس و اعیانی، نفوذناپذیری بافتهای تاریخی، عدم اقدام برای بالابردن کیفیت زندگی در آن‌ها و از همه مهم‌تر تغییر سبک زندگی و نیازهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی مردم، مرکز شهرهای تاریخی را تبدیل به فضاهای خالی کرد که روزبه‌روز رو به افول و زوال رفتند. اما به‌تدریج با توجه بیشتر به اقتصاد فرهنگی و حضور گردشگران خارجی و به دنبال آن گرایش سرمایه‌گذاران به سرمایه‌گذاری در این مناطق، مشکلات به وجود آمده در بافتهای تاریخی مرکز شهرها و توسعه رشته حفاظت در دانشگاه‌ها، توجه به مرکز تاریخی شهرها افزایش پیدا کرد و طرح‌ها و برنامه‌های زیادی در سطح کشور برای آن تدوین شد.

مسئله استفاده مجدد سازگار به تدریج در این سیر تحول پررنگ شد و امروزه شاید کلید حل تداوم حیات بسیاری از بافته‌های باارزش کشورمان باشد. استفاده مجدد سازگار و ایجاد کاربری معاصر در بناهای و فضاهای خالی مرکز شهرهای تاریخی ایران به عنوان یک فرصت، جهت رشد و بازدهی اقتصادی و در پی آن، رشد توسعه‌های معاصر شهر بسیار حائز اهمیت است. سیاست استفاده از فضاهای ساخته شده موجود در جهت توسعه شهر، به دلیل ایجاد پویایی اقتصادی علاوه بر تداوم حیات و میل به زندگی و حضور ساکنین و بازآفرینی بافت‌های تاریخی، سبب حفظ بناهای ارزشمند نیز خواهد شد (عیسی‌خانی، بمانیان و کشمیری، ۱۳۹۳) و (عطائی شاد، رفیعیان، رنجبر، ۱۳۹۶).

مواجهه با فضاهای به ارث رسیده در شهر و شکل‌گیری نگرش حفاظت از بافت، به عنوان پدیده‌ای مشهود در مراکز تاریخی شهرها، منجر به تغییر در درک مفهوم ارزش و نقش میراث فرهنگی در مجامع تخصصی و اقدامات برنامه‌ریزان و مدیران کشور گردید؛ از این‌رو دیدگاه جدید حفاظت از بافت تاریخی و تلاش برای ارتقای کیفیت زندگی در آن سبب مطرح کردن مفاهیمی همچون بازآفرینی گشت که مبتنی بر راهبردهایی متنوع سعی در بازگرداندن حیات به نواحی مرکزی شهرها را داشت. در پی اهمیت نقش اقتصادی نواحی شهری در حیات شهر، توجه به ارزش اقتصادی ساختمان‌های متروک به عنوان فرصتی برای تأمین نیازهای متنوع فضایی در قلب تاریخی شهر همواره موجبات توجه به استفاده مجدد از بناهای تاریخی را در برنامه‌های محرک توسعه فراهم کرد. امروزه نقش جدید محیط‌های تاریخی در رویکردهای متأخر حفاظت، به عنوان یک منبع مهم بازآفرینی تعریف شده است. استفاده مجدد از این منبع ارزشمند و غنی و خلق فضاهای جدید به عنوان مهم‌ترین محرک توسعه، مورد توجه برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران حفاظت شهری قرار گرفته است (ایزدی و فیضی، ۱۳۸۹). مسئله استفاده مجدد سازگار با مفهوم

بازآفرینی به قدری عجین است که در بسیاری از موارد بازآفرینی شهری برابر با مفهوم استفاده مجدد سازگار تعریف شده است در این رابطه حبیبی عنوان می‌کند که بازآفرینی شهری دمیدن روح جدید در کالبد کهن است. مقصود از بازآفرینی استفاده مجدد از کالبد است. در بازآفرینی کالبد حفظ می‌شود اما عملکرد تغییر می‌کند. استفاده مجدد از یک کالبد، همچون ریختن یک مظلوف در ظرف است. زمانی این کار به درستی انجام می‌شود که سازمان کارکردی جدید با زمینه و ظرفیت‌های کالبدی و سازه‌های تأسیساتی بنا سازگار باشد. بنابراین چگونگی دمیدن روح جدید به کالبد قدیمی امری مهم است و سازگاری ظرف و مظلوف در تمام عرصه‌ها و شرایط رمز موفقیت این اقدام است. بازآفرینی به معنی ایجاد یک مظلوف ماهیت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دارد و جانی که قرار است در آن کالبد دمیده شود بسیار مهم است (حبیبی، ۱۳۹۴). ماهیت جدید اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی یک فضا که تغییر کاربری داده است می‌تواند کاتالیزور حیات در پیرامون خود باشد و همچون خونی در رگ‌های بافت تاریخی جریان یابد و زندگی را به آن ببخشد. اگر این حیات جدید با تمامی عناصر کالبدی و فضایی در صلح و هماهنگی باشد می‌تواند امروز و فردا را به درستی زیست کند.

منابع:

امان‌اللهی، حمید. (۱۳۹۴). مروری بر پیشینه تاریخی، فرهنگی و پژوهشی محوطه تاریخی تخت سلیمان. فصلنامه علمی فنی هنری اثر شماره ۶۹، ۳-۲۰.

ایزدی، محمدسعید و فیضی، رضا. (۱۳۸۹). بازآفرینی شهری کنش و بینشی جامع و یکپارچه در ساماندهی محدوده‌های هدف برنامه‌های بهسازی و نوسازی شهری. هفت شهر شماره ۳۴ و ۳۳، پاییز و زمستان ۸۹، ۷۴-۸۰.

حبیبی، محسن. (۱۳۹۴). مفهوم بازآفرینی شهری در نظر و عمل - مجله هفت شهر شماره ۵۱ و ۵۲ (دودانگه).

زهره، الجنبانین. علی، مصاحبه کننده) عطائی شاد، حمید، رفیعیان، مجتبی و رنجبر، احسان. (۱۳۹۶). بررسی اثرگذاری سیاست استفاده مجدد از ابنیه تاریخی بر بازآفرینی بافت تاریخی شهر کاشان. دوفصلنامه علمی- پژوهشی مرمت و معماری ایران، سال هفتم، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ۱۰۳-۱۱۶.

عیسی‌خانی، ویدا و بمانیان، محمدرضا و کشمیری، هادی. (۱۳۹۳). بررسی تأثیر ایجاد کاربری مناسب در بهبود کارکرد اقتصادی بناهای باارزش فرهنگی- تاریخی و جلوگیری از تخریب و فرسودگی بافت تاریخی شهر شیراز، نمونه موردی: مجموعه پاکبازی. معماری و شهرسازی آرمان شهر، شماره ۱۹. تابستان ۱۳۹۶، ۱۴۳-۱۵۲.

مرادی، اصغر، امیرکبیریان، آتس سا، عبدی، حجت‌اله، (۱۳۹۶)، احیای بافت قدیم شهرها (مروری بر تجارب)، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

فدائی‌نژاد، سمیه و حناچی، پیروز. (۱۳۹۳). بررسی و تبیین سیر تحول سیاست‌ها و برنامه‌های حفاظت از میراث فرهنگی، بازه زمانی سال ۱۳۵۷ تا ۱۳۹۱. دوفصلنامه معماری ایرانی شماره ۵ بهار و تابستان ۹۳، ۲۱-۳۷. فکوهی، ناصر. (۱۳۹۱). انسان‌شناسی شهری. تهران: نشر نی.

نژاد ابراهیمی، احد و شریفی سردرود، علی اصغر. (۱۳۹۸). عملکرد و رویکرد در تغییر کاربری تطبیقی بناهای تاریخی. قزوین: انتشارات جهاد دانشگاهی قزوین.

یوکیلهتو، یوکا. (۱۳۸۶). تاریخ حفاظت معماری. ترجمه: طالبیان، محمدحسن و بهاری، خشایار، تهران: نشر روزنه.

[۱] صندوق احیاء و بهره‌برداری از اماکن تاریخی و فرهنگی، مؤسسه‌ای غیرانتفاعی و وابسته به سازمان میراث فرهنگی است که با در نظر گرفتن ملاحظات حفظ و نگهداری از ابنیه‌های تاریخی و فرهنگی، تلاش می‌نماید تا با تسهیل ورود سرمایه‌گذاران داخلی و خارجی به حوزه احیاء و بهره‌برداری از بناهای تاریخی و فرهنگی کشور، بهره‌برداری کارای اقتصادی از ابنیه‌های تاریخی را محقق نماید.

«حق به شهر»

زهره روحی

شهرهایی از قدرت عمل برخوردار است که نمی‌توانند دو عنصر بسیار با اهمیت شهری یعنی دولت و سرمایه را تحت کنترل دموکراتیک درآورند. آری از نظر هاروی تنها در چنین وضعیتی است که تحقق شهری‌گرایی می‌تواند شهر را با توزیع ناعادلانه‌ی فضا و موقعیت مواجه سازد....

هر چند مدت زمانی است که دیگر سخنی درباره‌ی شهرهای مطلوب و به اصطلاح آرمانی نیست، اما این به معنای عقب‌نشینی از تفکر آرمانی درباره‌ی شهر نیست؛ بلکه فقط به نظر می‌رسد اندیشمند عصر حاضر، با توجه به تجربه‌های تلخ و پر فراز و نشیب قرن بیست، محطاط‌تر و به بیانی واقع‌گراتر شده است. اما در عوض از طریق نقد مسائل شهری و خصوصاً نقد بنیان‌های مسئله‌ساز، به طرح مطالبات دموکراتیک در شهرها می‌پردازد. چرا که امروزه برای این گروه از متفکران و یا به عبارتی اندیشه‌پردازان مسائل شهری، دیگر مثل روز روشن است که به قول مارکس و انگلس، شهرها جلوه‌گاه تضادهای سرمایه‌داری‌اند. ارتباط این تضاد را با شهر می‌توان در تلقی شی‌ءوارگی شهر در فرهنگ بورژوازی دید. در این دیدگاه «شهر» همچون سایر چیزها، تنها موقعیتی شی‌ءواره دارد و صرفاً به‌منزله فرصت و موقعیتی برای درآمد و سودهای فراوان دیده می‌شود؛ به عبارتی هرگز به ذهنیت بورژوازی خطور نمی‌کند که «آدم شهری» به معنی انسانی است که مقیم شهر است و دست‌پرورده‌ی سازمان اجتماعی آن؛ همانگونه که

روند جهانی توسعه‌ی شهرها در چند دهه‌ی اخیر، ضمن بی‌خانمانی هولناک جمعیت کثیری از اقشار فرودست جوامع در سراسر جهان، به طرز فجیعی موجب تخریب محیط زیست شده است. هر دوی این امور نه تنها به وجود آورنده‌ی گفتمان‌های اعتراض‌آمیز از سوی جامعه روشنفکری بوده، بلکه حتی در برخی مناطق جنبش‌هایی را هم به راه انداخته است. دیوید هاروی در نوشتاری تحت عنوان «حق به شهر»، به تحلیل شرایط به وجودآورنده‌ی این وضع («شهری‌گرایی») می‌پردازد. وضعیتی که چنانچه در زیر خواهیم دید، به نوبه‌ی خود، حتی می‌تواند به نوعی تبیین‌کننده‌ی برخی از مسائل شهری در ایران باشد؛ چرا که پدیده‌ی توسعه‌ی شهری و یا رشد روزافزون کلان شهرها نه فقط امری جهانی است، بلکه مهمترین ابزار کارآمد سرمایه‌داری در ساختار شهری خصوصاً کشورهای در حال رشد است که از نشانه‌های آن می‌توان به افزایش بی‌جهت قیمت زمین در یک منطقه، تراکم فضایی، عرفی شدن جریحه ساخت و ساز به شهرداری‌ها (به منزله‌ی درآمد شهرداری‌ها) و ... توجه کرد. باری، در بحث حاضر، چنانچه خواهیم دید بر اساس تحلیل هاروی روند توسعه شهرها قبل از هر چیز ابزار بسیار قدرتمند و مؤثری در سیاستگذاری‌های نئولیبرالیستی است: فرایندی با رویکرد «شهری‌گرایی»، در مفهوم نظریه‌ی پیش‌گویانه‌ی هانری لوفور در دهه‌ی ۶۰ (پیشگویی برچیده شدن تمایز بین شهر و روستا)؛ رویکردی که به نظر می‌رسد تنها در



اصلاً درکی از این فکر نمی‌تواند داشته باشد که آدمی همراه با سازمان‌های اجتماعی خود ساخته‌اش، مسئول حفاظت از شهرها و منابع آن است. آری این فرهنگ چنان منزوی و بیگانه نسبت به جهان و موقعیت خویش است که طبع و سرشتی خودشیفته و در نتیجه اساساً ناسازگار با «مشارکت همگانی» دارد. و به همین دلیل است که تصور می‌کند باید بر همه چیز «مدیریت» کند، آنهم از بالا! از اینرو می‌خواهد «مدیرانه» یعنی از راه برنامه‌ریزی و طراحی از بالا، همه چیز را به کنترل و نظارت خود درآورد و از جمله شهرها و مسائل آن را؛ این فرهنگ به موازات اینکه خود را صاحب و مالک شهرها می‌داند، به طرز مضحک و باورنکردنی تصور می‌کند که باید به جای سایر گروه‌های اجتماعی باز هم خود تصمیم‌گیری کند! یعنی بدون مشورت با کسانی که به اصطلاح می‌خواهد برایشان برنامه‌ریزی کند... و از همه رقت‌انگیزتر اینکه تصور می‌کند با یک چنین دیدگاهی می‌تواند مسائل دردناک شهرها را درمان کند. غافل از آن که مشکلات شهرها تنها زائیده‌ی یک چنین فرهنگ و دیدگاهی‌ست: فرهنگی که شهرها و طبقات اجتماعی رانده شده از قلمرو سیاسی و فرودست را مقهور خود کرده است.

از سوی دیگر این فرهنگ تلاش می‌کند ابداع‌کننده‌ی سبک زندگی بر اساس نیازهای بازار باشد. و در اینجا است که مفهوم شهر در چارچوب «شهری‌گرایی» به مکانی برای مصرف تلقی می‌شوند و شهروندگرایی به مصرف‌کنندگی آزاد و به اصطلاح با نشاط تنزل می‌کند. هاروی درباره‌ی سبک‌های زندگی خاص نظام سرمایه‌داری که در حقیقت نقشی درمانگرانه برای بیرون آوردن نظام از

بحران دارند، می‌نویسد: "شهری‌گرایی صرفاً محدود به تأسیسات زیربنایی نمی‌شود، بلکه هربار که اتفاق می‌افتد با خود دگرگونی‌ای در سبک زندگی می‌آورد. سبکی که وظیفه دارد تا سرمایه‌ای مازاد برای نظام سرمایه‌داری به وجود آورد". از اینرو در خصوص ماجرای شهر پاریس در زمان شهرداری اوسمان (۱۸۵۳) می‌نویسد، در پروژه‌ی وی "نه تنها تبدیل زیربنای شهری، بلکه همچنین ساختمان یک شیوه‌ی نوین زندگی و شخصیت شهری را در بر می‌گرفت. پاریس به «شهر نور»، مرکز بزرگ مصرف، گردشگری و تفریح تبدیل شد" (هاروی، ۱۳۹۱: ۱۹)؛ و البته همه‌ی اینها فقط برای استفاده‌ی طبقات مرفه بود و نه همگان. چرا که اوسمان (هوسمان) با تخریب محلات فقیرنشین پاریس، ساکنان آنرا بیرون رانده بود. همانگونه که بعدها طرح عظیم بزرگراه‌های رابرت موزز (۱۹۴۰) در آمریکا بی‌توجه به اعتراض ساکنین محلات به تخریب و ویران کردن آنها پرداخت. چرا که توسعه‌ی شهری در ایالات متحد آمریکا مستلزم توسعه پیراشهری نیز بود به بیانی مستلزم رشد زندگی مصرفی به سبک آمریکایی؛ تولید اتوموبیل‌های بزرگ و مصرف سرسام آور بنزین، ایجاد عادت به داشتن دو اتوموبیل و مصرف بی‌رویه محصولات جدید در خانواده‌ها و ... (همان: ۲۱).

باری، چنان که می‌دانیم مطابق تحلیل‌های مارکسیستی، از همان ابتدای سلطه‌ی نظام سرمایه‌داری، نه تنها شهرها برای چنین فرهنگی (بورژوازی)، محل تولید انباشت سرمایه بوده، بلکه محل رفع بحرانهای نظام نیز بوده است؛ و از قضا دیوید هاروی به تبیین و تحلیل این رابطه‌ی

تنگتنگ می‌پردازد. چنان که با یادآوری برنامه‌ریزی‌های اوسمان شهردار معروف پاریس (۱۸۵۳)، نجات امپراتوری ناپلئون بناپارت را از بحران رکود سرمایه و بی‌کاری باز می‌نماید. بحرانی که تنها به واسطه‌ی توسعه‌ی شهری و ساخت و ساز، بورژوازی را از خطر سقوط رهانید. هاروی درباره‌ی اوسمان و پروژه‌ی او می‌نویسد: "او مناطق مسکونی اطراف شهر را به شهر الحاق کرد و محله‌های کاملی چون له‌آل (Les Halles) را از نو طراحی نمود. برای انجام این کار اوسمان به مؤسسه‌های مالی و اعتباری جدید نیاز داشت: کردی موبیلیه (Credit Mobilier) و کردی ایموبیلیه (Credit Immobilier) که در مسیر نظریات سن سیمونی ساخته شده بودند" (همان: ۱۸ - ۱۹). مؤسساتی که می‌توانستند از طریق پرداخت وام، حداقل تا مدتی مسئله‌ی ذاتی سرمایه‌داری یعنی «بحران سرمایه‌ی اضافی» را تسکین بخشند. می‌گوییم تا مدتی زیرا همانگونه که تاریخ نشان داده، اثر این مسکن‌ها همواره موقت بوده است. چنانکه راهکار اوسمان فقط پانزده سال دوام آورد. اکنون در اریکه‌ی قدرت سیاسی فرانسه این ناپلئون سوم است که موظف به برقراری بالانس در نظامی است که ساختارهای مالی‌اش دوباره دچار بحران شده است. به گفته‌ی هاروی در این ایام به دلیل نظام اعتباری بی‌اندازه توسعه یافته و سقوط نظام مالی، ناپلئون سوم از سر ناچاری و درماندگی به جنگ علیه آلمان روی می‌آورد...

آری برای نظام سرمایه‌داری شیء‌انگار، بسیار طبیعی است که نه فقط موقعیت‌های شهری را به نفع خود برهم زند و طبقات فرودست را از مناطقی که سال‌های سال در آن ساکن بوده‌اند

بیرون براند، بلکه حتی حاضر به جنگ افروزی، ویرانی و کشتارهایی هولناک نیز هست. جنگ افروزی‌هایی که هرچند می‌دانیم اساسی توسعه‌طلبانه دارند اما جهت مردم فریبی با عناوین و بهانه‌های مختلف پوشانده می‌شوند. باری، مدافعان نظام سرمایه‌داری با وجود شکست پروژه‌ی اوسمان (شکست راهکاری قطعی و همیشگی)، در نهایت از سر ناچاری این واقعیت را پذیرفتند که برای رویارویی با تضادهای ساختاری این نظام، «راه حلی برای همیشه» وجود ندارد. هم از اینرو بار دیگر در دهه‌ی ۱۹۴۰ پروژه‌ی اوسمان در ایالات متحد آمریکا مورد توجه قرار گرفت و این بار این راه حل «قصای کردن» شهر (اصطلاحی که نخستین بار خود موزز به کار گرفته بود) دنبال شد. باید توجه داشت که استقبال و پذیرش طرح موزز در آن ایام بدین معنی است که اکنون سرمایه‌داری به این نتیجه‌ی قطعی رسیده که نه تنها راه حلی برای خلاص شدن از شر بحرانها وجود ندارد، بلکه در مواقع بحرانی، شهر و برنامه‌ریزی توسعه‌ی آن قادر است تا مدتی نظام را از شر مسائل مالی نجات دهد. شاید اگر در جایی بخوانیم و یا بشنویم که رابرت موزز به ایجاد شبکه‌ی راه‌ها و یا دگرگون‌سازی زیر بنایی شهر نیویورک پرداخت با خود بگوییم، «چه خوب! کار او که مفید بوده است پس چرا از وی با نکوهش یاد می‌شود؟» اما اگر بدانیم وی (همچون اوسمان) زمین مورد نیاز توسعه شهری را با تصرف بی‌رحمانه‌ی سکونتگاه‌های طبقات فرودست جامعه اعم از کارگر یا زاغه نشین‌های اطراف شهرها تأمین کرده است، و آنها را به موقعیت حاشیه‌ای‌تر تنزل داده، آنگاه متوجه وخامت نحوه‌ی «حل مسائل» در نظام سرمایه‌داری خواهیم شد. به بیانی باید گفت این نظام مسائلش را

حل می‌کند اما با هزینه‌ی بی‌نویان شهری (همان: ۳۲ - ۳۳).

هاروی نقل قول بسیار جالبی از انگلس آورده که نشان می‌دهد وقتی سرمایه‌داری برای حل بحران‌های خود دست به دامن زمین‌های شهری می‌شود، چگونه با وقاحت در ارزش قیمت زمین دستکاری می‌کند. مسلماً امروز، پس از این همه سال یادآوری نکته سنجی انگلس امری تکراری است، اما نکته‌ی همچنان قابل تأمل این است که علارغم گذشت این همه سال هنوز سرمایه‌داری نتوانسته هیچ تغییری در روش خود بدهد. بهر حال انگلس می‌گوید: "رشد [کلان] شهرهای مدرن باعث می‌شود که زمین در برخی نواحی به خصوص در نواحی مرکزی، به گونه‌ای ساختگی و چشم‌گیر ارزشی فزاینده یابد؛ ساختمان‌هایی [قدیمی] که در این نواحی بنا شده‌اند بر این ارزش نمی‌افزایند بلکه آن را کاهش می‌دهند، زیرا که آنها دیگر به شرایط جدید تعلق ندارند. آنها تخریب می‌شوند و جای خود را به بناهای دیگر می‌دهند. این امر به طور عمده در مورد خانه‌های کارگری صادق است..." (همان: ۳۳).

چنانچه گفتیم تمامی این راهکارها، موقتی هستند و هر از گاهی چنان بحران اوج می‌گیرد که ورشکستگی نظام سرمایه‌داری از سوی تحلیل گران اعلام می‌شود. به عنوان مثال هاروی از بحران ۱۹۷۳ یاد می‌کند، که از "ترکیدن حباب بازار جهانی معاملات املاک آغاز شد" (ص ۲۳). به واقع باید گفت پاسخ به این بحران و یا به عبارتی راه حلی که برای آن اندیشیده شد، همچنان که هاروی هم تأیید می‌کند، عصر جدیدی برای سرمایه‌داری رقم زد: ورود نظام به

مرحله‌ی نئولیبرالیسم....

از این زمان به بعد است که دولت‌ها خود بخشی غیرقابل گسست از ساختار جهانی سرمایه‌داری می‌شوند (همان: ۴۰). به بیانی اکنون منافع حکومت‌ها به منافع شرکت‌ها گره می‌خورد؛ زیرا دولت مردان با امکانات دولتی (فی‌المثل منابع اطلاعاتی و یا سایر امکانات انحصاری خود و غیرقابل دسترس برای همگان) به عنوان سرمایه‌گذار وارد بازارهای مالی می‌شوند و بدین ترتیب بخشی از پیکره‌ی سرمایه‌داری جهانی را می‌سازند. باری، بدین ترتیب فهرست بلندبالایی از دولت‌مردانی منتشر می‌شود که دارنده‌ی سرمایه‌هایی کلان در بانک‌هایی هستند که خاص ثروتمندان جهان است. بنابراین به گفته‌ی هاروی عصر حاضر، حامل "سیطره‌ی رهبری سرمایه و دولت" است (همان: ۳۷). این سیطره ما را متوجه خطری می‌کند که انسان امروزی را مورد تهدید قرار می‌دهد. زیرا بنا بر استدلال هاروی دیگر فرقی نمی‌کند دولت‌ها از چه حکومتی برخوردارند؛ همین اتحاد به خودی خود کافی است تا فجایعی همچون قتل عام مارس ۲۰۰۷ در ناندیگرام (در بنگال غربی) رخ دهد: "قتل‌عامی که توسط دولت مارکسیستی ایالت ترتیب داده شده بود". آن هم به این دلیل که حزب کمونیست هند (حزب حاکم)، بی‌توجه به مخالفت و اعتراض کشاورزان، زمین آنها را برای طرف قرارداد خود (مجمع اندونزیایی گروه اسلیم) در نظر می‌گیرد و با یورش وحشیانه‌ی پلیس ۱۴ نفر کشته و ده‌ها تن زخمی به جا می‌گذارد (همان: ۳۷)؛ و یا فجایع دیگری که مدت زمانی است به دلیل همین اتحاد نئولیبرالی «دولت و سرمایه» در چین، آمریکا،

برزیل، روسیه، کره، مکزیک و بسیاری از کشورهای دیگر در حال وقوع است. وقایعی که همگی خبر از وضعیت عصری می‌دهند که وحشت و ترور تبدیل به امری طبیعی و روزمره شده است. بهر حال اکنون با واسطه‌گری دولت‌ها (به منزله‌ی دلال؟) و تأمین وام و اعتبار، بحران اقتصادی کشوری همچون آمریکا قابل حل می‌شود (همان: ۲۴-۲۵). به عنوان مثال هاروی به روند جهانی شده‌ی شهری‌گرایی در انگلستان و اسپانیا اشاراتی دارد و یا از چین تازه رسیده به فرهنگ بورژوازی (بخوانیم مصرف‌گرایی تازه به دوران رسیده) ای می‌نویسد که به دلیل شتابی که در این راه دارد: "از سال ۲۰۰۰ تا کنون حدود نیمی از عرضه‌ی سیمان جهان را به کار برده است" (همان: ۲۵). و این می‌تواند بدین معنی باشد که شهری‌گرایی شتاب‌آمیز دولت چین به تنهایی کافی است تا ابعاد تخریب حریصانه‌ی محیط زیست را در کلانشهرهایی ترسیم کند که امروزه در سراسر دنیا همچون قارچ از زمین می‌رویند: "در این دوران بیش از صد شهر از حد یک میلیون جمعیت فراتر رفته‌اند و دهات کوچکی مانند شنزن [در چین] به کلان شهرهایی با جمعیت ۶ تا ۱۰ میلیون تبدیل شده‌اند" (همانجا). و اگر بدانیم امروز شهری‌گرایی چین کمونیست از طریق ادغام با بازارهای مالی چگونه خود را جهانی کرده است، بیش از پیش از پشت‌کار آنها در شناسایی و تصرف فرصت‌های سرمایه‌گذاری تعجب خواهیم کرد. به عنوان مثال بد نیست بدانیم مطابق گزارش هاروی بانک مرکزی چین فعالیت خود را چنان فرامرزی کرده است که در بازار وام مسکن ثانوی در ایالات متحد آمریکا مشغول به کار است: اتحادی که باعث می‌شود تا گاه از سر درماندگی احساس

کنیم در جهانی به سر می‌بریم که به «کارگاه ساختمانی» تبدیل شده است.... همه‌جا داربست‌های ساختمانی برپاست. همه‌جا طرح‌های عظیم در حال سربرکشیدنند. جهانی انباشته از کارگاه‌های ساختمانی.... کارگاه‌هایی که به نقل هاروی از مایک دیویس (Mike Davis) "با دنیای منطقه‌ی زاغه‌ها در تصادم است" (همان: ۹۳).... اما چه چیز باعث می‌شود این «تصادم» علارغم شورش‌های طبقات فرودست شهری علیه ظلم و خشونت شهری‌گرایی هر بار بدون نتیجه رها شود و به انسجام و اتحاد با «تصادمات» مناطق دیگر (حتی در سایر کشورها) نینجامد؛ به نظر می‌رسد این شورش‌ها با وجود عدم انسجام و اتحاد، مطالبه‌ای برای «حق به شهر» است. هاروی این حق را "بسیار فراتر از آزادی فردی در دسترسی به امکانات شهری" می‌داند (همان: ۱۴). به بیانی می‌توان گفت حقی همگانی و مشارکتی در نحوه‌ی تغییر شهر است؛ چرا که آگاهی مستتر در حق به شهر، از این امر با خبر است که در هر تغییری که در شهر به وجود آوریم، خود را نیز دگرگون خواهیم کرد زیرا نحوه‌ی هستی آدمی هرگز نمی‌تواند چیزی جدا و منفک از هستی مکانی‌اش باشد. بنابراین بر اساس این واقعیت عینی، مادی و هستی‌شناسانه است که حق به شهر، حقی همگانی است...

باری، به دلیل آسیب کاملاً جدی ناشی از شهری‌گرایی و خشونت برخاسته از آن که دامن‌گیر اقشار فرودست و حاشیه‌ای شده است، هاروی با توجه به مخالفت و اعتراض و آشوب‌های به راه افتاده در سراسر جهان، به استقبال نظریه لوفور می‌رود و این پرسش را مطرح می‌کند که "آیا جرأت می‌کنیم آنرا مبارزه طبقاتی بنامیم؟" (همان:

۴۴). مبارزه‌ای که در یک‌سوی آن اتحاد نامیمون دولت و سرمایه به چشم می‌خورد و در طرف دیگر اقشار محروم و رانده شده از قلمرو عمومی؛ اقشاری که از نظر دیوید هاروی تا دگرگونی عظیم و برهم زدن سلطه‌ی حاضر قدمی فاصله ندارند. فقط کافی است به مبارزات خود سمت و سویی هدفمند و وحدت بخش دهند: لوفور حق داشت اصرار داشته باشد که انقلاب یا باید شهری، به معنای وسیع کلمه، باشد یا هیچ" ... (همان: ۴۴).

مشخصات کامل: «حق به شهر»، نوشته دیوید هاروی، ترجمه خسرو کلانتری، انتشارات مهریستا، ۱۳۹۱



خولیتا

:: نسرین ریاحی پور

پدرو آلمادوبار، کارگردان اسپانیایی (متولد ۱۹۴۹) در بیشتر آثارش به زنان پرداخته و آنان را از زوایای متفاوتی تصویر کرده است. فیلم «خولیتا» (۲۰۱۶) آخرین ساخته‌ی او نیز با محوریت زندگی یک زن روایت می‌شود و در زندگی زنان دیگر بسط می‌یابد. فیلم داستان مادران و دختران است و الگوهای اجتماعی‌ای که نسل در نسل ادامه می‌یابد. احساسات عمیق، عشق، خیانت و دشواری‌های روابط عاطفی و جنسی میان افراد وقایعی است که ما را به مفهوم عذاب وجدان و احساس گناه‌کاری در زنان هدایت می‌کند. «خولیتا» با تصویری سرخ آغاز می‌شود که از لباسی زنانه برآمده

است و علاوه بر نام فیلم تأکیدی بر قهرمان زن داستان و نشانی از شادی، عشق و زندگی دارد. جالب اینست که در پس مرگ‌ها و خیانت‌هایی که در روایت‌های او به وقوع می‌پیوندد حسی لطیف و دوست‌داشتنی وجود دارد که از پذیرنده بودن قهرمانان برآمده و مخاطب را با زندگی آشتی می‌دهد.

خولیتا زنی میان‌سال که در خانه‌ای مدرن در مادرید زندگی می‌کند؛ عازم سفری به همراه مردیست که دوستش دارد؛ اما برخوردی در محل تلاقی دو خیابان که گویی تأکیدی بر تلاقی‌های ناگهانی زندگی و توانمندی سرنوشت در برابر ناتوانی انسان دارد؛ او را از سفر منصرف می‌کند. خولیتا از پس یک دیدار تصادفی در خیابان با دوست دوران کودکی دخترش، از نقطه‌ی شاد یک ارتباط موفق عاطفی و سفر به پرتغال به خانه‌ی قدیمی‌اش باز می‌گردد و بلافاصله پس‌ازاین دیدار است که او تصمیم می‌گیرد تکه‌های گذشته‌ی زندگی‌اش را مانند عکس تکه‌تکه‌ی خود و دخترش که پاره کرده و دور انداخته بود؛ بیابد؛ کنار هم بچیند و در یادداشت‌هایی که برای آنتیا می‌نویسد گذشته را بازسازی کند. او بر آن می‌شود؛ که به خانه‌ی قدیمی‌ای بازگردد که تنها راه ارتباط او و دخترش است؛ خانه‌ای که دخترش سال‌ها پیش ناگهانی آن را ترک کرده است. او با نگارش برای دخترش تلاش می‌کند کنش ارتباطی مخدوش را برقرار کند و در انتها از دست دادن فرزند و تجربه‌ی فقدان دو زن را به یکدیگر نزدیک می‌کند. کل جریان داستان از همان دیدار آغاز می‌شود؛ از قرار گرفتن دو انسان در یک مکان در زمانی مشابه و گوشزدی است شاید بر عنصر تصادف و این‌که زندگی از ما قوی‌تر است.

تداعی عنصر مهم دیگر مطرح شده در

فیلم است. مجسمه‌ی سنگین ساخته‌ی آوا در اولین صحنه‌ی فیلم به نمایش درمی‌آید و در پی آن هر بار که خولیتا قصد رفتن یا ماندن دارد همراه او در فضای زندگی‌اش جا می‌گیرد؛ عنصری از گذشته است که او علاقه‌مند به یادآوری آنست و در تقابل با آن عکس تکه‌تکه شده‌ی او و دخترش عنصری از گذشته است که خولیتا می‌خواهد آن را به فراموشی بسپارد و دور انداخته می‌شود. اجسام عناصر مهم یادآوری گذشته هستند؛ گریز از آن‌ها گریز از گذشته است. زیرا بینایی توانمندترین حسی است که مدام انسان را به گذشته پیوند می‌زند و بدین خاطر است که خولیتا به‌عنوان یک زن بعضی نشانه‌ها را حذف می‌کند و بعضی دیگر را همراه می‌برد. اما لورنزو- مرد دلیلی بر بردن همه‌ی وسایل از مادرید به پرتغال ندارد. او فکر می‌کند می‌شود خیلی چیزها را از پرتغال خرید. تقابل زنان و مردان از همین نقطه شاید برجسته می‌شود.

زنان در فیلم با ویژگی‌های خاصی چون مسئولیت‌پذیری، تردید، قضاوت دائم خود و تلاش برای جبران گذشته ترسیم شده‌اند. وابستگی نشانه‌ی دیگر آنان است. اما دو مرد: خوان و پدر خولیتا از انتخاب خود در داشتن رابطه‌ی جنسی دیگر مطمئن هستند و مدام ذهن خود را واکاوی نمی‌کنند آنان از اعمال گذشته‌ی خود دفاع می‌کنند و نشانی از ایستایی در آنان نیست. در کلاس درس هم خولیتا افسانه‌ی مرد دریانوردی به نام اولیسیس را روایت می‌کند که به جزیره‌ای می‌رسد. حوری زیبایی در جزیره به او ماندن را در کنار جوانی و ابدیت پیشنهاد می‌کند؛ اما مرد دریا را به معنای جاده و ماجراجویی انتخاب می‌کند و به درون میزبان پرخطر می‌پرد. در روایت فیلم خوان شباهت

عجیبی به اولیسیس دارد.

تقابل دیگر چمدان خالی مردی است که خودکشی می‌کند و چمدان سنگین زنی که هنگام توقف ناگهانی قطار بر سرش می‌خورد. اگر قطار تمثیلی از حرکت در جاده‌ی زندگی باشد؛ محتویات چمدان خاطرات و گذشته است و اینجا زنان بار انبوه یادواره‌ها را به دوش می‌کشند؛ درحالی‌که مردان سبک و خالی سفر می‌کنند. عذاب وجدان و مسئولیت‌پذیری و جبران از ویژگی‌های زنان فیلم هستند.

اولین عذاب وجدان را خولیتا به خاطر ترک مرد میان‌سال در قطار احساس می‌کند. مردی که خواهان هم‌صحبتی با خولیتاست اما او از گفت‌وگو با او سر باز زده است. در ادامه‌ی این جریان خولیتا گوزنی را می‌بیند که در کنار قطار می‌دود؛ و خواهان همراهیست. خولیتا می‌گوید او به دنبال یک زن می‌گردد. شبیه مرد میان‌سال با چمدان خالی در قطار. مردی که مانند زنان چمدان خاطرات گذشته را به دنبال نمی‌کشد و خولیتا با او همراهی نکرده است. او احساس می‌کند در مرگ مرد نقش داشته است. آنتیا نیز مانند مادرش با احساس گناه زندگی می‌کند و به دنبال یافتن خطاکار در جریان مرگ پدرش است. او ادامه‌ی مادر خود است و اشاره‌ایست به تکرار الگوهای رفتاری گذشتگان در رفتار نسل‌های آینده. البته آلمادوبار در فیلم بازگشت هم به این مسئله با تکرار تجاوز و قتل در زندگی مادر و دخترش پرداخته است. او علاقه دارد به ساختارهای تکرار شونده (طرح‌واره‌ها) در زندگی نسل‌ها بپردازد. آنتیا عذاب وجدان مرگ خوان را میان سه زن تقسیم کند: خولیتا، آوا و خودش. در کنار زمین‌بازی هم خولیتا سببی را گاز می‌زند و این می‌تواند اشاره‌ای باشد به گاز زدن سیب نخستین توسط آدم و

حوا و گناهی که خولیتا از گذشته به دوش می‌کشد.

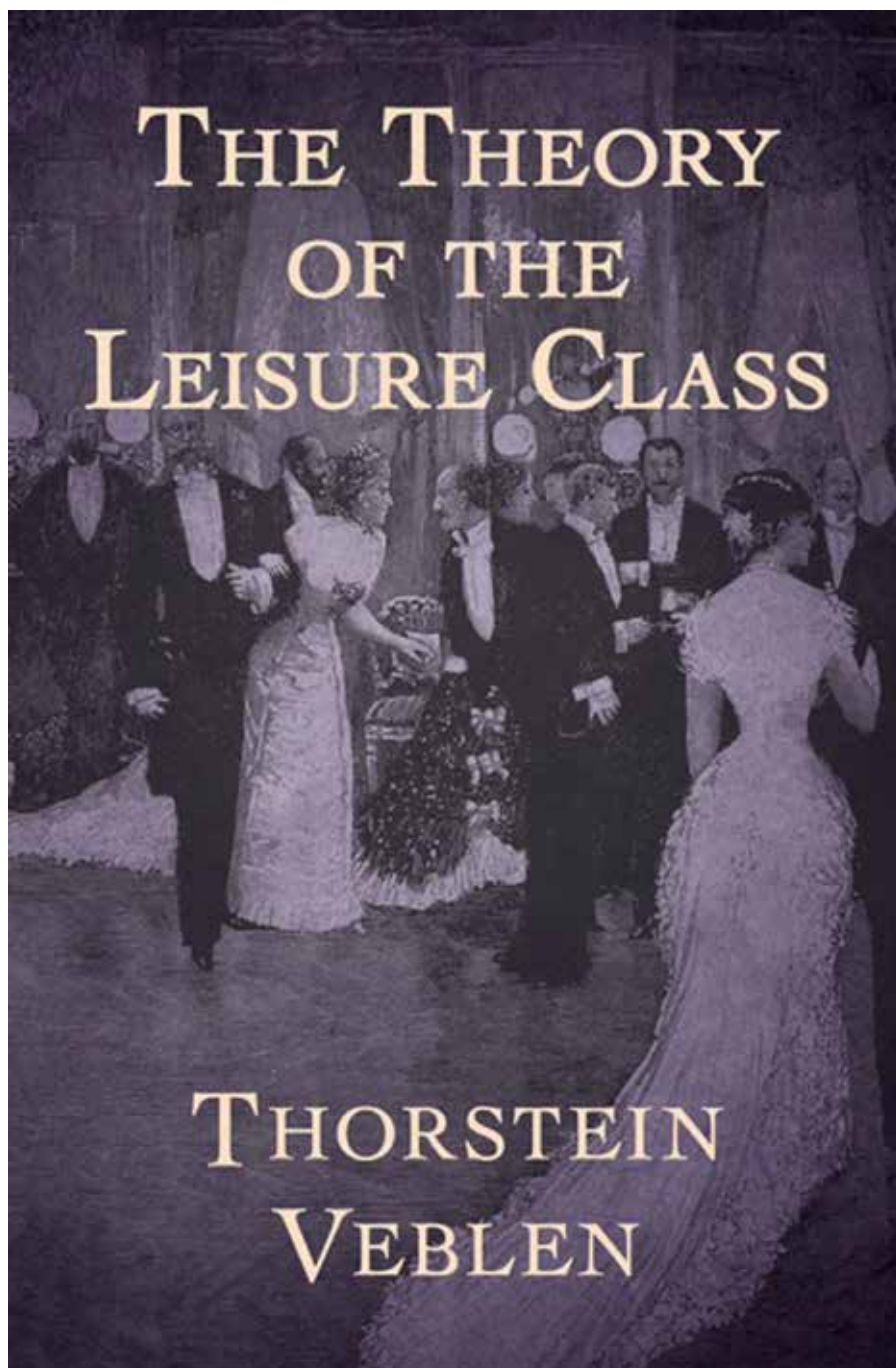
زنان مدام در حال واکاوی و اندیشیدن به گذشته هستند و مردان بیشتر ماجراجویی می‌کنند. مرگ تراژیک مردان هم در این ماجراجویی‌ها و کنش‌های یک‌باره رخ می‌دهد. در خولیتا سه زن بر اثر بیماری می‌میرند. سه زنی که انتظار مرگ آن‌ها به آرامی می‌رود. (البته در مورد مرگ مادر دوست دوران کودکی آنتیا چیزی نمی‌دانیم اما دوست دوران کودکی به‌سادگی خبر مرگ مادرش را می‌دهد.) اما مردانی که در این فیلم می‌میرند هر یک تراژدی رقم می‌زنند. خودکشی مرد میان‌سال در قطار، مرگ خوان در دریا و غرق شدن خوان نه ساله پسر بزرگ آنتیا.

از دیدگاه یونگ دریا نماد ناخودآگاه جمعی است. ماریان صدای ناخودآگاه جمعی در فیلم است که بر وظایف زنانه تأکید می‌کند. او را تنها در خانه‌ی کنار دریا می‌بینیم و می‌گوید: «هر مردی به یه زن احتیاج داره» او همه‌چیز را می‌داند و همه‌چیز را کنترل می‌کند. او ساختاریست که جامعه به زنان تحمیل می‌کند. عبوس و جدیست، از خولیتا می‌خواهد در خانه بماند و برای تدریس به دانشگاه نرود، راز رابطه‌ی جنسی خوان و آوا را او برملا می‌کند، او می‌گوید ماجرای رفتن زنان و خیانت مردان همیشگی است، قانونی که تکرار می‌شود: زنان باید باقی بمانند، زنان نباید غایب باشند.

کمی پس از آن‌که خولیتا مرد میان‌سال را در کوفه‌ی قطار ترک می‌کند؛ او خودکشی می‌کند. پس از آن وقتی خولیتا به دیدار خانواده‌اش می‌رود خوان با آوا هم‌بستر می‌شود و در پی آن‌که بار دیگر پس از برملا شدن رابطه‌ی خوان و آوا، خولیتا از خانه خارج می‌شود تا راه برود و به تدریسش

فکر کند خوان به دریا رفته و در طوفان کشته می‌شود. بیماری زنان نیز در داستان به شکلی فقدان آن‌هاست و در این فقدان است که مردان با زنان دیگری وقت می‌گذرانند. این فقدان با بیماری مادر خولیتا و همسر خوان، آنا نشان داده شده است. اما فقدان آنتیا باعث فراموش شدنش از طرف خولیتا نمی‌شود. گویا زنان می‌توانند با فقدان مدارا کنند و مادر بودن به آنان این توانایی را می‌بخشد. فقط مادران می‌توانند درک کنند. خولیتا در یادداشت‌هایش به آنتیا می‌نویسد تو بزرگ شده‌ای و مادری. مادر بودن قرین بلوغ انگاشته می‌شود. اما مردان آن چنان نیازمند به زنانند که مدام در پی جایگزین کردن بر می‌آیند. گرچه لورنزو متفاوت است و زمانی که خولیتا او را ترک می‌کند؛ به دنبال او و در کنار او زندگی را ادامه می‌دهد.

اما در کنار این تقابل‌ها ما با آوا و لورنزو به عنوان وزنه‌های تعادل روبه‌رو می‌شویم. لورنزو مردی که نمی‌رود و پس از آن که خولیتا به او می‌گوید که نمی‌تواند او را همراهی کند؛ دورادور او را دنبال می‌کند و آوا زنی است که در پی وابستگی و خواهان داشتن دائمی مردی کنار خود نیست. او به حرفه‌ی خود می‌پردازد و از رابطه‌ی دوستی و هم‌خوابگی گاه‌به‌گاه با خوان راضیست. آوا مجسمه‌هایی با هیبت مردانه می‌سازد که علاوه بر کوچکی سنگینند و این سنگینی مانع افتادن آن‌هاست. شاید او به‌واسطه‌ی این مجسمه‌ها می‌خواهد خطرپذیری و در راه بودن مردان را با سنگینی و پایداری تعادل ببخشد که در آنان کمتر دیده است. آوا پس از مرگ ارثیه‌اش را به لورنزو می‌بخشد. ارثیه نشانی از تلاش او برای برقراری همین تعادل است و این‌گونه لورنزو به عنوان یک همراه وارد زندگی خولیتا می‌شود.



نگاهی به نظریه طبقه تن‌آسای وبلن

:: هومن زندوکیلی

از تشریح موضوع، لازم است حدود و
صغور واژه بربریت را تعیین کنیم.

بربریت بنا به مقتضیات نوشتارهای
مختلف مشمول مفاهیم خاص و عام
شده است. به معنای خاص آن عنوان
قوم و قبیله‌ای بودند که حدود ۳۰۰۰
هزار سال پیش در شمال آفریقا
می‌زیستند و در معنای عام آن از
نظر برخی از نویسندگان، انسان‌ها و
جوامعی هستند که در نوع و سبک
زندگی‌شان از مظاهر تمدن امروزی
خبری نیست و حتی در گفتارهای

«تورستین وبلن (Thorstein Veblen ۱۸۷۵-۱۹۵۹) اندیشمند اجتماعی
یکی از آن دگراندیشانی بود که به
قول سی رایت میلز برجسته‌ترین
نویسندehای است که آمریکا را به نقد
کشیده و نیز در خود آمریکا و نظام
آموزشی آن دیار پرورش یافته است».
(وبلن، ۱۳۹۲، ترجمه ارشاد: ۲۹)

به عقیده وبلن شکل‌گیری طبقه تن‌آسا
(The Leisure Class) را می‌توان در
دوران گذر فرهنگ بربریت و در خلال
مراحل پیشرفت آن در نظر گرفت. قبل

وبلن، جامعه‌شناس، اقتصاددان و منتقد
اجتماعی است که تألیفات و نوشته‌های
زیادی در نقد جامعه آمریکا از خود
به جای گذاشته است. نظریه طبقه
تن‌آسای وی مهمترین اثر وی و تنها
کتابی است که در زمان حیاتش مورد
توجه قرار گرفت و موجب شهرتش
شد. اگر چه وبلن یک منتقد جامعه
آمریکا است ولی از آنجا که آمریکا را
می‌توان نماد نظام سرمایه‌داری در نظر
گرفت، بنابراین وبلن را می‌توان منتقد
نظام سرمایه‌داری هم منظور نمود.

عامیانه و ژورنالیستی از آن‌ها به عنوان انسان‌های وحشی یا نیمه‌وحشی یاد می‌شود.

«در علوم اجتماعی به‌ویژه در مردم‌شناسی بربریت در یک مفهوم عام، کسانی بودند که در سطح تمدن نوسنگی و فلز بودند و با کشاورزی ساده و ابتدایی زندگی می‌کردند هنوز هم برخی قبایل در آفریقا و جنگل‌های آمازون در این سطح هستند. لوئیس مورگان در کتاب جامعه باستان، در روند تکامل تمدن و فرهنگ انسانی، از سه مرحله گفت و گو می‌کند: مرحله توحش، مرحله بربریت، دوران تمدن (کنونی) و دوران بربریت خود نیز به سه مرحله نخستین، میانی و پایانی تقسیم می‌شود. مرحله پیشرفت فرهنگ بربریت زمانی است که بشر به راز گداختن فلز و تولید ابزار فلزی پی می‌برد. اما منظور وبلن از واژه بربریت در کتاب نظریه طبقه تن‌آسا بیشتر مربوط به برده‌داری و فئودالیسم (زمینداری) است و مرحله بعد از بربریت جامعه نوین صنعتی و تسلط نظام سرمایه‌داری است». (وبلن، ۱۳۹۲، ترجمه ارشاد: ۵۱)

پیش از آغاز برده‌داری، صلح‌جویی و آرامش بر جریان زندگی بشر غلبه داشت. البته این بدان معنی نبود که جنگ و برتری جویی و نزاع اتفاق نمی‌افتاد بلکه ستیزه و نبرد اغلب یک اتفاق بود و پدیده خودخواسته‌ای نبود. خواسته‌های بشر بدوی محدود بودند به نیازهای اولیه، اگر هم آشوب و درگیری صورت می‌گرفت بیشتر معطوف به بقا، حفظ حیات و در مقام دفاع بود و هرچه که بود واجد ارزش نبود. ولی به تدریج و با سیر پیشرفت بشر و گذر از بربریت رگه‌های خشونت‌های خود خواسته و بهره‌کشی‌های ارزشی نمودار

شدند. «شواهدی که از ویژگی‌های فرهنگی و عملکردهای اجتماع‌های نخستین در دست است، نشان می‌دهد که همراه با تحول دوارن توحش به بربریت، رفته‌رفته نهاد طبقه مرفه سر برآورده است؛ به عبارتی دقیق‌تر، طبقه تن‌آسا همراه با تغییر زندگی صلح‌آمیز به زندگی ستیزه‌جویانه، رشد کرده است. عادی شدن یغماگری در زندگی اجتماعی و جستجوی معاش از طریق روش‌های ساده شرایط ظهور این نهاد را فراهم می‌کند. نهاد طبقه تن‌آسا از مراحل ابتدایی تبعیض شغلی شروع به رشد می‌کند، بر این اساس که بعضی شغل‌ها ارزشمند و بعضی بی‌ارزش قلمداد می‌شوند. طبق این تمایز دیرینه، اشتغال‌هایی ارزشمند هستند که از نوع بهره‌کشی باشند، و آن‌هایی بی‌ارزش هستند که هر روز باید انجام گیرند و نشانه‌ای از بهره‌کشی در آن‌ها وجود ندارد». (همان: ۵۷)

یکی از مفاهیمی که از دل نظرات وبلن استخراج می‌شود، مفهوم رقابت است. رقابت سر منشاء برخی از تحولات شگرفی شد که بسیاری از عادات و رفتار انسان و جوامع انسانی را تحت تأثیر خود قرار داد. فرهنگ رقابتی بسیاری از مناسبات و روابط را در اجتماعات به کلی دگرگون کرد و چنان در پی و بنیان جوامع ریشه دوانید که شاخه‌ها و پیوندهای مستحکم آن تا کنون مستدام مانده است. البته تداوم این فرهنگ رقابت‌آمیز به پشتوانه ارزش‌های تعریف شده‌ای بود که به هر صورت مورد تأیید و پذیرش همگان قرار گرفت.

«وبلن سرچشمه‌های اجتماعی رقابت در روابط بشری را به حرمت نفس و احترام متصل می‌کند. حرمت نفس (self-esteem) آن چیزی است که

دیگران برای انسان قائل می‌شوند و ارتباط آن با مفهوم رقابت به این شکل است که عدم توفیق در یک رقابتی که مورد پسند جامعه است، احترام شخص را تنزل می‌دهد و آنگاه که از رقابت گفته می‌شود شاخص آن مالکیت است، خواه مالکیت شی باشد خواه مالکیت یک موقعیت. بنابراین، آن دسته از اشخاصی که به لحاظ لیاقت و یا مالکیت از نظر عرف جامعه کمبود احساس کنند و یا دریافت‌هایشان از سایرین کمتر باشد، ناگزیر احترامشان در معرض خطر قرار خواهد گرفت. در فرهنگ رقابتی ارزش انسان‌ها در مقایسه با دیگران در محک سنجش قرار می‌گیرد و پیشی گرفتن از همسایگان و همسانان از اعمال عادی و رایج محسوب می‌شود». (کوزر، ۱۳۹۳: ۳۶۲، ۳۶۱)

با پیشرفت بشر و دور شدن از زندگی بربریت، بازار این رقابت داغ‌تر و در عین حال پیچیده‌تر می‌شد. شاید در ابتدا به واسطه ساده‌تر بودن روابط و محدودیت ابزارها و کالاهای مورد استفاده، کسب مالکیت و احترام، سهل و دست‌یافتنی بود و در نتیجه شاخص‌های تعیین برتری‌ها و مزیت‌ها هم چندان متنوع نبود ولی هرچه بر گسترش و اهمیت مالکیت افزوده شد و نظام طبقاتی بیشتر شکل گرفت، تفاوت‌ها و اختلاف‌ها نیز افزون‌تر شد. «انسان‌های عصر بربریت در بازار رقابت، برای کسب جایگاه والا، تلاشی پی‌گیر داشتند. مصرف زیاد و مبالغه‌آمیز، تن‌آسایی و رفاه‌طلبی چشمگیر، جلوه‌گری و عرضه هرآنچه که بلندپایگی را نشان دهد، وسایلی بودند برای جلوه‌گری و برتری‌جویی. آداب و شیوه‌های زندگی اشرافی با ضابطه تن‌آسایی و مصرف چشمگیر سازگاری داشتند و مصرف کالاهای

گران‌قیمت وسیله کسب آبرومندی برای نجیب‌زادگان رفاه‌طلب و تن‌آسا بود. در عصر اشراف‌سالاری یا همان عصر بربریت، این سبک زندگی منحصر به طبقه خاصی بود به نام طبقه تن‌آسا که در رأس هرم اجتماعی قرار داشت. اما ویلن بر این باور بود که آن نمایش تفاخرآمیز تجمل و ظواهر اکنون سراسر ساختار اجتماعی را در بر گرفته است و سبک زندگی هر طبقه به تدریج با الگوی طبقه بالاتر از خودش مقایسه می‌شود و هر طبقه در تکاپو و وضعیت یا حسرت طبقه بالاتر است. وضعیت طبقه فقیر در جامعه امروز قابل قیاس با گذشته نیست ولی در عین حال رنج می‌برد چرا که در نظر خودش فقیرتر جلوه می‌کند». (همان: ۳۶۳-۳۶۳)

بی‌شک، بشر امروز پیشرفت‌های خوب و عیانی در زمینه رفاه و عدالت اجتماعی داشته است. نهادهای اجتماعی قدرتمندی در کشورهای مختلف با نیت و هدف گسترش برابری‌های مدنی تأسیس شده، امروزه هیچ شخص یا سازمانی رسمی صراحتاً از تبعیض و نابرابری حرفی نمی‌گوید. چپاول و تعدی شعار هیچ گروه، طبقه یا ملتی نیست. ولی بنا به شواهد تاریخی، یغماگری یکی از مراحل اولیه و اساسی تکامل بشر بوده است. شاید آنقدر که جنگ و ستیزه و تجاوزگری در حرکت جوامع به سمت تمدن نقش داشته، صلح و دوستی نداشته است.

«در روند تکامل فرهنگی، مرحله یغماگری هنگامی همگانی می‌شود که فکر یغماگری در اذهان عمومی، اندیشه‌ای معتبر و معمول شود. در بربریت ابتدایی، زورمندی افتخار به همراه دارد و ارزشمندی یعنی تفوق و عملی که در آن تجاوز، غنیمت و موفقیت نباشد، عملی کم‌ارزش

و کم‌اهمیت است. تجاوز، عملی با اعتبار شناخته شده و کالای به یغما گرفته شده موجه‌ترین گواه تجاوز موفقیت‌آمیز است و کالایی که از راهی بجز روش یغماگری به چنگ آید چندان ارزشمند نیست. در مرحله یغماگری اثری از صلح و دوستی نبوده و همچنین این تغییر و تحول ناگهانی نبوده بلکه منظور نوع تفکر و فرهنگ غالب بر جوامع اولیه است که به تدریج ارزش‌های صلح‌آمیز و آشتی‌جویانه به ارزش‌های یغماگری تبدیل شده است». (وبلن: ۶۷-۶۴)

وبلن برای بیان ویژگی‌های طبقه تن‌آسا به طور نسبتاً دقیقی با توصیف رفتار، خصلت‌ها و علایق آن‌ها به تشریح موضوع پرداخته و ضمن اینکه ظهور و پیدایش این طبقه را طی یک فرآیند طولانی و از زمان دوران اولیه پیشرفت برمی‌شمارد معتقد است که رفتار و ویژگی‌های غالب این عصر برگرفته از همان تن‌آسایی است که سرآغاز آن به دوران پیشرفت بربریت و مرحله بعد از آن یعنی برده‌داری و فئودالیسم می‌رسد. در واقع پس پیشرفت چشمگیری که بشریت طی اعصار و قرون داشته و پشت لایه‌های ظاهری آن ریشه‌های تنومندی از بربریت، بهره‌کشی، تجاوز، منفعت‌طلبی و استثمار وجود دارد که برخی از آنها از فرط عادت و تکرار مورد بازبینی و مذاقه عقل سلیم و صلح‌جو قرار نمی‌گیرد.

چشم و هم‌چشمی مالی، تظاهر به تن‌آسایی، مصرف تظاهری، معیارهای مالی در زندگی، معیارهای مالی در ذوق و سلیقه، لباس به عنوان نمودی از فرهنگ توانگری، از کار تولیدی کناره‌رفتن و محافظه‌کاری، حفظ صفات دیرینه، بقایای زورمندی (دنیای

بربریت) در امروز، باور داشتن به بخت و اقبال و آموزش عالی به عنوان نمودی از فرهنگ پول‌مداری از جمله رفتارها، عادات، تفکرات و ویژگی‌هایی است که در توصیف طبقه تن‌آسا بر شمرده شده است.

«در آغاز، یعنی پیش از شروع مراحل ترقی، تلاش برای معاش و رفع نیازهای اولیه صورت می‌گرفته ولی به مرور رفاه جسمی، آسایش، کسب ثروت و رقابت، فرهنگ و رفتار غالب می‌شود و مصرف‌گرایی شکل می‌گیرد و به تدریج یغماگری در اندیشه و زندگی مردم جای اندیشه و رفتار تولیدی را می‌گیرد. مالی که از راه غارتگری به دست می‌آید، به عنوان غنیمت ارزشمندی که حاصل یورش پیروزمندانه است نگهداری می‌شود و بدین ترتیب ارزش‌های جدیدی شکل می‌گیرند که تا پیش از آن نبوده است». (کوزر، ۱۳۹۳: ۷۴-۶۹)

«یکی از مفاهیم مورد نقد موشکافانه و جدی وبلن، مصرف متظاهران طبقه تن‌آسا بود که ریشه در نگرش این گروه به زندگی داشت. نیکسن و فری مصرف متظاهران را نمایش عمومی دارایی‌ها، زندگی و رفتار مرفهانه و تظاهر آشکار به این رفتار برای برانگیختن رشک دیگران تعریف کرده‌اند. صاحبان قدرت و ثروت از یک طرف و محرومان از طرف دیگر دو طبقه عمده در اغلب نظام‌های اجتماعی در اغلب دوره‌های تاریخی بوده‌اند ولی با پیشرفت بشری و تحولات اجتماعی به خصوص در دنیای مدرن تقسیم‌بندی پیچیده شد و اقشار لایه‌های مختلف برای جهش به لایه بالاتر تلاش مداوم دارند. وبلن در نظریه تن‌آسا ادعا می‌کند که طبقه‌ای که در سطح بالاتر نیازهای اولیه زندگی می‌کنند و مازاد سرمایه دارند

به جای زندگی خردمندانه و فهیمانه و قدم نهادن در مسیر شکوفا کردن خود، با هدر دادن پول و تعقیب لذت بخش بزرگ جلوه داد خود بیشتر همتشان صرف تأثیرگذاری و روش‌های متظاهرانانه است». (دیلینی، ۱۳۹۱: ۲۹۸، ۲۹۹)

وبلن و اقتصاد نهادگرا

اقتصاد نهادگرا به عنوان یک مکتب فکری، معارض و دگراندیش در آمریکا در مقابل اقتصاد نئوکلاسیک در اوئل قرن بیستم عرض اندام کرد. اغلب نهادگراها بر این تعریف اتفاق نظر داشتند که، نهادها قوانین بازی در جامعه هستند و این قوانین قید و بندهایی ایجاد می‌کنند که به نوعی شکل‌دهنده روابط انسان‌ها می‌باشند. حال سؤال یا تضادی که یه ذهن می‌رسد این است که آیا نهادهایی که ساخته خود انسان هستند و یا در ساخت آن‌ها نقش داشته‌اند توان ایجاد روابطی مناسب، سعادت‌مندانه و عادلانه بین ابناء بشر داشته‌اند یا خیر؟

«وبلن یکی از مشهورترین متفکران نهادگرا بود که نهادها و مناسبات آمریکا را به جدیت به نقد کشیده است. به نظر وی نهاد، مجموعه‌ای از اصول و آرمان‌هایی است که از روی عادت و خصلت‌های خوی‌پذیری از هر نسلی به نسل دیگر منتقل شده و به صورت ملک ذهنی بشر در آمده است و یا اینکه این آرمان‌ها و اصول به صورت ناقص و بدون دلایل کافی عقلانی از نوع خلق شده. به بیانی دیگر جریان زندگی، امور روزمره و تلاش برای بهبود شرایط و رفع نیازها و کمبودها به تدریج و در طول قرون و اعصار به آداب و رسومی تبدیل شده که مورد پذیرش و مقبولیت همگان قرار گرفته بی‌آنکه به ارزش واقعی و ضرورت وجودی آن‌ها

توجه معقولی شود. بنابراین بر خلاف اعمال غریزی که ریشه در رفع نیازهای واقعی و حرکت در جهت بهبود و تعادل دارند وبلن چنین می‌پنداشت که نهادها اجتماعی، جامعه را به سوی سعادت و خیرخواهی رهبری نخواهند کرد و وجوه مشترک این نهادها در یغماگری، نابود کردن و ضایع کردن محصولات بوده، از زمان گذشته وجود داشته‌اند و به همین دلیل گروه‌های مسلط با هزاران دلیل و توجیه به دنبال ساخت و تقویت نهادهای مطلوب خود هستند». (پاسبانی/متوسلی، ۱۳۹۱: ۲۰۸-۲۰۶)

وبلن معتقد بود که مکاتب نظام‌های اقتصادی موجود، بشر را به سمت سعادت نمی‌برد. اقتصاد مرسوم در محاق اندیشه‌های ناقص خود گرفتار است و از علوم مدرن و از پیشرفت‌ها و اقتضائات زمان به دور است. «او با طرح این سؤال انتقادی که چرا اقتصاد یک علم تکاملی نیست؟ اقتصاددانان را به مبارزه طلبید. اقتصاد مرسوم با اتکا به قوانین علوم طبیعی به نظمی ازلی، جهان‌شمول و لایتغیر برای اقتصاد قائل بودند. وبلن این ادعای هارمونی‌گرایانه را به شدت مورد انتقاد قرار داد. معتقد بود اقتصاد به طور ناامید کننده‌ای با پیش ذهنیت‌هایی مانند مطلوبیت‌گرایی پیوند خورده است و هیچ پیشرفت حقیقی رخ نخواهد داد مگر اینکه این نگرش جدیدی برپایه یافته‌های جدید فیلسوفان، روانشناسان و انسان‌شناسان جایگزین این تفکر مطلوبیت‌گرایانه شود. وبلن سرچشمه کاستی‌های و ضعف‌های اقتصاد رایج زمان را در دو تفکر ریشه‌ای می‌دانست ۱- وجود یک وضعیت نهادی معین و مفروض ۲- حساب لذت‌گرایانه (Hedonistic)». (مشهدی، احمد، ۱۳۹۲: ۹۱-۸۹)

در واقع می‌توان چنین استنباط کرد که تفکرات ریشه‌ای که وبلن از آن‌ها یاد می‌کند، در نهایت در خدمت مطلوبیت حامیان نظام سرمایه‌داری و رفتارگران تن‌آسا می‌باشد که این نظام را با تمام وجود پذیرفته و در رگ و پی خود جای داده‌اند. با کمی دقت می‌توان بسیاری از نظام‌های اجتماعی موجود که مورد قبول متفکران و اندیشمندان صاحب نظران قرار گرفته در کنه آن تأیید صاحبان قدرت را به همراه دارد.

«وبلن بر این باور بود که که اقتصاد مرسوم به رغم ادعا و استفاده زیاد از واژه پویا، کاملاً ایستا است و هیچ کمک ارزشمندی در زمینه تکوین، رشد، توالی، تغییر فرآیند و امثال آن در عرصه اقتصاد نکرده است و فقط به بررسی تغییرات معین بر قیمت محصولات و توزیع پرداخته‌اند و در تشریح دلایل این تغییرات حرفی برای گفتن نداشتند». (همان ۹۳-۹۲)

منابع

پاسبانی/متوسلی، ابوالفضل/محمود (۱۳۹۱) مصرف تظاهری در آرای تورستین وبلن و موضوع پس انداز، مجله تحقیقات اقتصادی، شماره ۹۸ بهار ۹۱
دیلینی، تیم (۲۰۰۴) نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، ترجمه بهرنگ صدیقی/ وحید طلوعی (۱۳۹۱)، نشرنی، تهران چاپ ششم
کوزر، لیوئیس (۱۹۷۱م) زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، چاپ ۱۹، تهران ۱۳۹۳
مشهدی احمد، محمود (۱۳۹۳) نهادگرایی وبلن چالشی در برابر بنیان‌های روش‌شناختی و نظری علم اقتصاد، فصلنامه پژوهش‌نامه اقتصادی، سال چهاردهم، شماره ۵۲، بهار ۱۳۹۳

صفحات ۱۲۲-۸۸
وبلن، تورستین (۱۹۷۰م) نظریه طبقه تن‌آسا، ترجمه فرهنگ ارشاد، نشر نی، تهران، چاپ سوم (۱۳۹۲)

normann

ØSTERBROGÅDE 70

2100 COPENHAGEN

16.09.2016

یادداشتی مختصر در باب خاستگاه‌ها تطور و معنای «توصیف فربه»

Joseph G. Ponterotto

(دانشگاه فوردهام، نیویورک)

:: یوسف سرافراز

ترجمه



چکیده:

در این یادداشت، خاستگاه‌ها، تطور چندرشته‌ای و تعریف «توصیف فربه»^۱ مرور شده است. مفهوم «توصیف فربه» علی‌رغم کاربرد بسیاری که در ادبیات کیفی دارد، اغلب برای پژوهشگران، در همه سطوح، گیج‌کننده است. در این یادداشت، ریشه‌های این سردرگمی کاویده شده و نمونه‌هایی از «توصیف فربه» آورده شده است. مقاله با دستورالعمل‌هایی برای ارائه‌ی «توصیف فربه» در گزارش‌های مکتوب خاتمه می‌یابد.

«توصیف فربه» یکی از مهم‌ترین مفاهیم در فرهنگ لغات پژوهشگران کیفی است. در حقیقت، نمایه‌ی موضوعی تقریباً هر کتاب درسی مهمی که در باب روش‌های کیفی طی سه دهه‌ی اخیر منتشر شده است، شامل یک یا چند مدخل تحت عنوان «توصیف فربه» یا «توصیف، فربه» است (برای نمونه: Bogdan & Biklen, 2003; Creswell, 1998; Denzin, 1989; Denzin & Lincoln, 2005; Lincoln & Guba, 1985; Marshall & Rossman, 1999; Patton, 1990). علی‌رغم کاربرد و پذیرش گسترده‌ی اصطلاح «توصیف فربه» در پژوهش کیفی، به نظر می‌رسد در مورد این که این اصطلاح دقیقاً به چه معناست سردرگمی وجود دارد (Holloway, 1997; Schwandt, 2001). از حیث شخصی، من با این سردرگمی در دو سطح مواجه‌ام. نخست، در پژوهش و نوشتار کیفی خودم در طول سال‌ها به دفعات تقلاً کرده‌ام تا مفهوم «توصیف فربه» را کاملاً درک کنم. دوم، در تجربه‌ی تدریس و نظارت بر پژوهش کیفی دریافتم که دانش‌جویان و همکاران در تلاش‌هایشان برای فهمیدن و عمل کردن به «توصیف

فربه» در کارشان کلنجار می‌روند. این مجموعه تقلاها بود که من را به مطالعه دقیق‌تر مفهوم «توصیف فربه» برانگیخت تا یافته‌هایم را با خوانندگان TQR (The Qualitative Report) به اشتراک گذارم.

اهداف این یادداشت مختصر عبارت‌اند از (الف) روشن ساختن خاستگاه‌های مفهوم «توصیف فربه»؛ (ب) ردیابی تطورش در رشته‌های مختلف؛ (ج) تعریف جامع این مفهوم؛ (د) ارائه‌ی نمونه‌هایی از «توصیف فربه» در ادبیات منتشرشده و (ه) پیشنهاد دستورالعمل‌هایی برای ارائه‌ی «توصیف فربه» در مطالعات غیرمردم‌نگارانه. با تحقق این اهداف، امیدوارم تا در فهم و استفاده‌مان از مفهوم «توصیف فربه» به نوعی وضوح و اجماع برسیم.

خاستگاه‌های «توصیف فربه»

گرچه بسیاری از پژوهشگران هنگامی که «توصیف فربه» را معرفی می‌کنند، به تفسیر فرهنگ‌های کلیفورد گیرتز^۲ (۱۹۷۳)، انسان‌شناس آمریکایی، ارجاع می‌دهند؛ همچنان که خود گیرتز خاطرنشان می‌کند، این اصطلاح و مفهوم با گیلبرت رایل^۳، فیلسوف بریتانیایی حوزه متافیزیک در دانشگاه آکسفورد، آغاز می‌شود. ریشه‌ی این مفهوم را می‌توان در اثر رایل، مفهوم ذهن (۱۹۴۹)، یافت، جایی که او با جزئیات بسیار از «توصیف کار فکری» (ص ۳۰۵) بحث می‌کند. نخستین تقریر اصطلاح کنونی، توصیف «فربه»، در دو سخنرانی رایل ظاهر شد که در اواسط دهه ۱۹۶۰ با عنوان Thinking and Reflecting of Thoughts: What is "La Pen-seur" Doing منتشر شدند. هر دو سخنرانی در Collected Papers (۱۹۷۱) اثر رایل منتشر شدند که

پژوهشگر علاقه‌مند کیفی به راحتی می‌تواند بیابدشان.

برای رایل (۱۹۷۱) توصیف «فربه» متضمن نسبت دادن نیت‌مندی به رفتار یک فرد است. او [برای تصریح معنای مدنظرش] از نمونه‌ی زیر استفاده می‌کند:

«یک گلف‌باز تنها، با شش توپ گلف جلوی رویش [sic]، به هر یک از آن‌ها، یکی پس از دیگری، به سمت یک green [منطقه حول حفره زمین گلف]، ضربه می‌زند. او [sic] سپس می‌رود و توپ‌ها را جمع می‌کند، بر می‌گردد به جایی که [sic] پیشتر بود، و دوباره آن را تکرار می‌کند. او چه می‌کند؟» (ص ۴۷۴).

توصیف «نحیف»^۴ این رفتار این است که گلف‌باز به صورت مکرر به یک شیء سفید گرد کوچک با یک چوب گلف شبیه وسیله به سمت یک green ضربه می‌زند. توصیف «فربه»، رفتار را درون بافت زمین گلف و بازی گلف تفسیر می‌کند، و تفکر و نیت‌مندی را به رفتار مشاهده‌شده نسبت می‌دهد. در این مورد، گلف‌باز در حال تمرین approach shot در green است که برای یک مسابقه واقعی گلف در آینده (که معمولاً شامل دو یا چهار بازیکن می‌شود) آماده می‌شود، با این امید که تمرین approach shot در زمان حاضر مهارت approach shot او را در مسابقه واقعی در آینده بهبود خواهد بخشید. در نتیجه برای رایل، توصیف «فربه» شامل فهمیدن و جذب کردن بافت وضعیت یا رفتار می‌شود. همچنین شامل نسبت دادن نیت‌مندی حال حاضر و آینده به رفتار است.

تطور «توصیف فربه»

اصطلاح توصیف «فربه» از زمانی که گیرتز اصطلاح فلسفی رایل (۱۹۷۱) را قرض گرفت تا کار مردم‌نگاری را توصیف کند، به بخشی از واژگان پژوهشگر کیفی تبدیل شد. گیرتز (۱۹۷۳) می‌نویسد:

«از یک نظر، که در کتاب درسی بیان می‌شود، انجام مردم‌نگاری چیزی است مرتبط با برقراری ارتباط، انتخاب اطلاع‌رسان‌ها، رونویسی متون، برداشت شجره‌نامه‌ها، نقشه‌برداری میدان‌ها، ثبت روزنوشت و غیره. اما این موارد، تکنیک‌ها و رویه‌های متداول نیستند که مردم‌نگاری را تعریف می‌کنند. آنچه مردم‌نگاری را تعریف می‌کند نوعی تلاش فکری است: یک اقدام پیچیده و پرجزئیات در، با قرض گرفتن مفهومی از گیلبرت رایل، «توصیف فربه» (ص ۶) (توجه: گیرتز نخستین کسی بود که گیومه را حول «توصیف فربه» قرار داد، رایل علائم گیومه را تنها حول «فربه» قرار داد).

گیرتز (۱۹۷۳) معتقد بود که داده‌های نوشتار انسان‌شناختی «در حقیقت ساخت‌های خود ما هستند از ساخت‌های دیگران از آنچه خودشان و هم‌وطنان‌شان انجام می‌دهند» (ص ۹). در نتیجه، برای اینکه خواننده‌ی کار انسان‌شناختی بتواند اعتبار تفاسیر نویسنده را برای خودش ارزیابی کند، بایستی بافتی که این تفاسیر در آن پرورده شده به شکلی غنی و فربه توصیف شود.

اقتباس گیرتز (۱۹۷۳) از «توصیف فربه» از سوی نورمن دنزین^۵ - پژوهشگر کیفی برجسته و استاد ارتباطات، جامعه‌شناسی و علوم انسانی - گسترش یافت، او بیان کرد:

«یک توصیف فربه چیزی بیش از ثبت و ضبط آنچه یک شخص انجام می‌دهد است. توصیف فربه از واقعیت

محض و نمودهای سطحی فراتر می‌رود. جزئیات، بافت، عواطف و احساسات و شبکه‌های روابط اجتماعی را که اشخاص را به یکدیگر پیوند می‌دهد عرضه می‌کند. توصیف فربه حساسیت و خودآگاهی را فرا می‌خواند. تاریخ را در تجربه جای می‌دهد. اهمیت یک تجربه، یا توالی رخ داده‌ها، را برای شخص یا اشخاص موردنظر مشخص می‌کند. در توصیف فربه، صداها، احساسات، کنش‌ها و معناهای افراد در تعامل شنیده می‌شود» (دنزین، ۱۹۸۹: ۸۳).

بسط دنزین (۱۹۸۹) از «توصیف فربه» اصطلاح انسان‌شناختی گیرتز و مفهوم فلسفی رایل را به رشته‌های جامعه‌شناسی، ارتباطات و علوم انسانی معرفی می‌کند. دنزین در کتاب کلاسیکش، کنش متقابل گرای تفسیری، یک فصل کامل را به شرح و بسط مفهوم «توصیف فربه» اختصاص می‌دهد. من معتقدم که جزئیات ادبی دنزین در شرح «توصیف فربه» بود که مهم‌ترین تاثیر را در ترویج کاربرد جهان‌گستر این اصطلاح از سوی پژوهشگران کیفی در رشته‌های فکری داشته است. در حقیقت، دنزین کاربردپذیری «توصیف فربه» را به منزله یک بر ساخت انسان‌شناختی مورد استفاده در مردم‌نگاری، و به ویژه در مشاهده مشارکتی، گسترش داد: به مخاطبان گسترده‌تر پژوهش کیفی (برای نمونه در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، آموزش) و رویکردهای کیفی (برای نمونه پدیدارشناسی و نظریه زمینه‌ای).

تعریف «توصیف فربه»

با خلاصه کردن کار گیرتز (۱۹۷۳) و دنزین (۱۹۸۹)، که در نقل‌قول‌های طولانی‌شان در بخش پیشین بازتاب

یافت، می‌توانیم مفادی را برای پاسخ به این دو پرسش استخراج کنیم: «توصیف فربه» شامل چه چیزهایی می‌شود و چگونه از «توصیف نحیف» متمایز می‌شود. جستجو برای تعاریف مشخص‌تر از «توصیف فربه» من را به دو «فرهنگ» اصطلاحات و مفاهیم کیفی رهنمون داشت: فرهنگ تحقیق کیفی (۲۰۰۱) از شوانت^۶ و مفاهیم اساسی پژوهش کیفی (۱۹۹۷) از هالووی^۷.

شوانت برای ارائه‌ی تعاریف کوتاه و مختصر خود از «توصیف فربه» به گیرتز (۱۹۷۳) ارجاع می‌دهد، در حالی که هالووی هم به گیرتز و هم به رایل (۱۹۴۹) ارجاع می‌دهد. شوانت می‌گوید:

«بسیاری از محققان کیفی بر اهمیت توصیف «فربه» در مقابل توصیف «نحیف» تاکید می‌کنند. با این حال، کاملاً روشن نیست که توصیف فربه چیست. اغلب کوشش‌هایی که برای تعریف آن شده، بر این تاکید می‌کنند که توصیف فربه صرفاً چیزی مرتبط با جمع‌آوری جزئیات مرتبط نیست. به جای توصیف کنش اجتماعی به شکلی فربه، بهتر است در وهله اول به تفسیر شرایط، معانی، مقاصد، انگیزه‌ها و سایر مواردی پرداخت که مشخصه‌های یک صحنه‌ی به‌خصوص هستند. همین ویژگی تفسیری توصیف است که آن را فربه می‌سازد و نه جزئیات فی‌نفسه» (شوانت، ۲۰۰۱: ۲۵۵).

تعریف هالووی با تعریف شوانت سازگار است، او می‌نویسد:

«مفهوم توصیف فربه اغلب درست فهمیده نمی‌شود. توصیف فربه بایستی نظری و تحلیلی باشد به نحوی که پژوهشگران تمرکشان را بر الگوها و خصایص انتزاعی و عمومی زندگی اجتماعی در یک فرهنگ متمرکز کنند.

این گونه از توصیف در پی آن است که به خواننده احساسات، اندیشه‌ها و ادراکاتی را که مشارکت‌کنندگان پژوهش تجربه می‌کنند عرضه کند. توصیف فربه نه تنها با معنا و تفاسیر مردمان یک فرهنگ سروکار دارد، که با مقاصد آن‌ها نیز مرتبط است. توصیف فربه تصویری واضح از افراد و گروه‌ها در بافت فرهنگ‌شان و محیطی که در آن زندگی می‌کنند می‌سازد... توصیف فربه در مقابل توصیف نحیف قرار می‌گیرد که گزارشی سطحی است و معانی ضمنی و نهانی اجزای فرهنگی را کاوش نمی‌کند» (هالووی، ۱۹۹۷: ۱۵۴).

برخی مشترکات در تعاریف شوانت و هالووی از «توصیف فربه» وجود دارد. نخست، هر دو اذعان می‌کنند که این اصطلاح گیج‌کننده است و در نتیجه، به خوبی فهمیده نشده است. دوم، هر دو تلاش می‌کنند تا با ایجاد تمایز میان

«توصیف فربه» با «توصیف نحیف»، معنایی را به توصیف فربه بدهند. سوم، هر دو تعریف بر این تاکید می‌کنند که توصیف فربه چیزی بیشتر از جمع‌آوری جزئیات زیاد است: توصیف فربه از بافت و معنا به همان اندازه صحبت می‌کند که از تفسیر مقاصد مشارکت‌کنندگان در رفتارها و کنش‌هایشان. اکنون می‌خواهم این سه مؤلفه‌ی تعریفی مشترک را با جزئیات بیشتری بکاوم.

سردرگمی در معنای «توصیف فربه»

این واقعیت که هم هالووی (۱۹۹۷) و هم شوانت (۲۰۰۱) مفهوم «توصیف فربه» را گیج‌کننده یافتند، دست کم به دو دلیل قابل فهم است. دلیل نخست با تطور این مفهوم در رشته‌های فکری مرتبط است. «توصیف فربه» به منزله یک ابزار پژوهش کیفی با مردم‌نگارانی که در پژوهش مشاهده مشارکتی درگیر بودند آغاز می‌شود (گیرتز،

۱۹۷۳)، و سپس تعمیم می‌یابد تا به منزله ابزاری برای جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، مربیان و دیگر کنشگران رویکردهای مختلف تحقیق کیفی به خدمت گرفته شود (پونترتو و گریگر، در دست چاپ). در حالی که نقش «توصیف فربه» در مردم‌نگاری و مشاهده مشارکتی امری کاملاً واضح به نظر می‌رسد (ن.ک دنزین، ۱۹۸۹؛ گیرتز)، در اینکه چگونه بایستی در دیگر رویکردها و روش‌های کیفی هم‌چون مصاحبه‌های طولانی و گروه‌های متمرکز به کار بسته شود، وضوح کمتری وجود دارد.

دلیل دوم برای سردرگمی پژوهشگران بر سر این اصطلاح را می‌توان به این گمان نسبت داد که هیچ شکل یا تعریف واحد و تکیینی از «توصیف فربه» وجود ندارد. برای نمونه، در کار مفصل و گسترده دنزین (۱۹۸۹) بر این مفهوم، او یازده گونه‌ی مختلف «توصیف



فربه» را معرفی می‌کند: خرد^۹، کلان^۹، تاریخی^{۱۰}، زندگی‌نامه‌ای^{۱۱}، موقعیتی^{۱۲}، رابطه‌ای^{۱۳}، تعاملی^{۱۴}، ناخوانده^{۱۵}، ناتمام^{۱۶}، تاویلی^{۱۷}، توصیف محض^{۱۸} و توصیفی تفسیری^{۱۹}. فراتر از هدف من برای این یادداشت مختصر است که همه یازده گونه «توصیف فربه» را مرور کنم، به همین خاطر خواننده‌ی علاقه‌مند را به دنزین (ص ۹۱-۹۸) ارجاع می‌دهم. در نتیجه، زمانی که گوناگونی‌های بسیاری وجود دارند، شگفت‌انگیز نیست که چه پژوهشگران تازه‌کار و چه کهنه‌کار با «توصیف فربه» سردگم شوند.

تعریف «توصیف فربه» با مقایسه‌ی آن با «توصیف نحیف»

هالووی (۱۹۹۷) و شوانت (۲۰۰۱) تا حدی «توصیف فربه» را با تمایز دادن این مفهوم با «توصیف نحیف» تعریف می‌کنند. این تلاش برای تعریف کردن با تضاد از سوی دیگران نیز برای توضیح «توصیف فربه» استفاده شده است (برای نمونه، ن. ک. دنزین، ۱۹۸۹، گرینبالت، ۱۹۹۷؛ رایل، ۱۹۷۱). گاهی، هنگامی که مفهومی کاملاً پیچیده است، نویسندگان تلاش می‌کنند با ایجاد تمایز میان آن مفهوم و چیزی که به وضوح در نقطه مقابل آن قرار دارد، مفهوم موردنظر را روشن کنند. یک نمونه‌ی خوب، کار دنزین است که ویژگی‌های «توصیف فربه» را برجسته می‌کند.

«(۱) بافت یک عمل را عرضه می‌کند؛ (۲) مقاصد و معانی‌ای که کنش را سازمان‌دهی می‌کنند بیان می‌کند؛ (۳) تطور و توسعه عمل را ره‌گیری می‌کند؛ (۴) کنش را به منزله متنی ارائه می‌دهد که می‌تواند تفسیر شود. یک توصیف نحیف تنها واقعیت‌ها را گزارش می‌کند، فارغ از مقاصد یا

شرایطی که پیرامون یک کنش تنیده شده است» (ص ۳۳).

«توصیف فربه» به منزله بافت و معنا

همچنانی که از سوی تمام نویسندگانی که پیشتر در این یادداشت مختصر به آن‌ها رجوع شد، تاکید شده است؛ مولفه‌ی محوری «توصیف فربه»، تفسیر آن چیزی است که مشاهده شده است. دنزین (۱۹۸۹) با نشان دادن پیوند دائمی «توصیف فربه» با «تفسیر فربه»، سهمی مهم در پژوهش کیفی ایفا کرده است. وظیفه‌ی پژوهشگر کیفی است تا کنش اجتماعی را به شکلی فربه توصیف کند، به طوری که تفسیرهای فربه از کنش‌ها ساخته شود، در یک شکل نوشتاری ارائه شود و در دسترس طیف گسترده‌ای از خوانندگان قرار گیرد. بدون «توصیف فربه»، «تفسیر فربه» امکان‌پذیر نیست. بدون «تفسیر فربه»، گزارش‌های نوشتاری پژوهش فاقد اعتبار خواهند بود و موافقت و همراهی جامعه پژوهش، خود مشارکت‌کنندگان پژوهش و مخاطبان گسترده‌تری را که گزارش برای آن‌ها نوشته شده به دست نخواهد آورد (پونتروتو و گریگر، در دست چاپ). کار پژوهشگران در تفسیر فربه است که خوانندگان را به درکی از کنش‌های اجتماعی گزارش‌شده رهنمون می‌سازد.

ماهیت «توصیف فربه»

با ادغام و یکپارچه ساختن کار رایل (۱۹۷۱)، گیرتز (۱۹۷۳)، دنزین (۱۹۸۹)، هالووی (۱۹۹۷) و شوانت (۲۰۰۱) می‌توان مولفه‌های ماهوی «توصیف فربه» را استخراج کرد:

۱. «توصیف فربه» شامل توصیف و تفسیر دقیق کنش‌های اجتماعی درون بافت متناسبی است که کنش

اجتماعی در آن رخ داده است. ۲. «توصیف فربه»، اندیشه‌ها، احساسات و شبکه کنش‌متقابل اجتماعی میان مشارکت‌کنندگان مشاهده‌شده را در بافت عمل‌شان ثبت می‌کند.

۳. یک خصیصه محوری برای تفسیر کنش‌های اجتماعی تعیین انگیزه‌ها و مقاصد کنش‌های اجتماعی ذکر شده است.

۴. بافت و ویژگی‌های کنش اجتماعی به خوبی توصیف شده‌اند به طوری که خواننده هنگامی که گزارش پژوهشگر را می‌خواند احساس واقع‌نمایی^{۲۰} را تجربه کند. از نظر دنزین (۱۹۸۹) واقع‌نمایی ارجاع می‌دهد به «گزاره‌های حقیقی‌ای که این احساس را برای خواننده ایجاد می‌کند که رخ داده‌ای توصیف‌شده را تجربه کرده‌اند یا می‌توانند تجربه کنند» (صص ۸۴-۸۳).

۵. «توصیف فربه» کنش‌های اجتماعی، مشوق و توسعه‌دهنده‌ی «تفسیر فربه» این کنش‌ها می‌شود، که این خود به «معنای فربه» یافته‌هایی منجر می‌شود که موردتوجه خوانندگان قرار می‌گیرد (پونتروتو و گریگر، در دست چاپ). مایلم برای توضیح ارتباط متقابل این سه مفهوم از استعاره درخت استفاده کنم. «توصیف فربه» ریشه‌های این درخت را تشکیل می‌دهد که «تفسیر فربه» را، که تنه استوار این درخت است، تغذیه و پرورده می‌کند که تنه نیز به نوبه خود شاخه‌ها و برگ‌های درخت را، که «معنای فربه» را بازنمایی می‌کنند، تغذیه می‌کند. این شاخه‌ها و برگ‌ها هستند که بیشترین توجه تماشاگران را جلب می‌کنند، در مورد «معنای فربه» نیز همین گونه است و توجه خوانندگان به آن جلب می‌شود. **تعریف مقدماتی^{۲۱} «توصیف فربه»** مولفه‌های محوری پنج‌گانه‌ی «توصیف

فربه»، که پیشتر بیان شدند، برای ارائه‌ی یک تعریف مقدماتی از این مفهوم مناسب‌اند:

توصیف فربه به وظیفه‌ی پژوهشگر برای هم توصیف کردن و هم تفسیر کردن کنش (یا رفتار) اجتماعی مشاهده‌شده درون بافت ویژه‌اش اشاره دارد. این بافت می‌توند درون یک واحد کوچک‌تر (مانند یک زوج، یک خانواده، یک محیط کار) یا درون یک واحد بزرگ‌تر (مانند فرهنگ یک روستا، یک جماعت یا فرهنگ عمومی) باشد. توصیف فربه، کنش‌های اجتماعی مشاهده‌شده را به دقت توصیف می‌کند و هدف و نیت‌مندی را، از طریق فهم پژوهشگر و توصیف واضح بافتی که کنش‌های اجتماعی در آن رخ داده، به این کنش‌ها نسبت می‌دهد. توصیف فربه، اندیشه‌ها و احساسات مشارکت‌کنندگان را به همراه شبکه‌ی اغلب پیچیده‌ی روابط میان آن‌ها ثبت می‌کند. توصیف فربه به تفسیر فربه منجر می‌شود، که این خود به معنای فربه یافته‌های پژوهش برای پژوهشگران و خود مشارکت‌کنندگان و خوانندگان گزارش منجر می‌شود. معنای فربه یافته‌ها خوانندگان را به احساس واقع‌نمایی رهنمون می‌سازد، به طوری که آن‌ها می‌توانند خودشان را از حیث شناختی و احساسی درون بافت پژوهش قرار دهند.

توصیف فربه در عمل

دنزین (۱۹۸۹) نمونه‌هایی از توصیف فربه را در تمامی یازده گونه‌ی پیشنهادی‌اش ارائه می‌دهد. او برای یافتن این نمونه‌ها، منابع منتشرشده در حوزه‌های داستان، تاریخ، مردم‌نگاری و جامعه‌شناسی را بررسی می‌کند. در ادامه، سه نمونه از اشکال متفاوت توصیف فربه را مطرح می‌کنم و سپس این یادداشت مختصر را با پیشنهاداتی

برای نویسندگان TQR به پایان می‌برم. دو نمونه‌ی اول از مردم‌نگاری کلاسیک لیبوف (۲۰۰۳)، گوشه‌ی تالی: مطالعه‌ی مردان کاکاسیاه گوشه خیابان، اخذ شده‌اند و نشان‌دهنده‌ی گونه‌های «رابطه‌ای» و «توصیفی - تفسیری» دنزین از توصیف فربه هستند. نمونه سوم را از حوزه‌ی خودم، روان‌شناسی مشاوره، گرفته‌ام و از داستان زندگی وسکوئر (۲۰۰۱)، پیشگام حوزه مشاوره، استخراج شده است.

گوشه‌ی تالی ماحصل رساله PhD الیوت لیبوف (۲۰۰۳) در رشته انسان‌شناسی در دانشگاه کاتولیک آمریکا است. بسیاری از پژوهشگران کیفی گوشه‌ی تالی را کاری کلاسیک در مردم‌نگاری می‌دانند و این کتاب از منابع مطالعاتی الزامی در بسیاری از دوره‌های پژوهش کیفی است، از جمله در دوره‌هایی که خودم برگزار می‌کنم. برای فهم بافت دو نقل قول ذیل، ابتدا بایستی تصویری کلی از گوشه تالی به دست دهم.

لیبوف، یک مرد یهودی سفیدپوست که از والدین مهاجر اروپای شرقی متولد شده، طی سال‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۶۳ به عنوان یک پژوهشگر کار میدانی، کار بر روی یک پروژه پژوهشی درباره شیوه‌های تربیت کودک در میان خانواده‌های کم‌درآمد را در واشنگتن دی سی شروع کرد. یک بخش این مطالعه تمرکز بر زندگی و جهان‌بینی گروه خاصی از «مردان گوشه خیابان» آفریقایی - آمریکایی بود که اغلب جلوی «مغازة بیرون‌بر New Deal»، یک غذاخوری کوچک از آن‌هایی که هفت روز هفته باز هستند، جمع می‌شدند. فضای مشتری این بیرون‌بر فضایی ۱۰ در ۱۲ بود بدون صندلی

یا میز، در نتیجه مشتری‌ها غذایشان را ایستاده می‌خوردند یا غذایشان را بیرون می‌بردند و به «گوشه تالی» می‌رفتند. نقل قول زیر نخستین تعامل لیبوف با تالی جکسون را توصیف می‌کند.

«تالی و من بیشتر از چهار ساعت در بیرون‌بر می‌پلکیدیم، صحبت می‌کردیم، قهوه می‌نوشیدیم، ورود و خروج مردم را تماشا می‌کردیم، بقیه‌ی موی دماغ‌ها و مفت‌خورهایی را تماشا می‌کردیم که پیش‌خدمت‌های زن را دست می‌انداختند، بین خودشان شوخی خرکی می‌کردند یا با جعبه گرامافون خودکار می‌رقصیدند. همه تالی را می‌شناختند و بعضی‌ها به کرات توجه او را جلب می‌کردند. تالی گاهی در شوخی‌ها و دست‌انداختن‌ها مشارکت می‌کرد اما وقتی صحبت می‌کردیم بدون اخلاص بود. هنگامی که ساعت دو آن‌جا را ترک کردم، تالی و من همدیگر را با نام کوچک خطاب کردیم («الیوت» برای او عجیب بود و به «الیکس» قانع بودیم) و من می‌توانستم دو تا از پیش‌خدمت‌ها را با اسم کوچک‌شان خطاب کنم بدون اینکه احساس ناخوشایندی داشته باشم. همچنین آموخته بودم تا چند مرد دیگر را با اسم کوچک یا اسم مستعارشان تشخیص دهم، سرنخ‌هایی درباره روابط شخصی به دست آورم و طرح اولیه‌ای از زندگی‌نامه تالی داشتم (بعدا فهمیدم که بخشی از آن غیرواقعی بود)».

نقل قول بالا گونه‌ای از «توصیف فربه» را بازنمایی می‌کند که دنزین (۱۹۸۹) آن را رابطه‌ای می‌نامد. «یک توصیف فربه رابطه‌ای، یک رابطه را زنده می‌کند» (دنزین: ۹۴). در نقل قول بالا خواننده حسی زنده از بیرون‌بر کسب

می‌کند و پنجره‌ای به روابط در حال پیشرفت لیبوف (پژوهشگر) و تالی (مشارکت‌کننده) گشوده می‌شود.

نقل قول دوم که در ادامه می‌آید نیز از لیبوف است که من آن را به عنوان نمونه‌ای از گونه‌ی «توصیفی - تفسیری» دنزین (۱۹۸۹) از توصیف فربه طبقه‌بندی می‌کنم. دنزین می‌نویسد:

«توصیف فربه توصیفی و تفسیری، تفسیرهایی را که درون تجربه‌ی زیسته رخ داده‌اند ثبت می‌کند... کسب کردن و ارائه دادن این نوع شرح‌ها دشوار است. نیازمند شخصی است که در تامل کردن در باب تجربه آن‌چنان که رخ داده توانا باشد» (ص ۹۸).

بافت این نقل قول مربوط است به یک عصر شنبه هنگامی که لیبوف در یک رقص محلی در Capitol Arena حاضر می‌شود. بیش از هزار نفر در سالن کوچک رقص تنگاتنگ هم جمع شده بودند. لیبوف تنها مرد سفیدپوست آن جمع بود، و در ابتدا موسیقی را کاملاً غریبه یافت و حتی نمی‌توانست بعضی از آلات گروه موسیقی را تشخیص دهد، چرا که پیشتر هرگز آن‌ها را ندیده بود. این نقل قول از یادداشت‌های میدانی اوست:

«آن‌جا بسیار داغ بود، پر سروصدا بود، بسیار بوی‌ناک بود و این همه بسیار هیجان‌انگیز بود. در چنین مکانی غیرممکن بود که بتوان به سادگی یک مشاهده‌گر باقی ماند، حتی برای شخص بیس و یخی مثل من. تنها چند دقیقه بعد از اینکه جکی ویلسون شروع به خواندن کرد، فهمیدم که سروصدا به اندازه کافی بلند نیست، گرما به اندازه کافی داغ نیست و بوی ناشی از در هم لولیدن بیش از هزار نفر به اندازه کافی قوی نیست. مانند بقیه، من از هر

چیزی بیشترش را می‌خواستم» (ص ۱۶۵).

در این نقل قول خواننده تقریباً می‌تواند رویداد را تجسم کند و احساس را آن‌چنان که لیبوف آن‌ها را ثبت کرده تجربه کند. این توصیف فربه به وضوح حس واقع‌نمایی را در خواننده خلق کرده است.

دنزین (۱۹۸۹) بر این نکته تأکید می‌کند که اغلب توصیف‌های فربه، تمامی یازده گونه‌ی توصیف فربه‌ی را که او طبقه‌بندی کرده در بر نمی‌گیرند. یک یا شاید چند گونه‌ی محدود هستند که در یک نثر توصیفی ارائه می‌شود. دنزین معتقد است که یک توصیف فربه تمام و کمال قادر است در یک زمان پنج نوع از گونه‌شناسی او را در بر بگیرد: زندگی‌نامه‌ای، تاریخی، موقعیتی، رابطه‌ای و تعاملی. در ادامه، من از رشته‌ی خودم، روان‌شناسی مشاوره، استفاده می‌کنم تا نقل قولی را عرضه کنم که فکر می‌کنم شامل همه پنج گونه‌ی توصیف فربه است.

این نقل قول از زندگی‌نامه منتشرشده‌ی ملبا وسکوئز (۲۰۰۱)، پیشگام در حوزه روان‌شناسی مشاوره، اخذ شده است. زندگی‌نامه‌ی او یکی از دوازده زندگی‌نامه‌ای است که بخش اول Handbook of Multicultural Counseling (پونتروتو، کاساس، سوزوکی و الکساندر، ۲۰۰۱) را تشکیل می‌دهد. زندگی‌نامه وسکوئز بر تجارب زندگی تمرکز دارد، خاصه آن‌هایی که او را با زنان در جامعه و با جمعیت‌های لاتین پیوند داد. این تجارب او را واداشت تا حرفه‌اش را وقف مشاوره به و دفاع از مردمان لاتین، خاصه زنان لاتین، کند. بافت این نقل قول توصیفی است که وسکوئز از تجارب اوائل کودکی‌اش

در مدرسه به عنوان یک زن مکزیکی - آمریکایی در یک شهر کوچک در تگزاس در دهه ۱۹۵۰ ارائه می‌دهد. در این سناریوی به‌خصوص او یک روز در اتوبوس مدرسه را توصیف می‌کند.

«یک روز، یک پسر سفیدپوست هیکلی، دو یا سه سال بزرگ‌تر، که اغلب در برابر ما قلدری می‌کرد، آمد و به شکلی خشن و بی‌ادبانه‌ای من و خواهرم را به گوشه‌ی صندلی‌مان هل داد، به این خاطر که می‌خواست آن‌جا کنار دوستانش بنشیند. ترس و حقارتی را به یاد می‌آورم که برای خودم و خواهرم احساس می‌کردم. با این حال، هیچ کاری نکردیم در سکونت نشستیم و با فشار هیکل بزرگش له شدیم. یک دختر جوان آفریقایی - آمریکایی، با هیکل اندازه او، اتفاقی را که افتاد دید، جلو آمد، شانه‌ی او را هل داد و با صدای بلند و قرص و محکمی گفت «چی کار می‌کنی؟ نمی‌تونی همچنی کاری باهاشون بکنی. اونا این‌جا نشستن، نمی‌بینی؟، داری فشارشون می‌دی. تکنون بخور. یالا!». بی‌اعتنا نگاهی به او کرد و گفت «به تو ربطی نداره». با چشم‌زهره برگشت و گفت «حالا داره». همه اتوبوس ساکت شده بود. با صدای پایین‌تری تکرار کرد «تکنون بخور، یالا». بلند شد و رفت. دختر جوان سیاه‌پوست به صندلی‌اش رفت، برگشت و به هر کدام از ما یک آب‌نبات داد و باقی سال مواظب ما و دیگرانی شبیه ما بود» (ص ۶۹).

من معتقدم که این نقل قول جنبه‌هایی از پنج نوع کلیدی از توصیف فربه را که دنزین اشاره می‌کند در بر می‌گیرد. زندگی‌نامه‌ای است، به این معنا که سناریو را به شکلی وقایع‌نگارانه (دهه ۱۹۵۰) در بافت زندگی وسکوئز و رشد او به عنوان یک زن مکزیکی - آمریکایی، در یک شهر کوچک تگزاس،

جایی که نژادپرستی متداول است قرار می‌دهد. تاریخی است، به این خاطر که «تلاش می‌کند تا یک لحظه تاریخی تجربه را با جزئیاتی روشن زنده کند» (دنزین: ۹۲). موقعیتی است به این خاطر که «تصویری بصری از موقعیت خلق می‌کند» و شخص را در موقعیت قرار می‌دهد (ص ۹۴). به شکل واضحی رابطه‌ای است به نحوی که یک رابطه را زنده می‌کند، در این مورد رابطه و سکوئر با خواهرش همچنان که با یک رفیق یاری‌گر دوران مدرسه. در نهایت، تعاملی است به این خاطر که «بر تعاملات میان دو یا چند شخص» (ص ۹۵) تمرکز دارد.

فهم «توصیف فربه» فراسوی مردم‌نگاری و تحلیل زندگی‌نامه

نمونه‌های «توصیف فربه» که در بالا آمدند، همچنانی که نمونه‌های برجسته‌شده در دنزین (۱۹۸۹)، تا حد زیادی، گزیده‌هایی هستند که از مردم‌نگاری و زندگی‌نامه گلچین شده‌اند. با این حال، همچنان که پیشتر گفته شد، «توصیف فربه» در رشته‌های بسیاری (برای نمونه آموزش، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، ارزیابی پروژه) و در رویکردهای پژوهشی بسیاری (برای نمونه، پدیدارشناسی، نظریه زمینه‌ای، مطالعه موردی) استفاده شده است (ن. ک. مورو، ۲۰۰۵؛ پونتروتو و گریگر، در دست چاپ). اکثر مطالعات کیفی در رشته‌های مختلف (برای نمونه روان‌شناسی، آموزش) بر مصاحبه‌های طولانی متکی‌اند (پولکیگهورن، ۲۰۰۵). در این بخش نهایی، از این بحث می‌کنم که «توصیف فربه» چگونه می‌تواند در یک مطالعه مبتنی بر مصاحبه که بر مبنای ساختار پیشنهادشده انجمن روان‌شناسی آمریکا سازمان‌دهی شده نمود یابد.

این ساختار بر یک ساختار سه‌تایی متکی است: روش (مشارکت‌کنندگان و روندها)، نتایج و بحث.

مشارکت‌کنندگان

«توصیف فربه» شخص نمونه، شامل توصیف کامل مشارکت‌کنندگان مطالعه است بی‌آنکه ناشناس بودن آن‌ها به خطر افتد. نمونه‌ای که توصیف فربه شده باشد این توانایی را برای خواننده در بردارد که بتواند ویژگی‌های جمعیت‌شناختی و روان‌شناختی نمونه را تجسم کند. برای مثال، یک مطالعه مبتنی بر مصاحبه با دانشجویانی که از خدمات مرکز مشاوره دانشگاه استفاده می‌کنند، می‌تواند ویژگی‌های جمعیت‌شناختی‌ای همچون جنسیت، نژاد، سن، مشخصه‌های اجتماعی - اقتصادی، وضعیت تحصیلی، وضعیت مهاجرت، سطح نسل و غیره را گزارش کند. ویژگی‌های روان‌شناختی گزارش‌شده می‌تواند شامل ارائه‌ی نگرانی‌ها، تجارب قبلی مشاوره، تاریخچه تروما، سطوح هویت نژادی و قومی و غیره باشد.

روندها

توصیف همراه با جزئیات کافی از موقعیت و روندها زمینه‌ای برای فهم نتایج مطالعه فراهم می‌کند. به مثال‌مان مرکز مشاوره دانشگاه بازگردیم، یک توصیف دقیق از پردیس و محیط پیرامون مهم است، همچنین ویژگی‌های عمومی‌تر دانشگاه مانند اندازه، آرایش جمعیت‌شناختی، وابستگی‌های سازمانی، سطح رقابتی و غیره. عواملی مانند محل مصاحبه‌ها، مدت زمان و مراحل ضبط مصاحبه‌ها و واکنش‌های مصاحبه‌کننده و مصاحبه‌شونده به مصاحبه‌ها همگی احساس واقع‌نمایی را برای خواننده به همراه می‌آورد، و درک (و نقد) تفسیر

نویسنده در بخش‌های نتایج و بحث را امکان‌پذیر می‌کند.

نتایج

«توصیف فربه» نتایج، «صدا»ی مشارکت‌کنندگان را ارائه می‌دهد. که به معنی نقل‌قول‌های طولانی از مشارکت‌کنندگان یا گزیده‌هایی از گفت‌وگوی مصاحبه‌کننده - مصاحبه‌شونده است. این‌جا نیز، احساس واقع‌نمایی برای خواننده با تجسم کردن تعاملات مشارکت‌کننده - مصاحبه‌کننده به دست می‌آید و وضعیت شناختی و عاطفی مصاحبه‌شونده (و مصاحبه‌کننده) را به دست می‌دهد. «توصیف فربه» نتایج از بخش روش که به شکلی فربه ارائه شده است جریان می‌یابد.

بحث

بخش بحث یک گزارش مصاحبه کیفی که به شکلی فربه توصیف شده باشد، به خوبی تجارب زیسته‌ی مشارکت‌کنندگان را با تفاسیری که پژوهشگر از این تجارب دارد ادغام می‌کند؛ بدین گونه، معنای فربه را برای خواننده، همچنان که برای مشارکت‌کنندگان و پژوهشگر، خلق می‌کند. در نتیجه، خواننده می‌تواند عناصر ضروری یافته‌ها را هضم کند، و می‌تواند تشخیص دهد که آیا به نتایج تفسیری مشابهی با تفسیر نویسنده‌ی گزارش می‌رسد یا خیر.

نتیجه

این یادداشت مختصر، خاستگاه‌ها، تطور، تعاریف و برخی از نمونه‌های «توصیف فربه» را مرور کرد. مفهوم «توصیف فربه» اغلب در پژوهش کیفی در رشته‌ها و رویکردهای پژوهشی استفاده می‌شود و محل ارجاع است. علی‌رغم محبوبیت این مفهوم،

tions on unearned advantages, unearned disadvantages, and empowering experiences. In J. G. Ponterotto, J. M. Casas, L. A. Suzuki, & C.

M. Alexander (Eds.), *Handbook of multicultural counseling* (2nd ed., pp. 64-77).

Thousand Oaks, CA: Sage.

Endnotes

- 1 Thick description توصیف
- 2 Clifford Geertz
- 3 Gilbert Ryle
- 4 Thin description
- 5 Norman Denzin
- 6 Schwandt
- 7 Holloway
- 8 Micro
- 9 Macro
- 10 Historical
- 11 Biographical
- 12 Situational
- 13 Relational
- 14 Interactional
- 15 Intrusive
- 16 Incomplete
- 17 Glossed
- 18 Purely descriptive
- 19 Descriptive interpretive
- 20 verisimilitude
- 21 Working Definition

(1985). *Naturalistic inquiry*. Newbury Park, CA: Sage.

Marshall, C., & Rossman, G. B. (1999). *Designing qualitative research* (3rd ed.).

Thousand Oaks, CA: Sage

Morrow, S. L. (2005). Quality and trustworthiness in qualitative research in counseling

psychology. *Journal of Counseling Psychology*, 52, 250-260.

Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods* (2nd ed.). Newbury

Park, CA: Sage.

Polkinghorne, D. E. (2005). Language and meaning: Data collection in qualitative

research. *Journal of Counseling Psychology*, 52, 137-145.

Ponterotto, J. G., Casas, J. M., Suzuki, L. A., & Alexander, C. M. (Eds.). (2001).

Handbook of multicultural counseling (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Ponterotto, J. G., & Grieger, I. (in press). Effectively communicating qualitative research.

Counseling Psychologist.

Ryle, G. (1949). *Concept of the mind*. London: Hutchinson and Company.

Ryle, G. (1971). *Collected papers. Volume II collected essays, 1929-1968*. London:

Hutchinson.

Schwandt, T. A. (2001). *Dictionary of qualitative inquiry* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA:

Sage.

Vasquez, M. J. T. (2001). *Reflec-*

سردرگمی‌هایی نیز در میان محققان و دانشجویان پدید آورده است. امیدوارم این یادداشت مختصر که تا حدودی بر چالش‌هایی که خود من برای فهم این مفهوم داشتم استوار است، توانسته باشد وضوحی را بر مفهوم «توصیف فریه» تابانده باشد.

منابع

Bogdan, R. C., & Biklen, S. K. (2003). *Qualitative research for education: An introduction to theories and methods* (4th ed.). Boston: Allyn & Bacon.

Creswell, J. W. (1998). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Denzin, N. K. (1989). *Interpretive interactionism*. Newbury Park, CA: Sage.

Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2005). *Handbook of qualitative research* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.

Greenblatt, S. (1997). The touch of the real. *Representations*, 59, 14-29.

Holloway, I. (1997). *Basic concepts for qualitative research*. London: Blackwell Science.

Liebow, E. (2003). *Tally's corner: A study of Negro streetcorner men*. Lanham, MD:

Rowman & Littlefield.

Lincoln, Y. S., & Guba, E. G.

عرفه (عید مردگان) در کرمانشاه

:: مینو سلیمی^۱

اساطیر و باورهای کهن در هویت قومی، محلی و فردی نقش مهمی دارند. این باورها برآیند روح جمعی و میراث نیاکان گذشته یک ملت است. با وجود اتفاقاتی که اکنون برای جهان رخ می‌دهد، هنوز اسطوره‌ها و باورهای کهن در باورهای مردم در حال تکوین و رشد هستند. اسطوره و اعتقادات مردمی از میان زندگی آیینی مردم بیرون می‌آید و همراه گفتاری مراسم نمایشی آیینی است. فرهنگ و زندگی عامه نیز با آیین‌ها در پیوند است و اساطیر نیز عرصه تاخت و تاز آیین‌ها و آداب است. نوروز و گرامیداشت روح درگذشتگان تحت عنوان عرفه و بزرگداشت هستی، نشانی از اعتقادات و باورهای کهن ایرانی است که در فرهنگ امروز مردم جریان دارد. در واقع روز عرفه، روزی است برای گرامیداشت درگذشتگان و شریک کردن آن‌ها در شادمانی سال نو و این که مرگ و نیستی پیوستار از زندگی و هستی است. نوروز آن چنان قدرتمند است که نیستی را در خود احاطه کرده و هستی را ماندگار می‌کنند.

عرفه یا عید مردگان

گرامیداشت آیین‌های مختلف سال همراه با انجام مراسمی خاص از جمله اصلی‌ترین ویژگی‌های فرهنگی مردم کرمانشاه است که روزهایی همچون پنجشنبه بود، پنجشنبه غریبان و پنجشنبه آخرسال از آن جمله‌اند. در بین مردمان غرب کشور مخصوصاً

۱- کارشناس ارشد پژوهشکده

مردم‌شناسی / دانشجوی دکتری مردم‌شناسی دانشگاه تهران

آستانه سال جدید با فرستادن فاتحه و توزیع خیرات، برای آنان طلب آمرزش کنند. از نظر تاریخی هم بودن روان درگذشتگان در روزهای پایانی سال و در گذشته از شروع سال نو در کنار بازماندگان در جای‌جای ایران ریشه‌ای دیرینه دارد (کریمی، ۱۳۹۴، ۱۶۹). در کلیه مناطق استان کرمانشاه جمعه آخر سال را «عید مردگان» عید مردل merdiyal می‌گویند. در این روزها به حمام می‌روند، لباس نو می‌پوشند و بدین‌منظور سر قبر اموات می‌روند، مانند عید غریبان، برای اموات خودشان خیرات درست می‌کنند و به همسایگان و به افرادی که سر قبور آمده‌اند تقسیم می‌کنند، بعد از فاتحه‌خوانی به خانه برمی‌گردند. در این روز آش و گوشت (چلو گوشت) درست می‌کنند و خود را برای تحویل سال و عید نوروز آماده می‌کنند (فیضی، ۱۳۸۹، ۱۱۲). در جمعه آخر سال که یک روز قبل از عید است و آن را سال کهنه می‌گویند حلوا، بژی و شیربرنج درست کرده و بین همسایگان تقسیم می‌کنند و در شب عید که به آن شب برات berat می‌گویند اهالی روستا بر سر مزار اموات رفته و فاتحه می‌خوانند (گفت و گو با جواهر اسدی، ۸۲ ساله، مطلع محلی، قصرشیرین، ۱۳۹۷). بیست و ششم، بیست و هفتم و بیست و هشتم اسفند، روزهای بزرگداشت درگذشتگان در میان ایل کلهر کرمانشاه به شمار می‌رود. در این چند روز بازماندگان پس از سرزدن به آرامستان، دوباره به روستا برمی‌گردند و کته‌برنج، شیربرنج و تخم‌مرغ رنگ شده و نان و خرمای سرخ شده برای شادی روان درگذشته در بین مردم پخش می‌کنند (دبیری‌نژاد، ۱۳۹۳، ۴۶).

در میان ایل‌های استان کرمانشاه، مردم

منطقه کرمانشاه این رسم به خوبی جای افتاده که در پنجشنبه‌های پایانی سال اقدام به پخت حلوا، نان گرده، شیرینی‌های محلی مانند بژی، شیرخرما و آش‌های محلی می‌کنند. مردم مناطق مختلف کرمانشاه پس از تهیه خیرات، آن‌ها را در میان آشنایان و همسایگان خود تقسیم کرده و به نوعی برای درگذشتگان طلب آمرزش و مغفرت می‌کنند. در این پنج‌شنبه‌ها چشم مرحوم به دست صاحب‌خانه است که با فرستادن صدقه و یا خیراتی بر اعمال او بیفزاید و آرامش بیشتری را به او بدهد و او را خوشحال کند. در پنجشنبه غریبان اغلب مردم کرمانشاه علاوه بر پخت غذاها و خیرات آن در میان اطرافیان، بر سر مزار اموات خود حاضر شده و به قرائت فاتحه می‌پردازند. پختن غذا و پخش کردن خیرات و بر سر خاک رفتن در این روز از نشانه‌هایی تحت عنوان «روز فرشتگان» است که برای مردمان غرب کشور از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. در نهایت آخرین پنجشنبه سال نیز برای مردم این دیار پنجشنبه‌ای خاص است که به آن پنجشنبه آخرسال می‌گویند. این پنجشنبه از دو پنجشنبه قبلی برای مردم کرمانشاه از اهمیت بیشتری برخوردار است، به گونه‌ای که هرکسی برای ارواح مردگان خود به‌هرشکلی که شده خیراتی را می‌فرستد و به هر طریق ممکن خود را بر سر مزار نزدیکانش می‌رساند. در این روز بسیاری از مردم کرمانشاه که مزار درگذشتگان‌شان در روستاها، شهرهای دیگر، شهر قم و احیاناً کربلا است تلاش می‌کنند که خود را به مزار آن‌ها رسانده و در

در یکی از روزهای ۲۶ تا ۲۸ اسفندماه همگان به گورستان می‌روند. زن‌ها کمی زودتر حرکت می‌کنند و روی گورها آب می‌ریزند و شیون می‌کنند وقتی مردها رسیدند زن‌ها بلند می‌شوند و مردها فاتحه می‌خوانند. زن‌ها کته، برنج و شیربرنجی که از شب قبل پخته‌اند بین مردم تقسیم می‌کنند. زن‌هایی که در طول سال بچه‌ای از آنها فوت شده باشد، تخم‌مرغ رنگ می‌کنند و به بچه‌های هم سن و سال آن کودک می‌دهند و غروب به خانه باز می‌گردند. خانه‌هایی که تازه مردهای دارند نان نذری برای مردم ده می‌فرستند و لای نان نذری خرمای سرخ شده می‌گذارند (هنری، ۱۳۵۳، ۷۶). روزهای بیست و ششم، بیست و هفتم و بیست و هشتم اسفند را در گاهشمار کردی «عرفه» می‌نامند. در این روزها بازماندگان به گورستان رفته و پس از ریختن آب بر روی گورها، فاتحه‌ای خوانده و شروع به شمردن کارهای نیک آرمیده در خاک می‌کنند. در قصرشیرین به این سه روز «عید کهنه» می‌گویند (عنصری، ۱۳۷۴، ۸۳). مردم قصرشیرین چند روز قبل عید نوروز با درست کردن غذاهایی نظیر؛ شیر برنج، حلوائ محلی، خرما رنگی (خرما و روغن)، گرده کلیچه و نان لواشی نذورت خود را که غذای خیرات اموات می‌نامند، بین تمامی همسایگان محل تقسیم می‌کنند. شیوه تقسیم نذورات به این شکل است که بعضی از نذورات از جمله حلوائ محلی و خرما رنگی را در لای یک عدد نان تیری می‌پیچانند، اما غذاهایی نظیر شیربرنج، نان لواش، گرده کلیچه، شیرینی و... را در درون کاسه یا بشقاب ریخته و به در خانه همسایه‌ها می‌برند. این روز در قصرشیرین به نام سرخاک یا عرفات معروف است. روستاهای مختلف قصرشیرین مانند شیرین آب

به خرما رو در روستاهای نعل شکن، ورگچ و امام حسن به جمعه آخر سال و در سید خلیل و سید احمد هم به جمعه قریبان معروف است. در این روز ضمن نذر دادن همگی برای زیارت اموات خود به قبرستان می‌روند و مسلمانان برای اموات خود فاتحه می‌خوانند (سپهرفر، ۱۳۸۰، ۱۸۳). در کنگاور یک روز قبل از عید نوروز روز عرفه است که در شبی "علف پلو" یا سبزی پلو می‌پزند به این نیت که تا آخر سال خوش و خرم باشند. در بعضی از نقاط نیز روز عرفه را عید مرده‌ها می‌دانند و معتقدند در این روز باید خیرات درست کرده و به سر مزار بروند و مزار را با گلاب شستشو دهند. در روستای قزوینه، دو روز به جمعه آخرسال مانده را روز عرفه گویند و آن را محترم شمرده و به سر مزار می‌روند و نوعی نان خانگی بنام "برساق" [bersag] خیرات می‌کنند (صومعه‌سرای، ۱۳۷۴، ۱۶۷). در ماهیدشت جمعه آخر سال را عید مردگان می‌گویند و بدین‌منظور سر مزار اموات می‌روند، مانند، عید غریبان، برای اموات خودشات خیرات درست می‌کنند و بین افرادی که آنجا هستند تقسیم می‌کنند. در روستاهای ماهیدشت یک یا دو روز قبل از عید را عید مردگان می‌گویند و معتقدند که مردگان هم احساس دارند و چشم انتظار هستند که عیدی بگیرند. علاوه بر جمعه آخر سال، یک روز قبل از عید که سال کهنه می‌گویند نیز حلوا، بژی، شیربرنج درست کرده بین همسایگان تقسیم می‌کنند به اصطلاح برای اموات خیرات درست می‌کنند (گفت‌وگو با مریم عزیزی، ۷۶ ساله، مطلع محلی، ماهیدشت، ۱۳۹۸). در اسلام آباد غرب دو هفته قبل از عید نوروز روز جمعه را عید غریبان می‌گویند به این منظور سر قبر امواتی که در

روستا غریب هستند و کسی را ندارند می‌روند. شیربرنج، بژی، شیرینی، شربت، حلوا و... درست کرده خیرات می‌کنند. در سرپل ذهاب در واقع این رسم مربوط به آخرین پنجشنبه سال و شب جمعه می‌باشد که افراد در این روز به قبرستان می‌روند و بر رفتگان فاتحه قرائت می‌کنند. مضاف بر این کسانی که در طول سال عزیزی را از دست داده‌اند در این روز مقداری خوراکی تهیه و در کنار مزار متوفی خیرات می‌دهند (عبدالله پور، ۱۳۸۰، ۶۷۱).

منابع

آرزومند صومعه‌سرای، شهین (۱۳۷۴)، مردم‌نگاری کنگاور، تهران: آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی.
دبیری‌نژاد، رضا (۱۳۹۳). گاهشمار تطبیقی تقویم ادیان رسمی و رویدادنکار تاریخی، فرهنگی و هنری ایران، تهران: انتشارات گنجینه نقش جهان.
سپهرفر، حسن و دیگران (۱۳۸۰)، مردم‌نگاری قصرشیرین، تهران: آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی.
گفت و گو با جواهر اسدی، ۸۲ ساله، مطلع محلی، قصرشیرین، ۱۳۹۷.
گفت و گو با مریم عزیزی، ۷۶ ساله، مطلع محلی، ماهیدشت، ۱۳۹۸.
عبدالله‌پور، محرم (۱۳۸۰)، مردم‌نگاری سرپل ذهاب، تهران: آرشیو پژوهشکده مردم‌شناسی.
فیضی، پرویز (۱۳۸۹). نوروز در کرمانشاه، فصلنامه میراث ملی، شماره ۶، صص ۱۱۵-۱۰۸.
کریمی، سمیه (۱۳۹۴). نوروز، آیین صلح و زندگی، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.
هنری، مرتضی (۱۳۵۳). آیین‌های نوروزی، تهران: مرکز مردم‌شناسی ایران.



در ردّ نژادپرستی و جودگرا

نژادپرستی تنها کشتنِ جورج فلوید نیست!

نقدی بر فیلم ننگ بشری Human Stain
کارگردان: رابرت بنتون Robert Benton
محصول آمریکا
سال ساخت: ۲۰۰۳

:: آرمان شهرکی

جدی است بماند، اگرهم شوخی بود همیشه یکسوی ماجرا می‌خندید و سوی دیگر منزوی‌تر و افسرده‌تر می‌شد. امثال همین شوخی‌هاست که کار را به ماجراهای تأثرانگیز امروز در مرزهای شرقی‌مان کشانده. فضای جغرافیایی زادگاهم مورد تمسخر قرار می‌گرفت و شگفتا که حیوان‌ها و گیاهانش نیز مصون از حمله‌ی نژادپرستی نهان اما گسترده نبودند. در جهان پیچیده‌ای می‌زیم؛ احساسات و عواطف به شدت خدشه‌دار شده چراغ‌های رابطه تاریک‌اند و انسان‌ها

قیافه‌ی ظاهری‌ام بگیر، تا نوع پوشش، لهجه و کلام یا همان گویش محلی، و تا توداریِ بعضن چاره‌ناپذیر، و مرام سلوک و سبک زندگی‌ای که باب طبع جامعه‌ی میزبان نبود. حتی غذاهای محلی زادگاهم نیز مورد بی‌حرمتی قرار گرفته با آن‌ها مانند آشغال‌های دورریختنی برخورد می‌شد. با افغان‌ها یکسان قلمداد می‌شدم که هم تحقیر مراد نظر داشت هم آن‌ها را. می‌گفتند: «هی فلانی/قاچاقچی این ترم چقدر بار آوردی؟» به قول خودشان به شوخی البته. اینکه همیشه نصف شوخی‌ها

در ابتدای نوشته این توضیح را ضروری می‌دانم. گویانکه به واسطه تاریخ خاص این کشور، نژادپرستی همواره تداعی‌گر کشور آمریکا و مسئله‌ی سیاه و سیاه‌پوستان است، لیکن مرضی است دامن‌گیر بسیاری از جوامع و بسیاری فرهنگ‌ها. خوب یادم هست در دوران دانشجویی، برای منی که از شهری پرت و دورافتاده به یکی از کلان‌شهرها رفته بودم – گونه‌ای مهاجرت درونی موقت و چندساله – نژادپرستی مسئله و دردی هرروزه و جانکاه بود. از رنگ پوست تیره‌تر و

به هر بهانه‌ای متوسل شده چنگ می‌اندازند تا از همدیگر دور و بیزار شوند. بعضن حاکمیت‌هایی نابخرد نیز مسئله را حادث‌تر کرده و بر آتش نفرت هیزم می‌ریزند. پول، جوامع بشری را دچار استحاله کرده و هرکس در جزیره‌ی منزوی خویش، به تنهایی روزگار می‌گذراند و فوقش این است که در گروهی مجازی عضو است که سروته‌اش را هم بیاورید چیزی جز تظاهر به شادی و شراکت نیست. در این وانفسا نژادپرستی قوز بالای قوز که بماند، شاید همان بغرنجی باشد که فرد را به سوی خودکشی و مرگ سوق دهد.

نژادپرستی تنها مسئله‌ی سیاه، آمریکا و کشتن جورج فلوید نیست برخی‌ها را در طول زندگی آرام‌آرام نفع می‌کند و زخم‌هایی کاری بر روح برجای می‌گذارد که به این راحتی‌ها ترمیم‌شدنی نیستند. گاهی می‌توان همچون کالمن سیلک Coleman Silk ننگ بشری پنهانشان کرد و زندگی را در هاله‌ای از رموز و رمزوار به پایان بُرد گاهی نه.

نگ بشری حمله‌ی کوبنده‌ای است بر نژادپرستی، نه از آن گونه یا سنجی که در رسانه‌ها مطرح شده و نقد می‌شود. نقدهای رسانه‌ای تنها در صورتی پا می‌گیرند که امثال جورج فلوید بمیرند، لیکن تکرار می‌کنم نژادپرستی تنها کشتن جورج فلوید نیست. نژادپرستی آن‌گونه که در فیلم به تصویر کشیده می‌شود در تاروپود زندگی دست‌کم در آمریکا تنیده شده و شما را چون یک منبع بیماری‌زای در بدن‌تان هر لحظه آزار داده زندگی را به کام‌تان تلخ می‌کند. راه حل کالمن سیلک – با بازی آرام، تودار و بی‌نظیر هاپکینز – استاد دانشگاه

سرآمد (به ظاهر یهودی) و با نژاد سیاه در رشته‌ی ادبیات، راهی است که هم سویی‌های عاطفی دارد و هم از منظر عقلانی کاملن هوشمندانه پیچیده و روشنفکرانه است. سیلک، از پدر و مادر سیاه خویش، بنا به دلایلی، پوستی سفید را به ارث برده، و این سبب شده تا تمامی زندگی خویش را بر مبنای یک دروغ پیش برده و به قول سارا احمد زندگی را از مجرای پوست خود بزند؛ یک زندگی به معنای واقعی کلمه زیرپوستی در یک بازی زیرپوستی و هنرمندانه از آنتونی هاپکینز. جهان فیلم روی دوش دو خُرده‌درام پیش رفته و مرکز ثقل اثر گویا قرار بوده تا در تلاقی این دو شکل بگیرد. یکی سروسر سیلک با زنی بیوه با بازی همیشه متناقض نیکول کیدمن و دیگری مسئله‌ی نژادپرستی. لیکن بی‌آنکه شاید فیلم‌ساز خواسته باشد – فیلمنامه اقتباسی است و کتاب را نخوانده‌ام لذا نمی‌دانم که آیا چنین خاصیتی در کتاب نیز هست یا خیر – گرانیگاه دراماتیک اثر به سمت مسئله‌ی نژادپرستی میل کرده. کالمن سیلک، نژاد آفریقایی-آمریکایی خویش را به قول جامعه‌شناس کانادایی ایرونیگ گافمن، همچون یک داغ ننگ مخفی stigma پذیرفته و بدین‌قرار در بدنه‌ی جامعه پذیرفته شده است، نوعی پنهان‌سازی ابدی نژاد و ذات تا لحظه‌ی مرگ، دروغی اجتناب‌ناپذیر در تلقی بسیاری افراد داغ‌خورده. داغی چون شب، ترجمان همان واژه‌ای که برای نام‌بردن از دو دانشجو سیاه، سر کلاس به کار می‌برد و همین برایش در دسر ساز می‌شود، Spook به معنای شب. و همین دستاویزی می‌شود برای اخراج او. سیلک از سیاه‌بودن دو دانشجو روحش هم خبر ندارد اما کار از کار می‌گذرد و جامعه‌ی متمدن دانشگاهی! او را به اتهام نژادپرستی

اخراج می‌کند.

یحتمل کالمن سیلک می‌تواند با برملاکردن حقیقت نژادی‌اش از اخراج بگریزد اما این کار را نمی‌کند. او بدبین و به گمانم واقع‌گراست. زخم‌های کاری نژادپرستی از همین جاهاست که خون‌ریزی می‌کند. اینکه می‌دانی که داغ در جامعه در تاروپودش در میهمانی‌ها، محل کار، در کوی و برزن پذیرفته نخواهد شد و تمامی جامعه‌ی به ظاهر فرهیخته و مدرن در کنج و زوایای پنهان وجود خویش بازهم آن را نوعی داغ پنداشته، براساس آن رابطه‌شان را با تو تنظیم خواهند کرد. با فلش‌بک‌های متوالی به دوران نوجوانی سیلک درمی‌یابیم که داغ‌پذیری Passing او ماحصل یک تروما یا ناکامی عاشقانه است. او به‌نحوی غم‌انگیز توسط دختری سفیدپوست که از نژاد سیلک بی‌خبر است طرد می‌شود. در یکی از سکانس‌های بی‌نظیر فیلم، وقتی دختر برای دیدار با مادر سیلک دعوت می‌شود، در اولین تلاقی چشم‌ها میان جهان سفید/دختر و دنیای مادر/سیاه، چهره‌ی دختر از نگرانی و خشم درونی همچون سنگ بی‌حرکت می‌ماند، داغ و نژادپرستی در لحظه زاده یا بازتولید می‌شود. داغ‌پذیری گونه‌ای خیانت به هویت اولیه، به وطن، به نژاد، به خانواده و به اصالت تعبیر می‌شود و از این جهت، گویی که می‌تواند بقا و کامیابی مالی به بار آورد، لیکن سرمنشأ یک افسردگی و بدحالی دائمی است. حال‌وروزی که هاپکینز، استادانه زیر نقاب سیلک آن را اجرا کرده به نمایش می‌گذارد. شاید آنچنانکه منتقد تارنمای راجر ابرت نگاشته، برای هر کدام از ما، داغ‌پوشی یا داغ‌گذری یا داغ‌پذیری نژادی قابل تحمّل باشد اما فیلم روایت‌گر یک سفر دیگر و وانهادن دیگر نیز هست:

داغ‌پذیری طبقاتی که درام دوم را در کلیت اثر شکل می‌بخشد. اگر آن دختر مدرسه‌ای سفید، هم‌طبقه‌ی سیلک بود و دست عشقش را در پوست گردوی نژادپرستی گذاشت، این یکی، فونیا فارلی با نقش‌آفرینی نیکول کیدمن، به هیچ‌وجه در طبقه‌ی او نیست. او مستخدمه است بیانش شلخته است و شوهر سابقش یک روانی بازمانده از جنگ ویتنام. اما از چشم‌اندازی دیگر، آنها هردو در طبقه‌ی مطرودین‌اند و هم این است که عامل بلم زندگی (Lifeboat Fac-) (tor) را فعال کرده باعث می‌شود تا بیش از آنکه به دنبال جورشدن با هم باشند در پی آن باشند تا آب ناامیدی را از قایق مستغرق خالی کنند. آن‌ها تنها می‌خواهند تا کنار هم باشند. در سکansı که میانش نزاعی برپاست کیدمن می‌گوید که حتی روسپی‌ها هم می‌دانند که مردان پول نمی‌دهند تا کنارشان بمانی آن‌ها پول می‌دهند تا ترکشان کرده به راه خود بروی. دعوایی بر سر اختلاف طبقاتی اما درهرحال کنار هم می‌مانند.

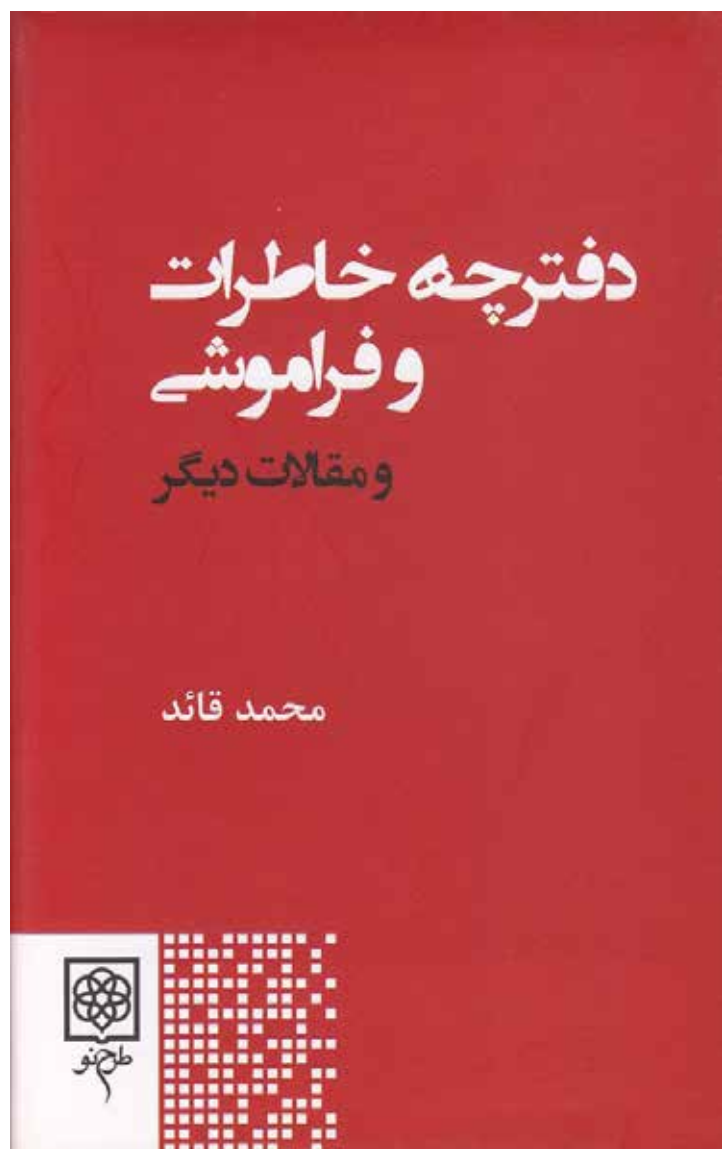
بازی کیدمن در غالب اوقات به‌هیچ‌وجه متقاعدکننده نیست اما در پرتو هنرمندی هاپکینز چندان دافعه‌ای در ما ایجاد نمی‌کند. هم کیدمن و هم خُرده‌درام اجتماع مطرودین، و داغ‌گذری طبقاتی در برابر خُرده‌درام نژادپرستی رنگ می‌بازد. عجیب آنکه شخصا برای من، سکانس اجتماع خانواده‌ی سیلک در زمان کودکی او بر سر میز ناهار و خطابه‌ی تحکم‌آمیز لیکن پرشکوه پدر، از زیباترین‌ها و برای روزگار امروز ما بسیار پندآموز است. نژادپرستی، تلاش مضاعف ستم‌دیدگان و مطرودین برای برکشیدن خویش در جامعه و کسب موقعیت‌هایی نیز هست که برای

همتایانشان و نیز شهروندان عادی، آسان و متعارف است. پدر، کالمن را از پی‌گیری ورزش بوکس بازداشته و به او دستور می‌دهد تا راه تحصیل را برگزیند جای آنکه بخواهد در آینده شاید که لوله‌های آب را در ورزشگاه تعمیر کند. پدر سیلک که گارسون قطار است هنگام کار می‌میرد و همسرش در اثر شوک ناشی از اخراج او و از دست‌دادن شغلش. نژادپرستی تنها کشتن جورج فلویید نیست در ذره‌ذره‌ی لحظات زندگی رخ می‌نماید و تنها رفتن فلویید هم نیست. باری تمامی اعضای خانواده و نیز کل جامعه را متأثر می‌سازد. کار، خانواده، و حتی عشقی که نژادپرستی و پرده‌پوشی رازها و دروغ‌های برخاسته از آن، از کالمن دریغ کرده، کاری می‌کند که او با جذب هم‌سرنوشت خویش فونیا فارلی تلاش کند تا همه‌را یک‌جا به فراموشی بسپرد، گذشته و معضل سیاه را، فونیا نیز چنین تصمیمی دارد، اما زندگی در بسیاری اوقات حاوی پایانی خوش نیست. گرچه بازی غالباً تصنعی کیدمن که در نقش یک مستخدمه هرگز باورپذیر نمی‌نماید - کیدمن اصولاً برای فیلم‌ها یا صحنه‌های عاشقانه گزینه‌ی مناسبی نیست - فیلم را از جهان یک تراژدی مدرن یونانی دور می‌کند لیکن پایان ماجرا که در همان سکانس ابتدایی فیلم رو می‌شود، اصولاً در بافتار یک تراژدی جا خوش می‌کند. جاده‌ای برف‌گیر، زمستان، نوای غم‌انگیز موسیقی و دو مطرودی که با انتقام‌گیری شوهر سابق فونیا به کام مرگ می‌روند. جهان بزرگ و زندگی‌ای که می‌توانست برای هردو پرشور و در غایت شادی و سرخوشی و توفیق باشد، در غروبی گرگ‌ومیش در دریاچه‌ای یخ‌زده، آرام گرفته، به نهایت خویش می‌رسد... دنیای فانیا و کالمن به وسعت همان هم‌آغوشی

نومیدانه‌شان در اتومبیل پیش از مرگ، کوچک و دلگیر است.

بسیاری از مسایل بغرنج زندگی تنها از سوی حاکمیت‌ها و به نمایندگی از جامعه هستند که ایجاد و تشدید می‌شوند. اگر جامعه‌ای از صمیم قلب و با عزمی راسخ نژادپرستی را نخواهد و راه را برای بیان راستین عواطف بی‌ترس و واهمه از خفقان رسم‌های کهنه هموار کند، زندگی هرکس شرط شکوفایی زندگی دیگری خواهد بود و نه بدبختی و استیصال او. جایی مادر کولمن که از خیانت فرزندش به نژاد و اصالت و هویت راستین! دل‌چرکین است به او می‌گوید: اگر روزی فرزندت سیاه از آب درآمد آیا به همسرت خواهی گفت که با یک کاکاسیاه روی هم ریخته و زناکار است؟ نژادپرستی وجودی یعنی این دردها، سیاست‌ها و حاکمیت نژادپرست تنها یک‌سوی ماجراست.

درباره‌ی “مقاله” با نگاهی تحلیلی بر مقاله‌ای از کتاب ”دفترچه‌ی خاطرات و فراموشی“ اثر محمد قائد – لذت خواندن ”مقاله‌ی واقعی“



لذت خواندن “مقاله واقعی”

:: علی صدر

کلارنس هیو هولمن -استاد و پژوهشگر ادبیات- در شرحی مبسوط از انواع فرم‌های ادبی و نوشتاری، به توصیف مقاله (Essay) نیز پرداخت و آن را متنی نسبتاً کوتاه در باب موضوعی مشخص دانست. هولمن بلادرنگ هشدار می‌دهد که به واسطه‌ی استفاده‌ی وسیع از این ترم، نمی‌توان به یافتن هیچ تعریفی که مقبولیت یا رضایت همگان را به دست آورد، امید بست. سپس به شمردن انواع مقاله می‌پردازد و بعد از ردیف کردن

بیست نام (هم‌چون توصیفی، نقادانه، سرگذشتی، گزین‌گویانه، تعلیمی و غیره)، اذعان می‌کند که این لیست کامل نیست و می‌شود به آن افزود. در ادامه مدعی می‌شود یک تقسیم‌بندی بسیار ساده اما کاربردی، دوگانه‌ی مقاله‌ی رسمی و غیررسمی است. البته، معنای عام عنوان غیررسمی نباید سبب فریب‌خوردگی شود که با متنی سرسری مواجهیم.

هولمان توضیح می‌دهد که مقاله‌ی

غیررسمی را گاهی مقاله‌ی واقعی هم می‌نامند. در توصیف هولمن، کیفیاتی نظیر دارا بودن جنبه‌های شخصی (هم‌چون خودآشکارگری، و تجربیات و سلیق شخصی)، شوخ‌طبعی، ظرافت سبک، ساختار متلاطم و نامنظم، با درون‌مایه‌ای بدیع و نامتعارف، تازگی در فرم، رها از تظاهر، از خصوصیات مقاله‌ی غیررسمی است. مقاله‌ی رسمی اما، طولانی‌تر، جدی‌تر، منظم‌تر و از ساختار منطقی منسجم‌تری برخوردار است. در نظر هولمان، همین

تمایز ساده نیز خالی از کشمکش نیست و کشیدن خطی دقیق میان مقاله‌ی رسمی و غیررسمی هم گاه ناممکن به نظر می‌رسد. حتی اندازه‌ی مقاله گاه در حد بحثی کوتاه است و گاه به درازای یک فصل از یک کتاب. ریچارد نورکوئیست - استاد ادبیات دانشگاه جورجیا- معتقد است از ابتدای ابداع مقاله در قرن شانزدهم، این گونه‌ی لغزنده از نوشتار، در برابر هر تعریف جامع و دقیقی مقاومت می‌کند.

تاریخچه‌ی این سبک از نوشتار به میشل دو مونتینی می‌رسد؛ نویسنده و فیلسوف فرانسوی قرن شانزدهم. مونتینی پس از فراغت از زندگی پر مشغله‌ی خویش، تصمیم به نوشتن و ارائه‌ی مطالبی در تحلیل نوشته‌های پیشین خود گرفت. آن‌ها را در حدود ۰۸۵۱ و در دو مجلد تحت نام Essais که به معنای تلاش و کوشش است به چاپ رساند. انتخاب چنین عنوانی از سوی مونتینی اشاره به ماهیت تجربی این سبک از نوشتار در مقایسه با شکل سنتی متون فلسفی بود. افزودن عناصر شخصی به متن، شروع شکل‌گیری مقاله در قالب مدرن بود. مونتینی در بیانی نه چندان متواضعانه اما روشن‌گر اعلام کرد "خود" اساس کتاب خویش است و بدین ترتیب بر نقش پررنگ نگاهی شخصی در ساخت مقاله تأکید کرد. مجلد سوم این مجموعه به موضوعاتی پرداخت که عناصر شخصی و رهایی از کلیشه‌های رایج در نوشتار فلسفی را بیش از پیش نمایان می‌کرد؛ در باب فراغت، در باب خوابیدن، در باب دروغگوها، در باب عطر و بو، و موضوعاتی از این دست.

کمتر از دودهمه بعد، فرانسیس بیکن با وام گرفتن همین عنوان، برای

اولین بار در زبان انگلیسی و در سال ۱۵۹۷ اولین مجموعه مقالاتش را به چاپ رساند. چاپ اول با ده مقاله توجه بسیاری برانگیخت که نتیجتاً به چاپ دوم با ۳۸ و چاپ سوم با ۵۸ مقاله انجامید. مقالات بیکن، به تدریج طولانی‌تر شدند، به شفافیت و پرمایگی‌شان افزوده شد و از غنا و فصاحتی قابل ملاحظه برخوردار شدند که به نویسنده موقعیتی ویژه در ادبیات انگلیسی‌زبان بخشید. در نظر هولمان، پس از بیکن و در محدوده‌ی قرن هفدهم، به گسترش و غنای مقاله‌ی غیررسمی چندان افزوده نشد و آنچه بیشتر شهرت یافت، عموماً در زمره‌ی مقالات رسمی گنجانده می‌شود؛ متن مشهور آریوپاجیتیکا از جان میلتون، آناتومی مالیخولیا از رابرت برتون و رساله در باب فهم انسان از جان لاک، همگی در این دوران نوشته و در گنجینه‌ی مقالات ارزشمند انگلیسی زبان تثبیت شده‌اند.

قرن هجدهم سرآغاز تولد شکل دیگری از مقاله‌نویسی بود که تحت عنوان مقاله‌ی دوره‌ای یا گاهنامه‌ای شهرت یافت. چهره‌هایی نظیر ریچارد استیل و جوزف ادیسون از شاخص‌ترین نویسندگان این سبک از مقاله بودند؛ خلاصه‌تر در اندازه، متناسب‌تر با روح وقایع روز، کم‌عمق‌تر در بحث، غیررسمی‌تر در لحن و شیوه، استفاده‌ی بیشتر از شوخ‌طبعی و طنز، و تنوع در موضوعات از خصوصیات این مقالات بودند. به مرور و با تنوع در سبک‌های مختلف مقاله‌نویسی، نویسندگان بیشتری دست به قلم بردند و بخت خویش را در این گونه از نوشتار آزمودند، از دیکنز و جورج الیوت تا ویرجینیا وولف، آلدوس هاکسلی و دیگران. قرن نوزدهم، مجالی دوباره به مقاله‌ی رسمی داد

و مقالات تأثیرگذار متعددی درباره‌ی موضوعات تاریخی، زیست‌شناختی، دینی و اخلاقی نگاشته شد.

در نهایت و آنچنان‌که هولمان جمع‌بندی کرده، می‌توان مقاله‌ی رسمی را به اشکال مختلفی در نظر آورد، از (Article) در مجله‌ای جدی، تا رساله‌ای علمی یا فلسفی که به کتاب بیشتر می‌ماند تا مقاله. تکنیک نوشتن چنین مقالاتی بیشتر به متنی نظری شبیه است و وجه ادبی آن از اهمیت چندان برخوردار نیست. استحکام، ساختار منسجم و دقیق، شفافیت و پیوستگی در متن، از ویژگی‌های چنین مقالاتی است. می‌توان تمامی مقالات آکادمیک، به ویژه در دوران جدید و قرن بیستم به بعد را در چنین تعریفی طبقه‌بندی کرد. در سوی دیگر، مقالات غیررسمی، از ظرایف ادبی و گستردگی موضوعی بیشتری برخوردارند، نویسنده در آن آزادی عمل بیشتری دارد و در اسارت قواعد سفت و سخت و دست‌وپاگیر متون رسمی نیست، طعم و بوی نگاه فردی و سلیق خویش را با متن می‌آمیزد و از ترکیب چنین ویژگی‌هایی به همراه دقت نظر اما ظرافت و شوخ‌طبعی، مقاله را چونان ژانری ادبی می‌بیند.

حال که اشاره‌ای به (Article) شد (که آن نیز در فارسی مقاله ترجمه می‌شود)، برای جلوگیری از ابهام، به اختلاف این دو اشاره‌ای کنیم. در نظر نورکوئیست، اهمیت (Article) در اطلاعاتی است که در خود دارد، حال آنکه درخصوص مقاله (Essay)، لذت خواندن و خواندنی بودن به مراتب ارزشی بیشتر دارد؛ به بیانی دیگر سبک نگارش، فرم و شیوه‌ی بیان در (Essay) موقعیتی برجسته دارد، و هدف صرفاً بیان مطالبی چند و ارائه‌ی

اطلاعاتی به خواننده نیست. از سویی، (Essay) در ظاهر و ساختار دارای نوعی بی‌شکلی و بی‌ترتیبی است و قرار نیست شبیه به متنی مرتب و منظم به نظر آید. نورکوئیست تأکید می‌کند در عین این ساختار نامنظم و متلاطم، هر یک از مقاله‌نویسان صاحب‌سبک از اصولی مشخص برای سازمان‌دهی متن خویش بهره می‌برند و این‌گونه نیست که متن‌شان به هرجهتی کشیده شود. برای رفع ابهام تأکید می‌کنیم که در این متن، مقاله یعنی Essay مگر آن‌که جایی نوشته شود منظور Article است.

نورکوئیست ادامه می‌دهد که لحن صمیمی، کمی نزدیک به زبان محاوره و شخصی مقاله معرف قوی‌ترین وجه این ژانر است؛ یعنی بلاغت و فصاحت لحن مقاله‌نویس و حضور شخصیتش در متن. تجربه‌ی لحن مقاله‌نویس اصلی خدشه‌ناپذیر است و از قول ویرجینا وولف می‌نویسد که لحن و حضور شخصیت مقاله‌نویس، مناسب‌ترین و ظریف‌ترین، و در عین حال خطرناک‌ترین ابزار نویسنده‌ی متن است.

نورکوئیست مهم‌ترین تفاوت میان داستان و مقاله را در ارتباط میان خواننده و نویسنده می‌داند؛ در مقاله، فرض خواننده بر آن است که آنچه نویسنده می‌گوید واقعی است. نویسنده، تجربیاتی را تحویل خواننده می‌دهد: تجربیاتی که حقیقتاً رخ داده‌اند، و به همان شکلی که رخ داده‌اند. از قول جورج دیلن -شاعر و ویراستار آمریکایی- نقل می‌کند که مقاله‌نویس در تلاش است خواننده را متقاعد کند که چنین مدلی از تجربه‌ی جهان هم معتبر است. در معنایی دیگر، خواننده‌ی مقاله هم به مشارکت در ساخت معنایی که مد نظر

نویسنده است فراخوانده می‌شود، او نیز مفاهیم و جهان خود را به همراه می‌آورد. در هر حال و فارغ از هر نوع تقسیم‌بندی، انتظار بر این است که مقاله به لایه‌های زیرین امور بپردازد و روابط علت و معلولی امور را به بحث بگذارد، به قیاس و تضاد پدیده‌ها و دیدگاه‌ها توجه کند، استدلالاتی از زوایای متفاوت را در برابر یکدیگر قرار دهد، نگاهی کنجکاو و نقادانه داشته باشد و در عین حال خونسردی خود را حفظ کند.

آلدوس هاکسلی که خود از چهره‌های شاخص مقاله‌نویسی است در جمله‌ای مشهور نوشت: "چیز پشت چیز، مقاله وسیله‌ای ادبی است برای هر صحبتی درباره‌ی هر چیزی؛" تأکید هاکسلی بر آزادی عمل نویسنده آن روی سکه‌ی انتظاری است که خواننده دارد: غنای مطلب. در تلاشی برای توصیف تلاطم و بی‌ترتیبی مقاله و فرارش از نظم آهنین، بیکن آن را تفکرات پراکنده نامید، و ساموئل جانسون به آن عنوان یورش‌های بی‌قاعده‌ی ذهن داد. از سویی، حال‌وهوای مقاله گاه چنان به ادبیات در معنای استعاره‌اش نزدیک می‌شود که گویی صفحاتی است متعلق به رمانی شاعرانه؛ نمونه‌اش "مرگ شاپرک" از ویرجینیا ولف که سرشار است از توصیفات مشهور نویسنده‌ی صاحب‌نام، با موضوعی معطوف بر جدال مرگ با شور زندگی. گاه با حفظ وجه ادبی و استعاره‌ی، چنان به وقایع تاریخی و سیاسی نزدیک می‌شود که تأثیری مستقیم بر درک خواننده از وقایع مورد نظر می‌گذارد؛ نمونه‌اش "کشتن فیل" اثر جرج ارول که برای درک ماهیت استعمار مورد استناد قرار می‌گیرد و حتی بر اساسش فیلمی کوتاه ساخته می‌شود. گاه نویسنده‌ای تلاش می‌کند به دور از الزامات

کتاب‌هایش با زبانی ساده درباره‌ی موضوعات مورد علاقه‌اش با خواننده حرف بزند، آنچنان که گرت فنه‌گات، پیامی از مرد بی‌وطن را نگاشته‌است، و یا صریح و رک، زبان سیاست را نقد می‌کند، آن‌چنان که ارول در متن درخشان سیاست و زبان انگلیسی انجام داد.

در زبان فارسی، محمد قائد -نویسنده و متفکر معاصر- به توانایی و چیره‌دستی در مقاله‌نویسی مشهور است. تسلط به زبان انگلیسی و دسترسی‌اش به متون اصلی، مطالعات وسیع در حوزه‌های مختلف، نگاه نقادانه و قریحه‌ی ادبی از مشخصه‌های کارهای اوست؛ ترکیبی مناسب برای مقاله‌نویسی. عقاید و افکارش مخالفان و موافقانی دارد اما به تأیید بسیاری از اهل فن، سبک او در نوشتن متمایز است، امضای خاص خودش را دارد، صیقل‌خورده و پرمالات است، و سرشار است از طنز و مطایبه در لابلای بحث و استدلال. خواننده ممکن است با کل مقاله یا بسیاری نقطه‌نظرات مخالف باشد، اما متن را بیش از یک‌بار بخواند، چون دانش و بینش نویسنده در پوششی از ذوق ادبی گنجانده شده که خواندن متن را لذت‌بخش می‌کند. چنددهه مقاله‌نویسی و همکاری با چندین مجله و روزنامه‌ی نام‌آشنا در رزومه‌ی کاری او دیده می‌شود، اما برخی از مهم‌ترین مقالات او در قالب کتاب "دفترچه‌ی خاطرات و فراموشی و مقالاتی دیگر" به چاپ رسید که الگویی دقیق از فن مقاله‌نویسی او به تصویر می‌کشد؛ کتابی که چند مقاله‌اش موضوع بررسی این نقد قرار گرفته‌است.

مقدمه‌ی کتاب، جدا از توضیحاتی درباره‌ی تعدادی از مقالات، حاوی نگاهی گذرا به تعریف مقاله (Essay)

در نظر نویسندگان است؛ با ارجاعاتی به نظر یکی دو اهل فن و اشاره‌ای کوتاه به تاریخچه مقاله در غرب. در میان مقالات کتاب، "درباره‌ی نوستالژی" کوتاه‌ترین و "اسنوبیسم چیست؟" طولانی‌ترین است؛ کتاب روی هم رفته از چهارده مقاله تشکیل می‌شود. با وجود تعدد موضوعات که بسیاری از مقولات جامعه‌شناسی و به تعبیر صحیح‌تر روان‌شناسی اجتماعی را در برمی‌گیرند، کلیت مقالات معرف رویکرد و دیدگاهی مشخص است که از درون آن می‌توان به مردم و جامعه‌ی ایشان نگرست و مسایل مورد بحث را از زوایایی تازه دید، و مهم‌تر از آن، صدا و لحن نویسنده را در روایت این تصویر وسیع و پهن‌آور شنید. لحنی که استوار است اما اصراری ندارد که حرف آخر را می‌زند؛ بیشتر حاوی پیشنهادهایی است برای متفاوت دیدن برخی امور آشنا. اما آنچه موضوع این مقاله است، نه آراء و عقاید مطرح شده در متن، بلکه اصول و قالب کار است، و به گمانم، از مهم‌ترین وجوه کار نویسندگی محمد قائد به شمار می‌آید. در ادامه به برخی جزئیات می‌پردازیم.

آنچنان که گفته شد مقاله‌ی "درباره‌ی نوستالژی" کوتاه‌ترین متن موجود در کتاب است. مقاله حدوداً حاوی ۲۳۰۰ لغت، در ۱۳ پاراگراف است، پاراگراف‌هایی که به طور متوسط حدود ۱۲.۵ خط دارند. با وجود چنین حجم کوتاهی، متن به ۱۶ موضوع، روایت، داستان، واقعه یا شخصیت بیرون از متن ارجاع می‌دهد؛ نسبتی قابل توجه. پیش از آن که به تفصیل به جزئیات دیگر در ساختار این مقاله بپردازیم، صرفاً جهت مقایسه، نگاهی به همین کمیت‌ها در دو مقاله‌ی دیگر می‌اندازیم: "به مردگان نمره انضباط

بدهید و بگذارید استراحت کنند" (اختصاراً می‌گوییم "به مردگان...") و "اسنوبیسم چیست؟". مقاله‌ی "به مردگان..." دارای حدوداً ۷۰۰۰ لغت است، در ۴۲ پاراگراف با متوسطی حدود ۱۳ خط در هر پاراگراف؛ کل مقاله حدوداً حاوی ۳۴ ارجاع به شخص، روایت یا وقایعی بیرون از متن است. این مقاله به لحاظ طولانی بودن در میانه‌ی "درباره‌ی نوستالژی" (کوتاه‌ترین) و "اسنوبیسم چیست؟" (بلندترین) قرار می‌گیرد. مقاله‌ی "اسنوبیسم چیست؟"، حاوی حدود ۱۵ هزار لغت، در ۱۰۸ پاراگراف است با متوسط ۱۳.۵ خط در پاراگراف. آنچه از مقایسه‌ی این اعداد می‌توان دریافت این است که اصول و ساختار مقالات فارغ از بلندی و کوتاهی متن، تغییری نمی‌کند و واضح است نویسنده در عین داشتن آزادی در انتخاب موضوعات، لحن، استعاره‌ها و استدلال‌ها، در تکنیک نوشتن، از نوعی الگو پیروی می‌کند که به انسجام متون می‌انجامد. ابعاد مقاله مطابق با موضوع ممکن است کوتاه یا طولانی باشد، اما ساختار مقاله (نسبت کلمات، خطوط، پاراگراف‌ها و ارجاعات به بیرون از متن) به واسطه‌ی این کوتاهی و بلندی دچار بی‌نظمی نمی‌شود. نه کوتاه‌ترین مقاله دچار فقر منابع است و سرسری نوشته شده، نه طولانی‌ترین متن دچار خشکی بحث است و کسل‌کننده شده؛ نکته‌ای که نمی‌تواند با دیسیپلین نویسنده در رعایت حد بالای اصول مقاله‌نویسی بی‌ارتباط باشد.

اما گذشته از این اعداد و ارقام کلی، کمی به جزئیات یکی از مقالات می‌پردازیم و برای خودداری از طولانی‌شدن این متن، به سراغ مقاله‌ی "درباره‌ی نوستالژی" می‌رویم.

به‌طور خلاصه این مقاله به پدیده‌ی نوستالژی می‌پردازد؛ در انسان به طور کلی و در روایات ما ایرانی‌ها به طور مشخص. نویسنده پرسشی دارد: آیا واقعاً گذشته آنقدرها که در احساس نوستالژیک ما به نظر می‌آید درخشان بوده؟ پاسخش به شکلی تلویحی خیر است، اما نقد حاضر قرار نیست به این موضوع بپردازد، مهم شکل پرداخت این مسئله در قالب مقاله است. متن با دو نقل قول شروع می‌شود. پاراگراف اول بدون حاشیه و مقدمه‌چینی لازم، مستقیماً به سراغ موضوع می‌رود، نکاتی را مثال می‌زند که نشان دهد حافظه‌ی ما، به عنوان بستر شکل‌گیری احساس نوستالژیک، چه اندازه پرخاست، به نتیجه‌گیری می‌رسد و مطابق با آن، تعریفی معین و حدوداً دوخطی از نوستالژی به دست می‌دهد. خواننده در انتهای پاراگراف اول می‌داند مفهوم نوستالژی در این متن (و در نظر نویسنده) دقیقاً چگونه چیزی است.

پاراگراف دوم حاوی چند نمونه است تا بحث را روشن کند و خواننده با مثال‌ها آشنا شود، چاشنی مطایبه و طعنه در مثال‌ها به متن رنگ متفاوتی می‌دهد و از خشکی بحث و نزدیک‌شدن به متنی علمی-آموزشی جلوگیری می‌کند. نمونه‌ها در راستای بحث‌اند در همان پاراگراف دلیل طرح‌شان روشن می‌شود؛ به کمک آن مثال‌ها، جنبه‌های دیگری از مفهوم نوستالژی در خطوط انتهایی پاراگراف مطرح می‌شود. پاراگراف سوم حاوی مثال‌های تازه، در راستای بحث و به همراه دلایلی است در توضیح چرایی خطاها. لحن و نگاه نویسنده کاملاً واضح است اما با فریاد اعلام نمی‌شود، یا به زبانی دیگر، می‌گوید چرا نظرش چنان است، بدون اینکه آشکارا بگوید

نظرش چیست. پاراگراف چهارم دوباره در ارتباط مستقیم با پرسش اصلی مقاله است و دارای دلیلی دیگر به همراه دو نمونه‌ی تاریخی. تا اینجا، اتصال با موضوع اصلی مقاله لحظه‌ای قطع نشده، طنزی ظریف در اغلب مثال‌ها یا روایت‌ها از نمونه‌های تاریخی نهفته است. پاراگراف پنجم حدوداً مشابه پاراگراف چهارم است و از همان الگو پیروی می‌کند، اما مثال‌ها متفاوتند. پاراگراف ششم، کمی لحن جدی‌تر به خود می‌گیرد و پرسش اصلی را از زاویه‌ای دیگر مطرح می‌کند، با ارجاع به دوچهره‌ی متفاوت ادبی. پاراگراف هفتم بلادرنگ به طرح پاسخ‌هایی می‌پردازد و لحن مقاله یک گام جدی‌تر می‌شود، استدلالاتی در توضیح مفاهیم طرح شده یک به یک ارائه می‌شود. وقتی مفهوم پیچیده و چندوجهی باشد، عموماً از زوایای مختلفی دیده می‌شود، پاراگراف هشتم و نهم، طرح همین زوایای متفاوتند به مفهوم اصلی و مورد پرسش. مثال‌ها و نمونه‌های روشن‌گر مستقیماً به موضع مقاله مربوطند. جدیت لحن حفظ می‌شود. اضافه شدن نمونه و مثال دیگر در پاراگراف دهم هم ادامه پیدا می‌کند. بحث یک گام دیگر روشن‌تر می‌شود.

پاراگراف یازدهم حاوی بازگشت‌هایی است، هم در لحن و هم در ارجاعات. در این پاراگراف و پس از چند بحث جدی، کمی طنز به لحن نویسنده بازمی‌گردد، ارجاعی داده می‌شود به نقل قول ابتدایی متن تا روشن شود دلیل وجود نقل قول چه بود، طنز ظریف در این بخش، در نهایت سادگی و دقت به کار می‌رود، نویسنده به انتخاب جملاتی از یک کتاب و قرار دادنش در جای درست در متنی تحلیلی، وضعیتی طنزآمیز

جریان روان بحث که در میان مثال‌ها و ارجاعات متعدد می‌لغزد و با طنزی ظریف به پیش می‌رود، به امضای او بدل شده است. مقالات قائد در شکل، زبان و لحن مقاله‌نویسی سلیقه خواننده را ارتقا می‌دهد، و برای نویسندگان به الگویی می‌ماند که هم پیروی از آن هوس‌انگیز است و هم مخاطره‌آمیز.

دریافت مقاله به همراه پانویس‌ها

خلق می‌کند، بدون آنکه چیزی به طور مشخص “طنز” باشد یا جمله‌ای به‌تنهایی طنزآمیز، نقل شود. پاراگراف دوازدهم و سیزدهم، حاوی نگاه‌ها و دیدگاه‌های متفاوت و متضاد است به اصل بحث، تنوع آرا مشهود است اما انتخاب مثال‌ها نشان می‌دهد نویسنده کجا نشسته و چه زاویه‌ی دیدی را می‌پسندد. حضور نویسنده، آنچنان‌که پیشتر در تعریف مقاله اشاره شد، کاملاً ملموس است. پاراگراف نهایی در کنار مرور چند دیدگاه متفاوت به پرسش اصلی بازمی‌گردد و نویسنده با گفتن این عبارت که پاسخ سوال به جهان‌بینی ناظر بستگی دارد، منش منعطف خویش را نشان می‌دهد، اما در جملات آخر جهان‌بینی خود را تصویر می‌کند.

به طور خلاصه: از نخستین کلمات تا آخرین جمله، متن حتی برای یک لحظه اتصالش را با پرسش اصلی از دست نمی‌دهد (اصلی مهم آنچنان‌که هولمان شرح داده‌است). از اولین جملات خواننده می‌داند بحث بر سر چیست (شفافیت در متن)، مثال‌ها و نقل‌قول‌ها با توضیحاتی روشن‌گر و مرتبط همراه می‌شوند، همگی در خدمت گشودن پنجره‌هایی به اصل سخن. لحن مقاله با طنز، مطایبه و گاه طعنه همراه است، اما نه دائماً، قرار است لذت خواندن حفظ شود. بی‌آن‌که به جدیت بحث صدمه بخورد. حرکت دائمی از مثالی به مثالی دیگر، از روایتی به روایتی دیگر نشان از تلاطم و لغزندگی در ساختار است، آنچه به نظر اغلب صاحب‌نظران از مشخصه‌های بارز “مقاله‌ی واقعی” است. “درباره‌ی نوستالژی” تنها یک نمونه است، اصول و ساختار مقالات محمد قائد کمابیش در تمام متونی که در این ژانر نوشته، به چشم می‌خورد.



سوژگی زنان و مجتمع‌های بزرگ تجاری، تفریحی

:: مینوش صدوقیان زاده

مقدمه

در یکی دو دهه‌ی اخیر شاهد ساخت و گسترش مجتمع‌های بزرگ تجاری/تفریحی در شکل ساختمان‌های بزرگ و چندین طبقه در شهرهایمان بوده‌ایم که جمعیت زیادی را به خود جلب می‌کنند. روند روبه‌گسترش ساخت این مراکز، شناخت همه‌جانبه‌ی آن‌ها را ضروری می‌نماید. آن‌چه در پی می‌آید، تلاشی است برای شناخت زوایای گوناگون اثراتی که وجود این مجتمع‌های بزرگ چندمنظوره بر شهر و ساکنان آن و به‌ویژه بر زنان برجای می‌گذارد. هدف اصلی در این مقاله تأکید بر هویت جنسیتی زنان و چگونگی بازتعریف آن در این مجتمع‌های بزرگ است.

پیش‌از آن‌که به موضوع این مقاله درباره‌ی تأثیرات متقابل هویت جنسی/جنسیتی و فضای مجتمع‌های تجاری/تفریحی بپردازیم، در آغاز به رویکردهای انتقادی اشاره می‌شود که از منظرهای گوناگون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به تحلیل و نقد این فضاها نشست‌اند.

نگاه سیاسی اقتصادی به شکل‌گیری این مراکز تجاری بزرگ (مال‌ها) در جستجوی پاسخ به این پرسش است که این مراکز از منافع چه کسانی در شهر حمایت می‌کند. به باور لوفور تحلیل انتقادی باید نشان دهد یک فضای مشخص چگونه و بنابر چه استراتژی‌هایی ساخته می‌شود (لوفور ۱۳۹۷)، چرا که فضا

تجلی روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و زمینه‌ساز آن‌ها است (کمال اطهری، ۱۳۹۸). لوفور فضا را به‌عنوان موضوعی سیاسی و استراتژیک آکنده از پژواک‌های ایدئولوژیک ارزیابی می‌کند. به باور وی تولید فضا، شباهت بسیار به تولید کالاهای دیگر دارد. تولید فضا ابزاری است در دست اشخاص و گروه‌هایی که فضا را از آن خود می‌کنند تا مدیریت و استفاده از آن را در ید قدرت خود نگه‌دارند (لوفور، ۱۳۹۷).

ساخت مراکز تجاری بزرگ در تهران (و البته سایر شهرهای بزرگ) در دهه اخیر در نتیجه سیاست‌های شهری شهرداری‌ها گسترش یافته است. سرمایه‌ی سوداگر پس از اشباع

بخش مسکن و کاهش سود و بازدهی آن به سمت فعالیت در بخش سودآور بناهای تجاری جلب شد؛ یعنی درواقع گسترش مراکز تجاری به‌ویژه در شکل ساختمان‌های بزرگ تجاری در نتیجه سیاست‌های کلان شهری، هم برای تأمین مالی شهرداری و هم تأمین سود سرمایه‌ی سوداگر بوده است. شرایط اقتصادی کشور و وجود واحدهای خالی فروخته نشده اقبال به ساخت بناهای مسکونی را به تدریج کم کرد و در عوض گرایش سرمایه به سمت ساخت مراکز تجاری سوق یافت. صدور پروانه تجاری حدوداً پنج برابر پروانه‌های عادی برای شهرداری‌ها درآمد ایجاد می‌کرد. اگرچه هدف اولیه آن تأمین منابع مالی شهرداری برای خدمات‌رسانی گسترده‌تر بود، این شرایط در عمل به نفع طبقات سرمایه‌دار و حاکم منجر شد (کاظمی، امیرابراهیمی ۱۳۹۸). روند حرکت سرمایه از بخش مسکن به تجارت نه تنها در ایران که در کشورهای مشابه منطقه مانند ترکیه نیز دیده می‌شود. فیضان ارکیپ ساخت گسترده‌ی مراکز خرید و برج‌های اداری را به عنوان مکمل مسکن لوکس و پاسخ مناسبی برای سرمایه‌های بزرگ می‌داند که به دنبال مناطق سرمایه‌گذاری جدید بوده‌اند (Erkip 2003).

در این روند درآمد تجاری شهر به جای توزیع در تجارت و کسب خرد، در دست صاحبان سرمایه‌های کلان و لایه‌های اجتماعی صاحب‌نفوذ جمع می‌شود، امری که پی‌درپی به بازتولید ثروت و قدرت در لایه‌های اجتماعی خاص منجر می‌شود. رئیس‌دانا سیاست‌های بازارگرایی افراطی را موجب ناعادلانه‌تر شدن توزیع درآمد و ثروت و ایجاد لایه‌های اجتماعی می‌داند که سهمشان از اقتصاد

روزبه‌روز فزون‌تر شده، از امکانات سیاسی و فرهنگی و اقتصادی به نفع خود سود می‌برند، منابع بانکی را در اختیار می‌گیرند، ساختمان‌های تجاری و مسکونی غول‌آسا می‌سازند، منابع را از کشور خارج می‌کنند و در فساد و زدوبند نیز حضور دارند (رئیس دانا، ۱۳۹۸).

سیاست‌های شهری این‌چنین که در راستای سیاست‌های نئولیبرالی تحلیل می‌شود، روند توزیع نابرابر منابع و امکانات شهری را تشدید می‌کند و در مقابل سیاست‌هایی قرار می‌گیرد که بر حق برابر شهروندان استوار است. در چنین شهری با حق برابر ساکنان سرمایه‌گذاری در خدمت نیاز اجتماعی و نه سود شخصی درمی‌آید. شهری که در آن نهادهای عمومی از منابع مشترک همگانی در مقابل تصرف خصوصی حفاظت می‌کنند؛ در آن برای همه‌ی سکونت‌کنندگان ظرفیت برابری برای اثرگذاری بر تصمیمات مؤثر بر فضاها، نهادها و منابع مشترک تضمین می‌شود. هر مداخله‌ی طراحانه‌ای که ادعای ارتقای شهر گشوده را بدون دنبال کردن این اهداف حیاتی دارد اگر نه فرینده به شدت ناقص خواهد بود (نیل برنر، ۱۳۹۸).

این مجتمع‌ها به عنوان تجلی مادی روابط قدرت در سطح کلان اقتصاد سیاسی شهر، هم‌چنین تأثیرات ناگواری در تغییر بافت اجتماعی منطقه‌ای خود برجای می‌گذارند. ساخت و استقرار این نوع مجتمع‌ها در یک محله یا منطقه باعث بالارفتن قیمت زمین و ساختمان در آن جا شده و به مرور بافت اجتماعی ساکنان را تغییر می‌دهد. در این روند دگرگونی که به پدیده‌ی اعیان‌سازی مکان مشهور

است، لایه‌های تهیدست اجتماعی به اجبار از این مناطق اعیان‌شده به مناطق پایین‌تر و حاشیه‌ای شهر عقب رانده می‌شوند. رویکردهای رادیکال ساخت این مجتمع‌ها در شهر را محرومیت‌زا و تبعیض‌آمیز می‌دانند، آن‌ها را به عنوان فضاهای قلعه‌مانند و نخبه‌گرا به نقد می‌کشند. روندی که لوفور آن را در راستای سیاست‌های جدایی‌گزینی فضایی در کلان‌شهرها تحلیل می‌کند (Ana Aceska & Bar- bara Heer 2019). در خلال چنین روندهای فضایی در شهر است که به باور لوفور، گروه‌های فرودست‌تر استثمار می‌شوند (لوفور، ۱۳۹۷). لوفور نظریه‌ی "حق به شهر" خود را در مقابل این روندهای تبعیض‌آمیز در شهر مطرح می‌کند و با تأکید بر حق برابر همه‌ی استفاده‌کنندگان و ساکنان شهر از فضا، چگونگی تحقق آن را در دستور کار هر برنامه‌ی جامعه‌مدار شهری قرار می‌دهد.

پژوهش‌گران شهر ساخت و گسترش این مراکز را هم‌چنین به دلیل آسیب به ماهیت کاملاً عمومی این قلمروهای شهری به نقد می‌کشند. ساختمان‌های بزرگ تجاری به مرور جایگزین فضاهای خرد تجاری خدماتی در سطح محله، ناحیه، منطقه و حتی شهر می‌شوند یعنی جای فضاهایی را می‌گیرند که در ماهیت خود کاملاً عمومی به شمار می‌آیند. در این روند تغییرات، فضاهای همگانی با دسترسی آزاد تبدیل به فضاهای کنترل‌شده‌ی نیمه‌خصوصی می‌شود. این مراکز در فضاهایی کنترل‌شده با مکانیسم‌های امنیتی و تحت نظارت دقیق و مقرراتی که توسط مالکان خصوصی تنظیم و به کار گرفته می‌شود، قرار دارند. آن‌ها غالباً خود را با مرزهای مکانی کاملاً واضح از محیط پیرامونی جدا و از سایر اشکال

بازارهای شهری متمایز می‌کنند، به‌طوری‌که حرکت و رفتار آزادانه افراد در بخشی از فضای عمومی محدود و مشروط می‌شود. آن‌ها موجب زوال ماهیت کاملاً عمومی بسیاری از فضاها و فعالیت‌ها می‌شوند و درواقع به قلمرو عمومی شهر که در دسترس همگان است، آسیب می‌زنند (Els Leclercq 2018).

کنترل رفتار در این فضاها عمومی موجب می‌شود تا بسیاری از فعالیت‌های آزاد در قلمرو عمومی شهر مانند دست‌فروشی، نوازندگی خیابانی و... یا فعالیت‌ها و تجمع‌های دموکراتیک در این مجتمع‌ها غیرمعمول یا ممنوع باشد، پدیده‌هایی که موجب تنوع، سرزندگی و نشاط فضاها عمومی می‌شوند (Els Leclercq 2018). این رویدادها فرصت‌هایی را برای شهروندان پدید می‌آورد تا به‌طور فعال با دیگران در فضا درگیر شوند، تعامل فعال از طریق گفتار و عمل به‌جای مصرف صرف کالا و خدمات. تعاملی که به باور آرنت جوهری حوزه عمومی را نشان می‌دهد (Els Leclercq 2018). در این رویکرد به حوزه عمومی، پژوهش‌گران این مراکز را پدیده‌یی از اقتصاد جهانی به‌شمار می‌آورند که باعث کاهش عاملیت‌های انسانی و محلی می‌شود (Ana Aceska & Barbara Heer 2019).

در کنار این ویژگی‌های پرسش‌برانگیز، پژوهش‌گران به جنبه‌های مثبت در این مجتمع‌ها نیز توجه کرده‌اند: تمرکز تعدادی بی‌شمار فعالیت در یک مجتمع (معمولاً چندین طبقه و بلند) امکان تدارک تجهیزاتی را فراهم می‌آورد که تأمین آن شاید برای تک‌تک آن فعالیت‌ها مقرون به‌صرفه نباشد. این مراکز سربسته

عموماً از تجهیزات تهویه هوا استفاده می‌کنند، درنتیجه در مقابل گرمای زیاد تابستان و سرمای سوزناک زمستان، محیطی مطلوب با دمای آسایش فراهم می‌آورند که خرید و فروش و فعالیت‌های فراغت را با لذت و آرامش همراه می‌سازد. ازسوی دیگر، این مراکز تجاری در تمام زمان فعالیت خود، چه در روز و چه در شب، به‌لحاظ ایمنی، فضایی مناسب فراهم می‌آورند. وجود نگهبانان و نیز تجهیزات نظارتی در همان حالی که فضا را از دسترس بعضی افراد، گروه‌ها و فعالیت‌ها خارج می‌کند، فضا را برای استفاده‌کنندگان خود ایمن و راحت می‌سازد. فضایی که به‌ویژه در شب در مراکز شهرهای بزرگ به‌راحتی نمی‌توان یافت. تأمین امنیت در این مجتمع‌ها به‌ویژه از منظر زنان و نیز دختران جوان پدیده‌ی است مؤثر در افزایش حضور و فعالیت زنان که در پژوهش‌های کشورهای دیگر منطقه با شرایط مشابه اجتماعی فرهنگی نیز بدان اشاره شده است (فیضان ارکیپ در ترکیه، جوری و منون در شهرهای هند). فیضان ارکیپ به‌نقل از جکسون (۱۹۹۸)، بی‌فرهنگی خیابان‌ها در کلان‌شهرهای ترکیه را عامل مهمی در استقبال از فضای امن این گونه مجتمع‌های خصوصی خرید می‌داند (Erkip 2003). همچنین جوری و منون در پژوهشی که در شهر دهلی هند انجام داده‌اند، به اهمیت امنیت فضای مال‌ها برای زنان فروشنده و خریدار اشاره کرده‌اند (Johri & Me-non 2014).

امنیت فضای عمومی به‌ویژه برای زنان در مقابل مزاحمت‌های کلامی و غیرکلامی آزاردهنده‌ی معمول در این فضاها موضوعی بنیادی است که با ایجاد احساس آسودگی موجب افزایش

استفاده‌ی زنان از این فضاها به‌عنوان بخشی از قلمرو عمومی می‌شود، هم به‌عنوان فروشنده کالا و خدمات و هم به‌عنوان خریدار و مصرف‌کننده‌ی آن‌ها. به‌این‌دلیل وجود این مراکز در شهر با امکان افزایش حضور و فعالیت زنان در قلمرو عمومی شهر، برای زنان کارآفرین و مفید بوده، به استقلال فردی آن‌ها کمک می‌کند.

دراین‌راستا هم‌چنین به اثرات اجتماعی فرهنگی ژرف‌تر فضای عمومی امن بر هویت‌ها و نگرش‌های گروه‌های گوناگون اجتماعی اشاره شده است. پژوهش‌گران به دگرگونی‌هایی توجه کرده‌اند که فضاها عمومی می‌تواند به‌واسطه‌ی حضور و فعالیت بی‌دغدغه‌ی زنان در نگرش‌های جنسیتی ایجاد کنند و موجب تقویت نگرش‌های متعادل‌تر جنسیتی در مقابل هنجارهای نهادینه‌شده‌ی نابرابر شوند (صدوقیان‌زاده، ۱۳۹۲).

در ادامه بیش‌تر به موضوع هویت جنسیتی در پیوند با فضای این مجتمع‌ها توجه و از زوایای دیگری به آن نگاه می‌کنیم.

هویت جنسیتی و فضای مال

رویکرد انتقادی نسبت به موقعیت زنان در رابطه با مال‌های تجاری در ایران نشان‌دهنده‌ی تعاملی پیچیده میان هویت جنسیتی و فضای ساخته‌شده‌ی مال‌هاست. پژوهش‌گران حوزه‌ی فضا همواره به فضا به‌عنوان موجودیتی پویا و ناتمام اشاره کرده‌اند (از جمله Massy 2005). سازمان‌های اجتماعی و فرآیندهای موجود در فضا به‌طور مستمر آن را شکل داده، دگرگون می‌کنند، بدان مفهوم که فضا ظرفی بی‌طرف برای رخ‌دادن رویدادها نیست و بر اثر آن‌ها تغییر

می‌کند. اما در عین حال خود نیز در شکل‌گیری رویدادها و هویت‌ها نقش بازی می‌کند. فضا در تغییر مداوم خویش رویدادها را شکل داده، هویت‌ها را تغییر می‌دهد. نگاه به این تعامل مستمر از منظرهای متفاوت پیچیدگی آن را روشن می‌سازد. این رابطه در شرایط ایران ویژگی‌های خود را دارد. در شرایط اجتماعی فرهنگی حاکم بر حوزه‌ی عمومی در ایران می‌توان به نقش به‌مراتب پیچیده‌تر این فضاهای بسته‌ی نیمه‌عمومی در تعامل میان هویت جنسیتی و فضا و به تأثیرگذاری هویت جنسیتی بر بازتعریف هویت فضا اشاره کرد.

نازگل باقری در پژوهشی که در تهران با مقایسه‌ی مراکز خرید سنتی و مال‌های مدرن انجام داده، با تأکید بر سرشت متغیر فضا به تعامل میان هویت جنسیتی و فضای این مال‌ها اشاره کرده است. وی به‌خوبی نشان می‌دهد که تعریف فضای مال از کنش‌های زنان، دختران و جوانان متأثر می‌شود و با شیوه‌ای که آنان در تصرف و تخصیص فضا به‌کار می‌برند، سهم خود را در بازتعریف این فضای پویا ایفا می‌کنند (Bagheri 2014).

زنان غالباً به‌عنوان موضوع مشاهده (Day 2011) در مورد ایران توسط دو گروه مشاهده و نظارت می‌شوند، اول کاربران مرد فضای عمومی که زنان را به عنوان ابژه‌ی جنسی تماشا می‌کنند و دوم پلیس منکرات (و گاه افراد محلی) که به آن‌ها شریعت، هنجارها و قوانین رسمی را یادآوری می‌کنند (Bagheri 2014). ناظران اخیر به‌ندرت به فضای داخلی این مجتمع‌ها وارد می‌شوند و در بیش‌تر موارد حضور آن‌ها تنها در ورودی اصلی ساختمان مشاهده می‌شود. سخت‌گیری پلیس منکرات در این

مجتمع‌ها کم‌تر است چرا که این مراکز مکان‌هایی نیمه‌عمومی هستند و پلیس منکرات به‌سهولت به آن‌ها وارد نمی‌شود. عدم تمایل پلیس منکرات به ورود به این فضاها هم‌چنین بدین علت است که حضور و فعالیت زنان و دختران در این مجتمع‌های سر بسته کم‌تر به‌چشم می‌آید. آن‌ها کم‌تر در معرض دید عموم هستند و حساسیت کم‌تری برمی‌انگیزند. در این شرایط تا حدودی از مشاهده‌ی مستقیم پلیس مد نیز پنهان می‌مانند، امری که باعث می‌شود تحرک جوانان و زنان در این فضاها در مقایسه با فضاهای باز عمومی و مناطق سنتی‌تر شهر از سوی مراجع رسمی شهر راحت‌تر تحمل شود. این شرایط یعنی بسته‌بودن فضا و ویژگی نیمه‌عمومی حفاظت‌شده آن‌ها و عدم حضور مستقیم پلیس منکرات برای استفاده‌کنندگان این مجتمع‌ها به‌ویژه جوانان و زنان ایرانی نوعی احساس آزادی و رهایی از نظارت فراهم می‌آورد. آنان در نوع رفتار، پوشش و ارتباط با یکدیگر احساس آزادی عمل بیش‌تری می‌کنند و در نتیجه می‌توانند در تعریف مجدد فضا آن‌گونه که میل و اراده‌ی آنان است، شرکت کنند (Bagheri 2014). زنان معنای دلخواه خود را به فضا می‌بخشند. احساس رهایی از کنترل و نظارت در کنار سایر جنبه‌های مثبت این مجتمع‌ها موجب استقبال جوانان و زنان ایرانی از فعالیت‌ها و امکانات این فضاها می‌شود. درواقع شیوه‌ی حضور و نوع کنش‌های زنان و جوانان در تصرف و تخصیص فضا به‌طور جدی در تعریف مجدد هویت فضا دخالت می‌کند.

اما این تعامل میان هویت جنسیتی و فضا را از منظر دیگری نیز می‌توان نگریست که نمی‌توان آن را مثبت و در جهت رهایی و عاملیت مستقل زنان

به‌شمار آورد. منظور تأثیراتی است که هویت جنسیتی از حال و هوا و فضای این مجتمع‌ها می‌پذیرد، تأثیراتی که بازتعریف و بازتولید هویت جنسیتی را با تأکید بر سوژگی مدرن و بدن زنانه و در راستای ارزش‌های دنیای سرمایه‌داری هدایت می‌کند.

بی‌تردید یک سوی تعامل پیچیده‌ی هویت جنسیتی زنان با فضای مال‌ها در سرشت این فضاها به‌عنوان فضاهای بازنمایی کالا و خدمات مدرن دیده می‌شود. امری که مخاطب آن بیش و پیش از همه زنان و هویت جنسی و جنسیتی آنان است. نظام تولید کالایی در بازار جهانی سرمایه‌داری بر پایه‌ی مصرف استوار است. سرمایه‌داری هم‌چنان مدعی آزاداندیشی و آزادی عمل است و برای تشویق مصرف و بقای خود نه به‌واسطه‌ی زور که از راه تبلیغ و تشویق، و نیز با شیوه‌ای پیچیده و ظریف، از راه برساخت هویت‌هایی عمل می‌کند که در نهایت امر و هرچه بیش‌تر برای تحقق هویت خود به مصرف کالاهای تولیدی و خدمات مدرن روی می‌آورند. در این راستا، نظام تولید و مصرف کالا تلاش می‌کند سوژه‌ای را شکل دهد که ظاهراً انتخاب‌هایی داوطلبانه و آزاد دارد. این سوژه با میل خود و فعالانه در شرایطی که قدرت سرمایه در فضای اجتماعی فرهنگی و تبلیغات رسانه‌ها فراهم می‌آورد، دست به انتخاب می‌زند. درواقع قدرت سرمایه و بازار تلاش می‌کند هویت مدرن و به‌ویژه سوژگی زنانه را در پیوند با مصرف کالای مدرن بازتعریف کند (Scharff 2014; Chen 2013).

ماهیت درونی‌شده‌ی قدرت نیازی به اعمال فشار و اجبار بیرونی ندارد. مکانیسم قدرت از راه شکل‌دادن به

سوژه‌ی مدرن، و امیال و آرزوهای سوژه عمل می‌کند. روش‌هایی که ساختار قدرت برای اعمال قدرت بر انسان به‌کار می‌گیرد، با نفوذ به درون فرد و با شکل‌دادن و سرشتن تصاویر و آمال ذهنی وی هدایت می‌شود. تحلیل فوکو نسبت به قدرت و نگاه وی به عاملیت سوژه در این‌جا بسیار روشن‌گر است. به باور وی، قدرت به‌واسطه‌ی فرد اعمال می‌شود. نحوه‌ی ارتباط قدرت با فرد نه آن‌گونه که بر علیه فرد که در راستای کنش فرد قرار می‌گیرد. قدرت بیرون از سوژه وجود ندارد بل که از راه تمایل و انتخاب فرد تحقق می‌یابد. قدرت در سطحی “عمیق‌تر” عمل می‌کند (Scharff 2014). به این ترتیب، قدرت درونی می‌شود و به‌واسطه‌ی هنجارها، خواسته‌ها و امیال فرد اعمال می‌شود. در این راستا سرمایه قدرت خود را با برساختن و تعریف هویت مدرن تحقق می‌بخشد؛ این سوژه‌ی مدرن بنا به باور بوردیو، با مصرف کالاها و خدمات مدرن منزلت و جایگاه اجتماعی خود را تعریف می‌کند. به تعبیر وی مواضع زیباشناسانه‌ی که به طور عینی و ذهنی در زمینه‌هایی مانند آرایش، پوشاک یا دکوراسیون منزل اتخاذ می‌شود، فرصتی است برای تجربه کردن یا محرز ساختن و به رخ کشیدن موقعیت شخص در فضای اجتماعی (بوردیو، ۱۳۹۱: ۳۵ و ۹۴). سوژه‌ی مدرن هویت خود را با بازنمایی سبک زندگی و سلیقه‌ی مدرن در مصرف کالا و خدمات متمایز می‌کند، چرا که در جهان کنونی فعالیت‌های فراغتی و مصرفی از ابزارهای اساسی هستند که فرد به‌وسیله آن روایت معینی از هویت شخصی را محفوظ می‌دارد (چاوشیان، ۱۳۸۱: ۷۲). سبک زندگی و سلیقه‌های غالب در مصرف کالاهای فرهنگی در بستر تعریف هویت

فرهنگی، اجتماعی شکل می‌گیرند (چاوشیان تبریزی ۱۳۸۱؛ سازگارا ۱۳۸۲).

ابژه‌گی و سوژه‌گی بدن زنانه

در دنیای سرمایه‌داری زنان سوژه‌های مصرف‌کننده‌ی ایده‌آلی هستند (Scharff 2014). به‌طورمعمول زنان در نظام خانواده به‌ویژه خانواده‌ی لایه‌های متوسط و مرفه اجتماعی در انتخاب لوازم زندگی و خرید نقش عمده‌ای برعهده دارند و نظر و سلیقه‌ی آنان در انتخاب کالاها اهمیت دارد. اما بسیار مهم‌تر و در رابطه با موضوع هویت جنسی و جنسیتی، تأثیراتی است که موضوع بدن و مدیریت آن در این‌میان، بر هویت زنان برجای می‌گذارد. پدیده‌ی زیبایی و جذابیت چهره و بدن زنانه، به‌عنوان یک هنجار قدرتمند اجتماعی فرهنگی و الزام‌آور زنان را به مصرف‌کننده‌های ایده‌آل جهان سرمایه‌داری تبدیل می‌کند (Eva Chen 2013).

اندیشه‌ی محوری در رویکرد انتقادی به بدن آن را نه یک هستی زیست‌شناختی و روان‌شناختی بلکه پدیده‌ای می‌داند که به صورت اجتماعی ساخته می‌شود. درواقع در این رویکرد هویت فرد یک هستی بدنمند است. فرد به‌واسطه‌ی شیوه‌ی بازنمایی بدن، خود را متمایز کرده، روایت معینی از هویت خود ارائه می‌کند. بدن به‌عنوان یک رسانه‌ی مهم در تعریف هویت شخص نقش بازی می‌کند (آزادارمکی و چاوشیان ۱۳۸۱).

ارتباط دیرینه میان زنان و مصرف شاید بیش از همه براساس ارزش‌های بدن به‌عنوان امری اجتماعی، فرهنگی و روان‌شناختی قرار دارد. زنان طی

تاریخ تحولات جنسیت و با وجود همه‌ی دگرگونی‌های اجتماعی در راستای تحقق استقلال فردی و به‌دست‌آوردن حقوق برابر جنسیتی، همچنان به‌عنوان ابژه‌ی جنسی نقشی منفعل (کنش‌پذیر) بازی کرده‌اند. ابژه‌گی جنسی زنان همواره موضوع زیبایی و نمایش زیبایی و جذابیت را برای زنان به‌دنبال داشته، موضوعی که به بدن زنان و چگونگی بازنمایی آن در اجتماع ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. صرف‌نظر از آن‌که موضوع زیبایی و فریبندگی برای زن در تاریخ رابطه‌ی دو جنس به چه شکلی بوده، و ارزش‌های زمخت و ظریف آن چگونه پایداری و جان‌سختی کرده است، می‌دانیم که هرگز با چنین شدتی بازنمایی نشده است. آن‌چه حیات این باور را تداوم بخشیده، و بر تنور آن دمیده، بی‌گمان نظام بازار و حاکمیت روابط کالایی است که در شکل اخیر سرمایه‌داری نئولیبرال گسترش وسیع و جهانی یافته است، امری که نقد شیوه‌ی عمل سرمایه‌داری در استفاده از نابرابری‌های جنسی را ضروری می‌سازد (Frazer 2013; Scharff 2014). آرمان زیبایی و بدن ایدئال زنانه به‌عنوان یک الزام اجتماعی بر زنان و پیکر آنان تحمیل می‌شود، در هویت جنسی و جنسیتی درونی می‌شود و کنش‌های سوژگی زنان را هدایت می‌کند. با تسلط این هنجار قدرتمند اجتماعی، زنان از سویی هویت خود را به‌عنوان ابژه‌ی زیبایی و جذابیت تعریف می‌کنند و از سوی دیگر با پذیرش این هویت در نقش سوژه به بازتولید آن می‌پردازند.

قدرت با بازنمایی مستمر تصویر زنانگی به‌عنوان ابژه‌ی زیبا و درونی‌کردن این تصویر در هویت اجتماعی عمل می‌کند. همان‌گونه که فوکو پیکر

آدمی را در ارتباط با مکانیسم‌های قدرت و به‌عنوان ابژه‌ی قدرت تحلیل می‌کند، تصویر بدن دست‌کاری و اداره می‌شود، ساخته و رام شده، اطاعت می‌کند و مهار می‌شود (فوکو ۱۳۸۸، ۱۷۰). به باور فوکو، بدن انسان قانون قدرت می‌شود و این قدرت به جای آن‌که همچون دوران ماقبل مدرن تجلی برونی پیدا کند، تحت انضباط درونی ناشی از کنترل ارادی حرکات بدن قرار می‌گیرد (آزادارمکی و چاوشیان ۱۳۸۱). کنترل منظم بدن و مدیریت بازنمایی آن با لباس و آرایش برای زنان به‌عنوان هنجاری قدرتمند جاری در مناسبات انسانی، ابزاری اساسی است که از ورای آن هویت خود را تعریف می‌کنند و در جامعه به‌تصویر می‌کشند. بر ساخت مسئله زیبایی برای زنان و احساس نیاز به آن به یک الزام اجتماعی بدل شده است. قدرت متبلور در نظام سرمایه بدن زنان را تحت اختیار می‌گیرد. در عین حال در جهانی که هر پدیده‌ای قابل تبدیل شدن به کالا است و سرمایه‌ی سوداگر در جست‌وجوی ناگزیر خود برای کسب سود هر پدیده‌یی را قابل خرید و فروش می‌کند، زیبایی به‌عنوان امری دست‌یافتنی و امکان‌پذیر، رفتار و کنش زنان را برای دستیابی به آن هدایت می‌کند. تعامل میان بازنمایی بدن و هویت، زنان را به‌شدت به‌سمت مصرف کالاهای زیباسازی متمایل می‌کند. تاریخ کنونی جهان در دوره‌ی جهانی‌شدن شاهد حضور فراگیر تبلیغات در این زمینه است. جهان سرمایه با تأکید بر اهمیت بدن و مدیریت آن به تقویت بازارهای زیبایی زنانه، صنعت مد، لوازم آرایشی و زیباسازی پوست و مو، سالن‌های زیبایی، گسترش جراحی‌های زیبایی و تولید کالاهای فراوان در این راستا می‌پردازد. تبلیغات

فراگیر نیز در دوره‌ی جهانی‌شدن، از تبلیغات مستقیم کالا در رسانه‌ها تا نمایش غیرمستقیم آن‌ها در فیلم‌ها و سریال‌ها، ویتترین فروشگاه‌ها و... در کوچه و خیابان زمینه‌ساز این جهان مصرفی است. در این رویکرد جهان سرمایه از یک‌سو و هنجار قدرتمند زیبایی زنان از سوی دیگر به‌طور مستمر یک‌دیگر را بازتولید می‌کنند و گسترش می‌دهند (Johri & Menon 2014).

جهان سرمایه با بازنمایی مدرن خود در این مجتمع‌ها و مال‌های تجاری در همین راستا عمل می‌کند. این مجتمع‌ها به‌لحاظ کالبدی نمایی چشمگیر در شهر به‌نمایش می‌گذارند و هم‌چون منومان‌ها جلوه‌گری می‌کنند. این بناهای بزرگ که معمولاً در آن‌ها به جنبه‌ی زیبایی‌شناختی فضا تأکید زیادی می‌شود، با ایجاد فضاها و نماهای مدرن برای جذب مخاطبان به استقبال مصرف‌کنندگان طبقه‌ی متوسط و مرفه مدرن می‌روند. صرف‌نظر از این‌که آن‌ها محل عرضه و فروش انواع کالا و خدمات برای انواع مشتریان هستند، اما مخاطب آن‌ها به‌طور ویژه زنان و در آن‌میان، بدن زنان است. در میان همه‌ی کالاهایی که در این مراکز عرضه می‌شوند به‌یقین می‌توان گفت سهم قابل‌توجهی به امر زیبایی بدن زنان تعلق دارد: انواع و اقسام پوشاک (لباس، کفش و کیف و...) و نیز لوازم آرایشی و بهداشتی صورت و بدن زنانه. این مراکز بیش‌ازهمه با هدف گرفتن امر زیبایی بدن زنانه و با نمایش انواع و اقسام پوشاک و لوازم آرایش زنانه و...، به پشتیبانی از صنعت مد و آرایش می‌پردازند. آنچه در این راستا در این مجتمع‌ها چشم‌گیر است، بازنمایی متمرکز این

نوع کالاها در آن‌هاست، پدیده‌ای که این مراکز را تبدیل به مکانی برای ترویج و تشویق وسیع مصرف کالاها و خدمات مدرن زیباسازی بدن زنانه و بدان واسطه تشویقی برای شکل‌گیری هویت جنسی و جنسیتی می‌کند که ابژه‌گی و سوژه‌گی زن زیبا را بازتولید می‌کند.

جمع‌بندی

در بحث این نوشتار به نگرش‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی گوناگونی توجه شد که از منظرهای متفاوت به تحلیل فضای مجتمع‌های تجاری، تفریحی نشسته‌اند، جنبه‌های مثبت و جنبه‌های منفی اثرات این مجتمع‌ها بر شهر و ساکنان آن. نقطه‌ی هویت جنسیتی و فضای این مجتمع‌ها توجه کرده است. این تعامل در شرایط سیاسی، اجتماعی کنونی ایران نیز جنبه‌های گوناگون مثبت و منفی دارد: جنبه‌ی مثبت آن در پی‌آمد ایجاد فضای امنی دیده می‌شود که عاملیت زنان و جوانان را در تصرف و تخصیص فضای مال بازنمایی می‌کند و ویژگی پرسش‌برانگیز این رابطه به تأثیراتی اشاره می‌کند که فضای مال و فعالیت‌های آن بر هویت جنسی و جنسیتی زنان به‌عنوان ابژه‌ی زیبا گذاشته، عاملیت زنان را در جهت بازنمایی بدن زیبا جهت می‌دهد.

منابع و مراجع

آزادارمکی، تقی و چاوشیان تبریزی، حسن (۱۳۸۱)، بدن به مثابه رسانه هویت، مجله جامعه‌شناسی ایران، شماره ۴
اطهری، کمال (۱۳۹۸)، حق‌به‌شهر: علیه سلطه نوفئودالیسم بر شهر تهران،

<https://www.shahrnegar.com/>

nism Became Capitalism's Handmaiden – And How To Reclaim It, The Gaurdian, 14 Oct 2013.

Johri, Rachana Dr. And Menon, Krishna Dr. (2014) "Daily Border Crossings: Negotiations Of Gender, Body And Subjectivity In The Lives Of Women Workers In Urban Malls, Cultural Encounters, Conflicts, And Resolutions: Vol. 1 : Iss. 1 , Article 4. Available At:<https://Engagedscholarship.Csuohio.Edu/Cecr/Vol1/Iss1/4>.

Massey, Doreen (2005), For Space. London: Sage Publications.

Sadoughianzadeh, Minoosh (2008), Gender And Space In Tehran. PHD Thesis, Faculty Of Architecture, Urban Planning And Landscape Planning, University Of Kassel, Germany.

Scharff, Christina (2014), Gender And Neoliberalism: Exploring The Exclusions And Contours Of Neoliberal Subjectivities, Theory, Culture & Society.

Aceska, Ana & Barbara Heer (2019), Everyday Encounters In The Shopping Mall: (Un)Making Boundaries In The Divided Cities Of Johannesburg And Mostar, Anthropological Forum, 29:1, 47-61, DOI10.1080/00664677.2019.1585751.

Bagheri, Nazgol (2014) Mapping Women In Tehran's Public Spaces: A Geo-Visualization Perspective, Gender, Place & Culture: A Journal Of Feminist Geography, 1301-21:10, 1285, DOI:10.1080/0966369X.2013.817972.

Chen, Eva (2013), Neoliberalism And Popular Women's Culture: Rethinking Choice, Freedom And Agency, European Journal Of Cultural Studies, 16(4) 440–452, DOI: 10.1177/1367549413484297.

Day, Kristen (2011) "Feminist Approaches To Urban Design." In Urban Design: Roots, Influences, And Trends: Companion To Urban Design, Edited By Tri-dib Banerjee And Anastasia Loukaitou-Sideris, 150–161. London: Routledge.

Els, Leclercq, (2018), Privatisation Of The Production Of Public Space (PHD. Dissertation, Delft University Of Technology, Faculty Of Architecture And The Built Environment).

Erkip, Feyzan (2003), The Shopping Mall As An Emergent Public Space In Turkey, Environment And Planning A, Volume 35, Pages 1073 -1093.

Frazer, Nancy (2013), How Femi-

Product/Right-To-The-City

برنر، نیل (۱۳۹۸)، شهر گشوده یا حق به شهر؟ برگردان همن حاجی میرزایی، فضا و دیالکتیک (مجله آنلاین)، شماره ۱۱

بورديو، پیر (۱۳۹۱)، تمایز، نقد اجتماعی قضاوت های ذوقی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر ثالث چاپ دوم

چاوشیان تبریزی، حسن، (۱۳۸۱)، سبک زندگی و هویت اجتماعی، پایان نامه دکتری، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.

رییس‌دانا، فریبرز (۱۳۹۸)، انفجار کار بنزین بود یا پرتوهای نیولیبرالیسم، اخبار روز (مجله آنلاین)

<https://www.Akhbar-Rooz>.

/Com

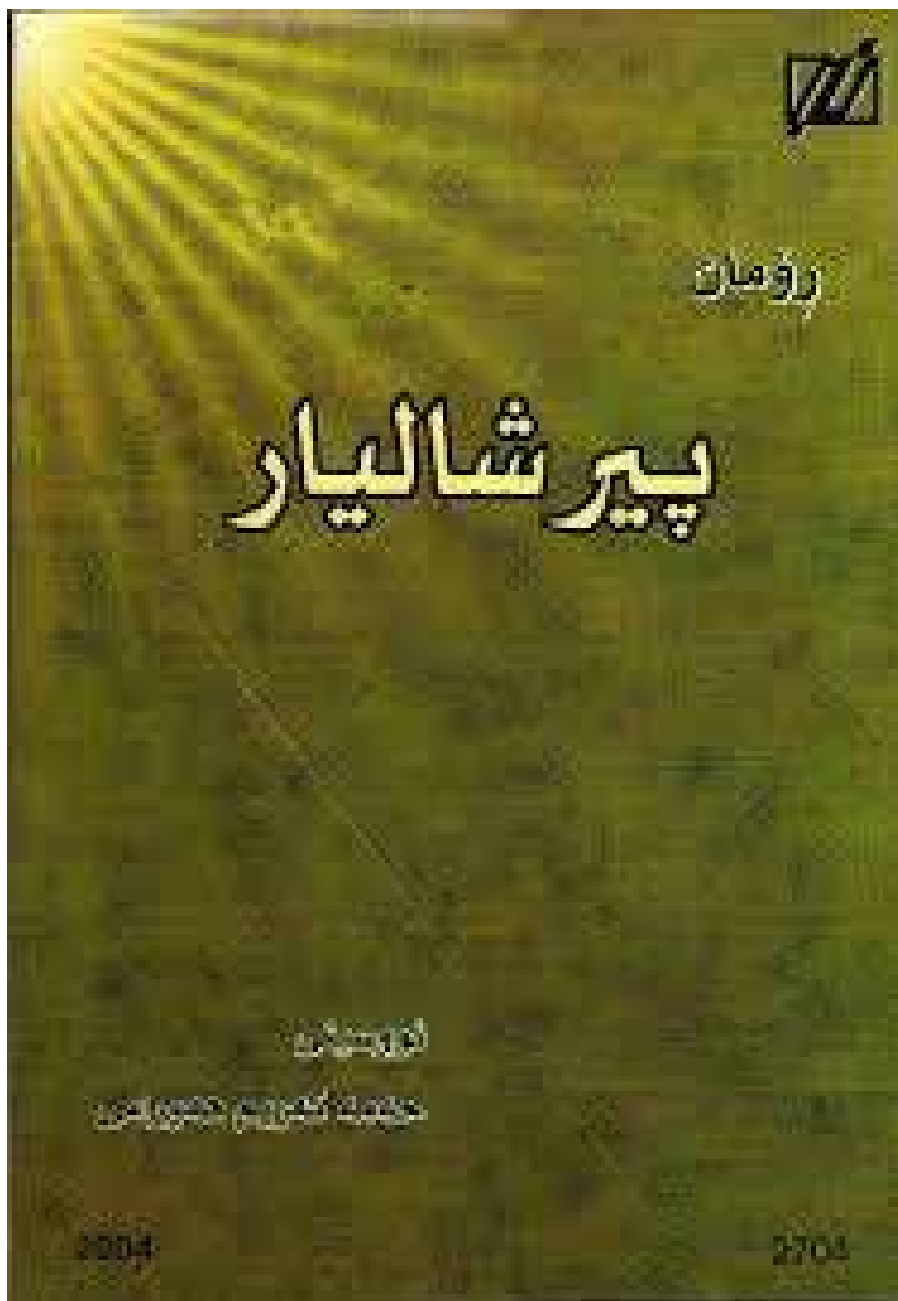
سازگارا، پروین (۱۳۸۲)، بررسی سبک زندگی قشر دانشگاهی و بازاریان سنتی (طبقه متوسط جدید و قدیم ایران)، پایان نامه دکتری، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.

صدوقیان‌زاده، مینوش (۱۳۹۲)، فضا و جنسیت در شهر تهران، توزیع مکانی هویت‌های فضایی، جنسیتی در شهر تهران، مجله معماری و ساختمان، ویژه‌نامه معمارزن ایرانی، شماره ۳۴، صص ۲۱۰ – ۲۱۲

فوکو، میشل (۱۳۹۸)، مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ شانزدهم، تهران: نشر نی.

کاظمی، عباس؛ امیرابراهیمی، مسرت، (۱۳۹۸)، گونه‌شناسی مجتمع‌های تجاری در شهر تهران، فصل‌نامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال پانزدهم، شماره ۵۶

لوفور، هانری (۱۳۹۷)، تأملاتی در باب سیاست فضا، برگردان ایمان واقفی، فضا و دیالکتیک (مجله آنلاین)، شماره ۱۰



معرفی رمان:

پیرشالیار

نویسنده:

محمد کریم هورامی

زبان:

کردی

سال انتشار:

۲۰۱۳

انتشارات:

روژهلات، اربیل

:: سامال عرفانی

استفاده از قوه تخیل و داده‌های اندکی که در مورد پیرشالیار و نیز روایات امروزی از این شخص و دو مراسمی که هرساله برگزار می‌گردد، حال و هوای آن روزهای کردستان و اورامان را زنده کرده و در کنار ترسیم زندگی روزمره آن روزگاران، داستان زندگی و ظهور پیرشالیار را برای ما بازگو کند. نویسنده داستان را به زبانی ساده بازگو می‌کند و اتفاقات بصورت خطی روی می‌دهند. عنصر تعلیق بسیار کم بکار گرفته شده است. ابتدا و انتهای داستان مشخص و واضح است و نتیجه‌گیری برعهده خواننده گذاشته نمی‌شود.

عروسی پیرشالیار و دیگری کومسای نامیده می‌شود. این مراسم که بنظر می‌رسد یک مراسم پیش از اسلام باشد دارای عناصر و مناسک خاص خود است. چندین کتاب به زبان فارسی در این باره نگاشته شده است از جمله کتاب پیرشالیار نوشته‌ی رئوف محمدپور (۱۳۹۴) و کتاب پیرشالیار هورامان نوشته سارا محمودی (۱۳۹۴). همچنین فیلمی مستند تحت عنوان «عروسی مقدس» توسط فرهاد وره‌رام در سال ۱۳۷۵ در این باره ساخته شده است. رمان پیرشالیار، سعی می‌کند که با

رمان پیرشالیار رمانی تخیلی- تاریخی است که حول محور قهرمان کتاب یعنی پیر شالیار می‌چرخد. پیرشالیار در دنیای امروز نامی است بسیار آشنا در میان مردم کرد و همچنین منطقه هورامان. بنابر روایات وی شخصیت دینی بزرگی بوده است که امروزه همه ساله در روستای اورامان تخت دو مراسم به یاد وی و منسوب به وی برگزار می‌شود و مردمان بسیاری برای شرکت در این مراسم به این منطقه می‌روند. یکی از این مراسم در زمستان و دیگری در بهار در ماه اردیبهشت برگزار می‌شود. یکی از این مراسم



آنچه این رمان را دارای ارزش خواندن می‌کند آن است که در ادبیات کردی رمان‌های بسیاری نوشته شده‌اند اما بسیار اندکند رمان‌های تاریخی که به رویدادهای منطقه در قالب داستان بپردازند (در فولکلور کردی شاهد روایت رویدادهای تاریخی در قالب ترانه هستیم که تحت عنوان نام‌های بیت و بالوره، حیران و... شناخته می‌شوند). خواننده در حین خواندن این رمان می‌تواند یک روستای کردستان در دوران حدود صد سال پیش از اسلام را در ذهن خود تجسم کند و این‌ها به کمک توصیفاتی است که نویسنده کتاب از روستا، روابط روزمره، کار و فعالیت‌های مردم آن روزگار بدست می‌دهد. یکی از قوی‌ترین بخش‌های کتاب آنجایی است که به توصیف وجود و کارکرد و ارتباط مردم روستا به آتشکده و محل عبادتشان بدست می‌دهد. در همین راستا وی گاه مصطلحات و کلمات اورامی را به کار می‌برد، اما کل رمان به زبان کردی سورانی نوشته شده است. «در این رمان تا جای ممکن سعی کرده‌ام که

پیرشالیار به این نتیجه رسیده است که نام اصلی پیرشالیار، سیمیار بوده است. او می‌گوید که سیمیار فرزانه از طرف پادشاهان ساسانی برگزیده می‌شود تا بخش‌های اوستا را که پراکنده و تاراج شده بود را یافته و دوباره نویسی کرده و برایشان یک زند بنویسد که تاریخدانان این زند را «دین‌گرد» به معنای دین کردها، نامیده‌اند. به نظر می‌رسد در اینجا مقصود نویسنده از دین‌گرد آن کتاب زرتشتی است که در زبان فارسی با تلفظ دین‌گرد (دین‌گرد) و گاه دین‌کرت (دین‌کرت) شناخته شده است.

این رمان تا به امروز به هیچ زبانی ترجمه نشده است.

به تعقل و اعتقادات و منش و آداب و رسوم و سنن منطقه هورامان آن دوران نزدیک شوم» (هورامی، ۲۰۱۳ ص ۷). نویسنده بر این اعتقاد است که وجود تاریخی پیر شالیار در حدود صد سال پیش از آمدن اسلام به منطقه است و اینکه وی یک شخصیت دینی مهم در دین زرتشتی بوده است. اما باید یادآور شد که به دلیل عدم وجود هیچ تحلیل تاریخی و باستان‌شناختی و زبان‌شناختی و همچنین مردم‌شناسانه که با روش‌های علمی انجام شده باشد، تا به امروز دوره تاریخی حضور این فرد مشخص نشده است. از طرف دیگر بر زرتشتی بودن پیرشالیار شبهه وارد است و بررسی و توجه به عناصر مناسک پیرشالیار بیشتر میتراپی به نظر می‌رسد تا زرتشتی.

نویسنده رمان معتقد است که پیرشالیار در اصل نامش «سیمیار» بوده است و بعدها به پیر شالیار معروف می‌شود. وی در مقدمه رمانش می‌نویسد که در مصاحبه با اشخاص کهنسال هورامان و بررسی اشعار



نقش برجسته گیلان در سقوط استبداد صغیر

:: ناصر عظیمی

وقتی محمدعلی شاه با کمک لیاخوف روسی در ۲ تیرماه ۱۲۸۷ خورشیدی، مجلس یعنی نماد انقلاب مشروطه و قانون خواهی را برانداخت و این براندازی بیش از یک سال یعنی تا ۲۲ تیرماه ۱۲۸۸ خورشیدی ادامه یافت، به جز تبریز قهرمان که نخستین شعله‌های مقاومت علیه استبداد را برافروخت، این فقط گیلان بود که کنشگران مشروطه‌خواه را سازمان می‌داد تا استبداد دو باره بازگشته به ایران را براندازد. این نکته را برای نخستین بار تنها فریدون آدمیت بود که اندکی برجسته کرد و به ما یادآور شد که تاریخ‌نویسان ایرانی نتوانسته و یا نخواسته‌اند اهمیت این حرکت تاریخ‌ساز را تشخیص و تمیز دهند. او در هم‌سنجی بین نقش تبریز و بختیاری‌ها با مجاهدین کمیته‌ی ستار از گیلان، در مبارزه با استبداد صغیر می‌نویسد: «می‌دانیم که [در آستانه‌ی فتح تهران] تبریز موضع دفاعی به‌خود گرفت بود، چه رسد به این که در فکر گرفتن پایتخت باشد یا عزل محمدعلی‌شاه را بخواهد. این کار را انقلابیان گیلان از عهده برآمدند. حتی چنان که خواهیم دید انجمن ایالتی تبریز بر آن شد که ملیون [گیلان] را از حرکت به‌سوی تهران باز دارد.

اما فرماندهان حقیقی اردوی ملی (نه سپهدار تنکابنی) آن رأی را طرد کردند. نکته‌ی با معنی دیگر این‌که، مشارکت اردوی بختیاریان در فتح پایتخت، [تنها] عکس‌العملی بود در برابر پیشروی مجاهدان گیلان، ورنه بختیاریان، نخست قصد آمدن به تهران را نداشتند، بلکه در پی این بودند که فرمانروایی خود را در منطقه‌ی اصفهان به دولت مرکزی تحمیل گردانند. به عبارت دیگر سیاست حرکت انقلابی را مجاهدان گیلانی تعیین کردند (حقیقتی که تاریخ‌نویسان مشروطیت به‌روشنی تمیز نداده‌اند)» (آدمیت، ۱۳۵۲: ۱۳۲-۱۳۳).

لازم است یادآوری شود که مجاهدان بختیاری در ۹ دی‌ماه ۱۲۸۷ خورشیدی اصفهان را به تصرف خود درآوردند اما اقدامی برای حمله به دژ استبداد محمدعلی‌شاهی از خود نشان ندادند. مجاهدین مشروطه‌ی تبریز نیز با همه‌ی جان‌فشانی‌های تاریخی و برافروختن نخستین شعله‌های مقاومت در برابر استبداد درحالی که مجاهدین مشروطه‌ی گیلان در راه حمله به تهران، قزوین را به تصرف خود درآورده و مصمم به حمله به تهران بودند، در یک بزنگاه تاریخی که ما آن را گرفتار شدن در «دام عامل ناهشیار تاریخ»

نامیده‌ایم، با ورود ارتش روسیه‌ی تزاری نتوانستند نقش تاریخی خود را تکمیل کنند و درنتیجه با اکراه و اجبار خود را تسلیم کردند. مجاهدین مشروطه‌ی گیلانی اما توانستند راهی را که مجاهدین مشروطه‌ی تبریز شروع کرده بودند با کمیته‌ی موسوم به «کمیته‌ی ستار» پی گیرند. تقریباً همه‌ی نویسندگان تاریخ مشروطه‌ی ایران، نخواستند و یا نتوانسته‌اند این کار برجسته‌ی مجاهدین مشروطه‌ی گیلان را در سقوط استبداد آن‌گونه که در خور شأن آنان بوده، نشان دهند. ازاین‌رو نویسنده در اینجا تلاش کرده در یک بررسی پژوهشی بی‌طرفانه، به جزئیات سقوط استبداد صغیر در بررسی تاریخ ایران و گیلان بپردازد و نقش برجسته‌ی مجاهدین مشروطه‌ی گیلان را نشان دهد. حاصل کار نوشته‌ی زیر است. یادآوری می‌شود که این نوشته بخشی از کتاب تاریخ گیلان (از ورود شاه عباس اول به گیلان تا پایان انقلاب جنگل) است که توسط انتشارات ایلیا در سال ۱۳۹۶ در رشت منتشر شده که در اینجا به صورت یک مقاله تقدیم می‌شود:

فایل پی‌دی‌اف کل مقاله را یکجا دریافت کنید: [نقش برجسته‌ی گیلان در سقوط استبداد صغیر](#)

تولید انبوه سلبریتی



“سلبریتی سانان”، تلویزیون واقع نما و “چرخش دموتیک”^[۱]

گرایم ترنر
دانشگاه کوئینزلند-استرالیا

:: فردین علیخواه
ترجمه

تأثیر قرار دهد-گویی چنین استدلالی به نفع او بود. اگر سلبریتی به عوض این که به عنوان یک شیوه تولید و مصرف شناخته شود، به عنوان ویژگی طبیعی یک فرد درک شود، پس به واقع [این استدلال] به نفع او بوده است. من فکر می کنم که به دلیل پیامدهایی که مفهوم “چرخش دموتیک” در عرصه جدید رابطه بین رسانه و فرهنگ دارد باید بیشتر روی این ایده کار شود. رسانه، و به ویژه تلویزیون، ظرفیت های جدیدی برای ساخت هویت ها ایجاد کرده است و این ظرفیت ها آثار اجتماعی ای دارند که وسیع تر از صرفاً تولید [مجموعه تلویزیونی] برادر بزرگ^[۸] است. در حقیقت، استدلال من در ادامه آن خواهد بود که کارکرد رسانه تغییر یافته است چراکه به شکل گسترده و مستقیم در ساخت هویت

به هم می رسیدند علاقه من استدلال درباره اهمیت تشخیص چگونگی ساخته شدن سلبریتی در این چنین قالب هایی [تلویزیونی] بود. هدف از حضور در تلویزیون واقع نما کسب نوع خاصی از به رسمیت شناختن خود است. اگرچه شرکت کنندگان مسابقه تلویزیونی آیدل^[۶] ممکن است برای به دست آوردن شانس تبدیل شدن به یک خواننده موفق رقابت کنند ولی ما اغلب شاهد آنیم که آن ها برای داوران درباره شخصیت های ذاتی شان-صفات ذاتی ستارگی- و نه درباره مهارت ها و توانایی هایی که در موسیقی دارند استدلال می آورند. برای مثال ویلیام هانگ^[۷]، بدنام [برنامه] امریکن آیدل، تلاش کرد تا با گفتن این جمله که هیچ وقت در زمینه خوانندگی و رقص آموزش خاصی ندیده، داوران را تحت

من در [کتاب] درک سلبریتی^[۲] (۲۰۰۴) اصطلاح “چرخش دموتیک”^[۳] را به عنوان ابزاری جهت اشاره به قابلیت دیده شدن فزاینده “شخص معمولی”^[۴] ابداع کردم چراکه [این شخص] از طریق فرهنگ سلبریتی، تلویزیون واقع نما، سایت های خودت انجام بده^[۵]، گفت و شنودهای رادیویی و نظایر این ها خود را تبدیل به یک موضوع رسانه ای می کند. در متن آن کتاب، این مفهوم به عنوان ابزاری برای درک تکثیر سلبریتی در رسانه ها از دهه ۱۹۸۰ و همچنین درک استعمار انتظارات زندگی روزمره در جوامع معاصر غربی به ویژه در بین نوجوانان و جوانان توسط سلبریتی بکار رفت. در جایی که جنبه های مشخصی از تلویزیون واقع نما با تولید سلبریتی

فرهنگی به مثابه یکی از اولین عرصه‌های فعالیتش وارد شده است. اگرچه باید بگوییم که این بحث، نسخه‌ای از بحث ضد-مهیچ‌سازی^[۹] محتوای رسانه‌ای یا تحلیلی از عوام‌فهم کردن^[۱۰] نیست. پرسش موردعلاقه من بیشتر آن است که آیا در آنچه رسانه‌های غربی (گاهی و نه همیشه) انجام می‌دهند تغییری ساختاری رخ داده و آیا انفجار [پدیده] سلبریتی، تلویزیون واقع‌نما و سایر عواملی که منجر به ساخت اصطلاح «چرخش دموتیک» شدند، بیانگر چیزی اساسی‌تر از مدهای معاصر رسانه‌ای نیست؟

II

اجازه بدهید با بررسی جریان‌های اخیر تولید سلبریتی آغاز کنم که در واقع مشوق من برای پرسش‌هایی بوده‌اند که قصد دارم در اینجا طرح کنم. من به هیچ‌وجه اولین کسی نیستم که متوجه تغییرات کاملاً برنامه‌ریزی شده در قلمروی مرجع تحول سلبریتی در قالب‌های رسانه‌ای مختلف، به خصوص تلویزیون و اینترنت شده‌ام. این [تغییر]، تغییری از نخبه به سوی معمولی است. البته «معمولی بودگی»^[۱۱] اغلب در مباحث مربوط به سلبریتی جایی را به خود اختصاص داده است. در جای دیگری، فرانسس بونر^[۱۲]، دیوید مارشال^[۱۳] و من اشاره کرده‌ایم که گفتمان‌های سلبریتی تناقض‌آمیز هستند، یعنی این ظرفیت را دارند که در عین ارزشمند دانستن جایگاه سلبریتی‌ها به عنوان افرادی نخبه، معمولی بودن ذاتی آن‌ها را هم تجلیل کنند. البته «افراد معمولی» همواره «کشف» می‌شده‌اند، به ناگاه از زندگی روزمره‌شان جدا می‌گشته‌اند و برای ستارگی مراحل را طی می‌کرده‌اند. هم صنعت فیلم و هم صنعت موسیقی همواره این چنین فرایندهایی را در

افسانه‌های فرهنگی و همچنین در رویه‌های صنعتی خودشان داشته‌اند. البته اخیراً به کارگیری این رویه‌ها رشد چشمگیری داشته است. همه قالب‌های رسانه‌ای وقف ایده معمولی‌بودگی شده‌اند و مصرف‌کنندگان فعلی رسانه‌ها به شکل گسترده‌ای به تماشای آنچه بر فرد «معمولی» می‌گذرد تا از گمنامی خارج شود و بتواند از سلبریتی [شدن] مشخص و محدود خود در حد بالایی لذت ببرد خو گرفته‌اند. همخانه [برنامه] برادر بزرگ ملموس‌ترین مثال در این زمینه است^[۱۴]. البته معمولی‌بودگی آن‌ها قابل مصالحه و گفتگو نیست. [برای مثال] در برخی از کشورها وقتی که آن‌ها [دست‌اندرکاران] فهمیدند همخانه‌های [برنامه] برادر بزرگ از قبل در صنعت سرگرمی اشتغال داشته‌اند و در نتیجه تلاش کرده‌اند تا قابلیت جدید دیده‌شدن [در این برنامه] را به کسب‌وکار رسانه‌ای قبلی‌شان بیفزایند اخراج شده‌اند. منشأ این جریان اما وسیع‌تر از این‌هاست. همان‌طور که نیک کلدری^[۱۵] اشاره می‌کند افراد معمولی هرگز تا به این حد مطلوب رسانه‌ها نبوده و امکان دیده‌شدن نداشته‌اند، و اظهاراتشان هم مانند امروز همراه با وفاداری، احترام و دقت منتشر نشده است. (کلدری، ۲۰۰۳: ۱۰۲).

انفجار تلویزیون واقع‌نما، قالب‌های [تلویزیونی] گفتگوی اعترافی، سریال‌های مستندگونه و نمایش‌های معروف مسابقات واقعی به شکل قابل توجهی تقاضای تلویزیون را برای افرادی که در آرزوی سلبریتی شدن بودند بالا برده‌اند. هم گسترش تقاضا و هم گسترش عرضه در یک ارتباط نزدیک و شتاب‌گیرنده رخ داده‌اند. اگرچه «واقعیت» تلویزیون واقع‌نما یک برساخت است ولی آنچه اهمیت یافته، شیوه‌ای است که این قالب‌ها [ی]

تلویزیونی [به کمک آن از تأثیر واقعی «زنده بودن» تلویزیون بهره‌برداری می‌کنند، منظور آن که، برجسته‌شدن زنده بودن [برنامه] (مثلاً در این جمله که: آنچه در حال تماشای آن هستیم درست همین الآن در حال رخ دادن است) این توهم را ایجاد می‌کند که آنچه دیده می‌شود واقعی و اصیل است و در نتیجه، تردیدها در این خصوص که این [برنامه] فقط محصولی است که برای دوربین تولید شده را به چالش می‌کشد. تلویزیون واقع‌نما بی‌اندازه «زنده» است: در یک زمان حقیقی اتفاق می‌افتد طوری که آن را از طریق پخش زنده اینترنتی تماشا می‌کنیم، و کسانی که آرزو دارند با آن تعامل مستقیم برقرار کنند، می‌توانند با دسترسی به یکی از سایت‌ها یا چت‌روم‌های آنلاین، یا با مشارکت در رأی‌دهی مخاطبان این کار را انجام دهند. در بیشتر کشورها، برای ماه‌ها و در یک زمان روزانه معین، [برنامه] برادر بزرگ نه تنها یک اتفاق رسانه‌ای زنده بود بلکه در ساختار روتین زندگی روزمره مخاطبان نیز جای‌گیر شد. (این، به نظر من، «واقعیت» تلویزیون واقع‌نما است نه آنچه که درواقع در خانه یا در آزمون‌های استعدادسنجی برنامه آیدل اتفاق می‌افتد).

ازجمله پیامدهای سوق یافتن به سمت سلبریتی معمولی و موفقیت قالب‌های تلویزیون واقع‌نما تسریع و تشدید چرخه صنعتی استفاده و دورریزی محصولات این جریان‌ها است. اگر اجرا در [برنامه] برادر بزرگ طی چند روز می‌تواند منجر به تولید سلبریتی شود [پس این سلبریتی] به سرعت هم می‌تواند از دور خارج شود. در واقع، اگر یک قالب [تلویزیونی]، و مجموعه‌ای به دنبال مجموعه دیگر، قرار است به شکل موفقیت‌آمیزی خودش را بازتولید کند، پس ضروری است که

هر محصول همخانه‌های [برنامه] برادر بزرگ به آسانی با بعدی جایگزین شود. از این بابت، تولید تلویزیونی سلبریتی در حقیقت می‌تواند فرایندی تولیدی دیده شود که در آن انقضای برنامه‌ریزی شده محصول لحاظ شده است. سلبریتی-کالای قابل تعویض (ترنر و همکاران، ۲۰۰۰: ۱۲-۳) به لحاظ ساختاری برای هر دو قالب [برنامه‌ای] پرتماشایی که جمعیت ۱۴ الی ۳۵ ساله را هدف گرفته‌اند، یعنی [قالب] تلویزیون واقع‌نما و [قالب] سریال‌های آبکی، اهمیتی اساسی دارد. کریس روجک برای ارائه تعریفی از این شکلی خاص از سلبریتی، به معنای فردی که هیچ استعدادی برای پیدا کردن کار در صنعت سرگرمی ندارد، هدفی جز دیده شدن در رسانه را دنبال نمی‌کند و به عنوان یک چهره عمومی عمر کوتاهی دارد، از اصطلاح «سلبریتی‌سانان»^[۱۶] استفاده کرده است:

سلبریتی‌سانان لوازم جانبی فرهنگ‌ها هستند که پیرامون رسانه‌های جمعی سازمان یافته‌اند و [به عنوان] اصیل روی صحنه ظاهر می‌شوند. مثال‌های آن، برندگان بخت‌آزمایی، مشهورهای تک آهنگه، تعقیب‌گرها^[۱۷]، افشاگران^[۱۸]، عریان شوندگان در میادین ورزشی، بلاگردان‌ها^[۱۹]، معشوقه‌های افراد مشهور و انواع اجتماعی دیگری که یک روز توجه رسانه‌های جمعی را جلب می‌کنند و روز دیگر هم فراموش می‌شوند (۲۰۰۱: ۲۰-۱).

با توجه به اشتباهی فرهنگ برای مصرف سلبریتی، و همچنین میزان تقاضا برای داستان‌های جدید، شایعات و عکس‌هایی که صنایع رسانه‌ای سلبریتی‌ها تولید می‌کنند^[۲۰]، شتاب بخشیدن به چرخه عمر کالایی سلبریتی‌سانان به عنوان یک راه‌حل مؤثر صنعتی برای ارضاء این تقاضاها تدارک دیده شده است.

این جریان‌ها، در ارتباط با فرهنگ گسترده‌ای که سلبریتی در آن مصرف می‌شود، منجر به تغییر شکل سلبریتی شده‌اند. سلبریتی دیگر موقعیتی جادویی نیست، برخی از تحقیقات بیان می‌کنند که این انتظار منطقی در ما به سرعت در حال شکل گرفتن است که سلبریتی را در زندگی روزمره‌مان^[۲۱] داشته باشیم. فرصت سلبریتی‌شدن به فراسوی نخبگان مختلف و به‌طور کلی، انتظارات مردم گسترش پیدا کرده است. از جمله تأثیرات این امر، درواقع تکثیر انواع مختلف سلبریتی‌های خودت انجام بده^[۲۲] است، به‌ویژه در اینترنت که سلبریتی‌شدن شیوه‌ای آشنا برای خود-بیان‌گری سایبری^[۲۳] شده است. همان‌طور که من در [کتاب] درک سلبریتی بحث کرده‌ام (فصل ۵) این امر گاهی به عنوان دلیلی برای خوش‌بینی تعبیر می‌شود، نشانه‌ای از دموکراتیزه شدن سلبریتی، به طوری که ابزارهای تولید توسط شهروندان معمولی تصاحب شده است.

از نظر من مهمترین تحول، وسعتی است که با آن رسانه «به تنهایی» تولید سلبریتی را آغاز کرده است. زمانی رسانه‌ها کم‌وبیش به انتخاب سلبریتی‌های تولید شده در حوزه‌های مختلف نظیر ورزش، اخبار و حوزه سرگرمی رضایت می‌دادند، یا به واکنش روزنامه‌نگاران، تبلیغات‌گرها و دست‌اندرکاران روابط عمومی پاسخ می‌دادند، اما امروزه تلویزیون با ساختارهای صنعتی تولید سلبریتی ادغام عمودی بیشتری یافته است. علاوه بر بهره‌برداری از آن‌هایی که قبلاً به شیوه‌های دیگری پذیرفته شده بودند تلویزیون آموخت که قادر است سلبریتی‌های خودش را بیشتر از قبل در مقیاسی وسیع‌تر ابداع، تولید و بازاریابی کند و به فروش برساند. قرار دادن افراد معمولی در

شوهای مسابقه‌ای، سریال‌های آبکی مستندگونه و برنامه‌های تلویزیون واقع‌نما، به تلویزیون این امکان را می‌دهد تا سلبریتی‌های خودش را پرورش دهد و به این طریق نحوه بازاریابی آن‌ها را قبل، حین و بعد از تولید کنترل کند-همه این‌ها درعین حال سلبریتی‌شدن هر فرد را تابع نیازهای آن برنامه یا آن قالب خاص [تلویزیونی] می‌کند. میزان و اندازه‌ای که این امر هم‌اکنون در حال انجام است و قابلیت دیده شدن فراگیری که تولیدات موفق تلویزیون می‌توانند به آن نائل شوند، تحول بسیار مهمی محسوب می‌شود. نه تنها برحسب تولید و مصرف سلبریتی بلکه همچنین بر حسب این که هم‌اکنون رسانه چگونه در ساخت فرهنگی هویت و میل مشارکت دارد.

مطالعات رسانه‌ای و فرهنگی به طرق گوناگون به این تحولات واکنش نشان داده‌اند. خوشبختانه ما بحث‌هایی داشته‌ایم که «واقعیت» تلویزیون واقع‌نما و در عین حال نمایشی بودن هویت‌های ارائه‌شده از طریق این محیط رسانه‌ای به شکل عمودی ادغام شده، را پروبلماتیزه می‌کند (در این بحث‌ها، تمایل به نمایش معمولی و اصیل بودن در کانون تحلیل و توجه است) (کلیبورن، ۲۰۰۳). در اینجا نقدهایی پسا هابرماسی وجود دارد که تولید انبوه سلبریتی را به عنوان نمونه‌ای دیگر از گرایش رسانه برای تولید شبیه‌سازی‌های امر واقعی به عنوان مناظری جهت مصرف تولید می‌کند و بنابراین [آن را] به عنوان نمونه دیگر از به تحلیل رفتن حوزه عمومی می‌داند. همچنین نظرهایی وجود دارد مبنی بر این که شواهد موجود در تنوع فزاینده تولید و مصرف سلبریتی حاوی پتانسیلی سیاسی است که به‌خوبی می‌تواند مثبت قلمداد

شود (دوی، ۲۰۰۰). از جمله نمونه‌های اخیر این استدلال‌ها آن است که این چنین برنامه‌سازی‌ای به شیوه‌های مؤثر و مستقیم، با روند اجتماعی و فرهنگی مدل‌سازی (طراحی) رفتارها و هویت‌های اخلاقی پیوند می‌یابد (لومبی، ۲۰۰۳).

در این زمینه اثرگذارترین مثال و نمونه‌ای که استدلال را بر آن اساس می‌خواهم بنا کنم، با اصطلاح «دموکراتینیمنت»^[۲۴] (۱۹۹۹، نگاه کنید به فصل ۱۲) جان هارتلی^[۲۵] توسعه یافت. هارتلی در جاهای مختلفی استدلال می‌کند که ما شاهد دموکراتیک‌شدن رسانه هستیم: شکستن شکل‌های نخبه‌گرایانه سرگرمی‌های عمومی، فراگیری امتیاز قائل شدن برای آموزش و اطلاعات و اجازه دادن به رسانه برای تمرکز بر ساخت هویت‌های فرهنگی. در [کتاب] درک رسانه، من با کنکاش درباره پیوند ادعایی میان دموکراسی و تکثیر سلبریتی‌های خودت انجام بده [پیوند دموکراسی با] باز بودن دسترسی به رسانه و افزایش [اشخاص] «معمولی» در محتوای رسانه، واژه جدید «دموکراتینیمنت» را به چالش کشیدم. من با جان هارتلی موافقم که جریانی که هر دوی ما به آن توجه کرده‌ایم در درجه نخست و قبل از هر چیز دسترسی رسانه‌ای را برای زنان و رنگین‌پوستان و تنوع گسترده‌ای از لایه‌های طبقاتی امکان‌پذیر کرده است، این که حجم فزاینده محتوای رسانه‌ای، به معنای قدرت روزافزون خودتعیین‌گری است که در اختیار مصرف‌کنندگان رسانه قرار گرفته است، و این که به هر دلیلی آثار مثبت جانبی این حجم و تنوع روزافزون می‌تواند موجب خوش‌بینی درباره زمینه‌های بالقوه دموکراتیک آن شود. با این وجود استدلال من آن است که بخش «دموکراتیک»

واژه جدید «دموکراتینیمنت» پیامد تصادفی و موقعیتی بخش «سرگرمی» آن و کمترین مؤلفه سیستماتیک آن است. مهم است به یاد داشته باشید که سلبریتی هنوز هم به لحاظ سیستماتیک مقوله‌ای سلسله‌مراتبی و انحصاری است و مهم هم نیست که چقدر تکثیر و گسترش می‌یابد. هیچ میزانی از مشارکت عمومی در شوهای مسابقه‌ای، تلویزیون‌های واقع‌نما و سایت‌های سلبریتی‌های خودت انجام بده این واقعیت را تغییر نخواهد داد که در مجموع صنایع رسانه‌ای هنوز هم در کنترل اقتصاد نمادین است و این که آن‌ها هنوز هم تلاش می‌کنند تا این اقتصاد را در خدمت منافع خودشان بکار گیرند. به علاوه درحالی که ممکن است من با تحلیل‌های خوش‌بینانه همدلی داشته باشم، می‌خواهم تأکید کنم که هیچ ارتباط ضروری بین وجهه فزاینده جمعیتی در الگوی دسترسی به بازنمایی رسانه‌ای از یک طرف، با سیاست‌های دموکراتیک از طرف دیگر وجود ندارد. از این رو است که از نگاه من این تحولات به عوض این که یک چرخش دموکراتیک باشند، بهتر است آن‌ها را چرخش دموتیک ببینیم. تنوع به خودی خود و بدون توجه به این که چطور و توسط چه کسانی ایجاد می‌شوند، دموکراتیک نیست.

III

اگر چرخش دموتیک ایجاد کننده دموکراسی نیست پس چیست؟ پاسخ به این پرسش آسان نیست. برای شروع در ساده‌ترین شکل، شاید بتوان گفت که در حال ایجاد [امکان] برنامه‌سازی‌های بسیاری است. آنچه رسانه باید از معدن غنی «معمولی» کسب کند، حداقل، نمایش‌های نامحدودی از تنوع است. نمایش معمولی‌بودگی به خودی خود تبدیل به هدف شده و از این رو ابزاری

است غنی و لایتناهی برای تولید محتوای جدید در قالب‌های از پیش موجود. تعدادی از رسانه‌ها (نظیر تلویزیون، رادیو و اینترنت) فن‌های تولیدی‌ای را توسعه داده‌اند که به آن‌ها اطمینان می‌دهد که «واقعیت» توسط شهروندان معمولی به نمایش درمی‌آید، حتی وقتی که معمولی بودن آن‌ها-با توجه به فرایندهای انتخابی که طبق آن آن‌ها باید پیش بروند- قابل چون‌وچرا است. یکی از ابزارهای مناسب برای پاکیزه کردن این فرایندها (یا پنهان کردن سلسله‌مراتب ضمنی آن‌ها) دراماتیک کردن دلالت‌های دموکراتیک‌کننده هزاران متقاضی عادی (آشکارا بی‌استعداد) است که در این آزمون‌های هنری حاضر شده‌اند. واضح است که تصویر [ظاهری] این هنرآزمایی به ما می‌گوید که هر کس در این رقابت شانس [بالا رفتن] دارد. این به نفع کسانی است که سلسله‌مراتب سلبریتی در این چنین متنی را هدایت می‌کنند تا انحصاری بودن آن را در عمل پنهان سازند و یکی از ویژگی‌های بارز چرخش دموتیک به خوبی می‌تواند صنایع رسانه‌ای‌ای باشد که امروزه به شکل قانع‌کننده‌ای توانایی عمل به این شیوه را دارند. همان‌طور که دیده‌ایم این توانایی روزافزون به شکل قابل‌ملاحظه‌ای تعداد افراد معمولی را که می‌تواند جذب و وارد این فرایند کند افزایش داده است.

ولی نکته‌های بیشتری هم وجود دارد و من می‌خواهم سؤال کنم که ما چگونه می‌توانیم در دلالت‌های آنچه تاکنون توصیف کرده‌ام تأمل کنیم. انگیزه من برای طرح چنین پرسشی این احساس است که ما شاهد ظهور نقشی برای رسانه‌ها هستیم که با آنچه به شکل متعارف در نسخه‌های سنتی مطالعات رسانه و ارتباطات (به روال مشابه) فرض می‌شد اندکی

تفاوت دارد. گمان من آن است که این جنبه‌ای از تأثیر فرهنگی رسانه‌های معاصر است که [پدیده‌ای] جدید است. یک‌بار کریس روجک به من پیشنهاد کرد که ما باید درباره این انگاره که رسانه به مثابه ابزار «واسط» عمل می‌کند، تجدیدنظر کنیم؛ چراکه رسانه در حال حاضر به شکلی عمل می‌کند که شبیه به آن ویژگی‌هایی است که ما به دولت منتسب می‌کردیم: یعنی به مثابه منبع قدرتی که بازنمایی‌ها را در جهت حمایت از منافع‌اش سازمان می‌دهد. من درباره پیشنهاد روجک تأمل کردم و اکنون می‌خواهم بگویم دلایل موجهی داریم تا آن پیشنهاد را دنبال کنیم و ببینیم که در نهایت ما را به کجا سوق خواهد داد: [یعنی] درباره رسانه‌ها عمدتاً همان‌طور فکر کنیم که درباره دولت فکر کرده‌ایم - به عنوان دستگاهی با منافع خاص خودش و [به عنوان دستگاهی که] شیوه خاص خودش را در استفاده از قدرت دارد. [۲۶] اجازه بدهید تمایزی را که من سعی در بیان آن دارم در اینجا روشن کنم - این یک حرکت ابتکاری است تا این که موردی حقیقی باشد که بخواهم ارائه کنم، بنابراین اذعان می‌کنم که توضیحات بعدی‌ام کمی خام خواهد بود. آن چه که تلاش می‌کنم انجام دهم مقایسه ارزیابی‌های مرسوم دانشگاهی از رسانه‌ها با انواع تفاسیری است که هم‌اکنون در واکنش به آنچه بنابر استدلال من تحولاتی نو و با اهمیت‌اند، ارائه می‌شود. بگذارید یک یا دو دهه عقب‌تر برویم و به استدلال‌های متعارفی برگردیم که ما در رسانه‌ها و مطالعات فرهنگی برای بیان ارتباط بین رسانه و دولت مطرح می‌کردیم. در اکثر مدل‌ها، این تصور وجود داشت که رسانه بیشتر به عنوان واسطه یا حامل عمل می‌کند تا اینکه خودش فی‌نفسه یک نیروی محرک ایدئولوژیک باشد،

اینکه فعالیت‌هایش محصول منافع سایر نقاط قدرت بود [یعنی] عمدتاً دولت و شاید هم سرمایه. رسانه‌ها نوعاً در نقاطی بین قدرت و سوژه‌هایشان «واسطه‌گری» می‌کنند. وظایف اصلی مادر مطالعات فرهنگی، از جمله، عبارت بود از تفسیر اینکه چگونه رسانه‌ها این عمل را انجام می‌دهند تا به این طریق معین شود که در خدمت منافع چه کسانی و با چه سرانجامی قرار دارند. ما استدلال می‌کردیم که می‌توانیم از متون رسانه‌ای به عنوان ابزارهای دسترسی به اطلاعات استفاده کنیم. به ندرت (دقیقاً به ندرت) می‌اندیشیدیم که متون صرفاً در خدمت منافع خود سازمان‌های رسانه‌ای قرار دارند. رسانه اغلب به عنوان ابزار دستگاه‌های دولت ایدئولوژیک (هرچند ممکن است ذاتاً این‌طور نباشد)، یا دولت - ملت، یا بلوک‌های قدرت / شکل‌بندی ایدئولوژیک مسلط، یا حتی حکومت - به طور مشروط و پیوسته تعریف شده است. ما انتظار نداشتیم که رسانه در خدمت منافع خودش باشد. به علاوه، علیرغم اهمیت ساختاری سرمایه برای این مدل‌ها، من تحلیل‌های زیادی را به یاد نمی‌آورم که در آن‌ها [کسب] قدرت تجاری به عنوان اهداف نهایی رسانه دیده شده باشد. برعکس، بیشتر بحث‌ها از رسانه‌ها در طول دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ حتی زمانی که بحث‌ها بر مالکیت رسانه‌ها تمرکز یافته است ظاهراً معتقدند که قدرت تجاری فقط ابزاری برای رسیدن به یک هدف است: پس باید به چیزی دیگر قابل فروکاستن باشد، نظیر منافع طبقاتی یا سایر اشکال هژمونی سیاسی و فرهنگی که به طور بنیادی یا ساختاری سیاسی است. نکته کلی که می‌خواهم بیان کنم این است که در طول این فرمول‌بندی‌های اولیه ما به متون رسانه‌ای علاقه‌مند

بودیم برای آنچه آن‌ها درباره تولید معانی به ما می‌گفتند و به نهادهای رسانه‌ای علاقه‌مند بودیم، به خاطر آن چه که آن‌ها درباره تولید فرهنگ به ما می‌گفتند، ولی ما تمایلی نداشتیم تا رسانه‌ها را به عنوان نیروی محرک ببینیم - [نیروی محرکی] قائم به خود، به عنوان مؤلف و نه به مثابه واسطه یا ترجمان هویت فرهنگی. حتی وقتی که ما رسانه‌های خدمات عمومی (غیرخصوصی) و مشارکت‌شان در بنای هویت ملی را در نظر می‌گرفتیم، به شکل طبیعی به بررسی این موضوع می‌پرداختیم که هر برنامه یا موضع‌گیری هر شبکه چگونه این هویت‌ها را ساخته و پرداخته تا به این طریق به دستور جلسه فرهنگی / سیاسی ایدئولوژیکی که در بیرون از و وسیع‌تر از آن برنامه یا آن حامل [شبکه] بود دست یابیم. در طول دهه اخیر یا تقریباً اخیر، چشم‌انداز رسانه‌ای در سطح بین‌المللی به گونه‌ای تغییر یافته است که غالباً بر ماهیت مشارکت رسانه در بنای هویت‌های فرهنگی تأثیر نهاده است. برخی از تغییرات مرتبط در آن دسته از بازارهایی رخ دادند که در آن‌ها رسانه‌های خدمات عمومی با رسانه‌های تجاری، و اغلب با یک سازمان رسانه‌ای بین‌المللی جایگزین شده‌اند. در جایی که این اتفاق می‌افتد، دست‌اندرکاران تجاری تلاش می‌کنند تا نقش «ملی» [رسانه‌های قبلی] را هم در آن‌ها لحاظ کنند که شامل بنای شهروندی یا عضویت در دولت یا اجتماع ملی می‌شود. در استرالیا که من به خوبی آن را می‌شناسم شبکه [تلویزیونی] تجاری‌اش از هیچ فرصتی برای تثبیت ادعایش مبنی بر اینکه «رسانه ملی» هستند فروگذار نمی‌کند با وجود این واقعیت که هنوز در اینجا رسانه‌های مبتنی بر بودجه‌های عمومی با

شبکه‌ای ملی وجود دارند که از نظر بزرگی و دسترسی (شاید نه بر اساس رتبه‌بندی مخاطب) بسیار وسیع‌تر هستند. نکته این ادعا حداقل درباره این نمونه مشخص، نخست تجاری بودن [آن] است - یا کامل‌تر بگویم به‌عنوان ابزاری در خدمت گسترش حمایت اجتماعی و سیاسی شبکه است تا به دنبال آن قدرت تجاری‌اش را گسترش دهد. هرچند ممکن است چنین حرکتی پیامدهای ایدئولوژیک هم در پی داشته باشد ولی این اثری جانبی است تا این که مسأله‌ی اصلی [رسانه] باشد.

استدلال خواهیم کرد که هویت‌های بنا شده توسط شبکه‌های رسانه‌ای که من در اینجا به آن‌ها اشاره می‌کنم، نه تنها «رسانه‌ای» شده‌اند، همان‌طور که در سراسر این متن بیان کرده‌ام، بلکه کاملاً غیرواقعی و افسانه‌ای هستند. هرچند من این احتمال را قبول می‌کنم که این مشاهده همچنین ممکن است بر هویت‌های عمومی یا ملی هم اعمال شود [ولی] در اینجا توجه اولیه من بر بنای هویت‌های خصوصی توسط رسانه است یعنی [هویت‌های] شخصی، معمولی و روزمره. دشوار نیست که دریابیم چرخش دموتیک چگونه با این امر همکاری می‌کند. در نمونه بسیار روشن‌اش، حق پخش برنامه دورگه تلویزیون واقع‌نما/ شوهای مسابقه‌ای، تولید سلبریتی‌شکل‌ی تماشایی از تأیید و تصدیق شخصی ارائه می‌دهد [۲۷]. اغماض آشکار این قالب [تلویزیونی] از فقدان استعدادهای اجراهای استثنایی تا زمانی وجود دارد که فرد موردتوجه (به شکل تناقض‌آمیزی) قادر است معمولی‌بودگی خود را با درجه‌ای از خاص‌بودگی یا فردیت اجرا کند. تلویزیون واقع‌نمایی از این نوعش، دعوتی آشکار از مشارکت‌کنندگان‌اش دارد تا واقعیت روزمره شخصی‌شان

را با آن [وجه] عمومی که تلویزیون خلق می‌کند، ترکیب کنند. این واقعیت که فرصتی ارائه می‌شود و از سوی افراد «واقعی» (به علاوه اجرای به شکل تلویزیونی) به‌عنوان فرایند اعتبارسازی یا توانمندسازی پذیرفته می‌شود، فاصله بین دو جنبه از زندگی روزمره را کاهش می‌دهد - [یعنی] «در تلویزیون» و «بیرون از تلویزیون» - اگرچه هر فرد کاملاً آگاه است که این فرایندها چقدر ساخته و پرداخته است. نیک کلدری در توصیف‌اش از جایگاهی که رسانه در نظام‌های هویتی و میل در بین بسیاری از شهروندان اشغال می‌کند، توضیح مبسوطی از جذابیت چنین فرایندهایی ارائه می‌دهد. «اسطوره کانون رسانه [۲۸]» کلدری به چیزی اشاره دارد که عقیده‌ای عموماً پذیرفته شده است، اینکه در جهان اجتماعی، کانونی وجود دارد و به تعبیری، رسانه از آن و برای آن کانون حرف می‌زند (۲۰۰۳: ۴۶). درنتیجه، اهالی رسانه در یک‌سو و افراد معمولی در سوی دیگر قرار دارند و عبور از مرز جداکننده این دو دسته یعنی گذار از حاشیه به متن اجتماع. در این زمینه‌ای که در حال توصیف آن هستیم، اسطوره کانون رسانه برای صنایع رسانه‌ای مفید بوده است چراکه به شکل‌بندی‌های هویت‌هایی که از ابتدا ابداع شده‌اند تا سودهای تجاری به ارمغان آوردند مشروعیت می‌بخشد. به عبارت دیگر، آنچه کلدری به‌عنوان مرکزیت اجتماعی می‌بیند اثر دستگاهی است که قدرت رسانه را به‌عنوان الزامی تجاری و نه ایدئولوژیک و سیاسی ساخته است. این دلیل علاقه زیاد من به استدلال در این خصوص است که رسانه هم‌اکنون در ابداع، عمومی‌سازی و توزیع شکل‌بندی‌های هویت و میل در جوامع نقشی کاملاً متفاوت ایفا می‌کند - و این دلیل آن

است که چرا من نکته‌هایی درباره مشارکت رسانه‌ها به‌عنوان مؤلفان و نه به‌عنوان واسطه‌ها در این فرایند طرح کرده‌ام. پیامدهای این استدلال کاملاً روشن است، من درباره آن فکر کرده‌ام. اگر رسانه به شکلی عمل کند که نماینده طبیعی کانون جامعه به نظر آید (کلدری، ۲۰۰۳: ۴۶) و اگر آن‌ها کانون تولید نمادین را تسخیر کنند پس انواع واقعیت‌هایی را که آن‌ها به‌عنوان شکل‌های هویت در برنامه‌سازی‌هایشان ارائه می‌کنند، باید دارای آثار اجتماعی و فرهنگی قدرتمندی باشد. این وضعیتی است که من دارم به آن واکنش نشان می‌دهم.

IV

یکی از پاسخ‌های من این است که اشاره کنم تأثیر شکل‌های جدید هویت بسیار جدی‌تر و وسیع‌تر از انگیزه‌هایی است که موجب ظهور و بروز آن‌ها شده‌اند. این الزاماً به معنای نقد آن چیزی که آن‌ها هستند نیست بلکه گستره و نفوذ آن‌ها باعث شد تا من به سؤال آغازین برگردم - اینکه این روزها رسانه چه نوع دستگاه فرهنگی است؟ شکل دیگری از طرح [موضوع] می‌تواند این چنین پیش رود. ما در مقابل وضعیتی که در آن سازوکاری قدرتمند از مشروعیت‌بخشی در حال بسیج است و ما از خلال سایر پروژه‌ها - برای نمونه در ایجاد و بنای شهروندی، یا در گسترش نمودهای محتمل تجانس ملت - با آن آشنا هستیم چه کنیم؟ با رفتارها و هویت‌هایی که بازنمایی می‌شوند و به‌سادگی با رؤیت‌پذیری‌شان در قالب منظره یا صنعت سرگرمی تجاری انگیزه می‌گیرند چه کنیم؟ برای پاسخ به این سؤال - و با توجه به مداخله گسترده آن در شکل‌بندی‌های هویت فرهنگی به‌ویژه در بین جوانان بسیار مهم است که ما این کار را انجام دهیم -

شاید ما باید سؤالات قدیمی درباره رسانه به مثابه شکل‌بندی را طرح کنیم یعنی، نه تنها پیرسیم رسانه در خدمت منافع چه کسانی است بلکه پیرسیم چه چیزی منافع خود رسانه را تشکیل می‌دهد.

من در اینجا نمی‌خواهم این کار را انجام دهم. وقتی به این نقطه از گفتگو می‌رسیم باید بگوییم که من به واقع هنوز به این باور نرسیده‌ام که رسانه دقیقاً مانند یک حکومت کار می‌کند، اگرچه این روشی مفید برای سامان دادن مجدد افکارمان درباره نوع دستگاه فرهنگی و اجتماعی است که رسانه اخیراً تبدیل به آن شده است. به عنوان یک استراتژی، این [ایده] می‌تواند در تمرکز بر رفتار رسانه و این که آن رفتار درباره اهداف و منافع رسانه به ما چه می‌گوید، یاری برساند. آنچه برای من درباره رفتار نظام رسانه شایسته دقت و توصیف است آن است که در تمرکزش برای ایجاد شرایطی جهت موفقیت تجاری کاملاً کوتاه‌مدت به نظر می‌آید و تاکتیک‌های انتخاب شده برای دنبال کردن آن نتیجه نیز علناً بختکی و محتمل به نظر می‌آید. نمونه‌هایی که من همواره به آن‌ها توجه داشته‌ام گویای آن است که چیزی کاملاً و آشکارا پیش‌پافتاده است: خلق مخاطب و رفتارهایی از مشارکت‌کننده که نتیجه آن برنامه‌های تفریحی سرگرمی موفق خواهد بود. اگرچه پیش‌پافتادگی کمتر، این احتمال می‌تواند باشد که این رفتارها، هر جا که اتفاق بیفتد، نتیجه مداخله مستقیم و محکم، در بنای میل افراد، هویت‌های فرهنگی و انتظارات از واقعی است. تأثیر آن‌ها نه تنها خلق هزاران متقاضی است که در [برنامه‌های] برادر بزرگ یا پاپ آیدل ظاهر می‌شوند، بلکه اثرشان حتی به فراتر از مرزهای برنامه می‌رود و خود را به شکل محصولات

جانبی غیرقابل کنترل و بازرسی‌نشده نشان می‌دهد. به عنوان نتیجه، تحقیق حاضر^[۲۹] بیان می‌دارد که هم‌اکنون شهرت در بین جوانان بیانگر یک انتخاب شغلی واقع‌گرایانه است هرچند آن‌ها هنوز باید تصمیم بگیرند که در چه عرصه‌ای از اجرای عمومی می‌خواهند شهرت را دنبال کنند. با همه آنچه گفته شد، نکته عجیب و غریب آن است که رفتارهایی که ما درباره آن‌ها بحث کرده‌ایم ممکن است فاقد محتوای ذاتی یا سیاست بایسته‌ای باشد. من شک دارم که دلیلی وجود نداشته باشد که چرا از قالب‌های کاملاً متفاوت رفتارهای کاملاً متفاوتی بیرون نیاید یا برای ایجاد هویت‌های فرهنگی کاملاً متفاوت بسیج نشوند. من همچنین می‌پذیرم که دشوار نخواهد بود اصولی از شهروندی یا چارچوب‌های اخلاقی ضمنی و مشروطی را که زیربنای ساختار و روایتگری بسیاری از برنامه‌سازی‌های واقع‌نمای معاصر است استخراج کنیم.

من در این مقاله به بیان پیامدهای مهم نوعی از شکل‌بندی رسانه‌ای پرداخته‌ام که رفتارها و الگوهای فرهنگی جدیدی را ایجاد می‌کند تا بتواند قدرت تجاری و مرکزیت فرهنگی خود را در یک حوزه عمومی در حال تحول تقویت کند؛ هرچند محتوای واقعی این نوع از شکل‌بندی رسانه‌ای (حداقل در نگاه نخست) تحت تأثیر نیازهای قالب سرگرمی است. این سیستمی است که می‌تواند به عنوان عمل‌کننده همچون یک سیستم ایدئولوژیک توصیف شود، بدون آنکه دارای پروژه‌ای ایدئولوژیک باشد. ایده من آن است که هم‌اکنون جنبه جدیدی از قدرت فرهنگی در دسترس سیستم بین‌المللی رسانه‌ای قرار دارد، که نه تنها از این ظرفیت برخوردار است که هویت‌های سلبریتی را از ابتدا و بدون هیچ پیش‌زمینه‌ای

بسازد بلکه احتمالاً این ظرفیت را نیز داشته باشد که شکل‌بندی‌های گسترده‌تر هویت فرهنگی را از همان دروغ‌بافی خلق کند. سیستم رسانه‌ای که من توصیف می‌کنم در حد وسیعی در بعد حصول نشانه‌شناختی و سازمان اقتصادی، چندملیتی یا فرامرزی است ولی در برنامه، خرید و اثرات، محلی شده است. طرح و توزیع قالب‌ها از بُعد محلی متفاوت است و از این رو اثرات اغلب بسیار زیاد است. ولی درحالی که علاقه به خلق رفتارها و مخاطبی که من درباره‌اش بحث می‌کنم ممکن است برحسب جنگ‌های رتبه‌بندی خاص در برخی از بازارهای خاص در حد بالایی محلی شده باشد سلبریتی خود این قالب‌ها به شکل فزاینده‌ای جهانی می‌شوند. این امر زمینه را برای اختلاط‌های رسانه‌ای وسیع که آموخته‌اند چطور در پهنه تفاوت‌های فرهنگی و ملی تجارت کنند هموار می‌کند، اما همچنین به این معنی است که آن‌ها ممکن است در ساخت‌های هویتی که از هر زمینه فرهنگی و اجتماعی مکان‌زدایی شده است دادوستد کنند. به طور جالبی و برای آنکه این را واجد شرایط کنند، مثال‌های متعددی از نسخه‌های محلی در دسترس است که قالب‌ها را تغییر داده‌اند تا درجه‌ای از بومی‌سازی را به آن ببخشند (روسکو، ۲۰۰۱).

با وجود آن صلاحیت بخشی، نکته هشداردهنده و شاید هم تعجب‌آور آن است که اشکال هویت فرهنگی که رسانه امروزه تولید می‌کند، بسیار تصادفی و اتفاقی است و این اشکال به شکل بسیار ضعیفی با آن شرایط اجتماعی‌ای که از آن برخاسته‌اند، پیوند یافته‌اند و اینکه آن‌ها هدف احساس مسئولیت بسیار اندکی برای کسانی هستند که در وهله نخست آن‌ها را به وجود آورده‌اند. بنابراین چرخش

دموتیک، به جای اینکه به معنای افزایش دسترسی و باز شدن مسیری برای نمایندگی بیشتر و بیان منسجم اراده و آرزوهای مردم باشد، ویژگی‌های سرکشانه، غیرقابل پیش‌بینی و غیرمسئولانه انبوه قرن نوزدهم [کتاب] لبان (۱۹۶۰) را آزاد کرده است - معنای واقعی دموتیک با ذات مهارناشدنی، هیجان‌انگیز اما آناشیک‌اش: پرانرژی، بیش از حد پاسخگو، قادر به برانگیختن اما فاقد سازماندهی یا مدیریت آسان تغییر فرهنگی و اجتماعی (مارشال، ۱۹۹۷، نگاه کنید به فصل ۲). البته من آگاه هستم که این‌ها دقیقاً همان ویژگی‌هایی هستند که نقدهای محافظه‌کارانه مبتنی بر ذائقه از [برنامه] برادر بزرگ بر پایه آن‌ها بنا شده‌اند. ولی در اینجا دنبال کردن نقد مبتنی بر ذائقه موردعلاقه من نیست. در عوض علاقه دارم بدانم که موفقیت چرخش دموتیک درباره شکل‌بندی فرهنگی و صنعتی که آن را تولید کرده است چه حرفی دارد. تا اینجا کار همه آنچه من می‌توانم ادعا کنم آن است که این شکل‌بندی است که من برخلاف آنچه در ابتدا تصور می‌کردم نمی‌توانم آن را درک کنم. اما دارم روی آن کار می‌کنم.

پاورقی‌ها:

[۱] نسخه اولیه این مقاله در کنفرانس انجمن رسانه، ارتباطات و مطالعات فرهنگی در لندن در ژانویه ۲۰۰۵ و همچنین، در کنفرانس انجمن ارتباطات استرالیا و نیوزیلند در شهر کریس چرچ در جولای ۲۰۰۵ ارائه شد. در اینجا لازم است تا از همه کسانی که برای بهبود این مقاله نظر، نقد و پیشنهاد داشتند تشکر کنم. من از نظرات بسیار بهره‌بردم.

[۲] Understanding Celebrity

[۳] The Demotic Turn

«دموتیک» درواقع نسخه تقلیل یافته «دموکراتیک» است. درواقع ترنر کلمه Kratos به معنای قدرت و حاکمیت را از Demos به معنای مردم حذف کرده است. اگر دموکراتیک را به معنای مردم‌سالاری بدانیم دموتیک به معنای مردم، بدون سالاری یا بدون قدرت است.

[۴] Ordinary Person

[۵] (DIY) Do It Yourself

[۶] Idol

[۷] William Hung

[۸] Big Brother

[۹] Anti-Tabloidization

منظور از مهیج‌سازی (Tabloidization) دستکاری محتوای رسانه به منظور تهییج عمومی است. م.

[۱۰] Dumbing Down

به ساده‌سازی محتوای رسانه به منظور قابل‌فهم کردن آن برای عموم مردم است. م.

[۱۱] Ordinarity

[۱۲] Frances Bonner

[۱۳] David Marshall

[۱۴] سو هولمز (۲۰۰۵) بحثی عالی درباره برادر بزرگ، معمولی‌بودگی و سلبریتی، در کتاب هولمز و جرمین، «درک تلویزیون واقع‌نما» دارد. هرچند مسأله او در نهایت با مسأله مورد نظر من متفاوت است ولی برخی موضوعاتی را که در این مقاله طرح کرده‌ام توسط او نیز بیان شده است.

[۱۵] Nick Couldry

[۱۶] Celetooid

[۱۷] Stalkers

[۱۸] Whistle-Blowers

[۱۹] Have-A-Go-Heroes

[۲۰] نیک کلدری این نکته را برای روشن ساخت اینکه ما خیلی کم درباره وسعت این اشتها می‌دانیم «برساخت این صنعت است» تا اینکه محصول برخی از انواع فرایندهای عمومی فرهنگی باشد (که درباره آن است که

چطور به‌طور معمول درک می‌شود). این نکته‌ای منصفانه است و من همانند او از کارهای تجربی مربوط به این عرصه که می‌توانند به این مسأله پاسخ دهند بی‌اطلاعم.

[۲۱] فصل سوم درک سلبریتی را ببینید. در واقع این امر در بسیاری از تحلیل‌ها از تلویزیون‌های معاصر نظیر تلویزیون‌های معمولی بونر، شوی عجیب نما اثر داوی، یا بسیاری از تحلیل‌ها از قالب‌های تلویزیون واقع‌نما نظیر برادر بزرگ موضوعی مشترک است. ولی نقطه کانونی که من به آن ارجاع می‌دهم پروژه «فرهنگ دختران» است که هم‌اکنون توسط کاترین لامبی و السپت پروبین در حال اجراست، که در مصاحبه با دختران نوجوان شهر سیدنی شواهد روشنی از این امر را گزارش می‌کند. در این مرحله بسیاری از کار تنها در ارائه‌های کنفرانسی طرح شده است تا اینکه مکتوب شده باشد ولی در اثر لامبی (۲۰۰۳) به آن ارجاع شده است. انتظار می‌رود که یک مونوگرافی درباره این پروژه تا سال ۲۰۰۷ منتشر شود.

[۲۲] به افراد معمولی اشاره دارند که تمام کارهای خاص سلبریتی شدن را خودشان انجام می‌دهند. م.

[۲۳] Cyber Self-Presentation

[۲۴] Democrataintment:

ترکیب دو کلمه دموکراتیک و سرگرمی است. م.

[۲۵] John Hartley

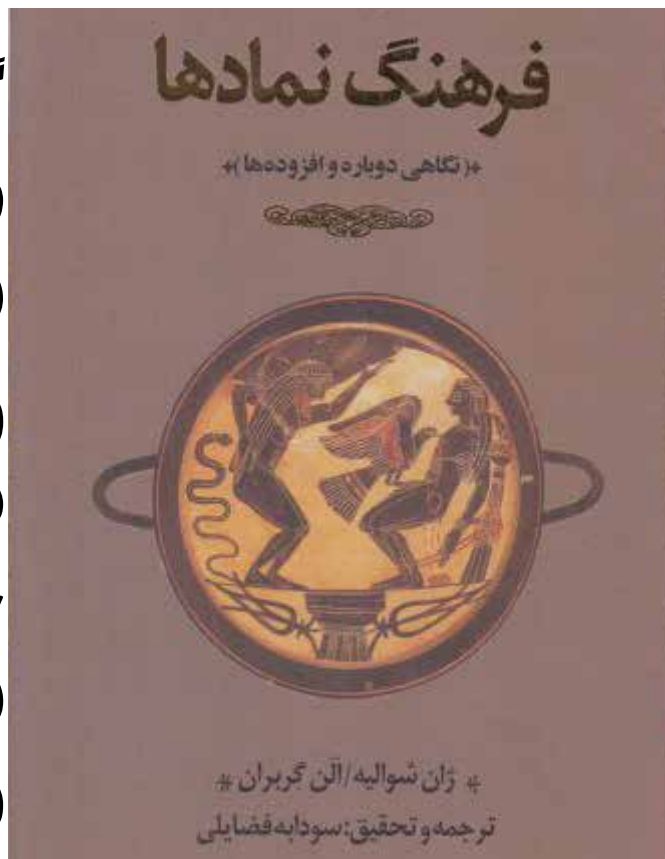
[۲۶] نیک کولدري در اثرش «رسانه به مثابه فرا-سرمایه: توسعه دامنه نظریه میدان بورديو» (۲۰۰۴) ایده رسانه به مثابه شبه دولت را نیز بررسی می‌کند.

[۲۷] این نکته‌ای است که به‌خوبی در قسمت‌هایی توسط سو هولمز (۲۰۰۵) مطرح شده است.

[۲۸] Myth Of The Media Centre

[۲۹] یادداشت شماره ۱۰ را ببینید.

گفت و گوی سودابه فضایلی و رضا شاروند در باب چاپ جدید فرهنگ نمادها



در باب چاپ جدید فرهنگ نمادها سودابه فضایلی

خبر چاپ جدید (چهارم) فرهنگ نمادها را شنیدیم.

بله این چاپ، حروفچینی جدیدی است با فونت ریزتر و قطع رقعی، و در سه جلد درآمده؛ این سه جلد با کمربندی به هم بسته شده تا اتفاق چاپ‌های قبل نیفتد که جلدی نایاب می‌شد، و فراهم کردن دوره‌ی کامل بسیار دشوار شده بود.

اولین چاپ در چه سالی بود؟

کار بر فرهنگ نمادهای پنج جلدی را از ۱۳۷۶ شروع کردم؛ جلد اول در ۱۳۷۸ و به ترتیب سایر جلدها، هر یک با فاصله‌ی دو سال چاپ شدند تا جلد پنجم که در ۱۳۸۷ چاپ شد. نشر جیحون پایه‌پای من ایستاد تا کار ترجمه و تحقیق بر این فرهنگ را تمام کنم. علت طولانی شدن کار بر این فرهنگ که دوازده سالی به طول انجامید؛ یافتن اعلام و اسماء در منابع مختلف بود. چنانکه می‌دانید اصل این فرهنگ به شیوه‌ای تطبیقی تدوین شده بود، و برای هر مدخل مؤلفان نمادهای گوناگون را در تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف جهان بررسی کرده بودند. از این رو من مجبور بودم برای ترجمه‌ی این فرهنگ، تحقیق وسیعی بر هریک از مداخل انجام

بدهم، و گاه مجبور می‌شدم برای یافتن علمی کتابی را از آن طرف آب‌ها سفارش بدهم و بحمدالله توانستم آن را به سرانجام برسانم.

گفتید که چاپ جدید با حروفچینی جدید منتشر شده؟

بله، به‌همین دلیل من فرصت را غنیمت شمردم و به شرح و تفصیل اعلامی پرداختم که در چاپ قبلی مراجع و منابع کافی برای پرداختن به آنها در اختیار نداشتم. در این مجال منابع جدیدی برای تحقیق بر این مداخل تهیه کردم، و دو سالی برای این افزوده‌ها وقت گذاشتم، و سیصد صفحه‌ای به مجموعه اضافه کردم.

این سیصد صفحه‌ای که بر مجموعه‌ی چاپ‌های قبلی افزوده‌اید، چه نوع تحقیقی است؟ آیا پژوهش در اسماء است یا پژوهش در مفاهیم؟

ترجمه‌ی فرهنگ نمادها تفاوتی خاص با ترجمه‌ی متون دیگر، از جمله ترجمه‌ی شعر و رمان و حتی متون فلسفی، روانشناسی یا جامعه‌شناسی و امثال این موضوعات دارد، چراکه در ترجمه‌ی این فرهنگ نه تنها می‌بایست بر چگونگی تلفظ اعلام تحقیق می‌کردم، بلکه هریک از اعلام

دارای تاریخچه و شرحی بودند که شرح و تفصیل آن در فرهنگ نمادهای اصلی نیامده بود، چراکه به نمادهای خاص هریک از مداخل در تمدن‌ها و آیین‌های مختلف جهان پرداخته بود، و اسطوره‌ها، قهرمانان، چهره‌های تاریخی، اشیاء قدسی، رسوم، و از این قبیل را فقط از منظر نمادشناسی نگریسته بود؛ اغلب اوقات شرح احوال شخصیت‌های مورد بحث در این فرهنگ، یا موضوعات و اصطلاحات مختلف بعضی مداخل، که در کتاب اصلی فقط اشاره‌ای به آنها شده بود در ایران ناشناخته بود، و آنچه را که من در فرهنگ نمادها مورد تحقیق قرار داده‌ام، شرح بر اعلامی است که مؤلفان فرهنگ نمادها، فقط نمادهای آن را مورد بررسی قرار داده بودند اما به ایضاح آنها نپرداخته بودند، و یا اینکه قولی از نویسنده‌ای، یا جمله‌ای از کتابی را آورده بودند بی‌اینکه توضیحی در مورد آنها بدهند، و من بر خود واجب دیدم در مورد همه‌ی آنها تحقیق کنم و آن را در لابه‌لای متن و یا در پانوشته‌ها بیافزایم. **گفتید که در مورد تلفظ اسماء هم تحقیقی داشته‌اید؟** بله، بدیهی است که یکی دیگر از

معضلات ترجمه‌ی فرهنگی چون فرهنگ نمادها، تلفظ اسماء است، با توجه به گوناگونی و بیش از هزاران اسمی که در این فرهنگ مطرح می‌شود، می‌بایست تلفظ آن مطابق با تلفظ زبان مبدأ باشد؛ زیرا برخلاف گذشته که تلفظ فرانسوی اسماء رایج بود، در سنوات اخیر کوشش می‌شود، اسماء بخصوص اسامی اسطوره‌ها را نزدیک به زبان اصلی آن‌ها تحریر و تلفظ کنند، البته به‌غیر از اسماء قدیمی شناخته‌شده و عادت‌شده، از قبیل ارسطو و افلاطون، و امثالهم. در افزوده‌های جدیدم بر این فرهنگ مثل پنج جلد چاپ‌های قدیم، کوشش کردم به آخرین منابع و مراجع برای تلفظ برخی اعلام ناشناخته مراجعه کنم و مطابق با آن‌ها عمل کنم.

آیا در این چاپ جدید همچنان بخش ایران قابل تجدید نظر است، و باید بر این مجموعه الحاق شود، یا احتیاج به یک تحقیق جامع، و فرهنگی مستقل دارد؟

تحقیقات و افزوده‌های من بر فرهنگ نمادها در همان چارچوب فرهنگ نمادهای قدیم است و تحقیقات جدید در مورد برخی اعلام صورت گرفته؛ اما در مورد اسطوره‌ها و آیین‌ها و اشیاء و کتب قدسی ایران، به‌همان شیوه‌ی فرهنگ دیگر، فرهنگ غریب، اخیراً فرهنگی را در دست پژوهش و تألیف گرفته‌ام و امیدوارم بتوانم آن را به بار بنشانم.

نکته‌ی دیگر این است که آیا کسانی که دوره‌ی فرهنگ نمادها را با چاپ قدیم ابتیاع کرده‌اند، به نحوی دسترسی به افزوده‌های جدید شما خواهند داشت؟

من از نشر کتابسرای نیک خواسته‌ام که افزوده‌ها را در کتابی علی‌حده چاپ کنند تا کسانی که چاپ قدیم را داشته‌اند بتوانند به عنوان مکمل فرهنگ قبلی، به افزوده‌های جدید دسترسی پیدا کنند. چاپ مکمل بر یک فرهنگ شیوه‌ای است که اغلب ناشران جهان در مورد فرهنگ‌های اختصاصی انجام می‌دهند.

در طول این سال‌ها شما نزدیک به سی کتاب و ده‌ها مقاله تألیف، تحقیق و ترجمه کرده‌اید؛ در

کشورهای غربی معمولاً ناشران، مؤلف/ مترجم را حمایت می‌کنند و تمام تألیفات او را به چاپ می‌رسانند، دولت‌ها حقوقی ماهیانه به او پرداخت می‌کنند تا در فاصله‌ی چاپ دو کتاب بی‌ممره نماند، در ضمن محلی برای اسکان هنرمندان در نظر می‌گیرند و حقوق بازنشستگی و بیمه‌ی هنرمندان در بودجه‌ی این دولت‌ها منظور می‌شود، برای شما چگونه بوده است؟

برای من هرگز چنین اتفاقی نیفتاده. من موضوعی را انتخاب می‌کنم و چندسال روی آن کار می‌کنم، بعد به ناشری مراجعه می‌کنم، و اگر کتاب را پسندید، که تازه معیار پسند یک ناشر خود جای بحث دارد، وارد مرحله‌ی قرارداد و چاپ کتاب می‌شویم، که چاپ کتاب در ایران معمولاً سه تا چهار سال بعد از تحویل به ناشر صورت می‌گیرد. شاید هستند مؤلفان و ترجمانی که از طریق کتاب‌هایشان زندگی می‌کنند، اما من جزء آن‌ها نیستم؛ با اینکه حالا دیگر پنجاه سالی هست که روزی ۷ الی ۸ ساعت کار می‌کنم، اما از طریق نوشته‌هایم حقوقی دریافت نمی‌کنم تا بتوانم مستقل باشم. البته بعضی ناشران ملاحظات اخلاقی را رعایت می‌کنند، اما بعضی دیگر نه.

چقدر عجیب است، یعنی شما با این همه کتاب و مقاله حقوق مشخصی ندارید؟

در واقع نه! این مبتلا به بسیاری از اهل قلم است. شاید یکی از مشکلات ناشی از عملکرد بعضی ناشران است که شاید بارها کتابی را چاپ می‌کنند، اما در شناسنامه‌ی کتاب همان چاپ قبلی را درج می‌کنند؛ یا قیمت کتاب را بالا می‌برند، اما به مؤلف/مترجم طبق قرارداد سال‌ها پیش پرداخت می‌کنند، گویی مؤلف/مترجمان خالق اصلی کتاب نیستند. بعضی کتاب‌های من به قیمت حتی ده برابر آنچه در ابتدا با من قرارداد بسته شده بود، به فروش می‌رسد، و یا بارها تجدید چاپ می‌شود اما به من اطلاع داده نمی‌شود. شما این بی‌اخلاقی را ناشی از چه می‌دانید؟

این بی‌اخلاقی به دلیل عدم وجود قانونی مدون برای حفظ حقوق مؤلف/ مترجم است. ناشران، کتابفروشان، چاپچی‌ها سندیکا دارند اما مؤلف/ مترجمان که محور اصلی موجودیت شغلی آن‌ها هستند، نه سندیکا و صنف دارند نه انجمنی تا نظرخواهی کنند و ببینند برای به دست آوردن حقوق قانونی خود و تنظیم یک قانون مدون چه باید کرد.

اما اگر چنین سندیکایی برای مؤلف/مترجمان تشکیل شود، به نظر شما قبل از هر چیز چه مشکلی را باید مورد بررسی قرار دهد؟

از مشکلات اصلی، چاپ بی‌رویه‌ی کتاب‌ها در ایران است. ناشران نامداری که سال‌ها کتاب‌های با ارزش نشر داده‌اند، و حامی فرهنگ مملکت هستند، اینک با ناشرانی مواجه هستند که هریک شاید بیش از چند کتاب نشر نداده‌اند و بعد کارشان متوقف شده. هریک از این قبیل ناشران، کتابی از نزدیکان و دوستانشان به چاپ می‌رسانند، اما چون کتاب به طور سیستماتیک چاپ نشده؛ یعنی نه موضوع و لزوم چاپ چنین کتابی معلوم است، نه در مورد زیبایی‌شناسی کتاب، اعم از طرح جلد، یا صفحه‌آرایی آن کوششی به عمل آمده، و نه در مورد معرفی و تبلیغات رسانه‌ای کتاب اقدامی صورت گرفته، و نه در مورد پخش آن توجهی مبذول شده، این بازار غریب در نشر ایران به وجود آمده، و بدیهی است که صدها کتاب چاپ می‌شود و دیده نمی‌شود. شاید همین مسائل است که تعداد تیراژ را به ۰۰۲ نسخه رسانده.

آیا این مشکل فقط منوط به ناشران است؟

در واقع نه! ببینید این بسیار تحسین‌برانگیز است که نسل جوان با این شور و شوق به سرودن شعر و نوشتن داستان و متن‌های ادبی می‌پردازند، که خود نشانه‌ی یک نهضت اجتماعی و فرهنگی است و اعلام وجود نسلی که چندان مجلی برای ابراز وجود نمی‌یابد. مسلماً از ماحصل این دوران، آثار ماندگاری به جا خواهد ماند و هنرمندان صاحب

سبکی برخاوند خاست؛ اما از سوی دیگر آن روی سکه را نیز باید دید؛ مشکل انفجار کتابهای شعر و داستان و ترجمه‌های بی‌قدر، که به آثار درست، آسیب می‌زند، و ارزش کتابت را از بین می‌برد و مرتبه‌ی شاعر و نویسنده را کاهش می‌دهد، باید بررسی شود. به‌نظر من بررسی این پدیده در حیطه‌ی جامعه‌شناسان است تا محقق کنند چرا در ایران، همه می‌خواهند شاعر یا نویسنده باشند. آیا همه‌ی این‌ها شاعر و نویسنده باقی خواهند ماند و آیا به صورت حرفه‌ای به این امر ادامه خواهند داد، در واقع جواب این سؤال را «زمان» خواهد داد، و سره از ناسره جدا می‌شود. و البته همین گونه است برای مترجمانی که بدون دانستن زبان مبدأ و مقصد به کمک گوگل ترنسلیت، به ترجمه‌ی متون معتبر جهان می‌پردازند، و هرکجا را نفهمیده‌اند از متن اصلی حذف می‌کنند، و مسابلی از این قبیل. **خوب مشکل ناشران بی‌رویه، شاعران و نویسندگان غیر حرفه‌ای را دیدیم، دیگر کدام گروه به عقیده‌ی شما برای اهل قلم مضرند.** شاید نکته‌ی دیگر مربوط به ویرایش کتاب است، چون به عنوان مثال کار ویراستارانی چون منوچهر انور، یا ابوالحسن نجفی برای ویرایش کتاب در جای خود محترم و ضروری است، اما ویراستاران اخیرالورود، که امروزه در بسیاری از بنگاه‌های نشر نشسته‌اند و نوشته‌ی مؤلف/مترجمان کارگشته و خبره را سلاخی می‌کنند، بدون کمترین سلیقه‌ی زیبایی‌شناختی و یا سواد کافی، جای بحث دارد. می‌توانم بگویم یک جریان شبه ویرایش ایجاد شده. این شبه ویراستاران مورد اعتماد عده‌ای از ناشران هستند، و حتی در انتخاب متن برای چاپ اظهارنظر می‌کنند، و از زیر دستشان تمام کتاب‌ها با یک نثر روزنامه‌ای و بی‌شخصیت بیرون می‌آید. البته نباید نادیده گذاشت که بعضی از نثرها نیاز به ویراستاری دارد. اما نثر چه کسانی؟ طبعاً نثر کسانی که این انفجار کتاب را موجب شده‌اند، نیاز به ویراستاری دارد؛ ولی متن نویسندگان و پژوهشگران حرفه‌ای به یقین نه!

یکی دیگر از معضلات کتابت، مسئله‌ی رسم‌الخط است که هنوز استاندارد ی برای آن تعیین نشده است. چسبیدگی کلمات ترکیبی با پدیده‌ی نیم‌فاصله به دو جزء و سه جزء تقسیم می‌شود، در حالیکه زبان فارسی زبانی ترکیبی است و هر واژه اغلب از ترکیب دو نیم‌واژه تشکیل شده، و از قضا یکی از امکانات تندخوانی زبان ما چسبیدگی اجزاء کلمات در خط فارسی است. علاوه‌براین، از آنجاکه نمی‌توان نیم‌فاصله را در دست‌نوشته رعایت کرد، نمی‌توان قانون خاصی برای آن نوشت، البته منظور من های جمع یا به اضافه و یا پیشوندها و پسوندهایی که شکل کلمه را تغییر می‌دهد نیست، که آن‌ها منطقاً باید با نیم‌فاصله نوشته شوند، بلکه منظورم وقتی است که کلمه‌ای ترکیبی، معنایی جدید به وجود می‌آورد، دیگر تفکیک اجزاء آن بی‌مورد است. حالا با این پدیده‌ی جدیدالتأسیس رسم‌الخط، هر نشری ساز خود را می‌زند. این هم از آن مواردی است که معضل ناخواسته‌ای برای اهل قلم ایجاد کرده است. **و جز این‌ها؟**

شاید بتوانم گفت کم‌کاری ارباب رسانه‌ها. برنامه‌ی درستی در تلویزیون و رادیو برای معرفی آثار وجود ندارد؛ جراید هم مگر با استثنائاتی قابل احترام، برای کشف و تحلیل آثار، خود را ملزم نمی‌بینند. برخی از مجلات ما پُر هستند از مصاحبه؛ البته بعضی از این مصاحبه‌ها در جای خود دارای ارزش هستند؛ اما مصاحبه‌گر باید به متن مورد نظر اشراف داشته باشد. گاهی دیده‌ام جوانی از طرف نشریه‌ای برای مصاحبه می‌آید که حتی کتاب را نخوانده و در هنگام مصاحبه با تورق کتاب، سؤالی باری به هر جهت مطرح می‌کند. اغلب این دست مصاحبه‌گران حاضر نیستند سؤالاتی با استناد بر مطالب کتاب، از قبل تنظیم کنند، و آن را در اختیار نویسنده قرار دهند، چراکه در این صورت لازم می‌آید کتاب را خوانده باشند. پدیده‌ی است که جواب‌ها هم چون بغتاً داده می‌شود، بر مبنای محفوظات مؤلف/مترجم خواهد بود، بدون هرگونه تحقیق اضافی یا تفکری بیشتر در مورد سؤال.

درنتیجه برخی از این مصاحبه‌ها به خاطره‌گویی می‌انجامد و متأسفانه باید گفت که به خواننده چیزی اضافه نمی‌کند.

مقاله‌نویسی چگونه؟ آیا چاپ مقالات در جهت اعتلای فرهنگ هست؟

البته که هست، اما معمولاً مقالات، بخصوص مقاله‌ای پژوهشی در اکثر مجلات چاپ نمی‌شوند؛ به دو دلیل، یکی اینکه برای نوشتن یک مقاله‌ی پژوهشی مؤلف اجباراً باید وقت بگذارد و تحقیق کند، و در نتیجه مانند یک کتاب، باید حق‌التألیفی به آن تخصیص داده شود؛ اما بسیاری از نشریات نمی‌توانند چنین مبلغی را پرداخت کنند؛ از طرف دیگر مخاطب این دست نشریات به ساده‌خوانی و خاطره‌خوانی عادت کرده‌اند، و اگر احیاناً مقاله‌ای پژوهشی چاپ شود، خوانده نمی‌شود. **چگونه می‌توان قدمی برای اصلاح این مشکلات برداشت؟**

درست نمی‌دانم. شاید قوانین مربوط به کتاب باید بازنویسی شود. ایجاد سندیکای مؤلفان/مترجمان بسیار ضروری است.

و سؤال آخر، آیا به‌خاطر اینکه یک‌تنه با صرف سال‌ها وقت، این فرهنگ را ترجمه و تحقیق کرده‌اید، هیچ قدردانی‌ای از شما شده؟

ببینید، همین رسیدن این فرهنگ به چاپ چهارم، یعنی قدردانی و تشویق. بسیاری از استادان دانشگاه این فرهنگ را تدریس می‌کنند، و بسیاری از دانش‌پژوهان از این فرهنگ استفاده می‌کنند، نه فقط در مقالات و کتب پژوهشی خود، بلکه حتی به‌عنوان دستمایه‌ای برای داستان‌نویسی، یا کارهای هنری دیگر. باید گفت در این ملک، کسی که به کار هنر و کتابت جذب می‌شود، از روی عشق، به این کار پرداخته، و جواب را از همان انگشت‌شمار مخاطب خود می‌گیرد. البته مشکلات برای هنرمندان بسیار است، اما ما دیگر کرگدن شده‌ایم.

این گفتگو نخستین بار در روزنامه شرق ۱۲ آبان ۱۳۹۹ به انتشار رسیده است.

ماهی‌گیری در بندر ماهشهر

مردم‌نگاری تصویری یک سفر دریایی از اسکله صیادی خور سمایلی

:: اسماعیل قنواتی

اشاره

انسان در طول تاریخ خود همواره شیوه‌های گوناگونی را برای بقا و معیشت آزموده است. گردآوری و شکار از طبیعت یکی از قدیمی‌ترین شیوه‌هاست که هنوز در برخی مناطق پابرجا است. هرچند شیوه‌های گردآوری و اهداف آن دستخوش تغییراتی شده است. با این حال شناخت این شیوه‌ها همواره برای انسان‌شناس‌ها دارای اهمیت بوده است. شیوه‌های کار و معیشت با سایر جنبه‌های زندگی انسان در پیوند است، بنابراین هم از نظر انسان‌شناسی شهری، برای شناخت شهر و مناسبات آن، شیوه‌های تولید، توزیع، مصرف و مناسبات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی پیرامون آن و هم در انسان‌شناسی اکولوژیک با در نظر گرفتن جنبه‌های زیست محیطی، شناخت توانمندی‌ها، خطرات و آسیب‌های اکوسیستم، مطالعه سازگاری فرهنگ با محیط، این مسیر دارای اهمیت می‌باشد. آلودگی دریاها امروز خطری جدی برای همه جهان می‌باشد، هرچند که میزان آن در مناطق مختلف بسته به وضعیت مسلط در آن منطقه دارد. همچنین تأثیر برنامه‌ریزی‌های کلان بر جنبه‌های مختلف زندگی ماهیگیرها نیز می‌تواند تضادهای موجود در جامعه را نمایان سازد.

کار حاضر یک مردم‌نگاری تصویری برای شناخت زمینه‌های فرهنگی و بسترهای زندگی شهری در بندر ماهشهر می‌باشد. در زمینه فرهنگ‌های مادی و شناخت جنبه‌های فیزیکی و فنی شهر، مردم‌نگاری تصویری می‌تواند از بهترین گزینه‌ها باشد. از این رو مردم‌نگاری تصویری را برای درک ملموس‌تر وضعیت برگزیده است. این پژوهش به واسطه یک سفر دریایی و

حاصل‌طی کردن مسیر ناهموار و سفر به میان آب‌های کرانه‌های جنوب، به همراه یکی از ماهیگیرهای بندر ماهشهر که ماهیگیری تنها شیوه معیشت او می‌باشد، به نام مسلم عبداللهی است. مسلم عبداللهی علاوه بر ماهیگیری، شاعر و نوازنده سه‌تار است. او هم شعر فارسی و هم شعرهایی به زبان محلی می‌نویسد که فضای شعر او با دریا درهم‌آمیخته است. مدت زمان این سفر دریایی یک روز بود، سفر از بعد از ظهر آغاز شد، شب را درون قایق و روی دریا گذراندیم و حدود ظهر روز بعد از دریا بازگشتیم. همه عکس‌های این مجموعه توسط نگارنده متن حاضر، اسماعیل قنواتی گرفته شده است.

خور سمایلی

یکی از خورهای منشعب از خور موسی در جنوب بندر ماهشهر است که میان بندر مجیدیه و بندر صادراتی ماهشهر واقع شده است. خور سمایلی بندر صیادی است که دارای دو اسکله برای پهلوگیری قایق‌های ماهیگیری و لنج‌ها می‌باشد. این خور یکی از آبراه‌های مهم صیادی منطقه است و به دلیل شاخه‌های فرعی و عمیق مناسب، انبوه قایق‌های ماهیگیری، پوشش گیاه‌های دریایی و پرند‌های دریایی اطراف، خور سمایلی فضای منحصر بفرد و بسیار زیبایی دارد. چنین جاذبه‌هایی موجب گشته جمعیت‌های زیادی برای ماهی‌گیری یا تفریح به ساحل این منطقه بروند. البته با وجود استعداد‌های طبیعی در کنار این خور هیچ‌گونه ساماندهی بهینه‌ای در ساحل به چشم نمی‌خورد. همچنین با وجود تجمعات انسانی در این محدوده، مسیر رفت‌وآمد بسیار ناهموار و کم‌عرضی وجود دارد

که عبور مداوم ماشین‌های سنگین برای بارگیری از مخازن نفتی مجاور خطرات زیادی برای ماهیگیران و سایر مردم به دنبال دارد. همچنین در خور سمایلی امکانات رفاهی یا بهداشتی نه تنها برای عموم بلکه حتی برای صیادانی که بطور مداوم در آنجا مشغول به کار هستند وجود ندارد. این می‌تواند باعث گسترش آلودگی، بیماری و به‌خطر افتادن سلامتی صیادان و دیگر جمعیت‌های مرتبط گردد. ماجرا وقتی حادث می‌شود که بدانیم حتی شیوه‌های مناسبی برای جمع‌آوری پسماند در محل موجود نمی‌باشد. تنها یک سطل برای زباله در آنجا وجود دارد که معمولاً کسی برای تخلیه آن نمی‌آید و این باعث شده است تنها راه دورریز زباله‌ها به دریا باشد. آن هم در منطقه‌ای که تجمعات روزانه زیادی را در خود دارد و به شیوه‌های گوناگون این آب با زیست و بهداشت و سلامتی مردم شهر در ارتباط است. مستقیم‌ترین شکل این ارتباط مواد غذایی است که از همین دریا به دست می‌آید. به این خطرات و آلودگی‌ها می‌توان آلودگی پسماندهای صنایع انبوه پتروشیمی را نیز افزود که از سمتی دیگر درون دریا می‌ریزد. در میان تمام مناطق ساحلی موجود در بندر ماهشهر، خور سمایلی از محدود قسمت‌هایی است که امکان استفاده از ساحل را به مردم این منطقه می‌دهد، البته آن هم به صورت محدود! باقی مناطق ساحلی در اختیار نهادها و سازمان‌های دولتی یا صنایع گوناگون قرار دارند و بدین شکل حق بر منابع طبیعی از مردم منطقه سلب و به حق انحصاری در دست مراکز خاصی بدل شده است.



عکس شماره ۱: جاده خور سمایلی، بندر ماهشهر

جاده‌ای که به خور سمایلی می‌رسد از کنار انبوهی از مخازن، تجهیزات صنعتی، ایستگاه شرکت گاز، بندر صادراتی شرکت نفت و همچنین یک پایگاه نظامی متعلق به نیروی دریایی منطقه سوم سپاه پاسدارن می‌گذرد. اگر این مسیر ثروتی عظیم برای صنایع نفت به همراه دارد، برای صیادان ماهشهری، ناهمواری شاخص‌ترین مشخصه‌ی آن است.



عکس شماره ۲: ورودی بندر صیادی خور سمایلی، بندر ماهشهر



عکس شماره ۳: قایق‌های پهلو گرفته در کنار اسکله خور سمایلی، بندر ماهشهر



عکس شماره ۴: انتقال وسایل به قایق برای رفتن به دریا، بندر ماهشهر



عکس شماره ۵: درخت‌های حرا و پرندگان، خورسمایلی، بندر ماهشهر



عکس شماره ۶: ماهیگیری با تور، ماهیگیر در حال تور انداختن، بندر ماهشهر

ماهیگیر لبه قایق می‌نشیند، جاشو تور را کم‌کم باز می‌کند و به دریا می‌اندازند، قایق حرکت می‌کند تا تمام تور کامل در دریا انداخته شود. در سفر ما ماهیگیر تور را دو بار به دریا انداخت یک بار در ابتدای کار یعنی ساعات ابتدایی بعد از ظهر و پس از چند ساعت آن را جمع کرد و ماهی‌ها را از تور جمع‌آوری کرد. سپس برای بار دوم تور را به دریا انداخت که در حوالی غروب بود، بعد از آن لنگر زده و شب را در دریا متوقف کردیم و ماندیم. در ساعات ابتدایی صبح درحالی که نور روز چشم‌انداز زیبایی می‌آفرید، توری را که شب قبل انداخته بودیم، ماهیگیر به روش متفاوتی که در ادامه، خواهیم دید جمع کرد.



عکس شماره ۷: در حال کمک کردن به ماهیگیر برای پهن کردن تور، بندر ماهشهر



عکس شماره ۸: ماهیگیر به مرور تور را جمع می‌کند، بندر ماهشهر
ماهیگیر به حالت ایستاده تور را به درون قایق می‌کشد و ماهی‌ها را جدا می‌کند. ماهی‌ها را به سبدی منتقل می‌کند و بعد آن را به جعبه‌ای درون قایق می‌ریزند.



عکس شماره ۹: در حال جمع‌آوری تور و استراحت همراهان، بندر ماهشهر



عکس شماره ۱۰: خفاش ماهی، صید
ناخواسته، بندر ماهشهر



عکس شماره ۱۱: در حال جدا کرد
خرچنگ از تور، بندر ماهشهر



عکس شماره ۱۲: ماهیگیر ماهی
غیرخوراکی را آزاد می‌کند و به دریا
برمی‌گرداند، بندر ماهشهر



عکس شماره ۱۳: صید ناخواسته،

کوسه، بندر ماهشهر
کوسه از آبیانی است که در این منطقه مصرف خوراکی ندارد ولی به طور ناخواسته کوسه‌های کوچک به تور می‌افتند. این اتفاق زحمتی برای ماهیگیر ایجاد می‌کند، زیرا آزاد کردن کوسه‌ها خطرناک است و ممکن است شما را گاز بگیرند. ماهیگیر پایین تنه کوسه را می‌گیرد و سر آن را به لبه قایق می‌زند، کوسه از حال می‌رود و در این فرصت او را آزاد کرده و به دریا می‌اندازد. با اینکه می‌شود کوسه را درون تور رها کرد تا به حال خود بماند و جان بدهد ولی ماهیگیر بدون دخالت یا اظهار نظر ماهر بار با جدیتی که نشان می‌داد بخشی از روال کاری اوست، زحمت آزاد کردن کوسه‌ها را به خود می‌داد و آن‌ها را رها می‌کرد.



عکس شماره ۱۴: ماهیگیر در حال

بیپوش کردن کوسه برای آزاد کردن آن، بندر ماهشهر



عکس شماره ۱۵: کوسه آزاد شده

درون دریا ابتدا مکشی در آب کرده و به سرعت از محل دور می‌شود، بندر ماهشهر

photo by esmaeil ghanavati



عکس شماره ۱۶: صید ناخواسته

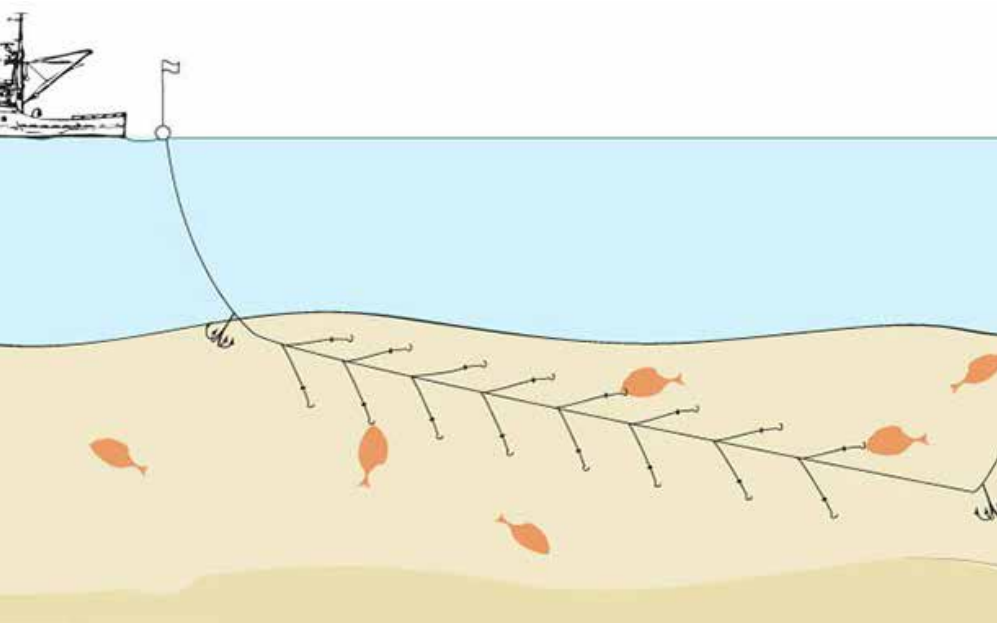
جلبک، بندر ماهشهر
ماهیگیری با تور یکی از روش‌هایی است که عواقب زیست‌محیطی بسیاری دارد. این شیوه از ماهیگیری باعث تحمیل فشارهای زیادی به زیست بوم منطقه می‌شود. صیدهای ناخواسته باعث از بین رفتن پوشش گیاهی دریا، از بین رفتن ماهی‌ها و گونه‌های آبی در معرض خطر می‌گردد. در نتیجه گیر کردن جلبک‌ها در تور گاهی چنان تور ما سنگین می‌شد که بالا کشیدن آن بسیار دشوار بود. در بسیاری از جاهای جهان نسبت به ماهیگیری با تور حساسیت‌هایی بوجود آمده و روش‌های جایگزینی ایجاد شده است. یکی از این روش‌ها در بندر ماهشهر "بندپله" نام دارد که در ادامه با آن آشنا خواهیم شد.

عکس شماره ۱۷: ماهیگیر در حال
آماده کردن بنديله، بندر ماهشهر





عکس شماره ۱۸: طعمه زدن به بنديله، بندر ماهشهر



عکس شماره ۱۹: شکل گرافیکی

استفاده از بنديله برای ماهیگیری بنديله یا قلاب بنديله، نوعی ابزار ماهیگیری است که از قدیم استفاده از آن در بندر ماهشهر مرسوم بوده است. بنديله، یک بند خیلی بزرگ می باشد که در دو طرف آن انشعاب هایی وجود دارد و به هر انشعاب یک قلاب وصل است. ماهیگیر با فواصلی به این بند وسایلی وصل می کند که بر روی آب شناور بماند و در نتیجه آن، مسیر بنديله در آب مشخص باشد و باعث تداخل کاری با دیگر ماهیگیران یا رفتن قایق ها و شناوران به آن مسیر نشود. مسیریابی ماهیگیران خود موضوع بسیار قابل توجهی است که مجالی مجزا را می طلبد. نکته جالب توجه دیگر استفاده از مواد بازیافتی مانند بطری ها برای استفاده به عنوان نشان شناور بود که ایجاد زباله را کاهش می دهد. روش ماهیگیری بنديله باعث می شود که از صیدهای ناخواسته مانند گیاهان، عروس های دریایی و... تاحدزیادی جلوگیری شود.



عکس شماره ۲۰: ماهیگیرها در دریا به همدیگر سر می زنند، بندر ماهشهر

عکس شماره ۲۱: ارتباط کاری

ماهیگیرها، بندر ماهشهر

در طول سفر قایق‌های ماهیگیری با همدیگر ارتباط مداوم داشتند و از وضعیت دریا، آب و هوا، صید، نواحی مختلف دریا و موارد گوناگون همدیگر را مطلع می‌ساختند. همچنین در هنگام لنگر انداختن، به قایق هم می‌رفتند و چای و نوشیدنی می‌خوردند، گفتگو و شوخی می‌کردند و این رابطه صمیمانه فشار کار را کاهش می‌داد. در عکس شماره ۲۱ یکی از قایق‌ها را می‌بینید که به سمت ما آمد و کمی بنزین از ما گرفت. کمک کردن در دریا چیزی متداولی است و به‌طورکل زنجیره‌ای از ارتباطات انسانی درون دریا وجود دارد که ماهیت خاص خود را داشته و معناهای مشخصی را می‌سازند.

عکس شماره ۲۲: پرنده‌ای در حال

شکار ماهی، بندر ماهشهر

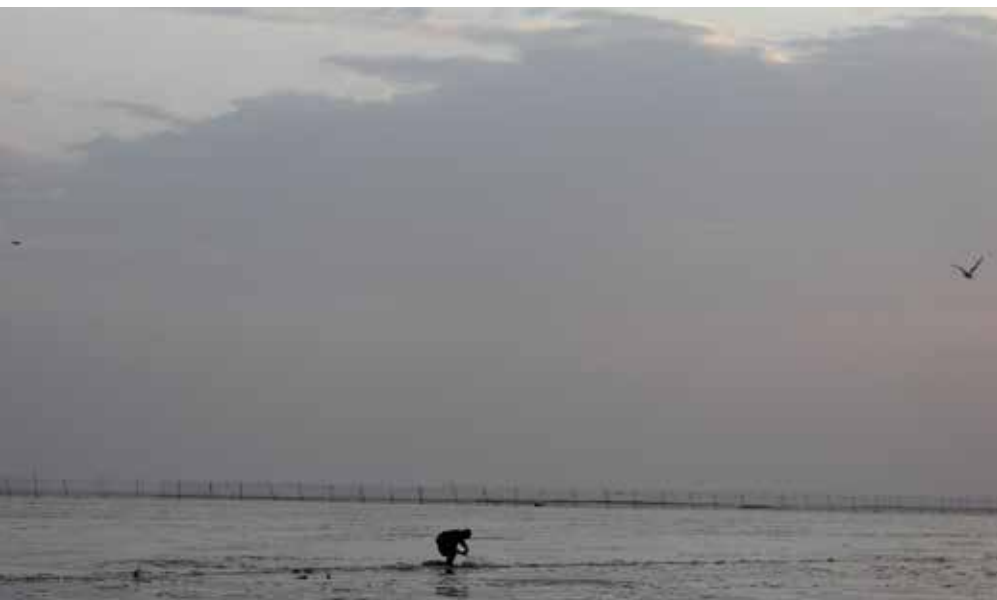
در هنگام کار پرنده‌های زیادی اطراف قایق‌ها جمع می‌شوند. پرنده‌ها از آب ماهی می‌گیرند و همچنین ماهیگیرها به آن‌ها غذا می‌دهند. این ارتباط بین ماهیگیرها و پرنده‌ها پیوسته و مداوم است. در ادامه خواهیم دید که پرنده‌ها چگونه از صید ماهیگیرها استفاده می‌کنند.

عکس شماره ۲۳: طلوع خورشید در

جزر دریا، بندر ماهشهر



عکس شماره ۲۴: طلوع خورشید در جزر دریا، بندر ماهشهر
بندرماهشهر یکی از بزرگترین مناطق جزر و مدی دریایی می باشد. چیزی که در تصویر مشاهده می کنید، کمتر اثری از آب در آن دیده می شود. اما شب تا قبل از خواب ما در میان دریای پر از آبی بودیم که بخاطر طوفان موج هم شده بود و خطر غرق شدن ما را به همراه داشت. در تصور شماره ۲۴ می توانید گوشه قایق و لنگر آن را ببینید ولی از آب خبری نیست. این ویژگی زیست محیطی امکاناتی را برای ماهیگرهای منطقه فراهم کرده و آن ها با شناخت آن روش هایی برای ماهیگیری ایجاد کرده اند.



عکس شماره ۲۵: ماهیگیر در حال جمع کردن تور، بندر ماهشهر
توری را که دیشب ماهیگیر در میان حجم وسیع آب پهن کرده بود، صبح در میان خشکی جمع می کند. این اتفاق به همراه طلوع طلایی خورشید و بازتابش بر روی بستر خیس و درخشان دریا حیرت انگیز بود. البته ماهیگیر باید صبح زود هنگام طلوع بیدار شود و شروع به کار کند و گرنه پیش از او عده ای دست به کار خواهند شد و این شریک های زیرک کسی نیستند جز پرندگان دریایی!



عکس شماره ۲۶: پرندگان در بالای سر ماهیگیر، بندر ماهشهر
پرندگان نیز به اندازه ماهیگیرهای بومی روش های گوناگونی برای صید ماهی آموخته اند. آن ها در بالای سر ماهیگیر منتظر فرصتی برای بردن ماهی هایی هستند که در تور افتاده اند.

اگر کار جمع کردن ماهی‌ها در نبود
آب آغاز شد، در هنگام پایان کار



عکس شماره ۲۷: ماهیگیر ماهی‌های
جمع شده را درون گونی می‌ریزد، بندر
ماهشهر

تجربه‌ای متفاوت از زیستن را ایجاد
می‌کرد. اگر در طول زندگی خود در



عکس شماره ۲۸: ماهیگیر در حال
بازگشت، بندر ماهشهر
اگر کار جمع کردن ماهی‌ها در نبود آب
آغاز شد، در هنگام پایان کار آب شروع
به بالا آمدن کرده و دیده می‌شود که
تمام وسعت منطقه‌ای که خشک به
نظر می‌رسید، چطور دوباره مملو از
آب گشته است. این سفر هیجان‌انگیز
با رویدادهای شگفت‌انگیزی همراه
بود که تجربه‌ای متفاوت از زیستن را
ایجاد می‌کرد. اگر در طول زندگی خود
در محیطی زندگی می‌کنیم که سراسر
اطراف ما خشکی زمین است، زندگی
کردن و حضور داشتن در محلی که
تمام اطراف‌تان را آب فراگرفته است
به کلی متفاوت خواهد بود. به‌ویژه
وقتی این تفاوت با نوع نور، نوع هوا،
نوع صداها و انواع دیگر ادراکات و
احساسات درهم آمیخته می‌شود.

هوا، نوع صداها و انواع دیگر ادراکات
و احساسات درهم آمیخته می‌شود.



لحظه‌ای متفاوت برای جنبش Black lives Matter

مصاحبه با آلیسیا گارزا یکی از بنیانگذاران جنبش

مصاحبه‌کننده: ایزاک کوتینر (Isaac Chotiner)

تاریخ مصاحبه: June 3, 2020 ترجمه‌شده از نیویورکر

:: عاطفه کاظمی

ترجمه

دیدۀ نشده، Black Lives Matter دوباره به مهم‌ترین موضوع این کشور تبدیل شده است.

چطور این اعتراضات نسبت به گذشته متفاوت‌اند؟ و چرا شما فکر می‌کنید آن‌ها نسبت با آنچه در گذشته انجام شد فرق دارند؟

درحالی‌که شاهد این هستیم که عصبانیت و خشم و درماندگی با مرگ وحشیانه‌ی جورج فلویید (George Floyd) شعله‌ور شده، اما همچنان واضح است که ما در خانه‌های خود نشسته‌ایم، در حال سر کردن با جریان همه‌گیری، رسیدگی به عزیزی که دچار بیماری شده‌اند، سر کردن با مسئله‌ی مهم ترس و نگرانی در مورد

سیستماتیک جان سیاه‌پوستان مجاز است. با این وجود تأثیر قابل‌توجه جنبش بر روی چشم‌انداز سیاسی و حقوقی غیر قابل انکار است.

در سال ۲۰۱۳ مؤسسان انجمن، اوپال تومتی (Opal Tometi)، پاتریس کالر (Patrisse Cullors) و آلیسیا گارزا (Alicia Garza) جنبش Black Lives Matter (جان سیاه‌پوستان اهمیت دارد) را به راه انداختند. چیزی که ابتدا به‌عنوان یک هشتگ در واکنش به مرگ تریوان مارتین (Trayvon Martin) آغاز شد و به یک پدیده‌ی سراسری ملی تبدیل شد. اکنون پس از مرگ جرج فلویید توسط افسر پلیس مینیاپولیس و هفته‌ها اعتراضات سراسری به‌حدی که در یک نیم قرن

مبارزان آزادی در سراسر جهان ۱۳ ژوئیه روزی که سه زن سیاه‌پوست جنبش Black Lives Matter (جان سیاه‌پوستان اهمیت دارد) را پایه‌گذاری کردند، گرامی می‌دارند. جنبش #BlackLivesMatter در عرض پنج سال برای رهایی سیاه‌پوستان از اعمال خشونت دولت وارد عرصه شد و به یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های اجتماعی تبدیل شد. این جنبش همیشه بیشتر از اینکه یک جنبش حقوق مدنی باشد، یک جنبش حقوق بشر بوده است. تمرکز این جنبش کمتر روی تغییر قوانین خاص بوده است و بیشتر در مبارزه برای تغییر اساسی جامعه‌ای است که در آن انسان‌زدایی (Dehumanization)

اینکه حال و آینده چطور پیش خواهد رفت؟ ما میلیون‌ها مردمی داریم که شغل خود را از دست داده‌اند و برای ثبت بیکاری‌شان اقدام کرده‌اند و چک به چک و بخور و نمیر زندگی می‌کنند و معتمد آن‌ها در کنار اندوه، نگرانی و ناامیدی، سرخورده‌اند زیرا به نظر نمی‌رسد که دولت برنامه‌ی جدی و جامعی برای برطرف کردن نگرانی‌های آمریکایی‌ها داشته باشد.

بنابراین اعتقاد و دیدگاه من نسبت به این اعتراضات این است که آن‌ها متفاوت هستند زیرا به‌عنوان دوره‌ای مشخص می‌شود که برای میلیون‌ها آمریکایی و ساکنان ایالات متحده عمیقاً شخصی بوده است و آن‌ها را نسبت به آنچه در حال وقوع است حساس‌تر کرده است. مردمی که در گذشته سر کار بوده‌اند، اکنون این زمان را دارند که به اعتراضات یا تظاهرات بروند و وقت دارند که به این فکر کنند که چرا این‌قدر تقلا کرده‌اند، آن‌ها در این فکراند که این واقعاً درست نیست و وقت آن است تا کاری کنم و الآن این توانایی را دارم که کاری انجام بدهم و دغدغه‌هایم را بیان کنم. بنابراین من فکر می‌کنم این به‌صورت قابل‌توجه و متمایز در حجم خواسته‌هایی که می‌شنویم وجود دارد. مردم قطعاً نام‌هایی چون بریونا تیلور (Breonna Taylor)، احمد آربری (Ahmaud Arbery) و جورج فلویید را سر داده‌اند ولی از نظر من آن‌ها به‌طور واضح برای خود و خانواده‌ی خود توی خیابان‌هایند، به خاطر اینکه نمی‌دانند نفر بعدی کیست و همچنین در مورد واقعیت‌های اقتصادی که با آن مواجه شده‌اند، نگرانند.

این جالب است که جواب‌های شما خیلی کم به طور خاص روی عدالت کیفری تمرکز دارد. آیا این

فقط به این خاطر است که مسائل عدالت کیفری همیشه وجود دارند و بنابراین چیزهایی علاوه بر آن مورد نیاز است؟ یا چیز متفاوتی در مورد روشی که جامعه در حال واکنش به عدالت اجتماعی در سال ۲۰۲۰ است وجود دارد؟

من کاملاً فکر می‌کنم مردم نگران وحشی‌گری پلیس هستند. بگذارید این را کاملاً روشن کنم ما مبارزه و پشتیبانی کرده‌ایم تا جنگ علیه جان سیاه‌پوستان را متوقف کنیم و این شکلی است که من آن را می‌بینیم، جنگی علیه جان سیاه‌پوستان. مردم این را درک می‌کنند که این نظام پر از انواع مختلف نابرابری و بی‌عدالتی و تعصب ضمنی و نژادپرستی آشکاری است که در روشی که پلیس در این کشور عمل می‌کند تعبیه شده است و وقتی از نظر تاریخی در موردش فکر می‌کنید، بنیان آن را در کنترل برده می‌یابید و تکامل نحوه‌ی عمل پلیس در آن ریشه دارد، مردم آن را تشخیص می‌دهند. بنابراین درماندگی آن‌ها قطعاً در مورد پلیس، نظام عدالت کیفری و ابعاد نژادی آن و تأثیر مهلک آن در جوامع ماست. اما من می‌گویم چیزی در مورد شرایط اقتصادی علاوه بر نیروی کشنده‌ای که هرروز می‌بینیم، وجود دارد که باعث می‌شود این لحظه متفاوت احساس شود. ما همراه جنبش برای جان سیاهان و تعدادی از سازمان‌ها و اشخاص و رهبران متفاوت که بخشی از آن تشکیلات هستند کارهای زیادی انجام می‌دهیم، ما درخواست سلب بودجه‌ی پلیس، افزایش مهلت پرداخت اجاره و رهن و امکانات رفاهی را پیگیری کرده‌ایم. لازم نیست که امکانات مردم را قطع کنیم، برق و آب و نیازهای اساسی که مردم دارند.

بنابراین خواسته‌های ما بازتاب این

واقعیت است که وقتی ما Black Lives Matter را شروع کردیم آن منحصر به خشونت و قتل غیرقانونی پلیس نبود. آن فقط یک جرقه بود اما این که در مورد کوتاه شدن زندگی سیاهان روی همه تخته‌ها صحبت کنیم برای ما خیلی عامدانه بود. شما می‌توانید در مورد کیفیت زندگی ما در زمینه‌ی مسکن‌گزینی، تحصیل و سیستم‌های بهداشت و درمان و همه‌گیری و آنچه در آنجا می‌بینیم حرف بزنید. بنابراین این برای ما جامع‌تر و بزرگ‌تر از فقط سیستم عدالت کیفری و نحوه‌ی عمل پلیس بوده است.

آیا این مهم است که یک دستور برنامه‌ی خاص از معترضان شنیده شود؟ یا این کار افراد دیگری است؟
دستور برنامه‌ی خاص مثل؟

مردم در اعتراضات با پلاکاردهایی که اصطلاحات خاصی روی آن لیست شده حضور پیدا کنند.

می‌دانید، من فکر می‌کنم این اهمیت دارد که ما این نوع چیزها را داشته باشیم. اما همچنین من فکر می‌کنم آنچه ما اکنون شاهد آن هستیم گشایش تخیل است، جایی که مردم به شکل بسیار ارزشمندتری شروع به فکر کردن در مورد راه‌حل کرده‌اند. ما راه‌حل‌هایمان را داریم. ما می‌خواهیم حقوق معترضین رعایت شود. ما می‌خواهیم از پلیس سلب سرمایه شده و بر انجمن‌های سیاه‌پوست سرمایه‌گذاری شود. ما خواستار تسکینی فوری برای جامعه‌ی خود هستیم. ما می‌خواهیم جامعه کنترل داشته باشد، ما می‌خواهیم این جنگ علیه مردم سیاه‌پوست پایان یابد. بنابراین ما در مورد خواست‌های خود شفاف هستیم ما خواسته‌هایی در مورد

هر شهر داریم و هر شهر خواسته‌های خاص خودش را دارد. مخصوصاً شهرهایی که اکنون در این اعتراضات بسیار فعال هستند. خواهید دید که سازمان‌دهندگان محلی سال‌ها در حال کار کردن در این زمینه بوده‌اند و از قبل گزارش‌ها و سری سیاست‌های خودشان را دارند و آنچه ما به دنبال انجام آن هستیم تقویت آن‌هاست.

من دیده‌ام که فعالان آمریکایی-آفریقایی در مورد خشن‌تر شدن اعتراضات دو چیز می‌گویند - در این مورد منظور من خشونت از طرف پلیس نیست - نخست اینکه صحبت کردن در این مورد حواس‌پرتی از چیزی است که واقعاً اهمیت دارد و دیگر اینکه این بد است و توجه اکثریت مسالمت‌آمیز را سلب می‌کند. شما چه احساسی نسبت به این بحث دارید؟

من فکر می‌کنم آن بحث پیچیده است و به‌طور کلی من از دست دادن اموال و جان را برابر فرض نمی‌کنم. حتی نمی‌توانم آن دو را در اشاره‌ای همسان به کار ببرم. ما این مباحثات را داشته‌ایم، وقتی که در حال ادغام واقعیت‌های متفاوت و عمل کردن به نظام‌های ارزشی متفاوت بوده‌ایم. بنابراین من این‌گونه این را می‌بینم و بسیاری از همکارانم و همچنین مربیان دیدگاه مشابهی دارد. ما در واقع روی اینکه چطور خواسته‌هایمان را برآورده کنیم تمرکز داریم و روی چیز اصلی که مردم است تمرکز خود را حفظ می‌کنیم و می‌خواهیم برای عشق مردم به داشته‌هایشان ارزش قائل شویم.

این را می‌پرسم چون می‌خواهم این که سلب بودجه از پلیس در عمل به چه صورت خواهد بود را

توضیح دهید. علاوه بر این، آیا فکر نمی‌کنید این خواسته یک معامله‌ی سخت‌تر خواهد بود اگر این‌طور به نظر برسد که مردم خارج از کنترل‌اند؟

بودجه‌ی آن‌ها بیش‌ازحد هنگفت است و ما این را به نحو مختلف می‌بینیم اما فکر می‌کنم نمادین‌ترین راه‌ها - و نه حتی نمادین بلکه مادی هم هست - این است که ما آن‌ها را نظامی شده می‌بینیم و همه‌ی آن تجهیزات را می‌بینیم که آن‌ها را قادر می‌سازد در طول شب ساعت‌ها قلع و قمع کنند. بنابراین می‌دانیم که آن‌ها منابع گسترده‌ای دارند. اوایل هنگامی Black Lives Matter را آغاز کردیم، یکی دو سالی از زمان ساخت آن گذشته بود که من با چند نفر از همراهان شگفت‌انگیز در نیویورک کار می‌کردم، ما روی کمپینی به نام "امنیت فراتر از پلیس" کار می‌کردیم. دولت شهر نیویورک اعلام کرده بود که بر آن است تا صد میلیون دلار به هزار افسر پلیس جدید اختصاص دهد. من خود در چنین وضعیتی یافتم؛ یکی از بنیان‌گذاران B.L.M، مواجه شده با قتل اریک گارنر (Eric Garner) و در حال فکر کردن با خودم؛ چطور این مردم می‌خواهند حتی پلیس‌های بیشتری را در جماعت‌های ما آزاد کنند؟ وقتی که ما داریم می‌بینیم که دیگر شورش درآمده! این کنترل پلیسی بیش‌ازحد، بر جماعت‌های عمدتاً فقیر که غالباً رنگین‌پوست هستند، زیرا در این کشور فقر نژادسازی شده است، این معنی را می‌دهد که ما آن‌هایی هستیم که بیشتر درگیر فشار قانون‌اند و در کنار این تعصب نژادی البته ما شاهد وحشی‌گری و این قتل‌ها هستیم. بنابراین ما این کمپین به راه انداختیم تا اعضای جامعه به شکل واقعی در این بحث مشارکت کنند

که چطور بدون وابستگی به نیروی قانون، امنیت خودمان را حفظ کنیم و نتیجه‌ای که گرفتیم این بود که ما به مددکاران اجتماعی و مربی‌ها نیاز داریم. ما دوست داریم وقتی در جامعه‌ی خود بحران‌های خاصی داریم متخصصان بهداشت روان داشته باشیم. ما می‌خواهیم اتهامی نداشته باشیم وقتی از روی گیت می‌پریم زیرا پول برای پرداخت بلیت مترو نداریم و خواهان برنامه‌های کاری برای جوانان در طول تابستان هستیم. مردم خیلی خلاق بودند و می‌دانستند که دقیقاً چه چیزی نیاز دارند و برای مردم راحت بود که به این نتایج برسند که ایمنی چگونه می‌تواند باشد. بنابراین من این‌ها را گفتم که بگویم بله، به نظر می‌رسد سلب بودجه از پلیس، سرمایه‌گذاری در جامعه است و فکر می‌کنم این کاملاً خوب است و ما قبلاً این را دیده‌ایم فقط به خیلی بیشتر از آن نیاز داریم و فکر می‌کنم یک سیلی در صورت حکومت‌های محلی است وقتی می‌بینند این در حوزه‌های پلیس‌شان و فراتر از آن در حال وقوع است اما هنوز می‌گویند "ما می‌خواهیم بودجه‌ی حتی بیشتری برای این چیز به‌وضوح ناکارآمد اختصاص دهیم." وقتی شما شغلی داشته باشید و در آن کوتاهی و سهل‌انگاری کنید بد می‌شود و نتیجه‌ای مهلک خواهد داشت، اخراج خواهید شد، معنی‌ای ندارد که به آن ادامه دهیم.

به رئیس من هیچ ایده‌ای ندهید! شما خوب هستید.

آیا نقش Black Lives Matter اکنون هیچ تغییری نسبت به وقتی آغاز شده بود کرده است؟ در ۲۰۱۳ و حتی ۲۰۱۴ ما بیشتر یک پلتفرم و فضایی برای توسعه‌ی انجمن

و اشتراک‌گذاری تحلیل‌ها آغاز کردیم. در سال ۲۰۱۳ جورج زیمرمن (George Zimmerman) از جرم قتل تریوان مارتین تبرئه می‌شود آلیسیا پستی در فیس‌بوک نوشت و من او را یافتم. من آن موقع پاتریس را نمی‌شناختم اما او یک هشتگ در آن مورد به راه انداخت. من دامنه اینترنتی نام (Do- main Name) را خریدم و ما شروع به استفاده از این هشتگ به عنوان زبان چتر خود کردیم و با سایر مدیران انجمن‌ها آن را به اشتراک گذاشتیم. سپس در ۲۰۱۴ قتل میشل براون رخ داد. ما گیج و مبهوت بودیم و دیدیم چطور مردم مختلف در فرگوسن با نیروی نظامی پلیس برخورد کردند. این ما را واداشت دوباره پیش برویم و حرکت آزادی Black Lives Matter را به انجام برسانیم. بنابراین صدها نفر از ما در نقاط مختلف شبکه تشکیل دادیم، زیرا مردم همسان‌اند، فرگوسنی‌ها همه‌جا هستند و ما نمی‌خواهیم فقط برگردیم خانه و طوری عمل کنیم شبیه اینکه این اتحادی بود که فقط یک‌بار رخ داد! ما می‌خواهیم کاری انجام دهیم و آن ضرورتاً شروع شبکه‌مان است و این همیشه به شکل مرکززدایی شده، بود. ما ساختارهای مختلف را امتحان کرده‌ایم اما همیشه گفته‌ایم که این نیرو در شعبه‌های محلی ادامه می‌یابد زیرا آن‌ها می‌دانند که چه اتفاقی در حال رخ دادن است و آن‌ها کسانی اند که ناحیه را به خوبی می‌شناسند. شعبه‌های ما کسانی‌اند که رهبری می‌کنند، ما کسانی را هم داشته‌ایم که آمده و رفته‌اند. در حال حاضر من ایمیل‌هایی از جاهایی دریافت می‌کنم که مردم می‌خواهند شعبه تشکیل دهند... بنابراین همیشه حرکت، خیزش و فروکش هست. این تحرکات مخصوصاً وقتی تراژدی‌هایی شبیه

به آنچه ما اخیراً شاهد آن بودیم رخ می‌دهد، وجود دارند. مردم می‌خواهند شعبه تشکیل دهند و برخیزند. اما این هنوز عمدتاً یکسان است، چیزی که خواهیم گفت. در سراسر کشور شعبه‌ها وجود دارند. بسیاری از آن‌ها عملیاتی هستند و به صورت خودکفا عمل می‌کنند و خواسته‌هایشان را مطرح می‌کنند و البته در ارتباط با بقیه نیز هستند و این یکی از چیزهای زیبای دیگر است و در نهایت ما می‌بینیم که اهداف و مشترکاتی در آنچه با نیروی مختلف پلیس یا سایر مسائل در حال رخ دادن است، وجود دارد. برخی از شعبه‌ها بیشتر روی سیستم آموزش و برخی از آن‌ها بیشتر روی کارگران جنسی که مورد سوءاستفاده قرار گرفته‌اند تمرکز دارند، شعبه‌های مختلف روی موضوعات مختلف کار می‌کنند اما این خط ارتباط وجود دارد و آن ارزش نهادن به زندگی سیاه‌پوستان است و فهم اینکه ما متمرکز و یک‌تکه نیستیم اما از طریق تشکیل شبکه به طور رادیکالی شامل و دربرگیرنده‌ایم.

اگر ما در فاجعه‌ای یک قرن یک‌بار و نادر قرار داشته باشیم که به طور مغلوب کننده‌ای آفریقایی-آمریکایی‌ها را تحت تأثیر قرار خواهد داد، در مورد ویروس کرونا صحبت می‌کنم، این چه معنایی می‌تواند برای این حرکت پیش‌رونده داشته باشد؟

فرصت کوتاهی به من بدهید تا فکر کنم چطور می‌خواهم به آن جواب بدهم، زیرا فکر می‌کنم این چیزی است که این روزها فکر همه را مشغول کرده است. راستش من فکر می‌کنم ما باید نسبت به خواسته‌هایمان جاه‌طلب باشیم. اما آن‌ها واقعاً پایه و اولیه‌اند. آنچه

من پیش‌تر مطرح کردم فقط حداقلی است آنچه ما می‌دانیم نیاز داریم نه فقط آنچه می‌دانیم که می‌خواهیم. ما برای توقف، به آسیب در جامعه‌مان نیاز داریم. ما برای تعمیر شدن به خسارت نیاز داریم. ما نیاز داریم که فرصت زندگی با شأن و امکان شکوفایی و پیشرفت را داشته باشیم. ما به همه این چیزها نیاز داریم. بنابراین از سلب بودجه از پلیس تا سرمایه‌گذاری در جامعه‌ی ما، این‌ها همه خیلی اساسی و حداقلی‌اند. پس ما می‌خواهیم آن‌ها را به دست آوریم.

اما آنچه ما به طور موقت انجام داده‌ایم -حتی قبل از این اعتراضات بزرگ و تجمعات- کارهای زیادی در زمینه همکاری متقابل و مشترک است. سازمانی که من قبلاً آن را مدیریت می‌کردم Black Alliance برای مهاجران-من در آنجا حدود ده سال مدیر بودم و با مهاجران سیاه‌پوست و همچنین پناهنده‌ها و آفریقایی-آمریکایی‌ها کار می‌کردم- مدیر جدید فوق‌العاده است، کارهای زیادی برای به کارگیری مدل همکاری متقابل و مشترک برای گردآوری منابع اعم از پول، غذا یا مهارت‌های مختلفی که در جامعه ایجاد شده‌اند، انجام داده است. بنابراین مردم می‌توانند برای یکدیگر و نیاز و نگرانی‌هایی که داریم حضور پیدا کنند و ما می‌خواهیم این را ببینیم. من فکر می‌کنم این یکی از مؤثرترین و قدرتمندترین راه‌های ما برای مقاومت در چنین لحظه‌ای است و در واقع عمل کردن به احساس مسئولیت‌مان است. اما ما به پاسخ دولت نیاز داریم. ما قبلاً بیکاری گسترده را دیده‌ایم و در آینده بیشتر خواهیم دید. بنابراین ما به واکنشی جامع نسبت به همه‌گیری نیاز داریم که در مورد سلامت و هم در مورد اقتصاد باشد.

شما چقدر در مورد مسائل بهداشت در اعتراض‌ها نگران هستید؟

نگرانی در مورد بیماری همه‌گیر زیاد است، اما این برای مردم واضح است که شما می‌توانید در خانه بنشینید و همچنین تحت‌تأثیر این بیماری قرار بگیرید، یا اینکه می‌توانید بیرون بروید و برای فرصت زندگی کاملاً با عزت بجنگید و آن‌ها مشتاق‌اند برای آن خطر کنند. من فکر می‌کنم ما باید با ژرفانگری به این لحظه بنگریم و مفهومی که درواقع برای مردم دارد که بگویند "می‌دونی چیه؟ ما در این بحران سلامت قرار داریم با این حال من نمی‌توانم در خانه‌ی خودم بمانم. ریسک بزرگی است. من می‌خواهم یک تصمیم آگاهانه بگیرم برخلاف همه عجیب بودنش من می‌خواهم بیرون بروم چون فکر می‌کنم ارزشش را دارد و وضع موجود غیرقابل تحمل است." من واقعاً متحیر شده‌ام و بنابراین با اگر نه میلیون‌ها، هزاران نفر از مردم مشتاق که تصمیم گرفته بودند به خیابان‌ها بیایند، به حرکت درآمدم. من خیلی تحت تأثیر هیبت آن‌ها قرار دارم. آن‌ها خیلی شجاع‌اند و آن‌ها مردمی‌اند که کشور ما مدت‌ها به آن نیاز داشته است.

شما می‌توانید همیشه ماسک بپوشید.

و شما می‌توانید همیشه ماسک بزنید و مردم دارند این کار را می‌کنند. (می‌خندد) و مردم دارند همه تلاش خود را می‌کنند که در این تجمعات در امان باشند. من بسیاری از آن‌ها را دیده‌ام و به خاطر آن قدردانم. من می‌خواهم به این تأکید کنم که جهان نظاره‌گر ماست. ما می‌بینیم که این تجمعات متحد تمام جهان را در برمی‌گیرد، من دوستانی دارم که با تصاویری از فرانسه، هلند و کاستاریکا

به من پیام می‌دهند و مردم به من نشان می‌دهند که با اتحاد حضور دارند. مردم واقعاً در این لحظه برای سیاه‌پوستان حضور یافته‌اند اما من فکر می‌کنم آن‌ها همچنین این کار را می‌کنند چون برای یک دقیقه عصبانی شده‌اند تقریباً شبیه این همه‌گیری که یک مکث بود و آن‌ها توانستند به این فکر کنند که عدالت به چه شکل است و چه چیزی درواقع در حال وقوع است و توانستند در مورد آن تأمل کنند. من فکر می‌کنم آن‌ها سال‌ها ناراضی بودند و درنهایت دارند می‌گویند "هی! ما می‌خواهیم این را به خیابان‌ها ببریم و بگوییم که می‌خواهیم در اتحاد با شما حضور یابیم."

من همچنین فکر می‌کنم مردم به ایالات متحده می‌نگرند و فکر می‌کنند ما نتوانسته‌ایم برنامه‌ای جامع برای

مقابله با بیماری همه‌گیر داشته باشیم. آن‌ها می‌بینند که چطور تاکنون بیش از صد هزار نفر جان باخته‌اند و همچنین ابعاد نژادی آن را نیز مشاهده می‌کنند. تقریباً یک سوم افرادی که مرده‌اند سیاه‌پوستانند و ما تنها سیزده درصد از کل جمعیت هستیم. بنابراین خیلی غیرقابل‌تصور اما برای ما اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین من فکر می‌کنم فشار زیادی در این لحظه وجود دارد و امیدوارم که دولت ما تصمیم بگیرد که کار درستی انجام دهد. من فکر می‌کنم این تنها، آغاز است.

منبع:

<https://www.newyorker.com/news/q-and-a/a-black-lives-matter-co-founder-explains-why-this-time-is-different>





تصویر: اثر علی چقازردی

چوپان

:: اصغر کریمی

دارد و مهم‌ترین نقش را در چرخه اقتصادی آن‌ها ایفا می‌کند. دامداران این سرزمین‌ها از اسب برای جنگیدن و به عنوان حیوان سواری مجلل و از شتر برای حمل چادر و سایر و لوازم در طول کوچ‌ها استفاده می‌کنند. (فیلبرگ، ۱۳۷۲ش، ص ۶۲).

در دامداری مجموعه‌های کوچک در چارچوب خانوادگی و در محیط کشاورزی، که همان دامداری کشاورزی و متداول‌ترین شکل دامداری در ایران است، هریک از خانوارها بطور جداگانه بعضی از اعضای خود (کودکان و سالخوردگان) را متخصص در امر نگهداری از دام می‌کنند. ولی دامداری به شکل گله‌های بزرگ و متراکم از ویژگی‌های دامداری کوچندگی است. در این حالت جامعه اختیاراتی را در

نظارت بر گله‌های احشام بزرگی چون الاغ و اسب و قاطر که از آن‌ها برای سواری و بارکشی استفاده می‌شود برعهده رમે‌بان است. البته در همین حوزه از گاو و گاومیش نیز برای سواری و بارکشی استفاده می‌شود (بازن، ج ۳، ص ۶؛ فرهادی، ص ۱۳۸؛ اسمعیل پور، ص ۱۸۲).

چوپان در کلیه سرزمین‌های جهان اسلام، از غربی‌ترین نقطه قاره آفریقا تا شرقی‌ترین نقطه آسیای میانه، که در نیمکره شمالی بین خط استوا و مدار ۵ درجه شمالی (نقشه جهان اسلام) و در استپ‌های دو سوی خطی که میزان بارندگی آن ۲۵ میلیمتر است، زندگی می‌کنند و دامداری گوسفند و بز اساس معیشت و اقتصاد آن‌ها را تشکیل می‌دهد، حضور فعال

چوپان، (پهلوی: شوبان، شوپان؛ فارسی باستان: فشو-پاَوَن؛ فارسی میانه: شَبان؛ فارسی جدید: شَبان؛ کردی: شیوان؛ افغانی: شپون؛ بلوچی: شپیانک؛ ترکی قدیم: چولبان؛ شَبان؛ ترکی عثمانی و آذری: چوین؛ عربی: الراعی. نگاه کنید به: مکنزی، ص ۱۴۳-۲۶۷؛ برهان، ص ۱۲۴).

چوپان در حوزه فرهنگی ایران فردی است حرفه‌ای و با تجربه لازم و کافی در امور تغذیه، نگهداری و تکثیر دام‌های کوچک اهلی گیاه‌خوار و نشخوارکننده و حلال‌گوشت (گوسفند و بز). در حالی که در ایران نظارت بر گله احشام بزرگی چون گاو و گاومیش که فرآورده‌های دامی (شیر و مشتقات آن، گوشت، پوست و شاخ) دارند بر عهده گاوبان یا گاواره‌بان یا گالش و

مقابل مسئولیت‌هائی، به صورت موقت یا دائم به بعضی از اعضای خود به عنوان چوپان تفویض می‌کند. در ایران، پیوستگی دام و دامدار کوچنده دقیقاً منطبق با دامداری کوچندگی و حیوان اصلی آن گوسفند و بز است که شتر و گاو اسب و خر هم می‌توانند به آن ملحق شوند (دیگار، ۱۳۸۵ ش، ص ۳۶۹).

انواع چوپان: در نواحی مختلف ایران برای براساس معیارهای متفاوتی نام‌هائی برای چوپان می‌گذارند. در بین کوچ‌نشینان شمال خراسان دو نوع چوپان وجود دارد، یکی چوپان اصلی یا سرچوپان یا خان چوپان که مرد باتجربه‌ای است و دیگری میلاک یا باجو، که چوپان مزدور مبتدی است (پاپلی یزدی، ۱۳۷۱ ش، ص ۴۷۲). متفاوت بودن اصطلاحات مربوط به نگهبان دام‌ها بر مبنای تخصص آن‌ها بیانگر آن است که دانش آن‌ها و نقش آن‌ها در جامعه و فرهنگ بختیاری به رسمیت شناخته می‌شود (دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۶). مثلاً رَمه‌خون نگهدارنده اسب است. هَرگَلون در امور مربوط به خر متخصص است. گاگَلون در امور مربوط به گاوداری تخصص دارد. شون در امور مربوط به میش و بز تخصص دارد. بَرگَلون بره‌ها را به چرا می‌برد. در واقع، در بین بختیاری‌ها کسانی که در این بخش‌ها کار می‌کنند ارزش و اهمیت برابر ندارند. با این که هنوز هم داشتن شناخت و اطلاعاتی درباره اسب به «رَمه‌خون» پاره‌ای منزلت‌های اجتماعی می‌بخشد، منتها در حال حاضر در نظام فنی-اقتصادی بختیاری‌ها فقط چوپان یا شون جایگاهی مرکزی و اساسی دارند (دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۷). زیرا گاو عملاً فقط واحدهای کوچکی را تشکیل می‌دهند که منحصرأ اختصاص به رفع

نیازهای مصرف داخلی و روزمره دارد، درحالی‌که تعداد گوسفندها فراوانتر بوده و حتی در جامعه بختیاری بطور نابرابر توزیع شده‌اند (دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۸). از سوی دیگر گاوها در مقایسه با سایر حیوانات هرگز مسافت زیادی از محل دور نمی‌شوند زیرا این حیوانات باید در بخش اعظم سال هر روز دوشیده شوند (دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۸). حیوانات کاری نیز همیشه در صورت لزوم باید بلافاصله در دسترس باشند و از نظر تعداد نیز به قدری نیستند که بطور تمام‌وقت فرد متخصصی را برای نگهداری آن‌ها گذاشت (دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۸). فیلبرگ در ۱۳۱۴ شمسی می‌نویسد: در ایل پایی، در طول روز چوپانان گله‌های بز و گوسفند را به مراتع می‌برند. میش و بز گله‌ای جداگانه تشکیل می‌دهند و شبانان این گله را چوپون می‌نامند؛ بزغاله و بره نیز گله‌ای جداگانه و شبانان خردسال این نوع گله را برگلون می‌نامند (فیلبرگ، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۱۵). در هر روستا بسته به نوع دام و گاهی سن آن‌ها، گله‌های متعددی وجود دارد که با در نظر گرفتن تعداد آن‌ها، در معیت یک یا دو چوپان به چرا می‌روند. برای هر گله و شبانان همراه آن‌ها، در محل اصطلاحات خاصی وجود دارد. مثلاً انواع گله در میان تات‌نشین‌های دره شاهرود خلخال چنین است: گله‌احشام بزرگ چون گاوان شیرده که این گله را ناخیر می‌نامند، تحت نظارت فردی با عنوان گییه‌وان؛ گاوان بدون شیر تحت نظارت کسی با عنوان رَمیان؛ گله احشام کوچک (سورو) یا میش و بز شیرده (رَمه) تحت نظارت رَموان؛ گله قوچ‌ها و بره‌های دوساله (الرد) و گله بره‌ها و بزغاله‌ها (خوارم) تحت نظارت خولوان است (بازن، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۱۲-۱۳). در نواحی کوهستانی کرمان،

مسئولیت چراندن روزانه خلمه (بره‌ها و کهره‌ها) و بر گرداندن آن‌ها به آغل در شب‌ها به مدت نود روز، تا روز سیزده فروردین، بر عهده کودکان است (باستانی پاریزی، فروردین ۴۲). دامداران نیمه‌کوچ‌نشین سمنان دام‌های خود را در یک گله مشترک گرد می‌آورند و شحصی با عنوان «مخته باذ /مختاباذ» سازماندهی گله‌ها و نظارت بر کار چوپان‌ها و تهیه وسایل مورد نیاز آن‌ها و تعیین حقوق چوپانان و توبیخ و تشویق آن‌ها را برعهده دارد (فرهادی، ص ۱۴۰). در منطقه دشت گرگان، مخته باذ علاوه بر سرپرستی چوپانان، معمولاً به کارهای ماست‌بندی و کره‌گیری و به قراردادهای میان چوپانان و صاحبان رَمه نیز رسیدگی می‌کند. همو در یکی از روزهای اواخر بهار صاحبان رَمه را برای مشارکت مستقیم و عملی در دوشیدن دام‌ها و تعیین میزان شیردهی آن‌ها دعوت می‌کند تا به همان نسبت از کره و ماست و کشک سهم ببرند (پورکریم، ۱۳۴۶ ش، ص ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۳۴۸ ش، ص ۳۸-۳۹).

در دامداری سنتی ایران، فرآیند تولید محصولات دامی بر عهده چوپان است. چوپانی، حرفه‌ای تخصصی در امر مدیریت است که چوپان همه اصول مدیریت، یعنی مدیریت زمان، مدیریت بحران، سازماندهی، هدایت و رهبری؛ امانت‌داری؛ تعلیم تربیت را در آزمایشگاه‌های طبیعی دانشکده‌های کوه و کمر، در دره‌ها و تپه‌ها، در سرما و گرما، در انزوا، و با سرمایه عمر و با بهره‌گیری از هوشیاری و کنجکاو و به منظور پاسخگوئی به نیاز فراهم آورده است. توزیع مازاد تولید بر عهده صاحب دام است که بخش قابل‌توجهی روانه بازار می‌شود و بخش اندکی نیز

به مصرف درون خانوار می‌رسد. همه سرمایه‌گله‌داران بزرگ کوچنده که در فرآیند تولید به جریان می‌افتد و ارزش افزوده به وجود می‌آورد، بصورت دام در گله‌های بزرگ متمرکز و در اختیار چوپان قرار می‌گیرد. بنابراین چوپان امانت‌دار و مورد اعتماد جامعه و مورد اعتمادترین عنصر جامعه مبتنی بر اقتصاد شبانی است. او از سوی صاحب دام (گله‌دار بزرگ، بیشتر در بین کوچندگان) یا صاحبان دام (دامداران خرده‌پای روستاها که دام‌های خود را در یک گله سازمان می‌دهند) با شرایط معینی برای نظارت بر دام‌ها و گله‌ها انتخاب و مسئولیت امور مربوط به گله به عهده وی گذاشته می‌شود. دام اصلی‌ترین عنصری است که چوپان در اختیار دارد و مراتع طبیعی اصلی‌ترین منبع تغذیه دام. چوپان برای انجام وظیفه و تعهد خود مجبور به تحمل تنهائی و برون‌رفت از انزوا به دمیدن بر نی هفت‌بند خود است. نگهداری از گله، مثل کارهای کشاورزی، نیروی جسمانی فراوانی را نمی‌طلبد؛ منتها لازمه آن آمادگی کامل و گوش به زنگ بودن در تمام لحظات است. شرایط زندگی پیشه چوپانی ناراحتی بیش‌ازحدی را به چوپان تحمیل می‌کند. چوپان بطور تمام وقت از جمع انسان‌ها به دور است. شب هنگام، درحالی‌که سنگی را زیر سر گذاشته است می‌خوابد، فقط بالاپوش نمدی خود را روی خود می‌کشد. هر صدای زنگ و یا هر صدای غیرعادی او را از خواب می‌پراند. او برای کوچکترین خطر آمادگی دارد. تنها خوشحالی چوپان تنها در کوهستان، هر پانزده یا بیست روز یکبار دویدن ده‌ها کیلومتر راه و رسیدن به محل چادرهای ایل است تا آذوقه‌ای تدارک ببند (دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۸).

اطلاعات او درباره دام‌ها و رفتارهای آن‌ها نیز منحصر به خود او است. چوپان در امر تغذیه، سازماندهی، هدایت، رهبری و مدیریت زمان با موضوعات زیر آموخته و آمیخته شده است: از مقدار غذای لازم گوسفند و بز در فصول سال، از مقدار غذای میش و بز حامله، از مقدار غذای بزغاله‌ها و بره‌ها و از میزان توان راه رفتن آن‌ها اطلاع کافی دارد. سن هر حیوان و قدرت بدنی آن و تفاوت رفتار تغذیه‌ای میش و بز را می‌داند و می‌داند که میش شب می‌چرد و بز در روز؛ میش در روز استراحت می‌کند و بز در شب؛ با علم به همین رفتار است که گله را هدایت می‌کند. او با اطلاع از رفتار تمایل به رهبری بز و پیروی میش در گله، گله را هدایت می‌کند (پاپلی یزدی، ۱۳۷۰ ش، ۲۶-۲۸). تشخیص میزان شیر داشتن دام‌های شیرده با چوپان است و در شیردوشی شرکت می‌کند و دام‌های شیردار را به‌سوی زن شیردوش که در نقطه خروج دالان شیردوشی (دوم) نشسته است می‌راند و دام بدون شیر را از آن می‌گذرانند. در فرایند نظام دامداری سنتی، به‌منظور تکثیر دام، حیوانات نر را در یک روز در گله‌رها می‌کنند و میش‌ها نیز غالباً با هم می‌زایند و معمولاً شب‌ها این اتفاق می‌افتد. دشوارترین مرحله کار چوپان موقع زایمان میش‌ها است. چوپان که در تاریکی شب هنگام کوه و بیابان تنها در کنار گله دام‌ها است باید بعد از هر زایمانی دهان بره نوزاد را به پستان مادر نزدیک کند تا اولین شیر را بمکد و جان بگیرد و آن را در جائی محفوظ بگذارد. این کار باید برای تمام میش‌ها که پشت‌سرهم می‌زایند انجام گیرد. و صبح نیز هر بره را به کنار مادرش بیندازد. میش، بره خود را از طریق بو کردن می‌شناسد و می‌پذیرد ولی چوپان باید با چشم

تشخیص دهد و اگر میشی بره خود را نپذیرفت باید میش را مجبور به پذیرفتن کند (کریمی، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۰-۵۱). در نواحی کوهستانی کرمان، خصوصاً کوهستان پاریز-بین سیرجان و رفسنجان و شهر بابک و نی‌ریز- بخش مهمی از وظایف چوپان را در هنگام زائیدن میش‌ها و بزها، مثل تر و خشک کردن گوسفندان تازه‌زا، درست کردن جا برای آن‌ها، مواظبت شبانه از بره‌ها و بزغاله‌ها (کهره‌ها) و شناسائی مادر هر یک از بره‌ها و کهره‌ها و رساندن آن‌ها به مادرهایشان برای شیر خوردن، افرادی با عنوان زه‌کش انجام می‌دهند (باستانی پاریزی، فروردین ۱۳۵۷، ص ۴۱-۴۲).

گیاهان طبیعی خودرو، بخش اعظمی از رژیم غذایی دام و حتی خود چوپان، را تشکیل می‌دهند و اطلاعات چوپان درباره گیاهان و علوفه دام‌ها بسیار فراتر از اطلاعات خود دامدارانی است که عمری را در دامداری گذرانده‌اند. او اطلاعات خود را از خود دام‌ها و از طبیعت پیرامون خود و از چوپانان قبلی که شاگردی آن‌ها را کرده، کسب کرده است. او گیاهان و خواص آن‌ها و بخصوص خوش خوراکی، بد خوراکی، تر خوراکی، خشک خوراکی آن‌ها را می‌شناسد. با نوع تغذیه هریک از دام‌ها در مقاطع سنی مختلف و در فصول گوناگون سال آشنا است. می‌داند کدام گیاه باید خشک شود تا در زمستان با رطوبت باران و برف خیس و آماده خوراک دام گردد. کدام گیاه گوشت دام را افزایش می‌دهد و شیر را زیاد و روغن را معطر می‌کند. خوردن کدام علف نمک می‌طلبد و کدام علف بی‌نیاز از خوراندن نمک به دام است. کدام گیاه موجب اسهال می‌شود و کدام گیاه آن را قطع می‌کند که برای

سلامت دام از هر دو در مواقع لزوم استفاده می‌کند. کدام گیاه موجب براق شدن پشم میش‌ها و کدام موجب ریزش پشم آن‌ها می‌شود.

آب نیز بخش مهم دیگری از رژیم غذایی دام است. اطلاعات او درباره خواص آب‌های چشمه‌ها و رودهای محیط طبیعی زیست پیرامونش نشانی از دانش او درباره عناصر طبیعی در راستای حرفه او است. او درباره سبکی و سنگینی آب‌های اطراف اطلاع دارد و تأثیر آن‌ها را بر دیرهضمی و زودهضمی و چاقی و لاغری دام‌های تحت نظارتش به خوبی می‌شناسد (پاپلی یزدی، ۱۳۷۰ ش، ۲۶-۲۸).

چوپانان ناوارد موجب گرگزدگی، گوسفندمرگی، پرت شدن دام از نقاط مرتفع، تخریب مرتع کاهش کمی و کیفی شیر و روغن و پشم و پوست و گوشت می‌شود (کریمی، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۰-۵۱). وظایف چوپان در شرایط مدیریت بحران نیز مشخص است: توانائی جمع و جور کردن دام‌ها، مراقبت از دام در مقابل عوامل زیان‌بار چون سیل، طوفان، بوران، حمله حیوانات درنده و انسان‌های مهاجم، مهار کردن دام در برابر ترس از رعد و برق و پیشگیری از رمیدن دام، هدایت صحیح دام در سنگلاخ‌ها، کوه‌ها و پرتگاه‌ها. همچنین مدیریت او در امر هدایت و پرورش نیز مشخص است: هدایت و خواباندن دام در صبح و ظهر و شب در دامنه‌ها و مراتع مناسب، انتخاب و تربیت بز یا بزهای پیشاهنگ برای هدایت گله، تربیت سگ یا سگ‌ها برای محافظت از گله (پاپلی یزدی، ۱۳۷۰ ش، ص ۲۷). در کوچ بهاره که چشمه‌ها آب فراوان و مرتع سرسبز و پرباران‌اند، چوپان در ارتفاعات به کار خود می‌پردازد و به حوزه کشاورزی

یکجانشینان دره‌ها نفوذ نمی‌کند. ولی در کوچ پائیزه چوپان به همراه گله‌ها مجبور است برای تأمین آب و علف دام‌ها مرتباً از دره‌ها به ارتفاعات و بالعکس رفت و آمد کند تا با حوزه کشاورزی برخوردی نداشته باشد. بنابراین زودتر از دیگران راه می‌افتد که نمونه آن چوپانان طایفه دره شوری ایل قشقائی است (بک [۱]، ص ۲۷). همه این آگاهی‌ها معمولاً از چوپانی به چوپان دیگر منتقل می‌شود. این فراگیری باید از سنین هفت هشت سالگی شروع شود (دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۸).

تقویم کار چوپان: روستا جامعه‌ای است که کشاورزی تولید مسلط آن و دامداری فعالیت جانبی است. کار فشرده کشاورزی از ابتدای بهار شروع و تقریباً در انتهای پائیز خاتمه می‌یابد. در فصل زمستان، فعالیت کشاورزی به حداقل ممکن می‌رسد و دام‌ها در آغل‌ها جای می‌گیرند و از خوراک ذخیره و مکمل استفاده می‌کنند که خود کشاورزان این وظیفه را انجام می‌دهند. بنابراین کار چوپانی نیز در جامعه کشاورزی از بهار شروع و در پائیز تمام می‌شود تا کشاورز در این مقطع زمانی بیشتر به کشاورزی بپردازد و وقت و نیروی کمتری صرف دام کند. در جوامع دامدار کوچرو که اقتصاد مسلط آن مبتنی بر فروش دام و بهره‌برداری از فرآورده‌های آن است و کشاورزی بطور محدود در بیلاق و گرمسیر انجام می‌شود و فعالیت جانبی است، کوچ نوعی تکنیک بهره‌برداری از منابع طبیعی برای تغذیه دام است. در این جوامع چوپان برای یکسال استخدام می‌شود و قرارداد خود را سالیانه می‌بندد و درست در آخرین روز قرارداد، گله را می‌آورد تا قرارداد جدیدی ببندد یا

گله را تحویل دهد و با گله‌دار دیگری قرارداد ببندد و برای او کار کند. بیشتر گله‌داران چوپان جدیدی می‌گیرند تا با دلسوزی و دلگرمی بیشتری به گله برسد (کریمی، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۰؛ کیانی، ص ۵۰). در ناحیه کرمان، بعد از مراسم «رگا» (ادامه مقاله)، اگر صاحب گله از چوپان راضی بود، آن را دوباره تحویل او می‌دهد و گرنه به دیگری می‌سپرد. چوپان برحسب بنیه به‌صورت «نیم مرد» با دیگری شریک می‌شود و یک شبانه روز او و یک شبانه روز بعدی، شخص دیگر همراه گوسفندان می‌روند یا به صورت «یک مرد» که خود چوپان همیشه همراه گوسفندان است (باستانی پاریزی، گوهر، ش ۱، ص ۱۱۵).

تقویم کار چوپان معمولاً از اوایل بهمن، که زمان زایش گوسفندان است، شروع می‌شود. مثلاً در کرمان، از زمان تولد بره‌ها تا «لنگه سیزده» (ظهر سیزدهمین روز تولد آن‌ها) بیشترین شیر میش‌ها را بره‌ها می‌خورند و بقیه برای مدت معینی براساس باورهای محلی سهم قشرهای خدمتگذار جامعه است (نک: دنباله مقاله). از سیزدهمین تا چهلمین روز تولد را، که بره‌ها اغلب همراه مادرشان هستند، «بره پی» می‌نامند (باستانی پاریزی، گوهر، ش ۱، ص ۴۱-۴۲). روز پنجاهم روز پشم‌چینی است. در این روز، صاحب گله به چوپانان و کارگرانش غذایی به نام چنگ مال (ترکیبی از خرما و نان روغنی) می‌دهد. روز نودم روز «چوپان‌بندی» است. در مراسم روز چوپان‌بندی که «رگا» نام دارد، گوسفندها را به‌ترتیب از آغل بیرون می‌آورند و بعد از خارج شدن هر گروه ده‌تائی، گوسفند یازدهم سهم چوپان است. در نظام بهره‌برداری از مرتع در پاریز کرمان، هر گله به

تناسب آغل و چراگاه حدود هشتصد و پنجاه تا یک هزار دام را شامل می‌شود و چوپان حق دارد گوسفندان خود را در گله بیندازد و از مرتع و چراگاه بطور رایگان استفاده کند (باستانی پاریزی، همان، ش ۲، ص ۱۱۴-۱۱۶). در روستاهای خراسان، چوپان به عنوان دستمزد یک‌دهم بره‌ها و بزغاله‌های تمام دام‌های ماده‌ای را می‌گیرد که امکان زاییدن دارند. او حق دارد چند رأس (۳۰ تا ۵۰ رأس) دام خود را بدون پرداخت هزینه‌ای در گله جای دهد. ولی چوپانی که دستمزد خود را بصورت نقدی دریافت می‌کند از داشتن چنین حقی محروم است (پاپلی یزدی، فصلنامه تحقیقات جغرافیائی، سال ۶، شماره مسلسل ۲۳، ص ۳۳-۳۴).

وسایل چوپان: کارآمدترین یار و یاور و همراه چوپان سگ پاسبانی است که برای حمله و دفاع آموزش دیده است. معمولاً با هر گله دو یا سه قلاده سگ همراه است. پس از تولد، سگی که برای حمله و دفاع در نظر گرفته می‌شود گوش‌ها و دم آن‌ها می‌برند تا کمتر به دندان گرگ بیفتد. معمولاً این سگ‌ها را به نحوی تربیت می‌کنند که خشونت و پرخاشگری به شدیدترین وجهی در آن‌ها تقویت شود. به دور گردن این سگ‌ها قلاده پهنی می‌بندند که مملو از میخ‌های نوک‌تیز است تا گرگ نتواند آن‌ها را خفه کند. برای این که حمله سگ به گرگ مؤثر واقع شود برسینه سگ سینه‌بندی بسته می‌شود که دارای میخ‌های بلندی است و باعث زخمی شدن گرگ می‌شود (دیگار، ۱۹۹۰، ص ۱۶۴؛ همو ۱۳۶۶ ش، ص ۹۱؛ اسمعیل‌پور، ص ۲۸۵؛ پاپلی یزدی، مجله تحقیقات جغرافیائی، ش مسلسل ۲۳، ص ۳۷).

برای هر گله یک رأس الاغ برای حمل

غذا و ملزومات چوپان و غذای سگ لازم است که خود چوپان باید داشته باشد و درغیراین‌صورت صاحب گله فراهم می‌کند و مقداری از دستمزد او را برمی‌دارد (پاپلی یزدی، همانجا). چوپان همیشه کولباری به شکل توبره‌ای دارای دو بند همراه دارد که معمولاً آن را به شکل کوله‌پشتی بر پشت خود می‌آویزد تا دست‌هایش برای رسیدگی به دام‌ها آزاد باشد. این توبره سبکبار است و محتویات آن بسیار اندک و ساده: سفره‌ای پارچه‌ای برای نان چوپان، کتری کوچک، قوطی کبریت، کیسه کوچک نم‌دین برای استکان و نعلبکی، تکه‌ای نان نواله برای سگ، قوطی قند و چای، مقداری نمک و مشک کوچکی برای آب. وسایل دیگر چوپان این‌ها هستند: چوب باریک و سبک و بلندی نه برای ضربه زدن به دام بلکه فقط برای راندن و هدایت آن‌ها، چاقوی زمختی که تیغه آن در دسته‌اش جای می‌گیرد و گاهی نیز غلافی چرمین دارد که می‌تواند به کمر بند آویخته شود. ارّه کوچک برای بریدن شاخه‌های نارس و دادن برگ آن‌ها به میش‌ها و احیاناً تهیه هیزم؛ قلاب‌سنگ (فلاخن) بافته شده که از آن با مهارت بسیار اولاً به عنوان سلاح برای زدن گرگ و فراری دادن آن و ثانیاً برای هدایت گله از راه دور تا شعاع حدود صدمتر، استفاده می‌کند. تعدادی نیز زنگ و زنگوله، معمولاً از جنس آهن و برنج و هرکدام با صدائی مشخص و کارکردی مشخص دارد که به گردن بعضی از بزها و میش‌ها و بره‌ها و بزغاله‌ها به منظور هدایت گله و کنترل و نظارت بر آن، می‌بندد. به عنوان نمونه چوپان با اطلاع دقیقی که از رفتارهای رهبری بزهای نر و تبعیت میش‌ها از رهبر دارد، زنگوله‌ای بزرگ و آهنین که دارای صدائی رسا است، به گردن بزهای نر پیشاهنگ می‌بندد.

تمام دام‌های گله با این صدا آشنائی دارند و همیشه به طرف آن حرکت می‌کنند که همین امر هدایت گله را تا حد بسیار زیادی برای او آسان می‌کند. به گردن بزغاله‌ها و بره‌های کوچک پرجنب‌وجوش که امکان دارد از گله جدا بیفتند، زنگوله‌های کوچک برنجی می‌بندد و صدای آن چوپان و سگ چوپان را از محل دام مطلع می‌کند. چوبدستی قطور چوپان، بیشتر از جنس چوب سخت و محکم ارزن، که گاهی نیز پوست دم گاو بر روی آن کشیده شده است، تنها اسلحه او در مقابل حیوانات وحشی درنده و دزدان دام است (کریمی، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۱-۵۲؛ دیگر ۱۳۶۶ ش، ص ۸۹-۹۰؛ کیانی، ص ۵۱؛ اسمعیل‌پور ص ۲۸۳-۲۸۶، ۳۲۰). اولین عصای معروف چوپانی همان عصای معجزه‌گر حضرت موسی (ع) است که شعیب به هنگام به خدمت گرفتن او برای چوپانی به وی داده بود (بحار، ج ۱۳، ص ۷۸؛ رسولی محلاتی، ص ۳۷۹-۳۷۸). چوپانان به دلیل احتیاج، مهارتی خاص و قدرتی فوق‌العاده در پرتاب سنگ با دست دارند و گرگ و سایر حیوانات وحشی را به همین طریق از گله دور نگه می‌دارند. یا برای زدن آن‌ها از قلاب‌سنگ استفاده می‌کنند (کریمی، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۱). لباس چوپان همان لباس محلی‌ها است ولی یک بالاپوش نمدی به آن اضافه می‌شود؛ مثلاً لباس چوپان بختیاری، یک شلوار گشاد سیاه، کلاه نمدی زرد نوک‌تیز مخصوص کارگران، پیراهن و کت و یک کپنک (عبانمت) نم‌دین بدون آستین است که بلندی آن تا زیر زانو می‌رسد و جلوی آن سرتاسر باز است. این عبا موقع خواب و بیداری، او را از برف و باران و سرما و گرما محفوظ نگه می‌دارد (کریمی، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۱).

مزد چوپان: در بین کوچندگان بختیاری مزد چوپان چنین است: خرج خوراک و پوشاک، از هر ده میش یک رأس بره نر، از هر ده بز، یک رأس بزغاله نر، از پشم هر ده میش، پشم یک میش و همه این‌ها به انتخاب خود چوپان (کریمی، ۱۳۶۸ ش، ص ۲۹).

در بیشتر روستاهای ایران چوپان ده را اهالی انتخاب می‌کنند. دامداران خرده‌پا دام‌های خود را در یک یا چندگله متمرکز و چوپان‌هایی برای اداره و مراقبت آن‌ها استخدام می‌کنند. (پاپلی‌یزدی، زمستان ۱۳۷۱ ش، ص ۲۸-۲۶). روستائیان دهات اردبیل و خلخال و زنجان و قزوین که به دامپروری اسکان‌یافته اشتغال دارند، پس از پایان توقف زمستانی حیوانات در طولیله‌ها، هر روز صبح میش‌های هرخانوار از ده گردآوری می‌شوند و به‌صورت گله‌های مشترک توسط چوپان‌های مزدور به اطراف دهکده برده شده در پایان روز به صاحبانش برگردانده می‌شوند (بازن و دیگران، ۱۹۸۲، ص ۳۲). مزد او سالانه و بیشتر به صورت جنسی (گندم در موقع خرم، محصولات سردرختی در موقع محصول، نان روزانه) پرداخت می‌شود (انجوی، ج ۲، ص ۲۵۷). در روستاها، دام در زمستان در آغل است و چوپان بیکار (انجوی، ج ۲، ص ۱۴۶) و توقع مزد ندارد ولی پنجاه روز به بهار مانده با به راه انداختن مراسم جشن کوسه‌گلین (ادامه مقاله)، که مردم آن را خوش یمن و پربرکت می‌دانند، با ساز و نقاره و رقص و پایکوبی و شعرخوانی و نمایش به در خانه دامداران می‌روند و آنچه از نقد و جنس گردآوری‌کنند کفاف زندگی آن‌ها را تا نوروز که گله‌ها را به کوه و دشت و صحرا می‌برند، می‌دهد (همو، همان، ص ۱۳۹-۱۴۶). در ۱۳۱۴ ش بعضی از لرهای سگوند در نزدیکی

دزفول، چوپانی دام‌های کسانی را می‌کردند که در شهر سکونت داشتند و اقلام زیر را دریافت می‌کرده‌اند: ماهیانه مقداری پول نقد، خوراک و پوشاک (سالی دو شلوار، دو پیراهن، یک کلاه، یک بالاپوش لرها (چوقا)، یک بالاپوش نمدی (فرج)، شش تا هفت جفت گیوه، یک بیستم از بره‌های نر و احتمالاً خوراک روزانه (فیلبرگ، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۱۹). حقوق سالیانه چوپان در ایل قشقایی از هر ده بره یک بره، آذوقه مثل گندم، جو، برنج، قند و چای، لباس شامل ملکی، کینک، پیراهن، زیرجامه، یکی دو رأس بره به عنوان سربران، و نیز پاداش آخر سال بود ولی در ۱۳۷۱ ش میزان حقوق چوپان به دویست هزار تومان هم می‌رسیده است (کیانی، ص ۵۹).

تا ۱۳۴۵ در بین عشایر آذربایجان و ایلات مغان رسم بود که روز یکشنبه را روز «سوت‌گونی» (روز شیر) می‌نامیدند، شیر تمام دام‌های گله را به عنوان دستمزد به چوپان می‌دادند که بعد از آن منسوخ شده و اکنون سهمی از شیر و پشم و درصدی نیز از بره‌های تولید شده به چوپان می‌رسد (اسمعیل‌پور، ص ۲۸۱). لمتون که مطالب کتاب مالک و زارع خود را بین سال‌های ۱۳۱۴ تا ۱۳۶ و ۱۳۲۷ تا ۱۳۲۸ ش گردآوری کرده و آن‌ها در ۱۳۳۱ ش/۱۹۵۲ منتشر کرده است از دو نوع گله‌داری نام می‌برد که یکی مربوط به کوچ‌نشینان است و دیگری مربوط به روستانشینان یا عناصر اسکان یافته. در مود روستانشینان نیز دو نوع گله را موردتوجه قرار می‌دهد؛ یکی گله‌های عظیم متعلق به مالکان و دیگری گله‌های کوچک متعلق به دهقانان. مالکان گله‌های خود را مطابق با قراردادی به چوپانی اجاره می‌دهند که تا حدی شبیه به مزارعه است (ص ۶۸). دو نوع قرارداد معمول

است «دندانی» که چوپان همان تعداد حیوانات گرفته شده در ابتدای پیمان را به مالک تحویل می‌دهد و مازاد را خود صاحب می‌شود (ص ۶۱). و «تراز» که بابت هر دامی سالی فلان من از محصول دام به مالک می‌دهد و پس از انقضای مدت قرارداد دام‌ها را به مالک برمی‌گرداند و تولیدمثل اضافه بین مالک و چوپان تقسیم می‌شود (ص ۶۹). حداکثر تعداد یک گله از ۵۰ رأس تجاوز نخواهد کرد و حد معمول در بیشتر نواحی ۲۵ تا ۳۰ رأس است» (فرهادی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۳۹). هر گله گوسفند و بز در ایل باصری شامل ۳۰ تا ۴۰ رأس دام است که یک نفر چوپان با سگش آن را اداره می‌کند (بارث، ۱۹۶۵، ص ۶). اگر به علت عوامل مختلف مثل گرگ به گله زدن یا مریض شدن و یا پرتاب شدن، تلفاتی به رمه وارد آید، چوپان متحمل هیچ‌گونه خسارتی نیست و ضرر متوجه صاحب گله است. با این حال سرشکستگی ناشی از این خسارت را چوپان در اثر تربیت ایلی نمی‌تواند تحمل کند و غالباً پیش آمده است که در اثر چنین حوادثی چوپان خجل شده و خودش از کلیه حقوق خود صرف‌نظر کرده و از پیش صاحب گله رفته است هرچند که مدتی بیکار بماند (کریمی، ۱۳۵۲، ص ۵۱؛ اسمعیل‌پور، ص ۲۸۱).

در کرمان جیره چوپان برای تمام سال روزانه نیم من و سی سنگ (برابر با یک هشتم من = چهار سیر) آرد- جو و گندم بالمنصفه- است که سی سنگ آن مختص سگ و به آن خمیرسگی می‌گویند که چوپان آن را خمیر می‌کند و به سگ می‌دهد. در همین ناحیه سهم چوپان از پشم گوسفندان یک من و نیم برای درست کردن بالاپوش نمدی است. نمد

چوپان پوشاکی با آستین‌های بلد است که چوپان را در مقابل گرما و سرما، صاعقه، نیش مار و کژدم و حمله گرگ محفوظ می‌دارد (باستانی پاریزی، گوهر، اردیبهشت ۱۳۵۷، ص ۱۱۵).

موقعیت اجتماعی و اقتصادی چوپان: در اجتماعات کوچنده دامدار، دامداری مهم‌ترین شیوه تولید و در اجتماعات روستانشین، دومین منبع تولید (پس از کشاورزی) است. بنابراین چوپان در امور فن‌آورانه و در زندگی نمادین کلیه نظام‌های معیشتی مبتنی بر اقتصاد حیوانی متشکل از دام‌های کوچک، به عنوان یک شاخص مرکزی شناخته می‌شود. چوپانان اغلب پس از مدتی رમે‌دار می‌شوند و گرچه صاحب زمین نیستند ولی وضع زندگی آنان بهتر از زارعان فقیر است. ضرب‌المثل‌های روستایی نیز این امر را تأیید می‌کند و حاکی از تحرک افقی آنان است: «چوپان به چوپانی رفته، چوپان گرفته. دهقان به دهقانی رفته دهقان نگرفته». گاهی منشأ اجتماعی چوپان به خانواده‌های خوش‌نشین می‌رسد. (خسروی، ص ۱۴۳). ولی همیشه اینطور نیست مثلاً در ایل قشقایی هستند افرادی که بیش از سی سال چوپانی کرده و نمونه شده و بر سر زبان‌ها افتاده‌اند، اما از نظر مادی هرگز چیزی نداشته‌اند (کیانی، ص ۱۶). بنابراین چوپان در روستا از نظر پایگاه اجتماعی و نظام مالکیت بر اراضی، جزو خوش‌نشین‌های ده است و مالک زمین زراعی و باغ و غیره نیست و در جامعه کوچنده نیز، مثلاً در نظام ایلی و طایفه‌ای ایل بختیاری، صاحب مرتع نیست، بلکه گله‌چران مزدور افراد صاحب دام و مرتع است. چوپان در ایل قشقایی نیز مرتع ندارد ولی دارای تعدادی مختصر دام است که به خاطر چرای آن‌ها محتاج افراد صاحب مرتع می‌شود و مجبور است

چوپان گوسفندان وی باشد. او با زن و فرزندان، گرفتار کار دامداری در طول سال است. قشقایی‌ها بیشتر مایلند چوپانانی را استخدام کنند که زن و فرزندان بیشتری داشته باشند، چون زن و فرزند کمک خوبی برای چوپان خواهند بود. قراردادی که برای کارمزد او نوشته می‌شود، بستگی به تعداد دام، کار چوپان و فعالیت او، تعداد افراد خانواده وی و تعداد دام خود چوپان دارد (کریمی، ۱۳۵۲ ش؛ کیانی، ص ۵۹-۶۰). تنها دارایی چوپان از یکسو تجربه و تبحر فنی او در کارچوپانی و شناختی است که از پدیده‌های طبیعی دنیای وحش یعنی گله دارد، منتها گله‌ای که به‌طور بنیادی تغییر شکل یافته و تحت مدیریت واحد قرار گرفته است. این گله در چنین حالتی به مثابه مکان مرکزی مجموعه‌ای از فنون پیچیده و آگاهی و شناخت است که در آن چوپان امانت‌دار و عامل اجرای آن است. در ایل بختیاری گله‌های بزرگ گوسفند باید در جستجوی مراتع دورتری باشند که مناسب پرورش آن‌هاست. این مراتع معمولاً در ده‌ها کیلومتری قرارگاه موقتی جامعه کوچنده واقع شده‌اند. همین گله‌ها باید بتوانند ماه‌های زیادی (گاهی از مرداد تا دی) بدون این که به قرارگاه برگردند در آنجا بمانند. دامداران بزرگ بر این عقیده‌اند که واگذاری چنین برنامه مهمی در مدتی چنین طولانی به شخصی که قادر به تأمین این گله از نظر آگاهی‌های مناسب فنی نیست و دارای تجربیات لازم و کافی نمی‌باشد، کار خطرناکی است (دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۸). بنابراین سرمایه چوپان از سوی دیگر امین بودن و احساس مسئولیت او در مقابل اموال دیگران است. او همیشه در کوه و کمر به دنبال رمه است و شب و روزش در بیابان می‌گذرد و مونسش

گوسفندان و سگ نگهبان و گاهی هم نی هفت بندش. چوپان پیشه چوپانی را از کودکی شروع می‌کند (کریمی، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۱؛ دیگار، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۶).

در ایل پاپی، یکی از ایلات لر لرستان، با توجه به اهمیتی که گله به عنوان عامل اقتصادی دارد، چوپان جای مهمی را در اجتماع اشغال می‌کند. او رعیت است و غالباً مرد سالمند ازدواج کرده‌ای است که با خانواده خود در نزدیکی خانواده خان مسکن دارد. گاهی نیز مرد جوانی است (فیلبرگ، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۱۸ و ۱۱۹).

جشن‌ها و آئین‌ها و باورهای مرتبط با چوپان: جشن کوسه که مختص چوپانان است جزو جشن‌های ملی و عمومی است که تقریباً در سرتاسر ایران معمول است (انجوی، ج ۲، ص ۱۰). انجوی می‌نویسد: «بنا به افسانه‌ای قدیمی، حضرت موسی که در خدمت شعیب چوپانی می‌کرد، یک بار پنجاه روز مانده به آخر زمستان، سری به گوسفندانش زد و دید همه دوقلو زائیده‌اند، خوشحال شد و در خانه‌اش فقیران را ولیمه داد و همین امر بن‌مایه جشن زمستانی کوسه‌گلین در میان چوپانان شد» (همو همان، ص ۱۳۹). همو می‌نویسد مردم روستاهای استان‌های آذربایجان و زنجان معتقدند رسم کوسه گلین از زمان ابراهیم خلیل‌الله باقی مانده است (همو همان، ج ۲، ص ۱۵).

گوسفندداران روستاهای اراک، محلات، آشتیان، خمین، فراهان که برای گله‌های دام‌های خود چوپان اجیر می‌کنند، از چهلیم تا پنجاهم زمستان چندنفر در کسوت لباس چوپانی طی جشنی به نام کوسه از

زمستان خداحافظی و به پیشواز بهار می‌روند. یکی از آن‌ها کپنک چوپانی بر تن، پوست بزغاله‌ای بر سر و تعدادی زنگوله به کمر، پاتاوه چوپانی به ساق پا و چارق به پا می‌کند و چوبدستی چوپانی به دست می‌گیرد و بوته‌هایی در دو طرف سر به مثابه نمادی از شاخ می‌گذارد. با همراهی نوازندگان روستائی و همراهان خود شعری چوپانی می‌خواند و با زدن چوبدستی خود به در طویله‌ها آرزوی برکت و یمن برای صاحب خانه می‌کند و خلعت خود را می‌گیرد (همو، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۲۶). در دره میانه سفلی ملایر یکی از تقسیمات زمستان «ده برگ چوپان» نامیده می‌شود، یعنی ده برابر چوبدستی چوپان از زمستان رفته است که خودشان آن را هفتاد روز محاسبه می‌کنند (همو، ج ۲، ص ۲۱۵). در روستاهای استان همدان نیز مراسم جشن کوسه چوپانی وجود دارد (همو، همان، ص ۲۴۹).

در کرمان آخرین شیر - ده روز آخر شهریور و اول مهر - را که خیلی چرب است اختصاص به پختن نان شیری می‌دهند که به جای آب شیر می‌ریزند و اندکی زردچوبه به آن می‌افزایند و روی ساج می‌پزند و این ایام را کماچ چوپانی یا کماچی می‌گویند (باستانی پاریزی، اردیبهشت ۱۳۵۷، ص ۱۱۶). چوپانان لنجان که ناحیه‌ی بزرگی در جنوب غربی اصفهان است ترانه‌ای با مضمون زیر دارند:

سری هووا

سری هو

گله ام رفته سری کو

خورده برگی تنباکو

یاری جونی صدا کون

میشا بره سوا کن

میشی سفید قلمه

شیرشا زدیم دلمه

دلمه را نوشیدیم
کفشی زری پوشیدیم
هله مشک و هله مشک
جونم به قربونی مشک
مشکی مو تله داره
یک منا نیم کره داره
کراهش مال دیوونه
چوبش مالی چوپونه
هیهایش با ما میمونه

چوپانان دهکده پیلرگون همان ناحیه لنجان ترانه‌ای به شرح زیر دارند:

صد تا بره کرمونی
کردم برات قربونی
ابولقاسم نیمدی
چشمی راسم نیمدی
تفنگی نو خریدم
دسی ابول ندیم
یه من برنج نم کردم
دودشا هوا کردم
ابوالقاسم نیمدی
پسر عمهام نیمدی
تفنگی نو خریدم
دسی ابول ندیدم

در کوهستان‌های کرمان مالک گله خیلی مواظب است که چوپانش راضی بماند، خوردن حق چوپان بزرگترین گناه محسوب می‌شود. حتی در افسانه‌های این محل مرغ حق که شب‌ها تا صبح حق حق می‌زند در ابتدا اربابی بوده که جیره چوپان و حق گوسفندان او را خورده است (باستانی پاریزی، اردیبهشت ۱۳۵۷، ص ۱۱۵ و زیرنویس‌های ۳ و ۴).

در کرمان، شیر باقیمانده از تغذیه بره‌ها تا چهل روز بعد از نوروز سهم سادات است و این ایام را سیدی می‌نامند، البته حمامی‌ها، دلاک‌ها، نجارها و آهنگران نیز از این شیر بهره‌ای دارند (باستانی پاریزی، گوهر،

ش ۱، ص ۴۱-۴۲). در روز چهارم بعد از نوروز، که مصادف با گاهنبار میدیویوم زردشتیان است، چوپانان پاریز در مراسمی «آش شیر» می‌پزند و میان مردم تقسیم می‌کنند (باستانی پاریزی، گوهر، ش ۲، ص ۱۱۴-۱۱۷). پیشینه: ظاهراً حرفه چوپانی همزمان با کسب مهارت در دامداری و منطبق با مدنیت و یکجانشینی انسان شکل گرفته است و قدمت آن به زمانی می‌رسد که انسان فنون مختلف حفظ و نگهداری از مواد فاسد شونده را فراگرفت. شاید همزمان با اهلی کردن غلات و سایر گیاهان و کاشت و داشت و برداشت آن‌ها باشد، انسان به جای شکار کردن حیوانات وحشی، گیاه‌خوار مثل گوسفند و بز وحشی، موفق به اهلی کردن و تکثیر و پرورش آن‌ها شد تا در زمان و مکان لازم در دسترس او باشند و تخصص چوپانی شکل گرفت. نوشته‌اند بز بین سال‌های ۷۵۰۰ تا ۷۰۰۰ قبل از میلاد، گوسفند در حدود ۶۵۰۰ قبل از میلاد، گاو بین ۶۳۰۰ و ۶۰۰۰، قبل از میلاد، شتر یک کوهانه حدود ۳۰۰۰ قبل از میلاد و اسب حدود ۲۰۰۰ قبل از میلاد (دیگار، ۱۳۸۵ ش، ص ۲۵). نوشته‌اند چوپانی از مهم‌ترین و روحانی‌ترین کارهای عالم محسوب می‌شد (باستانی پاریزی، ۱۳۵۷ الف، ص ۴).

در اخبارالطوال آمده است که ساسان، نیای سلسله ساسانیان، گوسپندچران بوده است. (دینوری، ص ۱۳۳ ترجمه). می‌خواند می‌نویسد (ج ۴، ص ۲۳۷-۲۳۵) دقاق، پدر سلجوق، بزرگ شده دربار خزران، به بهانه چوپانی، با بستگان خود از توران به ناحیه زندق (جُند) در خوارزم ایران رفت و فرزندش سلسله سلجوقیان را بنا نهاد. در داستان‌های آفرینش به چوپانی یکی از فرزندان آدم (هابیل) و به

چوپانی انبیاء نیز اشاراتی شده است که روشن‌تر از همه آن‌ها ده سال چوپانی حضرت موسی (ع) در نزد شعیب (ع) است. حضرت محمد (ص) نیز خود چوپانی می‌کرده و فرموده‌اند کدام پیامبری است که چوپانی نکرده باشد (مجلسی، بحار، ج ۱۱، ص، ۲۲۳-۲۲۴؛ قصص: ۲۶؛ طه: ۱۸؛ طبری، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۴۰، ۳۹۸، ۴۰۱، ۴۷۲؛ رسولی محلاتی، ۳۸۶، بلاغی، ۱۳۱-۱۳۰). باستانی پاریزی (همانجا) از قول مجد خوافی از صفحه ۴۳ روضه خلد نقل می‌کند که «... در اخبار آمده است که موسی علیه‌السلام گفت: خداوند چون مرا به رسالت و پیشوائی بنی‌اسرائیل امر فرمودی، تعلیم ملک‌داری فرمای، که من شبانی کرده‌ام و امروز پادشاهی می‌باید کرد؛ خطاب آمد که ای موسی پادشاهی همان شبانی است چنانکه گوسفندان خود را از فتنه گرگ نگاه می‌داری، بندگان ما را نیز از گرگان در پناه دار».

منابع:

علاوه بر قرآن کریم؛ اسمعیل‌پور، جمشید، عشایر آذربایجان و ایلات مغان، تبریز، ۱۳۷۷
انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم، جشن‌ها آداب و معتقدات زمستان، امیرکبیر، تهران؛ ۱۳۷۹
برهان قاطع، چاپ محمد معین، امیرکبیر، تهران؛ ۱۳۶۱
پاپلی یزدی، «چوپان»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، سال ششم، شماره ۴، شماره مسلسل ۲۳، زمستان ۱۳۷۱
پاپلی یزدی، محمدحسین، کوچ نشینان شمال خراسان، ترجمه اصغر کریمی، آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۱ ش؛
خسروی، خسرو، جامعه‌شناسی روستای ایران، پیام، تهران ۸۵۳۱ ش؛

دیگار، ژان-پی، فنون کوچ‌نشینان بختیاری، ترجمه اصغر کریمی، آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۶ ش؛
دینوری، اخبار الطوال؛
ژان-پیر دیگار، انسان و حیوان، مردم‌شناسی انسان و حیوانات اهلی، ترجمه اصغر کریمی، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران ۱۳۸۵ ش؛
رسولی محلاتی، سیدهاشم، قصص قرآن یا تاریخ انبیاء، از آدم تا خاتم‌النبین صلی الله علیه و آله، نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۳ ش؛
فرهادی، مرتضی، «نگاهی به انواع گله و شبان و یاریگری در چرانیدن دام چکنه (خرده‌مالکی) در ایران»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، سال پانزدهم، شماره ۳ و ۴، پائیز و زمستان ۱۳۷۹ ش، شماره پیاپی ۵۸ و ۵۹؛
فیلبرگ، ایل پای، کوچ نشینان غرب ایران. ترجمه اصغر کریمی، فرهنگسرا، تهران ۱۳۶۹ ش؛
فیلبرگ، سیاه‌چادر مسکن کوچ‌نشینان جهان در پویه تاریخ، ترجمه اصغر کریمی، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۲ ش؛

کریمی، اصغر، «دامداری در ایل بختیاری»، در هنر و مردم، ۱۳۵۲ ش؛
کریمی، اصغر، سفر به دیار بختیاری، فرهنگسرا، تهران ۱۳۶۸ ش؛
کریمی، اصغر، «سی سخت (ده‌بزرگ)»، در هنر و مردم، شماره ۱۲۱، آبان ۱۳۵۱ ش؛
کیانی، منوچهر، سیه‌چادرها، تحقیقی از زندگی مردم ایل قشقایی، تهران ۱۳۷۱ ش؛
لمتون، آن، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵ ش؛
مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۳؛
مکنزی، دن، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛
میرخواند، حبیب‌السیر، ج ۴؛

BARTH Fredrik, Nomads Of South Persia, The Basseri Tribe Of The Khamseh Confederacy, Oslo 1965.

BAZIN Marcel, BROMBERGER Christian, ASKARI Asghar, KARIMI Asghar; GILAN ET AZARBAYJAN ORIENTAL, Carts Et Documents Ethnographiques, Paris, 1982.

BAZIN Marcel, LE TALECH, Une Region Ethnique Au Nord De L'Iran, Paris, 1980,

BECK Lois, NOMAD, A Year In The Life Of A QASHQA'I Tribesman In Iran, London, 1991;

DIGARD Jean-Pierre, L'homme Et Les Animaux Domestiques, Paris, 1990;

PAPOLI-YAZDI, LE NOMADISM DANS LE NORD DU KHORASAN, Paris-Teheran 1991.

[1] Beck

باغ‌های تاریخی مغولی - ایرانی در کشمیر:

:: نسیم کمپانی

ایالت جامو و کشمیر در شمال هند واقع شده است و یکی از زیباترین ایالات شبه‌قاره هند محسوب می‌شود. این منطقه پیش از ورود مغولان و ایرانیان به آن کاملاً هندونشین بود و هندوها بر طبق سنت کهن خویش دست به ساخت باغ‌های اندکی در این ناحیه زده بودند که در آن نه تنها گل‌ها و درختان تزئینی بلکه گیاهان دارویی نیز کاشته می‌شد که به آن در زبان سانسکریت واتیکا Vatika گفته می‌شده است. یکی از مثال‌های بارز آن باغی به نام باغ توت یا به قول هندی‌ها توت باغ است. در قرن ۱۴ میلادی اسلام وارد دره کشمیر شد و حکومت سلسله شاه‌میری بر آن غالب گشت. در این هنگام ایرانیان بسیاری راه کشمیر را در پیش گرفته و با ورود آنان بسیاری از هنرها، آشپزی، پوشاک، راه و روش زندگی، صنعت پارچه‌بافی، شال‌بافی و در نهایت زبان فارسی را با خود برای کشمیریان به ارمغان آوردند. ایرانیان برای قرن‌های متمادی بر فرهنگ و مردم این ناحیه نفوذ فراوان داشته و هندیان نام این منطقه را ایران صغیر گذاشته‌اند.

در دوران حکومت سلطان زین‌العابدین که به او در زبان کشمیری لقب (بود شاه) یا همان پادشاه به زبان فارسی داده‌اند، در پایتخت تازه‌ساخت خویش به نام نوشهر باغی به نام اندور کوت An-durkot یا باغ صفا را با زیبایی تمام ساخت. از دیگر پادشاهان کشمیر حسن‌شاه چک نیز در منطقه نوهاتا

Nauhatta نزدیک لچما کول Lach-ma Kul باغی بزرگ و زیبا برای خویش بنا نهاد. طبق گزارشات تاریخی همه باغ‌های کشمیر براساس نقشه‌برداری از سبک باغ ایرانی که در آن حوض با فواره‌های فراوان، آبراه‌هایی که به یکدیگر متصل شده و آب را به سرتاسر باغ می‌رسانند و همچنین تراس‌ها و پله‌های پهنی که در امتداد آن گل‌ها و درختان متنوعی وجود دارد، ساخته شده است.

در قرن ۱۶ میلادی مغولان یا سلسله گورکانیان وارد هند شده و در کشمیر ساخت باغ‌های متعدد متعلق به خاندان شاهی به سبک ایرانی را شروع و گسترش دادند، زیرا تابستان‌های به شدت گرم و مرطوب هند مورد پسند و دلپذیر گورکانیان نبود و ایشان برای رهایی از گرمای طاقت‌فرسای آن به کشمیر زیبا و فرح‌بخش روی آورده و در آن برای خویش نه تنها باغ‌ها بلکه قصرهای زیبا و مساجد متعدد نیز بنا نهادند. روش و سبکی که ایشان برای باغ‌های کشمیر به وجود آوردند از چند روش پیروی می‌کرد یکی کاشت درختان متعدد چنار، دومی ساخت آبراه‌هایی که از کوه آب را به این باغ‌ها برسانند، سوم ساخت قصری با دالان‌های زیبا و بدون در که به آن بارادری Baradari یا دوازده در گفته می‌شد که بر بالای این آبراه‌ها مشرف بود، چهارم حوضی بزرگ با فواره‌های بسیار که علاوه بر زیبایی تجسم بهشت در نوع خود است و پنجم برج که برای پاسداری از باغ‌های شاهی در هر گوشه بنا شده بود.

همه باغ‌های کشمیر از ساعت ۹ صبح تا ۷ عصر به روی بازدیدکنندگان باز هستند. قیمت بلیط برای هر باغ ۱۰ روپیه است و بهترین فصول برای بازدید از این باغات فروردین تا مرداد است.

زیباترین باغ‌های تاریخی کشمیر عبارتند از:

نسیم باغ Naseem Bagh: این باغ در شهر سری نگر نزدیک بخش غربی دریاچه دال Dal واقع شده و یکی از قدیمی‌ترین باغ‌های کشمیر است. شاه جهان پنجمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند در سال ۱۶۳۵ میلادی این باغ را با ۱۲ هزار اصله چنار بنا نهاد. اکنون این باغ زیبا در محوطه دانشگاه سری نگر واقع شده است. در زمان بخشی غلام محمد که از سیاستمداران و هم‌چنین وزیر ایالت جامو و کشمیر در بین سال‌های ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۳ میلادی بود، خانواده سلطنتی دوگرا Dogra که از خاندان راجپوت‌های هندوی ایالت راجستان بوده و در کشمیر قدرتی داشتند در سال ۱۹۵۰ میلادی این باغ به عنوان محل کارهای اداری دانشگاهی استفاده می‌کردند.

شالیمار باغ Shalimar Bagh: ساخت اولیه این باغ به قرن ۶ میلادی باز می‌گردد و محققان هندی بر این باورند که پادشاه وقت منطقه یعنی پرورسینا دوم Parvarassena آن را برای خود به عنوان باغی مقدس ساخت و نام شالیمار از دهی در نزدیک آن گرفته شده است. در قرن ۱۶ میلادی سلطان زین‌العابدین این باغ را دوباره احیاء کرده و در آن آبراه‌هایی برای برقراری جریان دوباره آب ساخت، در سال ۱۶۲۰ میلادی جهانگیر چهارمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند در درون خود باغ، باغ کوچکی به نام «فرح‌بخش» ایجاد کرد. شاه جهان پسر او نیز پس از پدر به ساخت و ساز در این باغ همت گماشت و بخش دیگر باغ یعنی «فیض‌بخش» را بر آن افزود و هم‌چنین قسمت زنانه یا حرمسرای شاهی را نیز در باغ فرح‌بخش بنا نهاد. پس از او حاکم وقت کشمیر یعنی ظفرخان دو قصر یکی از مرمر سیاه در

نزدیک دیوان خاص و بخش زنانه برای زنان حرم شاهی و دیگری قصر صورتی رنگ در نزدیکی دیوان عام ساخت. سبک اصلی این باغ مانند دیگر باغ‌ها در هند از سبک ایرانی چهار باغ پیروی می‌کند، دو بخش به نام‌های دیوان عام یا محل ملاقات پادشاه با مردم و دیوان خاص محل ملاقات پادشاه با درباریان نیز بر آن افزوده گشت.

چشمه شاهی - Chashm-i-Sha-hi
Chashme Shahi - این باغ را علی‌مردان‌خان حاکم وقت کشمیر به دستور شاه جهان چهارمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند در سال ۱۶۳۲ میلادی در دامنه کوه‌های زبراوان Zabarwan ساخت و درواقع هدیه‌ای از طرف شاه جهان به پسر بزرگش شاهزاده داراشکوه بود. این باغ دارای چشمه آب معدنی طبیعی است و به شکلی بنا شده که در آن بهترین و زیباترین عصرها و غروب‌ها را می‌توان مشاهده کرد، هم‌چنین این باغ نیز مانند دیگر باغ‌های ساخته در عصر گورکانیان هند به سبک چهار باغ ایرانی ایجاد گشته است.

نشاط باغ Nishat Bagh: این باغ را میرزا عبدالحسن به دستور آصف‌خان برادر بزرگ ملکه نورجهان همسر جهانگیر چهارمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند در قرن ۱۷ میلادی یعنی در سال ۱۶۳۴ میلادی برطبق سبک باغ‌های ایرانی چهار باغ ساخت. نشاط باغ درست در کناره بخش شرقی دریاچه دال Dal و پایین دامنه کوه زبراوان Zabarwan در شهر سری نگر Sri Nagar مرکز ایالت جامو و کشمیر قرار دارد و یکی از بزرگترین باغ‌های تاریخی منطقه کشمیر است، درواقع نشاط باغ یکی از بهترین نمونه‌های چهارباغ ایرانی در جهان اسلام است. در بالای هر تراس بخشی به نام زنانه (زنانه) یا حرمسرا قرار داشته که درواقع

بخشی خصوصی برای زنان حرم شاهی بوده است. مقبره زهره بیگم دختر پادشاه عالمگیر دوم و نوه جهانگیر نیز در این باغ می‌باشد.

پری محل Pari Mahal: این باغ در بخش غربی شهر سری نگر Sir Nagar در نزدیک باغ چشمه‌شاهی و در دامنه کوه‌های زبراوان واقع شده است. شاهزاده داراشکوه پسر بزرگ شاه جهان پنجمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند در سال ۱۶۵۰ میلادی اقدام به ساخت این باغ کرد و از آن به عنوان کتابخانه شخصی خویش استفاده می‌کرد. پری محل در نزدیک ویرانه‌های باستانی یک صومعه بودایی و مدرسه صوفی‌ها که در آن زمان به ملا شاه بدخشی پیر و مراد داراشکوه تعلق داشت بنا نهاده شد. داراشکوه این باغ را به نام همسر خویش نادره بیگم دختر شاهزاده پرویز پسر پادشاه جهانگیر چهارمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند که مشهور به پری بیگم بود، پری محل نامید. درواقع این باغ به‌عنوان رصدخانه و هم‌چنین بررسی‌های ستاره‌شناسی و پیشگویی مورد استفاده قرار می‌گرفت. این باغ دارای قصر بارا دری و حمام شاهی نیز هست.

آچابال باغ Achabal Bagh: این باغ کوچک در شهر آچابال در منطقه آتانتانگ دره کشمیر واقع شده و پیش از ورود مغولان به کشمیر نیز وجود داشته و در متون کهن هندو از چشمه آب معدنی به نام آچابال ناگ Acha-bal Nag نام برده شده است، در قرن ۱۵ میلادی سلطان وقت کشمیر آن را تجدید بنا کرد. باغ فعلی نخست در سال ۱۶۲۰ میلادی به نام ملکه هند یعنی نورجهان همسر و سوگلی جهانگیر، باغ بیگم‌آباد نامیده شد، زیرا کلمه بیگم به معنی ملکه در زبان ترکی است، سپس آن را بخاطر جهانگیر

چهارمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند به شاه‌آباد تغییر نام دادند. این باغ نیز به سبک چهارباغ ایرانی ساخته و در آن نهرها و جوی‌های فراوان ایجاد و درختان چنار متعدد کاشته شد، هم‌چنین مکانی به نام (نشیمن) مشرف به این نهرها، جوی‌ها و قصر بارا دری نیز بنا نهاده شد. شاهزاده جهان‌آرا بیگم دختر بزرگ شاه جهان پنجمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند در قرن ۱۷ میلادی حمامی زیبا نیز در این باغ احداث کرد.

ویری ناگ Verinag Bagh: این باغ هشت‌ضلعی که دارای چشمه آب معدنی طبیعی است و به سبک باغ ایرانی چهارباغ بنا نهاده شده را میرزا حیدر مهندس دربار جهانگیر چهارمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند در سال ۱۶۱۹ میلادی ایجاد کرد، در سال ۱۶۲۶ میلادی بدستور شاه جهان پنجمین پادشاه از سلسله گورکانیان هند بر وسعت این باغ افزوده گشته و بر آن نام شاه آباد نهادند، شاه جهان در واقع عاشق این باغ بود و یکی از آرزوهای او در طول زندگیش این بود که در این باغ دفن شود. ویری ناگ باغ دارای چندین قصر بارا دری، حمام شاهی، نهرها و جوی‌های بسیار است. این باغ در ناحیه آنانتانگ Anantnag در ۷۸ کیلومتری شهر سری نگر واقع شده است. معنی این کلمه در زبان سانسکریت به معنی چشمه آب معدنی طبیعی است. کتیبه‌ای به زبان فارسی در روی دیوارهای غربی و جنوبی باغ کنده شده که بر آن تاریخ ساخت باغ و مکان‌های باغ ذکر شده است.

منابع:

- 1-The Valley Of Kashmir, Sir Walter Roper Lawrence, Asian Education Service 1895
- 2-Tourist Places In Jammu And Kashmir, Dr. Sutinder Singh, Education Publishing 2011



بررسی جامعه‌شناختی رمان کوری اثر ژوزه ساراماگو

:: سمانه کوهستانی

هدف این جستار کوتاه نقد و بررسی جامعه‌شناختی رمان کوری اثر ژوزه ساراماگو و ارائه تحلیلی اجمالی از منظر جامعه‌شناختی با اشاراتی به نظریه کنش متقابل نمادین، نظریه گیدنز و مکتب فرانکفورت از این رمان است.

معرفی کتاب:

کوری^[۱] به پرتغالی (Ensaio Sobre A Cegueira) رمانی از ژوزه ساراماگو^[۲] که نخستین بار در سال ۱۹۹۵ منتشر شد. ساراماگو که در سال ۱۹۹۸ به واسطه‌ی این کتاب جایزه نوبل ادبیات را به‌دست‌آورد، در این رمان از کوری (جهل و بی‌بصیرتی) آدم‌ها سخن گفته است.

خلاصه داستان:

در رمان کوری شخصیت‌های داستان

فاقد اسامی حقیقی هستند و تنها به نقش اجتماعی هریک اکتفا می‌شود، خلاصه‌ی رمان چنین است: در پشت چراغ قرمز راننده‌ی اتومبیلی ناگهان کور می‌شود. این مرد به کوری عجیبی دچار شده است، یعنی همه‌چیز را سفید می‌بیند و مرد دیگری او را به خانه‌اش می‌برد، اما اتومبیل این کور را می‌دزدد. همسرش او را به چشم‌پزشکی می‌رساند، اما علت کوری کشف نمی‌شود، چشم‌پزشک و دزد اتومبیل هم به همین ترتیب کور می‌شوند. چشم‌پزشک مسئولین بهداشت را باخبر می‌سازد. این فاجعه را هیولای سفید می‌گویند، مسئولین برای جلوگیری از سرایت آن، کورها را در تیمارستانی قرنطینه می‌کنند.

اما روزبه‌روز تعداد کورها بیشتر می‌شود. همسر چشم‌پزشک کور

نمی‌شود ولی خودش را به کوری می‌زند تا از همسرش جدا نشود، او تنها کسی است که تا آخر داستان بیناست. در سراسر رمان هیچ نامی دیده نمی‌شود. تمامی شخصیت‌ها با یک نشانه شناسایی می‌شوند: دختری با عینک دودی، پیرمرد با چشم‌بند سیاه، دکتر، مردی که اول کور شده بود و... این شگرد در پردازش شخصیت به‌نوعی رسالت رمان را در جایگاهی فرافردی و فراملی توصیف، و این بحران را برای بشر بازنمایی می‌کند. اهمیت این موضوع در این است که مخاطب در هر عرصه‌ای که باشد، به‌نوعی با این شخصیت‌ها همذات‌پنداری می‌کند و هر لحظه می‌تواند خود را در یکی از این قالب‌های ترسیم شده قرار دهد (طاهری و هوشنگی، ۱۳۴: ۱۳۸۸).

علاوه‌براین، بی‌نام بودن شخصیت‌ها

خود حاکی از بی‌هویتی و خودباختگی آن‌هاست؛ زیرا نام به انسان هویت می‌بخشد و او را از دیگران جدا می‌کند. ساراماگو شخصیت‌هایش را براساس نقش‌هایی که به عهده دارند نام‌گذاری می‌کند؛ همچنان که در جامعه ماشینی مدرن و پسامدرن هر انسان بسته به نقش و کارکرد خود شناسایی می‌شود نه به اعتبار انسان به ماهو انسان بودنش (همان، ۱۳۴).

تحلیل رمان کوری:

کتاب کوری با این نقل‌قول عمیق آغاز می‌شود: «وقتی می‌توانی ببینی، نگاه کن. وقتی می‌توانی نگاه کنی، رعایت کن.» در رمان کوری نیز کور شدن شخصیت‌های داستان به‌صورت تدریجی صورت می‌گیرد. ساراماگو بحران تباهی بشر را در نابینایی تدریجی افراد به تصویر می‌کشد تا بتواند کوری انسان را نسبت به خود، اطرافیان و جهان پیرامون نشان دهد (طاهری و هوشنگی، ۱۳۴: ۱۳۸۸). این رمان پست‌مدرن متضمن داستانی نمادین است که کوری در آن سمبل غفلت نسبت به عقلانیت حقیقی، روح، معنویات، انسانیت و اکتفای صرف به زندگی مادی و به تعبیر وبری^[۳] عقلانیت ابزاری و سوداگرانه است. همه‌ی توصیف‌های به‌کاررفته در داستان به‌نوعی تمثیلی از جامعه و طبقات و گروه‌های آن هستند.

همه‌ی رخدادها در داستان به‌نوعی هوشمندانه طراحی شده‌اند تا پیامی را به مخاطب انتقال دهند. در این رمان هر شیء و فردی نماد و متضمن مفهومی است، چراغ راهنمایی نماد قانون و عقلانیت صوری در جامعه است، افرادی که در قرنطینه گرد هم آمده‌اند، نمادی از یک جامعه با افشار و اصناف مختلف می‌باشند. کور شدن

استعاره از زندگی افرادی است که فکر می‌کنند می‌بینند و به همه‌چیز واقفند، اما حقیقتاً کورند، به همین علت لازم است که بینایی جسمی خود را از دست بدهند تا خوی حقیقی و استیصال حقیقی خود را در معرض نمایش بگذارند، در این هنگام است که سرگردانی آن‌ها در محیطی متعفن، کثیف و عریان، آغاز و خوی درنده‌خسونت و قدرت‌طلبی آنان هویدا می‌شود. این نمایشی سمبلیک از زندگی تمام کسانی که گرفتار به ظلم خودخواهانه می‌شوند، اما همچنان سکوت می‌کنند و ادامه می‌دهند. برخلاف گفته‌ی مشهور سارتر^[۴] که: «آدمیان محکوم به آزادی هستند».

در این رمان و در جریان این کوری عجیب، آدمیان محکوم به اسارتی هولناک‌اند، همانند حشره‌ای که در تار عنکبوتی گرفتار گشته، اسیر شده‌اند، با این تفاوت که خود طمع‌هی اهداف و مقاصد صرفاً ماتریالیستی خود شده‌اند و به دست خویش خویشتن را قربانی کرده‌اند. در این رمان، کوری از نوعی متفاوت و عجیب است؛ کوری سفید که می‌تواند نمادی باشد برای اینکه ما انسان‌ها عقل داریم اما عقلانیت نه، به گفته‌ی ساراماگو (عقل داریم اما عاقلانه رفتار نمی‌کنیم) آن چیزی که مردم دچار آنند کوری روانی است که باعث می‌شود فرد آنچه در پیرامونش می‌گذرد را درک نکرده و قدرت تشخیص کوچک‌ترین چیزها را از دست بدهد (مردی که اول کور شد دیگر نمی‌توانست تشخیص دهد چراغ راهنما چه رنگی است).

اولین چیزی که کوری روانی بر آن تأثیر می‌گذارد ارتباطات و تعاملات بین مردم است که هم ارتباط افراد در جامعه را در برمی‌گیرد و هم در خانواده.

برای ارتباط مردم در جامعه می‌توان گفت رفتار یک فرد در جامعه به میزان زیادی بر دیگران تأثیر می‌گذارد، زیرا جامعه متشکل از مردمی است که با هم در ارتباطند و تعاملاتی نسبتاً پایدار دارند، پس این کوری روانی و فکری می‌تواند از فردی به فرد دیگر انتقال پیدا کند و کم‌کم تمام جامعه را در برگیرد و برای اینکه جامعه از مشکلی که درگیر آن شد بیرون بیاید و مردم به‌طور بهتری رفتار کنند، نیازمند آن است که مشکل از سرچشمه خود حل شود.

در این خصوص می‌توان به نظریه کنش متقابل نمادین^[۵] اشاره کرد، اصول بنیادی این نظریه عبارتند از:

۱- انسان‌ها برخلاف جانوران پست‌تر، استعداد تفکر دارند.

۲- استعداد تفکر با کنش متقابل اجتماعی شکل می‌گیرد.

۳- در کنش متقابل اجتماعی، انسان‌ها معانی و نمادهایی را یاد می‌گیرند که به آن‌ها اجازه می‌دهند تا استعداد متمایز انسانی‌شان را برای تفکر به کار اندازند.

۴- معانی و نمادها انسان را قادر می‌سازد که کنش و کنش متقابل و متمایز انسانی را انجام دهند.

۵- انسان‌ها می‌توانند معانی و نمادهایی را که در کنش‌ها و کنش‌های متقابل‌شان به کار می‌برند، بر پایه‌ی تفسیری که از موقعیت می‌کنند، تعدیل تغییر دهند (ریتزر، ۲۸۱: ۱۳۷۴).

رمان کوری از این منظر سلسله کنش‌های متقابل افرادی است که در یکدیگر اثر می‌گذارند و خصلت‌هایی که در هم می‌آمیزند.

از دید برخی جامعه‌شناسان ذهن پدیده‌ای اجتماعی است و به روابط بین‌الذهانی اشاره می‌کند و این در

صورتی درست است که کوری را نه یک بیماری با خاستگاه فیزیولوژیک بلکه یک رخداد نامبارک ذهنی بدانیم. افزون بر آن، بخشی از رمان که تصاویر و مجسمه‌های مسیح و قدیسان را با پارچه‌ای به رنگ همان نور سفید بسته‌اند از ناتوانی دین در برابر جهان نوین صحبت می‌کنند یا از فاصله‌ی انسان از دین.

ساراماگو در کوری آیین‌های تمام نمای فروپاشی جامعه‌ی بشری را به تصویر می‌کشد، دیستوپایی^[۶] که در نتیجه عدم عقلانیت حقیقی و بخردانه یا به تعبیر مارکوزه^[۷] عدم عقلانیت عقلانیت دچار اضمحلال شده و به‌رغم برخورداری از تمام مواهب طبیعی، علمی و فنی در وضعی بغرنج قرار می‌گیرد. در واقع می‌توان گفت کوری یک رمان معترضان‌های اجتماعی، سیاسی است که آشفتگی اجتماع و انسان‌های سرگشته را انعکاس می‌دهد. می‌توان اذعان داشت که ساراماگو کوری را به رشته‌ی تحریر درآورده، زیرا دریافته است که در جامعه‌ای زیست می‌کند که انسان‌ها به‌رغم پیشرفته بودن ظاهری مورد بی‌احترامی قرار گرفته‌اند، قدرت‌های بزرگ کرامت انسانی‌شان را هر روز لگدمال کرده و دروغ جهانی جای حقیقت جمعی را گرفته است.

در چنین جامعه‌ای آدم‌ها چشمانشان هر چند می‌بیند، اما در حقیقت و باطن کور هستند، کورهایی که حالا دلیل موجهی برای رفتارهای غیرانسانی خود یافته‌اند و دیگر برچسب تمدن و بینایی بر تارک پیشانی‌هایشان حک نشده است، اینان کور هستند، پس مقید به انجام هیچ قانونی نیستند و می‌توانند قانون جنگل و بربریت را بازآفرینی کنند، کور هستند، پس می‌توانند عزت

و کرامت انسانی را از بین ببرند، به هم تجاوز کنند، برای بدست آوردن غذا همدیگر را بکشند، خانه‌های یکدیگر را اشغال کنند و توجیه‌شان برای این رفتارها فقط یک جمله است (ما کور هستیم...!) آن‌ها با زبان بی‌زبانی نادانی خود را اعلام می‌کنند.

کوری در این رمان حکایت از غفلت، نادانی و بی‌خبری از خود واقعی و ضمیر آگاه آدمیان و جامعه است که در اینجا می‌توان به مفهوم دلزدگی^[۸] زیملی^[۹] و بی‌اعتنایی مدنی^[۱۰] گافمنی^[۱۱] نیز در پیوند با آن اشاره کرد، این مفهوم به این معناست که آدمیان علی‌رغم زندگی در کنار یکدیگر نسبت به هم و همچنین نسبت به جامعه‌ی خود غافل و بی‌اعتنا هستند و به‌جای زندگی اجتماعی صرفاً زیست جمعی در کنار یکدیگر را تجربه می‌کنند که این مفهوم در این رمان به شکل سمبلیک و به‌صورت بیماری جسمی تحت عنوان کوری سفید خود را بروز می‌دهد. اینجا است که پیوند واقعیت اجتماعی و اثر ادبی به‌وضوح خود را متجلی می‌سازد و تأثیرپذیری و حتی ضدیت آثار ادبی در مواجهه با اجتماع بیش‌ازپیش آشکار می‌شود. ساراماگو در کوری، چشم را به‌عنوان اصلی‌ترین ابزاری که امکان اعتباربخشی را فراهم می‌کند، از صحنه زندگی حذف کرده است.

در این وضعیت همه اعتبارهایی که به این واسطه به پیرامون بخشیده‌ایم از بین رفته و هر چیزی در پیرامونمان تنها به میزان بهره‌ای که از اصالت برده، ارج و قرب می‌یابد. این کوری درواقع بینایی و بصیرت است، کور شدن بر ارزش‌های اعتباری و بینا شدن بر اصالت و خود واقعی آدمیان. در این شرایط است که کورها پس

از دورماندن از خانه و زندگی‌شان، در دوران قرنطینه، اندک بهره‌ای از اعتبارات مادی را که همراه خود دارند، شامل ساعت و انگشتر و... در ازای دریافت غذا می‌پردازند که این امر به ما می‌گوید در شرایطی که اصالت برتری می‌یابد، جز ضروریاتی که برای بقا اساسی هستند؛ نظیر غذا خوردن و اجابت مزاج و... می‌توان بر همه ابعاد ماتریالیستی دیگر و زندگی دنیوی چشم پوشید.

درواقع کوری مد نظر ساراماگو، کوری معنوی بوده و مقصود از چشم در این رمان به تعبیری چشم سر است و نه چشم سر...! که یادآور این مصرع زیبای مولاناست: «ما را به چشم سر مبین ما را به چشم سر ببین».

در تقابل با این نوع از کوری، سازماندهی و قانونمندی و رفتار عاقلانه خود به‌نوعی آغاز بینایی است و ساراماگو کلام پیچیده و چندپهلوی را در دهان تک‌تک شخصیت‌های داستان و مخصوصاً در پایان در دهان همسر چشم‌پزشک گذاشته «چرا ما کور شدیم، نمی‌دانم شاید روزی بفهمیم، می‌خواهی عقیده‌ی مرا بدانی، بله: بگو، فکر نمی‌کنم که ما کور شدیم، فکر می‌کنم ما کور هستیم، کور اما بینا، کورهایی که می‌توانند ببینند اما نمی‌بینند».

در این خصوص می‌توان به نظریه‌ی آنتونی گیدنز^[۱۲] در خصوص شخصیت همسر چشم‌پزشک و بینا بودن او تا پایان داستان اشاره‌ای کرد اینکه؛ هیچ حقی بدون مسئولیت نیست و این نشانگر این است که حق دیدن همسر پزشک مساوی است با تمام مسئولیت‌هایی که بر عهده دارد و این حق است که باعث شده است که او

گرفتار این مسئولیت‌ها شود. علاوه بر این اگرچه همسر دکتر چشم‌پزشک در تماس نزدیک با بقیه‌ی کورها قرار دارد به‌هیچ‌عنوان دچار کوری نمی‌شود که گویای این نکته است که کوری شخصیت‌های داستان معنوی است، نه عارضه‌ای جسمانی و فیزیولوژیکی.

از طرف دیگر کوری را می‌توان نبود انسانیت، اخلاق و معنویات در جامعه‌ی مدرن تفسیر کرد که می‌تواند به شکل ناآگاهی و بی‌تفاوتی مردم نسبت به یکدیگر نمود پیدا کند. همان‌گونه که دکتر چشم‌پزشک می‌گوید «عمرم را با نگاه کردن به چشم‌های مردم گذرانده‌ام، چشم تنها جای بدن است که شاید هنوز روحی در آن باقی باشد» (ساراماگو، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

ساراماگو در کوری باور خود را به عدالت اجتماعی، عقلانیت حقیقی و خردمحور همراه با تزکیه روح و جسم که تنها ضامن بقای هر جامعه‌ای است، متجلی می‌سازد. ساراماگو می‌گوید: «این کوری واقعی نیست، تمثیلی است، کور شدن عقل و فهم انسان است، ما انسان‌ها عقل داریم اما عاقلانه رفتار نمی‌کنیم» (اعتماد، ۱۳۸۵).

علاوه بر این نقد خشونت، اطاعت کورکورانه، دیکتاتوری و سیر تاریخی فراگیر بودن آن از دیگر مضامین مهم این رمان است. هدف ساراماگو نشان دادن پیچیدگی‌های روح انسان و مشکلات غامض زندگی است. انحطاط تمدن و فروپاشی زندگی مدرن و دست‌وپازدن پس‌مانده‌های نژاد بشری در منجلا ب مدفوع و کثافات انسانی، درواقع این دوزخی است ساخته بشر و ناشی از کوری خودخواسته.

افزون بر این، کوری رمانی انتقادی

نسبت به هنجارهای اجتماعی جهان مدرن است و به مشکلاتی پایه‌ای در زندگی همچون گرسنگی و بیماری می‌پردازد و البته این مسئله حالتی کنایی دارد، چون ساراماگو تمدنی را توصیف می‌کند که دارای بافت‌هایی پیشرفته بوده و در طول قرن‌ها توسعه، تکامل یافته و بالین‌حال در تأمین نیازهای اولیه انسان به هنگام بروز بحران درمانده است. درواقع قرنطینه که افراد کور مجبورند آن‌جا بمانند، آینه‌ای از زندان‌های امروزی خودمان است. ترس و وحشت اوج می‌گیرد و نهایتاً این حقیقت نمایان می‌شود که کوری نمادی از جهل و نادانی است که فراگیر شده و به‌جایی می‌رسد که دیگر بین زندگی نابینایان، دنیای تاریک زندانیان و افراد معمولی بیرون از قرنطینه تفاوتی باقی نمی‌ماند.

همچنین می‌توان تفسیری سیاسی از رمان را نیز مطرح نظر قرار داد که به اهداف پوچ و خودخواهانه احزاب مختلف حکومتی در طول دوره‌های مختلف اشاره کرده و بی‌اهمیتی آن‌ها نسبت به سرنوشت مردم را اظهار می‌کند، احزابی که مدعی هستند زندگی و آسایش مردم برایشان در اولویت است. شکی نیست که قرنطینه کردن نابینایان یادآور اردوگاه‌های مرگی است که نویسنده به‌خوبی با آن‌ها آشنایی دارد. خاطرات ساراماگو از خشونت و وحشیگری‌های نژادپرستانه جامعه دوران زندگی‌اش در میان جدال زندانیان نابینا در قرنطینه به‌روشنی احساس می‌شود.

از دیدگاهی فلسفی نیز می‌توان گفت؛ نویسنده به مسئله جهل و نادانی به‌عنوان مرضی اپیدمیک و خطرناک در میان انسان‌ها پرداخته است. آنچه ساراماگو به صورتی استعاری بیان

می‌کند این است که محدود افراد روشنفکری هم که در جامعه قادر به تشخیص و درمان بیماری‌های اجتماعی هستند نیز در بلندمدت ممکن است چشم بر نیازهای دیگران بسته و از آن‌ها غافل شوند و تأسفبارتر این‌که گاهی این روشنفکران بالین‌که کاملاً به عواقب مشکلات آگاهند، اما بازهم همچون مردم ناآگاه و کوتاه‌فکر رفتار می‌کنند.

ساراماگو بارها مسئله جهل و خرد را در طول روایت داستان‌ش بررسی می‌کند. از این منظر، رمان استعاره‌ای است از عدم توانایی دیدن و درواقع فقدان بصیرت و آگاهی حقیقی. ساراماگو رمان کوری را نوشته است تا به افرادی که آن را می‌خوانند یادآور شود که وقتی ما ارزش‌های زندگی را پایین می‌آوریم، خردمان را منحرف کرده‌ایم و این‌گونه است که روزانه می‌بینیم کرامت انسانی توسط افرادی که در مسند قدرت ایستاده‌اند مورد تجاوز قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری:

همان‌گونه که اشاره شد، کوری با نبود روح و درنتیجه نبود معنویت مترادف شده است. کوری مانعی است که بینش و بصیرت ما را مسدود می‌کند. کوری نشانه‌ی نمادین فساد اخلاقی و معنوی حاکم در جامعه است. درواقع بین فساد حاکم بر جامعه و کوری مردم داستان وجود دارد. جامعه‌ای به تصویر کشیده شده که هیچ محصول مفیدی برای عرضه ندارد. درواقع مردم در حال زندگی در جامعه‌ای فاسد بی‌ثمر هستند. عامل کوری آن‌ها، ناآگاهی، بی‌تفاوتی و فساد است و یا به گفته‌ی راوی آن‌ها مردمی هستند که «شهوت کورشان کرده است». کوری جسمی مردم را می‌توان پیامد دست

کشیدن آن‌ها از انسانیت و حیوانی شدن دانست (ساراماگو، ۱۹۰: ۱۳۸۹). موضوع محوری رمان کوری معنوی در دنیای مدرن بوده است. برای نمونه این ایده که یک چشم‌پزشک کور شود، مفهومی بسیار کنایی است. این خود بیانگر این واقعیت است که کوری شخصیت‌های داستان درواقع کوری معنوی است و نه جسمی. همان‌گونه که راوی می‌گوید، چشم‌های چشم‌پزشک "دیگر نمی‌دید، چشم‌هایی که کاملاً کور بود، اما درعین حال سلامت می‌نمود، بی‌هیچ ضایعه‌ای در گذشته یا حال، عارضی یا موروثی" (ساراماگو، ۴۴: ۱۳۸۹).

در این رمان تباهی و فرو افتادن انسان در دوره پسامدرن ناگزیرتر از هر زمانی ارائه شده است و هیچ‌کس با هر باور و عقیده‌ای از آن در امان نیست. دریک کلام دغدغه‌ی عمده ذهن ساراماگو در این رمان سرگشتگی و سردرگمی انسان معاصر بوده است، انسانی که علی‌رغم برخورداری از امکانات بی‌شمار رفاهی از نفس خویش غافل و بدیهی‌ترین نیازهای روحی و معنوی خود را درک نمی‌کند و به همین دلیل از برقراری رابطه‌ی انسانی با دیگران نیز عاجز گشته و در سیری باطل صرفاً به نیازهای ماتریالیستی و سوداگرانه‌ی خود توجه می‌کند و درنهایت در دام همان مقاصد مادی و اهداف سطحی و دنیوی گرفتار آمده و توان نقد و بازاندیشی خود را در قبال جامعه از دست می‌دهد.

همان‌طور که از منظر جامعه‌شناختی نیز فرانکفورتی‌ها بر این عقیده‌اند که؛ آدمی گمان می‌برد که آزاد است و انتخاب می‌کند، اما او از سوی نظام کاپیتالیستی گزینش شده است که به شیوه‌ای خاص رفتار، مصرف و درواقع زندگی کند، او توهم آزادی و انتخاب

می‌زند. در اینجا کوری تلنگری به این بی‌بصیرتی، غفلت و عدم بازاندیشی انتقادی نسبت به جامعه است.

منابع و مآخذ:

آذریون، فاطمه و اکبری، مجید (۱۳۹۴). تعامل ادبیات و هنر با جامعه از منظر آدورنو، فصلنامه فلسفی شناخت، ش ۷۴/۱، ۲۱-۷.

پارسی‌نژاد، کامران (۱۳۸۱). کوری یعنی از دست دادن امید (نقد رمان کوری نوشته ژوزه ساراماگو)، ادبیات داستانی، ش ۶۱، ۶۳-۶۲.

پرستش، شهرام (۱۳۸۵). صورتبندی میدان تولید ادبی ایران، رساله دکتری جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

حاتمی، حافظ (۱۳۸۷). ادبیات جهان: کوری و بینایی به روایت ساراماگو (بررسی انگاره‌های نمادین و عناصر داستانی دو رمان کوری و بینایی)، ش ۲۵ و ۲۶، ۶۸-۵۵.

دادجو، دره (۱۳۷۹). کوری سفید، کتاب ماه، ش ۳۸، ۵۳-۵۲.

روزنامه اعتماد (۱۳۸۵). مروری بر زندگی و آثار ژوزه ساراماگو؛ نویسنده سرزمین کورها، قابلیت دسترسی در تاریخ: (۱۳۸۵/۸/۱۷).

ریتزر، جرج (۱۳۷۴). نظریه جامعه‌شناسی در دروان معاصر، مترجم محسن ثلاثی، تهران: علمی.

ساراماگو، ژوزه (۱۳۸۹). کوری، ترجمه‌ی مهدی غبرائی، چاپ ۱۶، تهران: نشر مرکز.

طاهری، قدرت الله و هوشنگی، مجید (۱۳۸۸). نقد بینامتنی سه اثر ادبی مسخ، کوری و کرگدن، نقد ادبی، ش ۴/۱، ۱۵۱-۱۲۷.

طلوعی، وحید و رضایی، محمد (۱۳۸۷). ضرورت کاربست ساختارگرایی تکوینی در جامعه‌شناسی ادبیات جامعه (ساختارگرایی تکوینی در مقام روش)، جامعه‌شناسی ایران، ش ۳/۸، ۲۷-۳.

گلدمن، لوسین (۱۳۷۴). رمان نو و

واقعیت، کلک، ش ۶۶، ۶۴-۶۱. لوکاچ، جرج (۱۳۹۷). جامعه‌شناسی رمان، مترجم محمدجعفر پوینده، تهران: ماهی.

مصباحی‌پور ایرانیان، جمشید (۱۳۵۸). واقعیت اجتماعی و جهان داستان، تهران: سپهر.

ناقد مشیری، مینو (۱۳۷۸). رمانی از ژوزه ساراماگو، بخارا، ش ۳۸، ۳۱-۳۲۹.

نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۸۸). تأملی در ساختار و محتوای رمان کوری، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، ش ۴، ۱۸۴-۱۵۱.

نوروزی، پارسا (۱۳۸۹). من کور شدم/نقد و بازخوانی رمان کوری اثر ژوزه ساراماگو، بخارا، ش ۷۷ و ۷۸، ۶۶۶-۶۶۳.

Abrams, M. H. 1999. A Glossary Of Literary Terms. (yth Ed.). New York: Heinle, P255-6.

Castle, Gregory. 2007. The Blackwell Guide To Literary Theory. USA: Blackwell Publishing, 177p.

Fish, Stanley. 1980. Is There A Text In This Class? The Authority Of Interpretive Communities. Cambridge, MA: Harvard University Press, 3p.

Guerin, Wilfred L. Et Al. 2005. A Handbook Of Critical Approaches To Literature. (5th). New York And Oxford: Oxford University Press, P 351-358.

Iser, Wolfgang. 1997. "Indeterminacy And The Reader's Response." In. M. Newton (Ed.), Twentieth-Century Literary Theory: A Reader. London: Macmillan Press Ltd. 195-99.

پی‌نوشت‌ها:

- [۱] Blindness
- [۲] José Saramago
- [۳] Weber
- [۴] Sartre
- [۵] Symbolic Interaction
- [۶] Dystopia
- [۷] Marcuse
- [۸] Boredom
- [۹] Simmel
- [۱۰] Civil Inattention
- [۱۱] Goffman
- [۱۲] Anthony Giddens



گله‌ی مبهوت در مقابل مردم آگاه

مروری بر کتاب کنترل رسانه‌ی نوام چامسکی

:: زینب لطفعلی‌خانی

مردم نسبت به آنچه بر سرشان می‌آید، در کلمه به کلمه‌ی سطور آن، به چشم می‌خورد. اگرچه که کنترل رسانه‌ی چامسکی بر روی رسانه‌های آمریکا تمرکز دارد و خطاب به مردم آمریکا است، اما با توجه به سلطه‌ی رسانه‌های آمریکایی در دنیا و به طور کلی ماهیت دستکاری‌کننده‌ی تمامی رسانه‌ها و آگاهی‌حاکمیت‌ها و قدرت‌ها از اهمیت

برتر باید برای این اکثریت تصمیم بگیرند و ذهن ما را از طریق کنترل رسانه‌ای منحرف سازند. چامسکی زبان‌شناس می‌توانست این کتاب را به زبانی بسیار پیچیده و برای طبقه‌ی دانشگاهی بنویسد، اما او این کتاب را برای همه‌ی ما نوشته است. کتابی آگاهی‌دهنده و همه فهم. کتابی که امید به بیشتر و بیشتر شدن آگاهی

کتاب کنترل رسانه: دستاوردهای چشمگیر پروپاگاندا چامسکی خطاب به ما نوشته شده است. ما انسان‌هایی که اربابان قدرت از طریق سیاستمداران «طبقه‌ی متخصص»، نام «گله‌ی مبهوت و سردرگم» بر ما نهاده‌اند. یعنی ما آن اکثریتی هستیم که به زعم این اقلیت، قدرت تمیز دادن صلاح خود و جامعه‌ی مان را نداریم و آن دسته‌ی

در دست‌گیری آن، خواندن کتاب کنترل رسانه برای همه‌ی شهروندان جهان اهمیت می‌یابد. آنچه خواهید خواند مروری بر بخش‌های ابتدایی از فصل اول این کتاب است.

چامسکی کتاب خود را با دو تعریف متناقض از دموکراسی آغاز می‌کند. تعریف اول تعریف موجود در لغتنامه‌هاست که جامعه‌ی دموکراتیک را جامعه‌ای می‌داند که در آن عموم مردم از امکان مشارکتی معنادار در اداره‌ی امورات خود برخوردار هستند و ابزارهای ارتباطی، باز و آزاد هستند. اما در تعریف دوم، دموکراسی، جلوگیری از اداره‌ی امور توسط عموم معنی می‌شود و ابزار ارتباطات نیز باید به طرز سفت و سخت مورد کنترل قرار گیرد. چامسکی با بیان اینکه تعریف دوم اگرچه عجیب به نظر می‌آید، می‌گوید که لازم است متوجه باشیم که این تعریف دوم، مفهومی متدوال‌تر و غالب‌تر است. یعنی نه تنها این تعریف دوم در عمل به کار گرفته می‌شود بلکه به صورت نظری نیز بارها و بارها تبیین شده است. این تبیین نظری از اولین انقلاب‌های دموکراتیک مدرن قرن هفدهم انگلستان به صورت گسترده‌ای آغاز شده و تا دوران حاضر ادامه یافته است. چامسکی با اشاره به این مطلب، می‌گوید که در این کتاب به شکل‌گیری این تعریف از دموکراسی در دوره‌ی مدرن بسنده خواهد کرد و علت اهمیت ارتباط آن را با رسانه و اطلاعات جعلی توضیح خواهد داد.

بخش اول کتاب به تاریخ اولیه‌ی پروپاگاندا می‌پردازد. اولین پروپاگاندا دولتی مدرن در آمریکای ویلسون در زمان جنگ جهانی اول صورت گرفت و بدین وسیله ملتی صلح‌جو که نمی‌خواستند به جنگ‌های درون اروپا کشیده شوند، تبدیل به جماعتی

پرخاشجو و جنگ‌طلب شدند که می‌خواستند هرچیز آلمانی را تخریب کنند، آلمان‌ها را قطعه‌قطعه کنند و جهان را نجات دهند. این اتفاق تحت نظارت دولت ویلسون که خواستار جنگ بود رخ داد. دولت کمیته‌ای تبلیغاتی تحت عنوان کمیته کریل^۱ تشکیل داد که ظرف مدت شش ماه موفق به تغییر افکار عمومی شد. بعد از آن همانطور که چامسکی شرح می‌دهد این اتفاق بارها و بارها در قضایای مسائل و جنگ‌های مختلف تکرار می‌شود و تخریب رسانه‌ای هر آنچه غیر از خواسته‌ی طبقه‌ی برتر، تحت عنوان آزادی بیان، آزادی رسانه و آزادی اظهار نظر سیاسی، مطرح می‌گردد. مانند ایجاد ترس سرخ که با استفاده از همان روش پروپاگاندا قبلی موفق به تخریب و بستن اتحادیه‌های کمونیستی شدند. این اتفاق چگونه رخ داد؟ چگونه می‌توانستند و همچنان می‌توانند افکار عمومی را با خود همراه سازند؟ یکی از این روش‌ها تولید خبرهای جعلی است. مثالی که چامسکی در این رابطه می‌زند، ساختن اخبار دردناک جعلی در رابطه با قساوت‌های آلمان‌ها در رابطه با قطع نمودن اعضای بدن کودکان بلژیکی و چنین اخباری است که حتی امروزه بخش‌هایی از کتاب‌های تاریخ نیز این خبرهای جعلی را به عنوان اتفاقات حقیقی نقل کرده‌اند. نکته‌ی جالب توجه این است که بسیاری از این اخبار جعلی در وزارت پروپاگاندا بریتانیا تولید می‌شدند. وزارتخانه‌ای که «هدایت افکار اغلب مردم جهان» را وظیفه‌ی خود می‌دانست و آرام آرام در حال شکل دادن به دنیایی بود که پایه‌های خود را بر روی داده‌هایی دروغین بنا می‌نهاد. از همه مهم‌تر در این میان دستکاری و کنترل افکار طبقه‌ی نخبه

آمریکا بود که در صورت همراهی با این پروپاگاندا، آن را به خورد عموم مردمی می‌دادند که جنگ آخرین چیزی بود که ممکن بود بخواهند. چامسکی در ادامه توضیح می‌دهد که این حقه جواب داد. این حقه که پروپاگاندا دولتی اگر مورد حمایت طبقه‌ی نخبه قرار بگیرد، همراهی عمومی را در پی خواهد داشت، نه تنها یکبار جواب داد، بلکه بعد مورد استفاده‌ی دیگرانی از جمله هیتلر قرار گرفت و برای همیشه، یعنی تا به امروز مورد استفاده قرار گرفت.

بخش دوم کتاب، دموکراسی تماشاچیان نام دارد. چامسکی پس از اشاره به موفقیت پروپاگاندا و اخبار ساختگی در همراهسازی افکار عمومی با خود، به گروه‌هایی اشاره می‌کند که جذب چنین دستاوردهایی شدند. از جمله این گروه‌ها نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات و رهبران رسانه‌ای بودند. یکی از این افراد «والتر لیپمان»^۲ بود. فردی که سرپرستی خبرنگاران آمریکایی را بر عهده داشت و یکی از نظریه‌پردازان اصلی لیبرال دموکراسی محسوب می‌شد. لیپمان با صحبت از «جعل رضایت» یا «تولید رضایت»، تولید رضایت را روندی می‌داند که با تکیه بر تکنیک‌های پروپاگاندا می‌توان عموم را راضی به کاری کرد که با آن مخالف هستند. به عقیده‌ی لیپمان این «انقلابی در هنر دموکراسی» محسوب می‌شود. لیپمان همچنان معتقد است که «مصلحت عمومی» چیزی نیست که توسط عموم قابل درک باشد و در این میان به «طبقه‌ای متخصص» نیاز است که از هوش و استعداد کافی برای تشخیص این مصلحت برخوردارند. درست مانند نگاه مارکسیسم-لنینیسم که توده‌ی مردم

لاسلو^۴ بنیانگذار رشته‌ی ارتباطات مدرن و یکی از پیش‌تازان علوم سیاسی در آمریکا است. او می‌گوید که ما نباید تسلیم «دگماتیسم دموکراتیک» شویم که معتقد است افراد بهترین تصمیم‌گیرندگان منافع خودشان هستند. چون نیستند! ما بهترین تصمیم‌گیرندگان برای مصلحت عمومی هستیم. پس باید از این اطمینان حاصل کنیم که آن‌ها فرصتی برای عمل بر اساس کج‌فهمی‌های خود نیابند. در جوامع توتالیتار و نظامی‌گر، چنین کاری آسان است. از طریق یک چماق. اما هرچه جامعه دموکراتیک‌تر باشد، این امکان نیز کمتر می‌شود. بنابراین باید به تکنیک‌های پروپاگاندا متوسل شد. در واقع تکنیک پروپاگاندا برای جوامع دموکراتیک، همان چماق برای جوامع توتالیتار است.

سومین بخش کتاب روابط عمومی نام دارد. آمریکا پیشرو در صنعت روابط عمومی است، چامسکی با بیان این نکته به هدف رهبران این صنعت اشاره می‌کند که همانطور که خود بیان می‌کنند، هدفشان کنترل افکار عمومی است. چامسکی معتقد است که این صنعت همزمان با موفقیت کمیسیون کریل و ترس سرخ، موفق به گسترش خود شد و در نتیجه توانست در سال‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ عموم مردم را به فرمانبرداری و تبعیت از اصول تجاری وا دارد. صنعت روابط عمومی سالی میلیون‌ها دلار برای در کنترل نگه داشتن افکار عمومی خرج می‌کند. در دهه‌ی ۱۹۳۰ با توجه به شرایط افسردگی گسترده و نیاز به ساماندهی اساسی کارگری که مشکل‌ساز شده بودند، وضعیت دیگری در حال بروز بود. در ۱۹۳۵ اولین پیروزی بزرگ در قانونگذاری یعنی «حق ساماندهی»

بدست آمد. اما گله‌ی مبهوت، بر اساس تعریف غالب از دموکراسی، نباید «ساماندهی» کند. گله‌ی مبهوت باید تنها و جدا باشد تا خطری ایجاد نکند. بنابراین این بار روابط عمومی از طریق خرج کردن‌های فراوان سعی در تصحیح این انحرافات بوجود آمده در دموکراسی کرد. از منظر روابط عمومی، اعتصابات عمومی از طریق ضرب و شتم تمام نمی‌شوند، بلکه از طریق پروپاگاندا رسانه‌ای، باید عموم مردم در مقابل اعتصاب‌کنندگان قرار داده شوند. رسانه می‌آموزد که اعتصاب‌ها زیان‌بار، تخریب‌گر و در مقابل منافع و مصلحت عمومی قرار دارند. رسانه می‌آموزد که نظافتچی‌ای که زمین را تی می‌کشد و مدیر اجرایی در کنار هم، دارای منافع مشترک هستند و همه می‌توانند در کنار هم در هارمونی برای اصول آمریکایی، کار و زندگی کنند و همدیگر را دوست داشته باشند. فقط اگر این اعتصاب‌گران دست از مسخره‌بازی‌هایشان بردارند و بیشتر از این به روحیه و رویه‌ی آمریکایی صدمه وارد نکنند. بنابراین روابط عمومی با ثروت تجاری بسیار خود دست به کار می‌شود و برای رسانه‌ای که در اختیار دارد یک فرمول تعریف می‌کند که توسط این فرمول، بارها و بارها اعتصاب‌های مختلف را در هم می‌شکند. این فرمول Mohawk Valley formula نام دارد و به عنوان فرمولی «علمی» و «اعتصاب‌شکن» مطرح می‌گردد و قادر به تحریک افکار عمومی با مفاهیم و شعارهایی تهی و بی‌روح مانند آمریکایی‌گرایی است. چامسکی در ادامه می‌گوید تمام هدف یک پروپاگاندا موفق این است که مردم به سؤال‌های اساسی فکر نکنند و حتی ذهنشان به سراغ این سؤالات نیز نرود. یک شعار موفق مانند «از نیروهایمان حمایت کنید» در اصل معنای خاصی

ندارد. سؤال در این باره حتی معنای خاصی ندارد. اگر از شما سؤال کنند که آیا از نیروها حمایت می‌کنید؟ چه جواب شما مثبت باشد و چه منفی، فرقی ندارد. نکته‌ی یک شعار موفق همین است. یک شعاری می‌سازید که همه با آن موافق باشند و کسی مخالف آن نباشد. چون در اصل شعار شما معنایی ندارد که کسی با آن موافق یا مخالف باشد. چون سؤال اساسی که آیا اصلاً با این سیاست‌های جنگ‌طلبانه موافق هستید، در اینجا از میان می‌رود. در نتیجه آنچه مفهوم دموکراسی را تشکیل می‌دهد سیستمی است که در آن طبقه‌ی متخصص برای منافع اربابان خود یعنی صاحبان اصلی جامعه، کار می‌کنند و بقیه‌ی جمعیت نیز باید از هرگونه توانایی ساماندهی منحرف شوند. آن‌ها باید تنها در مقابل تلویزیون‌هایشان بنشینند و این مطلب را در مغزهایشان فرو کنند که تنها ارزش در زندگی، داشتن کالاهای بیشتر است یا تنها ارزش زندگی، زندگی کردن شبیه به آن طبقه‌ی متوسطی است که در تلویزیون می‌بینند. همان طبقه‌ی متوسطی که معتقد به اصول آمریکایی هستند و هارمونی آنان را فرا گرفته است. حتی اگر به ذهن شما خطور کند که می‌بایست ارزش بیشتری در زندگی وجود داشته باشد، از آنجایی که تنها جلوی تلویزیون نشسته‌اید با خودتان می‌اندیشید که حتما دیوانه شده‌اید!

چامسکی در ادامه به معرفی یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی روابط عمومی ادوارد برنای^۵ و بیان نظرات او می‌پردازد که اتفاقاً یکی از اعضای کمیسیون کریل نیز بوده است. برنای با آنچه از تجربه‌ی کریل کسب کرده بود نظر خود را مبتنی بر «مهندسی رضایت» مطرح نمود. او مهندسی رضایت را

«جوهره‌ی دموکراسی» می‌دانست و معتقد بود افرادی که قادر به تولید این رضایت هستند، همان کسانی هستند که قدرت و ثروت در دست آنان است. یعنی صاحبان قدرت‌های تجاری.

به این ترتیب به بخش چهارم کتاب با عنوان «مهندسی رضایت» می‌رسیم. برای ادامه یافتن دموکراسی لازم است که عموم مردم با شلاق به سمت همراهی با سیاست‌های ماجراجویانه‌ی خارجی، هدایت شوند. این گله‌ی مبهوت هیچگاه به خوبی رام نمی‌شوند. برای همین این نبرد دائمی همواره ادامه خواهد داشت. در سال ۱۹۳۰ مردم قیام کردند و سرکوب شدند. در سال‌های ۱۹۶۰ دوباره موج دیگری از نافرمانی‌ها ایجاد شد که با ذکاوت «بحران دموکراسی» نام گرفت. در واقع جمعیت کثیری از مردم می‌خواستند به صورت فعالانه در ساماندهی‌ها و عرصه‌ی سیاسی مشارکت داشته باشند. یعنی طبق آنچه از تعریف اول دموکراسی در لغتنامه‌ها انتظار می‌رفت. اما تعریف

غالب به دنبال بی‌تفاوتی، اطاعت‌پذیری و پذیرش نقش منفعلانه‌ی عموم است. یعنی همان نقشی که دقیقاً برای آنان تعریف شده است و به آن تعلق دارند! بنابراین دوباره طبقه‌ی متخصص چاره‌ای می‌اندیشد و این بار این بیماری عمومی را با یافتن تعریفی تکنیکی درمان می‌کند. اسم این وضعیت عمومی، «سندرم ویتنام» گذاشته می‌شود. تعریفی که حدود سال ۱۹۷۰ توسط نورمن پادهورتز^۶ از نخبگان طرفدار ریگان مطرح شد و به معنی مقابله‌ی بیمارگونه و احساساتی برای مهار فرستادن نیروهای نظامی به دیگر نقاط دنیا بود. بنابراین به تعبیر طبقه‌ی متخصص، اکثریت مردم دچار بیماری‌ای شده بودند که آنان را به بازدارندگی بیمارگونه‌ای از خشونت و جنگ سوق می‌داد و این بیماری که سندرم ویتنام نامیده می‌شد، نیاز به درمان داشت...

چامسکی سپس به بخش پنجم وارد می‌شود که «بازنمایی به عنوان

واقعیت» نام دارد. او به تحلیل راه دیگری که برای درمان این بیماری مورد استفاده است، اشاره می‌کند. «دستکاری و تحریف تاریخ». بر این اساس لازم است تا هنگامی که به جایی یا فردی حمله می‌شود، اینگونه بگوییم که برای دفاع از خود در برابر هیولاهایی متجاوز این کار صورت گرفته است. این شیوه‌نامه‌ای است که بعد از جنگ ویتنام به صورت وسیعی برای بازسازی تاریخ به کار گرفته شد. اما بسیاری از سربازان و مردم به این دستکاری‌ها واقف شدند، بنابراین باز می‌بایست کاری علیه این جنبش‌های صلح و غیره صورت می‌گرفت. بنابراین دستکاری جدید تاریخ این بود که اگر این حملات در برابر متجاوزان خارجی نیست، پس در برابر متجاوزان داخلی آن کشورها صورت گرفته است. یعنی کشوری را در برابر متجاوزین درونی خودش، حفظ می‌کنیم! یعنی نجات ویتنام از دست ویتنامی‌های جنوبی! تعریف داده شده توسط یکی از نخبگان کِنِدی، فردی به نام آدلای

6-Norman Podhoretz



استیونسون^۷ مطرح و در مطیع‌سازی افکار عمومی موفق واقع شد که چنین چیزی حاصل تسلط کامل بر رسانه و سیستم آموزشی است.

در ادامه‌ی این بخش چامسکی به یک بررسی در دانشگاه ماساچوست درباره‌ی بحران خلیج اشاره می‌کند که جهت مطالعه‌ی عقاید و رویکردها نسبت به تلویزیون صورت گرفت. در این بررسی از افراد پرسیده شد که تعداد کشتگان جنگ ویتنام را چند نفر تخمین می‌زنند؟ جواب میانگین آمریکایی‌ها از تعداد کشته شدگان ویتنامی، عددی حدود ۱۰۰ هزار نفر بود. در حالیکه عدد رسمی حدود دو میلیون نفر و عدد واقعی احتمالاً چیزی حدود سه تا چهار میلیون نفر کشته محاسبه شده بود. افرادی که این پرسشنامه را تهیه کرده بودند این سؤال را مطرح کردند که ما درباره‌ی سیستم فرهنگ سیاسی آلمان چه فکری می‌کردیم اگر همین سؤال را از مردم آلمان درباره‌ی تعداد کشته‌شدگان یهودی در هولوکاست می‌پرسیدیم و آنان جواب می‌دادند حدود ۳۰۰ هزار نفر؟ چنین سؤالی به عقیده‌ی چامسکی جواب بسیاری از سؤال‌ها را درباره‌ی فرهنگ غالب رسانه‌ای و آنچه در حال انجام آن است، خواهد داد. تصویری که از دیگر کشورها برای عموم ساخته می‌شود، کوچکترین شباهتی به واقعیت ندارد. حقیقت امور، زیر دروغی بر روی دروغ دیگر و تحت قیود آزادی مدفون می‌شود.

بخش بعدی کتاب تحت عنوان «فرهنگ مخالف» نوشته شده است. چامسکی در این بخش می‌گوید که با وجود تمام این تلاش‌ها برای کنترل عموم، فرهنگ مخالف از میان نرفته

است. این جنبش‌های مخالف که اغلب به عده‌ای از دانشجویان و جوانان محدود می‌شدند، بعد از دهه شصت میلادی، رشد بیشتری کردند. تاده‌ی هفتاد میلادی، جنبش‌های اساسی‌ای شکل گرفتند از جمله جنبش محیط زیست، جنبش زنان، جنبش ضد تسلیحات هسته‌ای و غیره. در دهه‌ی هشتاد جنبش‌هایی شکل گرفتند که نقش بزرگی در تاریخ آمریکا و جهان ایفا کردند. جنبش‌هایی که نه تنها دست به اعتراض زدند بلکه به صورت نزدیک و فعالانه خود را به زندگی افرادی که مورد آسیب قرار می‌گرفتند نزدیک کردند که نقش بسزایی در روند رسانه‌های جریان اصلی بازی کرد.

در نتیجه در انتها باید گفت که آنچه چامسکی بر آن تأکید دارد اهمیت آگاهی‌بخشی و مداخله‌ی فعالانه در امور اجتماعی است. نگاه چامسکی نگاهی منطقی و عقلانی است که اگرچه نقاط سیاهی از پرونده‌ی رسانه‌ها و قدرت‌ها را به نمایش می‌گذارد اما همچنان امید به تغییر از طریق جنبش‌های عمومی و مردمی برای پایان دادن به حرص جنگ‌طلبی و سوداگری طبقه‌ی برتر در آن موج می‌زند. چامسکی پایان تمامی این ماجراجویی‌های نظام‌های فاسد را در دست عموم مردم می‌داند یعنی همانطور که خودش می‌گوید در دست «افرادی مانند شما و من».



جامعه‌شناسان ماندگار: زیگمونت باومن

:: حمیده محمدزاده
ترجمه

مجموعه جامعه‌شناسان کلیدی: زیگمونت باومن،
نویسنده: تونی بلک‌شاو، ۲۰۰۵، انتشارات راتلیج

BLACKSHAW, TONY, KEY SOCIOLOGISTS: ZYGMUNT BAUMAN, First Published 2005 By Routledge, Pp 185

فهرست کتاب:

پیشگفتار

فصل اول: شرح مختصری از دوران

زندگی و شغلی باومن

فصل دوم: جامعه‌شناسی باومن:

نظریه او در باب مدرنیته

فصل سوم: روش‌ها و اصول (اهداف)

مترجم

فصل چهارم: آزادی و امنیت در

اجتماعیت مدرن سیال

فصل پنجم: مصرف‌گرایی به‌عنوان

شیوه زندگی مدرن سیال

پیشنهاداتی برای مطالعه بیشتر

ضمائم

با اهمیت مرگ در زندگی دارو دسته زامبی‌ها^[۱] قلمداد می‌کنند، طبقه‌ای اجتماعی که عادت به جدا کردن کلیت در مراحل مدرن «جامد» دارد مانند: مارکسیست‌ها، کنش‌متقابل‌گرایان، روش‌شناسان مردم‌نگار، صورت‌گرایان، فمینیست‌ها و بیشتر پست‌مدرن‌ها و پس‌اساختارگرایان و سایر نظریه‌پردازان تازه‌کار. این مسئله به کسی نیاز دارد که هم خلاق باشد و هم شجاع تا از گردوغبار میراث، سبک اردکی خلاصی یابد، و سعی کند کارهای خود را انجام دهد، که زیگمونت باومن از این نوع جامعه‌شناسان است. همان‌طوری‌که خواننده در طول فصول بعدی پی

با توجه به همه ویژگی‌ها و اشکال در حال تغییر، این طرفداران اصلی جامعه‌شناسی هستند که موجب نظم و ترتیب در آن طی سالیان متمادی شده‌اند، توانایی قطع رابطه با راست آیینی^[۱] در جامعه‌شناسی همیشه به‌مثابه یک کالای کمیاب بوده و بیشتر جامعه‌شناسان به‌راحتی در خانواده‌ای جای می‌گیرند که دیگران قبل از آنها رفته را به یاد می‌آورند. به این صورت است، نظم و ترتیب که تا به امروز ادامه یافته مورد تأیید «اصولی» است که از ذات زیبایی‌شناسی^[۲] خودشان حاصل آمده و در همان‌جا، شکل گرفته است. اصولی که طرفداران آن‌ها را به‌اندازه

خواهد برد، هیچ‌کسی علاقه و اشتیاق باومن به جامعه‌شناسی را ندارد و این موضوعی است که به او این اطمینان را می‌دهد که پویا و متفاوت از دیگران باشد.

این ادعا که باومن در بین معاصرانش متمایز و برجسته است، مثل این نیست که گفته شود آثار او کاملاً متمایز هستند. اتفاقاً برعکس، او شخصیتی است که جامعه‌شناسی‌اش نشانگر دیالوگی مابین بسیاری از شاخه‌های تفکر اجتماعی است. همان‌طوری‌که در این کتاب نشان داده خواهد شد، یکی از آشکارترین ریشه‌های روشنفکرانه در جامعه‌شناسی باومن دیدگاه ضد تأسیس^[۴] ریچارد رورتی^[۵] است، کسی که در مورد شیوه‌های جدید و نوآورانه نوشتن درباره جهان بحث می‌کند. همانند رورتی، باومن نیز به این نتیجه می‌رسد که هیچ دلیلی وجود ندارد جامعه‌شناسان نباید نویسندگان خلاق باشند و به این علت است که او «استعداد خودش را برای سخنوری متفاوت» به پیش می‌برد. در این رابطه، باومن مفاهیمی را در انواع مکان‌هایی می‌یابد که اغلب جامعه‌شناسان حتی حاضر نیستند تا نگاهشان کنند. برای مثال در فیلم‌های سینمایی مانند جن‌گیر و طالع‌نحس^[۶]، مجموعه‌های تلویزیونی «واقعی» مانند برادر بزرگ^[۷] و حتی در سریال‌های خانوادگی آبکی^[۸] مانند ایست اندر^[۹]. باومن نیز مانند رورتی به شیوه دیگری عمل می‌کند که در آن نگران به وجود آمدن این مسئله نیست که آیا جهان «واقعی» در جامعه‌شناسی او وجود دارد یا نه! چراکه او به سادگی می‌تواند تشخیص بدهد که اگر جامعه‌شناسان بخواهند قاطعانه در مورد شیوه‌های جدید درک (فهم) جهان بحث کنند، باید قبول کنند که نمی‌توانند به معیارهای کاربردی دیگری برای توجیه این که تفسیر (روایت) آن‌ها از این جهان بهتر از هرکس دیگری

است، متوسل شوند. به عبارتی دیگر، آن‌ها در تحقیقات و بررسی‌هایشان هیچ‌کار دیگری جز این که به سادگی فرض کنند چیزی شبیه به واقعیت موجود؛ وجود دارد که با وقوف به آن (درک آن) می‌توانند به فعالیت‌هایشان ادامه دهند را نمی‌توانند متصور شوند. با این حال، تفاوت بسیار مهمی بین آنچه باومن و رورتی انجام می‌دهند، وجود دارد. درحالی‌که رورتی فقط نشانه‌هایی از شیوه‌های نظریه‌پردازی مدرن ارائه می‌دهد، اما باومن در آثارش نظریه جدیدی بر مبنای مدرنیته را ارائه می‌کند. به این ترتیب او برای طیفی از خوانندگان جامعه‌شناسی قابلیت تحقق وظایف بسیار خطیری را میسر می‌کند.

او بررسی انتقادی از مدرنیته را به شیوه‌ای ترتیب می‌دهد که بتواند آن را تشدید کند. به این دلیل است که جامعه‌شناسی برای باومن یکی از ابزارهای دردسترس بسیار خارق‌العاده برای تغییر اجتماعی باقی می‌ماند. همانند مارکس که آثارش قبل از باومن انتقادی آشکار از عملکرد فیلسوفانی مانند رورتی است. بسان کسی که «ناکنون جهان را به شیوه‌های مختلفی تفسیر کرده؛ حال نکته اصلی تغییر آن است».

باومن به این دلیل بر مبنای جامعه‌شناسی می‌خواهد جهان را تغییر دهد و در این راستا جامعه‌شناسی او نخستین، مهم‌ترین و کامل‌ترین ساختار انتقادی از مدرنیته است. ولیکن صورتی انتقادی از مدرنیته‌ای است که اگر تشخیص داده شود «گونه‌ای از مدل تک عاملی است، که احتمالاً تاکنون علت پیچیدگی «زیست جهان» را بیان نکرده و تمامیت تجربه بشری را نیز در برنگرفته است». جامعه‌شناسی باومن نیز انتقاد را به عنوان نتیجه فرآیندهای گسترده‌ای از جهانی‌شدن اعلام می‌کند که مدرنیته مکان بسیار کوچک‌تری است که به کار گرفته

شود. باومن جامعه‌شناسی است که تشخیص می‌دهد اگر شکاف بین فقیر و غنی به لحاظ جهانی در طی ۲۵ سال گذشته بسیار افزایش یافته است - و همچنان ادامه دارد - می‌پذیرد مشاجراتی که مردم برای ساختن زندگی آبرومند مجبور هستند تحمل کنند هم مشابه گذشته است و هم در عین حال متفاوت از آنچه در گذشته بوده. به این معنا جامعه‌شناسی باومن نقدی از مدرنیته است که بر آن واقفیم. چنانچه برای بسیاری از آن‌هایی که در جهان به اصطلاح «در حال توسعه» ظهور کنند، مشاجره مانند همیشه تجارتی آماده است که آن را بپذیرد، نابرابری برای مردان و زنانی که در اقتصاد مصرف‌کننده تورم‌زای غرب زندگی می‌کنند، به شیوه‌ای تغییر کرده است که در بیست یا سی سال گذشته تصورناپذیر بود.

با توجه به همه این مفاهیم باومن جامعه‌شناسی است که اگرچه آماده پذیرش فقر و محرومیت اجتماعی نیست، به شدت از دوگانگی‌های احتمالی آگاهی دارد که هر انتقادی از مدرنیته امروزه با آن مواجه است. باومن می‌داند که اگر ما بخواهیم جهان را برای بهتر شدن تغییر بدهیم نه فقط باید این حقیقت را بپذیریم که بدبختی انسانی به دلیل نابرابری‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی موجود است بلکه همچنین باید قبول کنیم که وجود آن به خاطر مردان و زنانی است که در جستجوی انواع زیاد و متفاوتی از دوگانگی آشکار در مدرنیته - شامل دوگانگی‌های درون زندگی خودشان و ایدئولوژی‌هایی که آن‌ها را تقویت کرده‌اند - که به طور کلی بی‌حرکت و بی‌رغبت بوده و باید در بیشتر مواقع چشم‌هایشان را ببندند و بیشتر از آنچه احتمال می‌رود ریشه‌های آن را به زندگی دیگران نسبت دهند. آن‌هایی که با مارکس، یا حتی هگل آشنایی دارند، خواهند گفت که باومن در

اینجا صرفاً دیالکتیک را دوباره توضیح می‌دهد، اما این مسئله موجب برداشت سوء تفاهم درباره موضوع برجسته باومن که دوگانگی مخلوق مدرنیته است، خواهد شد و زندگی مردم بیشتر از هر زمان دیگری نسبت به گذشته توسط رویدادهای احتمالی اداره می‌شوند.

اگر ادامه ندهیم تا جایی که بگوییم مدرنیته «سیالی» که ما امروزه ساکنش هستیم جهانی هست که در آنجا «هر کاری و هر حرفی رواست»، باومن یادآوری می‌کند که ما بخشی از اجتماعیت^[۱۰] «سبک‌تر، پراکنده‌تر و بسیار متحرک» هستیم که در آن هیچ مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و هیچ مجموعه‌ای از قوانین مسلم وجود ندارد. مدرنیته سیال که در آن زندگانی افراد به‌طور ثابتی با دوگانگی‌ها و امور جاری مشخص شده است، عادت‌هایی که نیاز دارند، و یادگیری که منجر به هر دو می‌شود، هزینه زیادی ندارد. در یک موقعیت سیال انعطاف‌پذیری به دستور (به اسم) عقلانیت است. مهارت‌ها، در طولانی‌مدت مفید نیستند، به‌خاطر آنچه که دیروز یک اقدام کارساز بود ممکن است امروز ثابت شود که بیهوده یا کاملاً زیان‌بار است. درست همان‌طوری که تعهدات بلندمدت تهدیدی برای وثیقه گذاشتن در آینده است، عادت‌ها نیز به‌شدت زمان حال را در برمی‌گیرند؛ یادگیری همان‌طوری که در کوتاه مدت به فرد اختیار و قدرت می‌دهد، ممکن است در طولانی‌مدت قدرت‌زدایی کند.

باومن پیشترها (زمانی) گفته بود که «برای ادعای (تقاضای) با اقتدار صحبت کردن، جامعه‌شناسی ناگزیر از به‌روزرسانی نظریه‌اش درباره جامعه خواهد بود» و آنچه نویسنده در این کتاب مطرح می‌کند این است که با توسعه جامعه‌شناسی باومن درباره اجتماعیت مدرنیته «سیال» او بر این موضوع به‌عنوان وظیفه اصلی‌اش

متمرکز شده است. مهم‌ترین هدف از نوشتن این کتاب نشان دادن این است که آنچه ما از باومن کسب می‌کنیم، نهایت (گسترده‌گی، اندازه) زندگی انسان معاصر از آن چیزی است که جامعه‌شناسی قادر به توصیف آن است؛ و نه فقط آن، بلکه گستره کاملی از نظریه‌های جدید، ایده‌ها و مفاهیم مطرح می‌شوند، که «استعداد ما را برای متفاوت صحبت کردن» درباره جهان بهبود می‌بخشد.

این کتاب از ۵ فصل تقسیم شده است، اما از بیشتر کتاب‌های جامعه‌شناسان کلیدی به این‌خاطر متفاوت است که آگاهانه ایده‌های جامعه‌شناسی باومن را به ترتیبی ارائه نمی‌دهد که آن‌ها گسترش یافته‌اند. به بیان دقیق‌تر این کتاب از یک‌سو کتاب درسی مقدماتی است، به این معنا که با آنچه برای درک باومن ضروری و اساسی است و آنچه او ناگزیر است درباره درک جهان معاصر بگوید، سروکار دارد، و از سویی دیگر انتقادی را مطرح می‌کند که در این بینش‌ها به‌کارگرفته می‌شود تا چیزی درباره روش‌های مهم بگوید که جامعه‌شناسی باومن با روابط هرمنوتیکی بین جامعه‌شناسی روزمره و متداول ارتباط دارد. همان‌طوری که خوانندگان خواهند دید، بُعد دوم به‌عنوان موضوعی در کل کتاب جریان دارد.

با این‌که فصل نخست فقط طرحی کلی از جزئیات زندگینامه‌ای باومن ارائه می‌کند، بحث بسیار دقیقی نیز از او در رابطه با روش خاص خودش درباره «تفکر جامعه‌شناختی» نشان می‌دهد. در این رابطه همچنین با سردرگمی‌ها و سوء تفاهم‌های مهمی مواجه می‌شود که جامعه‌شناسی باومن را احاطه کرده است، علاوه بر این با بررسی پروبلماتیک آثار متفکری سروکار دارد که ایده‌هایش شامل هیچ طرح درسی در برنامه‌ریزی آن‌ها نمی‌شود. همان‌طوری که خواننده خواهد دید،

باومن توسط هیچ گروه جامعه‌شناختی اداره نمی‌شود و آنچه او در زمینه دیدگاه‌های جامعه‌شناختی ارائه می‌کند نه یک همکاری سیستماتیک با موضوعات نظری به هم وابسته و نه چیزی که بتوان آن را به‌عنوان مکتبی فکری توصیفش کرد.

فصل دوم براساس بررسی‌های پیشین از شرح و بحث کلی روابط در زمانی هم‌زمانی توسعه جامعه‌شناختی باومن از اواسط دهه ۱۹۸۰ به‌بعد ساخته شده است. در این رابطه این فصل با شرایط گسست باومن از مارکسیسم، به‌علاوه شرح کلی از نظریه مدرنیته‌اش سروکار دارد. در فرایند گسترش این دو بررسی به هم مرتبط، این فصل همچنین بر برجسته کردن تغییر اساسی آثار باومن تأکید می‌کند. نویسنده دو زمان (لحظه) خاص را پیشنهاد می‌کند که هر خواننده مقدماتی آثار باومن باید در نظر بگیرد: چرخش «پست‌مدرن» باومن و جایگزینی مفهوم مقدماتی و «سلبی» پست‌مدرنیته با مفهوم «یجابی» مدرنیته سیال^[۱۱].

فصل سوم نشان می‌دهد که اگرچه باومن درباره موضوعات روش‌شناختی کمتر سخن گفته است، روش و اهداف جامعه‌شناسی او داستان کاملاً متفاوتی را بیان می‌کند. در ارائه این انتقاد نظریه مدرنیته باومن را به‌کار گرفته‌ام تا استدلال کنم جامعه‌شناسی معاصر همیشه محافظه‌کار و اصلاحی است و آن تنها زمانی می‌تواند تغییر کند که شروع به تفکر (تعمق) درباره خودش کند: هنگامی که آماده است تا امکان‌ناپذیری‌اش را بپذیرد و آگاهانه آنچه را که از ابتدای کارش ناآگاهانه انجام داده است، کنار بگذارد. این فصل نشان داده است که ادبیات احساساتی جامعه‌شناسی باومن چالش قابل‌توجهی برای هژمونی جامعه‌شناختی به‌وجود آورده است که هنوز به شیوه‌ای عمل می‌کند که بدون نظریه ارتدوکس و پیوستار شواهد

تجربیش این نظم و ترتیب نمی‌تواند ادامه یابد.

در بخش دوم فصل سوم بحث شده است که باومن هم فرهنگ و هم هرمنوتیک را موضوع اساسی «تفکر جامعه‌شناختی» در نظر می‌گیرد و در این رابطه تاحدودی درس‌های اساسی او برای جامعه‌شناسی را بررسی می‌کنم، که اگرچه رهنمودهایی برای چگونگی جامعه‌شناسی مطالعه، وجود ندارد به این معنی نیست که گفته شود جامعه‌شناسی در بررسی مشاهده درباره موجود با همه بی‌نظمی‌های روزمره نمی‌تواند بسیار دقیق، احساساتی و اخلاقی باشد. در اشاعه موضوع نیاز اخلاقی جامعه‌شناسی که برای ارزیابی معیارهای عصر مدرن سیال به‌وجود آمده است، بخش پایانی این فصل استدلال می‌کند که برای باومن، اگر جامعه‌شناسی در سال‌های شکل‌گیری‌اش بیش‌ازحد درگیر شرایط هم‌نواپی، اطاعت و اتفاق‌نظر بود، مسئله انتخاب بین پذیرش مسئولیت و وارد مشاجره شدن درباره موضوعی که برای نوع بشر مناسب است یا نظاره‌گر بودنش و در نتیجه عدم انتخاب کنش‌مند، چالشی است که امروز با آن مواجه است.

آزادی و امنیت دو قطبی هستند که کل جامعه‌شناسی باومن مابین آن‌ها قرار گرفته است. و این بحث اصلی باومن است که در مدرنیته سیال امنیت در جهت آزادی بیشتر رو به کاهش (افول) است و این مسئله موجب شده است که مردان و زنان در زندگی‌شان هرچه‌بیشتر نشانه‌های فردی شدن^[۱۲] را بپذیرند. با اشاعه این ایده باومن که امروزه جستجوی هویت خودساخته^[۱۳] فردی سرنوشت ماست، نویسنده در فصل چهارم بحث خود را درباره روش‌ها و اهداف جامعه‌شناسی باومن بسط می‌دهد تا نشان دهد که چگونه سازمان فرهنگ انسانی را درون دانشگاه به چالش می‌کشد تا شکلی از

تحلیل را پیشنهاد کند که، اگر آن در جهت روانشناسی اجتماعی نیست، پس از سارتر و تا اندازه کمی فروید، با روش روانکاوی وجودی هدایت می‌شود. نویسنده به‌منظور توسعه فهم خواننده از اشاره (معنی ضمنی، دلالت) تغییر ناگهانی عقیده به‌سمت آزادی و فردی شدن بیشتر، مقایسه‌های موشکافانه‌ای نیز بین جامعه‌شناسی باومن و بوردیو انجام می‌دهد. پس از آن، قبل از توجه به بحث جامعه‌شناسی باومن درباره میزان و سبک آزادی‌های مدرن سیال که بر شانه‌های افراد بسیار سنگینی می‌کند تا حدودی درباره موضوع هویت بحث می‌کند و جای تعجبی ندارد که مردان و زنان زمان زیادی را صرف تلاش برای به‌دست آوردن امنیت در جامعه می‌کنند.

فصل پنجم و نهایی کتاب تا اندازه‌ای بحث جامعه‌شناسی باومن را بررسی می‌کند که مدرنیته سیال زمانی است که آزادی مردان و زنان به توانایی مصرف کردن آن‌ها بستگی دارد. بعد از بررسی دلالت‌های زیبایی‌شناختی، سیاسی و اخلاقی مصرف‌گرایی برای آزادی، بحث جامعه‌شناختی باومن را مورد توجه قرار می‌دهد که مصرف‌گرایی معانی ضمنی مهمی برای تبیین الگوهای کنترل اجتماعی در مدرنیته سیال دارد. در این رابطه نشان نویسنده که مدل سراسر بین^[۱۴] فوکو از کنترل اجتماعی دیگر مناسب نیست و کنترل اجتماعی مانند سایر موارد در دموکراسی‌های لیبرال، به‌طور گسترده‌ای کالایی (تجاری) و خصوصی شده است. بخش پایانی کتاب دوباره به موضوع معانی ضمنی مدرنیته سیال برای جامعه‌شناسی برمی‌گردد. این موضوع بحث جامعه‌شناسی باومن را مورد رسیدگی قرار می‌دهد که آثار روشنفکرانه مانند دیگر محصولات برای فروش در مدرنیته سیال به‌طور روزافزونی به دو حالت وارد رایج شده‌اند (در دو حالت

صورت می‌گیرد): یکی این که زباله‌های براق فرهنگ مصرفی را به آغوش بگیرد و دیگر این که در جستجوی رها شدن از مصرف‌گرایی به‌عنوان میراث و نوستالژی بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی است. کتاب با این تفکر به پایان می‌رسد که با مدرنیته سیال زمانی است که علیرغم این که اصالت و اعتبار بسیار قاطعانه جستجو می‌شوند، اما کمتر به دست می‌آیند، آنچه ما درباره باومن داریم مردی است که نه‌فقط موفق به نوشتن کتاب‌های چالش‌برانگیز و مهم می‌شود، بلکه به‌نظر می‌رسد که او در هرکدام از این کتاب‌ها، جامعه‌شناسی را ضروری‌تر از آنچه تاکنون بوده است، خلق و توصیف کرده است.

[۱]. Orthodoxy

[۲]. Aesthetic

[۳]. Zombie Category

[۴]. Anti-Establishment

[۵]. Richard Rorty

[۶]. The Exorcist & The Omen

[۷]. Big Brother

سریالی تقریباً چندملیتی شده که مبنای آن از کشور هلند بود. این سریال از گروه متنوعی از شرکت‌کنندگان در مسابقه تحت عنوان میهمانان ناخوانده و سرزده پیروی می‌کند که تحت نظارت مداوم در خانه‌ای از پیش ساخته زندگی می‌کنند و رفتارهایشان ملاک قضاوت بینندگان است. این برنامه پر مخاطب در بسیاری از کشورهای جهان بیننده و طرفدار دارد.

[۸]. Soap Operas

[۹]. Eastenders

سریالی بریتانیایی که در سال ۱۹۸۵ از تلویزیون این کشور پخش شد. این سریال به قدری بی‌کیفیت و بی‌محتوا بود که به یک مثال و مثلی برای امور سبک و سطح پایین به حساب می‌آید.

[۱۰]. Sociality

[۱۱]. Liquid Modernity

[۱۲]. Individualization

[۱۳]. (DIY) Do It Yourself

[۱۴]. Panopticon

مجموعه عکس او اجازه نمی‌دهد

:: لیلا ملاحی زاده

ابتدا گشت و گذار ذهن بود... از آنچه ایام کودکی در شرق میناب، میان اقوام مادری‌ام دیده و تجربه کرده بودم. بعدها تجربیاتی که طی سال‌ها میان این مردمان کسب کردم و آموختم، آموزه‌هایم را آرام و پیوسته نوشتم...

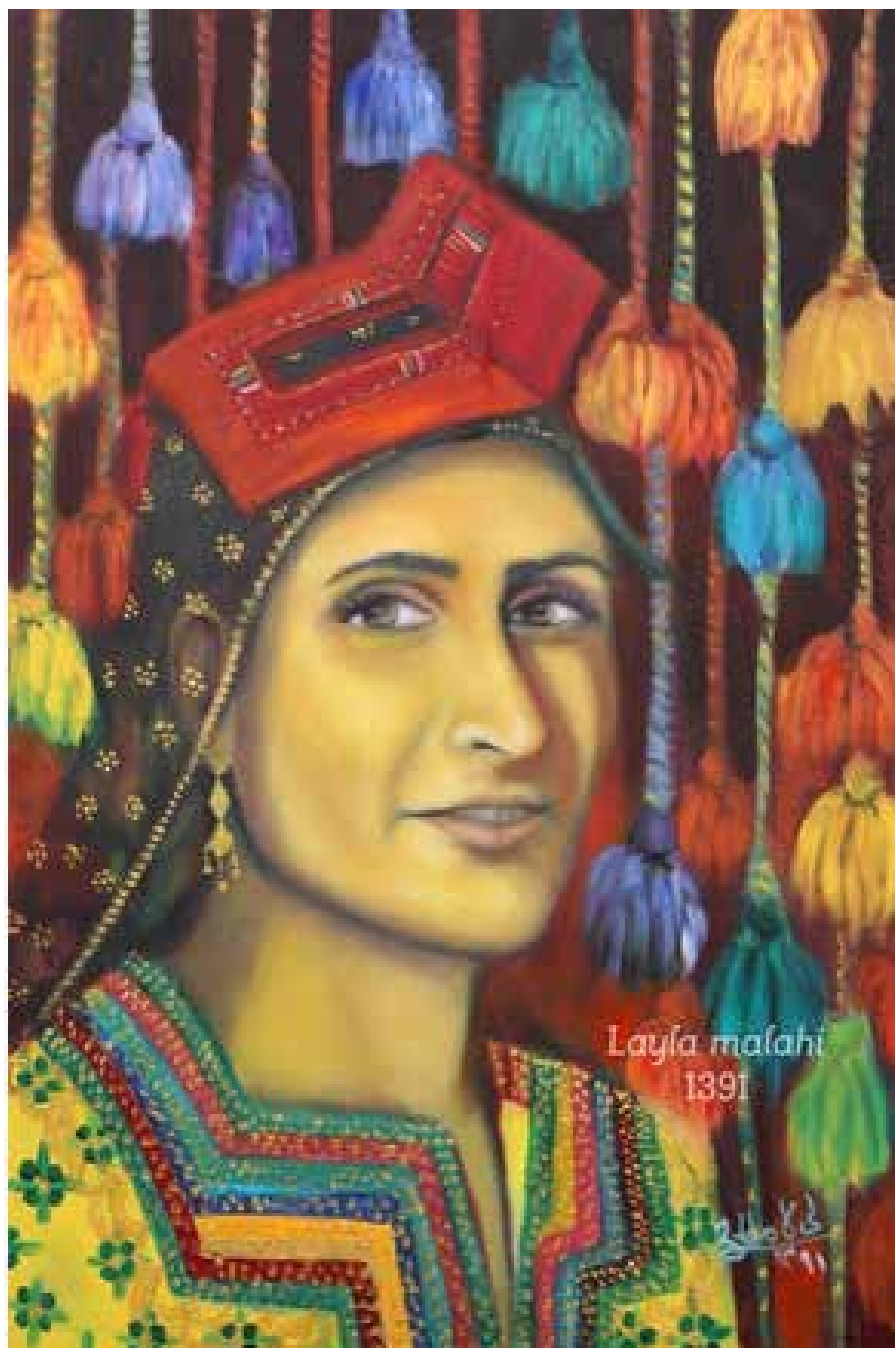
در طول ۱۸ سال پژوهش علاوه بر نگارش و مستند فیلم و عکس در مواردی که اشخاص عدم تمایل خود را به انتشار عکس‌شان اعلام می‌کردند، برای انتقال دقیق و درست به مخاطب، عکس‌هایی که ویژگی‌های مهمی با موضوع مورد پژوهش‌ام داشت، نقاشی آن را جایگزین عکس کرده‌ام.

نقاشی‌هایی که اکثراً پرتره است و یا نوع پوشش زنان بلوچ زبان شرق میناب-هرمزگان را در گذشته و حال، نشان می‌دهد. در چند اثر از این مجموعه، با رجوع به خاطرات و مشاهدات دوران کودکی‌ام موضوعی را نقاشی کرده‌ام، که دیگر دوران‌ش به سرآمده و اکنون چیز دیگری جایگزینش شده است. مثال: آوردن آب مصرفی خانواده باجهله (نوعی کوزه) از چاه یا گودال آب و رودخانه... کار روزمره زنان و همچنین نوع پوشش زنان به‌ویژه اندازه برقع‌های (نقاب) زنان در گذشته.

بهتر دیدم نام این مجموعه را بگذارم (او اجازه نمی‌دهد) چرا که در بیشتر مواقع، وقتی از زنان می‌پرسیدم عکس‌تان را برای چاپ در کتاب می‌خواهم می‌گفتند: او اجازه نمی‌دهد!...

بندرعباس - سورو قدیم

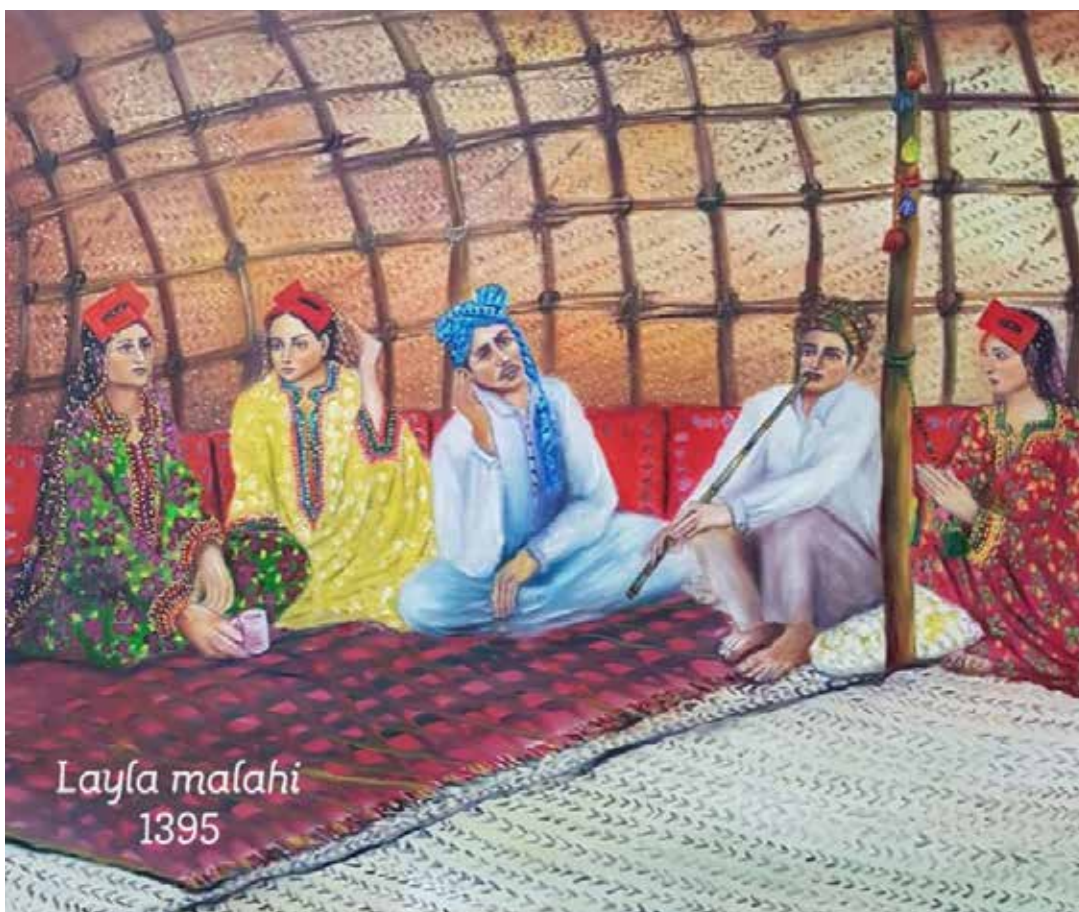
۱۳۹۹/۰۴/۱۸

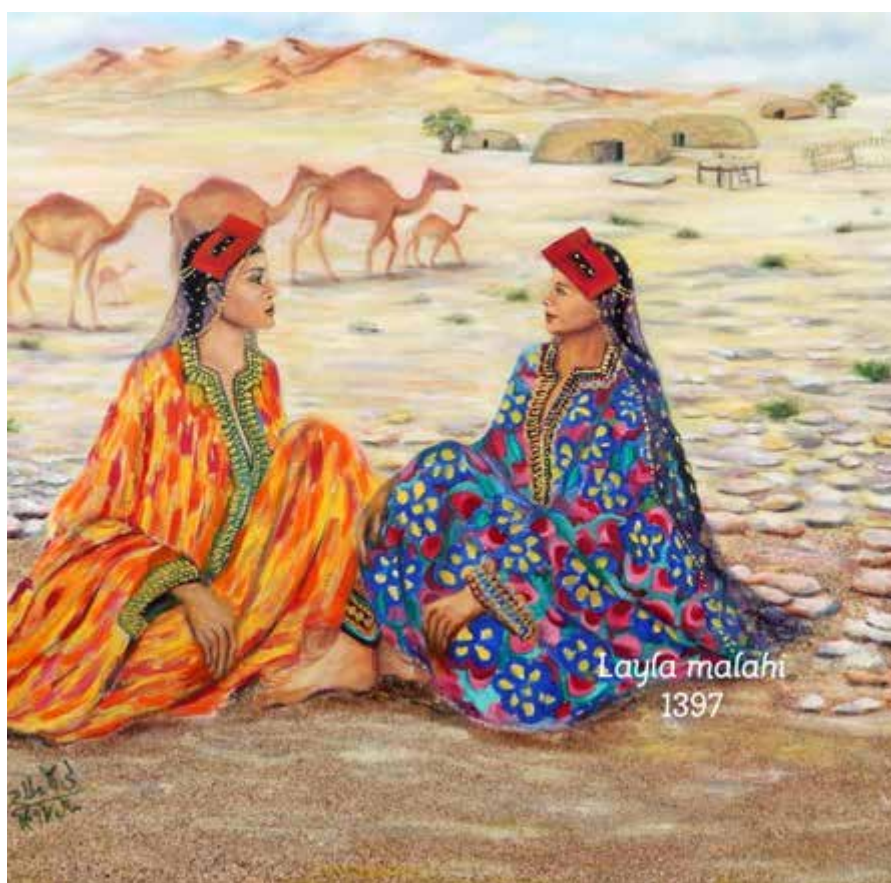


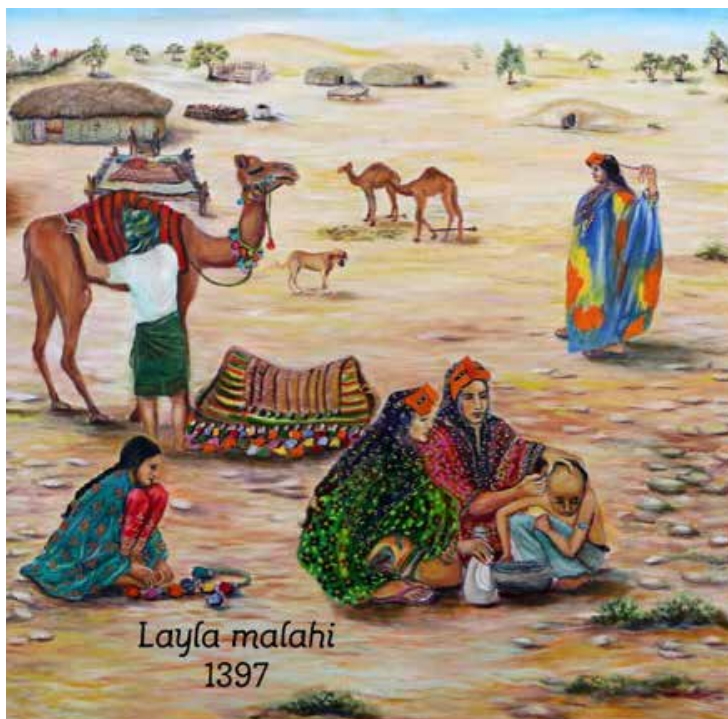
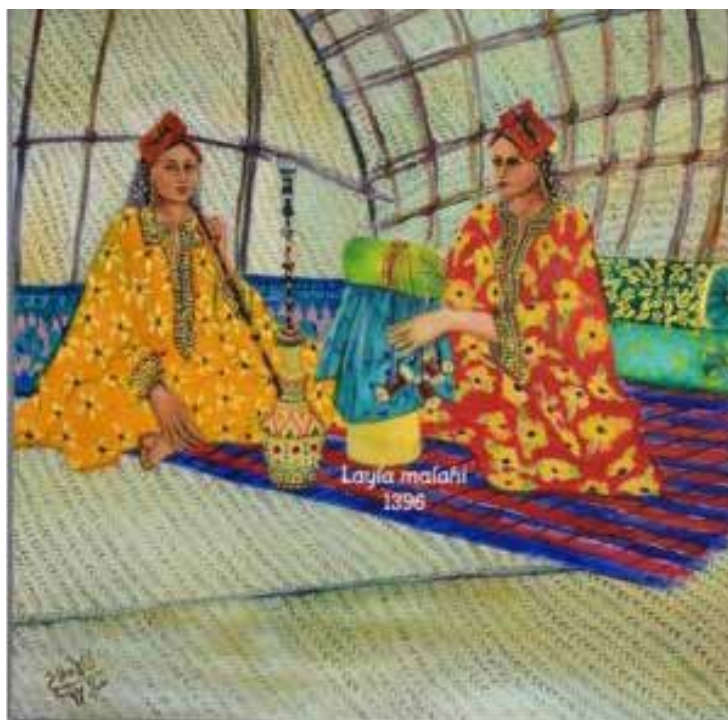
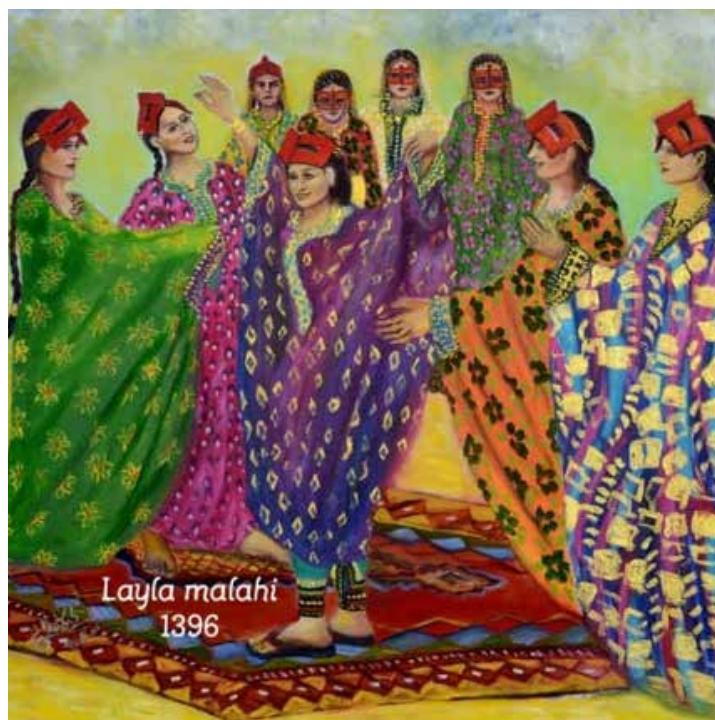


آوا خازه می دهد









خشونت خانگی

:: احمد رضا محمد پور یزدی

خشونت خانگی در گذار فرهنگی
بین‌نسلی و در متن ایگوی جلدی
و ایگوی متفکر آنزیو^۱

در نبرد میان خودت و دنیا طرف
جهان را بگیر. فرانتس کافکا

یادداشت

در ابتدا لازم به توضیح است متن
مقدماتی این مقاله را در فرودین
۱۳۹۸ در «سومین کنگره روانکاوی و
رواندرمانی پویشی ایران (پرخاشگری،
ویرانگری و مرگ در میانه زندگی)»
در پنلی در مورد خشونت خانگی ارائه
دادم. طبیعی است مقاله‌هایی مانند
این مقاله که قصد ترجمه‌ی مفاهیم
پیچیده‌ی روانکاوی برای علاقمندان
به روانکاوی یا سایر رشته‌ها را دارند
بخواهند نقطه‌نظرهای روانکاوانه را
گاهی جدای از سطح دانش روانکاوی
مخاطبان ارائه دهند. با این وجود،
من همه تلاش خود را خواهم کرد تا
مطالب غامض را به زبان ساده بیان
کنم. از جمله اهداف این مقاله می‌توان
به معرفی آنچه من «مدل پوستی تحول
ایگو» (The Skin Model Of Ego De-



velopment, SMED) نامیده‌ام (Mo-
hammadpour-Yazdi & Jandl,
2019) به جامعه پارسی‌زبان و نیز
ترغیب اشتیاق مخاطب برای تحقیق
و مطالعه بیشتر در حوزه‌ی رو به رشد
«پوست در روانکاوی» اشاره کرد.
امیدوارم صاحب‌نظران درون‌رشته‌ای و
بین‌رشته‌ای من را از نظرات و انتقادات
خود بی‌بهره نگذارند. این مقاله یک
مقدمه، چهارچوب نظری، بحث و
نتیجه‌گیری دارد.

مقدمه

فروید با مرکزیت دادن به نهاد (Id)
به عنوان هسته‌ی مدل ساختاری
(Structural Model)، ایگو یا «من»
را برآمده از دل نهاد می‌دانست. در
واقع بخشی از نهاد در رویارویی با
الزامها و محدودیت‌های دنیای واقعی
بیرونی از آن جدا شده و به عنوان ایگو
به کار خودش ادامه می‌دهد. (Freud,
1923/1961a) بنابراین جایی که نهاد
هست ناگزیر ایگو هم هست و این یک
اصل فرویدی است. برای همین ایگو
از دید فروید از آغاز یک ایگو تن‌محور

است یعنی خاستگاه بدنی (زیستی)
دارد. سپس بخشی از ایگو از رهگذر
درون فکنی ایگوی ایده‌آل (Ego-Ide-
al) درون ایگو یک ساختار ناظر به نام
فرامن تشکیل می‌دهد. آنا فروید (A.
Freud, 1937/1993) نشان می‌دهد
چگونه ایگو در برابر خواسته‌های اید
و شدت آن‌ها در حالتی از درماندگی
گرفتار می‌آید و به دامن سوپرایگو یا
فرامن پناه می‌برد و در نتیجه ایگو تحت
فشار اضطراب، درهای قلعه‌ی خودش
را به روی سوپرایگو باز می‌کند. در
این وضعیت استقلال ایگو از دست
می‌رود و نقش آن در حد یک ملعبه‌ی
دست فرامن تقلیل پیدا می‌کند. بر
این اساس ایده‌آل ایگو یک منادی
سوپرایگو است که به خودشیفتگی
اولیه نزدیک است. ایده‌آل ایگو در واقع
یک «سلف کامل توهمی» است (Brit-
ton, 2003) و نتیجه همانند شدن
سلف ساجکتیو با ایگو ایده‌آل مورد
طلب یا مورد آرزو است. ایگو ایده‌آل
یا آرمانی همان چیزی است که سوپر
ایگو از بچه انتظار دارد که باشد. ایگو
ایده‌آل یک نقشه درونی است ولی
هرگز قادر نیست قلمروی درونی را
به ما نشان دهد و برای برآوردن خود
نیازمند ایگو به‌عنوان بنیاد اجرایی
است. شکاف بین ایگو و آنچه که باید
باشد به صورت یک جراحت خیلی
عمیق تجربه می‌شود که در قالب
هماندسازی‌های ناقص و نصف و نیمه
خودش را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر،
ایگو ایده‌آل و در پی آن فرامن بدخیم
وظیفه ارضای خودشیفته‌وار فرد را
در ناکامی‌ها برعهده دارند، حال آنکه
فرامن رشدیافته، تمایل بیشتری به
واقعی دیدن امور دارد. نوع و کیفیت
پر کردن یا پر شدن این شکاف بسیار
سرنوشت‌ساز است؛ اینکه هنر و ادبیات
آن را پر کند یا خشونت و مصرف مواد
یا ایدئولوژی‌های فرقه‌گونه‌ای که منجر

به حذف دیگری دگراندیش می‌شود. (Chasseguet-Smirgel, 1984)

می‌توان اینگونه گفت که قلب تپنده‌ی شکل‌دهنده‌ی فرامن همانندسازی است. همانطور که کریستال (Krystal, ۱۹۸۸) می‌گوید کار همانندسازی تنظیم سلف (خود یا خویشتن) و عاطفه است یعنی کارکردی با هدف خودتنظیمی دارد. به‌دیگرسخن، همانندسازی به‌شکل تن‌پرورانه تحمل ناکامی را راحت‌تر می‌کند. دقت کنید می‌گویم تن‌پرورانه نه خلاقانه. در اینجا خشونت خانگی یا هر راه‌حل خشنی نتیجه‌ی همین همانندسازی‌های ناقص و از سر استیصال و انفعال است که می‌کوشد دو سر شکاف عمیق درونی را از طریق هویت انقیادی و توهمی به‌هم نزدیک‌تر کند.

چهارچوب نظری

اهمیت تن در روانکاوی وقتی بهتر درک می‌شود که تغییر جهت مطالعه روانکاوانه از روی بزرگسالان به کودکان و سپس نوزادان را مد نظر قرار دهیم. دراین‌میان به‌ویژه مطالعه‌های پیشگامی چون مشاهده‌ی نوزادان توسط بیک (Bick, 1968) که بر اهمیت حیاتی تماس پوستی بین مادر و نوزاد تأکید دارد از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. در اینجا بدن نه‌تنها به عنوان یک خاستگاه نهاد و ایگو بلکه آنطور که دیدیه آنزیو (An- zieu, 1995/2016) روانکاو فرانسوی در قرائت خود از فروید می‌گوید: تن سخنگوی ناخودآگاه است و ناخودآگاه جز بدن آشیانی ندارد. این بدان‌معناست آنچه از ابتدای تولد بر سر بدن می‌آید، و مراقب اولیه از نوزاد بانی آن است، در سرنوشت او سهم تعیین‌کننده‌ای دارد. براین‌اساس از دیدگاه آنزیویی وقتی در مورد روان صحبت می‌کنیم باید ببینیم این روان

خانه‌اش کجاست و دردل چه‌چیزی جای‌گرفته‌است. اینکه ایگو مانند یک پوشینه، پاکت یا دربرگیرنده روان را می‌پوشاند مسئله قابل‌توجهی است. به موازات این صورت‌بندی، آنزیو استعاره‌ی پوست را به خدمت می‌گیرد تا کنش دربرگیرندگی ایگو برای اید (یا با احتیاط می‌توانیم بگوییم سلف) را به تصویر بکشد. همانطور که پوست بدن را می‌پوشاند و در خود {مانند کیسه یا پاکتی} جای می‌دهد و محاط می‌کند ایگو هم همین‌کار را برای روان انجام می‌دهد. پس چرا نگوییم ایگوی پوستی یا جلدی همانطور که آنزیو آن‌را به‌کارمی‌برد. در اینجا مفهوم پوست همان تقاطعی است که درون و بیرون، فرد و جامعه و فرهنگ را به هم وصل می‌کند.

وقتی از مفهوم پوست در روانکاوی صحبت می‌کنیم نام سه روانکاو برجسته‌تر از بقیه است: وینی کات، آنزیو و بیک. برای وینی کات (Winn- icott, 1958/1945) پوست همان مرز ساجکتیوی است که فضایی برای روان فراهم می‌کند. کارکرد این فضا این است تا روان را در تن جاگیر یا مستقر کند. این استقرار روانی از جنس بودشناسانه به ماهیت بودن از رهگذر جای‌گیرشدن اشاره می‌کند. اینکه مادر یا مراقب چطور بدن را تیمار و نگهداری می‌کند از نگاه وینی کات تعیین‌کننده‌ی بود و نبود «خود» است که در قالب شخصیت‌سازی و شخصیت‌زدایی می‌تواند فهمیده شود. به‌عبارت‌ساده، شخصیت‌سازی یا شخصی‌سازی کردن همان از آن خود ساختن و از خود دانستن شخصی، چیزی یا مفهومی است. ممکن است فردی کسی یا چیزی را برای مدت مدیدی داشته باشد اما از نظر عاطفی آن‌را از خود نداند یا خود را متعلق به آن درک نکند. درست مثل زوجی

که سال‌ها ممکن است فیزیکی با هم باشند اما همدیگر را از خود ندانند. یا آنالیزان مدت طولانی در روانکاوی باشد اما در فرآیند جلسه‌هایش به‌هردلیلی سکنی نگزیده باشد. مثل این می‌ماند که شما سال‌هاست ساکن تهران هستید اما تهران را شهر خود نمی‌دانید. ازهمین‌جا به تأکید آنزیو بر نقش محیط مراقبتی می‌رسیم که چقدر گرمابخشی و امن بودن اولیه‌ی پوست و بدن و در چشم‌اندازی وسیع‌تر جامعه می‌تواند به یک حس بودشناسانه از تعلق برای فرد در رابطه با خود، دیگری و جامعه بیانجامد. پوست در اینجا به‌عنوان یک سطح حائز اهمیت است زیرا که به‌عنوان یک میانجی بین دنیای درونی و بیرونی عمل می‌کند. به‌خاطر این‌است که ایگوی پوستی یا جلدی بین واقعیت بیرونی و درونی یا دنیای بیرونی و درونی مستقر شده است و میدانی برای کنش و واکنش نهاد، ایگو، فرامن و دنیای بیرونی یا اجتماع است. درهمین‌راستا، استر بیک هم پوست را به‌عنوان یک تمیزدهنده‌ی واقعیت درونی و بیرونی در نظر می‌گیرد و تأکید بی‌چون و چرایی بر ارضای واقعی نیازهای دلبستگی و تنی نوزاد دارد. یعنی این نوزاد باید در دستان مادر امن شود و سکنی بگزیند دقت کنید در اینجا صحبت از موقعیتی هایدگری نیست که باید در زبان سکنی بگزینیم تا هستی‌مند شویم بلکه صحبت از موقعیتی پیش‌ازبانی است که بدن و نیاز آن به امن‌شدن بر هرچیزی مقدم است. همین صورت‌بندی را می‌توان به جامعه و موقعیت روانی-اجتماعی فرد تعمیم داد.

آنزیو (Anzieu, 1995/2016) برای ایگوی جلدی در ابتدا هشت کارکرد قایل شد: الف) نگهداری یا هول‌دینگ، ب) دربرگیرندگی، پ) حفاظت، ت)

فردیت، ث) درون حسی یا میان حسی، (ج) جنسی سازی، (چ) تخلیه لیبیدینال، (ح) حک و ثبت (نگاه کنید به -Mo- hammadpour-Yazdi & Jandl, 2019) تمام این کارکردهای تحولی به گونه‌ای به رانه‌ی زندگی مرتبط هستند. آنزیزو باور داشت پوست کارکرد حیات بخشی دارد و اگر تنها یک ششم آن به گونه‌ای تخریب شود انسان قادر به ادامه‌ی زندگی نیست، اما او می‌تواند بدون چشم‌ها یا گوش‌هایش همچنان زنده بماند. موضع آنزیزو خیلی روشن است بدون احساس، ادراکی هم در کار نیست. همانطور که بدون میتوس نمی‌توان لگوسی را متصور شد. (Mohammadpour-Yazdi, Jandl & Esmailpour-Motlagh, 2020) بدون اینکه دریافت کنندگی و گیرندگی دروازه‌های حسی، ادراک ممکن نیست. اگر داده‌های حسی در سطح تالامیک گیر بیفتند و بالاتر نروند کورتکس چه چیزی را می‌خواهد در قالب ادراک تفسیر یا قضاوت کند؟ شاید فقط تحریک‌های درونی بی‌معنای مغزی در غیاب محرک‌های واقعی را بتواند بازتاب دهد. پس پر واضح است که اگر ایگو جلدی نباشد ایگوی اندیشمندی هم نخواهد بود. ایگوی متفکر یا اندیشمند ادراک و فرا ادراک را برعهده دارد و به‌نوعی برروی تفکراولیه، یک فرآیند ثانویه تفکری را اعمال می‌کند. درست مثل فرآوری یک ماده‌ی خام اولیه که با پروراندن تبدیل به امری نمادین و نه تصویری می‌شود. وقتی محیط نگهدارنده (خواه والدینی یا اجتماعی) بنابه دلایلی به جای تأمین امنیت و دربرگیرندگی و برآوردن نیازهای تحولی و امنیت فرد، به ناکام کردن و صدمه زدن روانی او کمر همت ببندد آنگاه با جریان مخرب درونی رانه‌محور دورن فردی یکی می‌شود-جریانی که

میل به نابودی دارد. در نتیجه، کارکرد نه‌می شکل می‌گیرد که ایگوی جلدی را در موقعیتی دشوار مقابل خودش قرار می‌دهد. دراین معنا، پوست به جای یک دربرگیرنده، نقشی سمی و مخرب را ایفا می‌کند و کارکرد خودتخریبی پیدا می‌کند. این همان بازنمایی رانه‌ی مرگ است که نه تنها به رانه‌ی مرگ به عنوان یک عامل درونی وابسته است بلکه به آنچه که در بیرون و بین فرد و محیط اطرافش (والدینی-اجتماعی) روی می‌دهد نیز واکنش مستقیم نشان می‌دهد. پس برای آنزیزو نقش مراقب بی تفاوت تخریب گر غافل افسرده‌ی طردکننده و رهاکننده یا بیش مراقب به همان اندازه‌ی رانه‌ی مرگ مهم است. او در خوانش مجدد خود از فروید رانه‌های مرگ و زندگی را در قالب صیانت ذات و رانه‌های دلبستگی و تسلط بازخوانی می‌کند. ازاین روی، آنزیزو تن زیستی و اجتماعی را در رابطه‌ای غیر دو بن نگر و مکمل هم تفسیر می‌کند. (Lafrance, 2013) اگر بخواهیم نظریه وینی کات و آنزیزو در باب زوال شخصیت (-Depersonalization) را در یک ترکیب جدید بازچینی کنیم، هر ناکوکی بیرونی و آشفتگی درونی کارکرد دربرگیرندگی را مختل می‌کند و متعاقباً شدت رانه‌ی مرگ را بیشتر. در نتیجه، ایگوی جلدی دیگر نمی‌تواند از پس نقش خود به عنوان دربرگیرنده‌ی سلف برآید. ابتدا درمانده و سپس منزوی می‌شود یا فقط جدا افتاده می‌ماند. درپی آن، ایگو جلدی کنش واقعیت سنجی بهینه را هم نمی‌تواند عهده‌دار شود (-Mohammadpour-Yazdi & Jandl, 2019; Mohammadpour-Yazdi, Jandl & Esmailpour-Motlagh, 2020). از نگاه آنزیزو (Anzieu, 1995/2016) فرامن به عنوان یک زیرساخت فرصت طلب که تا آن موقع به درون فکنی

ایماگوهای والدینی و نقشینه‌ای قدرت بسنده می‌کرد، حالا از این آشفتگی و آشوب بهره برداری می‌کند و می‌کوشد تا زمام امور ایگوی جلدی تضعیف شده را در دست بگیرد و خودش به شخصه ارضای نهاد را عهده‌دار شود. این دقیقاً همان نقشی است که فروید (Freud, 1938/1961b) برای فرامن در نظر گرفت یعنی فرامن مایل است یک جایگاه میانی بین نهاد و دنیای بیرونی و الزام‌هایش اختیار کند. جایگاهی که از نظر ساختاری متعلق به ایگو است. درواقع می‌توان گفت فرامن دارای یک اراده‌ی معطوف به قدرت و چیرگی است و بر آن است تا یک پوست جایگزین ایده‌آل را ارائه دهد. پوستی که جای ایگوی جلدی تضعیف شده را پر کرده و ارضای اید و نیازهایش را گردن بگیرد. هنگامیکه فرامن با پوستی زمخت و خشن به مثابه‌ی فیلتری برای عواطف، درصدد جایگزین کردن خود به جای ایگوی جلدی تحولی برمی‌آید معلوم است چه برسر احساس‌ها و درپی آن ادراک‌ها می‌آید. درنتیجه، ایگوی اندیشمند زیر سایه‌ی سنگین ایده‌آل ایگو و ایگوی ایده‌آل (که به مثابه‌ی دو دست فرامن عمل می‌کنند) ظرفیت اندیشه‌ورزی خود را تسلیم همانندسازی‌های ناقص فرامن می‌کند. این مهم هسته‌ی اصلی رساله‌ی دکترای من در روان‌درمانی را تشکیل می‌دهد.^[۲] همانطور که پیش‌تر گفتم این دست همانندسازی‌های شلخته و از سر استیصال راهی تن‌پرورانه برای خودتنظیمی عواطف باز می‌کند. یعنی یک فرآیند ضداندیشه‌ی ضدتحولی که وعده‌ی حل مسائل را بدون تفکر و به زحمت افتادن به سلف وحشت زده می‌دهد- گاهی این دست وعده‌ها از سمت سیاست‌مداران پوپولیست به مردم درمانده داده می‌شود.

با این مقدمه اجازه بدهید به مفهوم خشونت خانگی در بستر شکل‌گیری فرامن و ایده‌آل من به‌عنوان جایگزینی برای ایگوی جلدی و ایگوی متفکر بپردازم. آنزیو (Anzieu, 1984) در مطالعه‌های خود روی گروه‌ها به این نتیجه رسید که یک پوست مشترک بین اعضای گروه به آن‌ها حس گروه‌بودن می‌دهد. همانطور که ما یک خویشتن فردی داریم دارای یک خویشتن گروهی - اجتماعی هم هستیم که هر دوی آن‌ها در تعامل با هم هویت‌بخش و حسی از خودبودن یا نبودن را مهیا می‌کنند. این نکته حائز اهمیت است که اُبژه‌ی (موضوع برای سرمایه‌گذاری روانی) گروهی از ابتدا دو پاره است یعنی در یک پاره‌اش آرمانی شده و در پاره‌ی دیگر گزند و آسیب‌رسان است. یعنی براساس یک کلیت و تمامیت اُبژه‌ی پی‌ریزی نشده است و برعکس برپایه‌ای وهمی استوار است. تجربه‌ی بالینی ما نشان می‌دهد که زوجین نیز رابطه‌ی خود را بر اساس همین اُبژه‌ی وهم‌آلود شروع می‌کنند و این حباب ایمن‌ساز، دارای وهمی خیال‌انگیز است که پس از دوره‌ای ماه‌عسل‌گونه ترکیده می‌شود. جالب اینجاست زوج‌ها به‌عنوان یکی از کوچک‌ترین هسته‌های گروه می‌کوشند این پوسته یا حباب وهم‌اندودشده را با ترفندهای مختلف حفظ کنند. پرواضح است که پوست وهم‌آلود هرگز ویژگی‌های پوست زنده‌ی واقعی را ندارد و از قوانین خیالی تبعیت می‌کند تا حکم واقعیت. سرنوشت یک رابطه‌ی عاطفی بین زن و مرد دقیقاً سر‌بزنگاه ترکیدن یا رو به افول رفتن این حباب یا پوست توهمی رقم می‌خورد. اینکه آن‌ها چطور به واقعیت رابطه یا شخصیت عیان‌شده‌ی طرف مقابل و یا واقعی نبودن توقع‌های خودشان واکنش

نشان می‌دهند سرنوشت یک رابطه‌ی عاطفی را تعیین می‌کند. در تجربه‌ی بالینی شاهد هستیم که چطور یکی از زوجین پس از پی بردن به برخی واقعیت‌های طرف مقابل که آن‌ها را از اساس نادیده می‌گرفته است، واکنش‌هایی نشان می‌دهد که فقط پس از سوگ شاهد آن‌ها هستیم. انگار عزیزی را از دست داده و چه عزیزی عزیزتر از پوست توهمی که با قدرت جادویی خیال‌انگیزش فرد را ایمن نگه می‌داشته است. حال آنکه تاپیش‌ازآنکه جاروی واقعیت فرودآید و این خانه‌ی عنکبوتی را ویران کند مهربان‌تر، لیلی‌وش‌تر یا مجنون‌وارتر از همسرش روی کره‌ی خاکی وجود نداشته است. اینجا همان برهه‌ی حساسی است که در هر رابطه‌ای چه زوج و چه گروه، احتمال پناه‌بردن به فرامن بدخیم به مثابه‌ی پوستی جایگزین به‌شدت وجود دارد. زیرا که در اینجا واقعیت مساوی محدودیت است و دردناکی آن انسجام سلف فرد را به‌هم می‌ریزد. ازهمین نقطه‌است که یکی از زوجین یا هر دوی آن‌ها برای تأمین دوباره یا احیای مجدد انسجام از دست‌رفته‌ی شخصیت خود به‌هرکاری دست می‌زنند، از روابط خارج از حیطه‌ی زناشویی تا تحقیر کلامی و خشونت فیزیکی.

در خشونت خانگی یکی از زوجین یا هر دوی آن‌ها به پایان ماه‌عسل و ویرانی یا مخدوش‌شدن آرمان‌های ازپیش‌فرض‌شده‌ی رابطه، واکنشی خشن نشان می‌دهند. در اینجا یک سازوکار دفاعی به‌شکل مسلط‌تر به‌خدمت گرفته می‌شود که در روانکاوی به آن همانندسازی فراقکنانه می‌گوییم. در این فرآیند پیچیده زوجین یا همسران می‌کوشند تا با فراقکنی کردن بخش‌های بیشتر نامطلوبشان (و گاهی به شدت

ایده‌آل‌شان) درون همسرشان، حسی از همسانی با اُبژه مورد فراقکنی پیدا کنند. به دیگر سخن، در این فرآیند پیچیده بخش‌هایی از سلف به‌شکل وهم‌گونه‌ای در دیگری جای‌گذاری می‌شود به‌گونه‌ای که در فانتزی، حس یکی بودن با فرد مورد فراقکنی احساس می‌شود. زوجین با به‌خدمت‌گرفتن این مکانیزم دفاعی طرف مقابل را مجبور می‌کنند تا با همانندسازی و یکسان‌شدن با ایده‌آل ایگو یا سلف تمام‌وکمال درونی (که خاستگاهش خودشیفتگی نوزادانه و همه‌توانی و همه‌دانی است) - که حالا پس از فروریختن حس یکی‌بودن تهدیدآمیز تلقی می‌شود - خود آسیب‌دیده‌ی آن‌ها را تنظیم کنند. به‌عبارت دیگر، از طرف مقابل می‌خواهد برای جلوگیری از تجربه‌ی بخش‌های تهدیدآمیز سلف که ممکن است خودآگاه شوند نقش پوست خیالی جایگزین را بازی کند. بدین ترتیب یکی از زوجین یا هر دوی آن‌ها در این فرآیند تحت فشار است تا همسو با فراقکنی فکر کند، عمل کند و حتی احساس کند. درخواست روان‌آزرده‌ی یکی از زوجین خیلی واضح است از طرف مقابل می‌خواهد حتی به‌ظاهر هم شده فراقکنی بخش‌های تهدیدکننده‌ی درونی او را تحمل کند و تظاهر کند که شبیه همان تصویر ایده‌آل و پوست توهمی ابتدای رابطه است. سپس او فرصت می‌یابد محتوای ناخواسته‌ی فراقکنی‌شده را، پس از فرآوری توسط اُبژه مورد فراقکنی، درونی کند. فقط در مقام مقایسه لازم به ذکر است که در فراقکنی سوژه از نظر ذهنی از اُبژه دورتر می‌ایستد حال آنکه در همانندسازی فراقکنانه سوژه به شدت با اُبژه حس نزدیکی دارد. به‌عبارت دیگر، من اینگونه نتیجه‌گیری می‌کنم که تفاوت فراقکنی و همانندسازی فراقکنانه در

مسیر حرکت از غرابت در رابطه با اُبژه تا قرابت با او مشخص می‌شود. تعادل روان پویشی بین این دو حس دوری و نزدیکی سرنوشت یک رابطه زناشویی را رقم می‌زند. اگر طرف مقابل میزبان فرافکنی شود که هیچ، اگر نه سیل تحقیرها و تهدیدها که می‌تواند به آن خشونت خانگی مبتنی بر بهره‌کشی روانی لقب داد شروع می‌شود. در قدم بعدی وقتی یکی از زوجین یا هردوی آن‌ها از اینکه طرف مقابل نقش پوست توهمی را دوباره بازی کند و شبیه رؤیاهای اولیه او شود ناکام و مغموم می‌شوند به خشونت فیزیکی روی می‌آورند. در هر رابطه‌ای به‌ویژه روابط عاطفی، قرارگرفتن در جایگاه یکی شدن با یک تصویر غیرواقعی و از اساس وهم‌آلود و در خدمت ارضاء کردن نیازهای خویشتن‌کامانه طرف مقابل، حسی از تقلیل‌یافتگی، حذف‌شدن، خودواقعی‌نبودن یا قربانی و مفعول واقع‌شدن به فرد می‌دهد. در همین نقطه‌ای بحرانی است که یکی از زوجین که زیر فشار روانی شدید برای تغییر در راستای تصویر آرمانی طرف مقابل است (حالا ممکن است یک بچه در رابطه با والدین این حس را داشته باشد یا یک کارمند در رابطه با رئیسش) به‌هردوری می‌زند تا از این چرخه خارج شود. خالی از لطف نیست که درنظرداشته‌باشید، سلف فرافکنی‌کننده پس از نسبت‌دادن بخش‌های غیرقابل‌تحمل به طرف مقابل به‌گونه‌ای حس انسجام بیشتری می‌یابد — حتی به‌صورت موقت و شکننده. به‌ویژه وقتی که خشم درونی فرافکنی می‌شود با عصبانی‌شدن طرف مقابل حس التیام به فرد فرافکنی‌کننده باز می‌گردد زیرا حالا این دیگری است که حس بد او اعم از حسادت، نفرت و انزجار را حمل می‌کند. در این معنا، خشونت یکی از

زوجین برای آن است که همسر خود را به ریل یکی‌شدن و همانندشدن با فرافکنی‌هایش برگرداند یا از خود در برابر فرافکنی‌های مداوم محافظت کند، حال با حمله‌ی کلامی یا با حمله‌ی فیزیکی. یکی از مثال‌های بارز این دست روابط بین همسرانی مشاهده می‌شود که یکی از آن‌ها سوءمصرف مواد دارد. همسر یک فرد معتاد باید که در یک هم‌وابستگی گسترده عزت‌نفس او را به شکل مداوم تأمین‌کند و جراحتهایی که به سلف شکننده‌ی او به‌هرحال وارد می‌شود (جدای از واقعیت رابطه) را مدام پانسمان کند، به زبان ساده فرد هم‌وابسته به یک فرد ناقص و به شکل عمیق صدمه دیده وابسته می‌شود و سرنوشت عزت‌نفس خود را به خوب‌کردن و رتق و فتق حال یک آدم به‌شدت شکننده و ناقص گره می‌زند. به‌عنوان مثال، فرد الکلی به خویشتن متلاشی‌شده خود از رهگذر مصرف الکلی یا اعمال خشونت خانگی سروشکل می‌دهد و همواره نگران است دیگران به این گسستگی و تهی بودن درون او پی ببرند. در این معنا خشونت واکنشی به فضای خود نبودن یا زوال شخصیت است. به‌همین علت است که مراجعانی که آسیب‌های عمیق سلف دارند و جراحتهای خودشیفته‌ی گسترده‌ای را با خود حمل می‌کنند ازدواج واقعی را به‌عنوان تهدیدی گسترده درک می‌کنند و تنها از همسر خود انتظار همدلی و همسویی کامل دارند و هر نوع تغییر تصویر ذهنی خود را به شکلی پارانوئید دال بر ناکارآمدی همسر خود قلمداد می‌کنند تا شکننده‌بودن خودشان. برای همین تنها همسری (یا روانکاو) می‌تواند آن‌ها را راضی نگه دارد که خودش نباشد و ذوب در آن‌ها بماند. به‌دیگرسخن، فقط

درصدد تأمین خودشیفتگی آن‌ها برآید نه اینکه جراحتهای عمیق سلفشان را که دائم فرافکنی می‌کنند فرآوری کرده و به آن‌ها برگرداند تا بتوانند یکپارچگی بیشتری از خود را تجربه کنند. به این دست همسران می‌توان لقب همسران مجرد نوزاد و ش داد که همواره در رابطه ماه‌عسلی می‌خواهند باقی‌بمانند. به‌همین‌خاطر برخی بیماران از یک رابطه‌ی عاطفی به رابطه‌ی عاطفی دیگر اسباب‌کشی می‌کنند، به‌امیداینکه زوجی (یا روانکاو) را بیابند که صددرصد آن‌ها را بفهمد و به آن‌ها توجه تمام‌وکمال داشته باشد. درست مثل ییلاق و قشلاق کردن از جایی که شرایط آب و هوایی برای عزت‌نفسشان نامساعد است به جایی خوش آب و هوا. درواقع، رابطه‌ی آن‌ها با حقیقت به‌شدت توسط یک مراقب (مادر یا جایگزین آن) اهمال‌کار و ناکوک صدمه دیده است و دیدن و دیده‌شدن زخم‌هایشان برایشان بسیار دردناک است. آن‌ها به جای تغییر خود درصدد دستکاری خشن محیط و شریک زندگی خود برمی‌آیند. در سطح تحلیل اجتماعی، نمونه‌ی بارز واکنش انکاری به از دست رفتن پوست توهمی را در واکنش‌های خویشتن‌کامانه دونالد ترامپ به نتایج انتخابات آمریکا می‌توان مشاهده کرد. جایی که پذیرش واقعیت مساوی از دست رفتن انسجام سلف و تهدید آن به فروپاشی است. وقتی همه از شکست پیاپی ترامپ در ایالت‌های مختلف حرف می‌زدند او به زمین گلف خود به‌مثابه‌ی یک پوست توهمی پناه برده بود و گلف بازی می‌کرد و در تویتر شکست خود را انکار می‌کرد! او امیدوار بود آنقدر به فرافکنی ادامه دهد تا به یک ورژن خوب از همانندسازی در دنیای بیرون و توسط اُبژه‌های بیرونی دست پیدا

کند (در اینجا ابطال انتخابات) تا آنگاه بتواند آن را در جهت تنظیم سلف صدمه دیده‌اش دوباره درونی کند. در اینجا قاعده‌ای وجود دارد که هرچه فضای اشتراکی مبتنی بر عشق و علاقه و احترام بین زوجین کمتر شود فضای آکت کردن یا گذار به عمل فربه‌تر می‌شود و خشونت و رفتار متخاصم بین همسران بیشتر می‌شود. این قاعده در هر رابطه‌ای دیگری از جمله روابط اجتماعی یا روابط بین گروه‌ها یا احزاب درون یک جامعه هم قابل تعمیم است. در نتیجه خشونت خانگی راهی جایگزین برای پوست خیالی از دست رفته است که زوجین به جای کمر همت بستن برای پذیرش واقعیت‌های رابطه و نقایص طرف مقابل به آن متوسل می‌شوند. در اینجا لازم است با ذکر یک مثال بالینی بحث را روشن‌تر کنم. در این مثال می‌بینیم چطور وقتی یک زوج مرزی (بردرلاین) -خودشیفته آرمان‌ها و انتظارات خود را از دست رفته می‌بینند با فرامن بدخیم خود ازدواج می‌کنند و تشکیل یک زوج ایده‌آل می‌دهند و به این ترتیب آنچه که من «زوج جایگزین فرامنی» می‌نامم جای رابطه‌ی ایده‌آل از دست رفته را پر می‌کند.

مردی میان سال با یک ازدواج ۱۸ ساله و یک فرزند دختر ۱۲ ساله با شکایت خشونت خانگی به من مراجعه کرد. قبل از مراجعه با روانشناسان و مشاوران متعددی چه به صورت فردی چه زوج کار کرده بود. او در همان جلسه اول توضیح داد که چطور در یک مشاجره با همسرش کنترل خودش را از دست داده و دستش را به دیوار کوبیده است طوری که مچ و ساعدش مویه کرده بود. در اینجا با توجه به اهداف این بحث به قسمتی از درمان فردی اشاره می‌کنم که

فرافکنی‌های بیمار بیشتر در درمان پویشی یک بار در هفته فهمیده شده و بازیابی شده بود و نیز رابطه انتقالی سادو-مازوخیستکی با درمانگر تا حدودی تعبیر شده بود. همچنین رابطه‌ای استعماری-استثماري مبتنی بر آزارطلبی در رابطه با پدر تنبیه‌گر آشکار شده بود و مشخص شده بود چطور پدر حتی گاهی برای لذت او را تنبیه بدنی می‌کرده است. درست همان موقع که شوهر پر خاشگری‌هایش به شکل قابل ملاحظه‌ای کم شده بود به موازات آن همسر او که تشخیص برادرلین گرفته بود با وجود چند درمان ناموفق به تخریب وسایل منزل و پر خاشگری‌های فیزیکی و کلامی گسترده خود ادامه می‌داد. روزی مرد در جلسه‌ای گفت «جالبه وقتی زنم پر خاشگری فیزیکی می‌کنه تا چند وقت همه چی خوب می‌شه» و همینطور تعریف کرد که چطور یک بار توانسته لبخند رضایت زن خود را ببیند درست وقتی که بعد از یک پر خاشگری فیزیکی و کتک خوردن، از زنش عذرخواهی کرده است. در ادامه مرد خاطر نشان کرد که «اصلاً هر ماه شاید بهتر باشد بنشینم تا او مرا یک دست کتک مفصل بزند تا همه چی آرام بمونه». یعنی اگر شوهر با همانندسازی‌های زنش یکی‌شود و همان مرد بی‌عرضه‌ای شود که او می‌گوید لبخند رضایت خواهد آمد مگر نه او برای زنش وجود خارجی ندارد. تأکید مرد در جلسه‌ها بر این بود که زنش او را یاد پدر پر خاشگرش می‌اندازد. همانطور که پدرش دائم به او می‌گفته تو بچه من نیستی چون مرا نومید کردی زنش هم به او می‌گفته تو سر من کلاه گذاشتی تو یک مرد واقعی نیستی بی‌عرضه‌ای و نمی‌توانی مرا خوشبخت کنی. در واقع، یکی از جرائم مرد که او را مستحق تنبیه

و تحقیر از سمت زن می‌کرده است. خیانت او به پوست توهمی زن است. به عبارت دیگر، زن در اینجا فقط آنچه را می‌خواهد ببیند که فرافکنی کرده، نه رشد و تغییر گسترده‌ی شوهرش را. همچنین، پناه‌بردن به هرزه‌نگاری و اکنش مرد به این رابطه‌ی زناشویی به شدت ناکام‌کننده بود که مسیرش بر خلاف تمام ایده‌آل‌های او حرکت می‌کرد. او تصویر ایده‌آل ازدست‌رفته‌ی خود را در این دست فیلم‌ها جستجو می‌کرد و درواقع با پیوند با یک تصویر انحراف دوستانه در تلاشی ناموفق می‌کوشید تا پوست تخیلی را دوباره احیاء کند و در پناهگاه هرزه‌نگاری دمی بیاساید. نکته تناقض‌نا در درمان ایشان لذت ناخودآگاهی است که همزمان از قرار گرفتن از آنچه خودش «بچه‌ای که کتک‌خورش ملس بوده» می‌برد. یعنی لذت بردن ناخودآگاه از نشانه!

تجربه‌هایی از این دست به ما نشان می‌دهند چطور فرامن خشن مانند یک هوو بین زن و شوهر قرار می‌گیرد و همانندسازی‌های ناقص به شکل گسترده به خدمت گرفته می‌شوند. فرامن بدخیم در اینجا برخلاف تصور مرسوم نه بر پایه وجدان و اخلاق که بر پایه خشم و نفرت استوار شده است و به فرد مجوز انجام کارهایی را می‌دهد که کمکی به درمان او و رابطه‌اش نمی‌کنند که هیچ، بلکه، بیشتر اوقات اوضاع وخیم‌تر هم می‌شود. درعین حال، ایگو که مرکز خردمندی و دوراندیشی در روان است تحت قیومیت و حاکمیت فرامن خشن و بدخیم ضعیف‌تر شده و به جای حل مسائل، گیج و مدهوش، از هر اقدام مؤثر و سازایی عاجز می‌شود. خشونت خانگی در اینجا دو کارکرد بیمارگونه‌ی همزمان دارد؛ هم فرد را به شکل حتی موقت از آزار ابرّه‌های

آسیب‌رسان و ترساننده‌ی درونی و گیجی گسترده محفوظ می‌دارد و هم طرف مقابل را وادار می‌کند تا با ذهنیت آرمانی و تصویر ایده‌آلش از زن یا مرد همه چیز تمام، که از دست رفته است، یکی شود.

نتیجه‌گیری

فرامن بدخیم فرصت طلب مترصد می‌ماند تا ایگو تضعیف شود و نقش دربرگیرندگی‌اش را از دست بدهد. این نقص می‌تواند در پی یک تجربه‌ی تروماتیک، فشار روانی یا سوگ غیرقابل تحمل ایجاد شود. همین جاست که فرامن بدخیم وارد عمل می‌شود تا امنیت سلف پریشان و ایگوی جلدی تضعیف شده و از هم‌گسسته را در رابطه‌ی بین همسران به عهده بگیرد. در اینجا ایگوی اندیشمند به جای اینکه کار اصلی خود را انجام دهد یعنی به فرد کمک کند تا واقعیت را بپذیرد و بر درد از دست رفتن ایده‌آل‌ها فایق آید به چیزی در حد پادوی فرامن تقلیل پیدا می‌کند. به چیزی در حد سایه‌ای که در شخصیت فرو افتاده است.

یک جنبه‌ی مهم فرامن انتقال بین‌نسلی آن در بستر فرهنگی است. فرامن با انتقال قوانین و فرامین پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها از نسلی به نسل دیگر اغلب اوقات به دلیل عدم همگامی با روح زمانه واپس‌نگری خشنی را حمل می‌کند که باری ایدئولوژیک دارد. تنها هارمونی درون روانی بین زیرساخت‌های سه‌گانه‌ی فرامن، نهاد و ایگو می‌تواند ما را در برابر ایدئولوژی مهاجم از انفعال خارج کند. در همین راستا باتلر (Butler, 2015) بر این باور است:

«فرامن، با انتقال بین‌نسلی قوانین و قواعد؛ نهاد، جایی که بازنمایی‌های کشاننده آنچه سرکوب شده است را ملاقات می‌کند؛ ایگو، که بین

ایگوهای بی‌شمار میانجی‌گری می‌کند – همه مفاهیمی هستند که راهی به اندیشیدن در باب ایدئولوژی جلوی پای ما می‌گذارند که می‌خواهد به ما بگوید چطور خود را به‌عنوان موجوداتی تمایز یافته از نظر جنسیتی زندگی کنیم».

این بدان معناست که نه تنها اضطراب از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود بلکه راه‌های مقابله و کنار آمدن با آن هم در فرآیندی روانی-فرهنگی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. در اینجا می‌خواهم این نتیجه را بگیرم که خشونت خانگی در انتقال بین‌نسلی می‌تواند یک راهکار ایدئولوژیک باشد که از سمت جامعه در اختیار فرد قرار می‌گیرد و در طول زمان در خلال فرآیند شکل‌گیری فرامن درونی می‌شود. در این معنا همان قدر که رانه مرگ قدرتمند است فرهنگ و ملازمان آن نیز نیرومندند و نقش پررنگی در تعیین سرنوشت انسان‌ها ایفا می‌کنند. در تجربه‌ی من ساختار پاتولوژیک چه در شخصیت فردی و چه جمعی از جایی دیگر خط می‌گیرد که گاهی فراتر از چارچوب روانی مرسوم است. قلب تپنده‌ی این پاتولوژی‌ها همان مولدی است که از دید ایدئولوژیک و باورمندان به فرد از منظر فرهنگی اجازه‌ی خشونت خانگی و صدمه‌زدن به دیگری را می‌دهد. یعنی به این دست خشونت‌ها مشروعیت می‌بخشد و خشونت را به‌عنوان یک راه حل می‌بیند. در این معنا یک نسل می‌تواند بخش‌های نامطلوب و غیرقابل تحمل خود را درون نسل بعدی تخلیه (فراکنی) کند و از شر آن خلاص شود ولی با همین فراکنی‌ها نسل دیگر را از درون کنترل کند. این مهم به خوبی نشان می‌دهد چگونه یک نسل به شدت آرمان‌گرا و اخلاقی می‌شود و نسل دیگر به شدت بر علیه تمام

ارزش‌های اخلاقی می‌ایستد و به نوعی هرج و مرج دوستی می‌رسد. در واقع نسل فعلی از تویی گل می‌خورد که نسل قبلی به‌منظور تطهیر خود فقط شتاب‌زده از محوطه جریمه‌اش دور کرده است. این‌گونه فراشناخت‌ها و استعاره‌های ایدئولوژیک فراتر از تعبیر درمانگر عمل می‌کنند و شناسایی هوشمندانه‌ی آن‌ها سرنوشت هر تحلیلی را رقم می‌زند. به‌دیگرسخن، بیمار با یک رابطه‌ی مخفی نامشروع ناخودآگاه که در خفا با فرامن خود و فراکنی‌های بین‌نسلی‌اش دارد وارد تحلیل می‌شود و تا پای جان می‌کوشد تا این رابطه را مخفی نگه دارد. مشکل در کار با آسیب‌شناسی روانی زوجین به‌ویژه این است که آن‌ها رابطه مخفی نامشروع خود با فرامن و آموزه‌های بین‌نسلی‌شان را به‌ندرت و به‌سختی در جلسه‌ها به‌اشتراک می‌گذارند. زیرا که از اساس نسبت به آن ناآگاهند یا فکر می‌کنند که اگر آن را آشکار کنند به آرمان‌های سلف صدمه‌دیده‌شان خیانت کرده‌اند. یا گاهی می‌بینیم که می‌پندارند اگر از آرمان‌های پوسیده‌ی فرامن بدخیم فاصله بگیرند یا با فراکنی‌های مادربزرگ‌ها و پدربزرگ‌ها یکی نشوند، بی‌دفاع می‌شوند یا از ارزش تهی می‌گردند. در تجربه‌ی من بیمار چه در زوج درمانی چه در درمان فردی می‌کوشد ایده‌آل ایگوآش را به کرسی بنشاند زیرا آن را مراقبی به‌مراتب بهتر و دلسوزتر از والدین یا همسر ناکوک و ناسازگارش می‌داند. در مقام تأکید، درمان خشونت خانگی وقتی دشوارتر می‌شود که فرد از نگاه باوری و نظام اعتقادی‌اش، خشونت را بخشی از راه حل می‌داند تا خود مشکل. تا زمانی که خشونت محدود و متوقف نشود (گذار به عمل محدود نشود)، و البته تا قبل از اینکه این نظام

باوری ایدئولوژیک تحلیل نشود، امکان شفافبخشی و تعبیر سازنده وجود ندارد. از نمونه‌های این دست باورمندی‌ها به خشونت خانگی به‌عنوان راه‌حلی مهم در نظام روانی-اجتماعی می‌توان به مردی اشاره کرد که بر پایه باورهای فرهنگی‌اش بر این باور است که ابتدا باید بسترش را از زنش جدا کند و در قدم بعد مجاز است او را کتک بزند، طوری که سیاه و کبود نشود. یعنی او به یک نظام تأدیبی تنبیهی زناشویی باور دارد تا یک گفتمان سازنده! یا زنی که دائم از مادرش می‌شنیده که باید مردها را تحقیر کند مگر نه غیرقابل کنترل می‌شوند و ممکن است از آن‌ها بی‌وفایی سر بزند. فهمیدن این پایه‌های فرهنگی - اعتقادی که ناخودآگاه را در خود مستتر و دور از تحلیل نگه می‌دارد کار تحلیلی را تسهیل می‌کند. این نوع نگاه که به دید وسیع تحلیلی روانکاو و رشد فردی او در تعلیم روانکاوی شخصی‌اش وابسته است، سحر و جادوی استعاره‌های میان‌نسلی و جمله‌های به‌ارث‌رسیده از نسل‌های قبلی با زمینه‌ی فرهنگی-ایدئولوژیک-اسطوره‌ای را می‌تواند باطل کند. تنها پس از فروریختن، هضم‌شدن و فراوری‌شدن این دنیای خیالی یا پوست محافظتی توهمی درون جهاز هاضم‌ی واقعیت و تحلیل است که درک دیگری به‌عنوان موجودی واقعی با ضعف‌ها و قوت‌های خودش امکان‌پذیر می‌شود و ملاقات با دیگری واقعی ممکن می‌گردد. درنتیجه، ایگوی متفکر تا وقتی در بند پوست تخیلی است، عملکردی مختل دارد و نمی‌تواند از ایگوی جلدی به‌نجار تغذیه کند و رابطه‌ای پویا با واقعیت برقرار نماید.

Ahmad-Reza Mohammad- [۱]
pour-Yazdi, Domestic Violence

Freud, S. (1961b). An Outline Of Psycho-Analysis. In J. Strachey (Ed. & Trans.), The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud (Vol. 23, Pp. 141-142). London, UK: Hogarth Press. (Original Work Published 1938)

Krystal, H. (1988). Integration And Self-Healing: Affect, Trauma, Alexithymia. Hillsdale, NJ: The Analytic Press

Lafrance, M. (2013). From The Skin-Ego To The Psychic Envelope: An Introduction To The Work Of Didier Anzieu. In S. L. Cavanagh, A. Failler, & R. A. J Hurst (Eds.), Skin, Culture And Psychoanalysis (Pp. 16-44). London, UK: Palgrave Macmillan
Mohammadpour-Yazdi, A.R., & Jandl, M. (2019). Superego And Will To Dominate Over Ego: A Synthetic Approach To Ideology Through Encapsulated Skin-Ego. Language And Psychoanalysis, 8(2), 61-79. <http://dx.doi.org/10.7565/Landp.V8i2.1604>

Mohammadpour-Yazdi, A.-R., Jandl, M., & Esmailpour-Motlagh, A. E. (2020). Encapsulated Skin-Ego And Anti-Corporeal Manichaeon Myth Of Femininity In Transmission. Language And Psychoanalysis, 9(1), 26-45. <https://doi.org/10.7565/Landp.V9i1.1702>

Winnicott, D. W. (1958). Primitive Emotional Development. In D. W. Winnicott, Through Paediatrics To Psycho-Analysis: Collected Papers (Pp. 145-156). New York, NY: Basic Books. (Original Work Published 1945)

In Intergenerational Cultural Transmission And Within The Context Of Anzieu's Skin-Ego And Thinking Ego. Ahmadreza. Mohammadpour@Gmail.Com
Superego Formation And [۲] Ideology: Seeing Through Skin Model Of Ego Development ((SMED

References

Anzieu, D. (1984). The Group And The Unconscious. London, UK: Routledge And Kegan Paul

Anzieu, D. (2016). The Skin Ego (N. Segal, Trans.). London, UK: Karnac. ((Originally Published 1995

Britton, R. (2003). Sex, Death, And The Superego: Experiences In Psychoanalysis. London, UK: Karnac

Butler J. (2015). Ideologies Of The Super-Ego: Psychoanalysis And Feminism, Revisited. In R. Duschinsky & S. Walker (Eds.), Juliet Mitchell And The Lateral Axis (Pp. 57-77). New York, NY: Palgrave Macmillan

Chasseguet-Smirgel, J. (1984). The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay On The Malady Of The Ideal (P. Barrows, Trans.). New York, NY: Norton
Freud, A. (1993). The Ego And The Mechanisms Of Defence (C. Baines, Trans.). London, England: Hogarth Press. (Original Work Published 1937)

Freud, S. (1961a). The Ego And The Id. In J. Strachey (Ed. & Trans.), The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud (Vol. 19, Pp. 3-66). London, England: Hogarth Press. (Original Work Published 1923)



جهان از بالا: از استعلای سرمایه در برج‌ها تا استغنای هنر در نماها

:: محمدرضا مهدی‌زاده

همگان زبانی واحد و الفاظی یکسان به کار می‌بردند. چون آدمیان به شرق کوچیدند، دره‌ای در سرزمین شنعار یافتند و آنجا سکنا گزیدند. یکدیگر را گفتند: «بیایید خشت‌ها بزنیم و آنها را در آتش پیریم!» خشت را به جای سنگ و قیر را به جای ملاط به کار گرفتند. گفتند: «بیایید از برای خویش شهری بنا کنیم و برجی بسازیم که سر بر آسمان‌ها ساید! خویشان را پر آوازه سازیم و بر سراسر زمین پراکنده باشیم»

باری یهوه فرود آمد تا شهر و برجی را ببیند که آدمیان بنا کرده بودند. و یهوه گفت: «اینک همه یک قوم واحد هستند و به یک زبان واحد سخن می‌گویند. و آغاز کارهای ایشان چنین باشد! اکنون هیچ مقصودی از برای آنان محال نخواهد بود. بیایید فرود آییم! و آنجا، زبان ایشان را درهم ریزیم تا سخن یکدیگر را در نیابند.» یهوه آنان را از آنجا بر سراسر

زمین پراکند و ایشان از بنا کردن شهر دست شستند. از این روی آنجا را بابل نامیدند، زیرا در آن جا بود که یهوه زبان جمله ساکنان زمین را درهم ریخت و از آنجا بود که آنان را بر سراسر سطح زمین پراکند. (عهد عتیق، سفر پیدایش باب ۱۱، ترجمه پیروز سیار)

گویا بند ناف بشرِ ظلوم و جهول و ناتوان، از بدو تولد و ورود به این عالم، با وجود خردی و سستی و ناتوانی، به شیره جانِ قدرت گره خورده است. از خردی تا جوانی او در بازیافت و کسب توان و قدرت برای برخاستن و رشد و بالیدن و بلوغ است، اما نهایت، در بزرگی و گردن فرازی، بلوغ واقعی‌اش در رستن و رهایی از پستان قدرت‌ها و گسستن از مرحله رشد دهانی و اولیه و نه تحریص و عطش آن تحقق خواهد یافت. یک نقش آیین‌های گذر و مکتب و تربیت سروش‌ها، مرشدان و پیران و مشاوران و حکمای کهن آماده کردن

آدمیان برای درنیفتادن در دامان اژدهای قدرت و گذر سالم و سمیرغانه از هفت‌خوان‌ها و مراحل صعود به سرمنز عناقِ رستگاری، از سنگلاخ و سوسه قدرت بوده است. ظاهراً بشر مدرن در احاطه خودآیینی و فردگرایی مفرط، عطای مراسم و آیین گذر را به بقا و دوام قدرت آنی و شیرخواری و بستگی به مام و دایه همیشگی آن رها نکرد و این شیر در گلو و جسمش به خون و خونریزی و ظلم بدل شد و خواهد شد. در فقدان هشدار و نقد و تربیت و آگاهی همبسته با آیین‌های گذردهنده بشر نابالغ به انسان آگاه و بالغ، و سوسه اهرمن بسی و خطرات قدرت همی فراوان است و سابقه‌ای بطول تاریخ دارد و امروزه در فقدان آن و گاه در بلوغ‌های زودرس، تبعات ویرانگر قدرت مهار نشده را بیشتر و بیشتر خواهیم دید.

یکی از نمودهای قدرت و مهابت در

بشر، کسب استعلا و برتری (بجای استغنا) است. خواست و غریزه‌ای که در صورت عدم تربیت و رام و متمدن نشدن (به گفته فروید)، به ویرانگری و ظلم و تعدی و در نهایت اظهار و اعلام خدایی و سروری بندگان می‌انجامد. نخستین تجربه استغنای فرعونى گونه بشر، قبل از خیزش نمرود و فرعون و طاغیان مختلف و نه صرفاً زر و زورمندان، در تمامی ابنای بشر، در عهد عتیق و سفر پیدایش (بنای برج بابل) به ثبت رسیده است. خواهش و خواست اربابی و خداوندگاری که در نهایت نه به وحدت وجود و یگانگی و همبستگی بشر، بلکه به تفرق، رقابت و تعرضات و پراکندگی‌های مختلف انجامید. و لاجرم قبایل و شعوب و زبان‌های مختلف را برای بشر واحد و یکه و همدل و همزبان و دارای یک پیکر (بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند) باعث شد. ما در پی قدرت و خدایی و سلطه بر هم‌نوع و جانور و گیاه و جمادات و نباتات و در یک کلام ارض و سما، بر گردونه و برج عاج قدرت و ریختن تمام منابع و نیروها بر پای آن، سوار شدیم و در نهایت، فرو ریختیم و از هم پاشیدیم و متفرق گشتیم.

خوی و خواست قدرت‌طلبی بشر در هر زمانه، رنگ و رانه استخدام امکانات و تکنیک آن را هم به خود گرفته است. ساخت معابد و نمادهایش از اهرام و کاخ‌ها و طاق‌های فرعونى و کسرایى، تا آسمان‌خراش‌های جهانی و ترامپی هنوز هم ادامه دارد. این خواست در هر عصر و نظام رنگ و صورت فرایندها و رژیم‌های اعمال قدرت‌های آن را (بقول فوکو) بخود گرفته است. محیط زیست و نباتات و جمادات و حیوانات اولین مقاصد و هدف اعمال قدرت مشروع و نامشروع و نامحدود بشر شدند و وقتی

تکنولوژی و مدرنیسم هم به کمک آمد، رنگ و روی و سرعتی جنون‌وار نیز یافته است. تخریب محیط‌زیست برای اعمال قدرت و استعلاجی بشر اگر امروز سرعت و تنوع عظیم یافته اما بی‌سابقه نیست. از همان عهد عتیق و ساختن و خرج کردن جمادات و نباتات برای بر ساختن ساختار و بنا و برج قدرت شروع شد و در میانه، حیوانات را هم در برگرفت و کم‌کم به فنا و فدا کردن انسان نیز منتهی شده است.

در میانه این مسیر قدرت‌جویی، ما با خیزش مجدد برج‌های بابل در هر عصر و این‌بار با قربانی کردن حیوانات و حتی حقوق مختلف نیزمواجهیم (خیزش این استعاره و اسطوره در هر روزگار). ظاهراً بر خلاف معماری درونگرایی ایرانی، روند افتان و خیزان ساخت برج‌های حکومتی را که مثل و آینه قدرت و تبرج و تظاهر و عیان و عریان کردن آن است، در منابع مکتوب، از قبل اسلام تا عصر صفویه به گویایی شاهدیم. یعنی زمانی که حکومتی به ثبات و قدرت قاهره و غره و متمرکز و امپراطورانه و گسترده می‌رسد، این خوی استعلایی و استبدادی او در برج‌ها و عمودی کردن جهت قدرت از افق‌ها و زمین به آسمان هم رو می‌کند یا تغییر جهت می‌دهد.

بر اساس متون موجود اگر از جمشید و کیکاوس اسطوره‌ای (که مسخرکننده قدرت و طبیعت و دیوان و در فکر پرواز و... بودند و در فرجام از فره ایزدی ساقط شدند) بگذریم، از بعد تاریخی و واقعی در سرزمین مادر زمان ساسانیان و شاپور ساسانی خبر از ساخت سازه و برج‌های بزرگ با استخوان و اسکلت جانوران شکاری و بصورت عمودی و ش برای راهنمایی و عبرت و نمایش قدرت با این برج‌ها رفته است. ابن فقیه

(۱۳۴۹) در فرهنگنامه فخیم خود، مختصرالبلدان، از بازمانده میل یا برج سُم آجینی روایت می‌کند که تا زمانه او نیز (قرن ۳) باقی مانده بود:

و سبب بنای «منار سم آجین» - ذات الحوافر] در همدان که مناری [عظیم] و بلند است [و ساخته شده از سم گورخرها که با میخ‌های آهنین آن را استوار کرده‌اند] در رستاقی بنام ونجرو در قریه‌ای که آن را اسفنجین‌گویند، این بود که شاپور فرزند اردشیر را ستاره‌شناسانش آگاه کردند که «بزودی پادشاهی ترا یک چند زوال خواهد بود و تو سالیانی چند در شوربختی خواهی زیست، چندان که به آستانه فقر و مسکنت رسی، و سپس دوباره پادشاهی به تو باز خواهد گشت» (کدکنی، ۱۳۷۴).

این برج به میمنت دورگشتن ستاره نحس دوری از قدرت (که طی داستانی جذاب و افسانه‌ای و رسیدن از فرش دهقانی به عرش امیری ذکر شده) بازگشت شاه و با انتقام از ستورانی ساخته می‌شود که در دوران رعیت محوری او عامل کار و زجر و سختی‌اش شده بودند:

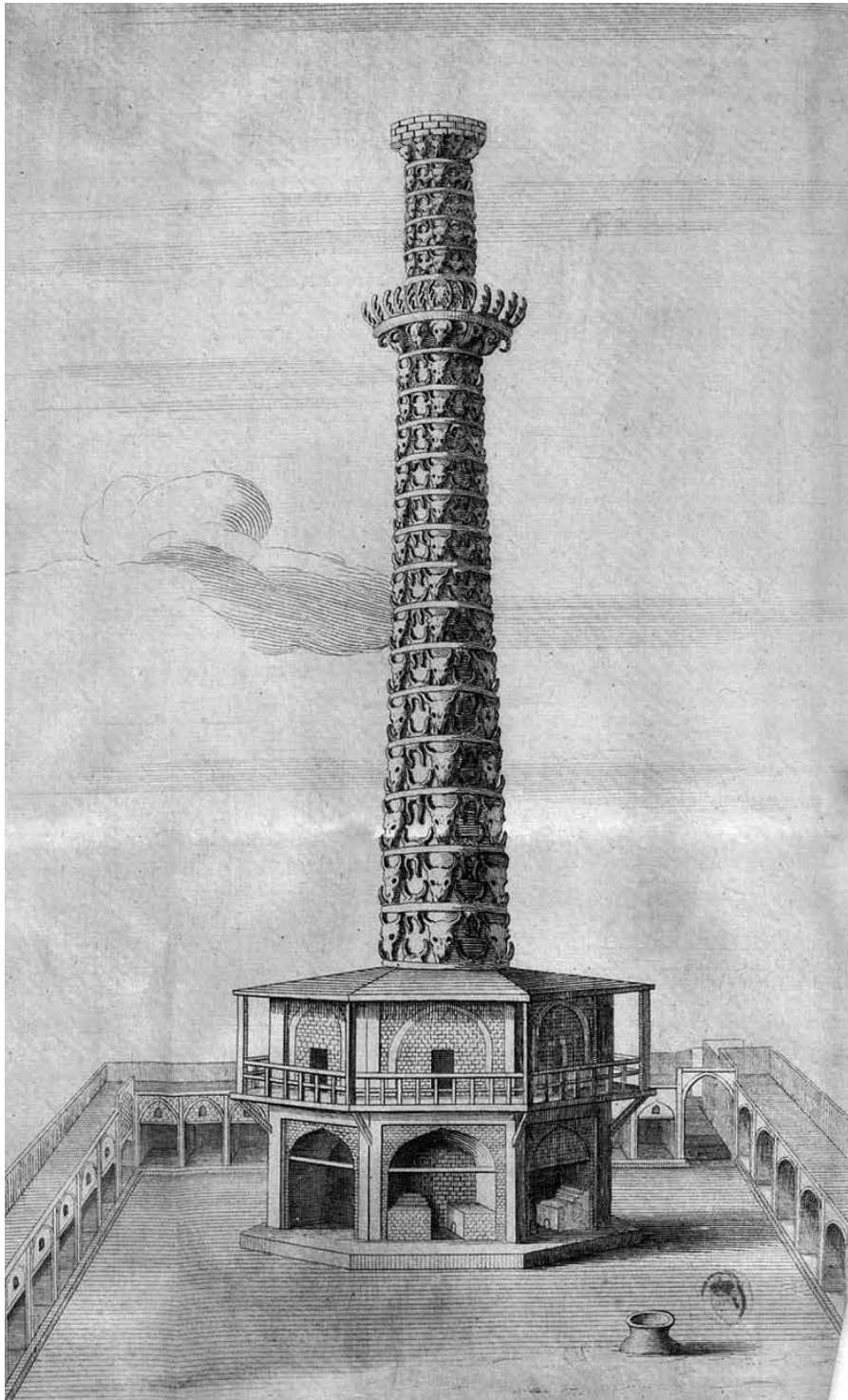
«شاپور گفت: راندن گورخرها در شب از مزرعه.... بود که مرا به رنج و بیدار خوابی می‌افکند. پس هر کس که شادمانی خاطر مرا خواستار است ازین گورخرها چندان که در توان اوست شکار کند تا از سم آنها بنایی برآورم که خاطره آن با گذشت روزگاران و سپری شدن روزها و شب‌ها همچنان باقی بماند. پس آن قوم در پید صید گورخرها به هرسوی پراکنده شدند و شکاری کردند که از شمار بیرون بود. پس او فرمان داد تا نخست سم این شکارها را بریدند چندان که تلی عظیم از «سم» شکارها فراهم آمد. آنگاه بنایان را فرمان داد تا حاضر آیند و بدیشان فرمود که مناره عظیمی ازین «سم» ها برآورند که بلندای آن

پنجاه ذراع و پیرامون آن سی ذراع باشد و فرمود تا آن منار را از ساروج بیاکنند و آن انبوه «سم» ها را بر گرداگرد آن، از فراز تا فروه، با نظم، به کار برند و با میخ‌های آهنین استوار دارند. ایشان این کار را کردند و چنان شد که گویی مناری است از «سم» ها.» (همان)¹.

ظاهراً ساخت چنین بناهایی از همان قبل اسلام تا قرون بعدی به صورت مختلف و در اعصار شاهان متمکن دیگر نیز ادامه داشته است (رجوع شود به گزارش شفيعی کدکنی، ۱۳۷۴) و اوج و تصویرسازی شده آن برای امروز ما به دوران شاه عباس منتهی می‌شود اگر از بقایای این میل‌ها و برج‌های ساسانی چیزی در امروز نمانده اما ساخته شدن و تصاویر همین نمونه برج را در نوشته‌های سیاهان غربی از دربار صفوی شاهدیم. برجی بزرگ از، شاخ و کله شکارگشتگان شاه قدرتمند صفوی در گزارش دلاواله چنین تصویر شده است:

«...در اصطبل شاهی که دور از قصر سلطنتی است مناری گرد مانند منارهایی که در مساجد اسلامی نمونه آن وجود دارد دیده می‌شود. این منار نمی‌دانم به دلیل وجود مسجدی در نزدیک آن و یا به قصد روشن کردن اطراف یا برای دعوت مؤذن از مردم برای ادای فریضه مذهبی یا امثالهم ساخته شده؛ ولی از این جهت جالب توجه است که از صدر تا ذیل آن از کله بز کوهی و حیوانات وحشی دیگر ترکیب شده که یک شاه یا یکی از خویشان او که سازنده منار بوده است، در یک وهله شکار همه آنها را زده است.

این منار بلند است و کله‌ها یکی در کنار دیگری قرار گرفته و تعداد آنها به چندین هزار می‌رسد. مع الوصف این امر که همه آنها یکمرتبه شکار شده‌اند مورد تعجب نیست زیرا همانطور که امروزه نیز شاه بدان عمل می‌کند این



طرح شاردن از کله‌منار با سر حیوانات در سال‌های ۱۶۷۰، سفرنامه شاردن، ج ۴ ص ۱۵۹۰ ترجمه اقبال یغمایی

عجیب و غریب و هوس‌های او حضوراً داستان‌ها خواهم گفت. منار عجیب به نام کله‌منار خوانده می‌شود.» (دلاواله، ۳۵:۱۳۹۲)

شاردن فرانسوی که حدود ۵۰ سال بعد از دلاواله ایتالیایی به اصفهان می‌رود به کمک نقاش همراهش تصویر این بنا و برج صفوی را چنین به ثبت

شکارها چندین روز به طول می‌انجامد و هزاران نفر برای خارج کردن حیوانات از جنگل در آن شرکت می‌کنند. روی هم‌رفته این منار با این همه کله حیوان و شاخ‌هایی که از آن خارج شده حکایت از ذوق غیرعادی و عجیب ایرانیان می‌کند که باید گفت هیچ‌یک از آنها از این جهت به پای شاه نمی‌رسند و اگر فرصتی دست داد و خدا خواست برای شما از کارهای

رسانده است:

کله منار نقاشی شده توسط گراورساز همراه شاردن، برجی است با کله حیوانات شکار شده حکومت که بعنوان سمبل و نماد قدرت شکاری و شمشیری و تیر و کمانی شاه صفوی برای تمام مردمان شهر خود نمایی می‌کرد و دست کم و نمونه مشابهی است از برج بابلی و تداوم آن از زمان شاپور تا شاه عباس^۲ و عجیب آنست که علی‌رغم باقی‌ماندن برج کله منار در فاصله زمانی بازدید این دو سیاح (حدود ۶۰ سال بعد) از میان اکثر بناهای صفوی میدان شاه، امروزه از این بنا اثری باقی نمانده است. شاید عصر مدرن و حتی کنونی که بقول فوکو اعمال قدرت از شکلی به شکل دیگر تغییر یافته (سخت و ظاهری و تعدیگر به نرم و باطنی و تنبیه‌گر) و حضور فیزیکی مجازات و تنبیه به شیوه‌های جدید و قانونی و مشروع و سراسر بینی و... بدل شده است. سخن از این موضوع بی‌اهمیت به نظر رسد. اما نه تنها دلایل حفظ نشدن این بنا در میان سازه‌های مختلف میدان نقش جهان اصفهان، بلکه فراموشی و عدم تأمل در الگو و شاکله ذهنی پشت آن نیز موضوعی است که پژوهش و کاوش و تعمق زیاد می‌طلبد. موضوع و سازه‌ای که اینک از یادها رفته‌اند. لذا تمرکز بر این نوع و بقولی ژانر معماری در تاریخ و فرهنگ و سیاست و اجتماع ما باید جالب و درس‌آموز باشد.

با توجه به اهمیت این سازه، در شهرسازی و حفظ و بازسازی میراث فرهنگی، شاید بهتر بود شهرسازان و مدیران شهری ما بجای بسیاری از بناهای عاری از تفکر و تاریخ و فرهنگ و سنت معماری، طرح ساخت و احیای این سازه (ولو با ظاهرا و صورت

و سابقه سیاهش) را با خوانشی انسانی، نو و دموکراتیک و مدرن و هنرمندانه ارائه /نوسازی /احیا می‌کردند و ما این منار قدرت را به‌عنوان سمبل تاریخی و عاقبت استعلا و قدرت غیرانسانی در همان محوطه داشتیم و حتی می‌شد در طرحی بدیع، کله‌منارهایش را با احجام و طرح‌های هندسی سر حیوانات همان عصر بازآوری و خلق می‌کردند و کاربری‌هایش را بجای نمایش قدرت عریان و خشن، موزه حیات وحش، تاریخ طبیعی، تاریخ سیاسی و اجتماعی اصفهان و ایران، موزه معماری، گالری هنرهای معاصر و مراکز متعدد فرهنگی و اجتماعی‌رهایی‌بخش و عاری یا بدور از قدرت برای شهروندان قرار می‌دادند. لااقل این یادمان سازه خوبی برای تأمل بر سرگذشت این اسطوره دیرپا فراهم می‌ساخت.

هرچند بعد از صفویه قدرت‌های متمرکز رو به انحطاط می‌روند اما به محض خودیابی و شناختی جدید و مستقل، این استعلا و قدرت‌جویانه رنگ زمانه بخود می‌گیرد. رنگی که تبلورش عمدتاً در قدرت افقی و جهان‌گشایی و جهان‌گیری است و قدرت عمودی آن در ساخت برج‌های آرامگاهی (مانند گنبد قابوس یا رادکان مشهد یا طغرل ری در قبل از صفویه). هنوز مردگان و آرامگاه آنان به بسط قلمرو قدرت می‌انجامد و از گوربرخاستن و به آسمان رفتن چون کیکاووس، عقاب تیزبین تکنولوژی و پول و سرمایه مدرنیسم و ورود به این عصر را می‌طلبد.

با عصر ناصری و شناخت و نگاه غربی شده ناصرالدین شاه و به‌یمن سفرهایش به فرنگ، برج شمس‌العماره

بعنوان اولین برج مسکونی قجری سربرمی‌آورد و اولین التقاط و توپ مروارید نوگرایی را در فضای معماری سنتی ما می‌افکند و به ارمغان می‌آورد. با رسیدن به عصر پهلوی و بعدها درغلطیدن در خوان و خون و پول نفت، قدرت سیاسی و نفتی، جواهرهای استعلا و قدرت‌پرستانه را باز از خفتگی بیدار می‌کند. برج‌های تجاری و مسکونی به‌عنوان نمادهای مدرن شدن حکومت و شبه‌مدرنیسم پهلوی یک‌یک سر بر آسمان بلند می‌کنند. بعد از پلاسکوی القانیان (۱۳۴۱) و نیز آلومینیوم او در ۱۳۴۳ و در همان ناحیه و راسته) در مرکز یا شمال آنروز نئون و نور و خرید و دیوانسالاری به اصطلاح تخت جمشید حکومت جدید- که در واقع راسته بلندمرتبه‌سازی و آزمایش و رقابت سرمایه‌داری نوظهور است- برج‌ها، سر فراز می‌کنند (بازمانده هتل‌ها و فروشگاه‌ها تا بانک تجارت و شرکت نفت و نیز شرکت‌ها و پیمانکارهای خانواده‌هایی همچون فرمانفرمایان و... را در این محدوده تهران بیاد داشته باشم). برج سپهر (۱۳۵۷) که سرمایه مالی و بانکی بر آن سفره و پای نهاده، برج‌های دوقلوی سامان (۱۳۴۸) و بعدها کمی بالاتر برج‌های سه قلوی اسکان (شروع از ۱۳۵۱)، آ اس پ (۱۳۵۴) و بین‌الملل (۱۳۸۴) و... سربلند می‌کنند. در اینجا اگر پیوستار مسکنی «خانه- آپارتمان- مجتمع- برج و آسمانخراش» را در نظر بگیریم این بنا و سازه‌ها نقش آسمانخراش‌های عصر و ممثل استعلاجویی قدرت- محور دوران خود به شمار می‌روند. مجتمع‌های مسکونی بهجت‌آباد، ستارخان، اکباتان، ساعی و میرداماد هر چند برج‌هایی هستند که بعضاً هدفشان قشر کارگر یا متوسط ثروتمند نیز هست و گاه با استقبال هم مواجه

نمی‌شوند، اما در فضای فرهنگ مصرف و تمایزگذاری هویت با آپارتمان‌نشینی (رک به فکوهی، ۱۳۹۹) روند رقابت آسمان‌خراش‌سازی ادامه دارد. این روند بعدها و حتی بعد از جنگ و کسب پایداری موقت هم، تعطیل نشد. در بخش **برج‌های یادمانی**، برج میلاد جای شهید پهلوی را گرفت و در بخش **برج‌های مسکونی تجاری**، برج‌های سفید و نگین و... این بار با نقل مکان به شمال شهر و نقاط اعیانی جای آسمان‌خراش‌های قبلی را گرفتند.

صادرات و اشاعه آسمان‌خراش‌سازی و استعلاطلبی قدرت تهران را در نوردید و تا پای دریای مازندران و شهرهای زیر و تاجرپذیر مشهد و تبریز نیز جا باز کرد و نشان داد قدرت صرفاً سیاسی نیست و بسان بت عیار در لباس مالی و اقتصادی، دم‌به‌دم جابجا و صورتگر می‌شود. در عصر مدرن دیگر نه مناره‌ها و کله‌مناره‌های حیوانی و انسانی و شمس‌العماره قجری، بل آسمان‌خراش‌های طبقاتی و پنت‌هاوس‌های سر به آسمان کشیده و ناظر به خلائق بی‌مکنت و شوکت و در عداد طبقه متوسط و نامتجدد، حکمران و (حداقل در این سوی جهان) جایگزین برج‌های بابل شدند.

برج‌ها از مرکز و تختگاه کهن مکنت و شوکت پای درکشیدند و به شمال و قبله و قطب سرمایه و تجارت و مصرف و تفریح رفتند. با تراکم و ازدحام و جمعیت رو به انفجار در شهرهای دارای محدودیت فضا و منابع، ناگزیر، رشد افقی جایش را به رشد عمودی داد و در کنار خانه‌ها و منازل کهن که پذیرای خانواده هسته‌ای و نسل در نسل و دودمانی بودند و محله و زندگی با آن‌ها معنی می‌شد اینک دست نیافتنی و به دریغ یاد (نوستالژی) گاه گاهی و

خانه- موزه‌های تاریخی بدل می‌شوند و در نهایت مجتمع‌ها و آپارتمان‌های گاه انبوه‌سازی‌شده، گونه غالب سکونت گردید.

هرچند در کلان‌شهرها و با افزایش هزینه و منابع مسکن، چاره‌ای جز رشد عمودی نخواهد بود، اما حفظ تنوع و تکثر زیستی و فرهنگی و خلق زیست‌جهان‌ها و ایده‌ها و هستی‌های مختلف در گروی امنیت و حفظ تنوع مسکن‌هاست. اعیان‌سازی و محله‌سازی، خلق هنر و آیین و خاطره و محله و کوچه غنی، بامعنا و همبستگی‌ساز در راستای خلق و استغنا و تبری از قدرت استعلاجی و کنش‌ها و سیاست‌هایی بهزیستانه و توانمندساز و استغنائی است نه استعلاجی قدرت‌طلب که با نفی و له کردن و ایجاد نابرابری و پایگان به تعالی و برج‌های مدور و چرخان قدرت متمرکز و منحصربه‌فرد می‌رسد.

استعلاجی در ذات بشر دوستدار رشد است. اما این خوی طبیعی در غیاب مناسک و آداب تزکیه و تصفیه و کنترل، به قدرت‌طلبی انحصاری سیاسی و اقتصادی و در نهایت نابرابری، فقر و عدم توازن و بخش‌بندی عمیق جوامع به دارای حداقل و ناداران حداکثر انجامیده و انقلاب‌ها و فساد و تباهی و بهره‌کشی و تفرق و ناهمدلی اجتماعی را دامن خواهد زد. آسمان‌خراش‌های یک شهر، نمودهای برج بابل جوامع انسانی‌اند، اگر جای آن‌ها را مجتمع‌های اجتماع‌ساز و منازل همدل و پر از شور و زندگی و رضایت کل جامعه نگیرید. آن‌ها نمودها و قلب تپنده اصلی جوامع‌اند که نشان خواهند داد ضریب جینی و شدت نابرابری در برابر شاهین خراشنده آسمان خدا و خلق، چقدر است. آن‌ها

معیار و نماد و استعاره وضعیت و روند دموکراتیزه‌کننده جریان قدرت برای هم‌زبانی و وحدت زبانی و آرمانی ما هستند که در پای برج‌های بابلی فنا و فدا می‌شوند.

از منظری دیگر می‌توان به این تمایلات قدرت یا تعالی نیز نگریست. این منظر ظریف و بیانگرانه، حوزه سینما و نحوه ورود و قاب‌گیری جهان با آن است. امروزه در سینما تمایز و تلطیف این رویکرد استعلایی و فرانگرنده و برتری‌خواهی را (در برابر استعلاجی، قدرت‌طلب و انحصاری) در پیدایش، گسترش و همگانی شدن **نماهای از بالا** و زوایای **فرانگِر هوایی** (Aerial shot) های انگل و هلی‌شات می‌توان دید. **جهان و واقعیت از بالا** هرچند معرف خوی سراسربینی، خداوندگاری (God's eye view) و خواست دانایی و دیدن جهان و جزییاتش در زیر بال و پر خویش است، اما با خود، فروتنی، خضوع و خشیتی تکین را هم از ناتوانی و ذره بودن در برابر بزرگی و عظمت گونه‌های دیگر جز انسان فراهم می‌آرد. قدرت تصعید و والایشی هنر در اینجا و بارتفن مجازی بر برج‌های بابل تصویری و دیدن عظمت جهان و ابژه بظاهر ناتوان در برابر حقارت سوژه قدر قدرت، دستاورد و فرصتی است هنرمندانه تا تکنیکی و سرمایه‌دارانه. اگر اعجاب و شکوه و شعر و استغنا و فروتنی و حیرت سینمایی، زمانی در ید نماهای هلی‌شات و هوایی بود که امکانات و قدرت محدود و منحصر بفرد و سرمایه (عمدتاً هلی‌کوپتر نظامی) لازم داشت، اینک به کمک دوربین‌های کواد کوپتر و مجهز به ربات و پهباد که تقریباً ارزانتر و در دسترس افراد بیشتری است ما موفق به عمومی‌سازی و تحولی عظیم در تصویرگری و انعکاس و شناخت واقعیت‌ها می‌شویم و شاید بتوانیم بجای

«پیروزی اراده» های (لنی رfnشتال) انفرادی، استبدادی و سرمایه‌دار، آثاری اعجاب‌انگیز و عمیق‌تر و نمایانگر جهان از بالا را جایگزین دید و چشم‌اندازهای انحصاری قدرتمندان و زر و زورمندان کنیم. همه بدون استثنا و بی‌تمایز، تمام جهان و هستی را از بالا و آسمان نظاره و تجربه کنیم و آنرا از انحصار قارون‌های ساکن برج‌های بابل بدرآوریم. اینک نگاه‌های قدرت‌طلب، خداوندگاری، متکبر و نمرودی برج‌های ثروت و مکنت قارونی شده می‌توانند جای خود را به نگاه‌های مستغنی، فروتن، فرصت‌ساز، اما حیرت‌زده، معبودانه کاوشگر و کنجکاوی دهند که جهان را از سر صنع، دیگرگونه می‌بینند و در خلق متواضعانه و عاشقانه (نه تاجرانه) خالق شریک می‌شوند. دیگر شاید بخش و سهم مهمی از رهایی و استغنا و وارستگی از تبختر، گرگی و ازدهای هفت سر فرعونیت و استبداد و شر قدرت، در «هنر رهایی‌بخش همگانی شده» خفته و غنوده باشد. هنری که البته خود به آزادی و آزادگی رسیده باشد و برکنار از صنعت فرهنگ، مهیای پرش و سفر و طی مراحل کمال، برای زدودن و کنار زدن ظلمات باشد.

منابع

ابن‌فقیه، احمد بن محمد (۱۳۴۹) مختصر البلدان، ترجمه ح مسعود، بنیاد فرهنگ ایران.
شاردن (۱۳۷۴) سفرنامه جلد چهارم، ترجمه اقبال یغمایی، نشر توس.
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۴) یکی دخمه کردش ز سم ستور، مجله کلک، آبان و آذر و دی ۱۳۷۴ - شماره ۶۸ و ۶۹ و ۷۰.
دلاواله، پیتر (۱۳۹۲) سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، چاپ اول ۱۳۴۸.

فکوهی، ناصر (۱۳۹۹) آپارتمان‌هایی بی‌ریشه برای آدم‌هایی بی‌ریشه‌تر، مجله کوچه، ۳۰ تیر ۱۳۹۹، شماره سوم.

پانویس

۱- سرگذشت پایانی سازنده این برج قدرت در عصر ساسانی نیز جالب است: چون سازنده منار، کار خویش را به پایان برد، شاپور نشسته بود و در آن می‌اندیشید. آن را سخت ظریف و نیکو یافت و بدان مرد بنا که آن را برآورده بود- و از بالای منار هنوز فرود نیامده بود- گفت: «آیا بر ساختن چیزی زیباتر ازین هم توانایی داشتی؟» گفت: «آری» شاپور گفت: «به خدا سوگند که ترا ادر آن بالا رها می‌کنم تا دیگر برای کسی چنین بنایی نسازی! نه فروتر ازین و نه برتر ازین.» آنگاه تازیانه بر اسب زد و او را در همان بالای منار رها کرد. و خود با یارانش روانه گردید. (و این بنا را در فلانی بنا کرده بود که در نزدیکی آن هیچ‌کس نبود و آن قریه که در آنجاست بعدها بوجود آمده است.) آن مرد گفت: «ای شهیار! من از تو خواستار عطا و کرامت بودم. حال اگر چنان است که تو قاتل من خواهی بود مرا از تو یک حاجت است که برآوردن آن بر پادشاه دشوار نیست.» شاپور پرسید که «آن حاجت چیست؟» گفت: «این است که پادشاه فرمان دهد که قدری چوب به من دهند تا از برای خویش در اینجا، پناهگاهی سازم و در آن باشم تا آنگاه که مرگ من فرارسد، عقابان و کرکسان و دیگر پرندگان شکاری، مرا نشکوند.» شاپور گفت: «آنچه می‌خواهد بدو دهید.» چوبی به او دادند و او ابزار نجاری با خویش داشت. از چوب برای خود بال‌هایی ساخت همچون پر مرغان و آن‌ها را به یکدیگر پیوست. و در یکی از شب‌ها که باد تندی وزیدن داشت، آن بال‌ها را بر خویش بست و باد در آن

بال‌ها پیچیده و او را به زمین رسانید، بی‌آنکه هیچ آسیبی بدو رسد [و از آنجا گریخت و هرچه جستند نیافتندش] و بدین‌گونه شاپور بر مرگ او دست نیافت. چون آگاهی به شاپور بردند گفت: «خداش بکشد که چه استوارکار و صنعت‌پیشه بود!»

مؤلف [یعنی ابن‌فقیه همدانی] گوید: و آن منار درین قریه تا روزگار ما باقی است و سخت مشهور. شاعران همدان و جز ایشان را درباره آن شعرهایی است که ما چیزی از آن شعرها نقل نمی‌کنیم زیرا غالباً سست است و شعر نیکی در میان آن‌ها دیده نمی‌شود. همچنین ایشان را درباره شب‌دیز و جز او، از آثار دیگری که در ناحیت جبل ۴ هست، اشعاری است که نقل آن سودی ندارد و ما آن را ترک کردیم [و درباره آن «منار سم آجین»، یکی از شاعران گفته است: مانده «منار سم آجین» نیافتم، آفاق را اگرچه بگشتم به تاب و توش؛ کدواده‌ای شگرف کز انسان، بروزگار نادیده هیچ چشم و بنشنیده هیچ گوش. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴)] این ترجمه کدکنی از نسخه بسیار مهم آستان قدس رضوی، یعنی چاپ عکسی فواد سزگین از اصل کتاب البلدان صورت گرفته است.

۲- حکایت و سرگذشت پایانی معمار این بنا (قتل آن‌ها) نیز استعاره و مشابهت زیادی با سرگذشت برج بابل و برج شاپور ساسانی دارد: فدا و فنا شدن در پای قدرت و همکاری فرمانبرانه و چشم‌پسته (نه انتقادی) با آن. البته سرنوشت منار شاپور (سم منار) در ونجر همدان گونه‌های دیگر است. (رهایی و فرار افسانه‌ای و پرواز گونه بنا، از دست شاه ستمگر و افسانه شدن!) لیکن وضعیت اولیه او نیز در روایت ابن‌فقیه، مشابه گزارش شده است که در پانویس قبلی آمده است.



پیکرک‌های ربوبی؛ از زایش تا مرگ

:: مریم ناوی

در طول هزاره‌ها پرستش پیکرک‌های خدایان در معابد، روشی برای اظهار خلوص و بندگی از جانب مؤمنان در میان‌رودان بوده است. مؤمنانی که بنا بر خویشتکاری هر اله یا الهه برایش قربانی می‌کردند یا مراسمات و آیین‌های مخصوصی را از سر صدق نیت به انجام می‌رسانند تا در پناه لطف این خدایان طول عمر یافته یا برکت و رونق به زندگی و کسب‌وکارشان وارد شود. شاید این سؤال در ذهن پرسشگر انسان امروزی بارها به وجود آمده باشد که چگونه این پیکرک‌ها - که اکثراً مصالح دنیوی داشتند - برگزیده می‌شدند و به مقام الوهیت می‌رسیدند؟ این باور که خدایان در بهشت هستند اما بر روی زمین نیز خانه دارند تلاش انسان آن روزگار را برای برپا داشتن معابد باشکوه و تندیس‌های پر عظمت خدایان منطقی جلوه می‌دهد.

شاید بهتر باشد قبل از بررسی این روند ربوبی به توضیح دو آیین بسیار مهم که نقشی کلیدی در این فرآیند داشتند بپردازیم:

باز کردن دهان یا Pit Pi

شستن دهان یا Pi Mis

در این دوروش دهان پیکرک‌ها با کمک موادی از قبیل عسل، روغن، صمغ درخت سرو و کاج باز شده و توسط

آب مقدسی که در طی فرآیندهای مخصوص و گوناگون تطهیر شده و در جام ویژه‌ای نگهداری می‌گردد شسته شده و پس از آن پیکرک توانایی ورود در پانتئون خدایان را داشته و به مقام پرستش می‌رسد. آیین شستشوی دهان آیینی دو روزه است که توسط آشپیو اجرا می‌گردد.

در آیین باز کردن دهان از دو ماده اصلی استفاده می‌شود: عسل و روغن (کره آب‌شده) دقیقاً به شیوه‌ای که در دوران باستان برای اولین تجارت آماده کردن نوزاد برای غذا خوردن از این دو ماده استفاده می‌گردید زیرا عقیده داشتند دو طعم متضاد شیرین و ترش نوزاد را با دنیای مزه‌ها و خوراکی‌ها آشنا می‌گرداند. گروهی از محققین انجام این آیین را کاملاً مشابه اعمالی می‌دانند که ماما در هنگام تولد نوزاد برای تمیز نمودن و باز کردن دهان وی انجام می‌دهد.

اولین قدم برای شروع این آیین‌ها انجام نمایشی شبیه به زایش پیکرک است یعنی بعد از آنکه کار ساخت آن که با گران‌بهارترین جواهرات و سنگ‌ها و یا چوب توسط ماهرترین سازندگان پایان پذیرفت، تندیس را هم از کارگاه معبد (Bit Mummi) و هم از آشپیو مسئول در امر زایش اله یا الهه دور می‌نمایند و در هنگام طلوع خورشید روز مناسبی که بر طبق پیشگویی‌های نجومی مناسب و فرخنده باشد برای شروع مراسم در نظر گرفته می‌شد. کارگاه معبد محلی برای تولید تندیس‌ها، ذخیره‌سازی مواد و مصالح و ابزار ساخت است. سه‌گانه خدایان مسئول در امر تطهیر شامل: آ (یا) انکی (سومری)، شمش و آسالویی (که بعداً به‌عنوان مردوک شناخته می‌شد). آ چون خدای آب‌های مقدس بود به‌عنوان پدر تندیس‌ها در نظر گرفته می‌شود.

مراسم باید در کنار رود و در خانه حصیری مخصوص یا Reed Hut که برای این آیین ساخته گردیده بود اجرا می‌گردید. قرار دادن میز پیشکشی‌ها، ساغرپاشی و عود سوزاندن از ملزومات تمامی آیین‌های مذهبی بود. ظرف تغار مانند بزرگی از جنس چوب گز یا Tamarisk - که شباهت ظاهری آن

به رحم مادر می‌تواند نمادی از باوری پیکرک در داخل زهدان باشد - از آب رودخانه که نشانه‌ای از مایع اسپرم است، پر می‌گردید و سپس بر روی خشت زایمان الهه دینگیر ماه قرار داده می‌شد و به تعداد نه پیکرک خدایان گوناگون در اطراف تندیس قرار گرفته که نمادی از نه ماه بارداری بود. در انتهای مراسم آشپیوی مسئول کار، به‌طور نمادین دست خود را با چاقویی از چوب گز می‌برد تا هم نشانه‌ای بر دست کشیدن وی از ساخت تندیس خدا باشد و هم به‌نوعی تطهیر از دست زدن به اندام ربوبی. تمام ابزار و لوازمی که در ساخت پیکرک مورد استفاده قرار گرفته بود در این مرحله به بدن گوسفند تطهیر شده‌ای آویخته و به آب سپرده می‌شود که نشانه‌ای بر تعهد سازنده تندیس بر عدم ساخت دوباره پیکرک است. در روز دوم پیکرک به معبد منتقل گردیده و در جای مناسب خویش نصب می‌شود.

همان‌گونه که پیکرک زاده می‌شود مرگ نیز دارد. هرگاه بنا به عللی از قبیل صدمه دیدن پیکرک بر اثر ضربات عمدی دشمنان در طی جنگ یا شکستگی‌ها و فرسودگی‌های غیرعمدی اختلالی در امر ربوبی وی ایجاد گردد مراسم تدفین برای وی در نظر گرفته می‌شود. این آیین Sitz Im Leben نام دارد. در طی این مراسم پیکرک صدمه‌دیده با تمام متعلقات ربوبی‌اش در پارچه‌ای پیچیده شده و به آب رودخانه سپرده می‌شود تا بر طبق باور مردمان میان‌رودان به‌سوی پدرش خدای آ برگردانده شود. در بعضی از متون به مقابر مخفی اشاره شده که پیکرک صدمه‌دیده پس از تفکیک اجزا در آنجا مدفون می‌گردد.

منابع:

Michael B. Dick. Born In Heaven, Made On Earth The Making Of The Cult Image In The Ancient Near East. Eisenbrauns. 1999.
V.A. The Mesopotamian God Image, From Womb To Tomb. American Oriental Society. Vol. 123, No. 1 (Jan- Mar. 2003), Pp. 147-157.

تلاش برای تعریف مفهوم هنر از دیرباز میان فلاسفه در کار بوده است. فیلسوفان نحله‌های مختلف همواره می‌کوشیدند یک تعریف مشخص با شروط لازم و کافی معین برای هنر دست و پا کنند تا محکی باشد بر آثار هنری و راهی برای تشخیص هنر از ناهنر پیش روی متخصصان بگشاید.

نظریه‌های هنری مختلفی در طول تاریخ فلسفه هنر مطرح گشته‌اند که یک‌به‌یک با گذر زمان و پیدایش گونه‌های نوینی از آثار هنری کارآمد بودن خود را از دست داده‌اند و ایرادات خود را عیان کرده‌اند. از این جمله می‌توان از نظریه بازنمودی هنر و نظریه فرم‌گرایانه هنر نام برد.

قرن بیستم دوران آغاز حرکت‌های متحورانه و نوآورانه بود و پیدایش آفرینش‌های رنگارنگ هنرمندان پیشرو چالشی جدید پیش‌روی فلاسفه این قرن قرار داده بود. تنوع بی‌سابقه سبک‌های هنری نوین یاد که از هنر رومانتیک در قرن قبل آغاز شده بود و اکنون با امپرسیونیسم و سمبولیسم رخ می‌نمود دیگر با محک تعریف هنر در اعصار پیشین سازگار نبود؛ چه اگر چنین آثاری را با تعریف و نظریه‌های پیشین هنر بررسی کنیم چه‌بسا مهر ناهنر بر تارک آن بخورد.

از طرف دیگر به دلیل توسعه روابط تجاری و سیاسی قاره اروپا با ممالک دیگر، سیل عظیمی از آثار هنری فرهنگ‌ها و کشورهای مختلف به این قاره سرازیر شد که از قواعد هنری غربی فاصله بسیار داشتند. در این آشفته‌بازار ایجاد شده تشخیص هنر از ناهنر و مشخص ساختن مرز میان این دو بیش‌ازپیش ضروری گشت. دیگر امکان نداشت از طریق احکام قراردادی ناآزموده و تعریف‌های محدودکننده به آثار هنری جدید نگریست. «مثلاً پرسشی که در مورد ورود مجسمه‌ی انتزاعی پرنده در پرواز کنستانتین برانکوزی مطرح شد این بود که آیا

تصویر: مجسمه پرنده در فضا، کنستانتین برانکوزی



نوویتگنشتاینیسم

:: شیدا نصیری

آن اثری هنری است یا مجموعه‌ای از قطعات فلزی و صنعتی؟ چنانچه مجموعه‌ای صنعتی بود مشمول عوارض گمرکی می‌شد و چنانچه اثر هنری بود از عوارض دولت آمریکا معاف می‌گشت. البته تعیین اینکه اثری هنر بود یا ناهنر فقط به قصد حل‌وفصل این قسم مسائل سیاسی صورت نمی‌گرفت.» (کارول، ۱۳۹۲، ۳۲۶-۳۲۷) تشخیص جایگاه هنری اشیاء امری ضروری در کاربست‌های هنری‌مان است. اینکه شئی هنری باشد یا نباشد معلوم می‌کند که آیا و چگونه باید تفسیرگرایانه، زیبایی‌شناسانه و منتقدانه بدان واکنش نشان دهیم.

در دهه ۱۹۵۰ جمع کثیری از فلاسفه به ارائه تعریف واحد و مشخصی از هنر که چون محکی بر آثار هنری زده شود تشکیک نمودند. این فیلسوفان که اغلب از کتاب پژوهش‌های فلسفی لودویگ ویتگنشتاین تأثیر پذیرفته بودند را می‌توان نوویتگنشتاینیان نامید. نوویتگنشتاینیان بر این عقیده بودند که صحیح است که برای تشخیص هنر به روشی نیازمندیم اما مسئله صرفاً بر سر این است که اصولاً نمی‌توان هنر را تعریف کرد و چون نمی‌توان آن را تعریف کرد پس نمی‌توان محکی در دست گرفت و اشیاء را ذیل مفهوم هنر دسته‌بندی نمود. شاید بهترین شیوه برای ارائه‌ای از شمه برهان مد نظر نوویتگنشتاینیان عباراتی باشد که موریس وایتس نگاشته است:

«هنر خود مفهومی باز است. موارد جدید پیوسته پدید آمده‌اند و بی‌شک پدید خواهند آمد، صورت‌های هنری تازه، جنبش‌های هنری جدید، ظهور خواهند کرد و این امر مستلزم آن است که علاقه‌مندان معمولاً منتقدان حرفه‌ای، در این خصوص که آیا مفهوم هنر باید تعمیم یابد یا خیر، تصمیم بگیرند. شاید زیبایی‌شناسان شروطی را وضع کنند ولی این شروط هیچ‌گاه برای صدق آن مفهوم لازم و کافی

نیست. شروط صدق مفهوم هنر را هرگز نمی‌توان به صورت تمام و کمال احصا کرد، زیرا همواره ممکن است که موارد جدیدی را هنرمندان یا حتی طبیعت پیش‌بینی یا ایجاد کنند. پس برهانم این است که همین خصلت بسیار گسترش‌یابنده و غافلگیرکننده هنر و تطورات همیشگی و آفرینش‌های بدیع آن تضمین وجود هر مجموعه‌ای از خصوصیات معرف را منطقاً غیرممکن می‌سازد» (وایتس، ۱۹۵۶، کارول، ۱۳۹۲، ۳۲۹-۳۳۰).

نوویتگنشتاینیان بر این باور بودند که در گذشته فیلسوفان از ارائه یک تعریف نهایی برای هنر عاجز مانده‌اند و این امر تنها یک دلیل دارد، آن‌ها در انتخاب نخستین پیش‌فرض خود به خطا رفته‌اند: فرض را بر تعریف‌پذیری هنر گذاشته‌اند. هنر را به‌مثابه امری بسته در نظر گرفته‌اند و نه امری باز. پس کوشش‌های ایشان لزوماً و منطقاً به شکست انجامیده است.

وایتس معتقد است هنر در ذات خود مفهومی باز است و از تعریف‌پذیری گریزان است. تنوع سبک‌های هنری قرن بیستم و ظهور هنرمندان پیشرو شاهدی بر این مدعاست. چنانکه که فی‌المثل مارسل دوشان با فواره خود تاریخ نظریه‌های هنری را به سخره گرفت. ولی اگر نتوانیم هنر را تعریف کنیم پس چگونه هنر را از ناهنر تشخیص دهیم؟ اینجاست که نوویتگنشتاینیان از اسلوب مشابَهت خانوادگی یا Family Resemblance صحبت می‌کنند. بر طبق این روش ما هنر را به کمک تعریف شناسایی نمی‌کنیم، در عوض آن‌ها را بر مبنای مشابَهت‌هایشان با آثار هنری نمونه تشخیص می‌دهیم.

هر اثر هنری جدید رونوشتی دقیق از آثار هنری قبلی نیست اما از پاره‌ای جهات شباهت‌هایی با آن‌ها دارد. استعاره مورد نظر این روش شباهت خانوادگی است. به‌همان طریق که یک

نوزاد از هر کدام از اعضای خانواده نشانی دارد و در عین حال دقیقاً هیچ‌کدام از آن‌ها نیست، آثار هنری نوین هم نشان‌هایی از آثار هنری قبلی دارند، از برخی جهات شبیه یکی هستند و از برخی جهات شبیه دیگری. اسلوب مشابَهت خانوادگی نوویتگنشتاینیان به زودی تقابل و رقابت خود را با رویکرد تعریف‌گرا علنی کرد و این پرسش را مطرح نمود که چگونه می‌توان مدعی شد هنر را بایستی بر اساس یک تعریف مشخص و شروط لازم و کافی معین شناسایی کرد ولی هیچ‌کس پس از قرن‌ها نتوانسته بگوید هنر چیست. این پرسش همراه با ارائه مفهوم باز هنر دلایل موجه و خوبی برای رد فرض تعریف‌ناپذیری هنر به دست داد. این ادعای نوویتگنشتاینیان ابداً به شکل صد در صد مهر بیهودگی و ابطال بر نظریه‌های هنری قبلی نزد، بلکه مدعی شد آن‌ها در حوزه نقد هنری کارهای شایان توجهی انجام داده‌اند ولی تنها در همین اندازه می‌توانند مدعی باشند و نه تحدید حدود هنر.

پس فلسفه نو ویتگنشتاینی سه جزء دارد: مفهوم باز هنر، اسلوب مشابَهت خانوادگی، به‌سازی نظریه‌های هنری پیشین و معرفی آن‌ها به صورت دستاوردهایی ناخودآگاه در نقد هنری. این دیدگاه صرفاً موضعی شکاکانه نسبت به رویکرد تعریف‌گرایانه نیست بلکه علاوه‌بر رد آن دیدگاه جامع و فلسفی خود را ارائه می‌دهد که برداشتی یگانه از نحوه طبقه‌بندی هنر و بازخوانی تاریخ فلسفه هنر در خود دارد. این فلسفه که البته ایراداتی نیز بر آن وارد است - که در نوشتار بعدی بدان اشاره خواهیم کرد - در بخش عمده دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در فلسفه هنر غالب بود.



سال ۹۹، سال کرونا

سال خاموشی مناسک سوگ

:: سید علیرضا هاشمی

و فراگیر؛ مجالس، آئین‌ها و مناسک سوگ آن‌چنان‌که باید و شاید و درخور و شایستگی برگزیدگان، شخصیت‌ها و خویشان سببی و نسبی فوت‌شده، برگزار نشده است.

در تاریخ تقویمی سده‌های اخیر ما، سال ۱۲۳۶ قمری به‌عنوان سال وبا در دوران قاجار شناخته می‌شود. این بیماری مهلک که به «مرض موت» یا «مرگا مرگی» نیز معروف بود، از راه بوشهر به دالکی و از آنجا به شیراز رسید و از شیراز نیز به مرکز ایران انتقال یافت. در نوروز سال ۱۳۲۲ شمسی نیز که دنیا درگیر جنگ جهانی بود، ایران درگیر بیماری کشنده و همه‌گیر «تیفوس» شد و این همه‌گیری تلفات زیادی را به بار آورد. این دو همه‌گیری که حدود یکصد سال اخیر در کشور شیوع یافت و مرگ و میرهای زیادی را به همراه داشت هنوز در خاطر کهن‌سالان و پیرمردان و پیرزنانی که در آن شرایط روزگار سپری کرده و از آن جان سالم به دربرده‌اند، مانده است. سال‌هایی که به دلیل شیوع این امراض مهلک بازماندگان نمی‌توانستند برای اموات خود آن‌چنان‌که باید و درخور شخصیت آنان است، آئین و مراسم بزرگداشت برگزار کنند.

سال ۱۳۹۹ نیز در تقویم تاریخ

مرگ، سوگواری و ترحیم در فرهنگ مردم ایران و در میان اقوام، گروه‌ها و اقلیت‌ها به اشکال و تشریفات خاص برگزار می‌شود. این آیین‌ها و رسم‌ها مبتنی بر اعتقادات و دستورات دین و مذهب رایج و متأثر از باورهای بازمانده از ادیان و مذاهب پیشین هستند. این مراسم که نسل‌اندروسل و پیوسته برپا می‌شود بدون آن‌که فلسفه هرکدام موردتوجه برگزارکنندگان قرار گیرد، تنها به‌نوعی رسم مُبدل گردیده‌اند.

در برگزاری این مراسم دو هدف موردنظر است؛ یکی طلب آمرزش و آرامش برای روان شخص درگذشته، یعنی جنبه اعتقادی و دیگری همراهی و همدلی با بازماندگان و حفظ احترام و رعایت شئون خانواده، یا همان جنبه اجتماعی. با این حال آنچه در این مراسم اجرا می‌شود رنگ و بوی دینی و اعتقادی دارد و نشانه‌های آن برگرفته از نمادهای مذهب، باورهای اعتقادی و فرهنگی است که بازماندگان الزام به انجام آن دارند. آنطور که می‌توان گفت مهمترین کارکرد این آیین‌ها و باورها آن است که به بازماندگان کمک کند تا بر رنج و اندوه مرگ غلبه نمایند.

اما تاریخ اجتماعی مردم ایران نشان می‌دهد که در سده‌های اخیر چند بار با وقوع همه‌گیری و بیماری‌های کشنده

سوگواری یک امر عمومی است که با زندگی انسان گره خورده است. سوگ و سوگواری از مسائل بنیادینی‌اند که همواره وجود داشته و دارد. اما در زمان‌های گوناگون دستخوش تغییر می‌گردند. بخش‌هایی از آن گاهی به شکل جزئی از دین نمود می‌یابند، گاه قسمتی از آئین می‌شود و به شکل رسم درمی‌آیند و درواقع شکلی از آئین اجتماعی را به خود می‌گیرند.

شیوه برگزاری آئین سوگ در مکان‌های مختلف و برای افراد مختلف، متفاوت است. در این میان آئین‌ها و مراسم سوگ برای برگزیدگان، همیشه چشمگیرتر است. این برگزیدگان شامل رهبران دینی و ملی، شخصیت‌های علمی و ادبی، بزرگان و ریش‌سفیدان قوم و طایفه و نیز خویشان درجه‌یک سببی و نسبی است.

سه سال پیش که مدخل «ترحیم» را برای «دانشنامه فرهنگ مردم ایران» دایرةالمعارف بزرگ اسلامی می‌نوشتیم؛ با رجوع به منابع مختلف، مناسک و آیین‌های مختلفی را که خویشان و آشنایان با وقوع مرگ برای متوفی برگزار می‌کنند، یادداشت‌برداری کردم. فیش‌های تهیه‌شده حکایت از تنوع این مراسم در جای‌جای میهن پهناورمان دارد. در حقیقت آیین‌های

شمسی، سالی است که آیندگان از آن به کرات نام خواهند برد و در حافظه تاریخی ایرانیان خواهد ماند. سالی که با سرایت ویروس کوید ۱۹ از شهر قم به نقاط مختلف کشور، میلیون‌ها نفر در سراسر کشور تحت تأثیر بیماری کرونا قرار گرفتند و از میان آن‌ها ده‌ها هزار نفر مغلوب این بیماری شدند و به دیار باقی شتافتند.

این بیماری ناشناخته که ابتدا بر روی افراد کهنسال و دارای بیماری‌های زمینه‌ای اثرگذار بود با جهشی که داشت از مرزهای سنی افراد عبور کرده و ناگهان به‌نوعی همه‌گیری سنی تبدیل شد و تعداد مبتلایان و در نتیجه مرگ‌ومیر ناشی از آن را در همه گروه‌های سنی افزایش داد.

از اینجا بود که شاهد مرگ برخی فرهیختگان، بزرگان، هنرمندان و ... تا افراد عادی و گاه نزدیکان و خویشان بودیم. افرادی که هر یک بنابر شخصیت و جایگاهی که در قلب

و فکرمان داشتند، مورد احترام و تکریم بودند و برخی به‌واسطه رابطه سببی و نسبی، در قلب و جانمان جای داشتند. اما شرایط همه‌گیری، این اجازه را نداد که خویشان و دوستان و آشنایان، همراه افراد دیگر جامعه، بتوانند به یاد این عزیزان و برای بزرگداشت نام و یادشان که به مرگ طبیعی یا بیماری و کهن‌سالی - همچون مادر عزیزم - و یا به دلیل ابتلا به کرونا به دیار حق شتافتند، مراسمی نیکو همراه با آیین‌های مرسوم برپا نمایند و تنها به گردهمایی مختصری با رعایت پروتکل‌ها و شیوه‌های بهداشتی بسنده کردند.

در حال حاضر نمادی که از این عزیزان به‌جای مانده آرامگاه و سنگ گوری است که بر پیکره متوفی قرار گرفته و برای بزرگداشت یاد آن‌ها بنا شده است. سنگ یادبودی که محل گردهمایی خویشان و یاران و دوستان آن عزیزان از دست رفته است؛ سنگ مزاری که برای مفهوم مرگ ساخته شده، اما

تبدیل به مکان‌هایی برای گردهمایی زندگان شده است.

از این رو بنابر نظر «قدسی‌شدن» امیل دورکheim، امروزه در هر یک از آرامستان‌ها این سنگ «مزار»ها، به مثابه یک امر آیینی میان افراد یک خانواده برای عزیز از دست‌رفته‌شان ظهور یافته و قبور بزرگان، فرهیختگان و افراد مشهور نیز به شکل «بارگاه» برای عموم افراد جامعه متجلی گردیده است.

سال ۱۳۹۹ در تاریخ تقویمی ما سالی است که همه‌گیری بیماری کرونا آئین‌های گذار شامل تولد، ازدواج و مرگ را تحت سیطره خود قرار داد؛ سیطره‌ای که گستره شادی آیین‌های تولد و ازدواج بین خانواده‌ها و اقوام را محدود گرداند، و غربت مرگ را در میان نزدیکان و خویشاوندان، محسوس کرد. «روحشان قرین رحمت خداوند».





حزین شنگان

انسان‌شناسی و فرهنگ به سیاق هر ساله بخشی را در ویژه‌نامه، برای ادای احترام و تکریم بزرگان فرهنگی و هنری اختصاص می‌دهد که در سال جاری درگذشته‌اند. اما امسال این بخش برای ما بسیار سنگین و سیاه است. از یک سو، سه نفر از اعضای محترم شورای عالی و پشته‌های فکری و فرهنگی خویش را از دست داده‌ایم و از سوی دیگر، نه تنها ایران که همه جهان به ماتم بیماری جان‌فرسای کووید -۱۹ گرفتار شده است. تا این لحظه آمارها، مرگ بیش از دو میلیون و ششصد هزار نفر را به دلیل ابتلا به این بیماری تأیید می‌کند و از این میان حدود ۶۱ هزار نفر از هم‌وطنان ما هستند.

انسان‌شناسی و فرهنگ آرزومند روزهای روشن و شاد پیش‌روست و برای همه بازماندگان این غم جهانی آرزوی صبوری می‌کند.



درگذشت منوچهر آشتیانی

منوچهر آشتیانی، مترجم و استاد پیشکسوت فلسفه و علوم اجتماعی درگذشت. به گزارش ایسنا، صفحه‌ای با نام «آراء و آثار دکتر منوچهر آشتیانی» با اعلام این خبر نوشته است:

**«در این عمر گریزنده
که گویی جز خیالی نیست
تو آن جاودان را
در جهان خود پدید آور
که هر چیزی فراموش است
و آن دم را زوالی نیست**

دکتر منوچهر آشتیانی، استاد پیشکسوت فلسفه و علوم اجتماعی ایران، پس از یک دوره بیماری طولانی، امروز (۸ مهر ۱۳۹۹) درگذشت.

افشین داورپناه، مردم‌شناس و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، درباره خبر درگذشت منوچهر آشتیانی به ایسنا

گفت: استاد آشتیانی سال گذشته دچار ناراحتی‌های گوارشی شدند و البته نسبتاً بهبود پیدا کردند، اما اواخر مردادماه امسال دچار سکته مغزی شدند و مدتی در بیمارستان شهدای تجریش بستری بودند. در اثر سکته مغزی بخشی از توانایی‌های حرکتی و تکلم‌شان را از دست داده بودند. از ۲۸ مرداد هم در خانه تحت مراقبت بودند، اما در این ۴۰ روز به تدریج بدن ایشان تحلیل رفت تا این‌که امروز جهان را ترک کردند و در آرامش ابدی فرورفتند. به گفته داورپناه، احتمالاً پیکر آشتیانی فردا صبح (چهارشنبه، نهم مهرماه) پس از تشییع، در قطعه نام‌آوران بهشت زهرا به خاک سپرده خواهد شد. او همچنین اظهار کرد: منوچهر آشتیانی تاریخ زنده علوم اجتماعی ایران بود و به دلیل فعالیت‌های سیاسی و نشست و برخاست و قرابت با سیاسیون و بزرگان فرهنگ (او خواهرزاده نیما یوشیج بود) و اندیشه معاصر ایران، منبعی مهم برای تاریخ شفاهی معاصر بود. «پرسیدن و

جنگیدن» مجموعه گفت‌وگوهای رضا نساجی با استاد آشتیانی است که سال ۱۳۹۶ توسط نشر نی منتشر شد و کتابی است خواندنی از زندگی‌نامه، وقایع، خاطرات و دیدگاه‌های ایشان.

منوچهر آشتیانی در ۱۹ مهر ۱۳۰۹ در سنگلج متولد شد. او خواهرزاده نیما یوشیج و از نوادگان میرزا حسن آشتیانی بود. آشتیانی در سال ۱۹۷۱ از دوره دکتری دانشگاه هایدلبرگ فارغ‌التحصیل شد. او از شاگردان کارل لویت و گادامر بود. از آثار آشتیانی می‌توان به «کارل مارکس و جامعه‌شناسی شناخت»، «جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم»، «ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت»، «جامعه‌شناسی شناخت (مقدمات و کلیات)»، «جامعه‌شناسی شناخت ماکس شتتر»، «گفتارهایی پیرامون شناخت مناسبات اجتماعی»، «درآمدی به بحران جامعه‌شناسی جهانی» و... اشاره کرد.

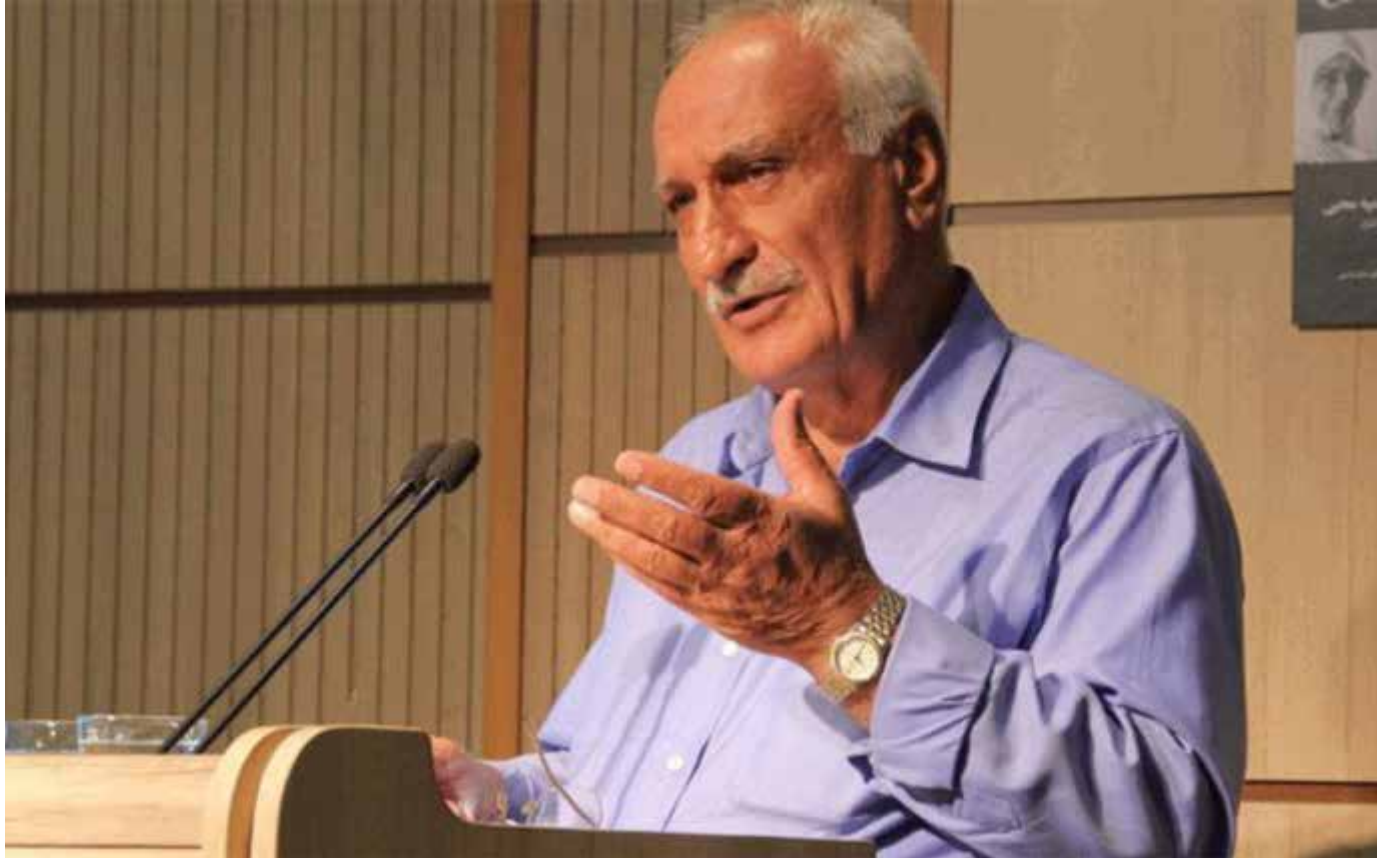


درگذشت فرهاد احمدی

فرهاد احمدی معمار و شهرساز در سن ۶۹ سالگی بر اثر سرطان درگذشت.

او فارغ‌التحصیل دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران در سال ۱۳۵۶ و عضو هیئت علمی دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی بود. وی از جمله معماران معاصر ایران به شمار می‌آمد که طرح‌های خود را با گرایش آکادمیک و مبتنی بر اصول نظری تبیین شده‌ای طراحی می‌کرد و با تأکید بر زمین‌مداری و پیوند محیط با فضا، معماری خاصی را پدید آورده بود.

انسان‌شناسی و فرهنگ درگذشت این استاد دانشگاه و معمار را به اهالی فرهیخته فرهنگ و هنر، جامعه دانشگاهی و خانواده ایشان تسلیت می‌گوید.



درگذشت مردِ بزرگ ادب: حسن انوشه

:: ناصر فکوهی

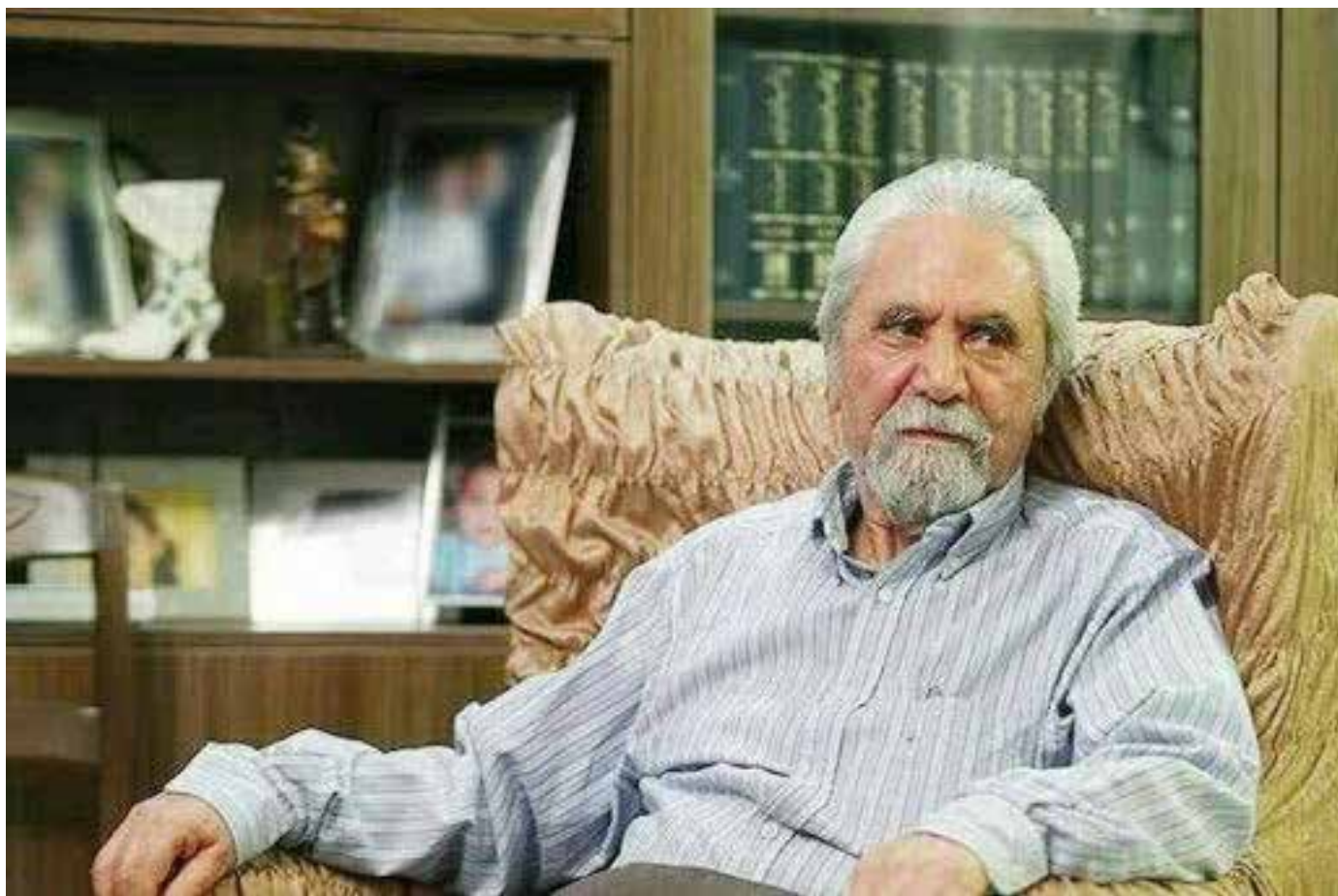
آلوده شدن به «نگ پول» برایم گفت و من پیش خود گفتم: افسوس که چنین روایت‌هایی را شاید در این زمانه تنها بتوان از زبان کسانی همچون او شنید. چندی بعد در تماسی تلفنی که با او داشتم از او درباره دلیل نپذیرفتن مسئولیتی که قرار بود به او واگذار شود و به من گفته بودند به دلایل «عدم توافق علمی» بوده، پرسیدم؛ خندید و گفت، هرگز چنین چیزی نبوده است، آن‌ها می‌خواستند در کنار کار علمی، مسئولیت مالی به من واگذار کنند و من نیز گفتم: یک حساب بانکی هم ندارم، چطور می‌خواهم دست به چک و پول ببرم. در این سخن با چنان «هراس»ی از پول صحبت می‌کرد که از سَمی مهلک. و چنین است که فاصله اخلاق او و اخلاق عمومی را در روزگار خویش درک می‌کنیم. انوشه، رفت اما یادگارا و میراث پربارش برای همیشه در زبان و ادبیات ایران، باقی خواهد ماند.

وقتی از او می‌پرسیدند: چرا دست به نوشتن یک «تاریخ ایران» نزده، خود را در آن «حد» نمی‌دانست که چنین کند و از دیگران یاد می‌کرد که از او فاضل‌ترند.

انسان‌هایی چون انوشه، به نسلی تعلق دارند که به گمانم باید تا ده‌ها سال دیگر تنها در حسرت آن باشیم که شاید دست حادثه و تقاطع هزاران واقعه بتواند یکی دیگر از آن‌ها را در این پهنه بار دیگر ظاهر کند. هم از این رو، هر یک از آن‌ها که می‌روند، باید هزاران افسوس خورد و هزاران بار آرزو کرد شاید روزی بار دیگر بتوانیم سرزمینی داشته باشیم که خاکی مناسب برای پرورش شخصیت بزرگ آن‌ها باشد. کسانی که کار را والاترین فضیلت خود بشمارند و از شهرت و ثروت همچون شیطانی خطرناک بگریزند. روزی در نهادی پس از یک جلسه که برای یک دائره‌المعارف جدی تشکیل شده بود، روایتی را از نفرت و «وحشت»ش از

قامتی بلند داشت و چهره‌ای سوخته و لهجه‌ای شیرین و دلی بزرگ و قلبی به مهربانی یک کودک. آرام بود و فروتن. همیشه لبخند به لب. خجول بود و کم‌حرف. دست‌کم در جمع‌های رسمی که جز چند بار اقبال آن را نداشتم که او را ببینم، هرگز تلاش نمی‌کرد، خود را «نشان» دهد. نه نیازی به این کار داشت و نه دیگران نیازی به آنکه سخنان «فاخرانه» از زبانش بشنوند تا بدانند با چه انسان بزرگ و چه دانشمند ارزنده‌ای روبرو هستند.

نگاهی کوتاه بر کارنامه ادبی او کافی بود تا درک کنی به چه اندازه به کار جمعی باور داشت و تا چه حد از خودنمایی و تک‌روی بی‌زار و بی‌اعتقاد به آن بود. ده‌ها ترجمه بزرگ از تاریخ کمبریج و سایر روایت‌های تاریخی ایران انجام داده بود و یک دانشنامه بزرگ «ادب فارسی» در پهنه بزرگ فرهنگی ایران، را در قالب پروژه‌ای بزرگ به پایان رسانده بود؛ اما هنوز



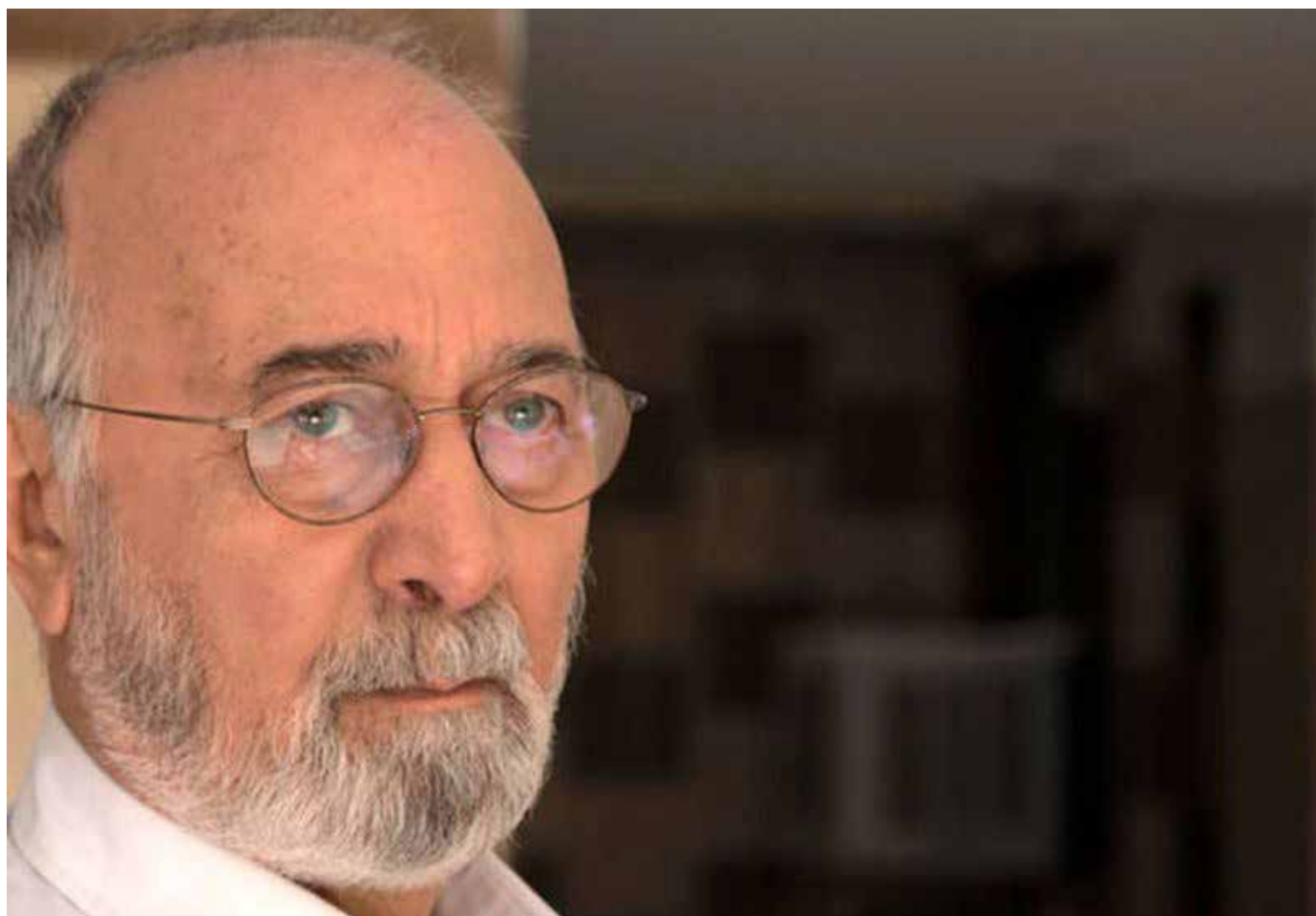
درگذشت غلامعباس توسلی

دکتر غلامعباس توسلی پس از تحمل یک دوره بیماری و در اثر عارضه قلبی در سن ۸۵ سالگی درگذشت. این استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران در طول عمر خود سمت‌های مختلفی از جمله ریاست دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، سخنگوی نهضت آزادی، رییس

انجمن جامعه‌شناسی و غیره داشت. دکتر غلامعباس توسلی در طول عمر علمی خود بیست جلد کتاب تألیف کرد که برخی از آن‌ها مانند نظریه‌های جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی کار و شغل، جامعه‌شناسی دین و... به چاپ‌های مکرر رسیده‌اند. ایشان

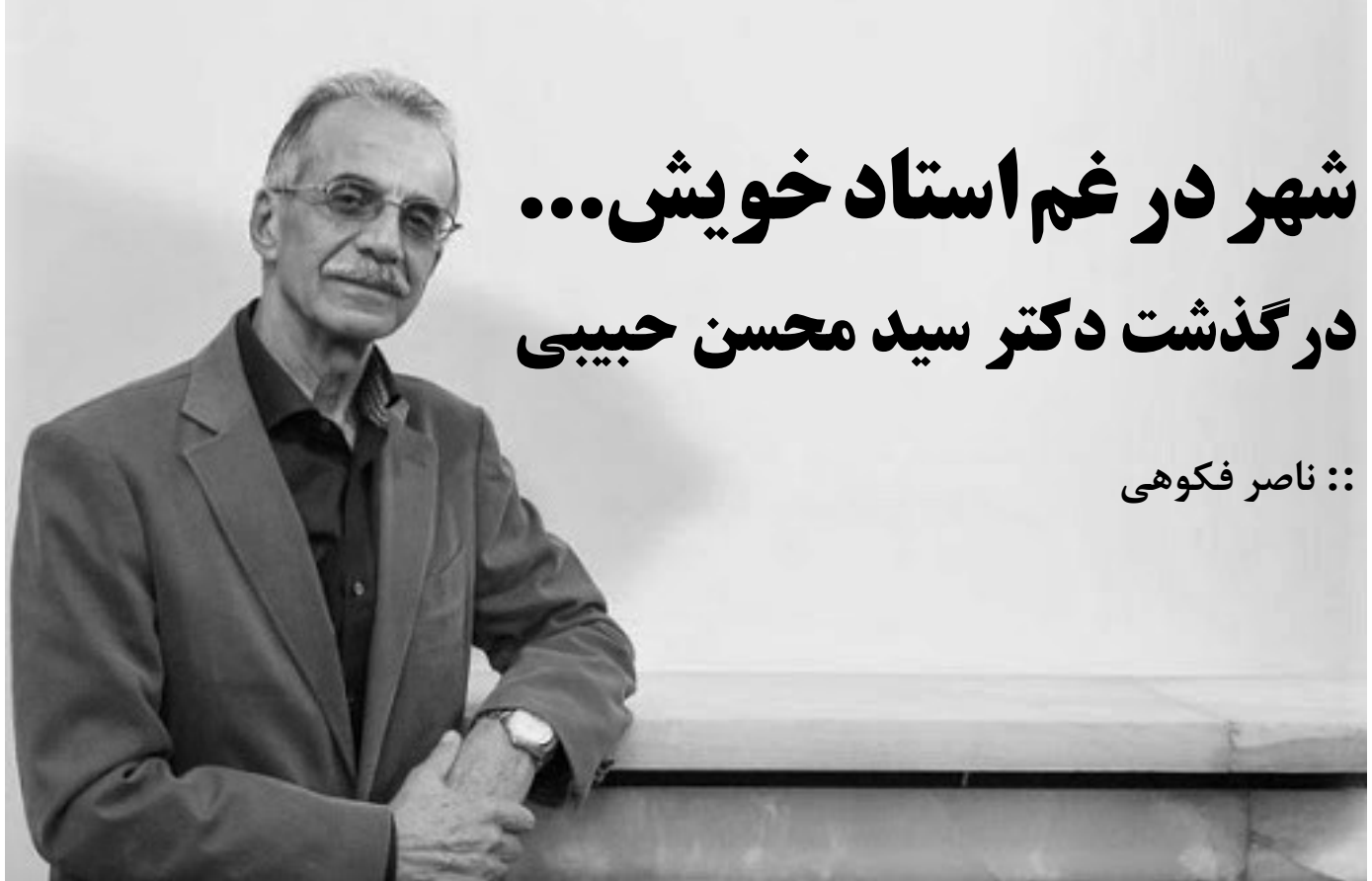
همچنین حدود شصت مقاله علمی - پژوهشی در مجلات معتبر داخلی و بین‌المللی منتشر کرد.

انسان‌شناسی و فرهنگ درگذشت این استاد دانشگاه را تسلیت می‌گویند.



درگذشت پرویز پورحسینی

پرویز پورحسینی بازیگر تئاتر، سینما و تلویزیون بود که کار خود را از سال ۱۳۴۰ با نمایش مرد گل بدهی در رادیو آغاز کرد و در سال‌های فعالیت خود، در فیلم‌ها و سریال‌های بسیاری نقش‌آفرینی کرد. این هنرمند فقید به دلیل ابتلا به بیماری کرونا در تاریخ ۷ آذر سال ۹۹ درگذشت. روحش شاد و یادش گرامی باد.



شهر در غم استاد خویش...

درگذشت دکتر سید محسن حبیبی

:: ناصر فکوهی

دانشجو درباره شهرهای باستانی ایران تألیف کرده بود و حتی تصاویری از آن‌ها را به طراحی کشیده بود: برای نخستین بار با واژگان چون «شهر هخامنشی»، «شهر ساسانی»، «شهر اسلامی»، «شهر سیاسی» و... برمی‌خوردم، و چنان به هیجان آمده بودم که دوست داشتم زودتر به ایران بازگردم و جوانی را که حال حتماً استادی مهم شده بود ببینم. به خصوص که آثار دیگرش از جمله ترجمه بی‌نهایت جذابش را از فرانسواز شوآی با عنوان «شهرسازی: تخیلات و واقعیات» که دانشگاه تهران منتشر کرده بود، دنبال می‌کردم. آنجا بود که دریافتم حبیبی با کوله‌بار بزرگی از هوش و استعداد، دانش و حتی تجربه کارعملی و اجرایی به ویژه در زمینه مسکن، به پاریس آمده بود و بسیار زود به ایران بازگشت تا کار خود را به جدی‌ترین شکل و در سخت‌ترین شرایط تا پایان عمر پرارزش و بی‌مانندش از سر بگیرد. در طول سال‌های اخیر در دانشگاه تهران بسیار به یکدیگر نزدیک شدیم. همیشه او را تحسین می‌کردم و در او یک فرد دانشگاهی شاید کمی بیش از اندازه کلاسیک، شاید کمی بیش از اندازه مؤدب و بی‌شک بیش از اندازه فروتن و با وقار برای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، می‌دیدم. صفاتی

سخنم را از دوستی با دکتر حبیبی از این «کشف» آغاز می‌کنم: از پاریس و از دانشگاه پاریس هشت که او نیز همچون من فارغ‌التحصیل آن بود، با یک نسل فاصله. وقتی او در ابتدای دهه ۱۳۶۰ تحصیلات شهرسازی خود را در این دانشگاه تمام کرد و به ایران بازگشت، من تازه نخستین سال‌های تحصیل جامعه‌شناسی را در آنجا آغاز می‌کردم. و سال‌ها بعد بود که در گفتگوهایمان با هم از آن سال‌های پاریس یاد می‌کردیم. با همه شادی‌ها، نوستالژی و اندوه‌ها و زندگی در زیباترین شهرهای جهان را. و این برای حبیبی که عاشق ایران بود و دوست داشت شهرهای کشورش به زیباترین شهرهای جهان تبدیل شوند و دست‌کم اندکی از شکوه و جلال کهن برخی از مکان‌هایشان را بازیابند، بسیار اهمیت داشت.

در حقیقت «کشف» حبیبی برایم یک دهه بعد آغاز شد، زمانی که شروع به نوشتن رساله دکترایم در حوزه انسان‌شناسی سیاسی کردم. بخش بزرگی از این رساله به مفهوم شهر در مفهوم سیاسی آن آنگونه که می‌توان شهر ایران باستان تعریف کرد، مربوط می‌شد. و در جستجوهایم که در منابع می‌کردم به یک رساله کارشناسی برخورددم که سال‌ها پیش از آن نوشته شده بود. رساله‌ای بی‌نظیر که جوانی

همیشه فکر می‌کردم دکتر حبیبی به عصری دیگر تعلق دارد؛ به پهنه‌ای متفاوت با آنچه ما می‌شناسیم. گویی در دیار خود غریبه‌ای بود ستم‌دیده اما همانقدر مهربان که دوست‌داشتنی؛ غریبه‌ای متفاوت که همه تحسینش می‌کردند: دانش تخصصی‌اش را؛ مهربانی و فروتنی‌اش را؛ روحیه شاداب و همیشه امیدوارش را؛ وفاداری و عشق بی‌پایانش را به زیبایی و به‌ویژه همه زیبایی‌های معماری و فرهنگ ایران را. همیشه فکر می‌کردم چگونه می‌شد اگر به جای یک حبیبی، ما ده‌ها و صدها حبیبی داشتیم؟ چگونه چنین معجزه‌ای می‌توانست زندگی‌مان را نیز به گونه‌ای معجزه‌آسا تغییر دهد. فکر می‌کردم، چگونه می‌توان در بدترین شرایط، درد کشید و لبخند زد، قلبی آکنده از اندوه داشت و ذره‌ای از بار آن را به دوش دیگری نگذاشت. همیشه فکر می‌کردم تا کسانی همچون محسن حبیبی هستند، «خوبی»، «عشق» و «زیبایی» در وجود انسان را نمی‌توان نفی کرد: اینکه «آدم‌های خوب» وجود دارند و افسردگی و دل‌تنگی و غم و اندوه بزرگ ما بیشتر از آن است که تصور می‌کنیم تعداد آن‌ها بی‌اندازه اندک است و البته از اینکه بسیاری از آن‌ها را بسیار دیر کشف می‌کنیم و قدرشان را نمی‌دانیم.

که هرگز نتوانستم و نمی‌توانم در خود ببایم. یک «آدم خوب» در معنای واقعی کلمه، که می‌دانم بارها و بارها بدون آنکه چیزی از او بخواهم، در برابر کینه‌توزی‌های دشمنان و بازی‌های شیطن‌آمیز دانشگاهی از من دفاع کرد. آخرین بارها به مشکلات پرونده «استادی» من مربوط می‌شد که اگر حبیبی نبود شاید هرگز از پس آن حملات جان سالم به در نمی‌بردم. ابتدا محبت و احترام عظیمی در او نسبت به خود می‌دیدم، اما بعدها درک کردم که این محبت و احترام به هیچ رو خاص من نیست و آن‌ها را از هیچ کسی که لایق بداند دریغ نمی‌کند و در واقع بیشتر از آنکه فردی در میان باشد، ارزشی بود که او برای به مفید بودن در حال دیگران احساس می‌کرد و احترام به چیزی که شعار زندگی‌اش می‌دانست: عشق. عشق نسبت به همه‌کس و همه‌چیز. در پرسش‌نامه پروست از او پرسیده بودم: آیا شعار زندگی‌اش «نظم کاری» نیست؟ زیرا کمتر کسی را در زندگی به نظم او دیده بودم. و او پاسخ داد: نه! شعار من در زندگی فقط یک کلمه است: عشق. و تمام زندگی‌ام را از این طریق می‌توانید بفهمید. عشق به همه‌کس و همه‌چیز. و وقتی پرسیدم «نفرت‌آورترین چیز» به نظرش چیست؟ بروشنی گفت که نمی‌خواهد از «نفرت» صحبت کند، بلکه ترجیحش آن است که بگوید چه چیز برایش در آدم‌ها غم‌انگیزین و افسوس‌آورترین چیزهاست و این چیز به نظرش «بیچارگی» بود که از آن بیشتر از اینکه مفهومی صرفاً مادی درک کند، مفهوم «نبود هدف»، نداشتن «ذوق و شوق زندگی» و «بطالت» را درک می‌کرد: می‌گفتم: فقر را می‌گویید؟ و می‌گفت: نه لزوماً؛ به نظر من از آن معتادی که در خیابان سرش دائم زمین می‌افتد، بیچاره است تا آن برج نشین میلیاردری که برغم میلیاردهایش هیچ‌چیز در زندگی ندارد جز هراس از دست دادن پول‌هایش و بیچارگی را برغم همه زرق و برق‌های ظاهری می‌توانی در چهره‌اش ببینی. نزدیکی من با دکتر حبیبی، برغم جدایی کامل‌مان در سبک زندگی (او، کسی که شب‌ها زود به بستر می‌رفت، و سحرگاه از خواب بلند می‌شد و با نظمی

خارق‌العاده کار می‌کرد، در مقابل من، کسی که سحرگاه به بستر می‌رفت و هر ساعتی ممکن بود از خواب بیدار شود و «نظم و ترتیب»ی داشت که کمتر کسی آن را «نظم و ترتیب» می‌داند) پُل‌های مشترک زیادی داشتیم: نگاه بین‌رشته‌ای به معماری، شهرسازی و فرهنگ، نظریه‌پردازانی چون فرانسواز شوای و هانری لوفبور و رولان بارت، نگاهی انسانی به شهر و انسان شهری که چگونه می‌تواند به بالاترین خلاقیت‌ها برسد. هرگز فراموش نمی‌کنم که چقدر کتاب «امپراتوری نشانه‌ها» را تحسین می‌کرد و شیفته دیدگاه بارت به توکیو و ژاپن بود. در سال‌های آخر تعدادی از کتاب‌ها را آغاز کرده بود که به نظرم نخستین نسل یک تاریخ فرهنگی شهری در ایران بودند: درباره تهران، میدان بهارستان و... بارها در تهران، قزوین، مشهد، ... با یکدیگر کنفرانس‌های مشترک داشتیم و اینکه در کنار چنین استادی بنشینم و سخن بگویم و به حرف‌هایم گوش دهد و آن‌ها را جدی بگیرد؛ اینکه در شرایطی که بسیاری از اصحاب علوم اجتماعی «انسان‌شناسی» را به مضحکه می‌گرفتند، حبیبی همیشه تشویق می‌کرد که همین مسیر را پیش بروم، برایم بزرگترین افتخار در زندگی بود و تا پایان عمر خواهد بود. دانشجویان بی‌شماری را به من معرفی کرد که دوست داشتند علوم اجتماعی را وارد کارهایشان کنند و از این راه دوستان مشترک و پروژه‌های زیادی را دنبال کردیم و به ندرت نیز به سرانجام رساندیم. در یک کلام حبیبی، استادی بود که اگر روزی قرار بر آن باشد که به معنای واقعی این کلمه بازگردیم، می‌توان و باید از الگوی زندگی و آثار وی برای این کار استفاده کرد. استادی که هرچند در نگاه اول، شاید بیش از اندازه کلاسیک می‌آمد اما آشنایی حیرت‌انگیزی با تمام نظریات مدرن داشت و رویکردش نسبت به مفهوم «حق شهر» لوفبوری، گویای باور عمیقی بود که به عدالت اجتماعی از خلال شهر در او وجود داشت. چند سال پیش که کتاب جدیدی از فراوسواز شوای را از فرانسه برایش به ارمغان آوردم درباره «انسان‌شناسی فضا» چنان ذوق کرده بود که گویی

کودکی نخستین اسباب‌بازی‌اش را هدیه می‌گیرد.

از این روست که باید گفت امروز استادی بزرگ، دوستی بی‌مانند، اندیشمندی کم‌نظیر و جایگزین‌ناپذیر را از دست دادیم. بازهم دوستی دیگر که در این سال لعنتی و روزگار نفرین شده کروناپی، از دست می‌دهیم: انسان‌های ارزشمندی که هر روز یک به یک از دست می‌روند بی‌آنکه امیدی باشد که جایگزینی نه امروز و نه در هرگز برای آن‌ها بیابیم. یکی دو هفته پیش برای چندمین بار در این ایام کروناپی به او زنگ زدم. حالش خوب نبود. مشخص بود که بیماری نفسش را به معنای واقعی بریده است. مرگ خود را در لایه‌های صدایش جای داده بود، اما همچنان با نشاط و امیدواری صحبت می‌کرد و از روزگار پساکروناپی که دیدارها را تازه کنیم و پروژه‌های دیگر و سخنرانی‌ها و نوشته‌ها و جدل‌های نظری و فکری نوشتن‌ها و... یاد می‌کرد. حبیبی نمی‌توانست ناامید باشد، به معنایی، گویی ذاتاً نمی‌توانست جز مثبت فکر کند و بی‌شک مثل همه آدم‌های خوب، غم‌های بزرگی در دلش داشت یا شاید خاطراتی که به ناگزیر در زندگی هر کسی ممکن بود پیش بیاید، نمی‌دانم، زیرا هرگز هیچ‌کدام از آن‌ها را بازگونکرد، شاید هم هیچ‌کدام را هرگز نداشت، اما هرگز نمی‌خواست با گله و شکایت کم‌ترین باری از زندگی خود بر دوش زندگی دیگران بگذارد؛ هرگز نمی‌خواست جز به نکات مثبت و آن چیزهایی که می‌توان در معجزه حیات پدید آورد فکر کند و هرگز جز این نکرد. یاد و خاطره‌ش همیشه زنده خواهد ماند.

امروز روز تسلیت به خانواده محترم او، به هزاران هزار دانشجویان و اساتید تربیت شده در کلاس‌هایش، همه دوستان و علاقمندانش و همه دوستداران فرهنگ ایران است... با همه شهر باید به ماتم استاد خود بنشینیم تا بتوانیم فردا بار دیگر با همان اندیشه و روحیه مثبت به کارهای مثبت، هرکاری که برای بهتر کردن زندگی انسان‌ها از دستمان برمی‌آید بازگردیم.

با یاد رفتنت...

:: مجتبی لرزنگنه

دل‌نوشتی به یاد
استاد دکتر سیدمحسن حبیبی.
استاد دانشگاه تهران.
متولد ۱۳۲۶، کرمانشاه؛
درگذشت ۶ مهرماه ۱۳۹۹، تهران.

فلش‌بک یک:

دقیقن همین دیروز بود که درحال مکالمه با یکی از دوستان درباره موضوعات مرتبط شهری بودیم که یاد سیدمحسن حبیبی افتادم و رفرنسی را به او در این باب پیشنهاد دادم...

فلش‌بک دو:

کمی قبل‌تر شاید کمتر از پانزده روز قبل بود که با برادرزاده استاد در گفت‌وگو بودیم که گفتم استاد کی می‌آید تا کمی تأمل کنیم بر این ناموزونی شهری؛ قدمی در زادگاهش بزنیم و از قدیم برایمان بهتر و بیشتر بگوید؛ از قضا قرار بود به زودی بیایند...

فلش‌بک سه:

اما الآن امروز است مورخ ششم مهرماه ۱۳۹۹ که دیگر اثری از سیدمحسن در این کره خاکی نیست مگر آثارش مگر خوبی‌هایش و مگر بنیان‌هایی که وی در این هستی برجای گذاشت و خود را در آثارش برای من که همواره شیفته گفت‌وگو با وی بودم ماندگار ساخت.

به قولی معروف آدمی در آثارش ماناست اگرچه از این کره‌خاکی روزی پرکشد. هم معماری می‌دانست و هم شهری می‌اندیشید. نوعی دیالکتیک میان سنت و مدرن پدید آورد؛ این از دغدغه‌های اصیلش بود. تز دکترایش^[۱] را در پاریس بر همین موضوع متمرکز ساخت تا شاید شالوده‌ای برای اتصال کهنه و نو به‌دست دهد. همین سوژه برایش جدی‌تر شد تا حتا تسری داده شد به آثار بعدی‌اش که نمونه اش را

می‌توان در آن پژوهش جدی «مکتب اصفهان، زبان طراحی شهری در شهرهای کهن^[۲]» یافت.

برای منی که در سیستم آکادمیک با اولین کتب و مقالات وی با مناسبات شهری آشنا شدم همواره یادش و خاطرش تا ابد برایم با کتاب شار تا شهر^[۳] گره خورده است. به گمانم خیلی‌های دیگر هم همین حس و حال را دارند. اما تنها خود را در قفسی از یک شیوه برخورد با پدیدارهای شهری محدود نساخت.

سیر تحول و تطور مبانی نظری و حکمت عملی معماری و شهرسازی ایران^[۴] را هم به قلم شیوایش به نگارش درآورد. قلمی که همواره زنده است. نوعی بداعت و نوعی شاعرانگی در سطورش جاری بود و هست و خواهد بود. هربار مواجهه با متونی که به رشته تحریر درآورده است این حس ناب را برایت به ارمغان می‌آورد.

حسی که طراوت از سر و رویش نمی‌افتد. حتا اگر مخالف گزاره‌ها باشی.

در عرصه برگردان آثار شهرسازی علی‌الخصوص فرانسوی نیز فعال بود. من نوعی اگر از سوسیالیسم تخیلی تا فرهنگ‌گرایان و معاصران را می‌شناسم تنها و تنها برگردان کتاب شوای^[۵] بود که مرا آموخت که شاید استاد حبیبی تنها می‌توانست این سخت‌زبانی را با بیانی شیوا و به زبان مادری‌مان انتقال دهد و نوشتار را برایمان ملموس سازد. آخرین اثری که از او چندین بارخواندم همان «قصه شهر^[۶]» بود. اینبار از دریچه ادبیات به شهر نگریست. نوآوری ایران را از این منظر از طریق خوانش ادبیات معاصر تبیین کرد. رفتن‌ها دردناکند اما رفتن خوبانی چون او بیشتر مصیب‌بار است. آزدگی‌اش آنجاست که تزه‌ای فکری بهتری را می‌توانست بپروراند و شاگردان بیشتری را می‌توانست تربیت کند. پختگی فکری در عرصه‌ای علمی به سادگی حاصل نمی‌شود که چنین ساده از دست می‌رود. عرق‌های ذهنی

می‌خواهد و خوانش‌های چندباره و دوباره رفتن‌های مداوم و از عمر خویش فداکردن برای تولید علم.

هنوز هم رفتنش را باور ندارم و وجودش را در آثارش باور دارم تا شاید بیشتر از پیش برایم زنده بماند.

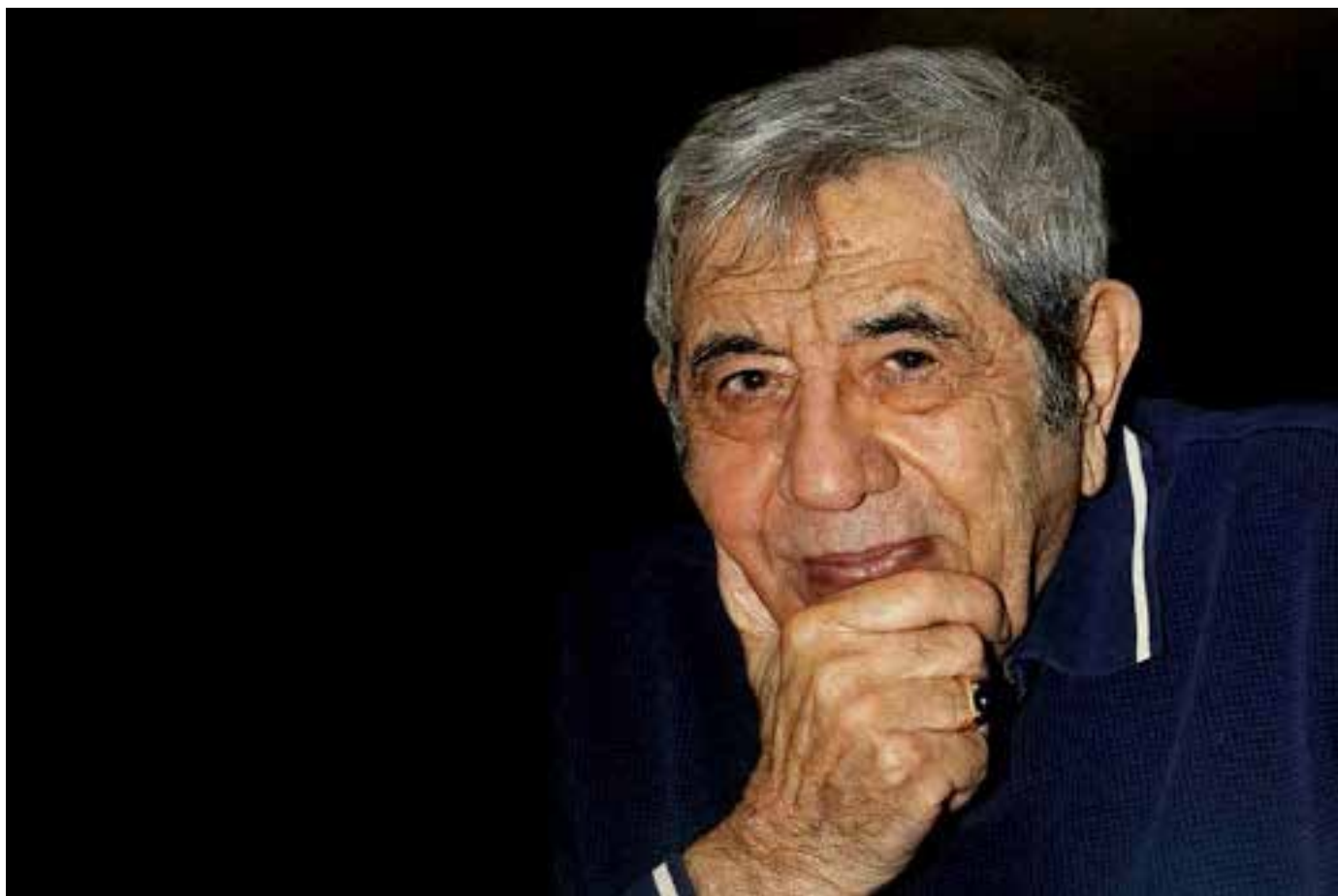
شاید زود بود، آری بی‌شک خیلی زود بود فقدان. هنوز چشم‌به‌راه نظریه‌های قوام یافته‌تر از وی بودیم. گویی همین مرحله از زندگی فرصت این شکفتگی و تبلور غنی علمی را به فرد می‌دهد. این سراسیمگی در نگارش را این عدم تمرکز را همه و همه برای نبودن تحمل می‌کنم تا شاید راهت ادامه یابد. نمی‌توانم وصف کنم این چنین زود رفتنت را...

بعد از تو قصه نانوشته شهرسازی این سرزمین را نمی‌دانم چگونه به خاطره‌ای^[۷] تلخ پرکشیدنت پیوند می‌توان داد.

دوستداری
مجتبی لرزنگنه
ششم مهرماه ۱۳۹۹

پاورقی‌ها:

- [۱] ترکیب شهری از «شهر سنتی» به «شهر نوین»
- [۲] مکتب اصفهان، زبان طراحی شهری در شهرهای کهن؛ حبیبی، سیدمحسن و زهرا اهری دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۹۱.
- [۳] از شار تا شهر (تحلیلی تاریخی از مفهوم شهر و سیمای کالبدی آن تفکر و تأثر)؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
- [۴] شرح جریان‌های فکری معماری و شهرسازی در ایران معاصر؛ دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۹.
- [۵] شهرسازی: واقعیات و تخیلات انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- [۶] قصه شهر، تهران- نماد شهر نوپرداز ایرانی ۱۳۳۲-۱۲۹۹ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
- [۷] اشاره به کتاب «خاطره شهر». از آثار متاخر سید محسن حبیبی. انتشارات ناهید، ۱۳۹۴.



درگذشت عباس جوانمرد

به گزارش ایسنا عباس جوانمرد از پیشکسوتان تئاتر ایران، در سن ۹۲ سالگی درگذشت.

فیروزه بهجت محمدی گفت: آقای جوانمرد امروز هفتم مهر در تورنتوی کانادا درگذشت و سه سالی بود که به دلیل بیماری اجازه پرواز نداشت و به همین دلیل به ایران نیامده بود. وی اضافه کرد که این هنرمند در سال‌های گذشته بیمار بود. عباس جوانمرد متولد سال ۱۳۰۷، یکی از

پیشکسوتان تئاتر و مؤسس گروه تئاتر ملی بود که تحصیلات خود را در رشته بازیگری به سرانجام رساند و به‌جز بازیگری در کارگردانی تئاتر هم فعالیت زیادی داشت. از برخی آثاری که این هنرمند در تئاتر اجرا کرده، به "افعی طلایی"، "بلبل سرگشته"، "قصه ماه پنهان"، "غروب در دریای غریب"، "پهلوان اکبر می‌میرد" و "سگی در خرمن جا" می‌توان اشاره کرد. جوانمرد فعالیت هنری خود را از دهه ۳۰ آغاز کرد و بعدها علاوه بر

اجرا در سالن تئاتر، تله‌تئاترهایی را هم در تلویزیون کارگردانی کرد که از آن جمله به تله‌تئاتر "موش‌ها و آدم‌ها"، "معرکه"، "مرگ در پاییز" و "محاق" می‌توان اشاره کرد. جوانمرد کتاب‌های متعددی هم مانند "تئاتر، هویت و نمایش ملی"، "شهر طلایی" و "تکمله‌ای بر تعزیه و نمایش ملی" منتشر کرده است.



با یاد سازنده فیلم نفس‌های مریم و آن ماهی‌ای که گرد گنبد می‌گشت

:: محمد تهامی‌نژاد

روز ۱۲ فروردین، این خبر از قول کامبیز درم بخش توسط خبرگزاری‌ها منتشر شد:

«برادرم کیومرث که برای درمان به بیمارستانی در پاریس رجوع کرده و در آنجا دچار بیماری کرونا شده بود، در گذشت. با توجه به شرایطی که به دلیل شیوع ویروس کرونا وجود دارد، ما هم از چگونگی و زمان مراسم تدفین بی‌اطلاع هستیم. با توجه به این که برادرم سال‌هاست در پاریس زندگی و کار می‌کند، فکر می‌کنم به احتمال زیاد پیکرشان در پاریس دفن خواهد شد».

کیومرث درم بخش (متولد ۱۳۲۴)، بیش از صد فیلم مستند ساخت. نخستین بار در دهه پنجاه، در یک برنامه تلویزیونی در باره فیلم جرس با او گفتگو کردم. گفتگوی زیر نیز که سال ۱۳۷۷ انجام شده در ماهنامه فیلم انتشار یافت:

«در بخش دو تهران همزمان با انفجار اولین بمب اتمی جهان به دنیا آمدم. در شش سالگی، همراه پدرم که مسئول واحد فیلم ارتش بود جمعه‌ها به یکی از سینماهای مایاک، متروپل، ایران یا هما

می‌رفتیم که برای خانواده‌های ارتشی فیلم نمایش می‌دادند. پدرم سروان درم‌بخش از اصل چهار فیلم مستند می‌گرفت. در آنجا فیلم‌های مختلف در باره نفی نازیسم و فاشیسم دیدم. یادم هست حتی یکبار حزب سومکا به نمایش این فیلم‌ها اعتراض کرد. از هفت سالگی وارد مدرسه سن لویی شدم که تا کلاس نهم داشت. بعد هم رفتم دارالفنون. در سن لویی با فیلم‌های ژان روش، رنوار و برسون آشنا شدم. در آنجا نوعی کتاب‌های نقاشی کودکان و مجله‌های دس‌انیمه در اختیار ما بود که استوری‌بوردهای دقیق داشت و از نظر شناخت سینما به من کمک کرد. مدرسه سن لویی در کوچه سینما مشعل لاله‌زار بود. در همین کوچه مغازه‌ای بود که فریم فریم (فیلم جفتی) می‌فروخت. فیلم‌ها را دسته‌بندی کرده بود؛ سامسون و دلیله سرخ‌پوستی، کابویی، جنگی، اساطیری، کینگ‌کنگی، ریشارد تالماچ، پرتزه... من از نوین فرح بخش بزرگترین مجموعه‌دار تمبر ایران، آلبوم تمبر می‌خریدم و قاب‌های عکس را در

آن می‌گذاشتم و با جعبه نمایش اسلاید روی پرده می‌انداختم. در چنین فضایی رشد کردم. پدرم با یک آپارات بل اند هاول، فیلم‌های اصل چهار را برای ما نمایش می‌داد. اولین بار در شش سالگی با رابرت فلاهرتی و نانوک شمال در خیابان چراغ‌گاز ملاقات کردم.

پدرم مستندی درباره بوت‌کلاب (جنب سینما رادیو سیتی) و اسب‌دوانی در جلالیه ساخت و میهن‌پرست را در همان دهه ۱۳۳۰ به صورت ۱۶ میلیمتری با شرکت نقشینه، تابش، محمد نوری (خواننده)، پروین سلیمانی و نادره جلوی دوربین برد. من و برادرم کامبیز در این فیلم شمشیربازی می‌کنیم. میهن‌پرست داستان اشغال ایران توسط متفقین و مبارزه پارتیزان‌ها با اشغالگران بود.

پانزده ساله بودم که پدرم مرا گذاشت لابراتوار عکاسی روزنامه کیهان. انوشهر رئیس سرویس عکاسی بود و حسین پرتوی، سعید مرآت، باقر زرافشان و رضا داودی، اولین عکاس‌های خبری ایران در آن روزنامه بودند. اولین تابستان ۱۳۳۹ در سیل تهران، هیچ عکاسی در

روزنامه حاضر نبود. انوشهر به من گفت: دوربین را بردار و برو عکس بگیر. آن روز اولین درس عکاسی را هم به من داد: "در تهران یک فاجعه اتفاق افتاده، کنتراست بگیر" چون تضاد بین سفیدی و سیاهی باید زیاد باشد. فردایش عکس در روزنامه چاپ شد و من شدم عکاس. به پیشنهاد دری، سردبیر کیهان ورزشی به آنجا رفتم و شدم عکاس مخصوص تختی. شبی که در تهران تختی به جنگ الکساندر مدوید می‌رفت، گوشه میدان نشسته بودم: تختی گفت عکاس کوچولو دیافراگم درست؟ پریم رو سگک؟ نگاه کردم درست نبود. گذاشتم روی ۵/۶ و گفتم برو. ده ثانیه بعدش ایران صاحب یک مدال طلا شد و من از این صحنه عکس گرفتم. بعد از مسابقه تختی آمد و مرا بوسید. پرسیدم آقا تختی چرا اینقدر به من محبت داری؟ گفت به هزار دلیل ولی یک دلیلش مهم‌تره. تو تنها عکاسی هستی که بدون فلاش عکس می‌گیری. خیلی از موضوع‌ها و انگیزه‌ها و مضامین فیلم‌های من متکی به دانسته‌ها و آگاهی‌های قبلی است. از جمله درس خواندن در همان مدرسه‌ای که نیما و هدایت تحصیل کرده بودند. سبب ساختن فیلم‌های سفر بهاری (۱۳۵۴) درباره هدایت و دنیا خانه من است (۱۳۵۶) در باره نیما است.

سال ۱۳۴۷ به فرانسه رفتم و در Re-porter Association به کار عکاسی خبری پرداختم. شاید جزء اولین عکاسان ایرانی بودم که در خارج عکس می‌گرفتم. الآن خبرگزاری‌های خارجی پر از عکس‌های عکاسان ایرانی است. بعداً آمدم به سی‌پاپرس، از طریق فروش عکس‌هایم از جمله در جریان انقلاب ماه مه ۱۹۶۸ به روزنامه‌ها، خرج درس مدرسه سینمایی‌ام را درآوردم. دو سال به مدرسه وژیرار رفتم و نیمه‌کاره رها کردم و سال ۱۳۵۰ به ایران آمدم. در سه فیلم سینمایی عکاس شدم (گوزن‌ها،

خاک و تخت‌خواب سه نفره). بعد براساس گزارش که از زندگی ساربانان کویر تهیه کرده بودم، طرحی به گروه ایران‌زمین دادم که تصویب شد و در دوره مرحوم فره‌وشی راهی کویر شدم و فیلم جرس را ساختم که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها» (ماهانامه فیلم شهرپور ۱۳۷۷ ص ۵۱).

حسین مختاری درباره کیومرث درم‌بخش به من گفت: «وقتی در دفتر پاریس بودم با رضا جلالی فیلم‌بردار و مرحوم فنی‌زاده برای ساختن فیلم بوف کور به پاریس آمد و برخی امکانات دفتر پاریس در اختیارش قرار گرفت. حسین مختاری به نوشته‌ای از اینستاگرام نظام کیایی نیز اشاره کرد که «کیومرث در جریان انقلاب اسلامی در پاریس بود و در هواپیمای امام خمینی به ایران بازگشت».

بی‌بی‌سی دیروز نوشت مرحوم درم‌بخش از سال ۵۷ مقیم فرانسه بود و ده‌ها برنامه برای شبکه‌های داخلی و فرانسوی ساخت. حسین مختاری نیز افزود که: «آخرین بار وقتی به همراه همسرشان سرکار ثریا خانم به پاریس می‌رفت، تلفنی با من خداحافظی کرد».

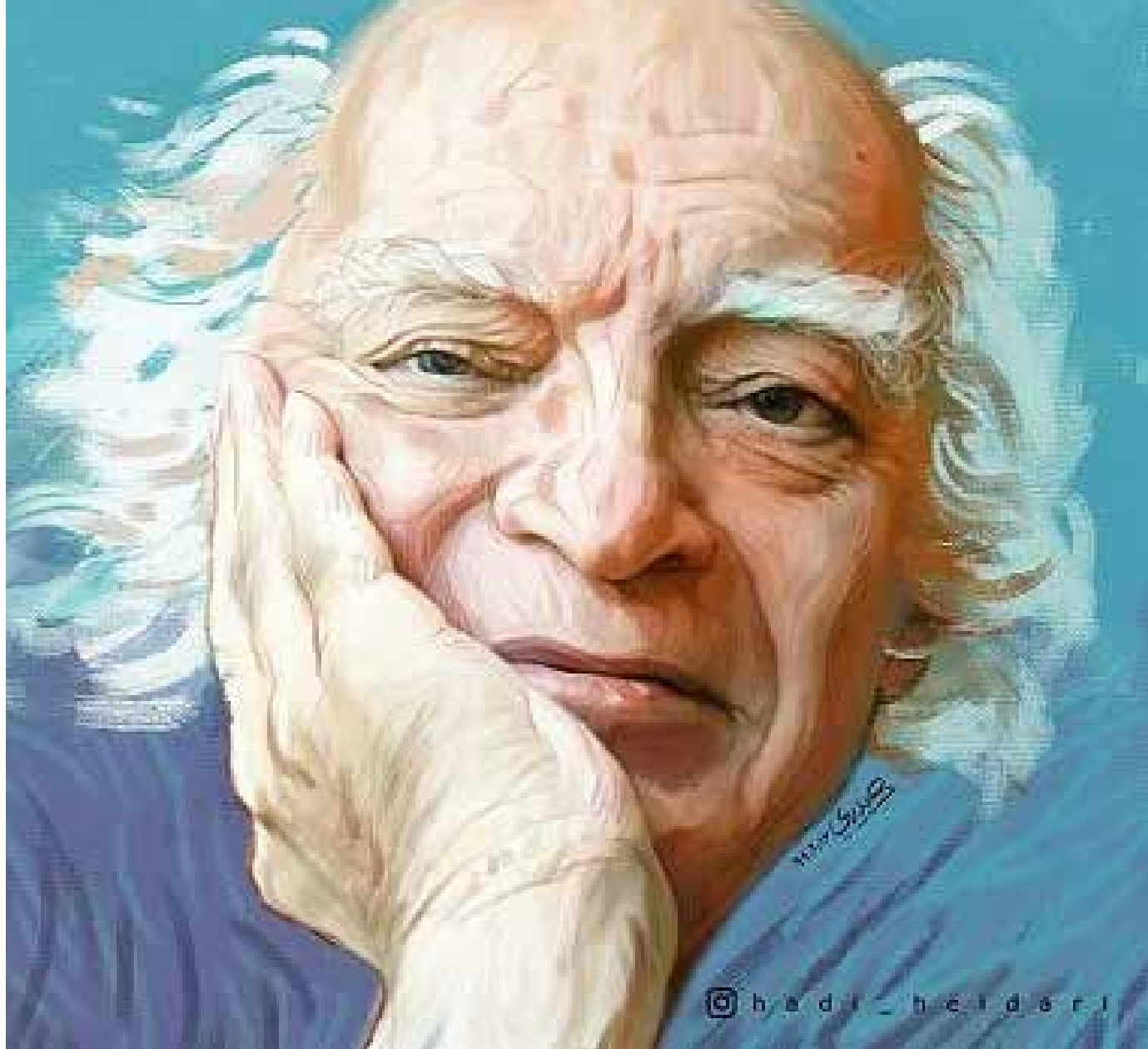
نخستین فیلم کیومرث درم‌بخش به اسم جرس، ساربانان کویر (۱۳۵۳) بسیار خوش‌تصویر است و بدون استفاده از موسیقی انتخابی و با بهره‌گیری از صدای سر صحنه، یک مونوگرافی هنری به حساب می‌آید. با شتر عساری و صدای گردش چرخ‌ها شروع می‌شود. این تصویر قطع می‌شود به مواجهه شتر با ترن در کویر. بعد از مقدمه کاروان با ساز و دهل از کاروان‌سرای به راه می‌افتد. از زیر قرآن می‌گذرد. تصویر مناره‌های امیرچخماق نشان می‌دهد، آن‌ها در یزد هستند. در نمای بعد از چپ در کویر وارد کادر می‌شوند. ساربانان بر ماسه‌های روان اتراق می‌کنند. نماز به جا می‌آورند و ساربانی خسته در خواب

قیلوله زیر آفتاب، خود را (اسلوموشن) درون رودخانه با آبشاری کوتاه می‌بیند. صدای ساربانی را می‌شنویم که حکایت شتر مست و صاحبش را باز می‌گوید. شب فرا می‌رسد و ساربان‌ها و شترهایشان دایره‌وار نشست‌اند، گرد آتش در کویر، ساربان جوان خراسانی به همراه نی، نوایی عاشقانه سر می‌دهد. به شیوه فیلم‌های سورئالیستی، ساعتی شماته‌ای برخورچین شترآویخته است که یک دقیقه تیک‌تاک آن به ریتمی خوشایند بدل می‌شود و شب را به صبح می‌پیوندد. سکانس طوفان‌شن، از لحظات درخشان در این فیلم است. که در تدوینی زیبا، (کار فرخ چوبک)، در واقعیت به نه‌ری پر آب قطع می‌شود.

من در نخستین نقد بر جرس (فیلم‌بردار علی هجرت و صدابردار علی مدرج) آن را مستندی تصویرگرا و ناب نامیدم که شاخه‌ای تازه در نسل دوم مستندسازان ایران بود که به تصویر عکاسانه و زیبا و صدا اهمیت می‌داد. این تمایل در فیلم‌های نصیب نصیبی و محمدرضا اصلانی از وجه تجربی و تدوینی، دارای تأکید هستند. ویژگی ساربانان کویر، علاوه بر دانش سنتی از جمله پیش‌بینی وقوع طوفان، تأکید درم‌بخش بر سه عنصر مدرن: قطار، ساعت و قطب‌نما نیز هست.

مرحوم درم‌بخش سال ۱۳۷۶ هفت قسمت باغ ملکوت را به سفارش مرکز آفرینش‌های هنری آستان قدس رضوی به صورت ویدیویی در سیما فیلم، تهیه کرد. فیلم با نقاره‌خانه حضرتی، شروع می‌شود و با این تصویر به پایان می‌رسد: ماهی قرمز، از تنگ سفره هفت سین بیرون می‌آید و دورگنبد حرم حضرت امام رضا می‌چرخد و بدین‌وسیله فیلم‌ساز بین‌آیین‌های ایرانی و اسلامی، پیوندی زیبا برقرار می‌سازد.

یادش گرامی باد



مژده‌رسانِ عشق #نجف-دریا-بندری

:: آذر جوادزاده

روشنا: کتاب‌خوانی آرام‌آرام در ما جان گرفت... شد بخشی از زندگی و معنایی از بودن. آن زمان که شب‌ها خواهرم مارا دورهم جمع می‌کرد و نوید خواندن کتابی تازه را می‌داد. اولیور توئیست، تام سایر، ماجراهای هکلبری فین، آرزوهای بزرگ، پیرمرد و دریا، کلبه‌ی عموتام، بیگانه‌ای در دهکده، کوه‌های سفید، شازده کوچولو، ماهی سیاه کوچولو، اولدوز و کلاغ‌ها، ...؛ ما کلمات را به گوش جان می‌بلعیدیم و نوای صدای خواهرم موسیقی آرام‌بخش قبل از خوابیدن بود. صدایی که پیام‌آور دانایی و آگاهی و سمتِ روشنا بود. صدایی که فضیلتِ نیکویی،

اصالت، صداقت، مؤثر بودن در جهان هستی و ندای رشد و خودآگاهی را با خود به‌همراه داشت. شب‌های روشن، ... شب‌های کتاب‌خوانی برای همه‌ی دوران در ذهن ما نقش بست و خوشحالی‌مان به اوج رسید وقتی اولیور توئیست توانست جان سالم به در ببرد، تام سایر به خواهانش رسید و هکلبری فین به ماجراجویی ادامه داد و به تشخص تکیه زد.

دو سه شبانه روز گذشت، یعنی می‌توانم بگویم شناکنان گذشت، آهسته و آرام و خوش سُر خورد و رفت. ما وقتمان را این جور

می‌گذراندیم: رودخانه آنجا خیلی بزرگ بود، گاهی یک میل و نیم پهنایش می‌شد؛ شب‌ها می‌راندیم و روزها قایم می‌شدیم؛ همین که شب به آخر می‌رسید نگه می‌داشتیم و کلک را مهار می‌کردیم - تقریباً همیشه تو آب ساکن یک شاخه؛ آن وقت بته‌های جوان پنبه چوب و بید را می‌بریدیم و روی کلک را می‌پوشاندیم. بعد ریسمان‌ها را به آب می‌انداختیم. بعدش می‌رفتیم توی آب و شنائی می‌کردیم که تر و تازه بشویم، آن وقت روی کف ماسه‌ای رودخانه، که آب تا زانو بود، می‌نشستیم و آمدن روز را تماشا

می‌کردیم. هیچ صدایی نبود - ساکت - ساکت - انگار تمام دنیا خواب بود...
«ماجراهای هکلبری فین»

همه چیز پیرمرد کهن بود، مگر چشم‌هایش، و چشمه‌ایش به رنگ دریا بود و شاد و شکست نیافته بود. چون از ساحلی که قایق را آنجا به خشکی رانده بودند بالا می‌رفتند، پسر گفت: «سانتیاگو، من باز می‌تونم با تو بیام، حالا به خرده پول داریم.» پیرمرد ماهیگیری را به پسر آموخته بود و پسر دوستش می‌داشت. پیرمرد گفت: «نه. قایق رو شانه، با همونا باش.»

«مگه یادت نیست، هشتاد و هفت روز هیچ ماهی نگرفتیم، بعدش سه هفته هر روز ماهی‌های درشت گرفتیم.» پیرمرد گفت: «یادم هست. می‌دونم رفتنت از روی بی‌اعتقادی نبود.» «بابام مجبورم کرد. من هم بچه‌ام، باید حرف بابامو گوش کنم.» پیرمرد گفت: «می‌دونم. خیلی هم طبیعی‌یه.»

«بابام زیاد اعتقاد نداره» پیرمرد گفت: «آره. ولی ما که اعتقاد داریم. غیر از اینه؟» پسرک گفت: «نه. می‌خوای تو کافه یه آبجو برات بگیرم، بعدش این چیزا رو ببریم خونه؟» پیرمرد گفت: «باشه. صیادا باهم رودرواسی ندارن.» «پیرمرد و دریا»

خاطره: کتابخانه‌ی کانون پرورش فکری میدان ژاله (موزه‌ی کانون پرورش فکری کنونی) با معماری شگفت‌انگیز و انبوهی از کتاب، درس‌های استاد «منوچهر نیستانی» شاعر و اندیشمند توانا؛ آشنایی با غول‌های مهربان ادبیات داستانی ایرانی یا ادبیات ترجمه، به درستی مرکز جهان بود. حس امنیتی که همیشه با حضور در فروشگاه‌های کتاب، کتابخانه‌ها و انبوه قفسه‌های کتاب، تداعی می‌شود. با دیدن آثار نویسندگان و مترجمان نام‌آور همچون: شکسپیر، اسکار وایلد، ویلیام فاکنر،

ساموئل بکت، ارنست همینگوی، چارلز دیکنز، صمد بهرنگی، سیمین دانشور، جلال آل احمد، پروین اعتصامی، فروغ فرخزاد، لطیف تلخستانی (علی اشرف درویشیان)، غلامحسین ساعدی، صادق هدایت، محمد قاضی، ابوالحسن نجفی و استاد نجف دریابندری!

در یک تخیل‌پردازی کودکانه، ترجمه‌ی کتاب را مانند گل قاصدکی می‌پنداشتم که نویسنده موقع نوشتن کتاب، هریک از قاصدک‌ها را به سمت جغرافیای کشوری می‌فرستاد و این قاصدک به واژه‌ی نوشتاری همان کشور تبدیل می‌شد، واژه‌ها کتاب می‌شد و ما می‌خواندیم. وه! خوشا دوران کودکی که آسمان‌اش هیچگاه ابری نیست!

حضور در کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، حضور در کلاس‌های مفرح آموزشی، نمایش فیلم و اجرای تئاتر و ...؛ پنجره‌ای به تخیلات، عشق، احساس، اندیشه‌ورزی و واقع‌نگری بود. پنجره‌ای برای شناخت از نویسندگان و مترجمان قدر این مرز و بوم؛ و نوبت به استاد نجف دریابندری رسید با جانی بخشنده و دریایی از سخاوت. اعتبار ادبیات ترجمه و ادبیات فارسی، همانا استاد نجف دریابندری است که گستره‌ای از عشق و خواستن و توانستن، فروتنی و آفرینش هنری بود و همیشگی همه‌ی دوران، نامش در عرصه‌ی ادبیات پارسی و ادبیات ترجمه، خوش درخشیده و خواهد درخشید.

به نظر من ترجمه نوعی آفرینش است و آفرینش به یک معنی به معنای آسان کردن یک دشواری.
«استاد نجف دریابندری»

مرد: موضوع جنگ رو بذاریم کنار. زن: خیلی مشکله. هیچ کناری نمونه که موضوع جنگ رو اونجا بذاریم
«وداع با اسلحه»

گفت: «چطور شد که به فکر ترجمه‌ی

تاریخ فلسفه‌ی غرب افتادی؟» گفتم که چند سال پیش به زندان افتادم و چون سال‌های درازی در پیش داشتم به این کار پرداختم.

پرسید: «جرمت چه بود؟» گفتم: «ظاهراً از طرف غلط جاده می‌راندم.»

گفت: «لابد منظورت طرف چپ است؟»

گفتم: «بله.»

گفت: «می‌تونم تصور کنم که در آن قسمت‌های دنیا از طرف چپ جاده باید کار خیلی خطرناکی باشد.»

و از ته دل خندید.

«دیدار کوتاه نجف دریابندری با برتراند راسل»

خویشتن: دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران (باغ موزه‌ی نگارستان کنونی) فقط محلی برای آموختن درس جامعه‌شناسی و پژوهشگری نبود (که خود یک منزلت و مجال فوق‌العاده بود)، بلکه جایی برای شدن و رشد فزاینده بود. مسیری برای بهتر دیدزدن دنیای وارونه! جان شیفته، ژان کریستف، کلیدر، چنین کنند بزرگان، خوشه‌های خشم، معنی هنر، جامعه‌شناسی هنر...؛ که فضای خالی بین خویشتن درون با هیاهوی بیرون را با واژه‌های کتاب پر می‌کرد. در پناه کلمات، آرام و قرار بود و دمی برای آساییدن. کتاب، هستی بخش، مایه‌ی امید و سمت فراخ و قوت بود. «این چنین همدمی لطیف که دید / که نه رنجید و نه برنجانید.» به راستی عبور از مرز درون برای شناخت خویشتن خویش، بزنگاهی دشوار و نقطه‌ی عطف خودآگاهی بود! اما بُن‌مایه و غنای شناخت از کجاست؟ می‌گویند: دست‌ها...، دست‌های آفرینشگر، دست‌های اندیشه‌ورز، دست‌ها می‌اندیشند، دست کنشگر، دستی که می‌سازد، دستی که خراب می‌کند، دست فریبنده، یا دستی که رهنمون می‌کند، دست اغواگر، یا همان دستی که هم‌اکنون همه‌ی حس تو را می‌نویسد، دست خلاق، دست‌های

پینه بسته، دستی که آغوش بی دغدغه می شود و یا دستی که در هوا می چرخد و برای همیشه می رود، دست عاشق، دست محبت، دست مهرورز، دستی که سلاح می گیرد و می جنگد؛ دستی که طناب محبت را رها می کند، دستی که نخ نفرت را به سوزن می کشد. دستی که در باغچه می روید، دست کمال، دست انسانی، دست عشق آفرین، و یا آن دو دست جوان که زیر بارش یکریز برف مدفون شد! همه، همان داستان کنشگری و اندیشه ورزند! و یک سوال برای همیشه: حقیقت نهفته ی دست!

و او با خود گفت:

آیا روز جدایی همان روز دیدار است؟ و آیا خواهند گفت که شبانگاه من به راستی همان بامداد من بود؟ پس من با آن کس که خیشش را در شیار خاک رها کرده است چه بگویم، و با آن کس که چرخ چرخشش را از کار بازداشته؟

آیا دل من درختی خواهد شد با شاخه های پُربار، تا میوه هایش را بچینم و به این مردمان بدهم؟ و آیا خواهش های من مانند چشمه ای خواهد جوشید تا پیاله های ایشان را پُر کنم؟

آیا من چنگی هستم که سرانگشتان قدر قدرت مرا بنوازند،

یا نی لبکی که دَمش از میانم بگذرد؟ من جوینده سکوت ها هستم؛

آیا در این سکوت ها چه گنجی یافته ام که با اطمینان خاطر بذل و بخش کنم؟

اگر روز درو من این است، در کدام زمین هایی بذر افشانده ام، و در کدام فصل هایی که به یاد ندارم؟

اگر به راستی این همان ساعتی ست که باید فانوسم را بلند کنم، آنچه در فانوس می سوزد شعله من نخواهد بود.

من فانوسم را خالی و خاموش بلند خواهم کرد،

نگهبان شب است که در او روغن می ریزد و او را روشن می کند.

این سخنان را بر زبان آورد.

اما بسیار چیزها در دلش بود که ناگفته ماند.
زیرا که نمی توانست راز ژرف درونش را بر زبان بیاورد.
«پیامبر و دیوانه»



بافت عبارت گفتاری با بافت عبارت نوشتاری فرق دارد. و این گوش حساس می خواهد.

«استاد نجف دریابندری»

رُستن: حیات خانه با باغچه ای در مرکز نظاره گر کودکی است که سرتاپا شوق و اشتیاق برای کشف زیبایی ها و پلشتی ها، باغچه را می کاود... زندگی را می کاود. آن چه را که در زندگی کم است می طلبد. تلاش برای کنکاش در هزارتوی لایه های ذهن بشری که با مواجهه، کنشگری، کتابخوانی و به ویژه ادبیات داستانی؛ شاید بتوان به آن دست یافت.

خابیر ماریاس نویسنده ی نامی اسپانیا در پاسخ به سؤال «هدف از نوشتن چیست؟» گفت: «فکر می کنم فاکتر بود که گفت وقتی در عمق تاریکی کبریت روشن می کنید به خاطر این نیست که بهتر ببینید، می خواهید متوجه شوید چه قدر دورتان تاریک است. به نظر من ادبیات دقیقاً همین کار را می کند. جوابی به سؤال ها نمی دهد، حتا واضح ترشان هم نمی کند، بلکه کورکورانه هجمه ی تاریکی ها را کشف می کند، و آن ها را بهتر می نمایاند.»

استاد نجف دریابندری به قول بسیاری که ایشان را از نزدیک می شناختند، نمونه ی یک روشنفکر روشن بین، هوشمند و فهمیده. ظریف و بذله گو

و نکته پرداز بود. استاد بسیار خوش مشرب و خوش ذوق و خوش قریحه بود و قهقهه هایش مشهور بود. بسیار خوان و بسیار دان بود. درک وسیعی از هیچی و زرق و برق دنیای مادی داشت و در پی یافتن معنایی انسانی و فضیلت های بشری، که حقیقتاً سخت و غیرممکن به نظر می رسید؛ تلاش های ارزشمندی کرد. استاد راهی ناآزموده را محک زد و از آن با پیروزی، عشق و سربلندی بیرون آمد.

در خاورمیانه بیداری خواب را نهیب می زند.

این بیداری پیروز خواهد شد، زیرا سردار آن خورشید است و لشکرش سپیده دم.

«پیامبر و دیوانه»

چیز غریبی است که مردم به چه زودی این طور با هم آشنا می شوند. ممکن است این آدم های بخصوص را انتظار شبی که در پیش است با هم متحد کرده باشد. ولی گمان می کنم این کار بیشتر به آن مهارت در شوخی و شیطنت بستگی دارد... شاید وقت آن رسیده است که این مساله شوخی و شیطنت را با شور و شوق بیشتری مورد توجه قرار دهیم. چون بالاخره وقتی فکرش را می کنیم، می بینم این کار آن قدرها هم بد نیست - خصوصاً

اگر رمز گرمی و محبت انسانی در همین شوخی و شیطنت نهفته باشد. از این گذشته، به نظرم هیچ مانعی ندارد که ارباب از پیش خدمتی که در کار خودش استاد است انتظار شوخی هم داشته باشد. بنده البته مقدار زیادی وقت صرف یادگرفتن فن شوخی کرده ام، ولی امکان دارد که تا به حال این کار را با جدیت کافی دنبال نکرده باشم. فردا که به سرای دارلینگتن برگشتم -.....- شاید

تمرینم را با جدیت بیشتری شروع کردم. پس امیدوارم تا برگشتن ارباب وضعم طوری باشد که بتوانم اسباب بهجت خاطر ایشان را فراهم کنم.

«بازمانده روز»

من این رو قبلاً هم تو زن‌ها دیده‌ام.
دیده‌ام آدم‌هایی رو از اتاق بیرون
می‌کنند که با محبت و دلسوزی
اومده‌اند سراغ‌شون، اومده‌اند
کمکشون کنند، اون وقت به یک
جونور بی‌قابلیتی می‌چسبند که
هیچ وقت براشون چیزی به جز یابوی
بارکش نبوده‌اند.
«گور به گور»

در این دنیا به هیچکس به اندازه‌ی
هنرمند خوش نمی‌گذرد.
«کتاب مستطاب آشپزی»

استاد محمدعلی موحد در صحبت از
«حالات و مقامات» نجف دریابندری،
به دو نکته اشاره می‌کند که شاید
عصاره‌ی ویژگی‌های نجف باشد:
نجف آدمی است خودآموز به معنی
خودآموخته. خود استاد خود بوده، خود
کشت و خود دروید؛ و به تعبیر نظامی
«کباب از ران خود خورده». از آن‌ها
نیست که متاعشان در تفاخر به حضور
چند صیاحی در سر کلاس فلان و بهمان
و احیاناً گذراندن رساله‌ای با یکی از
آنان خلاصه شود. به همین دلیل است
که در نوشته‌ها و سخنان نجف، خلاف
فرآورده‌های نظام رسمی آموزشی،
نشانی از خودنمایی و اظهار معلومات
دیده نمی‌شود و مخاطب احساس
می‌کند که یک دوست با او صحبت
می‌کند.

دیگر آنکه در این دور و زمانی که ما
هستیم، سرعت بی‌سابقه و حیرت‌انگیز
و هولناک تحولات چنان است که
پیوند میان نسل‌ها در کمترین مسافت
و کوتاه‌ترین زمان فرومی‌گسلد. پدر
و پسر چندان بیگانه می‌شوند که
زبان یکدیگر را نمی‌فهمند. در چنین
قیامتی که برپا شده، نویسنده‌ای که
امروز چیز می‌نویسد و مورد توجه عامه
قرار می‌گیرد، هر دم در خطر آن است
که مخاطبان خود را از دست بدهد و
رابطه‌اش با نسل‌های بعدی قطع شود.
نجف از معدود نویسندگانی است که
تا حدود زیادی در این میدان موفق

عمل کرد.

نجف همواره توجه و علاقه‌ی جوانان را
جلب می‌کرد.
«شب نجف دریابندری» در شب‌های
بخارا

فقط شعله‌ی آزادی است که تلاش
می‌کند تا فضای تاریک و کریه زندگی
روی این زمین را روشن کند.
«رگتایم»

بهتر است از زمانه‌ی خودمان بدگویی
نکنیم. نسل ما از نسل‌های پیشین
بدبخت‌تر نیست. (سکوت)
اما بهتر است ازش تعریف هم نکنیم.
(سکوت)
بهتر است اصلاً حرفش را نزنیم.
(سکوت حکیمانه)

«در انتظار گودو»

استاد نجف دریابندری که بسیار
نوشت، بسیار ترجمه کرد، بسیار
درباره‌اش نوشته‌اند، بسیار درباره‌اش
گفته‌اند، بسیار از ایشان مصاحبه
گرفتند، بسیار قهقهه زد و در پاسخ
به هیچی این دنیا آن را با شوخی،
شادی و تالیف و ترجمه‌ی متون متنوع
(رمان، نمایشنامه، شعر، تاریخ، هنر،
فلسفه، تاریخ سینما و درباره‌ی هنر
آشپزی) سپری کرد. عشق را از نو
جوانه زد و روید و به معنای واقعی
زندگی را به چالش گرفت. نویسنده‌ی
«از این لحاظ»، «درد بی‌خویشتنی»، و
مترجم کتب متنوعی همچون: «چنین
کنند بزرگان»، «معنی هنر»، «تاریخ
فلسفه‌ی غرب»، «پیامبر و دیوانه»،
«رگتایم»، «بیلی باتگیت»، «خانه‌ی
برناردا آلبا»،...؛ که به خاطر تالیف
کتاب ارزشمند «مستطاب آشپزی
از سیر تا پیاز»، به عنوان گنجینه‌ی
زنده‌ی بشری (نادره کاران) ثبت ملی
شد و در فهرست نام آوران میراث
فرهنگی ناملموس قرار گرفت. استاد
نجف دریابندری در آخرین پانزدهم
اردیبهشت قرن (۱۵/ اردیبهشت/ ۱۳۹۹)
به آرامش ابدی پیوست.
یادشان گرامی و مانا!

منابع:

ایشی گورو، کازوئو، بازمانده روز، ۱۳۹۷،
ترجمه نجف دریابندری، چاپ پانزدهم،
نشر کارنامه
ادبیات داستانی، گفت و شنودی با نجف
دریابندری، زمستان ۱۳۷۸ شماره ۵۲
بکت، ساموئل، در انتظار گودو، ۱۳۹۹،
ترجمه نجف دریابندری، چاپ دوم، نشر
کارنامه
تواین، مارک، سرگذشت هکلبری فین،
۱۳۹۸، ترجمه نجف دریابندری، چاپ
چهارم، نشر خوارزمی
جبران، خلیل جبران، پیامبر و دیوانه،
۱۳۹۵، ترجمه نجف دریابندری، چاپ
هفتاد و سوم، نشر کارنامه
خابیر ماریاس، قلبی به این سپیدی،
۱۳۹۸، ترجمه مهسا ملک مرزبان، چاپ
هشتم، نشر چشمه
دریابندری، نجف و فهیمه راستکار، کتاب
مستطاب آشپزی، از سیر تا پیاز، ۱۳۹۷،
چاپ سی‌ام، نشر کارنامه
دریابندری، نجف، زبان گفتاری و زبان
نوشتاری، ۱۳۷۰، تحقیقات اطلاع رسانی
و کتابخانه‌های عمومی (پیام کتابخانه
سابق) تابستان ۱۳۷۰ شماره ۱
دریابندری، نجف، دیدار کوتاه نجف
دریابندری با برتراند راسل، هفده دی
۱۳۴۲، روزنامه کیهان
دکتروف، ای.ال، رگتایم، ۱۳۹۷، ترجمه
نجف دریابندری، چاپ چهارم، نشر
خوارزمی
شب‌های بخارا، شب نجف دریابندری،
اردیبهشت ۱۳۹۳، صد و پنجاه و ششمین
شب
فاکنر، ویلیام، گور به گور، ۱۳۹۹، ترجمه
نجف دریابندری، چاپ بیست و یکم، نشر
چشمه
کمیته ملی ثبت میراث ناملموس،
۱۳۹۶، فهرست حاملان میراث ناملموس،
سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و
گردشگری
موحد، محمدعلی؛ (- ۱۳۰۲)، شاعر و
ادیب عرفان پژوه، تاریخ نگار و حقوق دان
نیستانی، منوچهر، (۱۳۶۰-۱۳۱۵)، شاعر
معاصر ایرانی
همینگوی، ارنست، وداع با اسلحه، ۱۳۹۸،
ترجمه نجف دریابندری، چاپ هفتم،
موسسه‌ی انتشارات امیرکبیر
همینگوی، ارنست، پیرمرد و دریا، ۱۳۸۹،
ترجمه نجف دریابندری، چاپ چهارم،
نشر خوارزمی

سعادت تا ابد

:: ناصر فکوهی

درگذشت اندیشمند و بزرگ‌مرد زبان و ادب ایران اسماعیل سعادت (۱۳۰۴-۱۳۹۹)

روز دوشنبه ۱۲ شهریور ۱۳۹۹ ایران یکی از ارزشمندترین اندیشمندان و در همان حال یکی از الگوهای کم‌مانند اخلاق و کار و زحمت و انسانیت در یک زندگی فرهنگی را از دست داد: اسماعیل سعادت در سن ۹۵ سالگی با بر زمین گذاشتن کوله‌باری چنان سنگین ما ترک کرد که نسل‌هایی پی‌درپی باید بیایند تا شاید بتوانند از آثار ترجمه‌پرارش فلسفی و ادبی او سیراب شوند و تا قرن‌ها نامش را بر آستانه برخی از مهم‌ترین مکاتب و اندیشه‌های جهان در زبان فارسی ببینند و شاکرش باشند. امروز، شکی ندارم که همچون نسل‌های گذشته تا نسل‌هایی بسیار دور در آینده نیز، جوانان و زحمتکشان حوزه فرهنگ، انگیزه بزرگی در کار و زندگی شرافتمندانه او خواهند یافت.

نخستین بار که نام «سعادت» را شنیدم، زمانی بود که کتاب «زندگی میکِل آنژ» نوشته رومن رولان، به ترجمه زیبای او را که انتشارات «کتاب‌های جیبی» در سال ۱۳۴۶ منتشر کرده بود، می‌خواندم. در آن زمان نوجوانی دوازده سیزده ساله بودم که هم با زبان شیرین و زیبای فارسی سعادت، آشنا می‌شدم و هم از این دروازه بی‌مانند به عظمت دو انسان و هنرمند و ادیب بزرگ پی می‌بردم: میکِل آنژ که با ترجمه سعادت، عشق به هنر و به ویژه هنر رنسانس اروپا تا امروز در قلمب زنده ماند و رولان که انسانیت و شرفش در زندگی و سیاست و فرهنگ برایم الگویی در زندگی شد و بعدها انگیزه‌ای که خود نیز دو کتاب از او ترجمه کنم. ما کودکان و نوجوانان در



ترویج و پراکنش دانشی شد که تا ابد باقی خواهد ماند. و بی‌شک ده‌ها هزار نفر با کار سعادت که در سکوت و آرامش و به دور از هر گونه غوغا و تنش و خودنمایی و دشمنی و حسادت، در خلوت خویش به انجام می‌رساند، با فلسفه و فرهنگ و هنر جهان آشنا شدند.

دیروز، انسانی دیگر از تبار بزرگانی که شاید دیگر هرگز در تاریخ ما تکرار نشوند، از تبار سینایی‌ها و طیب‌ها و... که همین روزها ما را ترک کردند، از دست رفت. اما برای کسانی که نهادهای پر ارزشی چون «بنگاه ترجمه و نشر کتاب»، «انتشارات فرانکلین»، «مجله راهنمای کتاب»، «سازمان کتاب‌های جیبی»، و... را بنیان گذاشتند و رشد و توسعه دادند و دانش ترجمه و ویراستاری و دائره‌المعارف‌نویسی (با کار عظیم سعادت در «دانش‌نامه زبان و ادب فارسی») را در این سرزمین به مقام بلندی رساندند، مرگ معنایی ندارد.

سعادت را امروز می‌توان همچون در اندیشه اسپینوزا، که موضوع جدیدترین کارهای وی بود، در ذرات وجودش که در ذرات تمام عالم پراکنده باز یافت. از این‌رو اگر بگوییم: سعادت به ابدیت پیوست و تا ابد برجای خواهد ماند، سخنی به‌هیچ‌رو گزاف نگفته‌ایم. روحش شاد و یادش همیشه زنده بماند.

آن دوران تشنه آثار ارزشمندی بودیم که بتوانیم جهان را بشناسیم و از این راه شاید بتوانیم شناختی و هویتی برای خود بیابیم. تشنه بودیم زیرا بدبختانه در یک معنا و خوشبختانه در معنایی دیگر، «و فور» کمی امروز، در عرصه اندیشه وجود نداشت، اما ستارگان درخشانی بودند که خود اغلب جوان بودند، اما وظیفه خویش می‌دانستند دانش خویش را به نسل‌های پس از خود منتقل کنند. ما نه جهان را می‌شناختیم، نه ایران را، نه هنر را و نه ادبیات را. و به برکت وجود انسان‌های شریف و اندیشمند و بزرگوار و همان حال خوش‌فکری چون همایون صنعتی‌زاده که انتشارات جیبی را به راه انداخته بود تا کتاب‌های ارزشمند را به بهای ارزان در اختیار همه بگذارد و مترجمان و پژوهشگران پرکار و درخشانی چون سعادت توانستیم با هنر و فرهنگ و فلسفه آشنا شویم و چشمان به دنیا، تا اندازه‌ای، باز شود.

سعادت، خوشبخت بود و خوشبخت ماند، زیرا نه تنها از ابتدای جوانی آموزگار بود تا آخر عمر طولانی و پربارش، هرگز قلم خویش را جز برای پیشبرد و شناخت معتبرترین کتاب‌های فلسفی و علمی و ادبی به کار نبرد و میراثی عظیم بر جای گذاشت. از دهه ۳۰ تا امروز در انتهای دهه ۹۰ دستکم شصت سال عمر او صرف



درگذشت سیروس سهامی

جغرافیدان، نویسنده، و استاد دانشگاه



خسرو سینایی و میراث مستقل بودن

:: محمد تهامی نژاد

خبر درگذشت سینایی را دیروقت روز شنبه شنیدم. تا صبح بیدار نشستم تا آنچه را از او می‌دانستم مرور کنم. گرچه از اواسط دهه چهل سینایی را می‌شناختم، ولی ما تلویزیونی‌ها و فرهنگ و هنری‌ها در دو دنیای متفاوت زندگی و کار می‌کردیم. در اواسط دهه هفتاد، اهالی حرفه، در خانه سینما به هم نزدیک‌تر شدیم. با سینایی و کامران شیردل گاه تا دیروقت، برای نگارش متنی، دور یک میز می‌نشستیم. آن روزها رفتند.

ششم اسفند سال ۱۳۸۱ قرار بود در جشنواره آبادان برنامه نکوداشت خسرو سینایی برگزار شود و من برای سخنرانی دعوت شده بودم. تصمیم گرفتم ببینم می‌توانم از طریق پژوهش

تحلیل محتوا به شناخت تازه‌ای از سینایی برسم یا نه؟ دو تا از گفتگوهای مهم چاپ‌شده در فصلنامه فارابی بهار ۱۳۷۵ و ماهنامه فیلم مرداد ۱۳۷۹ و یک مقاله به قلم ایشان در مجله نقد سینما پائیز ۱۳۷۵ مورد مطالعه قرار گرفت. واحد تحلیل و شمارش، روی مقاله و مصاحبه‌ها، سه واژه «داستانی، مستند و سینمای مستقل» بود. و از نظر تحلیل مفهومی، فراوانی کلمات مورد بررسی قرار گرفت. فیلم ساختن متغیر وابسته و فیلم داستانی، مستند و یا مستقل، متغیرهای مستقل بودند. متوجه شدم که سینمای مستقل و مستقل بودن، بیش از دو واژه دیگر بکار رفته و تأکید بیشتری بر آن وجود دارد. و اگر واژه مستقل را بکار برده، بیشتر به خاطر سلب انتساب کامل خود به آن است^[۱]. معذک برای درک دقیق‌تر مفهوم مستقل بودن و کاربردهایش و این‌که چرا سینایی خود را فیلمساز مستقل می‌نامید نه مستندساز یا داستانی‌ساز، باید وقت بیشتری در شیوه تحلیل ارتباطی (و تجربه زیستی او از جمله تحصیل در وین) و مشاهده و تحلیل فیلم‌هایش صرف می‌شد:

به نظر سینایی^[۲] (۱۳۱۹-۱۳۹۹) ایرانیان همواره پیوندهای هنرمندانه‌ای با طبیعت، زندگی، باورها و تاریخ داشته‌اند^[۳] و این قصه را سینایی به صورت‌های داستانی، مستند، تجربی، هنری و فیلم صنعتی باز گفت و شیوه فیلمسازی خود را مستقل نامید. برای من سه تعریف از استقلال وجود دارد:

اول: استقلال معادل Indie

دوم: استقلال در انتخاب نوع فیلم

سوم: استقلال در مواجهه با واقعیت

استقلال معادل Indie

به این معناست که فیلم مستقل با بودجه کمتر و خارج از سیستم فیلمسازی تولید می‌شود. سینایی موافق چنین روشی از فیلمسازی

نبود اما اعتقاد داشت: اقتصاد سینما خیلی مهم است اما همه‌چیز بفروش نیست^[۴]. هرچند امید داشت که آخرین فیلمش را با بودجه بین‌المللی تولید کند. باوجوداین به دشواری‌های چنین انتخابی نیز وقوف داشت. خود او گفته است «هنرمندانی که می‌خواهند متفاوت باشند، غالباً با اقبال تماشاگرانی که بر اساس عادت‌هایشان قضاوت می‌کنند روبرو نمی‌شوند. بنابراین ممکن است هنرمند سرکوب شود. هنرمند متفاوت باید جرأت لازم را برای مقاومت در برابر انتخاب‌هایش داشته باشد. به این ترتیب است که بیان هنری گسترش پیدا می‌کند».

من سه بار در سفرهایی (آبادان، یزد و مازندران) همراه ایشان بودم و بارها با او گفتگو کردم و به عیان دیدم که نسبت به حق مؤلف و کوچکترین دستکاری در آثارش بسیار حساس و گاه پرخاشگر بود. یک بار در یزد سینمایی که تیتراژ فیلمش را قطع کرد، به هم ریخت. سینایی به حقوق خود نسبت به فیلم‌هایش آگاهی کامل داشت. اگر فیلمی مشارکتی می‌ساخت و ۳۰ درصد حق نمایش فیلم عبور از نمی‌دانم متعلق به او بود، هیچ نوع تخطی از قرارداد و نمایش و فروش فیلم توسط طرف دیگر قرارداد را بر نمی‌تافت. بارها شنیدم و خواندم که گفت چه اجباری در نمایش آثار من دارید. هرگونه تغییر در فیلم‌هایش را تجاوز به اثر هنری می‌دانست. همچنان که در قیچی زدن و حذف و اضافه «عبور از نمی‌دانم، سفر به تاریخ، عروس آتش و حاج مصورالملکی»، بسیار پریشان شده بود. سینایی غالب فیلم‌هایش را شخصاً تهیه یا مدیریت کرد. در برخی فیلم‌های دوره فرهنگ و هنر و بعدتر اسم عباس محمدی‌نام به عنوان مدیر تهیه دیده می‌شود.

استقلال در انتخاب نوع فیلم

سینایی انواع مختلف فیلم ساخته است، به ترکیبی بودن سبک خود اعتقاد داشت. و در مستندسازی تعریفی از پرورش خلاق امر واقع ارائه داد که من به آن گفتگوی واقعیت و خیال نام نهاده‌ام. ضمن این که گفته است: «من دو چیز را مدیون مستند هستم؛ یکی تصمیم‌گیری سریع و یکی باورپذیری». سینایی در توضیح مستقل بودن گفته است:

من سال‌ها پیش گفتم فیلم‌های من، فیلم مستقل است. متأسفانه عادت کرده‌ایم که اگر فیلم داستان نداشت، بازیگر نداشت، نقاشی متحرک نبود و عروسکی هم نبود و عوامل هم واقعی نبود، بگوییم مستند. اصلاً این‌طور نیست. ممکن است راجع به این صندلی سفید کسی فیلم بسازد؛ صندلی واقعی است اما فیلم کاملاً انتزاعی است؛ پس توصیه من این است که از ابزار سینما برای بیان ذهن خلاق استفاده کنیم.

ابرهش پیر مستند است و بر پژوهش و گفتار و ذهن‌گرایی (پرفورماتیو) متکی است، شرح‌حال اثری هنری و در شیوه گفتگوی واقعیت و خیال است.^{۱۵} در کوچه‌های عشق و عروس آتش فیلم‌هایی داستانی بلند هستند. کوچه پائیز مستند داستانی است. فرش، اسب، ترکمن گسترش یک ایده به شکلی هنری است. بسته‌بندی، آخرین حلقه زنجیر، نگاهی هنری به صنعت است که بر مونتاژ و صدای گویندگان زن و مرد و موسیقی و پژوهش (سهراب فرسیو) متکی است، با بسته‌بندی‌های طبیعی مثل جمجمه برای محافظت از مغز تا تخم‌مرغ برای محافظت از یک سلول، انار و حلزون و خوشه‌های گندم شروع می‌شود و ضمن مروری بر تحول زندگی بشر و تاریخ هنرهای کاربردی و فرهنگ بسته‌بندی، به دانش بسته‌بندی و بسته‌های مدرن می‌رسد. هیجان فیلم از طریق حمل یک بسته بسیار سنگین

روی کانتینری عظیم در جاده‌های کوهستانی نیز انتقال می‌یابد. به گمان من آخرین حلقه زنجیر، چالش بین فیلم صنعتی، مستند صنعتی و تاریخ صنعت است که نه در خدمت یک کارخانه و یک محصول بلکه در معرفی راه‌ها و دشواری‌های صنعتی شدن کشور است.

فیلم هنری یک سرزمین، یک روز، یک راه (۱۳۴۹) مانند بادکنک قرمز (آلبر لاموریس-۱۹۵۶) دیالوگ اندکی دارد و با نوع تدوین صدا و تصویر، یک اثر تجربی و ذوق گسترش دانش بین فرزندان سرزمین است. لحظاتی یک قصه تعریف می‌شود و یا بچه‌ها نمایش اجرا می‌کنند و فیلم می‌بینند. ولی موسیقی لوریس چکناواریان (مانند موسیقی موریس لورو، در فیلم بادکنک قرمز) جای گفتار، افکت و گفتگو را در سراسر فیلم گرفته و به نظر می‌رسد که کتاب و فیلم هم همان نقش بادکنک قرمز جادویی را دارد و بچه‌هایی که در راه‌وبیراه و سوار بر شتر و درون کتابخانه‌های کانون، کتاب به دست دارند و می‌خوانند را عاشق خود کرده است.

حتی می‌دانیم که سینایی فیلم عروسکی هم ساخته است. به عبارت دیگر سینایی زیر هیچ طبقه‌بندی‌ای قرار نمی‌گرفت و از این جنبه مستقل از طبقه‌بندی‌ها بود. نخستین فیلمش ماهیگیری، اثری داستانی بود. در فرهنگ و هنر هم فیلم‌های داستانی، هنری، مستند و فیلم کوتاه داستانی ساخت. فیلم «جناب دماوندی» درباره آخرین روزهای زندگی مرحوم جناب دماوندی نخستین شخصی که صدای اذان‌گویی‌اش ضبط شد، فیلمی مستند است.^{۱۶} توریست در ایران نیز یک اثر مستند مشارکتی از حضور توریست‌های اروپایی در ایران است. همچنین جزیره رنگین را سینایی بر مبنای کوشش‌های دکتر نادعلیان در

هرمز و نقشی که در تربیت و راه‌اندازی کارهای دستی کودکان و زنان جزیره داشت ساخت و نقد فروش خاک رنگین را پنهان نگه داشت.

با تحلیلی که از مستندسازی به دست آورد، خود را «فیلمساز» می‌شناخت و بر مستندساز بودن اصراری نداشت. می‌گفت که «مهر قدیمی مستندساز بودن را بر من می‌زنند. این مهر باعث شده نتوانم بسیاری از کارها را انجام دهم... گزارش سطح پایین به‌عنوان مستند همه‌جا پخش می‌شود، واقعاً با دیدن آن‌ها از فیلمساز بیزار شده‌ام، این‌ها که مستند نیست، یکسری تصویر گویاست. با دیدن این‌ها احساس می‌کنم به حرفه‌ام توهین شده است. هرکسی با یک دوربین کوچک فیلم ساخته و می‌گوید که فیلمساز هستم. فیلم‌ها را با نوعی زرنگی به کانال‌های خارجی می‌فروشدند، اما آدم از دیدن‌شان شرمند می‌شود. نسلی ۵۰ سال روی این موضوع کار کرد تا بگوید مستند چیست. نمی‌شود که یکسری تصویر بگیرید، روی آن صدا بگذارید و بگویید مستند است. به این‌ها که مستند نمی‌گویند.»^{۱۷}

استقلال در مواجهه با واقعیت

در فیلم‌های سینایی، همان استقلال در تفکر هنری و انتقال درک تاریخی مطرح است که بیل نیکولز آن را Voice می‌نامد و برخی آثارش در شیوه پرفورماتیو ساخته شده قبل از آن که این نوع فیلم پرفورماتیو یا اجرایی نامیده شود.

حداقل سه دسته افراد و شخصیت‌ها در مستندهایش، حضور دارند، یک دسته مثل حسین یآوری، حاج مصورالملکی، ژازه طباطبایی، محمد نصیری، گیزلا سینایی، جناب دماوندی، محمدابراهیم جعفری، نیازمحمد نیازی و همسر هنرمندش قربان‌تاج خانم با آثار و عمل خویش بر زمانه پیروز شده بودند

و سینیایی از آن‌ها پرتره ساخته است. نحوه مواجهه سینیایی با حسین یآوری و حاج مصورالملکی نوعی نگاه پرفورماتیو یا مستند اجرایی است. که مستندساز می‌کوشد تا داستان و دکوپاژ خود را از ذهنیت شخصیت مورد مطالعه یا مشارکت‌جو بیرون بکشد.^[۸] دسته دوم مردمان بی‌نام‌ونشان‌اند که یا با رفتار خویش مثل زن سرخ‌پوش (تهران امروز سال ۱۳۵۶) در خاطره زمانه مانده‌اند. یا مثل بچه‌های فیلم مستند-داستانی آن سوی هیاهو (۱۳۴۷) در جمع مدرسه ناشنویان باغچه‌بان و کوشش‌های معلمانشان شناخته می‌شوند. دسته سوم: آن‌هایی که همواره مورد تهاجم بوده، تباه شده و تصویری از آن‌ها و سرنوشت‌شان در آثار هنرمندان و تاریخ، مانده است (شکل واقعیت‌گرایانه‌اش دختر فیلم فعل مجهول است و شکل کاملاً انتزاعی‌اش در مجسمه‌های ژازه طباطبایی و در فیلم شرح حال (۱۳۴۷) بنمایش درآمده‌اند. می‌توانم گفت هنر و تهاجم به انسان و ایستادگی‌اش مضمون مرکزی بخش بزرگی از آثار سینیایی را تشکیل می‌دهد. واقعیت مجسمه‌های ژازه طباطبایی و خیال خسرو سینیایی که خود تجسم رؤیاهای مجسمه‌ساز است. جلوه دیگری از سرنوشت فرد، در لابه‌لای چرخ‌دنده‌های مناسبات متصلب اجتماعی است. در اینجا دیگر تهاجم به فرد، به صورت یک عامل خارجی و جنگ نیست، بلکه این کبوتریست که به دنیای مجسمه‌های آهنین قدم گذاشته، به آهن بدل می‌شود و قدرت و زیبایی و پروازش از او گرفته می‌شود. همان مشتی است که در فیلم سرمرز (our War، ۱۳۷۰) بر سر کودک کرد عراقی کوبیده می‌شود. شرح حال و مجسمه‌های ژازه، هشدار می‌دهند که آزادی و انسان آزاده، در معرض تهاجم‌اند.

سینیایی، به چه دلیل فیلم داستانی

زنده باد... را سال ۱۳۵۸ ساخت؟ محمد تاجیک درباره این فیلم نوشته است:

«سینیایی فیلم "زنده باد" را در آغاز انقلاب ساخت برای این‌که ایران در آن سال‌ها سینمای مستقل و معتبری داشته باشد»^[۹]

اولین کلامی که در این فیلم شنیده می‌شود «انقلاب» است. فریاد انقلاب با گلوله پاسخ می‌گیرد و جای پنجه‌های خونین مرد (مردمان) انقلابی بر دیوارهای شهر می‌ماند. صحنه حرکت پن دوربین روی افرادی در خیابان و قطع به حرکت پن روی مسلسل‌ها، مقاومت مسالمت‌جویانه را تعریف می‌کند و به تهاجم مفهوم عینی‌تر و گسترده‌تر می‌بخشد. ولی انقلاب را تعریف نمی‌کند. در سوی دیگر، افرادی را می‌بینیم که هنوز تصمیمی برای حضور فعال در خیابان ندارند. صحنه حضور رقیه چهارآزاد و غلامرضا طباطبایی را در کوچه به یاد می‌آورم که می‌خواهند راه بی‌خطر خود را در میان طوفان طی کنند. (صدای تیراندازی شنیده می‌شود). چهارآزاد برای خرید بیرون آمده و می‌خواهد به خانه‌اش برگردد و غلامرضا طباطبایی از کوچه پرخطر، خود را به خانه می‌رساند که در کمال ناباوری به یک انقلابی (مهدی هاشمی) پناه داده است. در این صحنه، فرهنگ مباحثه، شرایط آن و تأثیرپذیری، قابل تأمل است.

سینیایی در همان سال‌ها در اندیشه تمام فیلم مهاجرت بزرگ لهستانی‌ها به ایران بود تا رکوئیم^[۱۰] یا مرثیه‌ای که هیچ‌گاه برای بزرگداشت قربانیان و درگذشتگان لهستانی سروده نشده بود را بسراید. کار تحقیق سال‌ها پیش آغاز شده، ناتمام مانده بود. مرثیه گمشده، گردآوری اسناد و ثبت زندگی مردمان خوشبختی است که آواره شدند و در غربت درگذشتند. قطار زمستانی، نیز داستان همین مهاجرت بود که ساخته

نشد. ابرشهر پیر و سفر به تاریخ، نیز روایت‌های هنری از زندگی مردمانی در تاریخ است که در هجوم مغولان، سال‌ها زندگی و تجربه هنری و زیبایی را از کف دادند.

سینیایی در سال ۱۳۴۹ فیلم کوتاه داستانی به اسم فعل مجهول را ساخته بود که حکایت تباه‌شدگی، ناشی از خصلت تهاجمی فرهنگ پدرسالار بود. فعل مجهول (در مجموعه نامه‌هایی به انجمن اولیاء و مربیان، بر مبنای شعری از سیمین بهبهانی) فعل آن پدری است که دلم را ز درد پر خون کرد. مادرم را به مشت و سیلی کوفت، خواهرم را ز خانه بیرون کرد.

و معلم می‌گوید: درس امروز قصه غم توست. تو بگو! من چرا سخن گفتم؟

و این گفتگو در ذهن سینیایی تا عروس آتش (۱۳۷۸)، ادامه یافت. عروس آتش جلوه‌ای دیگر از همان فعل مجهول است. در گفتگوی فرخ نژاد و مهدی احمدی در نخلستان، با دو نوع باورمندی روبرو هستیم. فرحان هم وقتی می‌گوید «او ناموس منه»، می‌تواند منطق رقیب را که دختر موردعلاقه‌اش را دکتري می‌داند که هم‌شان او (فرحان) نیست، خلع سلاح کند. ولی زن، با اعتقاد به حقی که ریشه در تاریخی دیگر دارد، در برابر چنین منطقی، می‌ایستد و روشی را بر می‌گزیند که دارای تاریخی مخفی است و کار سینیایی در این میان افشای راز آن تاریخ بود.

فیلم گیزلا (۱۳۷۳) نیز این تهاجم را به صورتی انتزاعی، نشان می‌دهد. دوربین علی لقمانی، به درون تابلوی نقاشی خانم گیزلا نفوذ می‌کند، آن چشم آبی خوشرنگ که در تابلویی دیگر، تخریب و ویران شده و از شکل افتاده، حاصل تهاجم به زندگی است. در این دسته از آثار سینیایی مقاومتی وجود دارد که مورد تهاجم قرار می‌گیرد.

سینیایی شادی را از زندگی انسان حذف

نمی‌کرد. در فیلم داستانی کوچه‌های عشق (۱۳۶۹) هم صحنه‌های رقص و پایکوبی بچه‌های آبادانی هست. زیباترین صحنه فیلم مستند-داستانی کوچه پاییز (۱۳۷۵)، آواز دست‌جمعی دوستان در گالری هنر جدید است. جمعی از دوستان به خاطر چهلمین سال برپایی گالری هنر جدید گرد هم آمده‌اند، هرچند گذشت زمان دست تپاول بر زندگی گشاده است ولی هنرمندان در کنار هم و با نوای آکاردئون او، می‌خوانند «روزی من هم جوان بودم». روزی من هم جوان بودم، توصیف هنرمندانی است با چهره‌های گشاده، هریک با یادگارهایی از گذر زمان. همچنان که عبور از نمی‌دانم، فیلمی سرشار از شور و سرزندگی شاعر و نقاش محمد ابراهیم جعفری است. که در خانه سماع کنان، شعر نمی‌دانم نمی‌دانم مولوی را می‌خواند یا در سر کلاس، دوربین به حس غریب استادی شاعر و عاشق نزدیک می‌شود.

مرحوم سینایی، قصه حاج مصورالملکی (۱۳۵۱) را به زبان رمز، گفته است. فیلم، با غارغار کلاغی، بر بام یک درخت کهن، که بر تنه آن نام محمد حسین حاج مصورالملکی نوشته شده و حرکت تیلت دان آغاز می‌شود. درخت کهن، به دیوار خانه مینیاتوریست، دیزالو می‌شود. نقاش، در پس پنجره‌ای با میله‌های آهنین و در برابر قفسی، ایستاده است. در ابتدا، منظور از کلاغ، کاملاً، در ابهام می‌ماند. صدای غارغار روی تابلو، ما را به پارکی پر درخت می‌کشاند. کودکانی، به دنبال کلاغی می‌دوند. کودکی آن را به نخی بسته و به دنبال خود می‌کشد. بعد، کودکی را می‌بینیم که کلاغ را بدست دارد. در این فصل از فیلم، مشخص می‌شود که حاج مصورالملکی، موضوع کار خود را از میان مردم، برگزیده است. خسرو سینایی در جلسه مرکز گسترش (بهمن‌ماه ۱۳۹۲) گفت: «عزیزترین

صحنه فیلم برای من جایی است که حاج مصورالملکی به پارک می‌رود و در آنجا دختر و پسر جوانی را می‌بیند که انگیزه آفرینش تابلوی شیخ صنعان و دختر ترسا می‌شود (که در پخش تلویزیونی دختر حذف شد و معلوم نبود که حاج مصورالملکی چه چیزی را دیده که سبب آفریدن آن مینیاتور شده است).

سرنخ شناخت نماد گنگ سکانس افتتاحیه (کلاغ)، هنگامی بدست می‌آید که در یک جلسه دوستانه در خانه مرحوم حاج مصورالملکی، یکی از دوستان، شعری از مولوی می‌خواند:

چون که زاغان خیمه بر گلشن [بهمن] زدند
بلبلان پنهان شدند و تن زدند

البته با تمام جوایز دولتی و بین‌المللی که در ابتدای فیلم فهرست می‌شود، شاید سینایی می‌توانست، حاج مصورالملکی را بلبلی پنهان شده و خاموش مانده، از هیبت زاغان و زمستان، تصویر نکند اما با رجوع به تاریخ زندگی خود آقای سینایی به عنوان فیلمساز مستقل از سویی و عدم تمکین حاج مصورالملکی به هجوم هنر وارداتی و شبه هنرها، از سوی دیگر، موضوع قابل درک‌تر می‌شود.

پاورقی‌ها:

[۱] خبرگزاری ایسنا (۱۸ تیر ۱۳۹۰): خسرو سینایی سپس با بیان اینکه سال‌های بسیاری است که مرا به خاطر مستندساز بودنم، می‌شناسند، به کارنامه هنری ساخت فیلم‌های داستانی‌اش اشاره کرد.

[۲] خسرو سینایی اصفهانی

[۳] به نقل از مقدمه فیلم فرش، ترکمن، اسب

[۴] ویژگی‌های یک هنرمند مستقل از نگاه سینایی (سلام نو ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۸)

[۵] من خیال خودم را بابت این بحث مستند و داستانی راحت کردم. من سینما را بعنوان ابراز ترکیبی استفاده کردم. سینما برای من در خدمت ابزار است. در خدمت ذهن است. (همان ایسنا ۱۸ تیر ۱۳۹۹)

[۶] شرح آن فیلم را از قول سینایی در روزنامه خراسان ۲۶ مهر ۱۳۸۶ خواندم بدون نام نویسنده و به نقل از سایت آفتاب. متأسفانه این فیلم ۱۳۵۲ را هرگز ندیده‌ام و ظاهراً سینایی بر وجه انتقال و تداوم هنر، متمرکز شده بود.

[۷] تاوان مستقل بودن، کار نکردن است (پایگاه خبری و تحلیلی انصاف ۲۸ فروردین ۱۳۹۹)

[۸] من نیز سال ۱۳۴۹ چنین تجربه‌ای در سینمای ایران مشروطیت تا سپنتا داشتم.

[۹] سینما، سینما (محمد تاجیک دهم دیماه مروری بر کارنامه خسرو سینایی. ۱۳۹۵): زنده‌باد اولین فیلم (بعد از انقلاب) بود که در یک جشنواره الف بین‌المللی یعنی جشنواره کارلووی واری در سال ۱۹۸۰ جایزه گرفت. خسرو سینایی درباره این فیلم گفته: همین فیلم را که خواستند در ایران نمایش دهند رییس سندیکای سینماداران آمد و گفت: گفتند سردر سینماها، صور قبیحه است و حق ندارید سردر بزنید، در تلویزیون آن زمان و روزنامه‌ها نمی‌شد تبلیغ کرد. فیلم زنده‌باد در شرایطی روی پرده آمد که سردر سینمایی نداشت. البته با هزار بدبختی پول جمع کرده و سردر سینما را چاپ کرده بودند. سردری که فقط یک دست خونی بود بر دیوار و یک سری سایه‌ای که مشت شده بود. فیلم زنده‌باد در این شرایط بر روی پرده آمد. بعد از چهار روز که مردم حتی در جنوب تهران در وسط فیلم، برای آن دست می‌زدند فیلم را برمی‌دارند و بعد توقیف می‌شود.

[۱۰] Requiem



وداع با مرد شادمان. . .

:: ناصر فکوهی

دست داده، اما نه رؤیاهایش را. گاه از فرط اندوه جهان می‌گرید، هر چند خواب‌هایش هنوز زیبایند، هر چند جزیره‌ی کوچک زندگانی‌اش هنوز از نقش‌ها و رنگ‌های روشن سال‌های پربار، شیرین و شاد است. نزدیک صبح است. خسرو پیک آخر را به سیگارش می‌زند. آکاردئونش را بر زمین می‌گذارد. پُشتش دیگر درد نمی‌کند، قامتش راست شده، کالبدش جوانی را باز یافته، جوانی خوش‌سیما که شاید هوس کرده باشد عقلانیت سرد شمال را برای همیشه ترک کند و به گرمای آب‌های پرشور جنوب بازگردد؛ نسیم سبک و خنکی بر او می‌وزد، دوربینش را خاموش می‌کند، پرده‌ی سینما سفید و خالی است. خسرو برمی‌گردد، به من، به ما، به دوربین نگاه می‌کند، دیگر لبخند نمی‌زند، سبک نیست، شادمانی از دستش رفت، دلش خالی است و بی‌دغدغه. غصه‌ی چه کسی را بخورد؟ نمی‌خواهد از هیچ‌چیز و هیچ‌کس بنالد و هیچ حسرتی از آرزوهای بر باد رفته را بر دل نگه دارد... عصایش را به گوشه‌ای پرتاب می‌کند و با قدم‌های جوانی باز یافته، در جایی میان شور و عقل، در میان ابر عمیقی فرو می‌رود و از چشم‌ها ناپدید می‌شود.

کجا زندگی می‌کنی؟ در «جزیره‌ای رنگین» و در بی‌زمانی: جایی از یک‌سو میان آب‌های گرم مدیترانه و شادمانی روح لاتین، بی‌دغدغه، خندان، پرشور و آشوب؛ در ایتالیایی با ریشه‌هایش در رُم باستانی، جایی که می‌تواند روزها و شب‌هایش را تنها با نواختن آکاردئون، با رقصیدن، با نوشیدنی‌ها و خوراک‌های گوارا، بی‌کمترین غمی برای فردا بگذراند؛ و از سویی دیگر، جایی، کنار رودخانه‌های سرد و خاکستری و گاه حتی عبوس اروپای شمالی، در عقلانیتی ناب، سر در کتاب و دغدغه‌مند امروز و فردا، آرام و معقول و حساب‌شده؛ یک زندگی آکنده از فکر و فلسفه و اندیشیدن و نوشتن و دیدن و خودخوردن و تأمل. خسرو کجایی؟ خودم هم نمی‌دانم. قلبم میان این دو قطب متضاد در نوسان است. چشم‌هایم گاه پراشک و لبریز از نگرانی از آینده‌ی دیگرانی می‌شود که دوست‌شان دارم و می‌خواهم خود را فراموش کنم تا دیگران همه جایگاه‌شان را بیابند؛ اما همین چشمان گاه خندان‌اند و پرامید و پرشور و شتاب برای کارهای بعدی و بعدی و بعدی‌ام که هرگز پایانی ندارند. خسرو امروز هنوز آرزویی بزرگ و رؤیاهایی بزرگ‌تر در سر دارد و به آینده، با نگاهی فیلسوفانه، اما با خوشنودی از عمری که برایش کامل بوده، می‌نگرد. توهم‌هایش را از

خسروی سال‌های دور، جوانی خوش‌رو است و شاد و خندان. برون آمده از خانواده‌ای که دوستش دارد. پدری که برای او الگویی از صداقت و از خودگذشتگی است. با آرزوهایی که دیگران چندان آن‌ها را نمی‌فهمند. خسروی آن‌سال‌ها باید هم‌چون پدر و سنت خانوادگی‌اش، پزشک شود: گوش‌به‌گوش، دغدغه‌ی بیماران بر دل و جامه‌ی سپید و بیمارستان‌ها و شب‌های بی‌خوابی با صدای زنگ بیماران و دردهایی که از جان انسان‌ها به جانانش می‌افتند. اما روزی، خسرو آن‌سال‌ها، درون ابری از رؤیا فرو می‌رود و وقتی از آن بیرون می‌آید، نه پزشک، که فیلمساز شده است: دوربین جای گوش‌پزشکی را گرفته و سرش را بر بالین جامعه خم می‌کند و با درد آن دردمند می‌شود. خسرو پرشور است و فیلم‌های زیادی می‌سازد. با جامعه کنار می‌آید و از دردهایش می‌گوید. سال‌ها می‌گذرند و امروز همان خسرو، آهسته قدم برمی‌دارد، عصایی در دست، پشتی خمیده، مویی سفید، رویی سفید، چشمانی پراشک و آرزوهایی که نمی‌خواهد رهایشان کند. خسرو جمله‌ای دارد که با وسواس پیوسته تکرارش می‌کند: «هرگز فراموش نکنیم که در چه زمانه‌ای و در کجای این عالم زندگی می‌کنیم.» نه، فراموش نمی‌کنیم. اما تو خودت در



عکس از مهرداد اسکویی

پدرم وقتی مُرد...

دل‌نوشته‌ای برای خسرو سینایی

:: ناصر فکوهی

بوده است، آرام نداری؛ آدم‌هایی که هم خود و هم تو می‌دانی که دیر یا زود، در یکی از این فصول پی‌درپی تو را ترک می‌کنند، اما حاضر نیستی واقعیت را بپذیری. خسرو، چون پدری مهربان بود، و امروز با شنیدن خبری که انتظارش را از چندین هفته پیش می‌کشیدم و حتی برغم میل خود، آرزو داشتم زودتر از راه برسد تا درد عظیمی که می‌کشد از میان برود، گریه امانم نداد. دوست داشتم و هنوز دوست دارم که «اسطوره جاودانگی» برای آدم‌های «خوب»، انسان‌هایی با قلب‌های بزرگ که همیشه خود را مدیون زندگی می‌دانند و نه طلبکار آن، واقعیت می‌داشت. دوست داشتم اسطوره «جوانی ابدی» دستکم برای

لب‌هایشان یخ می‌زد این بود که به کدامین جرم همه، و به‌ویژه جوانان، باید چنین عذاب بکشند و چنین روح و جسمشان، زنده زنده به آتش کشیده شود تا بتوانند زیبایی بیافرینند. پاسخ را اما، همه می‌دانستند: هیچ جرمی در کار نبود... جز: عشق. عشقی که در سراسر وجودشان موج می‌زد، عشقی که به چشم‌هایشان درخشش یک زندگی زیبا را می‌داد و به لب‌هایشان، لبخندی ابدی.

خسرو سینایی، از این جنس بود. از جنس آدم‌هایی که وقتی از دستشان می‌دهی، هرچند می‌دانی مرگ مرهمی بر درد بزرگ یک بیماری لاعلاج و بنابراین یک رهایی برایشان

هنرمندان و نویسندگان و فیلم‌سازانی که در بیست سال اخیر برای کار بر تاریخ معاصر فرهنگ ایران با آن‌ها رفت و آمد داشتیم، اغلب انسان‌هایی عاشق بودند. اغلب، عاشق کارشان، عاشق هنرشان و عاشق زندگی. اغلب آدم‌هایی بودند که معنای سختی و فشار در این پهنه را با گوشت و پوست خود احساس کرده بودند و می‌دانستند در این راه با چه طوفان‌هایی سهمگین باید دست به گریبان شوند، با چه پستی‌هایی و تلخ‌کامی‌ها و ناجوانمردی‌هایی. اما، اکثر آنها در عمری طولانی، توانسته بودند از این راه سخت بگذرند و از زندگی خود راضی باشند. گله‌ای نداشتند و تنها حسرتی که بر دلشان سنگینی می‌کرد، تنها پرسشی که بر

این آدم‌ها واقعیت می‌داشت. هرگز لبخند از لبانشان، هوشمندی از ذهنش، شادی از وجودش، امید از دلش بیرون نمی‌رفت. هرگز کلمه‌ای زشت بر زبانش نمی‌آمد حتی در حق بدترین دشمنش.

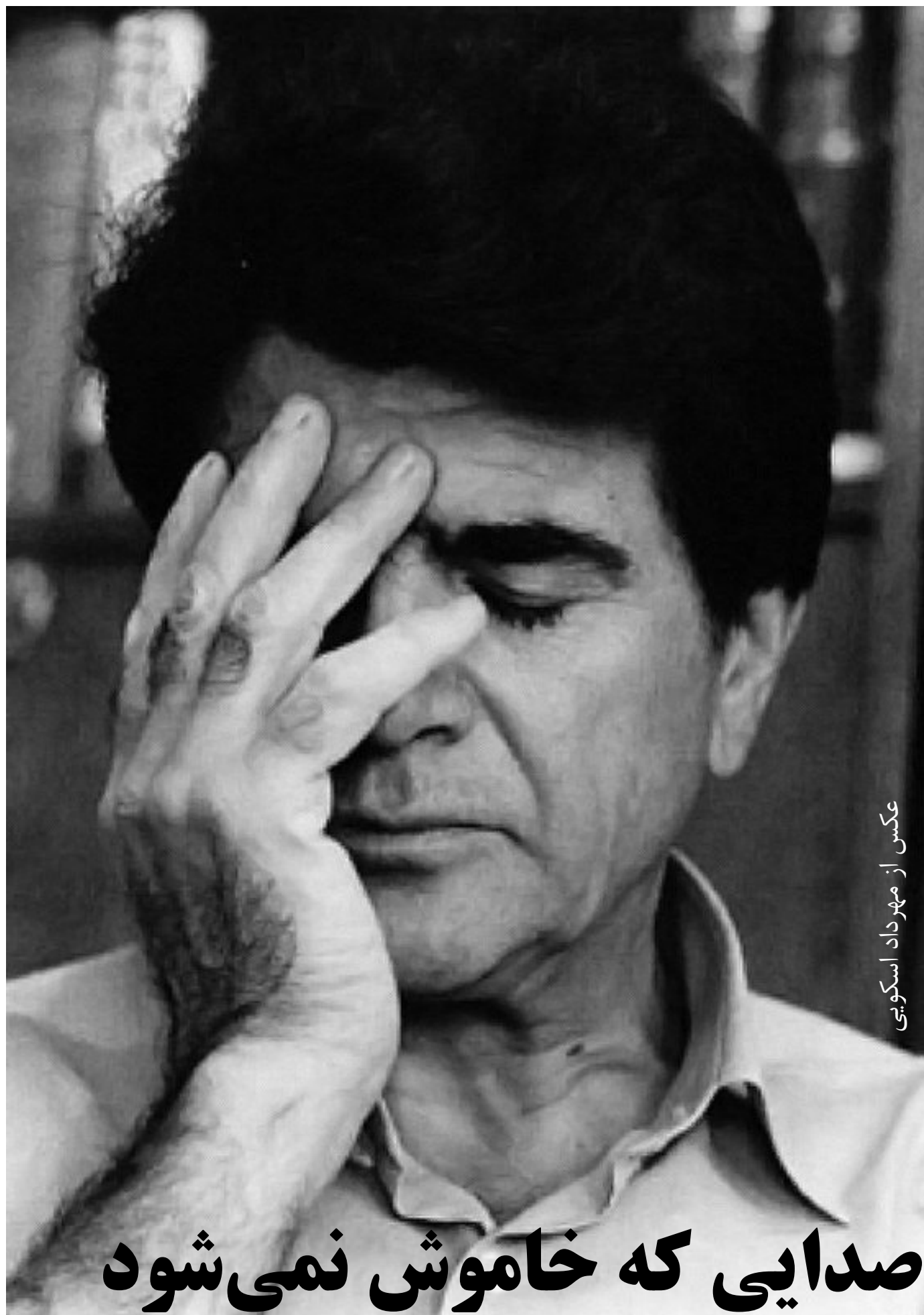
هنرمندی بزرگ بود، فیلمسازی ارزشمند، نویسنده و شاعری توانا. هم درست است اما بیشتر باید بگوییم: در روزگاری که برای یافتن انسان‌های شریف و پاک و مهربان و دلسوز و پردغدغه برای دیگران، باید چراغ به دست گرفت و به گرد شهر چرخید، یک انسان خوب از دست رفت؟ چه کسی خواهد توانست جای روح بلند و دل نازک او را بگیرد. هربار بر در خانه‌شان می‌رفتم، با قامتی خمیده، اما با رویی گشاده، در را باز می‌کرد و گویی سال‌هاست مرا ندیده، چنان استقبالی می‌کرد که حسرت می‌خوردم چرا هرگز در زندگی نتوانسته‌ام حتی در خیالاتم به این حد از دوست داشتن برسم. با خسرو سینایی در یک محله با چند کوچه فاصله، زندگی می‌کردیم. روحی شاداب داشت و همیشه امیدوار، همیشه دل‌بند و خشنود از زندگی‌اش و حاصل آن، چه در خانواده و چه در عرصه عمومی. و البته همیشه نگران فاجعه‌ای که آینده می‌تواند برای هر کدام از ما به ارمغان بیاورد. که برای او آورد.

گفتگوهای ما که صدها ساعت فیلم و صدا را در بر می‌گیرند بی‌شک روزی به انتشار خواهد رسید و نشان خواهند داد که چطور این مرد بزرگ، فراتر از سینما و هنر و قدرت تخیل خارق‌العاده‌اش، ساعت به ساعت، روز به روز، ماه به ماه، ... روح مرا شیفته خود کرد و مرا امروز به آنجا کشاند که جرأت کنم و از «مرگ پدر» نام

ببرم. روحی سه‌گانه داشت: قلبی که با گستره و ژرفای بزرگی در فرهنگ ایران و شناخت گسترده‌اش ساخته شده بود و ترکیبی از دو فرهنگ اروپایی که سال‌ها با آن‌ها زندگی کرده بود. از یک سو: خویشتن‌داری، اعتدال و احتیاط عقلانیت خالص‌گرا (پوریتن)ی شمال اروپا (اتریش محل تحصیلش) و از سوی دیگر، شورش‌گری و شادمانی و آزادی کامل در بیان احساسات غم و شادی، یا میراث روحیه مدیترانه‌ای جنوب اروپا که به آن عشق می‌ورزید. زیبایی ترکیب این فرهنگ‌ها با یکدیگر، انسانی ساخته بود استثنایی: خلاق، صبور، امیدوار، با خردورزی روش‌مند در بخشی از وجودش و با طغیان خلاقیت هنری در بخش دیگرش.

خسرو رفت، اما شاید تنها روزی با مرگ بتوانم او را و میراثش را از زندگی خود کنار بگذارم. خسرو رفت، اما آورده‌هایش به زندگی این جهانی تا صدها سال یاد و نامش را برای مردمان این کشور و برای جهانیان زنده نگاه خواهد داشت. قطره‌های اشک ما بدرقه راه پدری که نمی‌خواست اما با دست نفرین شده کرونايي که دوزخیان همین زمین آن را به جان انسان‌هایی چون او انداخته بودند، ناچار شد، هزاران هزار فرزند خود را تنها بگذارد و راه ابدیت را پیش بگیرد. امروز زبانه برای تسلیت گفتن به گیزلا و فرح گرامی شاهدان گفتگوهای بی‌پایان ما، قاصر بود؛ می‌دانم چه اندوه بزرگی بر قلب‌های مهربانشان نشست، غم بزرگی که نه تنها روح آن‌ها را در تیرگی فرو برده، بلکه قلب همه فرزندان آن انسان والا را امروز از هم درید. یادش همیشه زنده خواهد ماند.

یازدهم مرداد ۱۳۹۹ روزنامه اعتماد



عکس از مهرداد اسکویی

صدایی که خاموش نمی‌شود

:: ناصر فکوهی

شیراز است. حافظیه. گرمای تابستان. شب است و بادی آرام می‌وزد. جوان، پیراهن سپیدی بر تن، لاغر و ساده و بی‌آلایش، روی زمین نشسته است و میان آوای ساز اساتید نوازندگی که احاطه‌اش کرده‌اند، خجالت‌زده می‌نماید. شاید نباید آنجا باشد. اما هست تا دست سرنوشت او را به اوجی برساند که شاید هرگز تصورش را هم نمی‌کرد. شاید نمی‌خواست. شاید می‌خواست به جای «خسروی آواز ایران»، همچون اساتیدش تنها بتواند در گوشه‌ای آرام اما بدون تنش جامعه‌ای تنش‌زده، زیر سایه همان اساتید، رشد کند؛ شاید نمی‌خواست به سروی چنین بلند تبدیل شود تا باها اینگونه آزارش دهند زمانه چنین بر او ضربه زند.

تهران است. بیمارستان جم. پاییزی بی‌روح و غم‌زده از هزاران مرده و قلب‌هایی که مضطربند و چشم‌هایی که نگرانند. می‌دانستند چنین می‌شود. سال‌ها بود با این درد دست به گریبان است. درد وجودش را پر کرده است، اما باید به دیگران امید بدهد. بیرون بیمارستان، مردم قهرمان می‌خواهند. کالبد بی‌جانی به آن‌ها وعده داده شده که بر سردوش بگیرند و بر حال خود بگیرند.

شیراز است. جوان موهای سیاه زیبایی دارد و چهره‌ای روشن. چشمانش را نمی‌بینی. چشم بر زمین دوخته است. گویی از آنکه اساتیدش، صدای سازهایشان را خاموش می‌کنند تا صدای او در هوا بلند شود، خجول است. صدایش، اما پرتوان و جسور و بی‌پاک می‌رود تا دل‌های بی‌شماری را فتح کند. صدایش جهان فرهنگ ما را پُر می‌کند. صدای جوانی که خواندن را با سوره‌های کتاب آسمانی آموخته است؛ و محبت را در آرامش سازهای ایرانی که قرن‌هاست با ضربه‌های کوچک نوازندگانش ناله سر می‌دهند و با اشعار شاعران بزرگ و رنجدیده این پهنه همان وقتی که مغول‌ها خون می‌ریختند، آن‌ها عشق را می‌نامیدند، زیرا می‌دانستند در جنگ عشق و خشم، همیشه عشق پیروز است. مولانا آنجاست و عطار و حافظ. عاشقانی که جز شعرهایشان سلاحی برای نبرد با

اهریمنان خونریز نداشتند.

خیابان‌ها غم‌انگیزند. او دیگر نیست. او بیش از همیشه با صدایش هست. «خبر» را می‌دهند. اشک‌ها روان می‌شوند. شاعران به صدا در می‌آیند. صدایی که عمق اندوه بی‌شماران را در خود دارد به آسمان پرواز می‌کند. تسلیت‌ها از همه سو سرازیر می‌شوند. جایی در زیر تابوت نیست که بتوانی اندکی از این بار کالبد بی‌جان را بر بدنت بکشی. و یا. اصلاً تابوتی نیست. یا شاید نباشد. چه کسی می‌داند. روزگار، روزگار لعنت شده کروناست. و مرگ در غربتی غریب و تنهایی. ولو مرگی که سال‌ها در انتظارش بوده باشی. مرگ هنرمند، کمتر از مرگ انسان‌های متعارف اندوه‌بار است زیرا میلیون‌ها فرزند با هنرش آفریده و در هر لحظه‌ای در گوشه‌ای از جهان کسی به یادش، در غم غربت، به یاد وطن، به یاد دوست و عزیزی از دست رفته، یا صرفاً برای یادآوری خوشی‌ها و زندگی از دست رفته خویش و بازگشت به دوران شکوفایی و زندگی شادابی که می‌شناخته، آن را برای چندمین بار زنده می‌کند، به گوش‌هایش می‌سپارد و شاید احساساتش نیز یاری کنند و بتوانند به چشمانش قدرت گریستن بدهند؛ شاید بدین‌گونه، بتواند نطفه شادمانی ابدی را در وجود خویش زنده کند و شکوفه شادی را در دلش و زیبایی لبخند دخترکی جوان را بر لبانش.

سیاوش آن‌جاست و آوایش نیز که مجلس را در رؤیایی آسمانی فرو می‌برد. سال‌ها پیش است. وقتی رادیو خراسان قرائت قرآن این جوان را پخش می‌کرد، کسی نمی‌توانست حدس بزند که روزی بر صحنه‌ای چنین شکوهمند بدرخشد و ده‌ها سال بعد بدل به نمادی از هنر و آبروی ایرانی شود. بدل به نمادی از مقاومت در برابر همه بدی‌ها و زشتی‌هایی روزگاران؛ به صدای مردمانی که دوستش دارند. در صف اول بایستد و آواز آن‌ها را سر دهد. گویی از حافظ و مولانا می‌خواند. گویی آن اشعار را برای دوران او ساخته‌اند که تا آن‌ها را در اوج نومییدی کسانی که دوستش داشتند و دارند و خواهند داشت، بخواند. خسروی آواز

ایران لقبی توخالی نیست. و بزرگ‌ترین ارزش آن نه در هنر آوازخواندن که در ارزش مردم‌داری است. هنر آنکه دوستت بدارند و دوستشان بداری.

امشب. در ناکجاآبادیم. جایی نامعلوم. خشم سیاوش و آوازی برای زندگان و عشق مردمی که خواننده خود را دوست دارند و از چهره‌ی زشت بی‌فرهنگی و بی‌خردی بیزارند. شجریان در حافظه تاریخی فرهنگ ما ثبت می‌شود. در آن سال‌های پرشور آواز، شجریان خود بدل به نام و نشانی می‌شود برای قدرت فرهنگ در برابر قدرت کور انتقام و خشونت. آوایی دیگر به آسمان رود. رمضان است. در سراسر ایران. آن سال‌هاست و این سال‌ها و همه‌جا سخن از یک «رَبَّنَا» تاریخی که شجریان در ذهنیت همه ایرانیان برجای گذاشته است.



همراه باد... درباره منوچهر طبیب

:: ناصر فکوهی

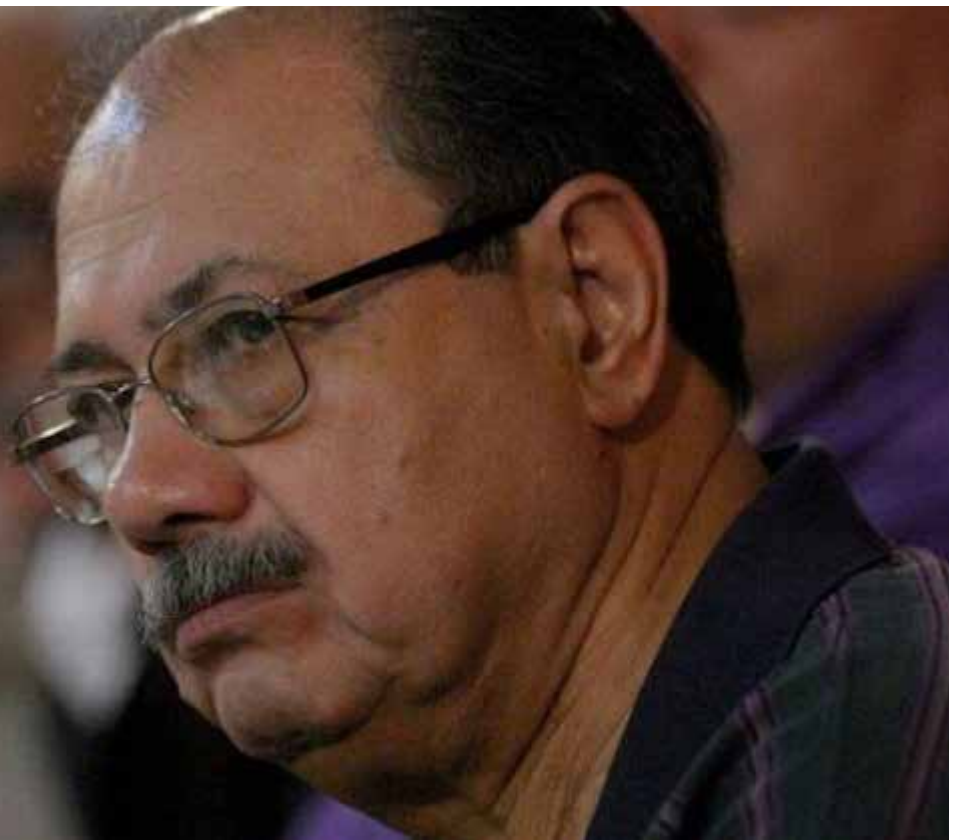
پاره‌ای از کتاب «همراه با باد» اثر ناصر فکوهی

جاری است. صدایی وهم‌برانگیز. بادی فرح‌بخش چون نفس‌هایی که در سینه‌ها جاری‌اند. بادی که آسیاب‌های سنگی «نشتیفان خاف» را به گردش درمی‌آورد اما می‌تواند سوزان و نابودگر باشد هم‌چون بادهایی که شن‌های روان را به ارمغان می‌آورند، مسیر «انارک، اشین، چوپانان»، کوه و کویر «جندق» و تپه‌ماسه‌های روان، شن‌هایی افسارگسیخته هم‌چون ارواحی سرگشته که گاه روستاها را هم‌چون آبادی «محمدآباد کورگر» به قریه‌ای رهاشده بدل می‌کنند که جز «سیف‌الله» پیرمردی در جست‌وجوی عشقی گمشده و ناکام در آن باقی نمانده است. و سرانجام، بادی که با پیامی از شادی، با جن زدایی و با مراسم «گواتی زار بلوچ» در انتهای فیلم در «بم پور» پیامی از امید را به ما می‌رساند.

و حیاتی جاودانه می‌شود. و آب... آب زیبا و نیلگون، هر چند تلخ باشد مثل آب «عین‌الرشید» که می‌تواند شتران را سیراب کند، و حتی پُرnmک، همان آب «نمک سفید» که از زمین بیرون می‌جوشد؛ آبی که اغلب در این پهنه‌ی خشک و گرم، بهشتی است، چون آب جاری در جوی‌های «باغ فین»؛ آب حمام‌ها و آب‌انبارهایی در میانه‌ی راه، با شکل‌های گوناگون خیال‌برانگیز، با صدای فروافتادن دلق درون‌شان، ما را به ناکجاآبادی، نادیده و خنک، هدایت می‌کنند یا آب چشمه‌های شیرین «رباط‌گور» نرسیده به «دوراهی خور-بیابانک»، اما باز آبی هراسناک، زیرا صدای باران که همه‌جا خبر از زندگی می‌دهد «در کویر وحشتناک است» و «ماسه‌ها را به گودال‌هایی کشنده بدل می‌کند که هرکسی را درون خود می‌کشند». و باد، بادی که همه‌جا

طیب، یهودی سرگردان چهار گوشه‌ی ایران از دل کویر تا کوه‌های زاگرس. همراه با باد. «آرزوهایی بیکران و نگاهی مشتاق به افق دوردست و خانه». آب، باد و خورشید و خاک. گرمایی طاقت‌فرسا که مسافر را وامی‌دارد شب‌ها به راه بیافتد و روزها بخسبد و حتی در آبادی‌ها، درون «سوراخی پناه بجوید» تا گرما نابودش نکند؛ نمکی که در هوا جاری است و بر سینه سنگینی می‌کند؛ تپه‌های ماسه‌ای و هولناک؛ گذر از «نمک سفید»، «میان خور» و «حلوان»، جایی که چاله‌هایی به شکل کندوی زنبوران عسل دارد که با «لبه‌های تیز خود پای شترها را به خون می‌اندازند». اما همان کویری که اگر خاک سرخش هم‌چون ابیانه با آب ترکیب شود، یا هم‌چون بم، به ارگی بدل شود و یا هم‌چون خراسان تمدنی باستانی را بسازد، سرچشمه‌ی زندگی

ما داغدارانی کوچکیم در برابر رفت



:: مهرداد اسکویی

منوچهر طیب، هنوز نرفته، دلم برای
خیلی تنگ شده. برای صدای آرام
و دلنشین و نگاه همیشه مهربانت؛
منوچهر طیب نازنین، ما داغدارانی
کوچکیم در برابر رفتنت. پرچم‌های
عزا بر کوه‌ها و دره‌ها و دشت‌های ایران
در اهتزار خواهد بود.

هرچه با سیلی صورتمان را سرخ
نگه می‌داریم، هرچه آنقدر خودمان
را مشغول کار می‌کنیم که نفهمیم،
اضطراب‌ها و تنهایی‌ها و رنج‌هایی که
در جعبه ذهن و دلمان نشسته، باز
خبرها مثل پتک بر سرمان می‌کوبد.
گفتم: آقای طیب، دلم می‌خواهد
بیایم و از شما عکاسی کنم.

گفت: من که هستم مهرداد، فعلا برو
سراغ آن‌هایی که واجب‌تر هستند،
گوشه نشسته‌اند. کنار گرفته‌اند
اما برای این فرهنگ بسیار زحمت
کشیده‌اند. آن‌ها را دریاب. یک سفر
بروم اتریش، کمی درد دارم. معالجه
کنم، زود برمی‌گردم. بیا خانه‌ام، کلی
حرف دارم با تو. دو فیلم آخرت را هم
بیاور. از اتریش برگشتم، حتما قرار
می‌گذاریم.

رویش را بوسیدم و منتظر بازگشت
ماندم. در پنجاه سالگی دیر یاد گرفتم

که نباید منتظر بازگشت کسی باشم.
حتی مرد نستوه و خستگی‌ناپذیری
چون منوچهر خان طیب. بزرگ مرد
بی‌ادعایی که وجب به وجب این آب
و خاک را پیمود. درباره وطن عزیزش
نوشت، عکس گرفت، فیلم ساخت و
خسته نشد. از خودش نگفت. تنها از
ایران گفت.

با او که می‌نشستی، از انرژی، دانش، فهم
و قدرت کلامش در شگفت می‌شدی.
از ایران که می‌گفت، چشم‌هایش
انگار که شفاف می‌شد. خستگی
نمی‌شناخت. انتخاب لباس‌هایی که
می‌پوشید، به تو می‌فهماند با یک مرد
سفر و تحقیق و پژوهش روبرو هستی.
هر زمان در گذاری و کوهی و دره و
مرغزاری:

نداریم دیگر. مثل او نداریم. هیچ‌وقت
وارد دسته‌بندی و دعوا و هرآنچه که ما
آدم‌های معمولی درگیرش می‌شویم،
نشد. در مداری دیگر زندگی می‌کرد.
انتخاب کرده بود. می‌دانست عمر عزیز
را صرف چه کند که ارزش داشته باشد.
صرف وطن‌اش کرد. صرف نیکویی و
زیبایی‌ها و صلابتش. صرف زاگرس و
دماوندش.

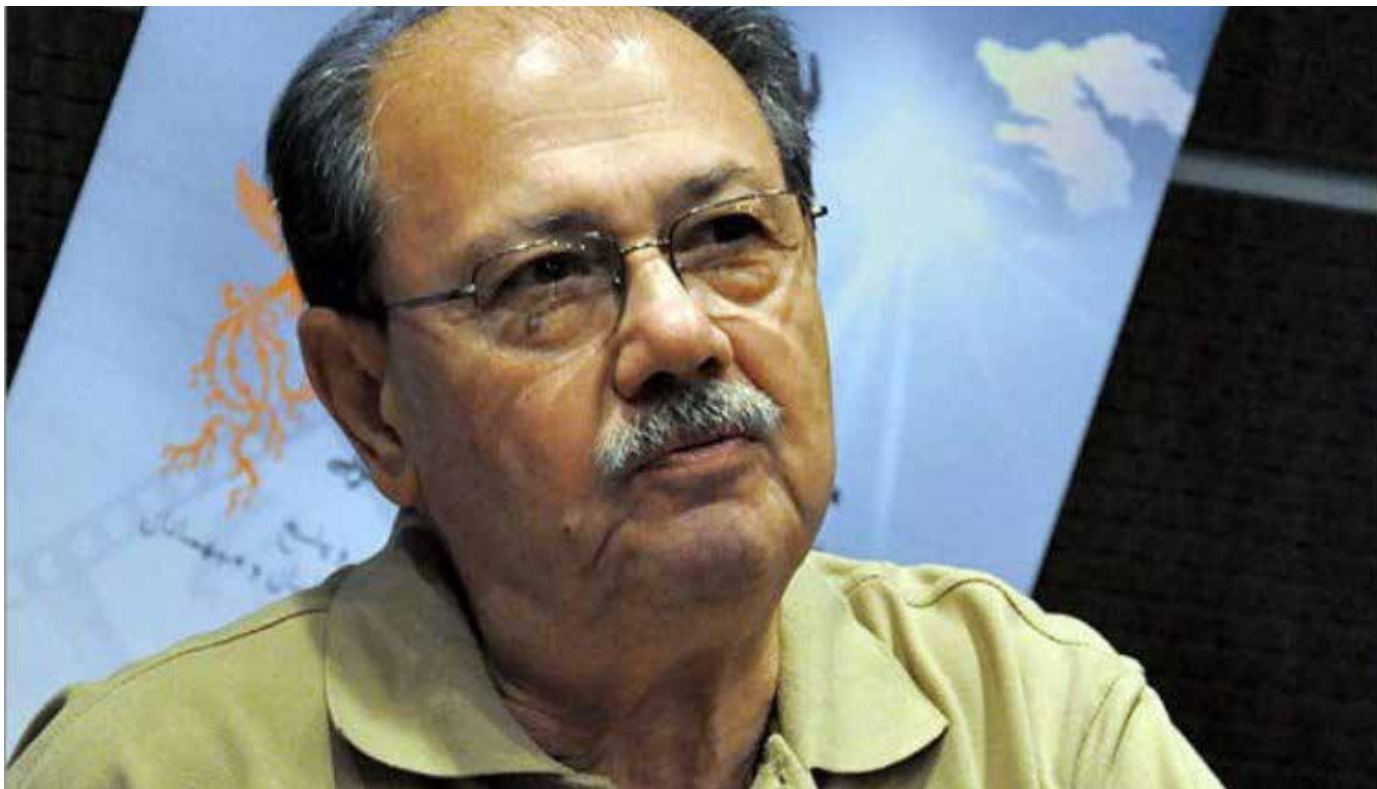
منوچهر طیب، هنوز نرفته، دلم برای

خیلی تنگ شده، برای صدای آرام
و دلنشین و نگاه همیشه مهربانت.
منوچهر طیب نازنین، ما داغدارانی
کوچکیم در برابر رفتنت، پرچم‌های
عزا بر کوه‌ها و دره‌ها و دشت‌های ایران
در اهتزار خواهد بود.

ایران یکی از فرزندان عزیزش را از
دست داده. مام وطن، داغ دیده است.
ما که کوچکیم. هم عصر بودن تو برای
ما افتخاری پیوسته است اما از این داغ
لعنتی کم نمی‌کند.

نسلی عزیز، یک به یک می‌روند،
بی‌جایگزین. تربیت نشده‌ایم چون
شما باشیم. بی‌پناه کرده‌اید ما را.
خسروخان سینایی و شما تحمل
نکردید. چند روز فقط بین رفتن تان
فاصله افتاد؛ اما سپاسگزار شما هستم
استاد عزیزم. عزت و آبرو دادید به
حرفه و شغل‌مان. فیلم‌سازی مستند
را یکه و یگانه کردید در این سال‌ها.
مشعل نور و روشنایی و دانایی بودید
برایمان. منوچهر خان، داغ دیدن در
این کهن سرزمین امانمان را بریده.
درمانده شده‌ایم.

این نوشته در ایرنا منتشر شده است.



همیشه دلتنگتان خواهیم ماند آقای «طیب»

:: سارا بقایی

آن دادگاه کذایی خبر داشته شوکه شده بود و به سرعت از آقای طیب خداحافظی کرده و رفته بود.

صدای گرم آقای طیب که با اشتیاق از این ماجرا صحبت می‌کرد، می‌خندید و از حیرت کازان و پریدن رنگش حرف می‌زد، به شدت مشتاقم ساخت که صاحب صدا را ببینم؛ پس از مدتی این شانس نصیبم شد و دیدمش؛ خودش و چهره مهربان و شخصیت بی‌نظیرش حتی از صدای گرمش هم قشنگ‌تر بود. شخصیتی که ایران برایش تنها خانه و جغرافیای زبان مادری نبود؛ عشق بود؛ عشقی ناتمام که بر تمام جذابیت‌های زندگی مرفه غرب غلبه کرده بود و او را همواره به سمت خودش می‌کشاند؛ طیب تا روزی که زنده بود برای ایران نفس کشید، فیلم ساخت، کتاب نوشت، عکس گرفت و

فعالیت‌های ضدآمریکایی مکتب‌گاری حاضر شد و به عضویت سابق خود در حزب کمونیست آمریکا اقرار کرد و در این کمیته رفقای کمونیست سینمایی‌اش را به کمیته مکتب‌گاری لو داده و نام آن‌ها را به لیست سیاه افزود؛ شاید کمتر کسی بداند که زمانی (در دوره پهلوی دوم) کازان همراه همسرش به ایران آمده بودند و اتفاقاً آقای طیب که او را به خوبی می‌شناخت و سال‌ها در مجله ستاره سینما اخبار کارهای افرادی چون او را ترجمه کرده بود، کازان را به خانه پدری‌اش در یوسف‌آباد دعوت کرد و در آنجا برای این که به او بگوید تا چه اندازه او را می‌شناسد و کارهایش را دنبال کرده، به ماجرای آن دادگاه اشاره کرده بود و برخلاف انتظارش کازان از این که کسی در این وسعت دو قاره و در کشور ایران از ماجرای

پس از رفتن آقای «سینایی»، تنها یک امید در دلم بود، آیا دوباره آقای طیب را خواهم دید؟ آیا صدای آقای طیب را یک بار دیگر می‌شنوم؟

اولین مواجهه من به عنوان همکار در پروژه تاریخ فرهنگی ایران مدرن که دکتر ناصر فکوهی (استاد انسان‌شناسی دانشگاه تهران) برای آشنایی با چهره‌های اثرگذار فرهنگی شروع کرده بود با منوچهر طیب بود؛ پیرمرد مهربان، آرام، باسواد و بی‌اندازه خوش‌رویی که همواره آرامش، نصیب صحبت و معارشت با او بود.

اولین بار صدایش را شنیدم؛ وقتی که فایل‌های صوتی پروژه تاریخ فرهنگی ایران مدرن را می‌شنیدم؛ از الیا کازان حرف می‌زد؛ همان کارگردان آمریکایی که در سال ۱۹۵۲ در برابر کمیته

به‌ترتیب تلاش کرد تا فرهنگ ایران را تثبیت کند و زنده نگه دارد.

آقای طیب در خانه کوچک و قشنگش در یوسف‌آباد سه ساعت روی دیوار داشت که زمان‌های مختلفی را نشان می‌دادند؛ ساعتی به وسعت سه قاره که قلب‌هایشان برای هم می‌تپید. یکی زمان ایران بود؛ یکی زمان اتریش بود و دیگری زمان به وقت آمریکا؛ برای این که بداند ساعت به وقت زندگی همسرش و مارتین (پسر کوچکش) و مهران (پسر بزرگش) چند است؛ همیشه آن سه ساعت و زمان‌های مختلف سه قاره برایم جذاب بود و با علاقه به آن‌ها خیره می‌شدم و خیال‌پردازی می‌کردم، همچنان که عکس‌های روی میزش از خانواده کوچکش و روزهای جوانی و زندگی در وین همانند فیلم‌هایش پر از نکته و خیال‌پردازی بود.

طیب در ایران همواره در سفر بود و عشق بی‌اندازه به سرزمین مادری‌اش داشت؛ یادم هست که بهار سال گذشته در گیرودار سیل و مشکلاتی که برای مناطق غرب کشور پیش آمده بود درحالی‌که مستندسازان جوان لرستان و عطا حسن‌پور (که طیب پیش‌تر مستند کهن سرزمین قوم کاسیت را درباره یک دهه فعالیت آنان در این منطقه ساخته بود - یکی از بهترین و حسرت‌انگیزترین قسمت‌های این فیلم را می‌توان تصاویر مربوط به پل‌های تاریخی لرستان دانست؛ سازه‌های عظیمی که در سیل فروردین ۹۸ به شدت تخریب شدند) از او درخواست کرده بودند که به این منطقه برود با اشتیاق کوله‌بار بست و راهی آن سفر شد.

آقای طیب همیشه صبورانه و مهربان

وقت می‌گذاشت و از گذشته‌های دور با نظم ذهنی ستودنی‌اش حرف می‌زد؛ از سال‌های اول تحصیل‌اش از وین می‌گفت؛ از شهر ویرانه‌ای که پشت پنجره‌های خانه‌هایش شمع‌های متعدد دیده بود و برایش سؤال شده بود چرا تعداد این شمع‌های روشن از خانه‌ای با خانه دیگر فرق دارد و بعدها فهمیده بود که این شمع‌های روشن یادبود کشته‌شدگان جنگ جهانی دوم است و نشانی از تعداد از دست‌رفتگان هر خانه.

طیب از همان ابتدا تکلیفش با خودش روشن بود؛ می‌دانست که می‌خواهد چه کار کند و زمانی هم که ناگزیر از عدم تأیید اداره اعزام محصل نتوانست بورسیه فیلم‌سازی و سینما بگیرد (چون اعتقاد بر این بود که مملکت فقط به دکتر و مهندس نیاز دارد) به ناچار معماری را انتخاب کرد و راهی وین شد؛ طیب پس از پشت‌سرگذاشتن آخرین امتحانات معماری، به صورت مشخص دنبال علاقه همیشگی‌اش را گرفت و فیلم‌سازی و سینما را در وین آغاز کرد؛ همو بود که با درخواست از رفیق قدیمی و دوست تمام عمرش خسرو سینایی برای بازی در یکی از فیلم‌هایش جرعه علاقه به سینما را در سینایی برافروخت و این مقدمه همراهی دوباره این‌دو در راه سینما و فیلم‌سازی شد.

طیب و سینایی دو دوست جدانشدنی بودند؛ منوچهر و خسرو که همواره در کنار هم بودند؛ یادم هست که روز رونمایی از کتاب یادگاری (کتاب خسرو سینایی که با صدای خودش و مهرداد اسکویی تدوین شده بود) آقای طیب با همان دوربین معروفش حضور داشت و با علاقه از خسرو عکس می‌گرفت و مثل تمام عمرش

از موفقیت خسرو شاد بود؛ یا روزی را بخاطر دارم که سال گذشته و در خلال جشنواره سینما حقیقت، بزرگداشتی برای آقای طیب برگزار شد و آقای سینایی عصاران آمد و از منوچهر گفت... چقدر این دوستی و این دو دوست، دوست‌داشتنی و تکرارنشده بودند.

پس از فوت آقای سینایی تلاش کردم تا با آقای طیب صحبت کنم اما تلفن پیغام‌گیر خانه یوسف‌آباد نشان از عدم حضورش در ایران داشت؛ پس از آن از طریق دکتر ناصر فکوهی متوجه شدم که بیمار و در وین بستری بوده است؛ در دلم تنها یک سؤال بود: آیا دوباره آقای طیب را خواهیم دید؟ آیا صدای آقای طیب را یک بار دیگر می‌شنوم؟ امیدی که امروز صبح و با شنیدن خبر رفتن همیشگی آقای طیب، جای خودش را به حسرتی تلخ داد.

طیاب هم رفت...

دل‌نوشته‌ای برای منوچهر طیاب

:: ناصر فکوهی



وقتی دوستی می‌میرد، ولو آنکه در سنین بالا و ولو آنکه انتظار مرگش را داشته باشی؛ و ولو آنکه حتی در شرایطی آنقدر دردناک باشد که آرزو داشته باشی زودتر از جهان بروی تا از این دردهای جانکاه خلاص شود، نمی‌توانی. خلاء وجود او را در خود احساس نکنی. گویی ناگهان زیر پایت خالی می‌شود. گویی تکیه‌گاهی را از دست می‌دهی. محله‌ای که دوست داشتی به آنجا سر بزنی، زمان‌هایی که پشت تلفن صدای آشنا و مهربان او را می‌شنیدی، و حتی تا مدت‌ها هر خاطره‌ای که یادی از او را برایت زنده کند، به موقعیت‌هایی تحمل‌ناپذیر تبدیل می‌شوند. برای من منوچهر طیاب چنین دوستی بود. دوستی که پیشینه دوستی‌مان به کمتر از شش هفت سال می‌رسید و در چارچوب پروژه گفتگوهایم درباره تاریخ فرهنگ ایران مدرن با او از نزدیک آشنا شدم، اما دوستی که در همین مدت آنقدر با من مهربانی کرد، آنقدر سخاوتمند بود، آنقدر از او آموختم که هرگز در عمری که شاید برای خودم باقی مانده باشد، گمان نمی‌کنم بتوانم حتی بخشی از آن چیزهایی را که او به من داد، جبران کنم. آرزویم آن است که کاش این دوران لعنتی کرونايي را نداشتیم و دستکم در فضایی باز، می‌توانستیم بزرگداشتی درخور برای او برگزار کنیم. دوستان دیگرش و انسان‌هایی را که در حد او به فرهنگ ایران و جهان خدمت کرده‌اند، به‌ویژه هم‌نسلان او را، از نزدیک بارها و بارها ببینیم و آن‌ها را در آغوش بگیریم و به آن‌ها بگوییم چقدر برای ما عزیزند و چرا باید با تمام وجود از خود، نه برای خود، بلکه برای این جامعه درهم‌شکسته، مراقبت کنند. به آن‌ها بگوییم که هر کدام از

تکرار شود. برای این یادداشت کوتاه، عکسی از کودکی طیاب گذاشتم، زیرا فکر می‌کنم، کودکی و معصومیت این عکس، بهتر و بیشتر می‌تواند حس از دست دادن انسان‌هایی بی‌مانند همچون طیاب را در ما زنده نگاه دارد. خاطره او هرگز ما را ترک نخواهد کرد. کارهای سینمایی و ادبی‌اش برای همیشه در تاریخ این فرهنگ باقی خواهند ماند و از بهترین یادگارهای شناخت کسانی هستند که روزگاری در این پهنه می‌زیستند؛ آدم‌هایی که شرف و بزرگواری برای آن‌ها از هر چیز در انسان طبیعی‌تر می‌نمود و برای آنکه اگر روزی بتوانیم باز این پهنه را بهتر کنیم دست‌کم بدانیم کجا و در چه کسانی باید الگوهای خود را بجوئیم.

آن‌ها درخت تنومندی هستند که این فرهنگ برای بار آوردن آن‌ها و به ثمر رساندنشان شاید صدها سال کار کرده باشد و وجود خود را از ما دریغ نکنند. هر لحظه، هر روز و هر ماه عزیزی چون طیاب برای ما ارزشمند بوده است. هر بار در جایی حاضر می‌شد، صرفاً با حاضر شدن خود، نشاط و امیدی به دل‌ها می‌داد که وصف ناشدنی است. و باور من در آن است که چنین امیدهایی را تنها می‌توان در حال حاضر در آن نسل یافت. عشق بزرگی که هم‌نسلان طیاب به فرهنگ و هنر داشتند، امروز «چیزی» دست‌نیافتنی و وقار و فروتنی و سخاوتمندی و آبرو و ادب و احترامی که در تک‌تک رفتارهایشان به وفور می‌دید، «چیزی» است که دیگر فکر نمی‌کنم هرگز در تاریخ این سرزمین

طیابی که بود، طیابی که خواهد بود...

دل‌نوشته‌ای برای منوچهر طیاب

:: ناصر فکوهی

مرگ پایان حیات فیزیکی همه انسان‌ها و آغاز حیاتی دیگر در کیهان و جهان است. حیاتی دیگر هم در تمام ذرات فیزیکی عالم، و هم به‌مثابه بخشی از فرهنگ و خاطره افرادی دیگر: یک خانواده و گروهی از دوستان و یا همچون طیاب در ذهنیت و خاطره پُردرد یک فرهنگ و یک ملت. از این‌رو، مرگ هم وجود دارد و هم چیزی جز «گذاری» ولو تلخ نیست. نه تنها همه ما می‌دانیم که خود و همه، حتی نزدیکترین عزیزانمان سرنوشتی جز مرگ نخواهیم داشت، و حتی در بسیاری موارد رسیدن این مرگ را از نزدیک می‌بینیم و انتظارش را می‌کشیم، اما این امر چیزی از تراژیک بودن آن نمی‌کاهد. اما مرگ هنگامی دردناک‌تر می‌شود که آن را در فیزیک و فرهنگ حیاتی خود به صورتی محسوس لمس می‌کنی و به خصوص وقتی که می‌دانی آنکه از دست رفته، نه فقط برای تو به عنوان عضوی از خانواده و دوستانش، بلکه برای یک فرهنگ و یک تاریخ، جایگزین ناپذیر خواهد بود. طیاب، جزئی از خانواده من نبود، حتی سخن گفتن از دوستی عمیق با او با توجه به پیشینه آشنایی نزدیک چند ساله‌مان به نظرم اغراق‌آمیز است، اما همچون پدری مهربان دوستش داشتم و تراژدی مرگ او را بیشتر از خودم برای فرهنگ و هنر این سرزمین سنگین می‌دانم. سوگوار بزرگ امروز، که همه باید به او تسلیت بگوییم، نه هیچ فرد خاصی از میان ما، بلکه تک‌تک



پیش می‌بردیم. همیشه می‌گفت: «اگر زنگ زدید و دیدید من نیستم، بدانید یا رفتم فیلمبرداری، جایی در ایران، و یا به احتمال کمتر رفته‌ام اتریش، ولی اگر از ایران بروم زود برمی‌گردم!» و درباره پرسش من که: «فکر نمی‌کنید در اتریش، در خانه خودتان، کنار فرزندان جای مناسب‌تری برای شما باشد، کار کردن در این سن بالای هشتاد آیا برایتان مشکل نیست؟» و پاسخ او نیز همیشه چیزی در این مایه بود: «من هرچه دارم برای این سرزمین است. اگر هزار سال دیگر هم زنده باشم، نمی‌توانم تمام زیبایی‌های آن را نشان بدهم. ولی همین قدر راضی‌ام که تا نفس دارم و می‌توانم، فیلم بگیرم و بنویسم. بزرگترین شادی زندگی‌ام همین است. خانواده‌ام را خیلی دوست دارم، اما آن‌ها کمتر از اینجا به من احتیاج دارند. کار و زندگی خودشان را می‌کنند. بودن کنار همسر و فرزندان واقعا لذت‌بخش

مردم این سرزمین (ولو نادان‌ترینشان) هستند که نمی‌دانند چگونه هریک از این درختان تنومند که فرهنگ ما را ترک می‌کنند، گاه حتی با نهایی کوچک نیز جایگزین خواهند شد. به‌هررو آنچه امروز از دستان برمی‌آید و در این چند خط می‌نویسیم، تنها یک حرکت کوچک برای ادای احترام، در حد خودمان به مردی بزرگ است که در این فرهنگ و سرزمین ده‌ها و شاید صدها سال درباره او نوشته خواهد شد، فیلم و برنامه ساخته خواهد شد و بی‌تردید پس از گذار از روزگار لعنتی کرونا، بزرگداشت‌هایی شایسته‌شان گرفته خواهند شد. این دل‌نوشته خاطره‌وار چیزی جز همین ادای احترام نیست. خاطرات من از طیاب بیشتر از آنکه دیداری باشد، شنیداری بود. همیشه به او زنگ می‌زدم و کارهای کتابی را که به گفتگو با او در چارچوب تاریخ فرهنگ ایران مدرن اختصاص داده‌ام،

است. اما لذتی که از «کشف ایران» می‌برم و وظیفه و عشقی که به این کار و ثبت این زیبایی‌ها می‌برم بیشتر است؛ خانواده هم این را درک می‌کنند و با من موافقت دارند. و البته من هم درک می‌کردم. این عشق را در دیگرانی هم دیده بودم که پایه‌های بزرگ این فرهنگ هستند اغلب در دهه چهل شکل گرفتند و امروز یک‌به‌یک ما را ترک می‌کنند بی‌آنکه جانشینی داشته باشند؛ مگر چند نفر فیلمساز و اندیشمند همچون طیب داشتیم که در سنین ۷۰ و ۸۰ از کوه‌های زاگرس بالا بروند، عاشق کویر و دورافتاده‌ترین و محروم‌ترین نقاط ایران باشد و حاضر و آماده به اینکه کوله‌بار کوچکش را بردارد و به هر نقطه‌ای از این پهنه در بدترین شرایط رفاهی و سخت‌ترین موقعیت‌ها، سفر کند؟

در تهران در خانه بسیار کوچکی زندگی می‌کرد. در یوسف‌آباد. یک آشپزخانه باز در گوشه‌ای از یک اتاق نشیمن کوچک، یک انباری و همین... شاید ۴۰ متر هم نمی‌شد. نخستین باری که به او زنگ زدم شاید شش هفت سال پیش، می‌دانستم که فردی فروتن و بزرگوار است اما با شهرت و افتخاراتی - که در ایران عموماً بعد از یک عمر جفا به بزرگان نثار می‌کنند - پیش خود می‌گفتم: حتی اگر آنقدر مهربان نباشد که توصیفش را به‌ویژه از دوست و استادم که همین چند روز پیش او نیز از دست رفت (خسرو سینایی) شنیده بودم، باز هم از دل و جان آماده‌ام که هرکاری بخواهد بکنم تا گفتگویم درباره زندگی و آثار و یک‌عمر تجربه زیسته‌اش را با او انجام بدهم. خسرو سینایی، که طیب برایش هم دوست بود و هم یک استاد، او را برای گفتگو به من پیشنهاد کرده و خودش با وی صحبت کرده بود. یادم هست وقتی تلفن را پاسخ داد و خود را معرفی کردم، با چنان صدایی صمیمی و گرم و مهربان و در همان حال مؤدبانه روبرو شدم که حیرت کردم. قرار را گذاشتیم و از اولین دیدار، او نیز برایم به یک دوست دوست‌داشتنی تبدیل شد. بارها با خسرو سینایی و چند دوست قدیمی دیگر که هم نسلان خود آن‌ها بودند، ما را به خانه

کوچکش دعوت می‌کرد و ساعت‌ها به بحث و شوخی و گفت‌وگو و یادهایی می‌گذشت که بیشتر به نسل آن‌ها تعلق داشتند. گویی در این ساعات پرواز می‌کردند و به سال‌های قدیم می‌رفتند. اما تفاوت برخی از آن‌ها با طیب و سینایی آن بود که تنها به یاد کردن بسنده می‌کردند و بر آن بودند که دیگر کارکردن امکان ندارد (که در حوزه بعضی‌شان درست هم بود) ولی طیب و سینایی، معتقد بودند که تا به آخر باید کار کرد و کردند. بارها سینایی تعریف می‌کرد که اگر تشویق‌های طیب نبود شاید به سوی سینما در وین، جلب نمی‌شد و چنان با احترام از طیب سخن می‌گفت که ندیده بودم جز درباره پدرش و دکتر مجتهدی (مدیر دبیرستان البرز) چنین سخن بگوید. صمیمیت این دوستی، برایم مثال زدنی بود. و گویی آن‌ها نمی‌توانستند با فاصله زیادی از یکدیگر از این جهان بروند. که نرفتند. بار آخری که زنگ زد، فکر کنم زمستان گذشته بود، پیامم را شنیده بود و با پوزش گفت که از سفر وین آمده و دوباره باید برود چون معایناتی کرده‌اند که: «زیاد خوب نبودند». من هم به شوخی گفتم: «ای بابا، آقای طیب شما تا این سن از ما سالم‌ترید و از کوه بالا می‌روید، حتماً می‌روید و بهتر از همیشه برمی‌گردید» که برنگشت. و حسرت دیدن دوباره و شنیدن آن صدای گرم و آن همه مهربانی را بر دلمان گذاشت. اما پاسخ او این‌بار، اندکی تلخ بود، گفت: «نه این دفعه دیگر گفته‌اند شوخی‌بردار نیست، فکر نمی‌کنم به‌زودی برگردم، به‌رحال هرچه شد، بشود». احساس رنج و اندوهی وجودم را فرگرفت و فهمیدم که مسئله این بار واقعاً جدی است. و بسیار جدی بود: آنقدر جدی که خود او نیز ناچار است واقعیت سن و سال و شکنندگی طبیعی خویش را بپذیرد. وقتی چند ماه پیش شنیدم که بستری شده، وضع وخیمی دارد؛ مشخص بود که نباید با این وضعیت کرونا، انتظاری می‌داشتیم. با این وجود پس از بستری شدن و سپس درگذشت خسرو سینایی، اینکه شنیده بودم از بیمارستان بیرون آمده،

دلگرمی بزرگی برایم بود. حال آنکه شاید این آخرین توان، حاصل عشقی بود که به ایران داشت و می‌خواست شاید بتواند شانس خودش را یکبار دیگر بسنجد و با موقعیت طبیعی خودش بجنگد تا به عشقش برسد. و امروز خبری که هرگز دوست نداشتم بشنوم از راه رسید. طیب رفت!

درباره کارهای طیب، فیلم‌های بی‌شمار و کتاب‌های ارزشمندش بسیار می‌توان نوشت و بسیار نوشته خواهد شد. اما به باور من این نوشته‌ها را درباره بسیاری از هنرمندان دیگر نیز می‌توان داشت. اما چیزی را که درباره اندک آدم‌هایی مثل سینایی و طیب نمی‌توان گفت این است: ترکیب خلاقیت بالای هنری آن‌ها با یک عمر زندگی اخلاقی و سالم و به دور از هرگونه فساد آن هم در شرایطی که چه بسیاری از دوستان خود آن‌ها، تن به این فساد و بدی‌ها دادند. خالص ماندن او، مهربانی و صمیمیتش و فروتنی عظیمی که در رفتارهایش تا به آخر موج می‌زد. آنچه می‌توانست با هربار ظاهر شدنش در یک جمع بزرگ به نسل جوان بیاموزد که چطور با این عظمت در خلاقیت و اندیشه، می‌توان و باید همیشه مهربان و فروتن بود و ماند. طیب رفت، همچون سینایی که چند هفته پیش رفت، آن‌ها با خاطرات و تجربه زندگی‌های پربارشان برای همیشه باقی خواهند ماند. و زندگی دومی را که قرن‌ها و قرن‌ها ادامه خواهد یافت، آغاز خواهند کرد. اما حسرت بزرگ زندگی ما، باید در آن باشد که در چشم‌اندازی که اکنون می‌توانیم داشته باشیم هیچ‌یک از این بزرگانی که هر روز از دستشان می‌دهیم، با کسانی که حتی تا سال‌ها بعد خواسته باشند جایگزین آنها شوند، در کار نیستند. درختان تنومندی که از خاک پرمایه این فرهنگ سر برآورده و چنین محصول می‌دادند را دیگر بزودی نخواهیم دید. این افسوس بزرگ زندگی و فرهنگ ما خواهد بود.

یادش همیشه زنده خواهد ماند.

۴ شهریور ۱۳۹۹



عکس از: علی غرقى

معلم ترین

:: علیرضا لطفعلی خانی

کم پیش می‌آید که کسی را فقط یکبار ببینی و او تو را برای همیشه مجذوب و مدیون خود کند. در برنامه‌های تلویزیونی بارها دیده بودمشان. حالا که در دانشگاه تربیت مدرس انیمیشن می‌خواندم، یکی دو باری توفیق حضور پای صحبت‌هایشان را پیدا کرده بودم، اما تنها برخورد نزدیکم با ایشان در جلسه‌ی دفاع پایان‌نامه‌ام بود. دو ساعت کلاس گرانبها.

جلسه‌ی دفاع رشته‌هایی مثل ارشد انیمیشن یا سینما و ... شامل دو بخش

است: عملی و نظری. در واقع من علاوه بر پایان‌نامه باید از انیمیشنی که ساخته بودم هم دفاع می‌کردم. جلسه دفاع، ساعت هشت صبح بود و با اینکه دقیقه نود به دکتر عالمی خبر داده بودم اما ایشان رأس ساعت حاضر بودند -درس اول- و این اضطراب من را بیشتر کرده بود! خروجی کار عملی‌ام دچار مشکل نرم‌افزاری شده بود و نقص داشت. ایشان هم با جذب و جدی پشت میز داوران نشسته بودند و به نظر می‌رسید که دیگر کارم تمام باشد! راستش را بخواهید تمام

جلسات دفاعی که قبلاً دیده بودم، جلسات تخریب دانشجو بود. عرصه‌ی خودنمایی بعضی اساتید و شاید هم کارزار انتقام گرفتن از همکاران... این افکار آزارم می‌داد؛ چرا که خودم به ایرادهای کارم واقف بودم، چه برسد به عالم بزرگی مثل دکتر عالمی...

ساعت به کندی می‌گذشت. استاد داور دیگر تماس گرفت و گفت که در راه‌بندان مانده و دیرتر می‌رسد. همینجا بود که دکتر عالمی شروع به ورق زدن دفترهای طراحی روی میز

کردند. دفترهای طراحی که در طول این دو سال دانشجویی پر شده بودند و پر بودند از موجودات و شخصیت‌های تخیلی و کارتونی. اولین بار بود که نقاشی‌هایم را می‌دیدند و آرام آرام پشت آن جذبه، معلمی مهربان، طنز و صمیمی پیدا شد. استادی تیزبین که نکته‌های نادیده‌ی کارهایم را تنها در لحظه‌ای تورق برایم روشن کردند. نکته‌های بسیار مهمی که نه تنها از نظر خودم، که از نظر دیگران هم جا مانده بود... شگفتا که وجود معلم در هر لحظه برای شاگرد، برکت و درس است. شاید باور نکنید، اما دیگر جلسه‌ی دفاع به کلاس درس بدل شد. ایشان مثل همیشه در وسط جمع می‌درخشیدند و همه‌ی ما مشغول شنیدن و شاگردی در محضرشان بودیم. خاطرم هست که یکبار گفتند «مگر جنگ است؟ مگر قرار است ما حمله کنیم که شما از خودتان دفاع کنید؟ همه‌ی ما اینجا جمع شده‌ایم تا نتیجه‌ی تلاش‌های شما در این مدت را ببینیم و به شما تبریک بگوییم.» -درس دوم- دیگر خبری از اضطراب نبود...

بزرگواری، بزرگ‌منشی و در عین حال تواضع و فروتنی از صفات ایشان بود. ابتدا بیشتر روی نکات مثبت کار عملی و نظری من تأکید کردند -درس سوم- و بعد اشاره‌ای هم به نقص‌ها کردند و شاید همان دفترها و تلاش دوساله‌ام را ملاک داوری قرار دادند. عجیب‌تر آنکه از من خواستند به جای نقاشی‌های موجود در منابع خارجی از توانایی خودم استفاده کنم و همه را خودم ترسیم کنم. -درس چهارم- رسمی که تا قبل از این نشنیده بودیم. آخر ما حق اضافه کردن چیزی از خودمان به پایان‌نامه‌ی خودمان نداشتیم!! اشرافشان به دایره‌ی وسیعی از لغات

فارسی و عربی و اصرارشان در زنده نگه‌داشتن زبان مادری و عدم استفاده از لغات ناملوس و بیگانه، زبانزد خاص و عام بود. -درس پنجم- آب و خاک و وطن به معنی واقعی برایشان محترم بود. -درس ششم- همانطور که در همان جلسه از ما خواستند تا برای این آب و خاک کار کنیم. در پایان شاگردانی که استاد آنها را به گرمی در آغوش گرفت، حال من را می‌فهمند. همان آغوش گرمی که بعد از جلسه شما را محکم می‌فشرد و درگوشی از شما قولی می‌گرفت! دکتر عالمی از من قول گرفتند که هرگز دلسرد نشوم و من این قول را به ایشان دادم... اینکه هرگز و هرگز دلسرد نشوم... قولی که ایشان از تمام فرزندان این سرزمین می‌گرفت.

استاد نازنین! راضی به زحمت ما نبودید. ما برای خاکسپاری نیامدیم. مراسم ختم‌تان خلوت بود. جمعیتی هم زیر تابوت نبود... همانطور که خودتان خواسته بودید، همانطور شد... گفته بودید وقتی مرگ از راه رسید نمی‌خواهید کسی به زحمت بیفتد، فقط از دور فاتحه‌ای بفرستید... ما هم به همان طریق، از دور، در قرنطیه‌های خانگی، غرق در اندوه برایتان فاتحه خواندیم...

آموزگار و معلم واقعی منتظر کلاس درس نمی‌ماند. حضورش، نگاهش، رفتار و کلامش و حتی یادش، همه کلاس درس اوست. آن روز دکتر عالمی اسماً داور بودند اما رسماً معلم. همان چیزی که همیشه به بودنش افتخار می‌کردند... معلم...



مرد سپیدموی آفتاب سوخته...

:: زینب لطفعلی خانی

اصغر عبداللهی، مرد سپیدموی آفتاب سوخته... این بارزترین تصویری است که از او در ذهن دارم. و البته اینکه زیاد سیگار می کشید. پنجره‌ی کلاس را باز می کرد و بی صدا دود سیگار را بیرون می داد. سال ۹۴ بود. آن روزها تب و تاب مجله‌ی داستان همشهری برای ما دانشجویان نویسندگی داغ بود. مجله فراخوانی داده بود تا مخاطبان داستان‌های کوتاه خود را بفرستند. قرار بود از میان داستان‌ها عده‌ای برای برگزاری یک کارگاه داستان‌نویسی ۳۰ ساعته برگزیده شوند. مدرس، اصغر عبداللهی بود. سر ساعت می آمد. کم حرف بود. گاهی می خندید. جدی

می شد. بی پیرایه حرف می زد. اصول داستان‌نویسی و فیلمنامه‌نویسی صنعتی را خوب می دانست. اگر از متنی خوشش نمی آمد بی رودربایستی حرفش را می زد. و البته اگر از متنی خوشش می آمد باز هم بی رودربایستی حرفش را می زد. داستان‌های بسیاری از ما، در آن کارگاه ناتمام ماند. داستان من هم همینطور. اما شروع خوبی داشت. این را آقای عبداللهی گفت... «شروع خوبی داره...» و من در همان شروع خوب متوقف شدم... کاش برای تمام شروع‌های خوب، پایان خوشی وجود داشت. کاش پایان داستان‌های ما اینقدر تلخ نبود...

اصغر عبداللهی سال ۱۳۳۴ در آبادان دیده به جهان گشود. بیشترین شهرت عبداللهی به خاطر فیلمنامه‌نویسی اوست. از ماندگارترین آثار او می توان از «خواهران غریب» با بازی خسرو شکیبایی نام برد. عبداللهی در کارنامه‌ی حرفه‌ای خود موفق به نوشتن بیش از سی فیلمنامه و تعداد قابل توجهی داستان کوتاه شد. او همچنین کارگردانی و فیلمنامه‌نویسی فیلم «یک قناری، یک کلاغ» را به عنوان اولین و آخرین فیلم سینمایی خود در کارنامه دارد. روحش قرین آرامش باد.



درگذشت بدرالزمان قریب

دکتر بدرالزمان قریب روز سه شنبه ۷ مرداد ۹۹ در سن ۹۱ سالگی درگذشت.

او زبان‌شناس، تنها عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چهره ماندگار و مشاور رئیس این فرهنگستان بود و بیش از نیم‌قرن تلاش‌های حرفه‌ای خود را وقف شناساندن و آموزش یکی از مهم‌ترین زبان‌های ایران باستان کرد و متخصص زبان سغدی بود.

او از نوادگان شمس‌العلمای قریب گرکانی و اهل روستای گرکان شهرستان آشتیان در استان مرکزی بود و سال ۱۳۰۸ در تهران به دنیا آمد. این دانش‌آموخته ادبیات در دانشگاه تهران در دانشگاه تهران شاگرد کسانی چون محمد معین، ابراهیم پورداوود، پرویز ناتل خانلری، بدیع‌الزمان فروزانفر، محمدتقی مدرس رضوی، جلال‌الدین همایی و ذبیح‌الله صفا

بود. او تحصیلات خود را در آمریکا ادامه داد و استاد دانشگاه‌های آمریکا، تهران و شیراز شد. همچنین کتابی از شمس‌العلمای قریب گرکانی با عنوان «قطوف الربیع» شامل اصول فقه به شعر عربی را منتشر کرد.

بدرالزمان قریب در سال ۱۳۷۷ به عنوان عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی و در سال ۱۳۷۸ به سمت سرپرست گروه گویش‌شناسی در این فرهنگستان انتخاب شد. او در سال ۱۳۸۳ نیز مدیریت گروه زبان‌های ایرانی فرهنگستان را به‌عهده گرفت. همچنین بیش از دو دهه عضو شورای علمی مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی بود.

برخی از آثار دکتر بدرالزمان قریب عبارت‌اند از:

تحلیل ساختاری فعل در زبان سغدی؛ زبان‌های خاموش، یوهان فریدریش (ترجمه، با همکاری یدالله ثمره)؛ وسنتره جاتکه، داستان تولد بودا به روایت سغدی؛

فرهنگ سغدی (سغدی - فارسی - انگلیسی)؛

تاریخچه گویش‌شناسی در ایران؛ مطالعات سغدی؛

پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه. علت درگذشت وی احتمالاً در اثر ابتلا به کرونا گزارش شده است.

انسان‌شناسی و فرهنگ درگذشت این بانوی فرهیخته را به اهالی فرهنگ و علم تسلیت می‌گوید.



درگذشت ثریا قزل ایاق

ثریا قزل ایاق نویسنده، مترجم، استاد
بازنشسته ادبیات کودکان و نوجوانان،
دانشکده علوم پرورشی دانشگاه تهران،
عضو هیئت مدیره شورای کتاب
کودک و از استادان علوم کتابداری
و اطلاع‌رسانی ایران بود.

انسان‌شناسی و فرهنگ درگذشت این
بانوی فرهیخته را به جامعه فرهنگی و
خانواده ایشان تسلیت می‌گوید.



درگذشت محمدعلی کشاورز

ولادت: ۱۳۰۹

درگذشت: ۱۳۹۹

بر مردسالاری و پیرسالاری در میان خانواده‌های ایرانی توانست مخاطبان زیادی را جذب کند و همچنان جزء پرمخاطب‌ترین سریال‌ها باشد. نقش او که محور اصلی این سریال بود، مردی خودساخته را روایت می‌کرد که توانسته بود خانواده خود را دور هم جمع نگه دارد و در یک خانه قدیمی همه با هم زندگی کنند. با ورود عروس جدید به این خانواده همه‌چیز به ناگهان به هم ریخت و سالارمنشی او زیر سؤال رفت.

انسان‌شناسی و فرهنگ درگذشت این هنرمند را تسلیت می‌گوید.

«شطرنج باد»، «کمال‌الملک»، «مردی که موش شد»، «کفش‌های میرزا نوروز»، «پول خارجی»، «دلشدگان»، «روز واقعه»، «ناصرالدین شاه اکتور سینما»، «خسوف»، «زیردرختان زیتون»، «غزال» و... که هریک توانست در یاد مردم باقی بماند.

این کارنامه هنری بیش از هرچیز نشان می‌دهد که او توانسته با بیشتر کارگردانان مطرح سینمای ایران همکاری کند. البته کارنامه او از سریال‌های تلویزیونی پرمخاطب نیز حکایت دارد که برجسته‌ترین آن‌ها در سال‌های پس از انقلاب پدرسالار است. پدرسالار در فرهنگی مبتنی

محمدعلی کشاورز، پس از سال‌ها تلاش در عرصه بازیگری، دار فانی را وداع گفت. این نسل و محمدعلی کشاورز، بیش از هر چیز به خاطر تلاش در ساختن یک حافظه جمعی در ذهن ایرانیان شناخته می‌شوند. همان‌هایی که بازی در نقش‌های گوناگون را به یک کاراکتر جمعی بدل کردند و خوش درخشیدند.

کشاورز در نقش‌های مختلفی ظاهر شد و توانست آن‌ها را به یک واقعیت ملموس بدل کند. از نقشش در فیلم «مادر»، تا شعبون بی‌مخ «هزارستان»، «خشت و آینه»، «آقای هالو»، «رگبار»، «صادق کرده»،



درگذشت دیوید گربر

:: ناصر فکوهی

گهرشید منتشر شده است. کتاب «بدهی، پنج هزار سال اول» و «مشاغل آشغال» از سایر آثار این انسانشناس پرکار و اندیشمند بود که عمر کوتاهی داشت و بی‌شک می‌توانست آثار بسیار بیشتر و پرازش‌تری نیز عرضه کند. مفهوم «شغل آشغال» (Bullsheet Jobs) واژه‌ای بود که او ابداع کرد تا نشان دهد سرمایه‌داری جهان و انسان‌هایش را به سوی چه سرنوشت شوم و بی‌پایه و بی‌سرنوشتی می‌کشانند.

اروپایی و سپس آمریکایی را در جهان به بهانه «تمدن‌سازی» پذیرد. او باور به نوعی دیگر از «سیاست» داشت که در آن سیاستمداران باید در خدمت مردمشان باشند و نه برعکس. تفاوت گربر با سنت کلاستر و اسکات در آن بود که یک فعال سیاسی نیز بود، او از مهم‌ترین فعالان جنبش وال‌استریت و از مبارزان با سیاست قرض‌سالاری و سلطه قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری و تقسیم جوامع انسانی مدرن به فقیر و غنی و نابرابری‌های اجتماعی درون آن‌ها بود که سرمایه‌داری در همه‌جا حاکم کرده و دنیا را با آن به سوی مصیبت می‌برد. از او در فارسی کتاب «پاره‌های آنارشیستی» با ترجمه رضا اسکندری و مهرداد امامی با مقدمه ناصر فکوهی به وسیله انتشارات

روز ۲ سپتامبر ۲۰۲۰ (۱۳ شهریور ۱۳۹۹)، دیوید گربر، انسانشناس آمریکایی با شهرت بسیار جهانی، در ونیز درگذشت. دیوید گربر که به دلایل سیاسی، سال‌ها پیش از آن، در ۲۰۰۵ از ورود به دانشگاه یل بازداشته شده بود، به اروپا مهاجرت کرد. او ابتدا در چندین دانشگاه اروپایی تدریس کرد و سرانجام در سال ۲۰۱۳ در یکی از برجسته‌ترین دانشگاه‌های علوم انسانی و اجتماعی جهان یعنی مدرسه علوم اقتصادی لندن (LSE) در مقام استادی استخدام شد و تا پایان عمر در آنجا مشغول به کار بود. گربر در سنتی آنارشیستی و ریشه‌دار در انسان‌شناسی قرار می‌گیرد که از پیر کلاستر و جیمز اسکات آغاز شده بود. سنتی که حاضر نبود خشونت استعماری و سلطه‌گرانه



مینیا تورها در غم سیاوش خود به یاد عباس معیری (۱۳۹۹-۱۳۱۸)

:: ناصر فکوهی

پنجاه سال بعد به یکی از مهم‌ترین و ارزشمندترین مینیاتورهای معاصر تبدیل شود و آثارش در سراسر جهان به نمایش در بیایند. هنرمند پرارزش ما، نیم‌قرن بود که ایران را ترک کرده بود، اما نه هرگز، هنر و روح ایرانی‌را، نه هرگز ارزش‌های تاریخی و فرهنگی ایران را. معیری، مردی بود همواره خوش‌اخلاق و خوش‌برخورد و مهربان. هنگامی که من جوانی دانشجو و از سر اتفاق با همسر وی در مکانی دوست و همکار بودیم، این شانس را هم پیدا کردم که چندین بار از روزهایی که او به دنبال همسرش می‌آمد با وی ملاقات کنم. و در همین لحظات که امروز، پس از خواندن خبر درگذشتش، برایم تداعی شدند، رفتار

یک هنرمند، با آثار بی‌شمار تجسمی اما به‌ویژه هنرمندی که هنر و میراث بزرگی از فرهنگ ما را به آن سوی جهان برد و به هزاران غیرایرانی آموزش داد: مینیاتورهای ایرانی. به‌صورتی که امروز به لطف او و برخی دیگر از هنرمندان بزرگ ما، مینیاتور ایرانی گاه همان اندازه شناخته شده است که آثار باستانی این تمدن کهن شهرت دارند.

و این کار بزرگ از جمله به همت همان جوان لاغراندام و ظریفی انجام گرفت که در ۱۳۴۶، فریدون رهنما در نقش «سیاوش در تخت جمشید» او را بر پرده سینما جاودانه کرد. چه کسی می‌توانست تصور کند که سیاوش او،

امروز سخن گفتن از مرگ، گویی به مشغولیتی پیوسته برای کسانی بدل شده که هنوز زنده مانده‌اند؛ گویی همه ما به بازیگران ناخواسته «مهر هفتم» برگمان تبدیل شده‌ایم و ناچار هستیم به بازی مرگ بر سر شطرنج زندگی تن دردهیم. نوشتن از مرگ در این زمانه، ساده‌ترین کاری است که می‌توان انجام داد؛ ساده‌ترین کار ولو پردرد اما با اندوه و رنجی بی‌نهایت کمتر از دردهولناک آنان که می‌روند و درد هولناک‌تر عزیزانشان که می‌مانند. اگر معنای مرگ در غربت، در این زمانه، معنایی داشته باشد، شاید بیشتر از هرکسی برای عباس معیری، هنرمند بزرگ ایرانی که نیم‌قرن بود ساکن فرانسه شده بود، صادق است.

و کردار و سخنان اندکش مرا مجذوب خود کردند: ادب و فرهنگ و فروتنی در وجودش موج می‌زدند و گویی به بیرون پرتوافکنی می‌کردند. کم سخن می‌گفت، گویی سکوت برایش بیشتر از کلمات، پربار و پرمعنا بودند؛ چشمانی درخشان داشت که هوش و قدرت بزرگ آفرینندگان هنری در آن‌ها جلایی خاص به صورت رنگ پریده‌اش می‌داد. لبخندی همیشگی صورتش را به آغوشی باز تبدیل می‌کرد که آماده بود مهربانی خود را نثار هر نیازمندی کند.

بعدها، با فاصله‌ای نسبتاً زیادی که هم تفاوت سنی و هم تفاوت در سطح فرهنگی، ما را از هم جدا می‌کرد، هر چه بیشتر او و هنرش را شناختم. و هرچه بیشتر شیفته فروتنی و خلاقیتش شدم. هرگز حتی یکبار ندیدم اظهار نظری درباره هنر خود بکند، بماند که خواسته باشد همچون بسیاری از تازه‌به‌دوران‌رسیدگان فرهنگی ما، از این یا آن ایراد بگیرد. گویی می‌خواست هنرش را تنها مانند معشوقی پنهان برای خودش نگه دارد و برای جهان ایرانی که آن را صاحب حقیقی مینیاتورهایش می‌دانست. نیازی نبود که لب بگشاید: کمتر دیده‌ام که چهره‌ای بتواند صرفاً با نگاه و لبخند و حرکاتی به ظرافتِ قلم‌موهای باریک مینیاتور، و برغم رنگ‌پریدگی متناقض صورتش، چنان پُر آب و رنگ باشد، آکنده از عشق و احساس و عاطفه و زیبایی: دنیایی چند هزار ساله از هنر شرقی. از این‌رو جایش هرگز در میان هنرمندان و دوستداران فرهنگ و هنر ایران خالی نخواهد ماند. و هرچند در غربت و در شرایط سختی برای همه مردمان جهان درگذشت، اما برای ما همیشه زنده است و الگویی از ادب و وقار و زیبایی رفتار و اخلاق و با آثار

هنری کم‌نظیری که بر جای گذاشت. درگذشت او را به همه دوستداران فرهنگ ایران و جهان و به ویژه به دوست دیرینم «شیوا» تسلیت می‌گویم. باشد که هنرهایش تا ابد در همه فرهنگ‌ها دست‌به‌دست بچرخند، دیوارها را رنگین و زیبا کنند و جلوه ببخشند، درون چشم‌های هنردوست راه ببابند و روح‌ها را زیباتر کنند؛ باشد که اثرِ ظریف رنگ‌هایش بر مینیاتورهایش برای ابد جهان را جهانی پررنگ‌تر و دوست‌داشتنی‌تر و انسان‌ها را بهتر کنند. اگر جهان با مینیاتورها پُر می‌شدند، اگر آدم‌های بیشتر و بیشتری داشتیم که به جای شهرت‌دوستی و ثروت‌اندوزی و حرص و تشنگی قدرت، کمی هم به ارزش بی‌پایان هنرمندان و آثارشان در رسیدن به جاودانگی پی می‌بردند، بی‌شک آن جهان، به رؤیایی دست نیافتنی که میلیاردها انسان در انتظارش هستند، نزدیک‌تر می‌بود.

یادش زنده و خاطره‌اش ابدی
۴ آبان ۱۳۹۹

کارشناسی کارگردانی از دانشکده صدا و سیما

۱۳۵۰/کوهدشت

هوشنگ میرزایی

Houshang Mirzaei

1971/Kuhdasht

B.A. in Directing, Iran Broadcasting
University



آثار: با خدا می رقصم، سازنه؛ روناک، چیزی شبیه چشمهایم، تفتان، فاصله، آنارام، سیدار، مرثیه ای برای خاک، آلفارد، عیدانه، شهر خاموش، به دیدار خورشید - سنگ و سلاح - سیب و رویا - هیچ راهی دور نیست، در اندوه یم.

جوایز: جایزه هشتمین جشنواره سراسری سینمای دفاع مقدس، جایزه بهترین فیلم در جشنواره مون دنس آمریکا، مدال طلا جشنواره ورد فست آمریکا، جایزه بهترین فیلم در نهمین جشنواره کورتو ایمولا کشور ایتالیا، جایزه ویژه هیأت داوران جشنواره اکس ان پروانس، توت کورت فرانسه، جایزه بزرگ جشنواره فیلم مسکو جایزه ویژه بخش بین الملل در سی امین جشنواره فیلم کوتاه تهران، جایزه بهترین فیلم جشنواره فیلمهای مستقل تسالونیک یونان، جایزه بزرگ جشنواره فیلمهای مستند جشنواره تصاویر احساس آتن به ریاست جایزه تماشاگران جشنواره فیلم مستند میراداس داک اسپانیا، جایزه بهترین فیلم جشنواره کم توانهای صربستان و...

سایر: عضو انجمن مستند سازان سینمای ایران، داور هیجدهمین جشن خانه سینما، کارشناس ارزیابی اداره کل سینمای استانها چاپ دو عنوان کتاب، فعالیت مستمر نقاشی از سال ۷۰ تاکنون و راهیابی یکی از نقاشی ها به موزه هنرهای معاصر تهران.

به سوی خورشید...

:: زینب لطفعلی خانی

باید برای او نوشت. مستندساز مستقل و سختی کشیده‌ی لرستان. جوانی را تصور می‌کنم که از کوهدشت با هزار امید و سختی خود را به مرکز رساند و در دانشگاه صدا و سیما مشغول به تحصیل در رشته‌ی کارگردانی شد. جوان رؤیاهایی در سر داشت. می‌خواست فیلمساز شود و شد. اما نه به همان روالی که بعضی‌های دیگر. چندان قدرش شناخته نشد، مثل خیلی‌های دیگر. روی پای خودش ایستاد. به سختی. با سختی. اما ایستاد. با اشک و اندوه و حسرت و تنهایی فیلم ساخت. دور از هیاهوی رابطه و ضابطه. دور از زد و بندهای معمول در سازوکار قدرت و سرمایه. خوب به خاطر دارم، وقتی در سی و سومین جشنواره فیلم کوتاه پا روی سن گذاشت و از او تقدیر شد، هم دلی پر درد داشت و هم چهره‌ای

خندان. غم با شادی درآمیخته بود، وقتی بالاخره آثارش در جشنواره‌ای ایرانی مورد توجه قرار گرفتند. اما این دلگرمی به همان ساعت بند بود. او خیلی زودتر از آنکه انتظار می‌رفت به سوی خورشید شتافت و حالا در سکansı ابدی با خدا می‌رقصد^۱...

هوشنگ میرزایی در سال ۱۳۵۰ در کوهدشت به دنیا آمد. مدرک لیسانس کارگردانی خود را از دانشگاه صدا و سیما دریافت کرد و مشغول به ساخت فیلم‌هایی کم بودجه و مستقل شد. او در دوره‌ی فیلمسازی خود موفق به دریافت جوایز بین‌المللی بسیاری شد. میرزایی که برای تدریس در یک کارگاه سینمایی حضور پیدا کرده بود، به مدت حدود یک ماه با ویروس کرونا درگیر شد و آخرین جملات او به اندوه عمیق سرگذشت فیلمسازان مستقل این مرز

و بوم افزود:

«...نمی‌دانم زنده می‌مانم یا نه، اما دارم می‌جنگم چون همیشه فیلم‌های من و نگاهم ستایش زندگی بوده است...»
او در حالی که عکسی از تقلاي خود زیر ماسک اکسیژن منتشر کرده بود نوشت:
«...با زجر تمام این پست را گذاشتم. این تصویر تلخ و دردناک، رنج فیلمسازی و تنهایی من را اثبات می‌کند.»

میرزایی در جنگی نابرابر در ۲۱ اسفندماه ۱۳۹۹، بر اثر ابتلا به ویروس کرونا، درگذشت. عکس فوق، صفحه‌ی بزرگداشت و مرور آثار میرزایی در سی و سومین جشنواره فیلم کوتاه تهران است... یادش گرامی باد.

پی‌نوشت

۱- «با خدا می‌رقصم» و «به سوی خورشید»، عنوان فیلم‌هایی از هوشنگ میرزایی است.

در پایان انسان‌شناسی و فرهنگ یاد سه دانش‌آموخته علوم اجتماعی
دانشگاه تهران را که در سال ۱۳۹۹ به دیار باقی شتافتند گرامی می‌دارد:

شیده لالمی؛ جامعه‌شناس و روزنامه‌نگار



دکتر هاله لاجوردی؛ جامعه‌شناس



دکتر میثم سفرچی؛ دکترای جامعه‌شناسی،
پژوهشگر جامعه‌شناسی شهری و جامعه‌شناسی فقر



**ویژه‌نامه‌ی همه‌گیری کرونا
به زودی منتشر خواهد شد...**

