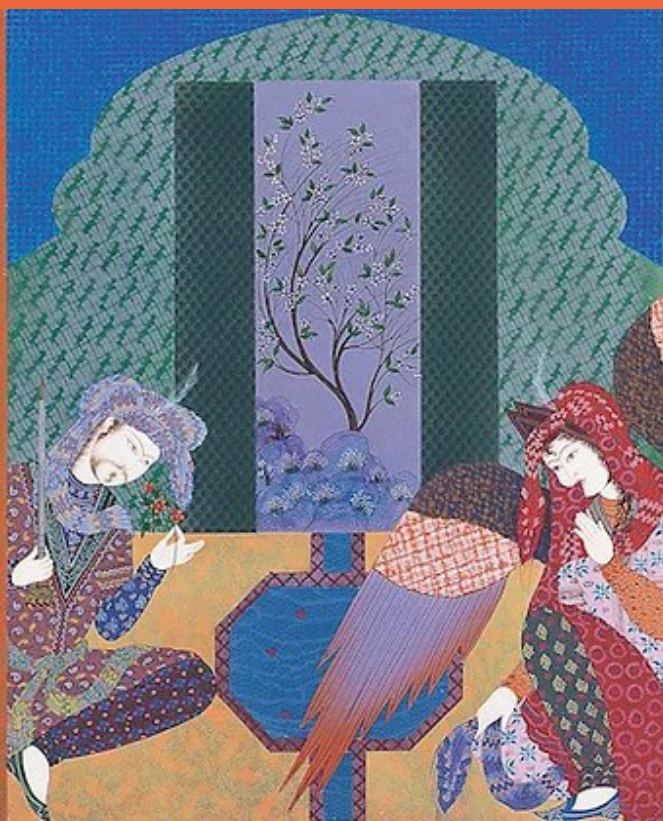


# انسان‌شناسی و فرهنگ

ویژه‌نامه نوروز و هفدهمین سالگرد انسان‌شناسی و فرهنگ  
سال ۱۴۰۲ هجری شمسی



با نوشته‌هایی از:  
بهروز غریب‌پور، علی بلوکباشی، محسن حجاریان، محمد تهامی نژاد،  
مقصود فراستخواه، مرتضی منادی، علیرضا هاشمی، لیلا صادقی،  
ناصر عظیمی و...

# ویژه‌نامه نوروز ۱۴۰۲ و هفدهمین سالگرد مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ



مدیر مؤسسه و سردبیر ویژه‌نامه ..... ناصر فکوهی  
ویراستار و صفحه‌آرا ..... پگاه دودانگه

## بهاره

یادداشت‌هایی بهاری و نوروزی



## مقالات

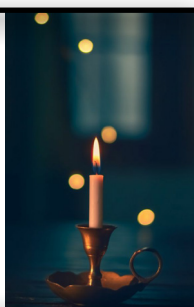
مقالات علمی، نقد فیلم و کتاب، و  
گزیده مطالب سایت در سال ۱۴۰۱



گزارش عملکرد انسان‌شناسی و فرهنگ

## آن‌ها که رفتند

درگذشتگان علمی فرهنگی ۱۴۰۱



اعضای شورای مرکزی  
(به ترتیب حروف الفبا)

جبار رحمانی

رضا رجبی

زهرة دودانگه

فاطمه سیارپور

محسن شهرنازدار

ناصر فکوهی

۱۰	ناصر فکوهی	سخن سردبیر
۱۲	***	*** بهاریه ***
۱۳	ناصر فکوهی	نوروزنامه ۱۴۰۲
۱۶	ناصر فکوهی	چرا آیین؟ چرا نوروز؟
۲۰	بهروز غریب‌پور	عمر چون پنبه، جهل چون شر است
۲۵	عمران گاراژیان	آن‌ها در دمشق ملاقات کردند! و همچنان پیروانشان هریک راه خودش را می‌رود
۲۷	امید علی نوری	انسان ناممکن می‌شود
۲۹	محمد محمودی	شب عید
۳۰	زهرا آخوندی	نوروز
۳۲	محمد زینالی اناری	پلاستیکی شدن نوروز
۳۵	آذر جوادزاده	برای بهار
۳۸	فاطمه آقامیری	بیایید درختان را در آغوش بکشیم

۴۱	*** مقالات ***	
۴۲	علی بلوکباشی	رستاخیز و معاد جسمانی
۴۷	محسن حجاریان	رنج دانایان
۵۲	محسن حجاریان	تاریخ‌نگاری موسیقی ایرانی
۶۰	مقصود فراستخواه	پیشادانش مردم‌شناسی و تاریخ تمدنی ما؛ ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها
۶۵	مرتضی منادی	به کجا چنین شتابان؟
۶۸	علیرضا هاشمی	دغدغه‌های اولیاء یک دانش‌آموز سمپادی
۷۸	لیلا صادقی	نظریه زبانیت رضا براهنی از منظر طرح‌واره‌ها
۹۵	ناصر فکوهی	ساخت‌زدایی یک مثلث مدرن: شهر، کار، بازی
۱۰۲	ناصر عظیمی	ایران در آستانهٔ رفراندوم
۱۱۸	زهرا دودانگه	فعا به مثابه گیرنده، ابزار یا صحنه (مروری بر مقاله هیلده هینن)
۱۲۲	مریم فراش خیابانی	هتروتوپیا و فضای شهری

۱۲۵	امیر فتحی فرزانه	پس کرانه شهری شده؟
۱۳۳	فردین علیخواه	جامعه یونیفورم پوش
۱۳۶	مهدی زعیب	هویت ایرانیان و ساختارهای ناکارآمد
۱۳۹	محسن شهرنازدار	هویت فرهنگی ایرانی بودن
۱۵۰	مرجان یشایایی	نطنز، زیبا و کهن و استوار
۱۵۲	محمد محمودی	توکیو
۱۵۵	هادی حسینی	منفعت عمومی، حلقه مفقوده تحقق مشارکت در ایران
۱۶۰	گفتگوی مرجان یشایایی با دکتر محمدرضا سرگلزایی	کار اجتماعی؛ چرا، چگونه؟
۱۶۵	حمید رزاقی	پژوهشی کیفی در فقر فرهنگ ریسک و مخاطرات محیطی (تهران)
۱۷۰	رضا شبانکاره	پاتوق‌ها، منشاء مشارکت اجتماعی
۱۷۴	ملیحه درگاهی	آینده‌نگری اجتماعی
۱۷۷	تینا حاتم	نقش عامل زمان در وضعیت اجتماعی مبتلایان به بیماری‌های مزمن
۱۸۴	فاطمه فریمان	پرساخت اجتماعی موقعیت «تیزهوشی»؛ یک اتوانوگرافی

۱۹۱	مهرداد عربستانی	درباره خشم خشونت و راه‌های کنترل آن
۱۹۶	لیلا حسین‌زاده سپهر خدابخش	هنر و زبان مادری در ایران
۱۹۹	مهشید مشهدی فراهانی	تداوم فرهنگ موسیقایی ساسانی تا سده پنجم هجری
۲۰۸	شایان احمدی	زنان در سفرهای ناصرالدین شاه به فرنگستان
۲۳۷	فردین علیخواه	رقص، جنسیت، فرهنگ
۲۴۵	محمد رضا مهدی‌زاده	ایام هیچستان
۲۴۹	پرهام راستی‌زاده	بدن من در متاورس: نه بدن بود، نه من
۲۵۶	شب‌نم نوایپور	معانی و تاریخچه درد
۲۶۰	الهام احمدی	انسان‌شناسی عصب‌شناختی چیست؟
۲۶۵	آذین توکلی	به ملاقات حیوان
۲۷۱	طراوت مغفریان	تاریخچه انسان‌شناسی
۲۸۳	حمزه نادرپور	تفکر انتقادی نیازمند معیار انتقادی است
۲۹۰	معصومه شاه‌گردی	فلسفه هواست

\*\*\* نقد و معرفی کتاب \*\*\*

۲۹۴	محمد تهامی نژاد	سینمای بی چیز
۲۹۹	ناصر عظیمی	چگونه راه بر سوسیال دموکراسی ایرانی محدود شد؟
۳۰۱	عمار احمدی	گرگ اجنبی کش
۳۱۱	زهرة روحی	گذری به قصه‌ها و افسانه‌های ملل: افسانه‌ای از برزیل
۳۱۶	زهرا آخوندی	علوم انسانی به چه کار می‌آیند؟
۳۱۸	رضا دبیری نژاد	انسان‌شناسی هرمزگان
۳۲۲	رعنا آریانفر	در تقاطع سنت، فقر و جنسیت: یک مردم‌نگاری چند میدان در جنوب تهران
۳۲۶	رعنا آریانفر	زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش: نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی
۳۲۹	رعنا آریانفر	زبان، جنسیت و هویت
۳۳۹	آذر جوادزاده	تماشای شکنجه دیگران
۳۴۳	زری پورجعفریان	پداگوژی: علم و هنر یاددهی - یادگیری
۳۴۷	مریم اسکافی	استادان و نااستادان

۳۵۳	احمد سهرابی نیا	درخشان همچون خورشید
۳۶۱	سمانه کوهستانی	اپرا وینفری و شکوه بدبختی
	***	***
	<b>نقد و معرفی فیلم</b>	
۳۶۳	محمد تهامی نژاد	سرزمین بدون نان و خوانش‌های متضاد
۳۶۹	آناهیتا ناهید	کفار؛ مستندی از قوم گدار
۳۷۲	زهرا آخوندی	نگاهی دوباره به «دزد دوچرخه»
۳۷۴	فاطمه آقامیری	جایی برای فرشته‌ها نیست
۳۷۷	رویا پورتنقی، صالحه خدادادی	افسانه مادری
	***	***
	<b>یادبودها</b>	
۳۸۰	محمد تهامی نژاد	مرحوم دکتر امیر هوشنگ کاووسی
۳۹۰	علیرضا هاشمی	یادی از استاد فرهیخته اصغر عسکری خانقاه
۳۹۲	ناصر فکوهی	زنده یاد ناصر تکمیل همایون
۳۹۴	علی اکبری	نسبت معماری با مفهوم زندگی



۳۹۷

ناصر فکوهی

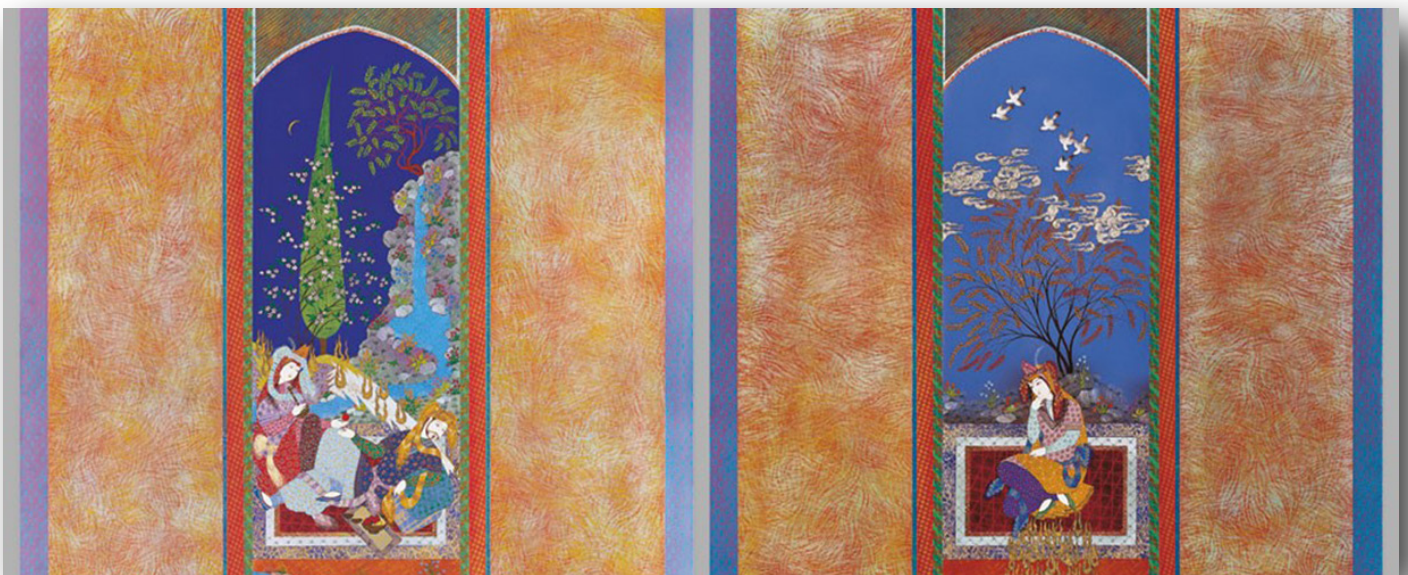
باد کاشتن و طوفان درو کردن

۳۹۹

\*\*\* گزارش عملکرد انسان‌شناسی و فرهنگ \*\*\*

۴۰۱

\*\*\* آن‌ها که رفتند \*\*\*



## سخن سردبیر

ناچار هر یک در گوشه‌ای به دور از هم خریدیم و تلاش کردیم با خوب و بد زندگی بسازیم، مشکلات، افزایش شدیدی یافتند، بسیاری گمان می‌بردند دیگر هرگز توان خروج از این سختی‌ها را نخواهند داشت. و حتی وقتی کرونا فرو نشست، امواج ناآرامی و یأس جامعه ما را در بر گرفتند که تا امروز ادامه دارند به صورتی که انسان‌شناسی و فرهنگ در مقطعی برای نخستین بار از آغاز تأسیس خود ناچار شد فعالیت‌های خود را در پاییز ۱۴۰۱ متوقف کند. اما از زمستان بار دیگر فعالیت‌ها را آغاز کردیم و مصمم شدیم به هر قیمتی شده به کار با شور و اشتیاق بیشتر ادامه دهیم.

روشن است که امروز پس از کرونا و ناآرامی‌هایی که همه شاهدش بودیم و ادامه دارند و در واقع بخشی از تاریخ دگرگونی‌های بزرگ جامعه ما به حساب می‌آیند، باید راه و روش تازه‌ای را پیشه کنیم. رابطه با زمان و فضا از دوره کرونا تغییر کرد و انسان‌شناسی و فرهنگ نیز از سال آینده تقریباً به صورت کامل به روی شبکه اینترنت و فضای مجازی کوچ خواهد کرد، زیرا امکان ادامه کار در فضای فیزیکی و از نزدیک، برای مثال با تشکیل جلسات و گردهمایی‌ها، ولو همه شرایط دیگر هم فراهم شود، برای اکثر مخاطبان ما، در شهری شلوغ و با گرفتاری‌هایی که چشم‌اندازی در کوتاه مدت برای کاهش آن‌ها وجود ندارد، در حال حاضر نیست. اما در این باره به صورت گسترده در آینده‌ای نزدیک سخن خواهیم گفت و علاقمندان به موسسه را آگاه خواهیم کرد.

امسال همچون هر سال ویژه‌نامه نوزدهمین سالگرد انسان‌شناسی و فرهنگ، در همان حال ویژه‌نامه نوزدهمین سالگرد این موسسه و همه دوستانی که از روز نخست ما را همراهی می‌کردند و یا رفته رفته به ما پیوستند، تقدیم علاقمندان می‌شود. نکته مهم در این ویژه‌نامه که به دلیل شرایط کنونی با سردبیری مدیر انسان‌شناسی و فرهنگ به انتشار می‌رسد، آن است که متأسفانه در وضعیت بحران زده‌ای که شاهدش هستیم امکان

در این دوران سخت، آنچه بیش از هر چیز به آن نیاز داریم، امید است و آنچه بیش از هر چیز باید از آن دوری کنیم، نگاه نومیدانه و ناباوری به وجود چشم‌انداز و راه‌هایی برای بهبود وضعیت است. مشکلات و مسائل و بن‌بست‌های بزرگی در موقعیت کنونی مشاهده می‌شوند که قابل انکار نیستند، اما این نخستین بار در تاریخ چند هزار ساله این فرهنگ نیست که چنین امواجی از سختی‌ها آن را هدف گرفته‌اند؛ مهم، پیروز بیرون آمدن از این امواج نومیدی برای ادامه قاطعانه‌تر کار است. البته این چیزی از غم ما نمی‌کاهد: غمی که از همان صفحات نخست این ویژه‌نامه و با «نوروزنامه ۱۴۰۲» مدیریت مشاهده می‌کنید. اما غم داشتن با نومیدبودن، یک چیز نیست و ما تلاش کرده و می‌کنیم برغم این غم، که دلایلی واقعی دارد، هرگز ناامید نشویم.

از زمانی که در حدود سه سال پیش با موج گسترده بیماری کرونا و از دست دادن بخش قابل توجهی از مردم و دوستان صمیمی خود روبه‌رو شدیم و به



آن را نداشتیم به همه دوستان و همیاران خود از جمله اعضای شورای عالی انسان‌شناسی و فرهنگ دسترسی داشته باشیم و جای بسیاری از دوستان و نزدیکان ما در این مجموعه خالی است. اما بخت با ما یار بود که تعدادی از این دوستان را توانستیم بیابیم و در فرصت کوتاهی که برای گردآوری این مجموعه داشتیم با کمک آن‌ها این شماره را منتشر کنیم. قدردانی ما از این دوستان شایسته تأکید است. همه دوستانی هم که به دلیل تاخیر ما در تماس با آن‌ها نتوانستند در این مجموعه مشارکت کنند نیز باید پوزش ما را بپذیرند.

هفته سالی که از تاسیس این مجموعه گذشته برای ما بهترین سال‌هایی بوده که توانسته‌ایم خدمتی به فرهنگ این کشور بکنیم و امیدواریم بتوانیم به این کار در آینده ادامه دهیم. در اینجا بار دیگر از اعضای شورای عالی انسان‌شناسی و فرهنگ، اعضای شورای مرکزی، و دستیار سردبیر سرکار خانم پگاه دودانگه که وظیفه سخت و پربار و صفحه‌بندی و آماده‌سازی این مجموعه را بر عهده داشتند تشکر کنیم.

امیدواریم سال آینده برای همه ما، شما و برای جهانی که در تلاطمی باور نکردنی برای یافتن گشایشی در این هزارتوها و بن‌بست‌های نومیدی است، باشد.

نوروزتان مبارک و تن و روح‌تان همیشه شاد باشد.

ناصر فکوهی

مدیر انسان‌شناسی و فرهنگ

اسفند ۱۴۰۲



بهاره





نویسنده: ناصر فکوهی  
مدیر انسان‌شناسی و فرهنگ

## نوروزنامه ۱۴۰۲

و خروشان؛ با بیابان‌های زرد و سوزان؛ با کوه‌های تیره و سر به فلک کشیده. پهنه‌ای داریم با جوانانی زیبا، دختران و پسران سرشار از عشق زندگی و توان و امید، با چشم‌اندازهایی که می‌توانند بسیار پربار و فرح‌بخش باشند. اما گویی نفرینی بر این پهنه خانه کرده و نمی‌گذارد زشتی‌ها را پشت سر گذاریم و به هوای پاک، آفتاب درخشان و

عید آمد و ما خانه‌ی خود را نتکاندیم گردی نستردیم و غباری نستاندیم عید است و نوروز، اما دریغ از دلی شاد و خاطری آسوده؛ بهار است و گل‌ها شکفته‌اند و عطر صحراها، به شهرها راه یافته، اما دریغ از احساسی که بتواند اندکی غم و اندوه و ترس و خشم و حقارت و کینه و زشتی و همه اندیشه‌های منفی و مرگبار را از ذهن و بدن ما پاک کند و جایش را به مهر و محبت و احساسات پاک و زیبا بدهد. اینکه چرا بدخواهان با ما چنین می‌کنند را می‌دانیم، همیشه می‌دانسته‌ایم، اما اینکه چرا خود با خود چنین می‌کنیم، گویی رمز و راز این سرزمین است؛ رمزی که شاید برای همیشه سر بسته بماند. پهنه‌ای داریم، با زمین‌های سبز و شکوفا؛ با دریا‌های آبی

آسمان نیلگون دست بیایم.  
عید است و نوروز، اما دریغ  
از اندکی امید در روح و در  
خوشبین‌ترین دوستان و آشنایان.  
همه از غم و اندوه می‌گویند،  
از آن‌ها که رفتند، از گل‌هایی  
که در آستانه شکوفایی پرپر  
شدند و بر زمین ریختند؛ از  
آن همه دل‌های خون شده،  
پدران و مادران داغ‌دیده؛ از آن  
همه سختی و درد و عذاب‌های  
بی‌دلیل، از آزارهایی که بر روح  
و کالبد ناتوان‌ترین مردمان روا  
شدند، و هرگز ندانستند چرا؟ به  
راستی در سال‌های آتی، بیست،  
سی، پنجاه و یا صد سال بعد،  
درباره این روزها چه خواهند  
گفت؟ چه داریم برای دفاع  
از خودمان بگوییم؟ اگر امروز  
بتوانیم برای فرزندان فرزندانمان  
نامه‌ای بنویسم از این روزها  
چگونه برایشان سخن بگوییم؟  
چگونه و چرا به اینجا رسیدیم؟  
چگونه باید از این دریای طوفانی  
به سبک‌بالی ساحل‌ها دست  
یابیم؟ واقعیت آن است که  
نه ما و نه هیچ‌کسی چیزی  
نمی‌داند. در این نوروز که دل‌ها  
سنگین‌اند و چشم‌ها زیر پرده  
اشک‌ها پنهان شده و رنگ بر  
چهره‌ها نیست و دل‌ها همه  
نگران روزهای بدتری که ممکن  
است در راه باشند، چه می‌توان  
کرد جز آنکه آگاهی و عقل، به  
سرها، و محبت و عشق به دل‌ها  
بازگردند.

شاید فردا دیگر دیر باشد.  
با این خطوط که جز پژواکی از آن همه اندوه که در این سال  
سنگین کشیدیم، باز هم آرزو می‌کنیم سال آینده برای همه  
شما، برای همه ما، برای همه مردمان جهان، سالی بهتر باشد.  
دستکم دل‌های کمتری بسوزند و جان‌های کمتری از دست بروند  
و سرهای کمتری از تحقیر شدن فرو بیفتند و کمرهای کمتری  
زیر بار فشار زندگی فرو بشکنند. سخن خود را با این هدیه  
غم‌انگیز، شعرمهدی اخوان ثالث که آن را در ذهنیتی که شاید به  
روزهای امروزمان بخورد سروده است به پایان می‌بریم.

نوروزتان پیروز

عید آمد و ما خانه‌ی خود را نتکاندیم  
گردی نستردیم و غباری نستاندیم

دیدیم که در کسوت بخت آمده نوروز  
از بیدلی آن را زدر خانه براندیم

هر جا گذری غلغله‌ی شادی و شور است  
ما آتش اندوه به آبی نشانیدیم

آفاق پر از پیک و پیام است، ولی ما  
پیکی ندواندیم و پیامی نرساندیم

احباب کهن را نه یکی نامه بدادیم  
و اصحاب جوان را نه یکی بوسه ستاندیم

من دانم و غمگین دلت، ای خسته کبوتر  
سالی سپری گشت و ترا ما نپراندیم

صد قافله رفتند و به مقصود رسیدند  
ما این خرک لنگ زجویی نجهاندیم

ماننده افسونزدگان، ره به حقیقت  
بستیم و جز افسانه‌ی بیهوده نخواندیم

از نه خم گردون بگذشتند حریفان  
مسکین من و دل در خم یک زاویه ماندیم

طوفان بتکاند مگر «امید» که صد بار  
عید آمد و ما خانه خود را نتکاندیم

نقاشی: انتظار، اثر فرح اصولی





نقاشی: در آینه عشق، اثر فرح اصولی

✍ نویسنده: ناصر فکوهی

مدیر انسان‌شناسی و فرهنگ

## چرا آیین؟ چرا نوروز؟

مزارمان شادی کنید و پایکوبان به آنجا بیایید. اما کدام پایی چنین توانی دارد و کدام قلبی چنین ضرب‌آهنگی را می‌تواند در تپش خود با آرامی تجربه کند؟ سخن، از یک غم و دو غم نیست، سخن از کوه دردهایی است که برهم انباشته شدند، بی‌آنکه لبخندی به لبی بیاید؛ سخن از تمام آن‌هایی است که دیگر

انسان‌ها، از گوشت و خون و احساس ساخته شده‌اند و اگر در برابر امواج گسترده غم و اندوه و مصیبت‌هایی که ماه‌هاست در پهنه ما جاری است، واکنشی تلخ از خود نشان دهند و آماده نباشند تن به خوشی و جشن و سرور بدهند، نه می‌توان شگفت‌زده شد و نه جایی برای گله‌مند بودن داشت. سخنان کلیشه‌ای همچون: «این نیز بگذرد» در برابر داغ‌های بزرگ، آب می‌شوند و همچون یک سیلی بر صورتت می‌خورند. وقتی در سیاهی اندوه و غم، در خلاء نبود عزیززی یا تصوّر آنچه بر فرزندی پیش از آنکه از جهان برود، روا شده، می‌اندیشی، چگونه می‌توانی، جشنی بر پا کنی و خودت را به خوشی بزنی. برخی از آنها که رفتند گفته بودند: برای ما بر سر



میانمان نیستند و به ویژه کنار سفره نوروزی اگر در خانه‌شان جایی داشته باشد. حتی اگر فرض بگیریم چنین سفره‌ای انداخته شود و کسانی به رگم دل‌ها و جان‌های داغ‌دیده بتوانند بر سرش بنشینند، با کدام جان و دل خوش؟ پس چگونه به این پرسش پاسخ دهیم که نوروز و جشنش در این زمانه سخت به چه کارمان می‌آید؟ و آیا گریه و اشک‌های داغ، مرهمی بهتر برایمان نیستند؟ در این یادداشت بر آن هستیم که پاسخی شاید تا اندازه‌ای قابل قبول به این پرسش بدهیم، هرچند ممکن است، هرگز یا دست‌کم برای بسیاری به هیچ رو قابل قبول نباشد.

فرهنگ‌ها، یک روزه و دو روزه ساخته نمی‌شوند. پهنه‌های بزرگ فرهنگی باز هم سخت‌تر. و هنگامی که می‌گوییم در تمدنی چند هزار ساله زندگی می‌کنیم که پیش از ما، میزبان صدها میلیون انسان دیگر بوده است، این سخن برای تامل و توخالی نیست و معنایی دارد: چه خواهیم چه نه، صدها میلیون انسان، یعنی میلیاردها میلیارد لحظات شادی و زیبایی‌های زندگی، اما نه فقط این‌ها، بلکه میلیاردها میلیارد لحظات درد و غم و اندوه و پشیمانی و پریشانی و حسرت. ادبیات ما سراسر شاهی بر این معنا هستند: در روزگاری که

پهنه ایران به دست وحشیانه‌ترین اقوام بیگانه غارت و زن و مرد و کودک، هزار هزار، هر روز و هر کجا، از لب تیغ می‌گذشتند، در روزگاری که نفرت و ستم فرادستان بی‌رحم، چشم‌ها را از کاسه‌شان بیرون می‌کشیدند و سرها را بر هم ستون می‌کردند، شاعرانی بودند که می‌توانستند باز هم زیبایی بسرایند، نه برای آن لحظات و یا صرفاً آرامش بخشیدن به دل خویش، بلکه برای ابدیت و توانمند کردن فرهنگ خود که این ظلم و ستم‌ها را تاب بیاورد و بتواند گام‌هایی به پیش بردارد و باقی بماند. این چنین بوده که تمدنی کهن ساخته شده، با خون دل و اشک‌هایی که در بادهای سرد و لرزان و هولناک، بر صورت لطیف‌ترین کودکان خشکیده‌اند.

نوروز تنها سفره‌ای و هفت‌سینی بر آن و سیب و سیر و سبزی و سنجد و سمنویی در این و آن گوشه‌اش، تنها جامگانی نو و لبانی خندان و بازیافتن دوستان و خانواده و فرزندان در کنار هم نبوده و نیست؛ نوروز همچنین، همه دردها و رنج‌ها، شکنجه‌ها و زندان‌ها و زنجیرها، نامردمی‌ها و سنگدلی‌ها، تحقیر و گرسنگی مردمان و تاب آوردن‌ها نیز هست. آدم‌هایی که برخی از آن‌ها همیشه حاضر بوده‌اند خون آدم‌های دیگر را در شیشه کنند و مردمان دیگر را گردن بزنند و بر دار کنند تا زشتی روح خود را سیراب نمایند؛ و آدم‌هایی که با سادگی و سختی زندگی را گذرانده و تلاش کرده‌اند آن را زیباتر از آنچه دریافت کرده‌اند بر جای بگذارند. نوروز شاهی بر همه این شادی‌ها همچون آن ستم‌ها نیز بوده است. همنشینی برای زیبایی‌ها و نظاره‌گری بر آلام انسانی. لب‌های خندان و چشمان گریان، همه این‌ها بیش از آن که تصور می‌کنیم همراه یکدیگر بوده‌اند: دل‌های خونین و نفس‌های گرم؛ کالبد‌های فرسوده و پایکوبانی میانه میدان. و آنچه در این حال، بیش و پیش از هر چیز اهمیت داشته و دارد آن است که هر اندازه بر عمر یک فرهنگ افزوده می‌شود، همچون فردی که کهنسال‌تر می‌شود، به حکم تجربه‌های اندوخته شده و سرد و گرم چشیدن روزگاران، انتظاری بیشتر از او می‌رود. حتی جهان غرب که عمر واقعی آن به کمتر از هزار سال می‌رسد و عمر سروری‌اش بر جهان به کمتر از پانصد سال، با میلیون‌ها قربانی و کابوس‌های بزرگی از بیماری‌های گسترده، وبا و طاعون، جنگ‌های بی‌رحمانه عالم‌گستر، قربانیان بی‌گناه و بی‌شمار، زنان و کودکانی که بدنشان را شخم می‌زدند تا حاصلی از آن برای خود فراهم کنند، امروز به تجربه رفاهی رسیده که آن هم شکننده و گریزپای است.

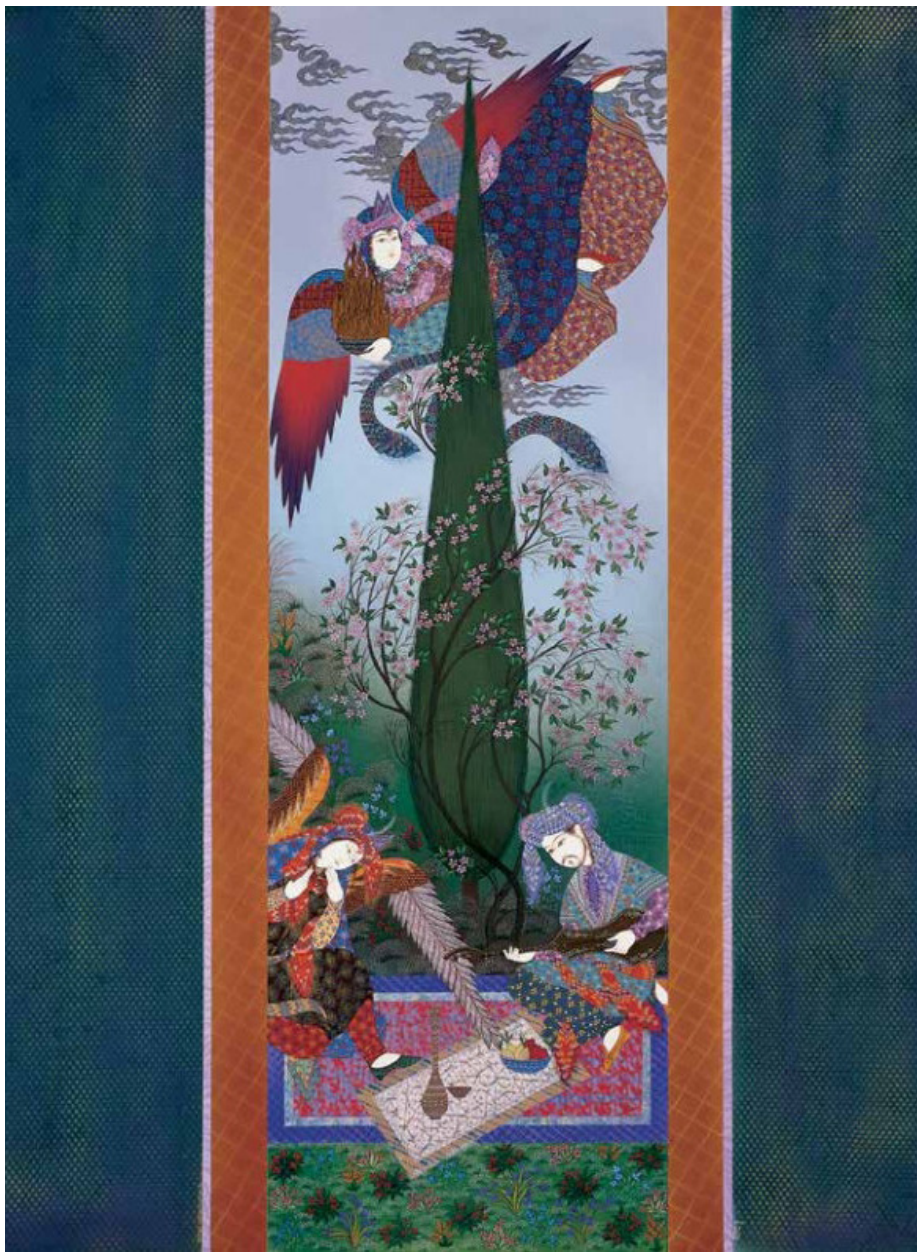
از این رو نمی‌توان، ادعای تمدنی کهنه، دولتی باستانی، جشن‌ها و مناسک و آیین‌هایی هزاران ساله را داشت و به هنگام گذر از یکی از تنگراه‌های تاریخ، با درماندگی، زانوی غم در آغوش گرفت و نشست و به حال خود زاری کرد و به حال دیگران بی‌تفاوتی. عمر بیشتر، یعنی نوروزهایی فراوان‌تر، و برای ما، یعنی نزدیک به سه هزار نوروز، سه هزار بهاری که آمدند و رفتند، آمدند تا در آغاز خود شاهد شکوفایی و زیبایی شکوفه‌ها باشند، و در پایان خود شاهد درد و رنج و مرگ و سرما و یخبندان طبیعت و فرو افتادن همه سبزی‌ها و گل‌ها و همه امیدها تا باز نوروز بعدی از راه برسد. آیین‌ها، چنین انسان‌ها را به یکدیگر می‌پیوندند. وقتی عزیزی را به خاک می‌سپاریم؛ وقتی بر خاک عزیزی می‌نشینیم و سال‌های دور کودکی و خوشی‌ها و زندگی شادمانی را به یاد می‌آوریم که با او در اندیشه‌هایمان نگه‌داشته‌ایم، هر بار زنجیر قدرتمندتری از احساسات با جنسی از آیین‌ها و مناسک، با جنس جشن‌ها و آرزوها و سفره‌های نوروزی از جنس شب‌های گرم و پرستاره کویری، از جنس بهارهای سبز و تابستان‌های تشنه و پاییزهای برگ‌ریزان و زمستان‌های برف‌باران، می‌سازیم. سفره‌ای می‌اندازیم و بر سرش می‌نشینیم. با همه پلیدی‌هایی که هر سال شاهدش بوده‌ایم، با همه دردها و رنج‌ها و شکنجه‌هایی که بر روح و روان و جسممان روا داشته‌اند؛ سفره‌مان ممکن است خونین باشد، اما این خون، بهایی است که باید برای حفظ هویت و کسی و چیزی بودن، در این جهان که شتابزده به سوی بی‌کسی و بی‌چیزی می‌رود، پرداخت کنیم.

سفره رنگین است؛ سفره خالی است؛ اما حتی با کلمات و اندیشه‌هایی خیالین می‌توان آن را پُر کرد؛ می‌توان همه آن‌ها را که آرزو داشتیم این بهار را همچون بهارهای دیگر می‌دیدند، کنارمان بر سر سفره بنشانیم؛ می‌توانیم، همه چشمان از دست‌رفته، همه بدن‌های زخم‌خورده و همه روان‌های توهین‌دیده را بر سر سفره‌مان بخوانیم، کنار خود ببینیمشان و شاید اندکی دلداری‌شان دهیم که این بهای داشتن فرهنگ و هویت و حافظه تاریخی است. کهنسالانی که هنوز خوشحال‌اند، هنوز ولو با بدن‌های فرسایش‌یافته توان آن را دارند که کنار سفره نوروزی‌شان بنشینند، آهی بکشند و وقتی صدای توپ تحویل سال می‌آید، با چشمانی نگران به آینده‌ای که حتماً از راه خواهد رسید، بیندیشند. آینده‌ای که شاید آن‌ها نبینند، شاید ما نبینیم، اما این فرهنگ و فرزندان دور یا نزدیک‌ترش خواهند دید. آیین نوروزی، تلخ‌ترین کام‌ها را شیرین می‌کند؛ سخت‌ترین دل‌ها را نرم می‌کند؛ پرشقاوت‌ترین روح‌ها را

به آرامش می‌خواند. ما مردمان یک پهنه هستیم. ما فرزندان این سفره‌ایم. هر کدامان کم و بیش روزهای خوشی را، شاید حتی یکبار را، با دلی خوش و بی‌دغدغه بر سر سفره‌ای گذرانده‌ایم. شاید حق ما در زندگی همان یک بار بوده باشد. شاید هم کسانی حتی یک بار این تجربه لذت‌بخش، زیستن با آیینی به سبزی و سرخی و سفیدی نوروز را در زندگی نداشته باشند و یا نمی‌خواهند داشته باشند و یا اصولاً بی‌کس‌تر و بی‌چیزتر از آن بوده باشند که بتوانند چنین لذتی را درک کنند. شاید کسانی اصولاً باوری به این سفره، یا به هیچ سفره‌ای نداشته باشند. کسانی که روح خود را برای همیشه به شیطان ثروت یا شیطان قدرت، یا شیطان شهرت، فروخته باشند و حتی اگر بخواهند دیگر نتوانند لبخندی بر لب بیاورند و دلی سبک و شاد داشته باشند و دستی را بگیرند و نگاهی پرمهر نصیب دیگران کنند؛ شاید کسانی باشند که سهمشان از جهان جز نفرت و نفرین ستم‌دیدگان و داغ خوردگان نباشد. اما هر فرهنگی، همه این چیزهاست: زیباترینشان و زشت‌ترینشان.

می‌توانیم بگوییم که با این همه درد و غم، نوروز بهتر است بر در این خانه نیاید. اما چه خواهیم و چه نه، به حکم هزاران ساله، این میهمان، خواننده یا

ویژه‌نامه نوروز ۱۴۰۲  
هفدهمین سالگرد انسان‌شناسی و فرهنگ



نقاشی: اثر فرح اصولی از مجموعه حافظ

ناخوانده، بر در خانه ما خواهد آمد، این سفره چه آن را بر زمین و میزهایمان بیندازیم و چه نه، خود را بر آن زمین و میزها تحمیل خواهد کرد. زیرا این سهم ما از تاریخ است. این سهم ما از فرهنگ است. و به جز این یعنی ناسپاسی به این فرهنگ و تمدن. امسال وقتی پای سفره نوروزی می‌نشینیم با خودمان فکر کنیم چرا دعای بزرگسالان برای جوانان آن است که می‌گویند: «پیر شوی جوان»؟ نه به آن دلیل که فکر کنند دوران پیری، دوران بی درد و ساده و پرنشاط است، بلکه به این دلیل که دوران پیری، اگر انسان زندگی کاملی را با همه تجربه‌های تلخ و شیرینش از سر گذرانده باشد و قدر هر لحظه و ثانیه‌ای را که درد و بلایی بر سرش فرود نیامده باشد بداند، دوران بسیار پر ارزشی است. نوروز اینجاست و خواهد بود، حتی اگر ما نباشیم. پس تا هستیم قدرش را بدانیم و به آینده امیدوار باقی بمانیم. این وظیفه ما نه برای خودمان بلکه در برابر فرهنگی است که میراث‌دارش هستیم.

نوروز ۱۴۰۲

ناصر فکوهی

## عمر چون پنبه، جهل چون شرر است

بی‌تردید با این تایید قرین به تکذیب دل آن جماعت راحت طلب غالباً فاسد را خالی کرد و وزرا و خواجه سرایان خرافه‌پرست و خودخواه که کشور و سرزمین و بزرگی و عظمت برایشان معنا و مفهومی نداشت و سود خود را در انتخاب یک موجود بدون هرگونه امتیاز رهبری می‌دیدند و به خوبی می‌دانستند که او مردی خرافی، سست عنصر و موجودی دست‌آموز خواجه سرایان و مخنثان دربار است و بر برادرش ترجیح دارد. آن جمع گرد آمده بر بستر مرگ شاه سلیمان کمابیش مصداق چنین توصیفی بودند:

بی‌شرم چون مخنث و بی‌عافیت چو مست

بی‌نفس همچو کودک و بی‌عقل چون مُصاب

آن‌ها میلشان به موجودی ضعیف بود که دستشان در ارتکاب به کارهای خلاف باز بگذارد و به خوبی از محصولات دم و دستگاهی حرمسرا و خواجه‌گان و خواجه سرایان آگاه بودند و همان‌ها بودند که در سایهٔ تعصب و شدت عمل‌های ناروا و رواج خرافه‌های ویرانگر سلسلهٔ پرقدرتی را به زانو در آوردند. در ضایعهٔ قحطی اصفهان مردم از خوردن گوشت گربه ابا نداشتند هیچ بر سر آن همدیگر را می‌کشتند... مرده‌ها در زاینده رود چنان انباشته بودند که تا یک سال پس از آن آب بوی مردار و تعفن می‌داد...



شاه سلیمان صفوی در بستر مرگ اعضای دربار و نزدیکانش را در برابر یک سوال بسیار حیاتی قرار داد: پس از مرگ من شما به شاهی نیاز دارید و این شاه باید فردی مطلوب نظر شما باشد! پس اگر طالب راحتی و آرامش هستید، «حسین میرزا» را به شاهی بردارید اما اگر خواستار بزرگی و عظمت کشورید میرزا عباس را انتخاب کنید. او رشید است و جنگجو و همهٔ صفات پادشاهی را دارد، درست است که سخت‌گیر است و خشن، او آداب سرداری میداند و با کسی سر شوخی ندارد و لذا ممکن است، چندان آرامش خیال و راحتی نداشته باشید.

از حرمسرای شاهی سوار بر اباغ یا قاطر بیرون می‌آمدند، مردم به تحقیر در آنان نظر می‌کردند و خواجه سرایان را به سخره می‌گرفتند. اما در زمان شاه جدید نه تنها با اعتماد به نفس و با خدم و حشم و سوار بر اسب از دربار بیرون می‌آمدند بلکه فرامینی را به نام شاه صادر می‌کردند از جمله خروس بازی ممنوع اعلام کردند. گویا این مخنشان به مردانگی خروس‌ها هم رشک می‌بردند. آن‌ها در انتصاب افراد و اعطای مقام‌ها نقشی اساسی ایفا می‌کردند و هست و نیست شاه و دربار در چنگ آنان بود.

در درون حصار دربار نیز با اعمال نظر آن‌ها یک گروه وسیع دست اندر کار تعیین اوقات سعد و نحس بودند تا معلوم بشود که برای انجام یک عمل ساده کدام روز و ساعت، یا کدام ماه مناسب است. شاه سلطان حسین مطیع تام و تمام این روش بود و همین روش به جای دفاع از اصفهان خود را به دست تقدیری شوم سپرد و دودمان یک سلسه و یک کشور را برباد داد. شاه به معنای واقعی خائن و بی‌مصرف و عامل سقوط اصفهان در امور خرافی چنان استاد شده بود که هنگام حمله‌ی محمود افغان هجده ساله خودش دستور پخت آبگوشتی را صادر و بر پختن آن نظارت کرد: به باور او این آبگوشت دارای قدرت جادویی بود! و می‌توانست

ریشه‌ی پرورش شاهزادگان ضعیف به زمان شاه عباس برمی‌گشت که دستور داده بود فرزندان شاه می‌بایستی در حرمسرا پرورش یابند حال چرا میان دو برادر تا بدین اندازه اختلاف وجود داشت شاید به این دلیل بود که موازنه‌ای در ارتباط با تاثیرات سپهسالاران دربار و خواجه سرایان وجود نداشت و عصر خرافه‌زده، سرداران و سپهسالاران را از اعمال قدرت دور کرده و کفه‌ی ترازو به نفع راحت طلبان و نادرستان و جاهلان سنگین‌تر شده بود. بنابراین اداره‌ی امور، اگر اطلاق اداره کردن بر آن صحیح باشد فاقد هرگونه دورنمای آینده و تهی از اندک عرق ملی بود و تصور اینکه در اوج تنگدستی دربار و در زمانی که توده‌ی مردم دست به گریبان قحطی و نداری و فقر مهلک بودند برابر با خواسته‌ی باجی‌ها و خاله خام باجی‌های دربار و مردان متمایل به آن‌ها و با موافقت میرزا حسین، که حالا شاه سلطان حسین شده بود، شصت هزار نفر راهی زیارت مشهد شدند عجیب اما قابل تصور است. حتما هرکسی که با چنین کاروانی پرهزینه از در مخالفت در می‌آمد کافر و بی‌دین خوانده شده و سرش را از دم تیغ می‌گذراندند... باید دانست که بار مالی چنین لشکرکشی شاهانه و به نظر و علی‌الظاهر مذهبی معادل پولی بود که در جنگ قندهار هزینه شده بود... خدا می‌داند که در این لشکرکشی چند گهواره بر قاطران و شتران سوار کرده و چند صد دایه از اصفهان تا مشهد و در خود درحال تر و خشک کردن این زائران قنطاق شده بودند. حالا چرا این همه نوزاد؟

می‌گویند در حرمسرای شاهی ماهی سی گهواره به جمع گهواره‌های دربار اضافه می‌شد تا جوجه‌های درباری و مزاحمان آینده‌ی کشور را در آن‌ها پرورانند! محمود افغان خونریز در یک نوبت و بر سر یک سفره‌ی شاهانه سیصد تن از این شاهزادگان را به خاک و خون کشید...

شاه سلطان حسین از سپهسالاران بیزار و درعوض شیفته‌ی رمالان و دعانویسان و به اصطلاح منجمان بود و این قبیل شیادان او را محاصره کرده بودند و روایت شده که اگر در غیر فصل این شاه بدردنخور هوس خوردن خربزه میکرد این جمع از نحوه‌ی قاچ کردن خربزه، تا خوردن کدام سوی خربزه، و از خوردن چند قاچ تا حد کفایت خوردن اظهار نظر کرده و غالباً میان آنان بحث و جدل در می‌گرفت.

تا پیش از جلوس شاه سلطان حسین خواجه سرایان حرمسرای شاهی اجازه نداشتند که سوار اسب بشوند و آنگاه که به ندرت

سربازان ایرانی را از چشم نیروی مهاجم محو کند و بر این باور سربازان و سرداران به پیشواز مرگی فجیع می‌رفتند، تصورشان این بود که دشمن آن‌ها را نمی‌بیند در حالی که مهاجمان افغانی که از ستم‌های حکام دست نشانده‌ی صفوی به تنگ آمده بودند آن‌ها را می‌دیدند و به سادگی و با بی‌رحمی به قتل می‌رساندند... اما دستورالعمل پخت این معجون یا آبگوشت جادویی چه بود؟ این آبگوشت باید در ظروفی تهیه می‌شد که در هریک از آن‌ها دوپاچه‌ی بُز نر با ۳۲۵ غلاف سبِزِ نخود قاطی و ۳۲۵ بار و بر سر هر ظرف دوشیزه‌ای وردی مخصوص بخواند! و بی‌تردید این ورد ترکیبی از لاطائلات بود و خالق ورد هم خود شاه جاهل بود. عبدالحسین زرین کوب بدرستی معتقد است که این گونه خرافات مانع از عادت به اندیشیدن و تفکر شده بود و در تمام طبقات شایع شده و اذهان عام را آماده قبول و حتی دفاع و توجیه تعصب‌آمیز این تفکرات ارتجاعی کرده بود.

تعیین زایچه از سوی ستاره‌ها و صور فلکی قبل از تولد کودک تعیین ساعت و روز و ماه مناسب می‌بایستی توسط طالع بینان و به‌ظاهر منجمان مشخص می‌شد و در غیاب اندیشه ناب و تدابیر همه جانبه تنها جهل بود که فرمان می‌راند: تصور اینکه عبور زنان نازا از زیر جسدهای بدار آویخته محکومان به اعدام و دادن مغز گردو به مردانی که در راه با آن‌ها روبه می‌شدند برطرف کننده نازائی زنان است زائیده همین فضای کابوس‌وار و سراپا خرافه است.

شاه سلطان حسین پس از سقوط اصفهان همراه با وزراء! و درباریان به قصر فرح‌آباد رفته و خود تاج شاهی را بر سر محمود افغان گذاشته به اشاره به همراهانش امر کرد که بر زانوی محمود خونخوار و جوان بوسه بزنند و در عوض از فاتح مغرور تقاضا کرد که شأن و منزلت و سلامت و رفاه خواجه سرایان را حفظ کند. او حتی نامی از مردم نیاورد. اما زمانی که محمود افغان شهر را تصرف کرد و دست به کشتار وسیع زد شاه سلطان حسین لباس سیاه پوشید و در کوچه‌های اصفهان به راه افتاده و سینه می‌زد و گریه می‌کرد... این مقدمه برای آن است که بپذیریم: ماهی از سر گنده گردد نی زدم.

اگر در رأس هرم قدرت از میان دو گزینه‌ی اداره امور آن گزینه‌ای پذیرفته شود که ناظر بر دروغ و فساد و جهل خرافه است، در لایه‌های پائین‌تر هم همین قاعده جاریست. که توده مردم به تاسی از رأس هرم مردم نرم‌خو و بی‌آزار را ترجیح دادند و اگر سرداری و سالاری که به یک کشور بیندیشد و در این امر مجدانه تلاش

بکند به معنای سلب آرامش از خواجه سرایان باشد و به همین دلیل گزینه مردود تلقی بشود طبعاً توده مردم هم بی‌آنکه به نتایج این نوع انتخاب‌ها توجه داشته باشند نرم‌خوی بزدل و عافیت‌طلب و خرافه‌پرست را بر مدیر مدبر و علی‌الظاهر سختگیر ترجیح می‌دهند و ... آقا جمال خوانساری - در گذشت ۱۱۲۵ قمری ۱۰۹۲ شمسی و ۱۷۱۳ میلادی - که در میان علمای زمان خودش شهرت داشت و علی القاعده می‌بایستی به روال علما عمل کند خرق عادت کرد و یک توضیح المسائل خلاقانه نوشت تا با یک تیر حداقل دو هدف را بزند:

۱. خرافه‌پرستی زمان خودش را تصویر کند.

۲. غیر مستقیم بگوید رشته کار از دست علمای دین هم در رفته است.

افضل علمای زنان پنج نفرند: اول بی‌بی شاه زینب، دوم کلثوم ننه سوم خاله جان آقا، چهارم باجی یاسمن، پنجم دده بزم آراء و آنچه از اقوال آن‌ها به دست بیاید، نهایت وثوق دارد و محل اعتماد است و به‌غیر از این پنج نفر علمای بسیاری نیز هستند که ذکر آن‌ها موجب طول کلام. بدانکه هر زنی که سنی داشته باشد و پیروی و خرافت او را دریافته باشد، دیگران به افعال او وثوق تمام دارند و هر زنی که خلاف فرموده ایشان کند آلم و

گناهکار باشد. فهرست مطالب این کتابچه عبارت است از :

باب اول ، غسل و وضو و تیمم

باب دوم : خرافات نماز

باب سوم : خرافات روزه

باب چهارم: خرافات نکاح

باب پنجم : احکام شب زفاف

باب ششم : احکام زائیدن زنان

باب هفتم: خرافات حمام رفتن

باب هشتم: سازها و افعال آنها

باب نهم : معاشرت با شوهران

باب دهم : مطبوعات نذری

باب یازدهم : تعویذ چشم زخم

باب دوازدهم : محرم و نامحرم

باب سیزدهم : استجاب دعا

باب چهاردهم : آمدن میهمان

باب پانزدهم : صیغه خواهر خواندگی

خاتمه: ادعیه و اذکار و متفرقات

طبعا در گستره نظام خانواده هم دهها و صدها بی بی شاه زینب و کلثوم ننه و دده بزم آرا و باجی یاسمن و خاله جان آقا به عنوان مشاوران برارکانی که حاج آقا جمال خوانساری نام برده است نظارت می کردند: به عنوان مثال در رابطه با زیبائی زنانه و مشاطه گران چنین دستور العمل هایی صادر می کردند:

هفت پیرایه شد به روی بتان

که از آنها باغ حُسن سیراب است

وسمه و سرمه و نگار و خُجک

زردک و شازه و سفید آب است- میرزا صادق امیری فراهانی-

و در رابطه با محافظت زنان زائو در برابر "آل" و موجودی افسانه ای که دشمن مادر و نوزاد بود می گفتند:

آل بشناختن بود مشگل

گیس او سرخ و بینی اش از گل

گر ببینی بگیر بگیر بینی او

تا ز زائو جگر نذردد و دل

و یکی دو باور دیگر:

اجماعی علماست که در شب چهارشنبه سوری باید ظرفی مانند سبو و کوزه را پر از آب کرده وقت غروب آفتاب از بام به کوچه اندازند که رفع بلا می کند. کلثوم ننه گفته است: وقت بردن ظرف، به عقب نگاه نکنید که بلا برمی گردد و بعد قدری آتش بر روی آن ریزند و بعد مقدار کمی پول سیاه اندازند و آن پول باید باشد تا فقیر بردارد... و باجی یاسمن گفته که: در روز عید بابا شجاع الدین!! چنگال خوردن - نوعی نان - ثواب عظیم دارد و...

هر که در آن ماه بمیرد باید یک لنگه کفش خودش را با او در قبر گذارند که در آن ماه کسی از اقوامش نمیرد.

...دیگر از ضروریات که از جهت زود برآمدن مطلب است دوازده فتیله را در بیست و هفتم ماه رمضان باید روشن نماید!

اگر خروس در غیر وقت بخواند باید او را کشت! زیرا که اگر او را نکشند صاحبش بمیرد و این قول خالی از قوه نیست...

کلثوم فرماید: بدان که هرگاه دو زن بخواهند خواهر خوانده بشوند بدون دیدن یکدیگر، اول می‌بایست زن معتبری که باید نهایت اعتماد بر او داشته باشند که او را در اصطلاح پاسبز گویند و عروس «چک»، از موم سازند و باز کلثوم ننه گوید: عروس چک در اصل عروس کوچک بوده که از کثرت استعمال عروس چک شده و سایر علما گفته‌اند (خاله جان آقا، دده بزم آرا، باجی یاسمن، بی‌بی شاه زینب) این کاف، کاف تصغیر است: مانند پسرک، دخترک و غلامک و باید

خوان پوشی در نهایت زینت، با یک خوان شیرینی درست کرده و عروسک چک را بر روی خوان نشانده از برای آنکه می‌خواهد با او خواهر خوانده شود بفرستد. و اگر آن کس خواهد که خواهر خوانده شود باید یک کجک نقره، که آن را در اصطلاح زنان، گلوبند نامند بر سر عروس چک بیندازد و پاسبز را خلعت دهد و کلثوم ننه گفته است: لو لو زربفت نیز کافی است و بعضی گفته‌اند که رخت ساده نیز کفایت می‌کند و قول اول اقوی است...

به قول پروین اعتصامی:

هم ز جهل تو سوخت حاصل تو

عمر چون پنبه، جهل چون شرر است

و دوران صفویه، بخصوص دوره حکومت شاه سلطان حسین، از صدر تا ذیل عمر چون پنبه بود و جهل چون شرر و ایران ما از این شرر جهل بسیار حکایت‌ها دارد... سال نو؟... بگذریم: مبارک باد!



## آنها در دمشق ملاقات کردند! و همچنان پیروانشان هریک راه خودش را می‌رود (پس از ۱۴۰۰ میلادی تا پس از ۱۴۰۰ خورشیدی)



تیمور لنگ گورکانی راهی بسیار طولانی را از آسیای مرکزی تاخته بود و فتح کرده بود تا به دمشق رسیده، می‌باید اوایل سال ۱۴۰۰ م. بوده باشد. ابن خلدون، عمری را در شمال آفریقا و بین اسپانیای اسلامی و آفریقای (سرزمین‌های بین مغرب و لیبی) سیاست ورزیده بود و گاه در گوشه‌تنهایی خزیده و نوشته بود (کتاب مشهور مقدمه) و گاه خطر کرده، عمری در سیاست و قضاوت تجربه کرده در دمشق به دام امیر تیمور لنگ افتاده بود. امیر مردی دنیا دیده بود (و اصل نسبش به کویرهای آسیای مرکزی باز می‌گشت) از ابن‌خلدون خواست چند روزی به او درباره شمال آفریقا اطلاعات بدهد. ابن‌خلدون نه تنها رندی شمال آفریقا زیسته بود که مسلمانی تجربه‌گرا در تاریخ و جامعه نیز بوده است. در جوانی او همین بس که گاه در اسپانیای اسلامی می‌زیست و گاه در آفریقای و آنگاه که موقعیت بازنده در دنیای سیاست‌ورزی داشت، در بین کوچروان شمال آفریقا پناه می‌گرفت. چنین جوانی کرده‌ای، سزوار نبود

قافیه را به امیر تیمور لنگ بیازد. گرچه مجلدی از گفتگوی این دو هست اما نتیجه آن برای من در این نوروژیه کاربردی‌تر است. رندی چون ابن‌خلدون با تجربه‌های رنگارنگش در اجتماع و تاریخ و قضاوت، همچنین سیاست به نظرم توانسته در آن یکی دو هفته در دمشق، امیر جنگ‌آور گورکانی را قانع کند که از سواحل مدیترانه شرقی (لوانت) بازگردد و به جنوب‌تر از دمشق و البته شمال آفریقا، لشکر نکشد و انسان‌ها نکشد. زندگی ابن‌خلدون نتایج و انتشارات و خلاقیت، کم ندارد: پُست اجرایی و قضایی و مشاوره سیاسی هم در سوابق او بسیار و پرشمار است. اما این دست‌آورد زندگی او که در

پیری حاصل شد و توانست امیر جنگ‌آور را به تصمیم برساند، به نظرم از مهم‌ترین دست‌آوردهای زندگی ابن‌خلدون است. در آنجا که ابن‌خلدون ریشه و پیشینه داشت عینیت‌گرایی و رنسانس نیز پا گرفت اما او در سال‌های پایان عمر از آن میراث فاصله گرفته بود و به منزلتی رسید که چند نوبت قاضی‌القضات مالکیان شهر چندفرهنگ و پیچیده قاهر شد. گویی با همین اعتبار. در همین کار قضاوت است که گاه دارای افکار تندروانه اسلامی نیز معرفی شده است (نک به طباطبایی جواد، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی ۱۴۰۱) می‌دانیم که پس از آن رویداد، امیر تیمور به فتوحاتش به غرب ادامه نداد و هر دوی ابن‌خلدون و تیمورلنگ گورکانی کمتر از یک دهه پس از دیدار یاد شده از دنیا رفتند در نتیجه هر دو زمان دیدارِ سرنوشت ساز، پابه‌سال بوده‌اند.

در مثل است که «آرزو بر جوانان عیب نیست!» حال که چنین است. بر من حداقل نیم عمر از سرگذرانده که زندگی کشاورزی و دامداری در روستا و انواع پرنده و چرنده‌داری را در تجربه زندگی جوانی دارم، تحصیل و تحقیق را در سال‌های میانه زندگی زیسته و مهاجرت‌های پی‌درپی را پس از آن در میانسالی، آرزوهایی متناسب با این سال‌های ننگ و تنگ و پرماجرایی پس از ۱۴۰۰ خورشیدی در دل و ذهن است.

حال که تیر اندیشه سیاسی و اجتماعی و فلسفه بسیاری از مدعیان کرسی و منبر به هدف جامعه ایران برخورده و کمانه کرده است. کمانه‌اش جوانان و زنان و فرهنگمندان و فرهیختگانی هستند که در دنیای واقع و مجاز سر به اعتراض برداشته‌اند، و شرایط اجتماعی - سیاسی، شکل روزآمدی از تحولات پس از ۱۴۰۰ م. را شکل داده‌اند. کاش در این سال‌های پس از ۱۴۰۰ خورشیدی، کسی یا گروهی چون ابن‌خلدون و امیر تیمور پیدا شوند و گفتگو کنند و در نتیجه آن، امیران و سرداران را قانع توانند کرد که «حق مسلم ما نه آن است که سالیان بر طبل آن می‌کوبید که حق مسلم ما زندگی بسیار معمولی و آرام ولی برای اکثریت مردم نیز هست. حق مسلم ما ازدواج به موقع جوانان و زندگی عاشقانه، عشق‌ورزان است. حق مسلم ما ایرانیان در همه جای جهان حقوق اولیه انسانی

به عنوان انسان ایرانی است. کاش کسی پیدا شود و امیران و اجیران را یادآوری موثر کند که جنگ، سالیان سالی است که تمام شده و دشمن دیری است، دشمنی نه تنها از سر نهاده بلکه سر در کار خویش است. کاش کسی پیدا شود و وساطت کند که همه بتوانیم جای و جایگاه خویش در جمع و جامعه و در جهان بازیابیم! کاش کسی پیدا شود که نشان دهد که سرداری نه سرخواری که به روز شوندگی هم هست. کاش کسی یا گروهی پیدا شود و میراث به جامانده جنگ را واکاود و در گوشه گوشه اعماق ذهن و فعل جامعه معاصر نشان دهد. کاش سال ۱۴۰۲ همه ما را به خود آورد و از راه رفته و به دمشق رسیده چون تیمور بازگرداند. کاش ابن‌خلدونی پس از ۱۴۰۰ خورشیدی هم بیاید و راه در چادر امیر تیموران معاصر یابد و هزاران آرزو ای کاش از این دست، برای فردایی بهتر.

عمران گاراژیان

باستان‌شناس و پژوهشگر علوم انسانی و اجتماعی  
عضو شورای عالی انسان‌شناسی و فرهنگ

## «انسان» ناممکن می‌شود

خود؟ تبریک به کدامین انسان؟ انسانی از هم گسیخته در تلاطم امواج رسانه‌ها؟ انسانی که تن به تله‌کابین شبکه‌های اجتماعی سپرده است، بی‌آنکه در بلیط نامی از مقصد آورده شده باشد؟ انسانی که «کنش» را به بازنشر و پسندیدن واکنش‌های دیگران به جهانی رسانه‌ای شده فروکاسته است؟ از سوی که؟ از سوی انسانی که خود نیز محصور در همین هیاهوست؟ در همین بی‌سکوتی!

تبریک از چه روی؟ زیرا زمین در حرکت به دور ستاره خود پس از یک‌سال به جایگاه پیشین خود دست یافت؟ تبریک برای بازگشت؟ تبریک برای تکرار، تداوم، ثبات یا حرکت؟ تبریک برای کدامین زمین؟ زمینی که مرکز جهان است یا زمینی که در حرکتی مارپیچ همچون انسان، سرگردان است تا به کدامین گرانیگاه تن در دهد!

تبریک از این رو که آدمی همچنان سوار بر دوش سیاره خویش بر پهنه کیهان به سوی افق‌های همیشگی می‌تازد؟ به سوی تبهکاری، دروغ، خشونت، برتری‌جویی، خودمحوری، تفاخر و بی‌خردی؟

تبریک در کدام زمان؟ کدام تقویم؟ تقویمی که همین چند هزار سال پیش آغاز شده است؟ یا تقویمی که به میلیاردها سال پیش تکیه دارد؟ یا تقویمی که آغاز و انجام آن نانوشته است؟ کدام انسان؟ در کدام زمان؟ انسانی که بی‌زمان و زمانی که بی‌انسان از معنا تهی خواهد شد؟

در کدام زمانه؟ زمانه‌ای که «توجه» گران‌بهارترین کالای اوست، زمانه‌ای که خردمند و هنرمند و فرزانه‌ترین آدمیان خویش را در میان سیلاب «توجه» به فراموشی می‌سپارد؟! توجه به نوشیدن پنج نوشابه در ده ثانیه، اشک‌های یک بچه‌خرس پس از دیدار با مادرش، راه‌های پیش‌گیری از رسوب‌بستن کتری، موفقیت در ده روز، فروش فوق‌العاده‌ی شلوارک نخی، آموزش زبان مخصوص مهاجرت. مهاجرت؟ به کجا و در کدام زمانه؟ زمانه‌ای که موشک‌ها پیش از نشستن پرواز شما، به آن‌جا خواهند رسید! و بازارهای مالی پیش از آغاز اولین روز کاری شما سقوط خواهند کرد! در جهانی جهانی‌شده؟ آیا نباید به همگان جز انسان تبریک گفت؟ تبریک به انسانی که

تبریک به کدامین انسان و از سوی که؟ تبریک از چه روی؟ در کدامین زمان و زمانه؟ اکنون که بیش از همیشه درمشت‌گنجاندنِ محدوده‌های انسان، و چشم‌دوختن به چشمان او، اگر که ناممکن نباشد دور از دست است؟! همچون چنگ‌زدن به آب، که هر بار تنها مشتی خالی را به چنگ می‌آوریم. اکنون که انسان بیش از همیشه ناشناخته است! موجودی بی‌عرض و طول که هیچ متر و معیار معتبری برای شناختن و شناساندن او در دست باقی نمانده است. نه این‌که باقی نمانده باشد، نه، بیش از همیشه همه‌چیز را درباره‌ی انسان می‌دانیم، این‌که تبار ژنی او به کدامین جانوران می‌رسد، این‌که او چرا و چگونه به سراغ واژگان رفت، این‌که از چه روی و چگونه طبیعت را رام خویش کرد، بر افلاک قدم نهاد و خیال بنیان‌گذاری اولین تمدن منظومه‌ای را در سر پروراند.

نه ما انسان را می‌شناسیم، بیش از همیشه، اما آیا انسان این است و جز این نیست؟ مستقر در سیاره‌ای و منظومه‌ای و کهکشانی؟ محصور در میان اسطوره‌ها؟ به زانو در آمده در مقابل آورده ژنی

در میان اقیانوس، بر تخته‌پاره‌ای تکیه زده، بیش‌تر به ریشخند می‌ماند تا به تبریک. برای او کشتی بنا کنید، یا او را به حال خویش وانهد؛ او را مواجهه و مکاشفه لازم است.

انسان چیست به جز این جامه‌دران؟ به جز از خویش برون آمدن و تن به اقیانوس بی‌معنایی سپردن، تا مگر جایی محال، در زمانی محال، برای دمی، و تنها دمی، به مدد جرعه‌ای معنا، جان او آرام گیرد! دمی که در آن تنها برای یک دم مجال «تبریک» باقی‌ست.



مگر نه این که انسان امروزین شمشیر اعجاز را در نیام نهاده و آینده را به «هوش» سپرده؟ نه هوشی انسانی، بلکه هوشی ریاضیاتی، و هوشی ماشینی، و هوشی مصنوعی؟! تبریک به که؟ از سوی چه کسی؟ تبریک از سوی آخرین انسان به آخرین انسان؟ پیش از ترک کالبد زیستی؟ پیش از ذوب شدن در کالبد دیجیتالی؟

آری شاید واژه «تبریک» را برای چنین لحظه‌ای پرورانده‌اند، برای آخرین دم، برای جایی که «امید» سردرگریان فرو می‌برد و جهان به صورت فرزندان خویش سیلی خاموشی می‌نشانند.

به تو از سوی آخرین انسان، ای آخرین انسان، تبریک می‌گویم.

نقاشی: گسستن، اثر ایران درودی

## شب عید

روزی بروی و خوش بگذرانی. کرونا هم تازه نبود. می توانستی دوستت را بغل کنی. و...

۶۱ سال پیش - روی یک نیمکت کنار من می نشست. موهایش را همیشه می بافت. پای چپش از پای راست کوتاه تر بود و لاغرتر و کوچکتر و کج. موقع راه رفتن می لنگید. نمی توانست تند راه برود. همیشه آرام و لنگان. زنگ های تفریح که بچه ها دختر و پسر با هم در دودسته بازی جنگ می کردند و از در و دیوار حیاط مدرسه بالا می رفتند، من و او آرام روی نیمکت کنار باغچه می نشستیم. خوراکی هایی را که از خانه آورده بودیم با هم تقسیم می کردیم. کتاب دارا و آذر را می خواندیم. پائیز، از زیر درخت برگ های زرد و قرمز و رنگی را برایش جمع می کردم و او لای کتاب می گذاشت که تا عید صاف بماند. هرروز بعد از مدرسه، بی خود و بی جهت تا در خانه شان او را همراهی می کردم و او هیچ نمی گفت و... شب عید شده بود.

۶۱ ثانیه پیش - قیمت دلار تا الان فرقی نکرده. او کراین چه خبر؟

۶۱ دقیقه پیش - قیمت دلار کم تر بود؟ چند نفر در او کراین مرده اند؟

۶۱ ساعت پیش - قیمت دلار بیشتر بود؟ قرار بود مذاکرات صلح برای او کراین برقرار شود؟

۶۱ روز پیش - قیمت دلار با حالا فرق داشت. مردم او کراین هم زندگی خودشان را می کردند.

۶۱ ماه پیش - با آن قیمت دلار می توانستی تا ترکیه دو سه



جهانی که جهانی شده بگذاریم.

اینکه ما، هر سال نوروز را به عنوان یک جشن قدیمی و کهن از نیاکان مان جشن بگیریم، اتفاق خوبی است، اما این موضوع که از این نو شدن، زایش و رویش دوباره هیچ درسی نگرفته باشیم و فقط آن را مثل یک نمایش تکراری، هر ساله برگزار کنیم، جز یک نمایش کسالت‌بار چیزی نیست. شاید به تعبیر آدورنو، بتوان گفت، همه چیز هر روز تغییر می‌کند، تا این واقعیت که هیچ چیز تغییر نمی‌کند پنهان بماند.

همچنین شهروند جامعه امروز، باید بتواند با تمام هوش و توان خود، مادام نگرش خود را نسبت به واقعیت و جهانی که در آن زندگی می‌کند، بازاندیشی و بررسی کند، و نگاهی نو به آن داشته باشد.

تنها امید ما این است که، هر چه بیشتر برای حفظ ارزش‌های انسانی، گام برداریم.

از خودمان بپرسیم، به عنوان یک شهروند جامعه جهانی، چه کاری می‌توانیم انجام دهیم؟

نوروز فرا می‌رسد، حتی بدون آن که در انتظارش بوده باشیم.

طبیعت، هوشمندانه، هر سال نو و تازه می‌شود، و منتظر هیچ چیز و هیچ کس نمی‌ماند.

همان طور که جهان، برای تغییر و تحولات خود، منتظر هیچ انسان یا هیچ تفکر و قید و بندی نمی‌ماند.

ما در جهانی زندگی می‌کنیم که جهانی شده است. جهانی شدن، یعنی گسترش بیشتر اندیشه‌ها و نگرش‌ها، با رسانه‌های ارتباط جمعی و پوشش‌های رسانه‌ای، و شاید بتوان گفت، انفجار رسانه و فضاهای مجازی، شهروندان جامعه امروز، آگاه‌تر و فعال‌ترند، و نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت، چرا که قدرتمندند...

جهانی شدن، ماهیت تجربه‌های روزمره ما را از بیخ و بن تغییر می‌دهد، همچنین ما را وادار به تعریف دوباره جنبه‌های خصوصی و شخصی زندگی مان می‌کند، جنبه‌هایی مثل خانواده، نقش‌های جنسیتی، روابط جنسی، هویت شخصی، کنش‌های متقابل ما با دیگران، روابط و مناسبات ما با کار، به طور کلی جهانی شدن، موجب تغییر ژرف نحوه اندیشیدن ما درباره‌ی خودمان و آگاهی نسبت به حقوق فردی و اجتماعی مان شده است.

انسان عصر حاضر، آزاد است و بیش از هر چیز می‌خواهد آزاد باشد. نمی‌شود برای او تعیین و تکلیف کرد، او را نادیده گرفت و همه چیز را به او تحمیل کرد.

ما نمی‌توانیم با خودمحموری و محلی‌گرایی در جهان کوچک خود، زندگی کنیم.

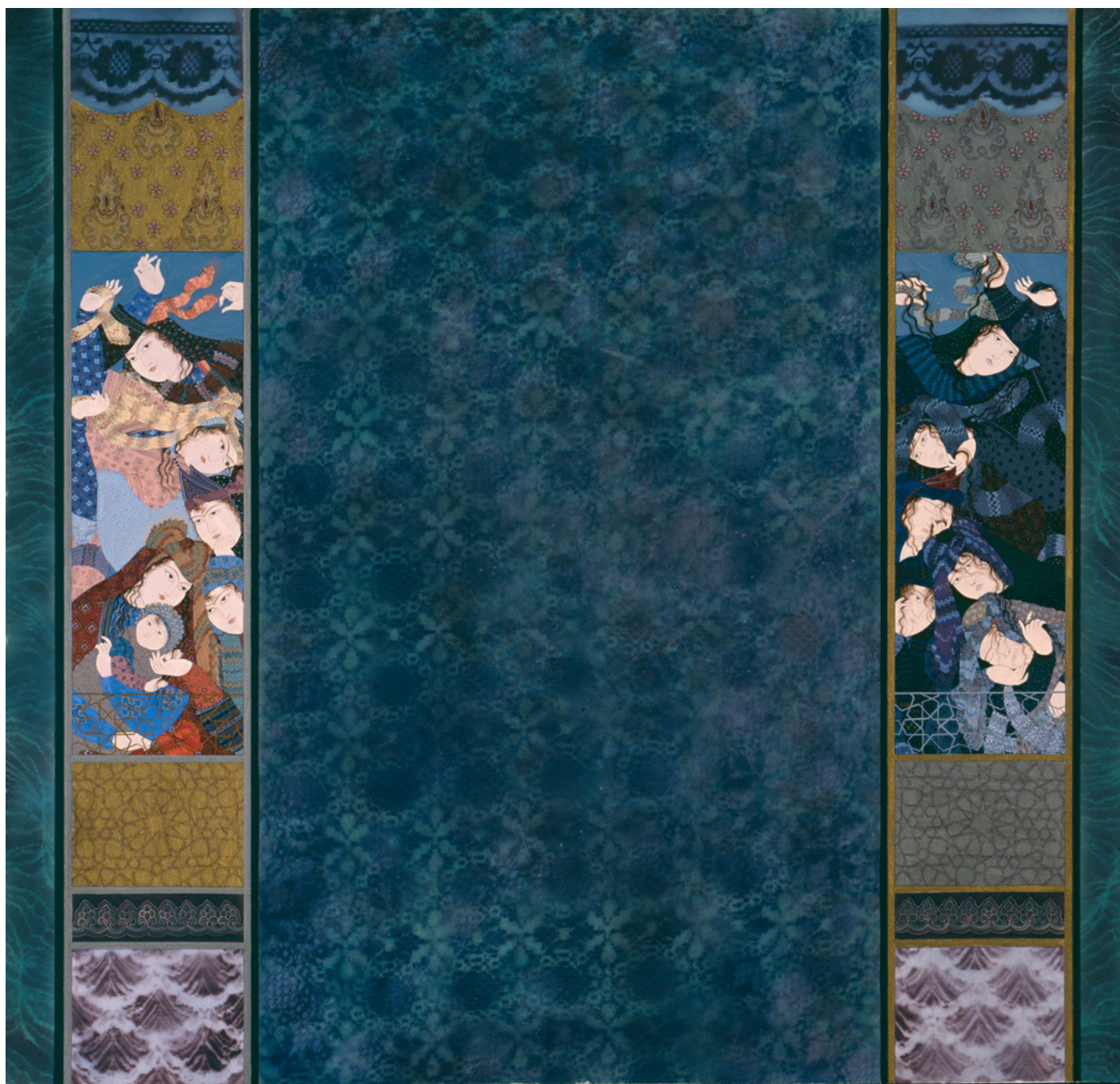
دانیل بل، جامعه‌شناس آمریکایی، می‌گوید: حکومت‌های ملی، «بیش از آن کوچک شده‌اند، که بتوانند مسائل بزرگ را حل کنند».

ما نمی‌توانیم، با فیلترینگ، یا محدود کردن شهروندان مان، مسائل مان را حل کنیم. و همچنین نمی‌توانیم، درپوشی روی

است، با وجود تمام مشکلات و بحران‌هایی که، این سرزمین و مردم از سر گذرانده‌اند، امیدواریم، روزی برسد که به معنای واقعی روز نوینی برای ایران و مردم عزیزمان باشد.

و اگر نه، آینده‌مان بدون شک، بسیار تیره و تارتر از اکنون خواهد شد.

در واژه‌شناسی کلمه نوروز، نوروز واژه‌ای است مرکب از دو جزء که روی هم به معنای روز نوین



نقاشی: تولد و مرگ، اثر فرح اصولی

## پلاستیکی شدنِ نوروز

### مقدمه

### روزمرگی

این قضیه تا حدی قابل فهم و اثبات است، چرا که انسان امروزی، انسانی جماعت‌زدایی شده، بسته به زنجیر ساعت و آدرس بوده و در دل اقتصاد پولی شهر، روزمره و تنها شده است. فرد امروزی، اگرچه فامیل و خویشاوند هم دارد، دوست و انجمن صنفی هم دارد، اما تنها است. این تنهایی نه ناشی از فردگرایی یا انزوا، که ناشی از گذاری است که در شهرهای ما رخ داده است. فرد امروزی به واقع بی‌مکان است، اگرچه با هزار زور و زحمت آشیانه‌ای دارد، آدرسی دارد و می‌توان او را در کنجی از مثلثات شهر پیدا کرد، اما بی‌مکان است. اگرچه او خود را در دل قرار ملاقات‌های متعدد و سالگردها و ماه‌گردها یافته و هر روز به مسیر ثابتی رفته و باز می‌گردد، اما نه در نوروز، که او در روزمرگی خود احساسی کویری داشته و نه آزاد که گم شده در درجاتی از زمان و فضا است.

نوروز آئینی از نو شدن، تغییر و انقلاب درونی انسانی، در رازورزی میان خورشید سوزان فلات و سرمای کوه بوده است. آن‌چه در گذشته این سرزمین فلسفه نوروز را می‌ساخت، آئینی‌شدن در پیرامون مجموعه‌ای از قصه‌ها بود که مردم هر منطقه آن را با دید زدن و دنبال کردن طلوع خورشید و آمدن بهار باز می‌شناخته‌اند. قصه‌هایی که در سفره‌ها و رسم‌های نوروز نمادین شده و این جشن را معنادار می‌کرد. مناسک‌های محلی، به همراه دید و بازدید از همراهان و همسایگان، به دنبال یافتن زمانی جدید برای تغییر در فضای زندگی بودند. مردم هم زمان و هم مکان را پاکیزه می‌کردند؛ خاطرات را از سردی‌های کینه و خانه را از ردپای پوشال‌های مانده از زمستان تمیز کرده و با همه قهرها و دوست‌ها دیدار تازه می‌کردند. به این معنا، نوروز بازسازی زمان، فضا و جماعت بود، به نوعی که می‌توان گفت در این روزها، زندگی جماعت‌های ایرانی به همراه طبیعت، دوباره زنده می‌شد.

امروز به موازات گذار اجتماعی عظیم جماعت‌ها از سنت‌های طبیعی‌شان به نظم پلاستیکی امروزی، نوروز هم دستخوش تحول شده و به جای محتوای معرفت شناختی‌اش، تنها پوستینی نمادین را بازنمایی می‌کند. انگاره‌ی امروزی از نوروز، بیش از آن که به آئین سابق پاکسازی زمان و مکان و بازسازی همدلانه جماعت باشد، به فرصت مهمانی یا گردشگری تبدیل شده است. نوروز امروزی بیشتر شبیه تعطیلات آخر هفته و مرخصی طولانی از یک سال کار صعب و دلهره‌آور شده و فزاینده‌ای که به زور در روزمرگی نگه داشته شده، ناگهان آزاد می‌شوند. تعطیلات نوروزی برای کسانی که در بند زمان و مکان بوده و درگیر اضطراب ساعت و تکراری شدن عصبی آدرس‌هایند، فرصت به دست آوردن تجربه‌ی رهایی از فشارهای روزمره و افکنده شدن در بی‌زمانی و بی‌مکانی است.



کوچه دهم، خیابان فرضی!

پیش از بی‌خانمانی امروزین، چنین فردی هیچ یک از امکانات امروزی را نداشت، اما در دل جماعت زیست و زندگی می‌کرد و این جماعت بود که به او رنگ و معنا می‌داد، او را آئینی کرده، از زندان تنهایی در امان می‌داشت. روستائیان و شهری‌های کهن در زمستان‌های طولانی در بافت‌های متراکمی به نام روستا و شهر، قشلاق و سیاحادر گرد هم آمده و به بوی هم می‌زیستند. زندگی جماعت‌واره کهن روستایی و شهری، فاقد نشان، درجه و روزمرگی امروزی بود. روال زندگی پیشامدرن زندگی حماسی و تراژیک تجربه می‌کرد که محصور در زمانی دوری و نماد مرکزی مکان بود. آن‌ها بارها همین زندگی را تکرار کرده، هر بار با بازگشت به ابتدای آئین، اجرای آن را از صفر شروع می‌کردند. حافظه جمعی مانند زندگی امروزی شلوغ، قانون‌مند و کتابی نبود، بلکه زیست طبیعی مولود حماسه بود و قصه میراث آن!

### پلاستیکی شدن

پیشینیان در دل محلات و جماعت‌های محلی چه در شهر و روستا و چه در دل ایل‌های مسافر، کنار هم جمع می‌شدند تا با آمدن بهار و شکفتن خورشید به کوه‌ها، مزرعه‌ها و کاروانسراها رو کنند. در آغاز فصلی نو، رازورزی طبیعت را دریافته و همچون قهرمانی بر دل آن حمله‌ور می‌شدند تا تمتع قوم و قبیله خود را برچینند. اینک از پیکر ایرانی جماعت‌زدایی شده و احاطه بر زمان و فضا از دست آدمی در رفته است. فرد امروزی، از دل جماعت آئینی در آمده و در ازدحام تنهایی میان جماعتی بزرگ گم شده و تنها است، در عصر شهرک و آدرس بی‌خویشاوند، در زمانه مهارت‌های شخصی بی‌صنف و در دوره آپارتمان‌نشینی بی‌دوست شده، زیرا اسیر جماعت‌زدایی است. او دیگر زندگی آئینی ندارد و بلکه تجربه زندگی هم‌چون هنر مدرن (در برابر صنایع دستی)، امری مکانیکی، انبوه و بدون قصه بوده، جای قوم، طایفه و قبیله را قفس‌های آهنیت سازمان، قشر و طبقه گرفته است.

در زمانه‌ای که زمستان‌های سرد دل و جان ما را می‌آزرد، ایل، روستا و شهر ما، بافت کالبدی‌ای ساخته بود که ما به آن تعلق داشتیم، بافت کالبدی که آن را با محلات و انسان‌های آشنا درک می‌کردیم. «محلّه»، فضای ادراکی ما از جهان بود، چیزی که امروز از آن تهی هستیم. محلات دیرین بیشتر با جماعت خویشاوند و تیره و تبار آدمی هم‌زاد بودند و حتی بسیاری از محلات، به جای این‌که اسم

همان‌طور که زمستان برای جماعات افکنده در زیست طبیعی و پیشامدرن به صورت طولانی و (به خصوص در جاهای کوهستانی نظیر شهر نگارنده) از آغاز پاییز تا پایان اسفند تجربه می‌شد، در ملغمات دوره مدرن دچار زمستان شده است. زمستان همانند دوره طبیعت نمی‌گذارد که او زمان خود را با آفتاب تنظیم کند، شب و روز برای او فرقی ندارد، تابستان و زمستان تفاوتی ندارد. روزمرگی نمی‌گذارد که او به بالای کوه رفته و جغرافیای خود را تشخیص بدهد، سفر کند تا در بازگشتی مجدد خانه خود را کشف کرده و احساس مکان‌مندی کند. او ساعت و آدرس دارد و فصل سرما نمی‌تواند جلوی فهم زمان و مکان را از او بگیرد. با ابزارهای تردد در سخت‌ترین شرایط با بازگشایی ریزش سنگ و بهمن به کمک راهداری و ایران‌ایر می‌خزد و می‌پرد تا در کوتاه‌ترین زمان به هر جایی که دلش خواست سفر کند. اما چنین فردی اسیر روزمرگی و پرتاب شدن در ورطه‌ی بی‌زمانی و بی‌مکانی، اما در روزمرگی زمان و فضا است، کویری بزرگ از نشان‌ها و اعداد تکراری و دلهره‌آور! زمستان قفس آهنینی از اعدادی است که او را در روزهای متعدد سال خفه می‌کند و تنها در روزهای طولانی تعطیلی نوروز می‌توان از آن فرار کرد؛ از قرارهای متعددی هم‌چون: ساعت ۱۳، پلاک ۸۹،

می‌شویم تا در تیرگی روزمرگی زندگی مکانیکی‌مان گم شویم.

برگرداندن جماعت به جامعه، نه تنها ضرورت است، بلکه برای داشتن آئین‌هایی چون نوروز و استفاده از عناصر انسانی آن، اهمیت ویژه‌ای هم دارد. نوروز بی جماعت، دیگر نوروز نبوده و بلکه مصرف انبوه مکان‌های تجاری‌ای است که برای گشت و گذار عمومی خلق شده است. بدون داشتن جماعت، نوروز تنها گردشگری، آن هم نوع خاصی از گردشگری است که میزان همدلی انسانی در آن بسیار کم است. نوروز برای دیدن انسان‌ها و تمسک آن‌ها به مهر و شستن کین‌ها است. در حالی که با ده‌ها سال نوروز، همچنان جامعه ما درگیر تضاد و تعارض میان سازمان، قشر و طبقه است. جامعه‌ای که دچار جماعت‌زدایی شده و افراد را به صورت یکه و تنها در انبوهی از جمع‌رها و تنها گذاشته است. مگر می‌توان نوروز داشت و به جای پاک کردن خانه‌ها از غبار و دل‌ها از کینه صرفاً به ملاقات موزه و ویتترین پرداخت؟! مگر می‌توان نوروز داشت و به جای دیدار آشنایان، به استقبال پیشخدمت هتل رفت؟!

محمد زینالی‌اناری، دانشجوی جامعه‌شناسی دانشگاه اصفهان

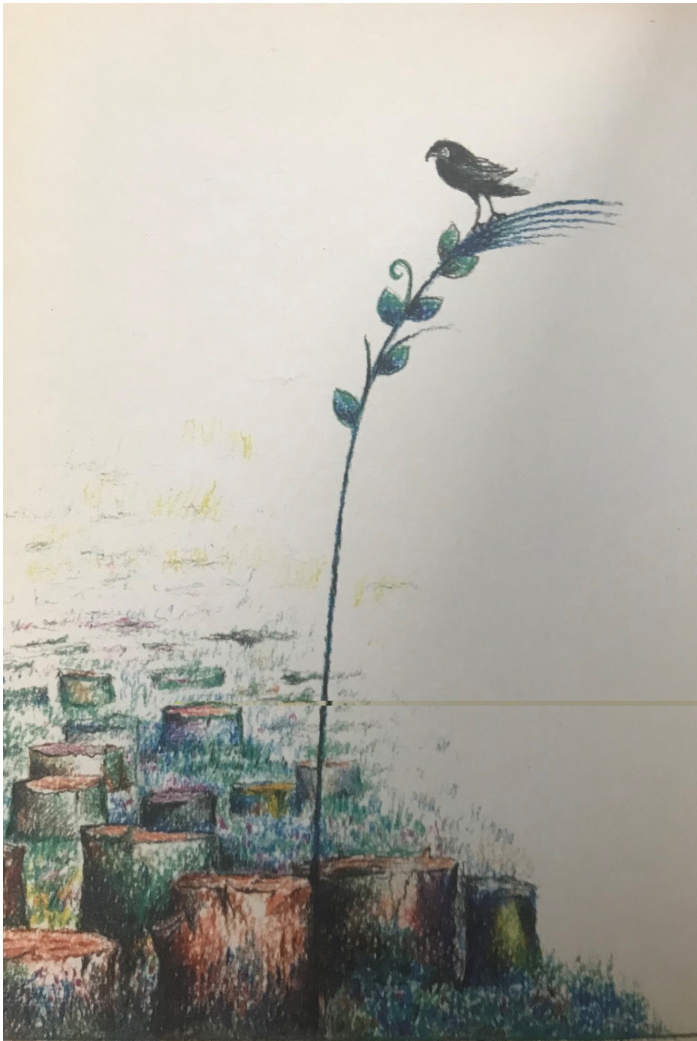
مکان داشته باشند، متکی بر نشان تبارشناختی بودند. یعنی فضای انسان، تاریخ و موجودیت ازلی جماعت ما را نشان داده و از ما در برابر زمستان‌ها محافظت می‌کرد. ما با همین اسم مکان و دیرینه خود، در دل جماعت و حول نمادهای مرکزی مکان احساس سکون و آرامش می‌کردیم. اما با گذاری که ما را از جا کنده و از جماعات خویشی و قومی رها کرده، در دل شهرک‌های انبوه به مثلثات آدرس پرتاب کرده و امکان بازسازی جماعت در محلات جدید شهری را نمی‌دهد (اگر بتوان این شهرک‌ها را با فرم و شکل محله تجسم کرد). اینک ما گم و گسسته از جماعت شده و در تنهایی خود سیر می‌کنیم.

محدود شدن به خانواده، کار و آن چیزی که اخیراً محسوس شده: فراغت از مولید، از ما انسانی رها از تعلقات جماعت ساخته است. ما دیگر نه در محله و به همراه نزدیکان بلکه در جامعه شهری زندگی می‌کنیم، که به آئینی کردن‌مان در دل محلات مدرن بی‌تفاوت بوده و با روند جدیدی که از شهرک‌سازی در پیش گرفته، در شکل‌های اردوگاهی از زندگی شهری محدود شده‌ایم. مفهوم همسایه، محله و همگنی اجتماعی از دست ما رفته و هر روز از آشیانه و نه خانه‌ی خود، بیرون جهیده و در سریع‌ترین زمان به محل کار یا دور تازه‌ای از سیزیف‌گونگی خود پیوسته، در دالانی باریک از دل ازدحام خودروها به آن باز می‌خیزیم. به همین سبب است که وقتی مفهوم همگنی در جماعت‌های محله برای ما از بین رفته و با اجتماع همسایه بازسازی نمی‌شویم، روابطی چون صنف، انجمن و دوست هم به شکل کذایی و پلاستیکی درآمده را از این تنهایی نجات‌مان نمی‌دهد.

## در حسرت جماعت

محله سلول اصلی زندگی شهری است و تنها با بازسازی آن می‌توانیم یادگار دیرینی چون نوروز را بازآفرینی کنیم. در همین زمان است که می‌توانیم گرد هم آییم، آن را همچون مکان‌های سنتی‌مان، پاک کنیم، نظافت کنیم، با همسایگان آن را آرایش دهیم و به زیبایی‌اش بپردازیم. بازی‌های جمعی به راه اندازیم، فرزندان‌مان را با جماعت محلی آشنا کرده و از هر فرصتی برای گفت و گو با همسایه و اهالی محله استفاده کنیم. اما سبک آفرینش شهری، آن را برهوتی از آپارتمان‌های انزوا کرده که ما را در دل آسانسور و پارکینگ محو کرده و از جماعت بیگانه می‌کند تا ندانیم همسایه و آئین جمعی چیست. بدینگونه از دل ساعت و آدرس به انتهای زمان و مکان پرت

## برای بهار



سُرآییدن شعر پارسی قدمتی بیش از هزارو صد سال دارد. ایرانیان اشعار پارسی را پاس می‌دارند و خود نیز به شعرسُرایی بسیار علاقه‌مندند. به درستی این ویژگی اقلیم، تاریخ، فرهنگ و جامعه ایران است که از دیرباز تا هم اکنون شعر پارسی محبوبیت دارد و زنده و پویا است...!

ما مردم ایران زمین که به قدمت تاریخ سرزمین‌مان در بند و اسارت بوده‌ایم، گونه‌ای از سخن‌گفتن را برگزیدیم که بتوانیم سکوت را به فریاد تبدیل کنیم و بی‌شک آن گونه، «شعر» است.

شعر پارسی از دیرباز فضایی برای گویش و نالش، برای نوازش و سرزنش، جنبش و رویش و بیان ناب‌ترین احساسات را برای ما گشوده است. در فرهنگ ایرانیان رسم شعرخوانی، فال حافظ در آیین شب یلدا، نقالی و سایر آداب و رسوم اجتماعی بسیار رایج و ستوده است.

«شعر گسترده و پرشاخه فارسی با هزارو صد سال پیشینه، والاترین میراث فرهنگ ایرانی است. در طول این قرن‌های مدید چه بسیار شاعران و متفکران که در این سرزمین زیسته‌اند و حس و بینش و درک و هنر خود را به یاری کلمات برای ما به یادگار گذارده‌اند.

هیچ زبانی در دنیا نیست که این همه آثار ادبی را در صفحات کتاب‌ها ضبط کرده باشد و هیچ زبانی در دنیا نیست که آفریده‌های آفریننده‌هایش با گذشت این همه سال امروزه روز هم به همان آسانی قابل درک و خواندن باشد. اشعار پارسی هنوز هم سرشار از حس زیبایی‌اند و دل خواننده را به لرزه می‌افکنند. برخی از آثار شاعران ایران قله‌های اندیشه و احساس بشری

است و این شاعران در ردیف بزرگترین شاعران جهانند: همچون حافظ، سعدی، مولوی و فردوسی.

(کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ۱۳۶۵)

از پدر شعر پارسی رودکی تا پدر شعر نو نیما همه در باره فضیلت‌های ناب بشری و مدنیت بسیار سروده‌اند. شعر در فرهنگ ایران زمین همواره سلاحی نیرومند و زایا در برابر ناپاکی و پلشتی بوده و هم از این رو است که اشعار پارسی در پناه کلمات جان می‌گیرد و بالنده می‌ماند. شاعران همچون اندیشه‌ورزان و عشق‌ورزان قدم در راهی گذاشته‌اند که حاصلش جان آدمی را تازه می‌کند.

بالغ شدیم و در یکدیگر نگریستیم

دنیا نگاه کرد من شکفتم

من نگاه کردم دنیا شکفت

(محمد مختاری)

شاعران در باره بهار و مدح و ستایشِ رویش جوانه‌ها و سبزیِ نو بسیار سروده‌اند. گاه نیز از سرِ غم و اندوه جای خالی شکفتگی در بهار را یادآور شده‌اند. از آن جمله شعری است که بر روی مزار «صمد بهرنگی» معلم و نویسندهٔ جوان نوشته شده که در واقع حکایت از فقدان زودرس نویسندهٔ نام‌آشنای محبوب دارد. متأسفانه نام شاعر نوشته نشده و در طی این سال‌ها نیز هرگز معلوم نشده که شاعر کیست.

ای بی وفا بهار

پارینه چون به کلبهٔ من آمدی به ناز

عطر شکوفه‌های تو چشمم به خواب برد

لبخند غنچه‌های تو نشکفت در دلم

مهتاب دلکش تو به چشمم سیاه ماند

پرواز شعله‌های تو در روح من فسرد.

(بی نام)

سیاوش کسرائی شاعر همهٔ دوران، مجموعه اشعارش سراسر عدالت‌طلبی، عشق به هم نوع و ستایش زیبایی‌های زندگی است. این شاعر پرآوازه شعر بلندی در باره بهار سروده که برش‌هایی از آن در اینجا می‌آید:

یکی دو روز دیگر از پگاه

چو چشم باز کنی

هرچند در باره شعر پارسی پژوهش‌های بسیار شده که از موضوع مورد تاکید این نوشته خارج است ولی ذوق نگارنده که عمری را با اشعار شاعران ایرانی طی کرده بر این میل است که اشعار پارسی را بر حسب محتوا و مضمون به شرح زیر دسته‌بندی کند. عشق‌ورزی، دوستی، همدلی، مهر و شفقت، دانایی و توانایی، فقدان، عدالت و آزادی، جویندگی و یابندگی، فضیلت‌های ناب بشری، صلح، روابط متعالی انسانی، هستی‌بیکران، هیچی، درایت و تدبیر، ایستادگی و شجاعت، زمستان، بهار، .....

این قصه را الم باید

که از قلم هیچ نیاید

(ابوسعید ابوالخیر)

بهاری دیگر در پیش است. بهاری که زمستان و پاییز را، ایران‌زمین با حوادث دلخراش بی‌شمار و پراندوه پشت سر گذاشته. مادران داغ‌دیده نام فرزند خود را در کوه‌ها صدا می‌زنند و هر روز مویه‌کنان چشم به در دوخته‌اند تا شاید زندگی دوباره برگردد.

در این وانفسای بهار، کمترین کار هم‌سرایایی با شکفتگی و رستن است. قلم را به کدام سو تاب دهیم تا حق مطلب را ادا کنیم؟!... شاید بتوان به گنجینهٔ عظیم شعر پارسی پناه برد تا اندکی از دردها، رنج‌ها و فقدان عزیزان را همدلی و همراهی کند و امید را در جان‌مان زنده نگه دارد. هرچند که اشعار حافظ، سعدی، مولانا و فردوسی بر قلّه احساس و اندیشه‌ورزی جای دارند اما شعر نو برای رویای یک «بهار معمولی» جایگاه ویژه در این متن دارد.

و من نگاه کردن به دنیا را از گلی آموختم

که با نظر در آب باز میشد

که در این کوچه تنگ  
با همین دست تهی  
روز میلاد اقاقی‌ها را جشن می‌گیرد  
.....  
باز کن پنجره‌ها را  
و بهاران را  
باور کن!  
(فریدون مشیری)

شاملو شاعر بزرگ و نامی شعری دارد با نام «بهارِ  
خاموش». این شعر مانند همه اشعار شاعر سرشار  
از دغدغه‌های انسانی و درد مشترک است.

بهار آمد، نبود اما حیاتی  
درین ویران‌سرای محنت‌آور  
بهار آمد، دریغا از نشاطی  
که شمع افروزد و بگشایدش در!  
الف. بامداد

هوشنگ ابتهاج شاعر وزین معاصر، در یکی از آخرین  
مصاحبه‌هایش می‌فرماید: هرچه گفتم از باور خودم  
و از صداقت خودم گفتم و این تنها توفیق من است.  
به راستی که شعر سایه از جان برمی‌آید و جاری  
بر جان می‌نشیند. با هم برشی از شعر بلند «بهار  
سوگوار» را بخوانیم:

نه لب گشایدم از گل، نه دل کشد به نبید  
چه بی‌نشاط بهاری که بی‌رخ تو رسید  
نشان داغ دل ماست لاله‌ای که شکفت  
به سوگواری زلف تو این بنفشه دمید  
(ه.الف.سایه)

زمانه زیر و رو  
زمینه پر نگار می‌شود  
.....  
امید نونهال من  
لی به خنده باز کن  
ببین چگونه از گلی  
خزان باغ ما بهار می‌شود  
(سیاوش کسرای)


استاد شفیعی کدکنی (م.سرشک) اشعار بسیاری  
با مضامین صلح و دوستی و آزادی و مهر و  
شفقت سروده که در اینجا یکی از پرشمار این  
گونه اشعار استاد آورده شده:

زان پس که صدهزار شقایق  
به کوه و دشت  
پرپر شده است در ره آن سرخ انتظار  
در گرمگاه مطبخ پیاز پیر  
با ریش و ریشه‌ای که فرو هشته در سبد  
افراخته رایت سبزی که این منم  
پیغام آن بهار!  
(م.سرشک)

فریدون مشیری شاعر آزادگی و رنج و شادی و  
غم، شعری دارد با نام «بهاران را باور کن!» که  
بخشی از آن را دوباره باهم می‌خوانیم:

حالیا معجزه باران را باور کن  
و سخاوت را در چشم چمن‌زار ببین  
و محبت را در روح نسیم



نویسنده: فاطمه آقامیری 

## بیاید درختان را در آغوش بکشیم

که در قبال این همه مهر و محبت طبیعت ما، انسان‌ها، چه نامهربانانه رفتار کردیم و می‌کنیم. گویی طبیعت صرفاً برای خدمات دادن به موجودی به نام انسان خلق شده است. این وضع به جایی رسیده است که خیلی وقت است که طبیعت دلگیر از این همه ناسپاسی اخطار تغییر نگرش را داده است اما کو چشمی بینا و گوش‌ی شنوا در

طبیعت همیشه و همیشه مسیر خودش را طی می‌کند و کاری به احوالات درونی ما ندارد. هرچند ماه‌های سختی را پشت سر گذاشتیم و قلبمان مالمال از غم و اندوهی سنگین است که خیلی زمان می‌خواهد تا آرام شود، طبیعت زمستان را پشت سر گذاشته است و باز می‌خواهد شکوفا شود. هیچ‌گاه سختی و سردی زمستان نتوانسته است خودش را برای همیشه ماندگار کند و طبیعت تا دیروز که چون مرده‌ای رو به احتضار بود با جسارتی ستودنی احیا می‌شود و جانی تازه می‌یابد و زندگی را از سر می‌گیرد و به انسان نیز زندگی می‌بخشد. این مسیر زندگی خود اوست. اما مسئله این است آیا تنها این طبیعت است که باید بار امانت ما را به دوش کشد و حق حیات ما را تداوم ببخشد؟ خوب می‌دانیم

بیشتر بشناسند، به اقلیم هوا، آب و خاک خود آگاه باشند و بدانند در مقابل آن‌ها چه مسئولیت‌هایی دارند و آن‌ها را به فرزندان خود نیز بیاموزند. طبیعت‌دوستی باید در جان و روان ما ریشه داشته باشد نه اینکه صرفاً روزی را در طبیعت بگذاریم و آسیب هم بدان وارد کنیم.

کاش ما نیز در ایران فرهنگ «در آغوش کشیدن درختان» را برای محافظت از قطع درختان، تخریب طبیعت و از بین بردن محیط زیست به راه بیندازیم. درختان این تولیدکنندگان اکسیژن سرمایه‌های غنی یک سرزمین هستند. نیاز به این داریم که همانگونه که طبیعت مادرانه ما را در دامن خود پرورانده ما نیز مادرانه پرستار و مرهمی بر زخم او باشیم. همه زنان و مردان باید حس مادرانه نسبت به طبیعت را در خود پرورش دهند و مانند یک مادر حس مراقبت از طبیعت را داشته باشند. باید طبیعتی بماند و شکوفه‌ای دهد تا بتوانیم آن را جشن بگیریم.

مسئله وظیفه فردی بخشی از محافظت زیست‌محیطی است و بخش کلانی هم از آن به مسئولیت دولتی و رسانه‌های کلانی که در دست آن‌ها است برمی‌گردد. بودجه‌های لازم و کافی در ایران برای حفظ محیط زیست مانند عدم تخریب جنگل‌ها و گسترش دادن آن‌ها، جلوگیری از آلودگی رودخانه‌ها و دریاها، جلوگیری از آلودگی هوا، جلوگیری از فرسایش خاک و غیره در نظر گرفته نمی‌شود. از سوی دیگر قانون‌های ناکارآمد برای ساخت‌وسازهای بی‌رویه در مناطق طبیعی که روزگاری اجازه سکونت و ویلاسازی در آن‌ها وجود نداشت بر شدت این بی‌حرمتی به طبیعت می‌افزاید.

از سوی دیگر به دلیل همین مشکلات محیطی مرتبط به دولت، فعالان محیط زیست مستقل نه تنها پشتیبانی و تشویق نمی‌شوند، عمدتاً مورد بازخواست و حتی بیش از آن محکوم و زندانی می‌شوند. حمایت از محیط زیست به ضرر منافع عده‌ای در کشور است، بنابراین به شدت با آن مقابله می‌شود. غافل از اینکه نابودی محیط زیست، یعنی نابودی همه انسان‌ها. کسی از آن نمی‌تواند رهایی یابد. اما نداشتن چشم‌اندازی گسترده و عمیق منجر به این شده است که فعالان محیط زیست دشمنان منافع ملی به حساب آیند و با آنان برخوردی غیرانسانی و ظالمانه شود. البته این بی‌مهری فقط شامل فعالان ایرانی نیست بلکه یک مسئله جهانی است. کله‌گنده‌ترین‌ها در نظام سرمایه‌داری، غول‌ترین‌ها نیز در تخریب محیط زیست هستند و کسی هم قادر نیست که به آن‌ها بگوید بالای چشمشان ابرو است.

بیشتر از آنکه فکرش را کنیم زمان آن رسیده است که فراتر از نگاهی رایج به نوروز نظر بیندازیم. ایرانیان از باستان نمادی از طبیعت‌دوستی در عید خود دارند که آن هفت‌سین است و از برکات طبیعت همچون گندم و سیب و سماق و سنجید بر روی سفره قرار می‌دهند. اکنون احتیاج داریم فراتر از نماد هفت‌سین نوروز را پاس بداریم. قلب تپنده طبیعت با ندانم‌کاری بشر کند شده است. انسان‌ها نه تنها دیگر ممنون‌دار طبیعت نیستند بلکه هنگام نوروز آسیبی که به طبیعت وارد می‌کنند بیشتر هم می‌شود. چه قدر آب برای شست‌وشوی‌های زیاد هدر می‌دهند، چه قدر بذر گندم، عدس و ... برای سبزه از بین می‌برند و چه قدر ماهی قرمز در این مدت نابود می‌کنند. در سیزده‌به‌در هم که به اصطلاح «روز طبیعت» نامیده شده است، حجم وسیعی از زباله را به قلب طبیعت هدیه می‌دهند و باز می‌گردند. پشت هر نمادینی فلسفه‌ای قرار گرفته است، ما هر روز بیش از دیروز نیاز داریم تا تمام قد در مقابل این طبیعت سر فرود آوریم. بشر وام‌دار طبیعت است و تک‌تک انسان‌ها باید تبدیل به یک فعال محیط زیست شوند. دانش محیط‌زیستی خود را افزایش دهند و زیست‌بوم‌های خود را

در رسانه ملی به ندرت از مسائل حاد زیست محیطی سخن به میان می‌آید. فیلم‌های سینمایی و سریال‌های معدودی به طور جدی به این مسائل می‌پردازند و چنان رفتار می‌کنند گویی که اصلاً ایران با مسائل محیطی دست‌وپنجه نرم نمی‌کند. در ابعاد دیگر هم هنرمندان نمی‌توانند فعالیت دل‌بخواه خود را داشته باشند، عکاسان و مستندسازان با دردهای زیادی برای کار در این حوزه مواجه می‌شوند و به آن‌ها مجوز برای مناطقی که شدیداً در معرض آسیب هستند داده نمی‌شود و چه بسا که دشمنان زیادی نیز برای خود تراشند.

فاصله گرفتن از خرد جمعی، قرن‌ها موجب شده است که انسان با دست خود برای خودش مشکلات عدیده‌ای را ایجاد کند، در جامعه مدرن نیز با وجود همه تکنولوژی‌هایی که وجود دارد، از میزان این خودزنی بشری نه‌تنها کم نشده است که روزبه‌روز بیشتر هم می‌شود و انسان مدرن دارد تیشه به ریشه خود و آیندگان خود می‌زند. لذت آنی و زودگذر آن‌قدر برای انسان امروزی مهم شده است که

فردای زمین برایش مهم نیست. صرفاً می‌خواهد ویلایی بسازد ولو به قیمت تخریب جنگل و یا دریا تا بتواند چند صبحی از آن لذت ببرد.

امیدوارم در سالی که پیش‌رو داریم، قلبمان بیشتر برای این عظمت بیکران بتپد و نگرانش باشیم و مهر و محبت بیشتری به پایش بریزیم و قدر آن‌همه برکتی را که به ما ارزانی دارد بدانیم.

نمی‌دانم این شعر برگرفته از شعر سهراب از آن کیست اما گویا و زیباست:

آب را گل نکنیم

خاک را شن نکنیم

نگذاریم نفس تنگ شود

سبز بودن هدف است





# مقاله‌ها





نقاشی: گل عشق در کویر، اثر ایران درودی

نویسنده: علی بلوکباشی 

عضو شورای عالی انسان‌شناسی و فرهنگ

## رستاخیز و معاد جسمانی<sup>۱</sup>

رواج داشته است.<sup>۲</sup> نمونه‌های بسیاری در باور به بازگشت مردگان یا ارواح آنان به عالم زندگان و پیوستن به خویشان و بستگان در زمان‌هایی خاص در

اعتقاد به رستاخیز مردگان و عروج و بازگشت آنان به عالم خاکی در آغاز هر دورنویین از دورکیهانی و در زمان پیش از نوشدگی سال و پیوستن به جمع زندگان یک باور بسیار کهن بوده و تنها اختصاص به مردم ایران نداشته و در میان بیشتر اقوام جهان و پیروان ادیان بزرگ جهانی نیز که به رستاخیز یا معاد جسمانی انسان باور دارند،

ادیان و مذاهب گوناگون می‌تواند مثال آورد. مثلاً مسیحیان روز دوم از ماه نوامبر (مطابق با ۱۱ آبان ماه) را که برداشت محصول زراعی کشاورزان پایان می‌یابد، روز مخصوص حضور مردگان در زمین می‌پندارند و آن را «عید مردگان» یا «روز ارواح» و «روز اموات»<sup>۲</sup> می‌نامند. همچنین، چهارمین یکشنبه از چله پیش از «عید پاک» را که روز مخصوص پرهیز و روزه گرفتن است، از آن ارواح می‌انگارند و میان مسیحیان این روز به «یکشنبه اموات»<sup>۳</sup> شهرت دارد.

پیروان دین مزدیسنا معتقدند که در ایام ده روزه فروردگان، به ویژه در شب آغاز سال نو، فرورها و روان درگذشتان به زمین باز می‌گردند. مسلمانان نیز شب نخستین جمعه ماه رجب معروف به «لیلة الرغائب» یا «شب رَغایب»<sup>۴</sup>؛ و شیعیان ایران «شب جمعه»<sup>۵</sup>ی هر هفته و روزهای پایانی ماه اسفند، به خصوص آخرین شب جمعه سال کهنه، یعنی شب آغاز سال نو و در برخی نقاط آخرین شب چهارشنبه سال کهنه در ماه اسفند را که میان عامه مردم اصطلاحاً به «روز غلفه» (روز عَرَفه)<sup>۶</sup> معروف است، روز مردگان به شمار می‌آورند و به بازگشت ارواح آنان به زمین و پیوستن به اعضای خانواده و خویشاوندان برای شادی در جشن نوروز باور دارند. به همین مناسبت، در

گذشته در شب سال نو بر سر بام خانه‌هایشان آتش می‌افروختند، چراغ خانه‌هایشان را پیش از پریدن آفتاب از پشت بام خانه روشن می‌کردند و تا صبح روز اول سال نو، افروخته نگه می‌داشتند. همچنین برای روشن بودن راه گذر ارواح درگذشتگان به خانه‌ها فضای گذرگاه‌های آنها را با آویختن چراغ و فانوس افروخته روشن نگه می‌داشتند.

بنابر گفته بیرونی (۱۳۸۰: ص. ۲۹۳، ۲۹۸) ایرانیان و اهل فارس در ایام فروردگان برای مردگان خود طعام و نوشابه می‌گذارند و این مشابه همان رسمی است که مردم سغد در خُمسه مسترقه، پنج روز آخر ماه خُشوم، و خوارزمیان در پنج روز آخر ماه اسپندارمذ (= اسفند)، پنج روز الحاقی به ماه اسفند به کار می‌برده‌اند. بنابر گفته بروکلمان زنان یزیدی (فرقه‌ای مذهبی که بیشتر آنان در سرزمین عراق و ایران با اقوام کرد و ارمنی همزیستی دارند) سه روز مانده به پایان سال خوراک بر سر گورهای مردگان می‌برند (کریستن سن، ۱۳۶۸: ج ۲/ ص. ۴۷۴). گروه مراغی‌های رودبار الموت قزوین که به «مراغی» و «کله بُزی» معروفند، بنا بر گزارشی پنج روز آخر سال را مانند زرتشتیان روزهای مقدس می‌شمارند و در زمره مراسم که در این روزها انجام می‌دهند، یادآوری مردگان و دادن خیرات برای آنان است (ورجانود، ۱۳۴۹: ص. ۴۷۷).

در این روزگار نیز مردم ایران در روزهای پایانی سال، به ویژه در غروب واپسین شب جمعه ماه اسفند، و در برخی پاره فرهنگ‌های ایرانی در شب هریک از چهارشنبه‌های ماه اسفند، به ویژه در شب چهارشنبه‌سوری برای بزرگداشت روان درگذشتگان و یادآوری و پذیرایی از آمدن فرورها یا فروشی‌ها<sup>۷</sup>، یا ارواح مردگان خود آئین‌هایی نمادین برگزار می‌کنند. آتش افروختن، شمع و فانوس روشن کردن و بر بام و درون اتاق‌های خانه گذاشتن، پختن غذا و توزیع آن، اطعام کردن تهی‌دستان و خیرات کردن حلواجات و خرما و شیرینی میان مردم از جمله این آئین‌ها به شمار می‌آیند. رفتن به گورستان‌ها بر سر قبور مردگان و فانوس یا چراغ روشن گذاشتن بر سر گور مردگان و فاتحه اهل قبور خواندن در شب آخر سال، به ویژه شب چهارشنبه‌سوری از قدیم میان مردم شیعه ایران نیز مرسوم بوده است.

مردم اردبیل (عنصری، ۱۳۶۲: ص. ۸۲۱) در شب چهارشنبه‌سوری به نام هریک از اعضای خانواده در حَضَر و سَفَر شمعی روشن می‌کردند و زیر هر سقف خانه شمعی می‌نهادند تا فضای خانه در همه جا روشن باشد تا گرفتار نفرین چهارشنبه‌سوری نشوند. در بسیاری از مناطق رشت و شرق گیلان در آخرین شب چهارشنبه سال هر

در فردای آن روز برای تبرک به در و دیوار خانه‌هایشان می‌پاشند (رمضان‌خانی، و دیگران، ۱۳۸۷: ص. ۱۰۲).

در روستاها و ایلات کرمانشاهان، این پنج روز آخر سال را «تار پنجه» یا «تَرپنجه» به معنی پنجهٔ جداشده می‌نامند.<sup>۱۰</sup> از اعمال عمومی مردم این مناطق در این روزهای خاص، زدن علامت پنجه با خمیر آرد جو بر دیوار و سردر خانه یا سیاه چادر و پیشانی گاوها، و در برخی جاهای دیگر زدن پنجهٔ خمیر بر پیشانی اسب و خر و گاهی هم گوسفند بوده است. باور این بود که با علامت پنجه، اهریمن و بلا و شرّ چشم زخم را از خانه و خود دور می‌کنند و فضا را برای دیدار مردگان پاک می‌کنند. در روستای گهواره به این علامت، «پنجهٔ مرتضی علی» می‌گفتند. به بارانی هم که در روزهای تارپنجه یا به اولین بارانی که چند روز پس از این ایام می‌آمد «پنجه شوران» می‌گفتند، زیرا که علامت خمیری پنجه را از خانه و چادر و پیشانی دام می‌شست و می‌برد. در این ایام برخی کارها، از جمله مهمانی رفتن یا برگزاری مراسم عقد و عروسی را «تابو» و بدشگون می‌دانستند (ظریفیان، ۱۳۸۵: شم ۱۷، صص. ۸۰-۸۱، ۸۳).

خانواده به تعداد اتاق‌های خانه و طویله و «تلمبار» (جای پرورش کرم ابریشم)‌هایشان مشعل‌هایی درست می‌کردند و نیت می‌کردند و به هوا می‌انداختند. در برخی روستاها چراغ و اجاق خانه‌هایشان را با مشعل چهارشنبه‌سوری روشن می‌کردند. در روستاهایی از شهرستان عمارلو مشعلی افروخته را بر سر خانه‌هایشان نصب می‌کردند (بشرا، طاهری، ۱۳۸۵: ص. ۷۷). در الاشت مازندران در شب چهارشنبهٔ آخر سال به گورستان می‌روند و روی قبر مردگان شمع و چراغ روشن می‌گذارند. روز چهارشنبه هم آتش ترشی که در آن گیاه گزنه ریخته‌اند، می‌پزند و خیرات مردگان می‌کنند (پورکریم، بی تا: ص. ۸۲).

بنابر گفتهٔ مهرداد بهار توجه به مردگان یا بی‌توجهی به آنان در این زمان‌های خاص باعث محبت یا خشم ارواح مردگان می‌شود و مهر و قهرشان را برمی‌انگیزاند. به نظر او، ایرانیان با دادن غذا به فقرا، صدقه دادن، چراغ روشن کردن یا شمع گذاشتن بر سر قبر اموات، چراغ گذاشتن روی پشت بام خانه‌ها و زود روشن کردن چراغ‌های خانه در این موقع سال محبت مردگانشان را به خود جلب می‌کردند (بهار، ۱۳۷۶: ص. ۳۵۷).

برخی از عشایر ایران نیز دههٔ پایانی اسفند ماه و شب جمعهٔ آخر سال را از آن مردگان می‌پندارند و برای یادآوری و آمرزش ارواح آنان خوراک می‌پزند و پخش می‌کنند. برای نمونه در میان لرهای ایل ممسنی فارس مرسوم بود که در این روزها آشی که به «آش مردگان» مشهور است، بپزند و پخش کنند. ممسنی‌ها باور دارند که در این موقع سال وقتی باد بهاری می‌وزد، بوی خوش آش را به مشام مردگان می‌رساند (شهبهانی، ۱۳۶۶: صص. ۱۳۵-۱۳۷). مردم ایل پاپی لرستان در دههٔ آخر سال که آن را «آلفه» و «برات»<sup>۱۱</sup> می‌نامند، حلو و خرما برای مردگانشان خیر می‌کنند (پاپی، ۱۳۷۸: ج ۱/ ص. ۱۰۰). در پاره‌ای از روستاهای گیلان، مانند مازو پشتهٔ روشن ده در شهرستان رضوان شهر و چاپارخانهٔ خمّام، مردم شب چهارشنبه‌سوری را شب قدر<sup>۹</sup> می‌دانستند و باور داشتند که در این شب، تمام درختان سر خم می‌کنند و نوک شاخه‌های آن‌ها به زمین می‌رسد، صدای باد و غرّش خشم دریا شنیده می‌شود، اما خود باد حس نمی‌شود و امواج کف آلود دریا نیز به چشم نمی‌آید. کسی که چنین شبی را حس بکند و جلوه‌هایی از آن را ببیند، هر آرزویی بکند، به آن خواهد رسید (بشرا، طاهری، ۱۳۸۵: ص. ۷۰). زرتشتیان یزد در نخستین شب پنجهٔ بزرگ، در پایان یافتن سال ۳۶۰ روزه، کوزه‌ای نو با آب تازه برای نوشیدن فرورها یا ارواح پاک مردگان در ایوان خانه‌هایشان می‌گذارند. سپس، آب کوزه را

ایران نیز بر اساس این پنداشت کهن ایرانی که ارواح مردگان در روز و شب آخر سال برای دیدار کسان خود به زمین باز می‌گردند و با آن‌ها دیدار می‌کنند، این روز را عَرَفَه نامیده‌اند. برخی از مردم اطلاق اصطلاح «عَلْفَه» (قس: علف) به این زمان خاص را به سبب تهیه خوراک سبزی و سنت خوردن «سبزی پلو» در شب نوروز دانسته‌اند (Masse, ۱۹۳۸: vol. ۱ / p. ۱۵۶). در برخی از نواحی شاهرود دو شب مانده به عید نوروز را «عرفه» می‌نامند و زنان برای این شب نانی به نام «گولاچ» می‌پزند و میان مستمندان پخش می‌کنند و مقداری هم برای مردگانشان روی گور می‌گذارند. شام شب عرفه هم سبزی پلو است که با علف‌های صحرائی می‌پزند و آن را به اصطلاح محلی «علف چلو» می‌نامند (شریعت زاده، ۱۳۷۱: ج ۲/ ص. ۴۱۹).

۷. شماری از محققان از جمله بهرام فره‌وشی، مهرداد بهار و کتیون مزداپور فرورها را با ارواح درگذشتگان یا مردگان یکی دانسته‌اند.

۸. «شب برات» یا «شب برات» به شب نیمه شعبان گفته می‌شود و مسلمانان شیعه باور دارند که در این شب خداوند روزی مردم را برات و حواله می‌کند و آنچه در دل بخواهند به ایشان الهام و هدیه می‌کند. در فرهنگ عامه برخی حوزه‌های جغرافیای فرهنگی ایران، شب برات را به شب‌های مختلفی از روزهای پایانی سال، مانند آخرین شب سال، شب جمعه آخر سال یا شب چهارشنبه آخر سال نیز اطلاق می‌کنند. خراسانی‌ها سه شبانه

۱. این مطلب را به یاد دوستان عزیز از بزرگمردان فرهنگ ایران که در این سال از دیدار حضورشان محروم شده‌ایم و ما را در اندوه رفتنشان به سوگ نشانده‌اند، از کتاب چهارشنبه سوری: جشن عروج ارواح مردگان به عالم زندگان (۱۳۹۷) انتخاب کرده‌ام که همراه نیایش و آمرزش‌خواهی برای روان پاک آنان به سایت انسان‌شناسی و فرهنگ و نوروزنامه امسال تقدیم می‌کنم. این عزیزان هرگز فراموش نخواهند شد و پیوسته در خاطر و کنار ما حضور خواهند داشت و ما نوروز را چه تلخ و چه شیرین با آنها خواهیم گذراند. روانشان شاد و با فرشتگان نیک‌اندیش هم‌نشین و هم‌گام بادا!!!

۲. رستاخیز یا قیامت از دیدگاه قرآن نوعی «مصیر» (بازگشت) است به سوی معبود، یعنی خداوند. در آیات متعدد قرآن، از جمله آیه ۱۸ سوره فاطر و آیه ۲ سوره مؤمن (غافر) به این رجعت اشاره و گفته شده که «بازگشت همه به سوی اوست». سعید وطن دوست در کتابش فراموشی مصیر، باور به معاد یا بازگشت را بررسی و تحلیل کرده و در مبحث «سرکشی اموات به خانواده»، بازگشت درگذشتگان را به دیدار خانواده‌هایشان با بهره‌گیری از روایات و آیات متعدد به تفصیل بیان کرده است (نک: وطن دوست، ۱۳۹۴).

3. Day of the Deads (= All Souls Day/ All Saints Day)

4. (Sunday of the Dead (=Totensonntag)

۵. رَغَائِب جمع رَغِيبَه، به معنای بخشش و هدیه دادن است. در شب رَغَائِب مردم برای شادی ارواح مردگان طعام توزیع می‌کنند و خیرات می‌دهند. در قدیم زرتشتیان در مراسم گهنبار و یاد درگذشتگان خود نان را در تنورهای خانگی می‌پختند و نان با گوشت بریان، حلوا، سبزی خوردن و خلال تَرُب سیاه برای کسانی که در مراسم حضور نداشتند و مستمندان هدیه می‌فرستادند. در این مراسم «آجیل گهنبار» یا «لُرک» که به آن هفت میوه نیز می‌گفتند، سر سفره می‌گذاشتند (گلاب زاده، ۱۳۹۰: ص. ۴۲۵).

۶. عَرَفَه یا عَرَفَات نام دشت و کوهی است در نزدیکی‌های مکه در عربستان. در روز نهم ذی‌حجه زائران خانه خدا در عرفات جمع می‌شوند و اعمال خاصی از حج، یعنی «وقوف عرفات» را انجام می‌دهند، از این رو، این روز در جهان اسلام به «عَرَفَه» معروف شده است. وجه تسمیه عَرَفَه روشن نیست. بنابر روایتی افسانه‌ای، آدم و حوا پس از رانده شدن از بهشت، از یکدیگر جدا شدند و پس از مدتی سرگردانی، سرانجام در این جا به هم رسیدند و یکدیگر را باز یافتند و شناختند (دایرة المعارف فارسی، ۱۳۵۶: ج ۲ / ذیل «عرفات»). به یقین می‌توان گفت که شیعیان

روز، از شب و روز یازدهم تا چهاردهم، یا از دوازدهم تا پانزدهم شعبان را «شبهای برات» یا «چراغ برات» می‌نامند و مراسم خاصی برپا می‌دارند که بنابر نظر نویسنده کتاب چراغ برات خراسان برگرفته از اعتقادات و رسوم ایرانیان است که رنگ و بوی مذهبی گرفته است و حال و هوای ایرانی-اسلامی دارد. همو به نقل از محمد تقی راشد محصل، شب برات را شب آزادی مردگان و مراسم شب برات در نیمه شعبان را مرتبط با آئین فروردگان و تأثیر پذیر از این رسم کهن ایرانی دانسته است (سیدی، ۱۳۷۴: ص. ۵۹، نیز نک: سراسر کتاب).

۹. مسلمانان جهان معتقدند که کتاب آسمانی قرآن به احتمال فراوان در یکی از سه شب ۲۱، ۲۳ و ۲۷ ماه رمضان به حضرت محمد (ص) نازل شده است. مفسران بنا بر تفسیر پاره‌ای از آیه‌های سُورِ قرآن، به ویژه آیات سُورَةُ الْقَدْرِ (۹۷) که چنین شروع می‌شود: اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ...، خداوند در آن به نازل کردن قرآن در شب قدر اشاره می‌کند و آن شب را بهتر از هزار ماه و شب می‌داند که تا طلوع بامداد خجسته و مبارک خواهد بود. مسلمانان ایران این شب‌ها را بسیار عزیز و پر فضیلت می‌شمردند و لیلَةُ الْقَدْرِ یا شب تقدیر همه امور بندگان در سال می‌دانند و متدینان در این شب‌ها به مساجد می‌روند و شب را تا سحر احیا می‌گیرند (بلوکباشی، ۱۳۹۶: «تعلیقات»، ص. ۳۵۹، شم ۱۰).

۱۰. واژه‌های «تار» و «تر» در گویش مردم پیروند، بزروند و گهواره در کرمانشاه به معنای رها، و ترک و جداشده است. مردم روانسر و ایل کلهر تار را به معنی تار و تاریک می‌گیرند، چون باور دارند که این پنج روز سنگین و بد شگون است (ظریفیان، همانجا).

نقاشی: ماه، اثر فرح اصولی



## رنج دانایان



سال ۱۹۸۲ حدود چهار ماه در مکزیکوسیتی در هتل ریوخوا (Hotel Rioja) در خیابان سینکو د میو (Cinco de Mayo) بودم. این هتل و این خیابان در بافت قدیمی شهر نزدیک میدان زوکالو (Zocalo) و موزه هنر ناسیونال شهر مکزیکو هستند. بارها به دیدن نقاشی‌ها و میورال‌های (mural) این موزه می‌رفتم. یکروز دوربین دوستم، که جان نام داشت و از مردم ال سالوادور بود، را امانت گرفتم تا از نقاشی‌ها و میورال‌های این موزه عکس بگیرم. نقاشی‌ها از دوید الفارو سیکروس و دیه‌گو ریورا و خوزه کلمنته اوروزکو (۱۸۸۳ - ۱۹۴۹) و کسانی دیگر هستند که بر دیوار، صورت بسته‌اند. موزه چند طبقه است. وسط آن مانند فضایی خالی است و با پله به طبقات بالاتر می‌رویم که همان فضای خالی در همه طبقات وجود دارد و برای دیدن نقاشی‌ها که بر دیوارند باید دور آن فضای خالی را قدم زد. در اطراف این صحن یا فضای خالی، ستون‌های بزرگ بنا شده و از آنجا که میورال‌ها بزرگ هستند و ستون‌های موزه جلو کار عکاسی را محدود می‌کند، کار عکس‌برداری با مشکل مواجه می‌شود. با این حال من به طور غیرحرفه‌ای عکس‌هایی از آن‌ها تهیه کردم. به‌جز میورال‌های دیواری، نقاشی‌های کوچک هم فراوان دیده می‌شوند که هر کدام نسبت به بزرگی و کوچکی در قاب‌ها بر دیوارها آویخته شده‌اند.

یکی از آن عکس‌ها، همین نقاشی خوزه کلمنته اوروزکو بود. این نقاشی را بسیار نگاه می‌کردم، چون به گمانم محتوای آن برای من ایرانی بسیار آشنا بود. محتوای آن، با برداشت خودم، آنچه از عمق احساسی این نقاشی می‌دیدم، مرا به فکر عمیقی همراه با اندوهی سنگین فرو می‌برد. بی‌شبهه محتوای هنری چنین آثار جلوه‌ای از کلیتی جهان‌شمول دارند. هنرمندان، چنین آثاری را از احساس کلی بشر در برابر

انسان‌دوستی به گالری هنری  
اهدا شده است.

نمایش رنج انسان از راه یک  
پدیده هنری یا نوشتاری یا  
حتی اساطیری قدمتی کهن  
دارد. به نظرم پرداختن به چنین  
موضوعی خود کتابی است به  
درازای رنج آدمی در تاریخ. در  
موسیقی و مجسمه‌سازی نیز  
چنین آثاری کم نیستند. ترونودی  
(قطعه موسیقی اندوهبار) ساخته  
کریستف پندرسکی (۱۹۳۳ - ۲۰۲۰)  
کمپوزر لهستانی، در عزای قربانیان  
هیروشیما تنها یک نمونه است.  
وقتی به مجسمه «اندیشه‌گر»  
یا «متفکر» ساخته آگوست رودن  
(۱۸۴۰ - ۱۹۱۷) مجسمه‌ساز و  
هنرمند فرانسوی در کنار سایر  
آثار وی مانند «دروازه جهنم» یا  
«سنت پیترو» که همگی در زیر  
فشار رنج، کمرهایشان خم شده  
است، خواهیم دانست تصویر هنر  
با چه ابزاری مکنونات آدمی  
را تجلی می‌دهد. چنین آثاری  
نشان می‌دهند، اعتراض انسان  
آگاه در تاریخ همیشه طنین‌انداز  
بوده، اما توان و ابزار مقابله عملی  
و بازدارندگی بیداد را نداشته است.  
اعتراض به صورت‌های گوناگون  
و با ابزار متفاوت بیان شده‌اند.  
در میان انبوه روش‌های اعتراض،  
شعر و نثر ایرانی پُر از نموده‌های  
رنج و اعتراض است. در این نوشته  
کوتاه به دو - سه نمونه آن اشاره  
می‌کنم و از تفسیر و حاشیه اضافی  
درمی‌گذرم.

موضوعی جهان‌شمول طراحی می‌کنند. مجسمه‌سازی و شعر هم  
همین است و البته هرکس هم به فراخور دردهای شخصی خود با  
آنان ارتباط برقرار می‌کند. من از این نقاشی اوروز کو یک عکس  
گرفتم که آن را در آلبوم عکس‌هایم دارم و به علت آشنایی درونی  
و ارتباط حسی با محتوای آن، سال‌ها و بارها به آن نگاه کرده‌ام.  
عکسی که من از این نقاشی گرفته بودم کیفیت خوبی ندارد، اما با  
جستجو در وبسایت «نقاشی‌های مکزیکی»، ورژن بهتر آن را پیدا کردم  
که در بالا می‌بینید. تصویری که سال‌ها از درونمایانه حسی نسبت آن  
داشتم این است که، این فرد انسان آگاهی است و آگاهی او موجب  
درد و رنج همیشگی او شده است. به ظاهر گمان می‌رود که وی  
نویسنده یا شاعر و فیلسوف و فردی قلم به دست باشد. اما هرکس  
هست، او انسانی اندیشناک است و اندیشناکی او موجبات رنج دائمی  
او را فراهم آورده است.

وقتی از پله‌های موزه پایین می‌آمدم، در حالتی منگ و فکرهای  
وهم‌انگیز، غرق می‌شدم. هرگز راه به جایی نمی‌بردم. اندوهی  
همراه با رنجی از نادانستنی‌ها آزارم می‌داد. غرق شدن در عمق هنر  
همین است.

نکته‌ای درباره دوران این هنرمندان مکزیکی یاد کنم. سال‌های  
۱۹۳۰ که استالین، لئون تروتسکی (۱۸۷۹ - ۱۹۴۰) را به مکزیکی  
تبعید کرد و در سال ۱۹۴۰ به دست جوانی به نام رامون مرکادر  
به تیشه کوهنوردی کشته شد، در مراسم خاکسپاری وی نزدیک به  
سیصد هزار نفر شرکت کرد؛ و اکنون هم بسیاری از چپی‌های مکزیکی  
و حتی آمریکای لاتین طرفدار تروتسکی هستند. بسیاری از هنرمندان  
دهه‌های سی و چهل میلادی در مکزیکی از طرفداران یا سمپات  
تروتسکی بودند. البته سیکروس (۱۸۹۶ - ۱۹۷۴) نقاش و میورالیست  
از جمله انقلابیون سوسیالیست، جانبدار استالین بود. وی در سال  
۱۹۳۸ برای شرکت در جنگ داخلی اسپانیا و دفاع از جمهوری خواهان  
در برابر فرانکو به اسپانیا رفت و در جبهه با ترسیم آثار هنری از  
دموکراسی مردم اسپانیا دفاع کرد.

به‌رحال، در سال‌های ۱۹۳۰ به بعد جریان‌های جنبش چپ مانند  
قارچ در همه جا روئیده شدند که این هنرمندان مکزیکی را هم در  
دامن خود پرورش دادند و نقاشی‌ها و میورال‌های انسان‌دوستانه  
را در بسیاری از ساختمان‌ها و دانشگاه‌ها و موزه‌ها ترسیم نمودند.  
نقاشی بالا با عنوان «رنج انسان» اثر خوزه کلمنته اوروز کو هم که  
در حد یک قاب معمولی ترسیم شده و بر دیوار موزه هنر ناسیونال  
شهر مکزیکو در طبقه دوم آویخته شده، یکی از آنان است که با ایده



حدود دو - سه سالی که در کلمبیای مریلند بودم، این شانس را داشتم که کتابخانه‌ای نزدیک خانه‌ام بود. این کتابخانه مقداری کتاب فارسی داشت که من آن‌ها را به نوبت می‌گرفتم و شب‌ها مطالعه می‌کردم. یکی از آن کتاب‌ها کلیله و دمنه تصحیح عبدالعظیم قریب بود. آن شب‌ها که کلیله و دمنه می‌خواندم، یک پاراگراف از مقدمه برزویه طبیب توجهم را از چند جهت به خود جلب نمود. در این پاراگراف، نویسنده به سبکی حاوی تضاد و پارادوکس، برداشتی دوگانه را تصویر می‌کند که نمونه‌های آن در ادب فارسی کم نیست. این تصویر، اوضاع اجتماعی سخت روزگار ساسانیان را توصیف می‌کند. وی در ابتدا به تعظیم و تکریم پادشاه انوشیروان می‌پردازد و از هر صفت از جمله عدل، سعادت ذات، ثبات رأی، علو همت، کمال مقدرت، صدق لهجت، مهربانی و بزرگی بخشش و نیکوکاری و تاکید بر علو درجات پادشاه سخن می‌راند. آنگاه با زیرکی و تیزهوشی اوضاع پریشان جامعه و بحران‌های اجتماعی و انسانی و ستم بر آگاهان را یکی پس از دیگری برجسته می‌سازد. در چند واژه از ستمی که بر نیک‌مردان روا می‌رود و تبه‌کاران آزادانه در احترام روزگار می‌گذرانند را چنین یاد می‌کند که: «نیک‌مردان رنجور و مستذل و شیرین‌فارغ و محترم». همین چند واژه کافی است تا بدانیم چه تضادی

در کنه نگاه نویسنده آن که از عدل و داد و سعادت جامعه و آدمیان یاد می‌کند وجود دارد؛ و نشان می‌دهد که نیک‌مردان آن دوران چگونه ذلیل و رنجور بوده و شیرین‌چگونه از عقوبت زشتکاری‌هایشان فارغ و رها می‌زیسته‌اند.

آن پاره نوشته از مقدمه برزویه طبیب این است: «خاصه در این روزگار تیره که خیرات بر اطلاق روی به تراجع آورده است و همت مردمان از تقدیم حسنات قاصر گشته با آن چه ملک عادل انوشروان کسری بن قباد را سعادت ذات و یمن نقیبت و رجاحت عقل و ثبات رأی و علو همت و کمال مقدرت و صدق لهجت و شمول عدل و رأفت و افاضت جود و سخاوت و اشاعت حلم و رحمت و محبت علم و علما و اختیار حکمت و اصطناع حکما و مالیدن جباران و تربطت خدمتگزاران و قمع ظالمان و تقویت مظلومان حاصل است می‌بینیم که کارهای زمانه میل به ادبار دارد، و چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی و افعال ستوده و اخلاق پسندیده مدروس گشته و راه راست بسته، و طریق ضلالت گشاده، و عدل ناپیدا و جور ظاهر، و علم متروک و جهل مطلوب، و لؤم و دنائت مستولی و کرم و مرؤت منزوی، و دوستی‌ها ضعیف و عداوت‌ها قوی، و نیک‌مردان رنجور و مستذل و شیرین‌فارغ و محترم، و مکر و خدیعت بیدار و مظفر، و متابعت هوا سنت متبوع و ضایع گردانیدن احکام خرد طریق مشروع، و مظلوم محق ذلیل و ظالم مبطل عزیز، و حرص غالب و قناعت مغلوب، و عالم غدار بدین معانی شادمان و به حصول این ابواب تازه و خندان».

واژه به واژه این پاره از نوشته مقدمه برزویه طبیب گویای تیزبینی جامعه‌شناسی تاریخی نویسنده آن است. هر واژه‌ای از این نوشته تصویر روشنی از تیرگی‌ها و بیداد دوران انوشیروان را به وضوح نمایان می‌سازد. اگر با تاکید به چند واژه در توصیف این دوران توجه کنیم که روزگار واقعی مردم چگونه سپری شده، بیشتر به عمق زیرکی نویسنده و در عین حال به شرایط اجتماعی آن دوران پی خواهیم برد. آن واژه‌ها این‌ها هستند: «راه راست بسته، طریق ضلالت گشاده، عدل ناپیدا، جور ظاهر، علم متروک، جهل مطلوب، کرم و مرؤت منزوی، دنائت مستولی، نیک‌مردان رنجور، شیرین‌فارغ، مستذل و محق ذلیل، ظالم مبطل عزیز»، به راستی این یک پاراگراف چقدر فصاحت کلام در توصیف یک دوران تاریخی دارد.

عطا ملک جوینی در تاریخ جهانگشا اوضاع اجتماعی روزگار رقت‌بار مغول و خوار شدن صاحبان فضل و دانش و هنر را توصیف می‌کند و می‌گوید که دروغ‌گویی و ریاکاری را اندرز شمارند و حرامزادگی و

سخن‌چینی را زیرکی و دلاوری می‌دانند. هر بازاری امیری است و هر مزدوری صاحب‌مسندی و هر ریاکاری وزیری و هر دیو صفتی گرداننده اموری. هر پیشخدمتی صاحب پایگاهی؛ هر ستمگری کارگزاری؛ هر بی‌قدر و منزلتی رئیسی و هر حيله‌گری توانمندی و هر دستاربندي دانشمندی و هر حمالی در پرتو اقبال، شادمان و مسرور...

نوشته عظاملك جوینی، كه حاوی نثری نسبتاً پیچیده است، چنین است: «كذب و تزویر را وعظ و تذکیر دانند و تحرّمز [حرامزادگی] و نیمیت [سخن‌چینی] را صرامت [چالاکی] و شهامت نام‌کنند و زبان ایغوری را فضل و هنر تمام شناسند. هریک از ایناء السوق [بازاری] امیری گشته و هر مزدوری دستوری [صاحب‌مسندی]؛ و هر مزوری وزیری و هر مدبری دبیری ... و هر شیطانی نایب دیوانی... و هر شاگردی پایگاهی، خداوند حرمت و جاهی و هر فراشی صاحب دورباشی و هر جائفی [سرزنش‌کننده، ستمگر]، کائفی [کارگزاری] و هر خسی کسی، و هر خسیسی رئیسی و هر غادری [حيله‌گر] قادری و هر دستاربندي بزرگوار دانشمندی... و هر حمالی از مساعدت اقبال با فسحت [شادی و مسرت] حالی».

شرح وقایع تاریخ به صورتی ناراست نشان از فضای استبداد سیاسی در دوران‌ها دارد. گاه اتفاق می‌افتد که گزارشگر بر پایهٔ تعصب یا برداشت شخصی از اوضاع اجتماعی، به نادرستی شرایط را واژگونه ترسیم می‌کند. به طور نمونه، بعضی مبلغین مذهبی در سده‌های گذشته در گزارش‌های خود مرتکب توجیه حاکمان ستمگر شده‌اند. منتسکیو در روح‌القوانین گزارش مبلغین مسیحی از جامعهٔ چین آن روزگار را می‌خواند به تردید می‌افتد و می‌گوید: «مبلغین مذهبی ما از امپراطوری پهناور چین طوری صحبت می‌کنند که گویا یک حکومت شایسته‌ای است و در اصول خود ترس و شرافت و تقوی را با هم مخلوط کرده؛ در این صورت اگر این‌طور باشد من در تعیین اصول سه‌گانهٔ حکومت‌ها [حکومت جمهوری، حکومت مشروطه، حکومت استبدادی] تشخیصات بیهوده‌ای داده‌ام. من نمی‌دانم این چه شرافتی است که از آن صحبت می‌شود. در کشوری و نزد ملتی که هیچ کاری بدون ضرب چماق انجام نمی‌شود چگونه شرافت وجود دارد!» (ص ۲۵۴).

وی می‌گوید در کشورهای استبدادزده، به‌جز فرد پادشاه، هر ظالمی مظلوم و هر مظلومی هم می‌تواند ظالم باشد. او می‌گوید: «در این کشورها [کشورهای استبدادی] مردم باید بردگی و بنده‌منشی را پیشه کنند. زیرا در این کشورها هر فرماندهی فرمانبردار هم هست و هر ظالمی در عین حال مظلوم است و هر ستمگری ستمکش

نیز می‌باشد» (منتسکیو ۱۳۷۰: ۱۳۰). وی در ادامه می‌گوید: «در حکومت‌های استبدادی هرخانه یک حکومت جداگانه است. تربیت که مهمترین منظور از آن زندگی کردن با دیگران است در این کشورها خیلی محدود است» (همان ۱۳۱). و البته در ادامه می‌افزاید: «تربیت در حکومت استبدادی عبارت از این است که ترس را در قلوب جایگزین نماید و چند اصول مذهبی ساده به ذهن بسپارند زیرا دانش در آنجاها خطرناک است و نتایج شوم دربر دارد» (همان).

### کلیت و نسبت رنج دانایان

واقعیت این است که بخشی از رنج و اندوه دانایان از دیدن بیدادی است که بر جامعه اعمال می‌شود یا از آرمان‌ها و فضیلت‌هایی است که به ناحق پایمال می‌شوند. این گونه رنج‌ها بی‌تردید از شرایط و مناسبات جامعه منبعث‌اند. این‌ها نمونه‌هایی از رنج‌های نسبی هستند که به وضعیت دوران تاریخی جامعه پیوسته‌اند. اگرچه در ادبات نوشتاری خود (در ایران)، موجودیت رنج و ستم‌ها را به فلک یا گردش روزگار یا جهان نسبت می‌دهند، به وضوح روشن است که منظور از گردش روزگار و فلک کیست و آن چه نقشی در ایجاد این گونه بیدادها دارد. به گمانم نه تنها ما ایرانیان بلکه فلسفه و ادبیات اروپا و آمریکا، این مفهوم را به کار برده‌اند. هگل در فلسفهٔ تاریخ می‌گوید: «لیکن آرمان‌های دیگری نیز در جهان

می‌توان یافت، آرمانی‌هایی که از خرد و نیکی و راستی و برترین فضیلت‌های بشری برمی‌خیزند؛ این‌ها آرمان‌هایی هستند که به حق شایستگی برآوردن دارند و چون برآورده نشوند همگان می‌پذیرند که بیدادی در کارهای جهان رفته است» (۱۳۸۵: ۸۰). در ادبیات ایران و در افواه عمومی، بیدادهای اجتماعی را به «فلک» نسبت می‌دهند. نمونه آن این بیت‌ها از حافظ است: «فلک به مردم نادان دهد زمام مراد - ...»؛ یا: «سبب پرس که چرخ از چه سفله پرور شد - ...». ابوطیب مُصعبی (شاعر قرن چهارم) نیز چنین می‌گوید: «چرا زیرکانند بس تنگ روزی - چرا ابله‌هانند در بی‌نیازی». اینان فلک و گردش روزگار را مخاطب قرار می‌دهند و این گردش روزگار همان شرایط اجتماعی است. بی‌دلیل نیست حافظ هم می‌گوید: «عقاب جور کشیده است بال و پر همه جا - ...».

امکان این که سرنوشت انسان آگاه در هر شرایط و هر دوران با اندیشیدن اندوهناک همراه باشد (مثلاً از آمدن و رفتن به این جهان / اندوه‌های اپیکوری و دینی یا شکست‌های عاشقانه و مشابه آن‌ها) موضوعی فلسفی است و به گفتار این نوشته مربوط نمی‌شود؛ اما آنچه موجب تألم انسان آگاه می‌شود، ستم و نابرابری و پایمالی فضیلت انسانی است که همه در پرتو بیدادهای اجتماعی

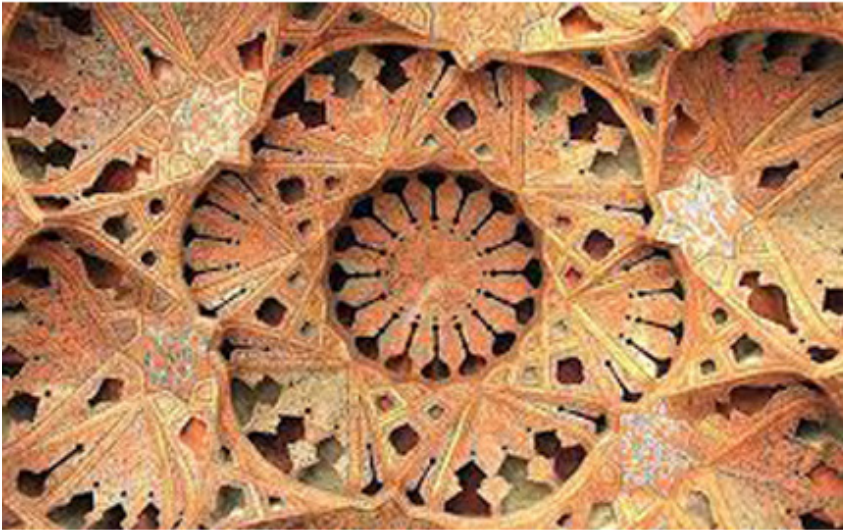
صورت می‌گیرند. این همان است که بزرگان ما، حکیم فردوسی، ناصر خسرو، حافظ و دیگران به کرات به آن اشاره کرده‌اند. حکیم فردوسی می‌گوید: «برنجد یکی، دیگری بر خورد - ... رباید همی این از آن، آن از این - ز نفرین ندانند باز، آفرین».

شناختن پایگاه ارج ناصر خسرو، کشتار خاندان جوینی به دست حاکمان ایلخانی و حتی در سدهٔ اخیر، کم‌توجهی به مقام خانم پروین اعتصامی، علامه محمد قزوینی، علی اکبر دهخدا و بسیار کسان دیگر در دوران حیاتشان تا امروز موضوعی است که پرسش آن از بیش از هزار سال پیش تا کنون درخور بررسی تاریخی اجتماعی است. بی‌دلیل نیست صادق هدایت در کتاب حاجی آقا در حق حکیم فردوسی می‌گوید: «هزاران نسل بشر باید بیاید و برود تا یکی دو نفر برای تبرئه این قافلهٔ گمنام که خوردند و خوابیدند و دزدیدند و جماع کردند و فقط قازورات از خودشان به یادگار گذاشتند، به زندگی آن‌ها معنی بدهد، به آن‌ها حق موجودیت بدهد. آنچه که بشر جستجو می‌کند دزد و گردنه‌گیر و کلاش نیست، چون بشر برای زندگی خودش معنی لازم دارد. یک فردوسی کافی است که وجود میلیون‌ها از امثال شما را تبرئه بکند و شما خواهی نخواهی معنی‌زدگی خودتان را از او می‌گیرید و به او افتخار می‌کنید. اما حال که علم و هنر و فرهنگ از این سرزمین رخت بر بسته، معلوم می‌شود فقط دزدی و چاپلوسی و پستی معنی می‌دهد».

عجیب نیست که موسیقی ایران هم در دوران‌ها همین سرنوشت را داشته است. خاقانی در قصیدهٔ «ایوان مدائن» با اندوه می‌گوید که جغد جای بلبل را گرفته و نوحه، جای الحان دل‌انگیز موسیقی را. او در آن قصیده می‌گوید: «آری چه عجب داری، کاندرا چمن گیتی - جغد از پی بلبل، نوحه است پی الحان». اگر بخواهیم از دنیای موسیقی و موسیقی‌دانان سخن بگوییم، آنان نیز در زمرهٔ آگاهانند که آگاهی خود را با اصوات رنج‌آلود و مرموز به گوش دیگران می‌رسانند.

در ایران پیش و بعد از مشروطیت جنس دیگری بر اندوه و رنج شاعران و نویسندگان و نوازندگان و هنرمندان ایران افزوده شد. از زمان نوشتن کلیله و دمنه تا نقاشی خوزه کلمنته اوروزکو، که تصویر واقعی رنج انسان آگاه را ترسیم می‌کند، هزار و ششصد سال می‌گذرد. از آن زمان تا کنون، اسناد نوشتاری، یکریز همان گفته‌های اندوهبار و شکوائیه و پایمالی فضیلت انسان را به زبان‌ها تکرار می‌کنند. هر سال رنج‌ها و تلخ‌کامی‌ها دردآلودتر جوانه می‌زنند. رنج‌ها و تلخ‌کامی‌ها دیگر برای آگاهان و دانایان نیست بلکه برای ملتی است که با خود زمزمه می‌کند: «امسال هم بهار - با قامتی کشیده و با عطر آشنا - بیهوده در محلهٔ ما پرسه می‌زند ...»

## تاریخ‌نگاری موسیقی ایرانی



رویدادهای گذشته در زمره تاریخ به حساب می‌آیند. تاریخ با گذشته سر و کار دارد، اما واقعیت این است که حد و مرز گذشت زمان با حال چندان روشن نیست زیرا هر لحظه از زمان که به گذشته می‌پیوندد، خود به موضوع تاریخ مبدل می‌شود. این پرسش که «آیا سرگذشت بیست سال پیش موسیقی ایران به موضوع تاریخ‌شناسی مربوط است یا به جامعه‌شناسی موسیقی معاصر؟» گفتاری است بحث‌برانگیز، اما فراموش نکنیم که تاریخ هم گذشته است و هم حال و هم آینده!

از زمان شکل‌گیری رشته موسیقی‌شناسی قومی است که شیوه جدید پژوهش موسیقی‌شناسی قومی تاریخی در چینه دیگری بر روی مطالعات تاریخی موسیقی مطرح نمود. ریچارد ویدس به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید موسیقی‌شناسی تاریخی را می‌توان رشته‌ای دانست که شناخت موسیقی اقوام در حال حاضر را به تاریخ گذشته آنان پیوند می‌دهد (ویدس ۲۱۹:۱۹۹۲).

در پایان سده نوزدهم گیدو ادلر (۱۸۸۰) مطالعه موسیقی را در دوشاخه مطالعه موسیقی به طور سیستماتیک (یا نظام‌مند) و مطالعه به طور تاریخی دسته‌بندی کرد که همین دیدگاه در اوایل سده بیستم از جانب چارلز سیگر مورد توجه قرار گرفت. البته موضوع نگارش تاریخ موسیقی در کنار موسیقی‌شناسی قومی در دو سده گذشته تا کنون از جانب موسیقی‌شناسان برجسته چون کسووتر، فتی، کورت زاکس، فارمر، گالپین، ربیرا، والتر فلدمن، آون رایست و بسیار کسان دیگر به شیوه نوین مورد توجه بوده است.

دانش اتنوموزیکولوژی مانند سایر علوم زیرشاخه‌های متعدد دارد و هر علاقمندی نسبت به ذوق و شوق خود در هر زیرشاخه‌ای پژوهش و تخصص پیدا می‌کند. زیرشاخه نوینی که در چند دهه اخیر بر پهنه دانش اتنو افزوده شده، مطالعه موسیقی‌شناسی قومی تاریخی است. این دانش نگاه موسیقی‌شناسی قومی را به تاریخ موسیقی اقوام تعمیم می‌دهد. من خود به دو دلیل، تا حدی کوشش کرده‌ام، پژوهشی در این زیرشاخه، آن هم در رابطه با تاریخی‌نگاری اتنو بر موسیقی ایرانی انجام دهم. دلیل اول ذوق و شوقی است که از پیش بر مطالعه تاریخ و ادب ایرانی داشته‌ام و همین هم مشوقم برای ورودم به این راه بود و دیگر؛ برداشتم این بوده که موسیقی‌شناسی قومی تاریخی در مباحث تاریخی ایران نیاز به جامع‌نگری، با نگاهی غیرسنتی به این زیرشاخه داشته است. شیوه‌ای که در مطالعاتم در این راه به کار

گرفته‌ام، اگرچه در روش‌های موسیقی‌شناسی قومی در جای دیگر از فرهنگ‌ها کمتر دیده‌ام، اما هرچه هست آن را متناسب با نیاز فرهنگ موسیقی‌شناسی تاریخی ایران تشخیص داده‌ام. نمونه‌های آن را می‌توان در دو کتاب مکتب‌های کهن موسیقی ایران و تاریخی‌نگری موسیقی ایران مشاهده نمود.

هر مردمانی در هر فرهنگی خود باید نیاز روشمند علوم انسانی خود را پیگیر باشند. اگرچه تاریخ‌نگاری برای موسیقی ایرانی یک روش خاص ندارد، اما باید توجه داشت که وقتی از تاریخ موسیقی سخن می‌گوییم، بهتر آن است موسیقی را در بافت زندگی مردمانی که آن را ساخته‌اند، تصویر کنیم. این بافت همه جوانب فرهنگ و فلسفه زندگی آنان را در خود نهفته دارد.

اولین گام در روشمند ساختن پژوهش در موسیقی‌شناسی قومی تاریخی این است که از شیوه‌های ایستا و سنتی تاریخ‌نویسی بپرهیزیم. شیوه سنتی چنان است که مواد خام و دست اول یا پاره‌هایی از مواد دست دوم (گفته‌ها و نوشته‌های دیگران) را جمع‌آوری می‌کنند و بدون تفسیر و تحلیل و راهنما، آن‌ها را به عنوان تاریخ منتشر می‌سازند. طرح مباحث در کلیات، مانند تاریخ موسیقی ایران، یا تاریخ موسیقی آسیا، یا بررسی موسیقی جهان از جمله عنوان‌های کلی است که نه از دست فرد ساخته است و نه محتوای آنان می‌تواند سازنده و جامع باشد. برای ما که می‌خواهیم موسیقی‌شناسی قومی تاریخی را با اسلوبی علمی و نوین ارائه دهیم، از مواد خام و دست اول تاریخی هم بهره می‌گیریم، با این حال تفسیری که ما از تاریخ موسیقی می‌دهیم باید، نه تنها اندیشیده بلکه به فلسفه آنچه که در فرهنگ اتفاق افتاده نیز آمیخته و همراه باشد. به طور کلی وظیفه موسیقی‌شناسی قومی این است که از بیرون از فرهنگ، سرگذشت موسیقی را چه در تاریخ و چه در جامعه مورد توجه قرار دهد. از بیرون یعنی این که خود را چندان درگیر موضوعات فواصل و درجه‌بندی و غیره نسازد و با نگاهی از بیرون به جایگاه موسیقی بنگرد. به روایت دیگر، موسیقی را باید جاندار و زنده و متحرک در جامعه ببینیم و متحرک بودن آن را هم در رابطه با تاریخ و فرهنگ و زمانه نگاه کنیم؛ و بدانیم که پشت این تحرک، پویای تاریخ هست و فلسفه زندگی و آفرینش هنر. در مطالعه تاریخ موسیقی ایران باید به تصادف و امکان (ضرورت‌های بیرونی) که تأثیر سازنده بر روند تاریخی موسیقی برجا می‌نهند آگاه باشیم. هر حادثه خرد و ناچیزی در تاریخ ممکن است، به طور استثنایی، بر روی هنر و پدیده موسیقی تأثیری کلان و مهم داشته باشد. به

طور نمونه تاسیس یک جاده در کنار یک روستا یا تاسیس یک سینما در یک شهر. نمونه نقش تصادف و امکان (ضرورت بیرونی) بر موسیقی ایران را می‌توان در فصل «تشیع تاریخی و موسیقی دستگهی» در کتاب تاریخی‌نگری موسیقی ایران ملاحظه نمود.

دانستن دسته‌بندی هگل از گونه‌های تاریخ‌نویسی، از یک زاویه، می‌تواند به افق نگاه تاریخ‌نویس موسیقی ایرانی کمک کند. هگل، به طور کلی، تاریخ را بر سه گونه تقسیم می‌کند: تاریخ دست اول (Original History)، تاریخ اندیشیده (Reflexive History)، و تاریخ فلسفی (Philosophical History). من به اختصار به این سه گونه اشاره می‌کنم. تاریخ دست اول آن است که تاریخ‌نویس رویدادها و کارهایی را وصف می‌کند که خود آن‌ها را دیده است (۱۳۸۵: ۳). تاریخ اندیشیده شش گونه است: گونه نخست، تاریخ عمومی است که گزارشی از تاریخ یک قوم یا همه جهان را می‌نویسد؛ دوم توصیف رویدادهای کنونی در قالب کارهای گذشتگان؛ سوم تلخیص تاریخ است؛ چهارم تاریخ عملی که نویسنده می‌خواهد از گذشته درس عبرت بگیرد؛ پنجم تاریخ‌های اندرزگونه یا «تاریخ درباره تاریخ» و ششم تاریخ ویژه یا تخصصی، به طور نمونه تاریخ درباره هنر، علوم، حقوق یا دین (همان ص چهارده، پانزده / سخنی

از مترجم). هگل در مورد تاریخ فلسفی می‌گوید: «سومین نوع تاریخ، تاریخ فلسفی جهان است که با این نوع اخیر تاریخ‌نویسی اندیشیده پیوند مستقیم دارد. زیرا مانند آن دیدگاهش عمومی است، ولی چنان نیست که به روی زمینه خاص از زندگی قومی تکیه کند و از زمینه‌های دیگر غافل بماند. دیدگاه عمومی تاریخ فلسفی جهان، نه به نحوی انتزاعی، بلکه به طور مشخص و انضمامی، عمومی است...» (ص ۱۸). موضوع تاریخ جهانی فلسفی یا فلسفه تاریخ که هگل به موضوع جایگاه عقل در تاریخ می‌پردازد، موضوع نوشته ما است. اشاره کنم که آقای دکتر حمید عنایت مترجم محترم کتاب عقل در تاریخ نوشته هگل، نکته‌ای انتقادی بر دسته‌بندی گونه‌های تاریخ‌نویسی هگل دارد که لازم است به آن توجه شود. وی در مورد دسته‌بندی از گونه‌های تاریخ از دید هگل چنین می‌گوید: «عیب عمده بحث هگل از انواع تاریخ‌نویسی آن است که تاریخ‌نویسی را به این انواع منحصر می‌داند و هر نوعی از نوع دیگر مطلقاً جدا می‌انگارد، حال آنکه می‌توان انواع دیگری را نیز در نظر آورد که حاصل ترکیب دو یا چند تا از آنها باشد، مثلاً تاریخ بیهقی از یک حیث تاریخ دست اول است و از حیث دیگر تاریخ اندیشیده است و از حیث دیگر با برخی از اوصاف

«تاریخ جهانی فلسفی» مطابق درمی‌آید. ولی بحث هگل علاوه بر شناساندن و طبقه‌بندی کردن خصوصیات نوشته‌های تاریخی، این سود را دارد که نمونه‌ای است از حرکت جدلی (دیالکتیک) اندیشه» (عنایت ۱۳۸۵: شانزده).

در نوشته‌هایی که مربوط به تاریخ موسیقی ایران نوشته‌ام، به طور کلی دو روش عام را در پیش گرفته‌ام. یکی این که روی سخنم با بیرون از دایره موسیقی‌شناسی ایران باشد تا بتوانم از جنبه‌هایی با افراد غیرمتخصص موسیقی نیز ارتباط برقرار نمایم. من در این راه کوشش کرده‌ام تا دایره شناخت موسیقی‌شناسی ایران را به بیرون از آن و به بیرون از قلمرو آکادمیکی با موضوعاتی مانند تاریخ اجتماعی یا مردم‌شناسی یا حتی مرتبط با شعر و ادبیات ایران گسترش دهم. از همین زاویه، موسیقی‌شناسی تاریخی ایران باید از دنیای خام‌نویسی و دست اول به پهن‌شدت تاریخ اندیشه راه پیدا کند. از این جاست که می‌توانیم به مخاطب بگوییم که موسیقی ایران در بطن دنیای جاندار جامعه و فرهنگی پویا در حرکت است. نمونه‌های کوتاه آن این است که مثلاً در جنگ ملازگرد بین الب ارسلان و امپراتور روم شرقی که منجر به شکست امپراتوری روم شرقی گردید و در پی آن است که خاندان سلجوقیان روم در آن سرزمین تثبیت شد و در پی آمدن حکومت عثمانی تاسیس گردید. از اینجا می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه تصادف‌های بیرونی در تاریخ موجبات پراکنش موسیقی ایران به عثمانی و از آنجا به مصر را فراهم آورد. نمونه دیگر جنگ‌های سامانیان در آسیای میانه و ورود اسلام به ایغور و انتقال موسیقی حوزه شرقی ایران به این سرزمین می‌باشد. این‌ها همه از تصادفات بیرونی در سرنوشت درونی تاریخ پیوسته به هم اقوام و ملیت‌ها سخن می‌گویند. تاریخ سلسله زنجیره‌هایی مرتبط با هم است که گذشته را به حال و حال را به آینده پیوند می‌زند.

در روش دوم صرفاً نکاتی را برای موسیقی‌شناسان نوازنده اضافه می‌کنم. چون گمانم این است که این گروه به علت مشغله فراوان در کار نوازندگی کمتر به مبانی تئوریک جامعه‌شناسی یا انسان‌شناسی یا محفوظات تاریخی می‌پردازند. به طور نمونه، آنجا که می‌خواهم ساختار جامعه را ترسیم کنم، مقولات جامعه‌شناسی را به زبان ساده توضیح می‌دهم. در فصل «جامعه‌شناسی تاریخی و موسیقی ایران» در کتاب تاریخی‌نگری موسیقی ایران (ص ۹۲) ساختار جامعه را چنین تعریف کرده‌ام: «از یک دیدگاه، هر جامعه‌ای از دو بخش عمده زیرساخت و روساخت شکل می‌گیرد. بخش زیرساخت،

برده است. وی می‌گوید که ادبیات غنایی و موسیقی و تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی آدمخواران سده‌های گذشته این سرزمین را مورد بررسی قرار داده، زوایای گوناگونی از رخداد‌های تاریخی و سرنوشت این مردمان را روشن ساخته است (برای مطالعه این نوشته به فصل «کفتارها در کنار یکدیگر نمی‌خوابند: تفسیری بر آوازهای شفاهی مهاجران باسوتو» نوشت دوید کاپلان در کتاب گزیده مقالات (۱۸۸۸-۱۹۹۵) مردم‌شناسی و موسیقی، گردآوری و برگردان محسن حجاریان مراجعه شود).

حال به یک نمونه دیالکتیکی تاریخی اشاره کنم. به این جمله توجه کنید که درباره یورش مغول گفته شده: «هرچه بر سر راهشان بود از میان بردند...». خوب، این یک نگاه تاریخی است و از تاریخ محض سخن می‌گوید، اما وقتی این جمله چنین کامل می‌شود که: «هرچه بر سر راهشان بود از میان بردند و سپس خود از میان رفتند». به یکباره در فکری عمیق فرو می‌رویم و به فلسفه تاریخ می‌اندیشیم که به راستی حاصل این همه ویرانی‌ها و دوباره ساختن‌ها به کجا می‌انجامد؟ در چنین نگاهی ما از بیرون به تاریخ می‌نگریم و اگر هم بخواهیم از چنین گفته‌ای درسی بیاموزیم و آن را در حق موسیقی دستگاهی و ردیف به کار ببریم چنین خواهیم گفت

ابزار مادی است که انسان به مدد نیروی اندیشه و کار به خدمت خود درمی‌آورد، مانند زمین کشاورزی، معدن، کارخانه، سد، نیروگاه برق، راه و راه‌آهن، بنادر و کشتیرانی و غیره. در مقابل زیرساخت اجتماعی روساخت اجتماعی است که اندیشه و روابط انسان را دربر می‌گیرد، مانند روابط زناشویی و حقوق و سیاست و هنر و اقتصاد و اخلاق و غیره. دو بخش زیرساخت و روساخت بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و تأثیر متقابل آن‌ها موجب پیشرفت و گسترش تاریخ و فرهنگ می‌شود». این گونه نوشته‌ها را من برای جامعه‌شناسان یا مردم‌شناسان نمی‌نویسم، بلکه همانگونه که یاد کردم، این‌ها اشاره‌های ساده و مختصرند که برای آن دسته از موسیقی‌شناسان که با چنین موضوعاتی آشنا نیستند، ارائه می‌دهم. وقتی ما، پی‌درپی در نوشته‌های تاریخی به مقولاتی مانند مناسبات اجتماعی و شیوه معیشت و ابزار تولید و نیروهای مولده اشاره می‌کنیم، پس باید در حد اختصار بدانیم که این مقولات کدامند و چه تعاریفی دارند. بدون دانستن چنین مقولات پایه‌ای جامعه‌شناسی، بخشی از درک ما در شناخت تاریخ، سطحی و دست اول است. نمونه‌های این گونه تاریخ‌نویسی‌های سست و بی‌روح در موسیقی ایران، کتاب تاریخ موسیقی ایران نشر دائره‌المعارف بزرگ اسلامی است که پیش‌تر توضیحاتی پیرامون آن در پایگاه انسان‌شناسی و فرهنگ ارائه داده بودم. اگر روزی چنین کتابی به زبان‌های بیگانه ترجمه شود تا به آنان بگوید که ما ایرانیان در سده بیست و بیست و یک، با تمام دسترسی به ابزار تجسس و پژوهش، تاریخ موسیقی خود را چنین می‌نویسیم یا چنین می‌شناسیم و آن را چنین ارج می‌نهییم، آنگاه خواهیم دانست در کجای کار تاریخ‌نویسی موسیقی ایستاده‌ایم!

از توصیه‌ها به موسیقی‌شناس قومی تاریخی بهره‌وری از جامعه‌شناسی تاریخی و انسان‌شناسی اجتماعی یا هر دیدگاهی است که بتواند چشم‌انداز گسترده‌ای از تاریخ را به ما بگوید. اگرچه نمونه‌های متعددی از این مطالعات در دست است، با این حال در اینجا به یک نمونه آن که از جانب دوید کاپلان بر روی موسیقی مردم لسوتو در آفریقای جنوبی صورت گرفته اشاره می‌کنم. وی یاد می‌کند که موسیقی‌شناسی این مردمان را از جنبه انسان‌شناسی فرهنگی، جامعه‌شناسی و تاریخ مورد توجه قرار داده است. با نگاه از این زوایا مطالعه فرهنگ لسوتو، که فاقد تاریخ است، بخشی از تاریخ کلنیالیسم، در رابطه با ادبیات و شناخت موسیقی آن کاویده شده و از آنجا که ادبیات با تاریخ و رفتار روزانه مردمان آمیخته است، از این دیدگاه از مطالعه تاریخی ادبیات این مردمان سود

که مراحل پسین و پیشرفته‌تر دستگاه منتج از مراحل پیشین خود است که در فرآیند زمان رو به گسترش نهاد، پس هر پیشرفتی در مراحل پسین‌تر دستگاه گواه تکامل دستگاه است. پیشرفت مرحله‌ای دستگاه مرهون پیشرفت آگاهی موسیقیدان ایرانی است و این امر نیز به ضرورت تعالی فرهنگ ایران صورت گرفته؛ و امری است که کمیت را به کیفیت مبدل ساخته و درعین حال زنجیره‌ای از تغییرات پایه‌ای را به وجود می‌آورد که کیفیت را به کیفیت بالاتر دستگاه و ردیف ارتقا دهد. جمله بالا در مورد دستگاه و ردیف هم به تاریخ نگاه می‌کند و هم به مسیر تکامل آن و هم به نگاه فلسفی به ماهیت آن. از این جهت چنین برداشتی می‌تواند نسبت به موسیقی برداشتی بیرونی تلقی شود و از تکرار موضوعات خشک و بی‌روح و مطالبی که با روح تاریخی دوران همخوانی ندارند اجتناب کند.

در یورش ویرانگر بخارا به دست مغولان، مورخ، عظاملک جوینی، از مغنیات و سماع و رقص و اصول غنا و آواز سخن به میان می‌آورد اما در چه حالت غمباری و می‌گوید وقتی چنگیزخان به مسجد جامع بخارا وارد شد و نمی‌دانست آنجا کجاست، پرسید آیا اینجا خانه شهریار است که مردم پاسخ دادند اینجا خانه خدا است. منبری در گوشه مسجد بود و او از پایه‌های منبر دو سه

پله بالا رفت و دستور داد صندوق‌های مصحف [قرآن] را در کنار قازورات زیر دست و پای اندازند و لگدکوب کنند و بزرگان را فرمان داد بر در طویله‌ها به نگهبانی ستوران بایستند و کاسه‌های شراب می‌نوشیدند و مغنیات سماع و رقص را بر اوزان آوازهای مغولی برپا ساختند. این اولین جایی است که از غنا و رقص و سماع و اصول و آواز سخن به میان می‌آید. گفته مورخ حاکی از این است که چنگیزخان دستور می‌دهد نوازندگان شهر را فراخوانند (مغنیات شهری را حاضر آورده) تا سماع و رقص کنند و مغولان به زبان مغولی آوازهای خودشان را بخوانند (بر اصول غنای خویش آوازه‌ها برکشیده) (به نقل از کتاب تاریخی‌نگری موسیقی ایران ص ۲۴۳).

اگرچه در تاریخ‌ها از رفتار خشونت‌بار مغولان سخن‌ها گفته‌اند، هگل نیز از دیدگاه فلسفه تاریخ به ایلغار آنان توجه داشته است؛ با این حال وقتی وی از آنان یاد می‌کند در پایان می‌گوید که «هرچه برسر راهشان بود از میان بردند و سپس خود از میان رفتند». این هم دیالکتیک تاریخ است و هم فلسفه آن. از این جهت اگر مورخ موسیقی ایرانی به رفتار مغولان - در مسجد بخارا و اجرای موسیقی - به نگاه تاریخ عظاملک جوینی استناد می‌کند جامع‌تر این است که نگاه دیالکتیک هگل از ایلغار مغولان را بر آن بیفزاید. این نشان می‌دهد که موسیقی ایران را از چه زوایایی می‌شود نگاه کرد. هگل در کتاب عقل در تاریخ در مورد ایلغار مغولان چنین می‌گوید: «مغولان خوراک خود را از شیر مادیان به دست می‌آورند و اسب نیز برای آن‌ها هم مایه خورش است و هم جنگ‌افزار. ولی هرچند زندگی شبانی آنان معمولاً بدین شیوه می‌گذرد، بسا هست که در گروه‌هایی انبوه گرد هم می‌آیند و به انگیزه‌های زاد و بوم خود را ترک می‌گویند. در این حال، خوی آشتی‌جوی گذشته را رها می‌کنند و همچون سیلی دمان راه سرزمین‌های متمدن را پیش می‌گیرند و آشوب‌ها برمی‌انگیزند و جز ویرانی و تباهی نشانی از خود برجای نمی‌گذارند. جنبش‌هایی از این گونه به رهبری چنگیزخان و تیمور به راه افتاد؛ ایغارگران هرچه بر سر راهشان بود از میان بردند و سپس خود از میان رفتند، همچنانکه سیلی خروشان سرانجام زمانی فرو نشیند، زیرا هیچگونه سرمایه زندگی از خود ندارد» (۱۳۸۵:۲۱۴).

برای پژوهش در کار موسیقی‌شناسی تاریخی، می‌بایست ابتدا نمونه‌های متعددی در دست داشت تا بر اساس شناخت دسته‌بندی آن‌ها، به نحوی از مفاد آنان برای سرمشق، بهره گرفت. به طور نمونه محمدبن جریر طبری (۲۲۴ - ۳۱۰ ه ق)، در تاریخ طبری یا



تاریخ الرُّسل و المُلوک، جزئیات خشک و حوادث زمانه را به تفسیر آورده و خود می‌گوید: «... و هدف کتاب ما استدلال در این باب نیست بلکه تاریخ ملوک گذشته است و شمه‌ای از اخبارشان و زمان رسولان و پیمبران و مقدار عمرشان، و مدت خلیفگان سلف و چیز از سرگذشتشان و قلمرو حکومتشان و حوادث عصرشان» (طبری ۶: ۱۳۸۳) می‌باشد. تاریخ طبری انبوهی از گزارش‌های ریز و درشت دوران‌های متفاوت است. نمونه دیگر کتاب الاغانی نوشته ابوالفرج اصفهانی (وفات ۳۵۶ ه ق) است که به توصیفات مردم‌شناسانه موسیقی و ادبیات عرب و داستان‌ها و اساطیر و اوضاع فرهنگی و اجتماعی دوران سرآغاز اسلام تا اوایل سده چهارم هجری به طور جامع به رویدادهای موسیقایی و غنایی می‌پردازد. این مجموعه، گذشته از دارا بودن رخدادهای تاریخی فرهنگی دوران یاد شده است، بلکه نمونه برجسته‌ای از اتنوگرافی موسیقی و ادبیات همان دوران نیز می‌باشد. تاریخ‌نویس و جامعه‌شناسی مانند ابن خلدون (۷۳۲ - ۸۰۸ ه ق) نویسنده کتاب تاریخی عبر (به کسر عین به معنی عبرت) و مقدمه (که مقدمه‌ای جامعه‌شناسانه و تاریخ‌نگارانه بر همین کتاب عبر است، توصیفات سیاسی، نظامی در جنگ‌ها و مطالبی همانند آن از آغاز تاریخ عرب و عجم و بربرهای

شمال آفریقا را به عرصه تاریخ و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی کشانده، یعنی تاریخ را به سرنوشت مردمان جامعه گره می‌زند و البته در لابه‌لای آن به موضوعات موسیقی نیز اشاره کرده است.

در روش آموزش تاریخ ایران و جهان ممکن است هرکس روش خود را به کار گیرد. من برای خودم معیاری دارم که زمان‌های تاریخی را با دوران‌های مهم، مخصوصاً زمان وقوع جنگ‌ها به خاطر می‌سپارم؛ شاید این شیوه برای موسیقی‌شناسان مفید باشد. مثلاً تاریخ جنگ‌های ایرانیان با اعراب (۶۵۰ م) و سپس تاریخ استقلال ایرانیان در زمان طاهریان (۲۰۷ هجری) و جنگ قطوان بین ... (۵۳۶ ه) و ورود سلجوقیان به ایران در نبرد دندانقان (۴۳۱ ه) و جنگ ملازگرد بین الب ارسلان و امپراتوری روم شرقی (۴۶۳ ه) و یورش مغول (۶۱۷ ه). همین تکنیک را برای دوران بعد از مغول به کار می‌گیرم و البته سال‌های تاریخ جهانی را، مثلاً برای تاریخ مصر یا یونان باستان یا اروپا و آمریکای معاصر به همین نحو و سال‌های وقوع حوادث را به همین شیوه به خاطر سپرده‌ام.

این توصیه را به موسیقی‌شناسان ایرانی که می‌خواهند به کار موسیقی‌شناسی قومی تاریخی در ایران بپردازند نیز دارم. با به خاطر سپردن زمان‌بندی تاریخ جنگ‌های ایران و اعراب (۶۵۰ م)، تاریخ ایران را به دو قسمت پیش از اسلام و بعد از اسلام تقسیم می‌کنیم. و به همین نحو، با حفظ کردن تاریخ حمله مغول به ایران (۶۱۷ ه)، تاریخ ایران را به دو دوره پیش و بعد از مغول تقسیم می‌کنیم. این شیوه‌ای است که برای زمان‌بندی تاریخ، از طریق حافظه از آن بهره گرفته‌ام. اکنون مقداری از سال‌های وقایع تاریخی بشر را حفظ هستیم. در لابه‌لای زمان‌بندی سال‌های وقایع تاریخی، حوادث فرهنگی و اجتماعی و یا هر مورد دیگر که مورد نیازم باشند را به خاطر می‌سپارم. یک جدول زمان‌بندی بزرگ در حافظه می‌سازم و یک جدول زمان‌بندی جزئی. جزئی به آن معنا که در پرتو حافظه جدول بزرگ، حوادث و رخدادها سال‌های دیگر، مانند تولد و وفات شعرا، فلاسفه، دانشمندان، روی کارآمدن پادشاهان و مشابه آنان را در شبکه زمان‌بندی تاریخ رخدادها نگاه می‌داریم. البته برای نوآموزان تاریخ بهتر است ابتدا سال شکست ایرانیان از اعراب و سال حمله مغول به ایران را برای یک هفته در ذهن خود تمرین کنند. می‌دانیم آموزش هردانشی به راهنما و معلم نیاز دارد و بدون راهنما، کار یا به گمراهی و سرگردانی می‌کشد یا در وادی ناامیدی راه به جایی نمی‌برد. من در آموزش تاریخ هیچ راهنما و معلمی نداشته‌ام و این تکنیک را خودم برای

سهولت در یادگیری به کار گرفته‌ام و البته تمرین و ممارست حفظ کردن سال‌های رخدادها و موضوعات تاریخی را مقداری پشت فرمان تاکسی‌رانی به خاطر سپرده‌ام.

آنچه فراوان است و در دسترس، کتاب‌های تاریخی هستند. گذشته از ارجاع به مدخل‌های تاریخی در دائرةالمعارف‌ها، مانند دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و ایرانیکا و بریتانیکا و مشابه آنان، نصوص تاریخی از عمده‌ترین منابع برای شناخت تاریخ دوران‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی است. تهیه فهرست آن‌ها به هیچ روی مقدور نیست، با این حال به چند نمونه مختصر که می‌توانند برای موسیقی‌شناسان در کار پژوهش تاریخی مفید باشد را اشاره می‌کنم.

تاریخ بیهقی نوشته ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی (تاریخ پادشاهی مسعود غزنوی و خاندان غزنویان)؛ تاریخ خوارزمشاهیان نوشته ابراهیم قفس اوغلو؛ تاریخ جهانگشای جوینی نوشته عطاملک جوینی که تاریخ دوران مغول را تشریح می‌کند؛ زبده التواریخ حافظ ابرو تاریخ دوران تیموریان را تشریح می‌کند؛ سه جلد تاریخ شاه عباس صفویه نوشته نصرالله فلسفی؛ چند مجلد کتاب تاریخ اجتماعی ایران نوشته مرتضی راوندی؛ تاریخ مشروطیت احمد کسروی؛ تاریخ بیداری ایرانیان نوشته ناظم الاطبا یا ناظم الاسلام کرمانی؛ حیات یحیی دولت آبادی؛ اگر علاقه بیشتری باشد کتاب‌های فریدون آدمیت تحلیل‌های سیاسی تاریخی؛ نوشته‌های خانم شیرین بیابی مانند کتاب دین و دولت در ایران عهد مغول و هم‌چنین تاریخ آل جلایر و مغولان و حکومت ایلخانی در ایران؛ تاریخ ایران نوشته عبدالحسین زرین کوب؛ تاریخ ایران بعد از اسلام نوشته عباس اقبال آشتیانی؛ کتاب از صبا تا نیما نوشته یحیی آریان پور ۱۳۵۵ شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

نوشته‌های مورخین روس که اغلب از جانب کریم کشاورز (۱۲۷۹ - ۱۳۶۵) ترجمه شده‌اند حاوی اسناد تاریخ‌نگرانه و جامعه‌شناسانه تاریخی است که در روشن‌سازی برهه‌هایی از تاریخ موسیقی ایران به کار می‌آیند. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به نهضت سربرداران نوشته پطروشفسکی؛ کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول نوشته پطروشفسکی؛ تاریخ ماد نوشته ایگور دیاکونوف؛ اسلام در ایران نوشته پطروشفسکی و ترکمنستان نامه نوشته واسیلی بارتولد اشاره کرد. آثار تاریخی و جامعه‌شناسانه تاریخی خانم پروفیسور آن کاترین لمبتون (۱۹۱۲ - ۲۰۰۸) متخصص تاریخ و مسائل ارضی در دوران‌های سلجوقی، مغول، صفویه و قاجار، کتاب اصلاحات در ایران،

مالک و زارع، ایران دوران قاجار از نوشته‌های معتبر ایشان است. از مورخین آلمان می‌توان به کتاب الفرد فون گوتشمید (۱۸۳۱ - ۱۸۸۷) با عنوان تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از دوران اسکندر تا پایان کار اشکانیان و هم‌چنین کتاب مطالعه سکه‌های دوران اشکانی اشاره کرد. کتاب تاریخ شاهنشاهی هخامنشیان نوشته البرت اومستد (استاد دانشگاه شیکاگو) درخور توجه است.

کتاب روح القوانین نوشته بارون دو منتسکیو (۱۶۸۹ - ۱۷۵۵) که به بررسی و تشریح علوم سیاسی و اقتصاد و اخلاق و تاریخ پرداخته و به توضیح ساختارهای سیاسی اجتماعی اشاره کرده، از جمله نیاز مطالعاتی دانش‌پژوهان موسیقی در آموزش تاریخ و تاریخ سیاسی اجتماعی است. این کتاب در تأسیس پایه‌های جنبش روشنگری اروپا نقش داشت و درعین حال روشی عالمانه را تعلیم می‌دهد.

فهرست این کتاب‌های تاریخی صرفاً برای آن دسته از دانش پژوهان موسیقی‌شناسی قومی است که می‌خواهند به پژوهش در شاخه موسیقی‌شناسی قومی تاریخی همت کنند، ارائه می‌شود. روشن است که محتوا و سبک نگارش هر کدام از این آثار متفاوت است، اما در مجموع، خواندن و آشنایی با آنان، ترکیبی از دانش و روش نوشتن

تاریخ‌نگاری موسیقی ایران را در اختیار پژوهنده قرار خواهد داد.

نام تعدادی از سفرنامه‌ها که محتوای آنان می‌تواند مورد بهره‌برداری تاریخ‌نویس موسیقی ایرانی واقع شود، پیش‌تر در مقاله «اهمیت دانش جغرافیا در کنار موسیقی‌شناسی قومی» را در پایگاه انسان‌شناسی و فرهنگ تقدیم نموده بودم که می‌توان به آن مراجعه نمود. اگرچه استناد به شعر چندان اعتبار تاریخی ندارد، با این حال، در میان انبوه اشعار فارسی گفته‌هایی در دست

است که هر پاره‌ای از آن می‌تواند زاویه تاریکی را روشن سازند.

موسیقی‌شناسی قومی تاریخی در ایران، اگرچه گام‌های اولیه خود را برمی‌دارد، اما اگر حاوی تحلیل و تفسیرهای آگاهانه همراه با نقدهای تیزبینانه باشد می‌تواند چشم‌انداز امیدبخش این رشته مورد نیاز موسیقی را تأمین کنند. البته تحلیل و تفسیر تاریخ مخصوصاً تاریخ موسیقی، که بخشی خاصی از تاریخ است، دانستن موسیقی و فلسفه هنر و سایر رشته‌های علوم اجتماعی را نیز نیاز دارد. هرگونه راهنمایی می‌بایست در خدمت شناخت عمیق‌تر و گسترده‌تر تاریخ موسیقی دستگاهی و موسیقی اقوام ایران باشد؛ اگرچه تاریخ موسیقی دستگاهی به شیوه‌های منسوخ سنتی و نااندیشیده در دسترس است و موسیقی اقوام فاقد تاریخ‌اند، به هر جهت، این وظیفه همگان ما است که راه را برای شناخت روشمندتر و اصولی‌تر موسیقی ایرانی هموار سازیم.

## پیشادانش مردم‌شناسی در تاریخ تمدنی ما؛ ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها

مورد مثال ابن بطوطه<sup>۱</sup>

### بیان مسأله

نهضت ترجمه و روابط و تعاملات با تمدن‌های دیگر به شکل‌گیری دوره‌ای موفقیت‌آمیز در میراث تمدنی قدیم ما پیش از رنسانس اروپایی شد. اما چرا رنسانس ما ناتمام ماند ولی رنسانس در غرب به ثمر رسید؟ نویسنده این را در پژوهش مستقلی به تفصیل بررسی کرده است و در اینجا تنها به برخی از عوامل به دلیل گنجایش محدود نوشته حاضر اشاره می‌شود:

۱. «تاپایداری»: آن بخت دوام که در مثلاً در پاریس و سوربن و آکسفورد و کمبریج و دوبلین و مونیخ و بعدها در هاروارد و غیر آن فراهم شد برای بغداد و ربع رشیدی و بلخ و بخارا و خوارزم و نیشاپور میسر نشد.

۲. «بی‌درجایی»: در این حوزه شاهد لامکانی و نانهادینگی و بی‌درجایی بودیم. دولت‌مدرسه‌ها تابعی از بی‌ثباتی دولت‌ها بود و بقیه مکان‌های علم آموزی معروض حوادث شدند و بی‌ثبات و ناامن. دانشمندان و ستارگان درخشان علم و آموزش عالی بودند ولی دانشگاه‌ها و نهادهای بادوام علمی کمتر به وجود می‌آمدند. محضرهای علمی، فاخر بودند اما مؤسسات علمی؛ عاجل و نادر.

۳. «گاه و بیگاهی»: یک عنصر دیگر که بر دانش‌ورزی در این قلمرو چیره شد وضعیت اقتضایی و تعلیق بود. منوط به اوضاع بود و تابع سیاست‌ها و غلبه مذاهب و آیین‌ها و رؤسای فرقه‌ها و تعصبات شدید. شرح این درد بی‌درمان را نویسنده در جای دیگر با شرح و بسط آورده است (فراستخواه، ۱۴۰۱).

۴. «فقدان استقلال»: حوزه‌های تعلیم و تحقیق عمدتاً در سایه قدرت‌های سیاسی و آیینی بودند و در جوار دولت‌ها و مساجد و بیوت. که نویسنده قبلاً از آن به عنوان بیت-مدرسه‌ها و مسجدمدرسه‌ها و فقیه‌مدرسه‌ها به تفصیل بحث کرده است (فراستخواه، ۱۳۹۱: ۹۲-۱۰۳).



تصویری خیالی از ابن بطوطه در کتاب  
سیر ملهمة من الشرق و الغرب

۵. «ترکیب و ناترکیب»: انتقال دانش از دیگر تمدن‌ها و اخذ و اقتباس از آن‌ها طیف گسترده‌ای بود از ترجمه تا ترکیب‌های بدیع و خلاق و افزوده‌های کم و بیش تازه تا تلفیق‌های آبکی و ترکیب‌های ناترکیب.

۶. «عملی و بیشتر ایزاری»: تاسیس علم به مثابه پاسخ به پرسش از جهان کمتر در کانون توجه بود، اهداف کاربردی و عاجل عملی برجسته‌تر بود و سرشت معرفتی و فکری علم‌ورزی را در پرده می‌نهاد. نجوم بود ولی عمدتاً در سایه اهداف دولتی و شرعی. همین‌طور طب در ظل دربارها و بیمارستان‌های وابسته

اسلوب علمی دقیق مردم‌شناسی هست اما هم در باب جامعه و هم تاریخ و هم فرهنگ و زندگی و معیشت مردمان جوامع مختلف، گزاره‌های درخشان و توصیف‌های غنی و محتویات معرفتی و دانشی سرشار آمده است و ارزش خاص خود را دارد. می‌توانیم آن را نمونه‌ای از پیشادانش مردم‌شناسی در کارنامه تمدنی خود منظور کنیم.

ابن بطوطه به شهرهای خوزستان می‌رسد و می‌نویسد «عبادان قریه بزرگی است. معبدها و رباطها و مسجدهای متعدد دارد. تکیه که به خضر و الیاس می‌دهند و خانقاهی. چهار تن درویش با فرزندان خود در آنجا هستند و گذران شان از نذورات. عابدی هست که ماهی یک بار لب دریا می‌رود و قوت یک ماهه صید می‌کند و تنها زندگی می‌کند» (ابن بطوطه، ۱۳۹۷: ۱/۲۳۳)؛ «ماجول شهری بر کنار خوری منشعب از دریای فارس. بازار بزرگی در آن هست که از بزرگترین بازارهاست. حبوبات از رامزار/امهرمز به ماجول می‌آید(همان: ۲۳۴)؛ تستر شهری بزرگ، زیبا، خرم با پالیزهای نیکو و باغ‌های عالی، محاسن زیاد، بازارهای معتبر، شهر معروف با زرق. گرداگرد تستر آب بسیار، کشتی‌های کوچک در آن، مصفا، دروازه آن دزبول، در دو طرف رودخانه باغ‌ها و دولاب‌ها، میوه فراوان، خیرات و برکات بسیار و بازارها بی‌مانند، در شهر مزار

به دولت، نوعا در به در بودند و بی‌پناه و مغلوب اوضاع و شرایط و ناامنی‌ها. دریغا این خصیصه کاربردگرایی، از نوع پراگماتیسم فعال و جوشیده از متن جامعه و مرتبط با آن نبود بلکه اهداف عاجل عملی (آن‌هم از سوی قدرت‌ها) بر سرشت فکری و معرفتی علم و اهداف نظری و تجربی پویا غلبه داشت. آن دانش‌ورزی و فلسفه‌ورزی و نظریه‌مندی نیرومند را که فی‌المثل در دوره پیشاسقراطی امثال طالس و فیثاغورث یا در آکادمی و لیسه شاهدیم در تمدن خودمان کمتر می‌بینیم یا مستقر و نهادینه نمی‌بینیم.

۷. «سایه دل بر عقل»: اشراق و عرفان، ساحت درخشانی از استعدادهای عالی انسانی است اما در حوزه تمدنی ما به نظر می‌رسد ساحت دل و حس و شهودات بیش از اندازه بر ساحت استدلالی و انضمامی و تفکر انتقادی غالب شد. همانطور که از میراث شکوفایی یونانی نیز، متفکران ما بیش از آرای ارسطویی و حتی افلاطونی، تحت تاثیر ذوقیات و رموز و تمثیلات نوافلاطونی قرار گرفتند. ادبیات بر تحلیل، حیرت بر عقلانیت، و شهودات قلبی بر شواهد عینی در دنیای واقعی مستولی شد.

### مورد بررسی: ابن بطوطه

محمدبن بطوطه پژوهشگری مراکشی است (سده هشتم هجری/ چهارده میلادی) که او را مثل خیلی‌های دیگر تنها در سایه دیوان دولت می‌بینیم: حکمرانی مرینی. اما این اجاره نشینی نتوانست روح تکاپو و دانش‌ورزی را یکسره از او بستاند. از ۲۲ سالگی تا ۵۱ سالگی طی سه دهه سفرهای طولانی در غرب تا شرق عالم داشت که گاهی به ۱۰۰ هزار کیلومتر برآورد می‌شود و با وسایل آن روزی بسیار به دشواری صورت می‌گرفت؛ مثلاً بین هویزه تا بصره چهار روز طول کشیده است.

نگاهی به سفرنامه نشان می‌دهد که محقق ما چه مقدار راه پیموده است: از خاورمیانه، آفریقا: مصر و دیگر کشورهای گروه منا تا آسیای میانه؛ از خلیج فارس و ایران و بلخ و بخارا و سمرقند و نیشاپور تا هند و چین؛ از کریمه و ترکیه تا بلغارستان و اروپای شرقی. به ایران چند بار آمده است و شهرهای زیاد از خوزستان: تستر(شوشتر)، عبادان(آبادان)، ماجول(معشور/ ماهشهر)، دسبول(دزفول) و فارس: شیراز، آذربایجان: تبریز، مراغه و اصبهان(اصفهان)، اللور(لرستان)، و خراسان: هرات، مشهد، نیشاپور، طوس، بسطام.

حاصلش سفرنامه مطولی شده است با عنوان «تحفه النظر فی غرائب الامصار و عجایب الاسفار». در این سفرنامه نه نظریه اجتماعی، نه نظریه تاریخی، نه نظریه سیاسی یا اقتصادی، و نه

متبرکی است، گروهی از دراویش در آن به سر می‌برند. در تستر در مدرسه شرف الدین مردی با مکارم اخلاق و فضایل بسیار و جامع بین مراتب دین و دانش. سخن می‌گوید حاضران سؤالات خود را در کاغذ می‌نویسند، آن کاغذها جمع‌آوری می‌شود و یکایک پاسخ داده می‌شود (همان: ۲۳۷ به بعد). همینطور داده‌های بسیار از ایران، از عزاداری‌ها، از صنوف کلویان در اصفهان، از میهمان‌نوازی ایرانیان.

آنگاه به آذربایجان می‌رسد: «به شهر تبریز وارد شدیم و به بازار بزرگی که بازار غازان<sup>۳</sup> نامیده می‌شد رسیدیم و آن از بهترین بازارهایی بود که من در همه شهرهای دنیا دیده‌ام. هریک از اصناف پیشه‌وران در این بازار محل مخصوصی دارند و من به بازار جوهریان که رفته‌ام بس که انواع جواهرات دیدم چشم خیره گشت. غلامان خوشگل با جامه‌های فاخر دستمال‌های ابریشمین بر کمر بسته در پیش خواجه‌گان ایستاده بودند و جواهرات به زنان ترک نشان می‌دادند. این زنان در خرید جواهر بر هم سبقت می‌جستند و زیاد می‌خریدند و من در این میان فتنه‌هایی از جمال و زیبایی دیدم که به خدا باید پناه برد. پس به بازار مشک و عنبر فروشان رفتیم و همان اوضاع بلکه بیشتر از آن را هم در این بازار دیدیم» (ابن بطوطه، ۱۳۹۷،

: ۱ / ۱۸۴)

در قلمرو بزرگ ایرانی او زبان فارسی آموخته تا بتواند با فرهنگ و زندگی در این سرزمین بهتر ارتباط بگیرد و آن را توصیف فرجه بکند. به فرهنگ و جامعه هند چنان نزدیک شده که چند سال در آنجا به کرسی قضاوت نشسته است. در شیراز با نخبگان آنجا آشنا می‌شود از جمله مجد الدین شیرازی که برحسب استقلال قضایی با خواست سلطان محمد خدابنده مخالفت می‌کند و به دستورش در جلوی سگ‌ها رها می‌شود. از رقابت‌های اصبهانیان و فارسیان (اصفهان و شیراز) می‌نویسد و اینکه اهل شیراز به آرامگاه سعدی در رکن آباد/مصلی می‌روند، سفره‌خانه‌ای آنجا هست و هنوز حدود ۵۰ سال بیشتر از مرگ سعدی نمی‌گذشت (ابن بطوطه، ۱۳۹۷، : ۲ / ۲۲۵).

ابن بطوطه در اصفهان ضمن توصیف باورها و عقاید گروه‌های مختلف اجتماعی و جریان‌های مذهبی و مسلکی، اختلافات کلامی مخربی را آشکارسازی می‌کند که آبادی و زندگی را از شهر ستانده است. در عراق و از جمله شهر نجف باورهای محکم مردمانی را توصیف می‌کند که دخیل بارگاه امام علی می‌شوند. در مشهد اختلافات آیینی را می‌بیند؛ نزدیک قبر امام رضا، قبر هارون هست. شیعیان به آن لگد می‌زنند و قبر امام‌شان را زیارت می‌کنند. معماری و تزیینات و زیبایی‌های گنبد و بارگاه را توصیف می‌کند (ابن بطوطه، ۱۳۹۷، : ۱ / ۲۲۲ و ۴۶۵-۴۸۰).

در ایران (رباط‌ها) کاراوانسراها و فرهنگ مردمان، فرهنگ عامه و شوخی‌ها و متلک‌ها را توصیف می‌کند. اینکه زنان در خیلی از شهرها در اجتماع هستند به مسجد می‌روند و دورهمی‌هایی دارند. به آیین‌های عیاری و برادران جوانمرد (اخیت الفتیان) می‌پردازد: «در غریب‌نوازی و اطعام و برآوردن حوائج مردم و دستگیری از مظلومان... بی‌نظیرند (ابن بطوطه، ۱۳۹۷، : ۲ / ۳۱۵). البته به بلخ و بخارا هم رفته است و این دیدار ابن بطوطه سال‌های بعد از یورش مغولان بود. بازارهای متروک و ابنیه مخروبه همچون مدارس و مساجد را توصیف می‌کند که هنوز آثار استحکامش در بقایای آن پیداست و معلوم است که تا این اواخر شهرهای پروتقی بودند (ابن بطوطه، ۱۳۹۷، : ۱ / ۴۶۱-۴۴۳).

انواع آیین‌های صوفی و مذهبی و نفوذشان در دستگاه‌های حکومتی و قضاوتی، از جمله تبدل عرفان به نیروی اجتماعی یا قدرت سیاسی! را با مطالعه این سفرنامه ملاحظه می‌کنیم از مصر تا ایران (ابن بطوطه، ۱۳۹۷، : ۲ / ۹۳). فساد دستگاه قضا در مصر به روشنی از این سفرنامه پیداست. قاضی القضاة بر سفره‌هایی

می‌نشینند که به روایت ابن بطوطه جلوی هر کس یک چهارم تا یک ششم گوسفندی کباب شده و غذاهای دورتا دور آن مثل سمبوسک که ترکیب گوشت و مغز بادام و گردو و پسته و سیر و ادویه و نیز جوجه پلو؛ تناول می‌فرمایند و بعد امضا می‌نهند بر احکامی که از سوی سلطان به غضب در حق مستوجبین عقاب صادر شده است. این چنین است که منصب قضا به ده هزار دینار طلا خریداری می‌شود. ساخت‌های اقتصادی مثل بازارها، صنعتگران و کشاورزی کشورهای مختلف نیز در کتاب آمده است. همینطور آیین‌های حکمرانی و از جمله رسوم تأمین اجتماعی مثل آنچه از قلمرو قدرت ابوسعید بهادرخان می‌آورد که برای نابینایان ندار، غلامانی از افراد نیازمند بینا گمارده می‌شود. دولت خرج این کارگران را عهده‌دار می‌شود تا در شهر با این نابینایان همراهی بکنند. (ابن بطوطه، ۱۳۹۷، ۲: ۲۴۶).

در چین شعر سعدی خوانده می‌شود و ابن بطوطه آن را گزارش می‌دهد مانند «تا دل بمحنت (به مهرت) دادیم (داده‌ام)، در بحر فکر افتادیم (افتاده‌ام)». در نظام اداری چین، سمت «کاتب السّر» (دبیر خلوت) هست و واژه‌هایی به کار می‌رود پارسی: «البصوانان: پاسبانان» و «الاصباهیه: سپاهیان». در آنجا دروازه‌ای با نام «کشتی رانان» هست. در دستگاه دولت هند تالار هزار ستون هست و در ورودی آن جرس تظلم برای دادخواهی ستمدیدگان. در آنجا غریبان را اعزّه می‌نامند و سیاست دولت‌شان جلب مسافران خارجی. از ابن بطوطه نه تنها استقبال می‌کنند بلکه سمت هم می‌دهند. شما در این سفرنامه اطلاعات مردم‌شناسی مالدیو را هم می‌توانید پیدا بکنید (ابن بطوطه، ۱۳۹۷؛ موحد ۱۳۹۹).

سفرنامه ابن بطوطه یادگار دانشی عظیمی از این حوزه تمدنی در اوج درخشش آن است، مقارن ایام ابن بطوطه، دیگر آثار را نیز می‌بینیم مثلاً در جغرافیای شهری و طبیعی و انسانی و تقویمی و معماری اثر بسیار پر حجم دانشنامه‌ای «مسالک الابصار فی ممالک الامصار» فضل الله عمّری دمشقی (نیمه سده چهارده) و پشت سر ابن بطوطه، ابن خلدون و علوم اجتماعی‌اش (در نیمه دوم سده ۱۴) و دیگر امثال و نوادر.

وقتی ابن بطوطه داستان سفرش را با جزئیات به همکاران دیوانی خویش در مراکش می‌گوید باور نمی‌دارند و استبعاد می‌کنند. اگر نبود هوشمندان معدودی، دستور انشای این سفرنامه در حکومت صادر نمی‌شد. کسانی مانند فارس وزیر که حتی به ابن خلدون که آن زمان دبیر جوانی در آن دستگاه بود ارزش گزارش ابن بطوطه را تأکید کرد و همین نیز سبب شد ابن

خلدون از داده‌های ابن بطوطه در تحقیقات مهم بعدی خود بهره گرفت.

اما این سند دانشی باارزش ما نیز دریغا که از ابتدا تا انتها سخت وابسته به قلمرو اداری حکومت است. ابن بطوطه یک آدم دولتی در دستگاه مرینی مراکش است. کما اینکه عمری و ابن خلدون. هرچند که این هر دو گاه با اقبال حکومتی و گاه با ادبار و حتی ایدای آن مواجه می‌شدند. متن سفرنامه ابن بطوطه با مدل منشیانة فراهم آمده است: با تقریر او و تحریر ابن جزّی دبیر سلطان ابو عنان. این همان لامکانی دانش ایرانی را نشان می‌دهد. دانش ما نوعاً قلمرو مستقلی نداشت و در مستعمرگی دولت به سر می‌برد.

از سوی دیگر عقاید سخت کیشانه مذهب رسمی مالکی در حاکمیت کشور، هم بر خود ابن بطوطه و هم بر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی او سایه‌انداز شده است. در سفرنامه‌اش بارها و بارها می‌بینیم که مملکت چین را کفر غالب می‌بیند و در جزایر مالدیو از زنان بی‌حجاب پریشان است، با اینکه خود چهار زن و کنیزان جنسی دارد. در شهر به اخلاق محتسبی قائل است و حتی آنگاه که فرصتی برای سمت قضاوت در آنجا نشست کوشید رسم محتسبی به راه بیندازد و زندگی مردمان آنجا را کنترل بکند و

البته موفق هم نشد. در ایران سربداران را به سبب داشتن مذهبی غیر از مذهب رسمی مورد اعتقاد خود راهزنانی می‌نامد. ابن بطوطه در رفتار اجتماعی‌اش مناسک‌گرایی در پیش می‌گیرد و در زبان اظهار می‌دارد و در همان حال از مال دنیا که نمی‌توان گذشت. با اینکه از خدم و حشم بهره‌مند است اما هبه‌های امرا نیز از او دل می‌برد و گاه تا درون مناسبات فاسد دیوانیان حضور دارد (پرهام، ۱۳۶۱).

## پانویس:

۱. برگ‌هایی از تحقیق منتشر نشده اسفند ۱۴۰۱.

الجایتو به اسلام عامه شد ولی باز تحت نفوذهای جانب دیگر، بعد از او ابوسعید همچنان به شیعیان آسان می‌گرفت و فرصت می‌داد. این همان زمان بود که ابن بطوطه به ایران آمده بود.

۲. برای هفت ضلع تفکر انتقادی و چیستی آن و اینکه چرا در ایران ضعیف ماند بنگرید به: <https://www.instagram.com/p/CeTahfQF9D0>

۴. شگفت نیست که جامعه‌ای با آن همه بی‌ثباتی و نمونه‌اش حمله مغول به علاوه انواع اختلافات آیینی و تدوال سخت خونین قدرت‌ها، همچنان شهرها و بازارهایش سرپا مانده‌اند؟ با هر زخمی که بر اقتصاد و اجتماع این سرزمین وارد شده همچنان نبضی در او بود. دیدیم که ابن بطوطه بازارهایی را در ایران دیده و گشته و در آن‌ها خرید کرده که می‌گوید در جای دیگر دنیا ندیده است. پس شاعر نیز حق دارد تعجب بکند: از این سموم که بر طرف بوستان بگذشت، عجب که بوی گلی هست و رنگ نسترنی.

۳. غازان خان از ایلخانان مغول در دو سه دهه آخر قرن ۱۳ میلادی بر خراسان و شمال ایران مسلط شده بود. ابتدا بر آیین شمنی بود ولی حسب اقتضای حکمرانی، رسماً دیانت اسلام را مبنا قرار داد و همین سبب گسترش مذهب در دوره ایلخانی شد. به طور کلی پا به پای ناپایداری و بی‌ثباتی نهاد دولت در ایران، نهاد دیانت رواج می‌یافت و منازعات فرقه‌ای اهمیت پیدا می‌کرد و رؤسای آن‌ها صاحب نفوذ و تعیین‌کننده و منشأ اختلافات می‌شدند. چنین بود که در دور غازان خانی معبدهای بودایی و زرتشتی و مسیحی تخریب شدند و لباس‌های خاصی برای اهل ذمه مقرر گشت و برای شیعه اثناعشری گشایش و فرصت فراهم شد. بر باطنیه (رقیب اثناعشری) و مزدکی‌ها و مانوی‌ها سخت گرفتند. با فتح بغداد و سقوط خلافت توسط هلاکو، از دوره غازان و به ویژه بعد از او در حکومت برادرش الجایتو (ملقب به سلطان محمد خدابنده) که حتی مدتی رسماً نیز شیعه شد؛ علما و فقهای شیعه در دستگاه ایلخانی مکانت و مکنیت یافتند: انواع مختلف‌شان از خواجه نصیر کلامی-علمی تا علامه حلی کلامی-فقهی. دارالسیاده‌ها و مراکز شیعی و حوزه‌های فقهی شیعه ساخته شد و رواج یافت. بر سکه‌ها نام امامان درج شد. مقاومت بخش سنتی در پس‌زمینه سنی مذهب دوره اسلامی سبب برگشت



## به کجا چین شتابان؟

هستیم، مرادی را می‌گردیم تا مریدش بشویم. اهل مد در همه شئون زندگی‌مان هستیم، حتی در محیط علمی مثلا از شیوه‌های فرزند پروری، سراغ خودکارآمدی و سپس تاب‌آوری و غیره (در حوزه روانشناسی) روی می‌آوریم. به قول ناصر فکوهی روزها هابرماس می‌خوانیم و شبها قورمه‌سبزی می‌خوریم. در لباس، در خوراک، در جشن‌های تولدمان با تم‌های مشخص، با ارتباط با حیوانات حیوان دوست می‌شویم و هزینه‌های گزاف می‌دهیم و جشن تولد برای سگ و گربه‌مان با تم خاص و کادو برای آن حیوان می‌گیریم. این در حالی است که، چند سال قبل به عنوان جامعه‌شناس در مقابل پارک قیطریه (تهران) شاهد سه دختری بودم که با سگی بودند و نه آن‌ها می‌دانستند با سگ چگونه رفتار کنند و نه سگ تکلیفش را با این سه دختر می‌دانست. اما امروز منطقه‌ای بدون پت‌شاپ و دامپزشکی سراغ نداریم، یعنی افرادی که حیوان خانگی دارند بیشمار شده‌اند. به یک باره همه اهل قهوه می‌شویم و خود را ملزم به خوردن آن کرده و ادعا

بیش از دو دهه است که از سویی، در لباس جامعه‌شناس در جامعه زندگی کرده و از سوی دیگر، در حرفه معلمی در دانشگاه درس داده‌ام. در هر حال، در ارتباط با مردم در تاکسی، اتوبوس، مترو، صف نانوايي، کلاس درس، میهمانی‌ها، جشن‌ها، و عزاها و غیره بوده، و به شکل مردم‌نگاری (موس، ۱۹۹۲) یعنی گفتگوهای دوستانه بدون ساختار مشخص پرسش‌ها و ضبط کردن، هم با مردم گفتگو کرده و هم شاهد رفتارها و نظرات و گفته‌های آنان بوده‌ام. در بیشتر موارد پرسش‌هایی که با «چرا» ما این شرایط را داریم؟ شروع می‌شوند و یا با واژه‌هایی مانند «ای کاش» اینکار را انجام داده بودم یا انجام می‌دادیم و یا «اگر» چنین کرده بودم، الان در کجا بودم و یا کجا بودیم، روبه‌رو شده‌ام.

در خیلی موارد، طبق عادت اکثر مردم جامعه ما، خود در پس پرسش‌ها و تاسف‌ها و قضاوت‌ها، متوسل به پاسخ‌هایی نظیر: از سویی، سرنوشت و قضا و قدر و شانس ما چنین بود، از سوی دیگر، تئوری توطئه، دایی جان ناپلئونی اندیشیدن و این حرف‌ها می‌شوند. خود می‌بُرنند و می‌دوزند و می‌شکافند و در این میان، همه عالم مقصر هستند، جز خودشان.

به‌راستی چرا چنین گونه ملتی هستیم که شاید بتوان گفت بلا تکلیفیم. در حالیکه، جزء ۱۰ کشور دارای تحصیل‌کرده دانشگاهی در دنیا هستیم و حدود ۲۶۴۰ مرکز آموزش عالی دولتی و خصوصی داریم و نزدیک ۵ میلیون دانشجو داریم و خود را صاحب تمدن هم می‌دانیم، ولی هنوز با خودمان کنار نیامده‌ایم و دست به کارهایی می‌زنیم که دیگران را از انجام آن‌ها منع می‌کردیم یا بد می‌شمردیم.

چند سال قبل در همین سایت در نوشتاری بیان کردم که ما مردمی «اپیدمیک» هستیم. دست به اعمالی می‌زنیم، خریدی می‌کنیم، مسافرتی می‌رویم، فعالیتی انجام می‌دهیم، سبد خرید مشخصی داریم که کمتر فرهنگی است و بیشتر مصرف‌گرایی (منادی، ۱۴۰۱)، ولی در اکثر موارد خیلی کم می‌اندیشیم و فکر می‌کنیم، بیشتر دنبال‌ه رو هستیم، قهرمان‌خواه و قهرمان‌جو

می‌کنیم، چند دهه‌ای است که قهوه می‌خوریم و عادت‌مان شده است. عمل‌های جراحی انجام می‌دهیم که چندین برابر دنیا جایگاهمان در این زمینه است. و با این عمل‌ها همه مثل هم شده‌ایم: لب‌ها باد کرده، گونه‌ها ورم کرده، بوتاکس در پیشانی و پلک‌ها بالا رفته و غیره. سال‌هاست که طلاق عاطفی داریم، ولی جشن سالگرد ازدواج می‌گیریم. جشن طلاق می‌گیریم. هالوین را از آمریکا جدی‌تر برگزار می‌کنیم. سن ولانتین را خیلی سپاس می‌داریم. از کاتولیک‌ها کاتولیک‌تر شده و کریسمس را باشکوه برگزار می‌کنیم. نه تنها در خانه‌هایمان، بلکه در پاساژها یا فروشگاه‌های بزرگ درخت کریسمس را با بابانوئل گذاشته و از پیر و جوان با آن عکس یادگاری می‌گیریم. به کجا چنین شتابان؟

کافی است کتابی را یک نفر معرفی کند، می‌خریم و می‌خوانیم و بدون اینکه چیزی از آن فهمیده باشیم، به همه پیشنهاد می‌کنیم بخوانند و اگر بودجه‌مان اجازه بدهد به دیگران آن را کادو می‌دهیم. بی‌حساب نیست که کتاب‌هایی در چند هفته چند صد هزار نسخه از آن‌ها فروش می‌رود و کتابی بسیار غنی و پربار در صد نسخه یا نهایتاً دویست نسخه همچنان پس از چند سال از تاریخ انتشارشان، در کتابفروشی‌ها یافت

می‌شود. باز هم بی‌حساب نیست که میزان سرانه مطالعه ما با این همه تحصیلکرده دانشگاهی چند دقیقه در روز است. دنبال شبه علم، یا روانشناسی زرد، پزشکی زرد، فلسفه زرد، کارگاه‌های زرد، و همچنین دنبال فیک هر کالایی، کیف و کفش و عطر و غیره هستیم. همین کارگاه، که بسیار هم پررونق و پرتعداد است که خیلی از آن‌ها توسط افراد غیرمتخصص اجرا می‌شود که بیشتر در حوزه روانشناسی است. انتشار لیست تعدادی از روانشناسان زرد سال گذشته در مطبوعات، گواهبخشی از این واقعیت است. هر کاری را که نقد می‌کنیم و نفی می‌کنیم، خود به نوعی دیگر همان عمل را انجام می‌دهیم. از کاری و عملی تعریف و تحسین می‌کنیم، ولی آن را انجام نمی‌دهیم یا کم انجام می‌دهیم. تکلیف‌مان با خودمان روشن نیست. آنوقت انتظار داریم امروزمان بهتر از دیروزمان و فردایمان بهتر از امروزمان باشد.

در مقابل، در مصرف کالاهای فرهنگی فاخر، سخنرانی غنی، کارگاه جدی و آموزنده، کتاب، فیلم، تئاتر، رفتن به موزه، بازدید از آثار باستانی و غیره تردید به خرج می‌دهیم و عقب نشینی می‌کنیم و قیمت برایمان بزرگ جلوه می‌کند و یا با کمبود وقت روبه‌رو می‌شویم.

ما ملتی هیجانی هستیم. رفتار هیجانی حتی اگر خوب هم باشد، به دلیل نداشتن پشتوانه فکری ممکن است به بیراهه کشیده بشود و یا اثرات منفی به دنبال بیاورد. به همین دلیل است که هیجان‌ها موقتی و سطحی و بعضاً فاقد انگیزه واقعی هستند. زیرا، «انگیزه‌ها و هیجان‌ها را به رغم شباهت‌هایی که دارند، باید از هم متمایز دانست. یکی از وجوه تمایز آن‌ها این است که هیجان‌ها را محرک‌های بیرونی فرا می‌خوانند، در حالی که انگیزه‌ها منشاء درونی دارند. به عبارت دیگر، هیجان‌ها را غالباً رویدادهای بیرونی برمی‌انگیزند و جلوه‌های هیجانی نیز معطوف همان رویدادهاست. برعکس، انگیزه‌ها غالباً تحت تاثیر رویدادهای درونی (مثلاً نوعی عدم تعادل زیستی) بروز می‌کنند و طبیعتاً معطوف اشیای خاصی (مانند غذا، آب، جفت جنسی) در محیط هستند.» (اتکینسون، ۱۳۷۹: ۷۰۹) باری، با این حالت‌های هیجانی، کم می‌خوانیم، تازه اگر هم بخوانیم، کتاب نازلی می‌خوانیم، کم فکر می‌کنیم، دنبال‌رو هستیم و آن وقت نفرین به زمین و زمان کرده و همه را جز خودمان مقصر وضعیت موجود می‌دانیم.

راستی چقدر ما خودشناسی داریم؟ چقدر به توانمندی‌ها و امکانات خود و پیرامونمان و جامعه‌مان واقفیم؟ چقدر مفاخر و اهل فکر و اندیشه جامعه‌مان را می‌شناسیم؟ چقدر هنرمند واقعی را

از هنرمند فیک یا سطح پایین، تمیز می‌دهیم؟ ما کشوری ثروتمند و ملتی دارای تاریخ کهن و تمدن چند هزارساله هستیم. اولین دولت ملت را داشته‌ایم. «بنا به یک نظر، منطقه‌ای که امروزه خاور نزدیک نامیده می‌شود - مصر، سوریه، لبنان، اسرائیل، عراق، ایران، و ترکیه است. در همین جا بود که جوامع متمدن - علاوه بر کشاورزی سازمان یافته - حکومت، قانون، و دین رسمی، همراه با ابزارها و اسلوب‌هایی چون نوشتن، اندازه‌گیری و محاسبه، بافندگی، فلزکاری، و سفالگری، پدید آمدند.» (گاردنر، ۱۳۹۶ : ۴۴) در جای دیگر گاردنر می‌افزاید که، «ایرانیان زرگران و نقره‌کارانی چیره‌دست بودند، دسته‌تنگ به شکل بزکوهی بالدار (در موزه لوور پاریس)

تجسمی از این هنر ظریف و ماندگار دیده می‌شود.» (همان، ۶۷) ولی در حال حاضر ما (اکثریت مردم) از وضع موجود ناراضی هستیم و تلاش جدی و یافتن راهکار منطقی و کارشناسی را دنبال نمی‌کنیم تا به سمت کمال و رفاه و همه‌خوبی‌هایی که مدنظرمان و توقعمان است، برسیم. فقط نقد می‌کنیم و بی‌راهه می‌روییم و هیچانی عمل می‌کنیم. دیگر وقتش است که بیندیشیم و منطقی عمل کنیم. برای این کار به قول هایدگر (۱۳۹۰) علاوه بر فکر کردن با موضوعات (یعنی کتاب‌ها یا افراد فرهیخته) تفکر برانگیز ارتباط بیشتری برقرار کنیم، تا اندیشه‌مان ارتقاء بیابد. به عبارتی، «آنچه را که فی‌نفسه باید به آن فکر کرد امر اندیشه برانگیز می‌نامیم. هر امر اندیشه برانگیز، موضوعی برای تفکر به ما اعطا می‌کند. (همان، ۱۱) و باعث قدرت و تقویت تفکر می‌شود. و باز به قول ماکس وبر (۱۳۶۸) در این حالت، عقلانی عمل کنیم، تا مسیر پیشرفت فردی و کلی جامعه را فراهم کنیم. امید که سال پیش رو (۱۴۰۲) سالی همراه با امید و تلاش و سرزندگی و نشاط و توسعه پایدار برای همه ما ایرانیان به کمک اندیشیدن و خودشناسی و شناخت امکانات پیرامونمان باشد و کمتر دنبال مقصر باشیم.

مرتضی منادی، جامعه‌شناس  
عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا.

## دغدغه‌های اولیاء یک دانش‌آموز سمپادی

### مقدمه

می‌شوند. به طوری که بخش مهمی از این دانش‌آموختگان در دانشگاه‌های صنعتی تهران و در رشته‌های مهندسی پذیرفته می‌شوند. آن‌ها اغلب پس از فارغ‌التحصیلی عزم مهاجرت کرده و در دانشگاه‌های معتبر قاره اروپا و آمریکا پذیرش گرفته و ادامه تحصیل می‌دهند. سمپاد تا چند سال پیش صرفاً دانش‌آموزان خود را در رشته‌های ریاضی-فیزیک و تجربی آموزش می‌داد اما، اخیراً رشته‌های دیگر را هم در حجمی محدود دایر کرده است.

روایت تجربه زیسته تحصیل در این مدارس که توسط دانش‌آموختگان آن نگاشته شده یا می‌شود، قطعاً خواندنی است، نمونه آن، نوشته رضا امیرخانی رمان‌نویس معروف و از دانش‌آموختگان سمپاد با عنوان: «استعدادهای درخشان، قطعه چند؟ ردیف چند؟» است.

اما از زاویه دیگر اولیاء دانش‌آموزان سمپادی هم در طول تحصیل فرزندشان، نقل‌ها و روایت‌های خاص خود را از سمپاد دارند که از آن به دغدغه‌های این اولیاء نسبت به تحصیل فرزندشان می‌توان یاد کرد. دغدغه‌هایی

سازمان ملی پرورش استعدادهای درخشان، نهادی است که بر امور تحصیلی دانش‌آموزان مستعد و با بهره هوشی بالا نظارت می‌کند. اما در زبان عمومی و بین دانش‌آموزان به مؤسسه تیزهوشان معروف است. این سازمان قبلاً دارای مدرسه‌های راهنمایی، دبیرستان و پیش‌دانشگاهی دخترانه و پسرانه در شهرهای پرجمعیت بود و دانش‌آموزان خود را در دو مقطع راهنمایی و دبیرستان از طریق آزمون‌های سراسری که عمدتاً مبتنی بر ارزیابی هوش، دانش ریاضیات و علوم است، انتخاب می‌کرد. اما، در حال حاضر با تغییر نظام آموزش و پرورش، پذیرش در مدارس سمپاد بر اساس آزمون ورودی است که در دو مقطع متوسطه اول و دوم برگزار می‌شود.

سابقه مؤسسه تیزهوشان به سال ۱۳۵۵ برمیگردد. زمانی که سازمان ملی پرورش استعدادهای درخشان توسط ایرج برومند و با همکاری کارشناسان آموزشی آمریکایی پایه‌گذاری شد. در آن زمان آموزگاران این دو مرکز اغلب دانش‌آموزان همین مراکز در دوران قبل از انقلاب ۱۳۵۷ بودند. سپس با وقوع انقلاب هر لحظه امکان تعطیل شدن این مراکز وجود داشت. اما با تغییر نام این مراکز، پس از انقلاب ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۶۶ دو مرکز یکی دخترانه «فرزانگان» و دیگری پسرانه «علامه حلی» به همراه دفتر «کودکان استثنایی» به فعالیت ادامه دادند.

در سال ۱۳۶۶ اساسنامه «سمپاد» توسط میر حسین موسوی نخست وزیر وقت تصویب شد و این سازمان تحت نام «سازمان ملی پرورش استعدادهای درخشان» (سمپاد) با ۲ مرکز و ۸۰۲ دانش‌آموز به آموزش و پرورش پیوست و جایگاهی مستحکم‌تر یافت. در سال ۱۳۶۷ جواد اژهای ریاست هیئت امنای این سازمان را برعهده گرفت و در طول ۲۱ سال، این سازمان مدارس زیرمجموعه خود را در استان‌های مختلف گسترش داد.

دانش‌آموزان سمپاد عمدتاً در دانشگاه‌های برتر کشور قبول

که همه پدران و مادران نسبت به فرزندانشان دارند ولی به دلیل سمپادی بودن این دانش‌آموزان، دغدغه‌های اولیاء آنان نیز خاص است.

این یادداشت با نگاه پدران به این موضوع می‌پردازد، با این توضیح که ممکن است نگاه مادران سرشار از احساسات، عواطف، دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های دیگری هم باشد.

از روزی که مسئولین مدرسه بالای سردر دبستانی که دخترم در کلاس پنجم ابتدایی آن آموزشگاه درس می‌خواند بنری را نصب کردند که در آن قبولی فرزندم را در آزمون استعدادهای درخشان تبریک گفته و برای او آرزوی موفقیت کرده بودند، حس خوشایندی در وجود من و همسرم شکل گرفت و این آغاز

یک راه بود.

از آنجا که فرزندم در دوره ابتدایی هر ساله شاگرد ممتاز بود؛ برای ورود به دوره راهنمایی یک مدرسه دولتی (تیزهوشان) و یک مدرسه خصوصی (ابوریحان) را انتخاب کردیم که هر دو ناگزیر به امتحان ورودی و قبولی در آزمون آن‌ها بود.

پس از انتظاری طولانی بالاخره قبولی دخترم را در آزمون ابوریحان اعلان کردند ولی از اعلان اسامی پذیرفته شدگان تیزهوشان خبری نشد. از آنجا که در ماه شهریور قرار داشتیم و هنگام ثبت‌نام مدارس بود، مدرسه راهنمایی ابوریحان تاریخ ثبت‌نام پذیرفته شدگان را اعلان نمود تا اولیاء در تاریخ مشخص شده نسبت به ثبت‌نام فرزند خود اقدام کنند.

چند روزی سخت و پر استرس گذشت، چون با مسئولین آزمون تیزهوشان که برای زمان اعلان نتایج آزمون تماس می‌گرفتیم، پاسخ مشخصی را دریافت نمی‌کردیم و اعلان نتایج آزمون را به روزها یا هفته بعد موکول می‌کردند.

اما وقتی به زمان ثبت نام مدرسه راهنمایی غیر دولتی ابوریحان نزدیک شدیم؛ به ناچار برای ثبت نام اقدام کردیم و به محل ثبت نام در سه راه قیطریه رفتیم. شهریه به نسبت بالای ثبت نام در سال اول راهنمایی مدرسه را پذیرفتیم؛ چرا که اعتقاد داشتیم که هزینه کردن برای آموزش نوعی سرمایه‌گذاری است.



از آنجا که دانش‌آموزان پذیرفته شده از نقاط مختلف کلانشهر تهران بودند و برای ایاب و ذهاب ناچار به استفاده از سرویس مدرسه بودند؛ ما نیز هزینه سرویس ایاب و ذهاب و ثبت‌نام را طی چند فقره چک پرداخت کردیم، با این شرط که اگر قبولی و پذیرفته شدن فرزندان در آزمون مدرسه تیزهوشان طی چند روز آینده یا هفته بعد اعلان شد، بتوانیم چک‌های ارائه شده به مدرسه را پس بگیریم.

بالاخره از نتایج آزمون تیزهوشان، هم از طریق آموزش و پرورش و هم از طریق بنر تبریکی که بالای سردر دبستان محل تحصیل دخترم نصب شد، مطلع شدیم. از این رو خوشحالیمان بیشتر و قطعاً مسئولیت‌مان دوچندان شد.

با اعلان زمان ثبت‌نام در مدرسه تیزهوشان طی زمان‌بندی حروف الفبای نام خانوادگی، چک‌های ارائه شده به مدرسه راهنمایی غیر دولتی ابوریحان را پس گرفتیم و در موعد مقرر برای ثبت‌نام به مدرسه راهنمایی تیزهوشان در محدوده کردستان مراجعه کردیم و بخشی از چک‌ها را بابت ثبت‌نام و هزینه وسیله ایاب و ذهاب سالانه پرداخت کردیم. در دو هفته پایانی شهریور از بابت ثبت‌نام آسوده خاطر شدیم اما از مهر ماه و با بازگشایی مدارس، دو چالش عمده گریبانگیرمان شد: راه طولانی و زمان کوتاه.

مشکل مسیر و راه طولانی برای شهروندان کلانشهر تهران با وجود ترافیک سنگین صبحگاهی و عصرگاهی کابوس بزرگی است. خانواده من هم از این معضل مستثنا نبودند. چرا که از ساعت ۵ و ربع صبح بیدار باش آغاز می‌شد و با استرسی که به همه برای زود صبحانه خوردن، زود لباس پوشیدن و زود به سرویس رسیدن وارد می‌شد، صبح و روز کاری را آغاز می‌کردیم.

یک ربع به شش تاکسی سرویس دخترم جلو در منزل می‌آمد و من فرزندم را تا جلو در همراهی می‌کردم تا سوار شود و با ترافیک صبحگاهی از غرب تهران، حوالی دهکده المپیک به شرق تهران از طریق اتوبان پرترافیک همت به کردستان برود.

سپس من ساعت شش و ربع آماده می‌شدم تا خود را به محل کارم در شمال تهران و حوالی پارک وی برسانم و آنگاه همسرم ساعت شش و نیم عازم محل کارش می‌شد تا برای تدریس، خود را به یکی از دبیرستان‌های منطقه ۹ تهران، حوالی پایگاه شکاری مهرآباد برساند. راه طولانی و مسیر پرترافیک از خانه تا مقصد، یعنی شرق، شمال و جنوب، معضل همیشگی بود.

دانش‌آموزان مدرسه راهنمایی تیزهوشان از همه نقاط تهران می‌آمدند، به طوری که یک اکیپ کامل از تاکسی‌های ون تا تاکسی‌های سواری صبح‌ها دانش‌آموزان را از نقاط مختلف سوار می‌کردند تا به مدرسه برسانند.

زمان؛ چالش عمده دیگر بود. تاکسی و ون‌هایی که برای سوار کردن دانش‌آموزان می‌آمدند گنجایش چهار نفر (تاکسی) و ده نفر (ون) از دانش‌آموزان را داشتند. این سرویس‌ها برای سوار کردن دانش‌آموزانی که در یک محله و نزدیک به هم، به فاصله چند کوچه یا خیابان قرار داشتند در نظر گرفته شده بود. برای مسیرهای نزدیک به مدرسه، راننده ون‌ها و برای مسیرهای دورتر، راننده تاکسی‌ها خدمت می‌کردند؛ با این حال هنگام صبح عبور هر یک از این سرویس‌ها برای سوار کردن دانش‌آموزان هر محله، زمان خسته‌کننده‌ای را به ناچار برای شاگردان در پی داشت که گریز از آن ممکن نبود.

از طرف دیگر دانش‌آموزان تیزهوشان ساعت درسی‌شان از ساعات درسی مدارس معمولی متفاوت بود و آن‌ها حدود ساعت ۳ بعد از ظهر مرخص می‌شدند و تا دوباره سوار سرویس‌ها بشوند و با وجود ترافیک پر حجم به محله‌ها و خانه‌های خود یکی

یکی برسند، ساعت از ۴ بعد از ظهر گذشته بود.

بازگشت به خانه نیز این چنین بود که ساعت ۳ همسرم از محل کار به خانه می‌رسید، حوالی ساعت ۴ دخترم از مدرسه به خانه می‌رسید و من هم حدود ۷ غروب به خانه می‌رسیدم.

رسیدن به آرامش خانه شروع فعالیت برای فردا بود. همسرم مشغول کار روزانه و پخت و پز غذا و خوراک فردای دخترم که معمولاً در مدرسه صرف می‌شد، می‌گردید؛ دخترم مشغول نوشتن تکالیف مدرسه و من هم با خرید روزانه و سپس بخشی از کارهای پروژه تحقیقی در دست نگارش، اوقات سپری می‌کردم. تنها هنگام سفره شام، فرصتی بود که دور هم باشیم.

این سیکل در نیمه دوم سال و با تاریک شدن زود هنگام هوا و طولانی بودن شب، به همراه سرمای پاییز و زمستان، متفاوت و سخت‌تر از نیمه اول سال بود که با روزهای بلند و هوای مناسب همراه می‌شد.

جمعه‌ها اوقات فراغتی بود که سعی می‌کردیم از دستش ندهیم. پارک چیتگر که به محل سکونتمان نزدیک بود، مناسب‌ترین مکانی بود که بتوانیم از آن برای تفریح و سرگرمی و خلاصی از یک هفته کاری بهره بگیریم. گاهی هم با رفتن به محل شهر کتاب در خیابان زرتشت و نشستن روی صندلی‌های مجاور محل کتاب‌ها و خواندن و ورق زدن یا پرسه زدن میان قفسه‌های کتاب، از عصر جمعه‌مان گذر می‌کردیم.

سال اول به عنوان اولیاء یک دانش‌آموز سمپادی، به همین شکل گذشت. به طوری که سال دوم با تجربه یک ساله‌ای که با آن سر کرده بودیم؛ با بخشی از چالش‌های پیش رو آشنا بودیم.

سال دوم، رقابت سمپادی‌ها را به شدت می‌توانستیم با تلاش دخترمان و تماس‌های تلفنی که با دوستانش در پرسش و پاسخ درس‌ها رد و بدل می‌کرد، ببینیم. ما هم گوشه‌ای از همکاری در کمک به درس‌های او را بر عهده گرفتیم. همسرم که فیزیک تدریس می‌کرد، در دروس ریاضی و فیزیک کمک می‌داد؛ من هم در دروس علوم انسانی، رفع اشکال می‌کردم.

از سال دوم، با شرکت دخترم در یک دوره کمک درسی ریاضی مؤسسه واله، به حجم فعالیت‌های یادگیری او اضافه شد و با وجود فرصت‌های محدودی که بود، در هفته دو روز عصرها الزاماً در این کلاس‌ها حضور می‌یافت. در این دو روز از ساعات اضافه کاری

اداری خود کم کردم تا بتوانم با اتومبیل، فرزندم را به موقع به این کلاس‌ها برسانم. در کلاس‌های این مؤسسه، علاوه بر شاگردان سمپادی، شاگردان مدارس ممتاز دیگر نیز حضور داشتند که در طول برگزاری کلاس، ما پدران و مادران در حالت انتظار، با یکدیگر آشنا می‌شدیم و زمینه گفتگو در خصوص اتفاقات مدرسه تیزهوشان، وضعیت کلاس‌ها و معلمان و در نهایت اخبار روز کشور، برای ساعاتی که بچه‌ها سرکلاس بودند، فراهم می‌شد.

نمی‌دانم این کلاس‌ها باری بر دوش دانش‌آموزان سمپاد بود، یا نوعی رقابت بر سر یادگیری بیشتر مباحث ریاضی و یا موضوع دیگر، اما همه ما اولیاء می‌فهمیدیم که با این وقت اندکی که بچه‌ها از زمان آمدن به منزل تا زمان خواب دارند، کلاس‌های آموزشگاه واله که آن هم انجام تکالیف خاص خودش را داشت، فشار مضاعفی بر آنها تحمیل می‌کرد. با این حال اولیاء تابع بودند.

حجم درس‌ها و وقت کم، فرزندم را از سایر فعالیت‌های جانبی و سرگرمی دور می‌ساخت. به شخصه چون در خانه ساز سه‌تار داشتم و گاهی به صورت مبتدی ملودی‌هایی را می‌نواختم، تصمیم گرفتم که زمانی را صرف آشنایی دخترم با موسیقی سنتی و ساز سه‌تار کنم. اما ظاهراً بچه‌های

این نسل با موسیقی سنتی میانه خوبی ندارند و بیشتر تمایل به موسیقی غربی دارند.

به وقت فراغتمان در روزهای جمعه تنوع بیشتری دادیم. یک دوربین عکاسی خریدیم تا بتوانیم در پارک چیتگر از چشمی دوربین طبیعت را بنگریم و عکاسی کنیم. ایده کارسازی بود. چون روزهای تعطیل بعد از عکاسی از طبیعت و مناظر پارک و مراجعت به خانه و دیدن عکس‌های گرفته شده از طریق صفحه کامپیوتر، دنیای جدیدی را متصور می‌کردیم.

برای داشتن تحرک هم، دوچرخه‌ای برای دخترم خریدم تا در پارک چیتگر علاوه بر عکاسی، دوچرخه‌سواری و بدمینتون هم بازی کند تا بی‌حرکی ناشی از درس و مشق هفتگی را در روز جمعه یا ایام تعطیل جبران کند.

برخی از معلمان مدرسه تیزهوشان، اتکاء زیادی به هوش و حافظه دانش‌آموزان داشتند و از این طریق شاگردان را وادار به حفظ مطالب درسی می‌کردند. به نظرم کار جالبی نبود. چون این معلمان بیشتر کار خودشان را راحت می‌کردند. در حالی که لازم بود از هوش این دانش‌آموزان برای ایده‌پردازی، تحقیق و نگارش، آزاداندیشی و کارهای خلاقانه بیشتر استفاده می‌شد.

نمونه بارز آن روش معلم درس دینی بود که از دانش‌آموزان خواسته بود محتوای درس‌های کتاب را کلمه به کلمه حفظ کنند. به طوری که شاهد بودم دخترم هنگام خواندن این درس و یا هنگام امتحانات ثلث این درس از من کمک می‌گرفت که ببینم مطالب کتاب را دقیقاً مطابق سطرهای کتاب از حفظ بیان می‌کند یا نه!

اما معلم دیگری در درس جغرافیا یا علوم اجتماعی بود که از دانش‌آموزان خواسته بود که از طریق تحقیق و جستجو، انواع حکومت‌ها در کشورها را بررسی و به طور خلاصه آن‌ها را به نگارش درآورند. قطعاً اینگونه جستجوگری، به یافته‌های دانش‌آموزان کمک می‌نمود. در دروسی هم که همسرم در زمینه ریاضی و فیزیک کمک می‌کرد نیز این روش و سبک معلمی دیده می‌شد. چون برخی معلمان فقط به محتوای کتاب تأکید داشتند و برخی دیگر مطالبی فرای محتوای کتاب در تدریس خود می‌گنجاندند.

ترافیک موجود در خیابان‌ها هنگام بازگشت دخترم از مدرسه و نگرانی از تأخیرها یا نرسیدن به سرویس، موجب شد تا علی‌رغم ممنوعیت ورود موبایل به مدرسه، برای دخترم تلفن همراه بخریم تا بتواند در صورت تأخیر و ترافیک با منزل در تماس باشد. سایر

اولیای دانش‌آموزان نیز اقدام به خرید تلفن همراه برای فرزندانشان کرده بودند، با این حال تأکید به ضبط تلفن و تویخ دانش‌آموزانی که موبایل همراه داشتند از سوی اولیای مدرسه تیزهوشان، هم برای دانش‌آموزان و هم برای عنوان اولیاء، استرس‌زا شد. تا آنجا که به اتفاق چند تن دیگر از اولیاء به محل مدرسه رفتیم و با طرح موضوع، بالاخره موافقت شد که دانش‌آموزان موبایل همراه داشته باشند اما در طول حضور در مدرسه به صورت خاموش و در کیفشان باشد.

همه استرس امتحانات پایانی خرداد به دلیل رقابتی که بین دانش‌آموزان سمپادی است به نوعی به خانواده‌ها نیز منتقل می‌شود. امتحانات پایانی خرداد آن سال با یک اتفاق خاص سپری شد. اتفاق هم مربوط به درس دینی و همان معلمی بود که محتوای کتاب درسی را موبه‌موا از دانش‌آموزان می‌خواست. ظاهراً بعد از اتمام امتحان این درس، دانش‌آموزان در حیاط مدرسه هنگامی که معلمشان برای رفتن، از ساختمان مدرسه به داخل حیاط مدرسه می‌آید، کتاب‌های خود را به نشانه نارضایتی پاره می‌کنند.

این خبر از نظر من و برخی دیگر از اولیاء که شنیده بودند، یک خبر اعتراضی بود. به نظرم مسئولین مدرسه تیزهوشان



نسبت به انتخاب یک معلم دانا و خوب برای تدریس کتاب دینی غفلت کرده بودند. چرا که دانش‌آموزان سمپادی به نوعی پرسشگر هستند و به دلیل رقابتی که دارند و به دلیل غروری که از حضور در مدرسه تیزهوشان دارند، به نوعی خود را برتر و سرتر می‌شمارند. کافی است در این بین معلمی نتواند با پرسشگری دانش‌آموزان کنار بیاید و پاسخگوی سؤالات آنان باشد، در این صورت خود به خود آن معلم از گردونه اعتبار و محبوبیت خارج می‌شود.

توجه داشته باشیم که محتوای درس دینی ممکن است چالش برانگیز باشد و سؤالاتی را در ذهن کنجکاو دانش‌آموزان سمپادی به وجود آورد که پاسخ‌های لازم را بطلبد. از این رو به نظر می‌رسد یک استاد دانشگاه که در زمینه معارف اسلامی خوش سخن، حاذق و متبحر باشد، برای این درس نیاز است تا دانش‌آموزان به جای حفظ موبه‌موی مطالب، به جستجو و تحقیق و پرسشگری در مباحث دینی با راهنمایی معلمشان پردازند.

سال سوم را هم با یک پشتوانه و تجربه دو ساله شروع می‌کنیم. این سال از این نظر مهم بود که دانش‌آموزان امتحانات نهایی داشتند، و موفقیت در نتیجه امتحانات نهایی موجب می‌شد که دانش‌آموزان برگزیده

برای ثبت‌نام در دبیرستان اصلی تیزهوشان (فرزانگان ۱) و یا سایر دبیرستان‌های تیزهوشان در برخی مناطق تهران که به تازگی تأسیس شده بود، انتخاب شوند.

در این سال رقابت فشرده بین دانش‌آموزان نمود بیشتری پیدا کرد. کلاس‌های مؤسسه‌ی واله نیز ادامه یافت و حجم انبوهی از درس و تمرین و حل مسئله، اوقات دخترم را پر کرد. در این بین به دلیل استعداد دخترم در حل مسائل ریاضی، یکی از مدرسین واله که کتاب‌های کمک ریاضی می‌نوشت و انتشار می‌داد، وظیفه مرور کردن و ویرایش کتاب جدید کمک آموزشی خود را به فرزندم واگذار کرد و دخترم نیز با جدیت، علی‌رغم همه محدودیت زمانی و مشغله درسی، این کار را انجام داد. خوشبختانه این مدرس آگاه با عمل خویش تأثیر مثبتی بر دخترم گذاشت و هنگام چاپ کتاب نام فرزندم را نیز در شناسنامه کتاب ثبت نمود. فرزندم نیز همیشه به این کار افتخار کرد و یک نسخه از کتاب را که آن مدرس ریاضی به او هدیه داده بود، در کتابخانه‌اش به یادگار قرار داد.

شروع امتحانات نهایی سال سوم راهنمایی و رقابتی که بین دانش‌آموزان وجود داشت، استرس آن را به اولیاء نیز به نوعی منتقل می‌کرد. امتحانات نهایی که پایان یافت، انتظار برای اسامی برگزیدگان دبیرستان فرزانگان ۱ دوچندان شد. بالاخره دانش‌آموزان راهنمایی تیزهوشان بر اساس نمرات و امتیازاتی که کسب کرده بودند در دبیرستان‌های مناطقی که دبیرستان تیزهوشان داشت، تقسیم شدند و دخترم با امتیاز خوب به دبیرستان فرزانگان ۱ راه یافت.

از دغدغه‌های این سه سال دوره راهنمایی که عبور کردیم، وارد دوره چهار ساله دبیرستان شدیم. هنوز وقتی با فرزندم سوار بر اتومبیل از حوالی کردستان و دیدن ساختمان مدرسه راهنمایی تیزهوشان عبور می‌کنیم، دخترم خاطرات خوبی را مرور می‌کند و ما هم همه خاطرات خوب او را با دغدغه‌هایی که داشتیم، از نظر می‌گذرانیم.

دبیرستان فرزانگان ۱ در خیابان کیوان یکی از خیابان‌های منشعب از خیابان طالقانی، همجوار اداره کل آموزش و پرورش شهر تهران، نزدیک میدان فلسطین (کاخ)، واقع شده است. در روز ثبت‌نام علاوه بر هزینه ثبت‌نام و تخفیف مختصری که به دلیل آموزش و پرورشی بودن همسرم لحاظ نمودند، هزینه سرویس ایاب و ذهاب را نیز پرداخت کردیم تا راننده سرویس تاکسی فرزندم، چهار نفر شاگردی را که هم‌محله‌ای بودند، هر روز صبح با وجود ترافیک

موجود هر روزه، از دهکده المپیک به دبیرستان فرزنانگان ۱ و بالعکس برساند.

از ابتدای مهر ماه دغدغه‌های عجله صبحگاهی دوباره شروع شد و سرویس دخترم حوالی ساعت ۶ و ده دقیقه به در خانه می‌رسید، ساعت ۶ و ربع من برای رسیدن به محل کار از خانه خارج می‌شدم و حدود ساعت ۶ و نیم نیز همسرم راهی محل کار خود می‌شد.

سال اول دبیرستان با رقابت خاصی که میان دانش‌آموزان سمپاد و همزمانی بلوغ جسمی آنان بود، گذشت. کلاس‌های موسسه‌واله نیز تا نیمه سال ادامه یافت اما به دلیل فشردگی درس‌های دبیرستان تداوم نیافت. چون دانش‌آموزان سال بعد تعیین رشته می‌شدند و رقابت موجود، آن‌ها را از فعالیت‌های جنبی باز می‌داشت.

در سال دوم مایل بودیم به نوعی با ثبت‌نام در یکی از مؤسسات معتبر زبان، به تقویت آموزش زبان انگلیسی دخترمان کمک کنیم. اما پس از انتخاب رشته و با ورود دخترم به رشته ریاضی، به دلیل توانایی‌هایی که در حل مسائل هندسه داشت و بین معلمان و دانش‌آموزان دیگر شهره بود، توصیه‌هایی برای شرکت او در دوره‌های المپیاد ریاضی شد.

حضور در کلاس‌های المپیاد موجب شد که عملاً زمان روزهای پنجشنبه دخترم به شرکت در این کلاس‌ها سپری شود و چون این دوره فاقد سرویس ایاب و ذهاب بود؛ بنابراین برای رفت و آمد و شرکت در این کلاس‌ها مجبور به استفاده از اتومبیل شخصی شدیم. از این رو صبح پنجشنبه‌ها، پس از رساندن فرزندم به کلاس‌های المپیاد، من هم کل زمان انتظارم را در پارک لاله که نزدیک به دبیرستان بود به ورزش و پیاده‌روی اختصاص می‌دادم.

در سال سوم دبیرستان، عملاً کلاس‌های المپیاد همپای سایر درس‌های دبیرستان فرصت‌ها و اوقات فراغت دخترم را محدودتر کرد، به طوری که حجم درس و تکالیف و تمرینات، او را از فعالیت‌هایی همچون عکاسی، دوچرخه‌سواری، ورزش و رفتن به شهر کتاب و ایضاً مهمانی دور ساخت.

اما یک اتفاق کوچک جنجال و دغدغه بزرگی برای خانواده دانش‌آموزان سمپادی سال سوم به وجود آورد. موضوع از این قرار بود که یکی از دانش‌آموزان سال چهارم سمپاد که فارغ التحصیل شده بود، عکس دسته جمعی یکی از کلاس‌های ریاضی سال آخر خود را به همراه دبیرشان که مرد بود در صفحه فیس‌بوک خود

قرار داده بود. این موضوع واکنش اداره کل آموزش و پرورش تهران را به همراه داشت و طی نامه‌ای به مسئولان دبیرستان فرزنانگان ۱ خواسته شده بود که از ادامه تدریس معلم ریاضی مرد و دیگر معلمان مرد، جلوگیری به عمل آورند.

در دبیرستان فرزنانگان ۱ تعدادی از دروس گروه ریاضی فیزیک توسط معلمین مجرب مرد تدریس می‌شد. حذف این معلمین در ابتدای سال تحصیلی و جایگزینی آنان با معلمین خانمی که آن مجربی را در تدریس درس ریاضی و فیزیک نداشتند با اعتراض گسترده شاگردان و سپس با اعتراض گسترده‌تر اولیاء آنان مواجه شد. به طوری که من و همسرم نیز چندین بار در روزهای پیاپی برای اعتراض به جمع اولیاء دیگر پیوستیم تا بالاخره با چند جلسه‌ای که با رئیس آموزش و پرورش شهر تهران برگزار شد، مسئولین امر ناچار شدند و پذیرفتند که معلمین مجرب مرد مجدداً به سر کلاس‌ها برگشته و تدریس خود را ادامه دهند. چند هفته‌ای پر استرس برای دانش‌آموزان و اولیاء که بالاخره این اعتراضات به نتیجه پیوست.

در طول سال سوم، رقابت فشرده‌ای که بین دانش‌آموزان در کلاس المپیاد و کلاس‌های دبیرستان بود، همه وقت و انرژی

این دانش‌آموزان را می‌گرفت و ما هم به ناچار سعی می‌کردیم با شرایط به نوعی کنار بیایم و همراهی نماییم. به خصوص آنکه در سال بعد غول کنکور نیز در راه بود.

از نیمه دوم سال، علاوه بر کلاس‌های دبیرستان و کلاس‌های المپیاد، دوره‌هایی نیز در انجمن ریاضیات روزهای جمعه تشکیل گردید که دخترم در این کلاس‌ها نیز شرکت می‌کرد. بنابراین نه تنها روزهای پنجشنبه بلکه روزهای جمعه نیز با اتومبیل او را به محل کلاس‌ها می‌رساندم و خود در پارک لاله با ورزش کردن به انتظار می‌ماندم. بعد از امتحانات خرداد و یک هفته استراحت، باز هم کلاس‌های المپیاد و خانه ریاضی ادامه یافت و عملاً تابستان و تعطیلات آن بدون داشتن وقت فراغت و استراحت، با شرکت در این کلاس‌ها گذشت.

با شروع سال تحصیلی چهارم دبیرستان، علاوه بر امتحانات نهایی، امتحانات المپیاد برای اعزام و نیز امتحانات کنکور دانشگاه‌ها، در یک رقابت فشرده و تنگاتنگ در انتظار دخترم بود که باید به نوعی شرایط را برای او مدیریت می‌کردیم.

از همان ابتدای سال تحصیلی جدید، به دلیل آنکه دخترم در درس هندسه سرآمد بود و کلاس‌های المپیاد را نیز

می‌گذراند، او و دیگر دانش‌آموزان شرکت‌کننده در دوره المپیاد، از رفتن به کلاس‌های دروس عمومی دبیرستان معاف شدند و در عوض به شکل فشرده و تمام وقت، کلاس‌های ریاضی و کمک ریاضی المپیاد را می‌گذراندند؛ به طوری که گاه کلاس‌ها تا ساعت ۱۸ یا ۲۰ شب هم طول می‌کشید.

از آنجا که سرویس برگشت برای شاگردان محیا نبود، با پایان وقت اداره محل کارم، مستقیم با اتومبیل به دبیرستان فرزنانگان ۱ می‌رفتم و پس از خرید چند عدد میوه فصل به انتظار پایان کلاس‌ها می‌ماندم. با اتمام کلاس‌ها و بیرون آمدن دانش‌آموزان از دبیرستان، به دلیل فعالیت فشرده روزانه درس و تمرینات، خستگی چهره دانش‌آموزان شرکت‌کننده در کلاس‌های المپیاد کاملاً پیدا بود؛ به طوری که دخترم پس از سوار شدن به اتومبیل و خوردن میوه‌هایی که خریده بودم، با گذر از ترافیک شبانگاهی برای رسیدن به خانه، کمی تجدید انرژی می‌نمود تا با رسیدن به منزل بتواند آرامشش را دوباره به دست آورد.

رقابتی که بین دانش‌آموزان سمپادی به خصوص در سال چهارم دبیرستان به واسطه در پیش داشتن امتحانات نهایی و سپس کنکور وجود داشت، برای دانش‌آموزانی مانند دخترم که در کلاس‌های المپیاد نیز شرکت می‌کردند، سخت‌تر بود. زیرا آن‌ها به دلیل آنکه از ابتدای سال از رفتن به کلاس‌های درس‌های عمومی به واسطه حضور در کلاس‌های المپیاد معاف شده بودند، اما می‌بایست خود را نیز برای امتحانات نهایی این درس‌ها که در کلاس‌های آن حضور نداشتند، آماده کنند. این موضوع صرف انرژی مضاعفی را با توجه به فضای فشرده رقابتی، برای گروه دانش‌آموزان المپیادی به وجود می‌آورد.

مرحله اول المپیاد دانش‌آموزی با آزمون‌هایی که برگزار شد، گذشت و تا اسامی برگزیدگان مرحله اول المپیاد اعلان شود، در یک انتظار طولانی به سر بردیم. ما به عنوان اولیاء که در بیرون گود بودیم پر از استرس و انتظار، این روزها را سپری می‌کردیم، حال دانش‌آموزانی که در آن شرایط سخت آزمون داده بودند و حالا هم در حال خواندن درس‌ها برای امتحانات نهایی بودند، قطعاً فشار روحی مضاعفی را تحمل می‌کردند.

گاه با دیدن اتاق دخترم که پر از کتاب‌های درسی و کمک‌آموزشی در قفسه‌های کتابخانه و یا روی میز مطالعه و یا بعضاً کنار تخت‌خوابش بود، به این موضوع می‌اندیشیدم که در دوران تحصیل خودم در

اول این دانش‌آموزان قرار گرفت و به تبع ما نیز خود را برای گذراندن این دوره می‌بایست آماده می‌کردیم.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: «برای یک دانش‌آموز سمپادی پایان امتحانات نهایی یک مرحله گذر است، چرا که با همه درس خواندن‌ها، مشغولیت‌ها، فشردگی وقت‌ها، استرس‌ها و رقابت‌های فردی و گروهی، با کسب یک معدل عالی از دبیرستان فرزنانگان<sup>۱</sup> فارغ‌التحصیل می‌شود و این همه آن چیزی است که یک دانش‌آموز سمپادی به دنبال آن است تا با گذشتن از سد کنکور، از کسوت سمپادی بیرون آمده و با تداوم راه خود در یکی از دانشگاه‌های معتبر کشور و با یک پیشینه سمپادی اهداف و آرزوهای خود را دنبال نماید».

در شرحی که گذشت اولیاء دانش‌آموزان سمپادی سایه به سایه و پا به پا، الزام به همکاری و همراهی با دانش‌آموز خود را دارند. این همراهی فراتر از همراهی اولیاء دانش‌آموزان دیگر مدارس است. از این روست که این همراهی، دغدغه اولیاء دانش‌آموزان سمپادی را خاص‌تر می‌کند.

تجربه هفت ساله اولیاء دانش‌آموز سمپادی بودن، اولیاء را در یک شرایط تعلیق قرار می‌دهد؛ چرا که زندگی هر

دبیرستان زحمت زیادی کشیدم تا در دانشگاه تهران پذیرفته شوم و آنگاه توانستم در جامعه شغلی داشته باشم، اما آیا این دانش‌آموزان با توجه به شرایط اقتصادی-اجتماعی و وضعیت اشتغال در جامعه و با این همه استعداد و توانایی می‌توانند به شغلی که مورد علاقه‌شان است، دست یابند و برای جامعه مفید واقع شوند!

امتحانات نهایی نقطه عطفی بر فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر و هفت ساله دانش‌آموزان سمپادی بود که با وجود رقابت فشرده‌ای که بین‌شان حاکم بود، می‌خواستند با یک معدل بالا از آموزش عمومی به آموزش عالی راه یابند. رقابت این دانش‌آموزان در کسب نمرات درسی یا معدل سالانه به فاصله یک و یا در حد نیم یا ۲۵ صدم نمره بود، چرا که در یک رقابت تنگاتنگ قرار داشتند تا بتوانند پس از گذشتن از امتحانات نهایی و گذر از سد کنکور، در یکی از دانشگاه‌های صنعتی و یا علوم پزشکی معتبر در کشور پذیرفته شوند.

در کنار رقابت گروهی که بین دانش‌آموزان سمپادی بود یک رقابت خاص اما دوستانه هم بین گروه‌های کوچک دوستی و همکلاسی وجود داشت. این گروه‌های کوچک دوستی بعضاً عمیق هم بود به طوری که دخترم با سه تن دیگر از همکلاسی‌های خود از ابتدای دوره راهنمایی که دوست شدند، این دوستی و تحکیم آن به دلیل علایق و سلایق مشترک تا سال چهارم دبیرستان ادامه داشت.

امتحانات نهایی انرژی زیادی از دانش‌آموزان می‌گیرد، استرس، کم‌خوابی، رقابت فشرده و موارد دیگری که دانش‌آموزان سال چهارم سمپادی با آن روبه‌رو هستند، از دید اولیاء آن‌ها پنهان نمی‌ماند، اما اولیاء کاری نمی‌توانند انجام دهند، تنها هم و غم و سعی‌شان این است که محیط خانه را برای فرزندشان امن و همراه با آرامش سازند.

در تیرماه امتحانات نهایی سال چهارم دبیرستان با همه سختی‌ها و استرس‌ها برای تمام سال چهارمی‌ها از جمله سمپادی‌ها به اتمام رسید و دانش‌آموزان توانستند چند روزی نفسی تازه کنند تا خود را برای مطالعه دروس کنکور آماده نمایند. بی‌تردید برای اولیاء نیز اتمام امتحانات نهایی فرزندانشان نوعی فراغت و آرامش بود، اما برای دانش‌آموزان سمپادی از جمله دخترم فرصتی برای این استراحت کوتاه پس از امتحانات نهایی فراهم نبود، چون با گذر از مرحله اول آزمون المپیاد، حالا پس از فراغت از امتحانات نهایی، باید آزمون مرحله نهایی المپیاد دانش‌آموزی را نیز پشت سر می‌گذاشتند، از این رو آمادگی برای شرکت در مرحله نهایی آزمون المپیاد در اولویت

ورود کند. این زندگی فردی با ورود به دانشگاه و یا بازار کار آغاز شده و با کسب مهارت و درآمد، و در ادامه با تشکیل خانواده به استقلال منجر می‌شود. در تمام این مراحل این اولیاء هستند که دغدغه‌مندند و همچنان باید با پشتیبانی از فرزند خود، با او همراستا باشند و شرایط را برای برون‌رفت از مشکلات او محیا سازند.

از این رو دغدغه‌های اولیاء سمپادی نیز همچون دغدغه سایر اولیاء تمامی ندارد. همانطور که نگاه پدران این یادداشت بر توصیف دغدغه‌های خاص اولیاء سمپادی پرداخته است و همانطور که در ابتدا گفته شد، ممکن است نگاه مادرانه سرشار از احساسات، عواطف، دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های دیگر باشد.

این تجربه نگاشت نمونه‌ای از دغدغه‌های اولیاء یک سمپادی در دوره سه ساله مقطع راهنمایی و دوره چهار ساله مقطع دبیرستان در سازمان ملی پرورش استعدادها درخشان است. دغدغه‌هایی که در ادامه تلاش‌ها و فعالیت‌های یک سمپادی پس از فارغ‌التحصیلی همچنان ادامه دارد ... ، در المپیادهای کشوری و جهانی، در دانشگاه شریف، در Max Planck آلمان، در IBS کره جنوبی و در UBC کانادا.

روژه فرزند خود را می‌بیند که با سختکوشی و ممارست، خود را در یک جایگاه سمپادی پایدار نگه می‌دارد، از این رو دغدغه این را دارد که با گذر از این جایگاه، فرزندش بتواند در جایگاه دیگری که استحقاقش را دارد، قدم بردارد و صعود کند.

آنچه مسلم است همه اولیاء، با پایان دوره چهارساله دبیرستان و سپری شدن امتحانات نهایی فرزندشان، فصل جدیدی از دغدغه‌ها را پیش روی خود می‌بینند. این زمانی است که فرزندشان به بلوغ فکری و اجتماعی رسیده و آماده است تا به دوره جدیدی از زندگی خود



## نظریهٔ زبانیت رضا براهنی از منظر طرح‌واره‌ها

می‌داند که مشخصهٔ اصلی‌اش «تکثر در فرم» است و به نقل از او «تعدد فرم، یک شاخصهٔ اصلی شاعری من بوده است» (براهنی، ۱۳۷۴: ۱۹۳). پس هر شعری با اجرای خودش، نت جدیدی می‌سازد که منحصر به خود آن شعر است، اما به آن دلیل که در زمان گذشته فرم به لحاظ وجودی بر شعر تقدم وجودی داشت، به همین دلیل طبیعتن شاعران محتوا را درون فرم موجود می‌ریخته‌اند.

از یک سو باید گفت که از آن جهت که براهنی همواره خود را شاعری تغزلی دانسته، می‌بایست از این منظر به تفاوت فرم با قالب شعری پرداخت و دید که چگونه شعر او می‌تواند در ادامهٔ سنت فکری غزل قرار بگیرد، اما آن را به عنوان یک طرح‌وارهٔ متنی تازه کند.

در گام اول می‌توان گفت که براهنی همچون دیگر شاعرانی که طرح‌وارهٔ متنی پیشین را شکستند و طرح‌وارهٔ متنی تازه‌ای به شعر پیشنهاد کردند، بارها این طرح‌واره را شکسته و با هر شعرش، طرح‌وارهٔ متنی جدیدی ایجاد کرده است. به عنوان مثال با استفاده از فرم طرح و توطئهٔ

گرچه بیان در تخیل شاعرانه تناقض‌هایی را ایجاد می‌کند، آن را نظیر جریان برق می‌گیریم و برق درون صاعقه را نظیر چیزی می‌گیریم که شعر نیاز دارد که باشد.

(فلتچر، ۲۰۰۴: ۳)

براهنی با مطرح کردن نظریهٔ زبانیت در جریان شعر فارسی، به گونه‌ای نگاه مخاطب را به همان برق آسمان در هنگام رعد و برق جلب می‌کند، لحظه‌ای که برای کسی نوید باران است، برای کسی ترس از صاعقه‌زدگی و برای کسی دیگر برخورد مهیب ابرها در آسمان. این عدم تعین معنا و شناور بودن معنا از کسی به دیگری محصول سنت فلسفی غرب است که از زمان سمبولیسم در اروپا به مرور شکل گرفت و در پساساختگرایی با نظریات کسانی چون هایدگر، دریدا، لیوتار و غیره به اوج خود رسید. پیش از شکل‌گیری نگاه سمبولیسم در غرب و نیز قبل از نیما در ایران، شاعران نیازی به توضیح شعر خود احساس نمی‌کردند، چراکه همانطور که براهنی اشاره می‌کند،

فرم شعر شاعر کهن، حتی هر فرم و حتی فرم تک تک شعرهای او، قبلاً توضیح داده شده بود، یعنی نت فرم از پیش نوشته شده بود و شاعر با فرم شعرش، و یا بهتر بگوییم، با اجرای شعرش، آن نت را اجرا می‌کرد. (براهنی، ۱۳۷۴: ۱۲۳)

در نگاه براهنی، نت شعر به واسطهٔ وزن سنتی از پیش تعیین‌شده و از قبل نوشته شده بود و دیگر نیازی به توضیح چگونگی فرم (با مسامحت طرح‌وارهٔ متنی) از جانب شاعر احساس نمی‌شد. اما پس از نگاه سمبولیسم در هنر که نگاه کانتی جدایی‌ناپذیری صورت و معنی به مرور رواج یافت، نیاز به توضیح شعر به تدریج ایجاد شد و صورت یا فرم نیز به عنوان بخشی تعیین‌کننده از شعر در ساخت معنا دخیل شد، زیرا که دیگر شاعر در هر شعری، به شکلی متفاوت امکان ساخت فرم را تجربه می‌کرد و چگونگی فرم بر چگونگی معنا تأثیرگذار بود، در نتیجه براهنی خود را شاعری

رمان در شعر و سپس دگرگون کردن طرح و توطئه به سود شعر یا با چند شاعره کردن یک شعر و چند روایتی کردن متن، طوری که متن با چند صدا و چند روایت شکل بگیرد، همچنین با ایجاد تقدم و تأخر در زمان روایت برای روایت‌زدایی از شعر (همان: ۱۹۵) و غیره براهنی به شکستن و سپس ایجاد طرح‌وارهٔ متنی تازه می‌رسد. از این نگاه براهنی به سنت فرم در شعر، چنین استدلال می‌شود که علت بیانگری شعر پیش از نیما در ایران، همین تحمیل فرم بر شعر بوده که خود باعث تمرکز شاعر بر معنا و مفهوم می‌شده، درحالی‌که پس از نیما بحث درباب فرم شعر به یکی از مهم‌ترین مباحث در چیستی شعر تبدیل می‌شود. در نگاه نیما، شعر تشکیل شده از فرم و محتوا است و هیچ یک از دیگری جدایی‌پذیر نیست. به نقل از نیما، «هر موضوع، فرم خاص خود را دارد» (یوشیج، ۱۳۸۵: ۲۹)، پس ارتباط فرم و محتوا ارتباطی دوجانبه است و یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست اما از سوی دیگر، به زعم نیما، این ارتباط قابل تفکیک است. به باور او، با تغییر فرم، محتوا نیز تغییر می‌کند و بالعکس و این به معنای ارتباط دوجانبهٔ فرم و محتوا است، اما از آنجایی که می‌گوید «حاصل این است که باید هر معنی را به لباس

خود داد. وقتی که معنی عوض شد، کلمه، طرز عبارت و فرم و همه چیز عوض می‌شود.» (همان: ۶۲)، به نظر می‌رسد که درباب تفکیک فرم و محتوا دودلی‌هایی در باورش وجود دارد و شاید این به دلیل تأثیر سنت فلسفی دکارتی در آن زمان باشد که فرم و محتوا را دو روی یک سکه نمی‌دیدند اما نیما اهمیت ارتباط دوجانبهٔ آن را به دلیل آشنایی با زبان فرانسه و مطالعاتی در حوزهٔ شعر و فلسفهٔ معاصر غرب در آن زمان درک کرده بود. وقتی نیما از زبان طبیعی سخن می‌گوید، تکیه‌ای بر تحمیل موسیقی و وزن عروضی بر کلام شعری دارد. به نقل از او، هر وقت شعری را از قالب‌بندی نظم خود سوا کنیم می‌بینیم تأثیر دیگر دارد. من این کار را کرده‌ام که شعر فارسی را از این حبس و قید وحشتناک بیرون آورده‌ام، آن را در مجرای طبیعی خود انداخته‌ام و به آن حالت توصیفی داده‌ام... نه فقط از حیث فرم. (همان: ۳۴).

در نتیجه تلاش نیما در سوا کردن موسیقی از شعر بود، چراکه موسیقی عروضی باعث برهم خوردن چیدمان طبیعی زبان می‌شد، بدون آنکه این چیدمان دلالت‌مند باشد و تا آن زمان، تنها دلیل جابه‌جایی‌های عناصر زبانی در شعر، تحمیل موسیقی و وزن تلقی می‌شد. نیما در سوا کردن مفهوم و صورت زبانی از یکدیگر با اندکی ابهام و دودلی روبه‌رو بوده و به بیان او باید میان صورت و معنا تعادلی برقرار کرد. این تعادل به معنی ایجاد دکلاماسیون طبیعی کلمات است، که البته در بسیاری از اشعار نیما چنین طبیعتی وجود ندارد و نیما به دکلاماسیون طبیعی نزدیک نمی‌شود (براهنی، ۱۳۷۴: ۱۳۵)، بلکه از آن فاصله می‌گیرد و این چیزی است که بعدها مورد الهام براهنی برای نظریهٔ زبانت قرار می‌گیرد. به باور براهنی،

فرم، حالت‌گریز را از محتوای شعر می‌گیرد و آن را در برابر خواننده نگه می‌دارد تا او در لذت و هوشیاری تمام، به تماشای جلوه‌های توام فرم و محتوا بنشیند. فرم به یک معنا؛ یعنی خاصیتی ایستا دادن به چیزی که می‌خواهد بگریزد. فرم یعنی ایستا دیدن و در برابر بینش انسان جلوه‌های محتوا را نگه داشتن و آن‌ها را به صورت چیزهای پایدار، دائمی و ایستا، دیدن. (براهنی، ۱۳۷۱: ج ۱: ۳۶۹).

در این نگاه فرم را می‌توانیم بخشی از طرح‌واره‌های متنی تلقی کنیم که حالتی ایستا و دائمی دارد اما نیما آن را می‌شکند و

سلب اصالت می‌شود تا چکیدن آن «به روی نمی‌دانم» زبان را به تصویری که به خارج از زبان قابل ارجاع باشد، بچرباند. (براهنی، ۱۳۸۳: ۱۴)

مالارمه نیز وقتی از پدیده‌ای مانند گل سخن می‌گوید، چنین توضیح می‌دهد که «می‌گویم: یک گل! و [...] موسیقی‌وار غیاب همه دست‌های گل در شعرم آشکار می‌شود.» (بابک معین، ۱۳۸۵: ۱۱۲). به نظر می‌رسد که با قطع رابطه ارجاعی میان اشیاء و واژه‌ها، شاعرانی چون مالارمه و براهنی و حتا رویایی در پی ساخت زبان جدیدی بوده‌اند و بدین صورت، طرح‌واره‌های زبانی در شعر زبان محور مالارمه، در شعر زبانی براهنی و در شعر حجم رویایی تازه‌سازی می‌شوند و به لحاظ مفهومی روابط جدیدی را در متن شعر برای خود ایجاد می‌کنند که به معناسازی درون متن منجر می‌شود. به عقیده مالارمه،

القای غیرمستقیم چیزها، این است رویای من. به کارگیری کامل این راز، به خلق نماد می‌انجامد: مطرح کردن تدریجی یک شیء برای نشان دادن یک حالت روحی و یا به عکس، انتخاب یک

طرح‌واره متنی دیگری جایگزین می‌کند که آن فرم و وزن نیمایی است که خود به مرور حالتی ایستا پیدا می‌کند. بعد شاملو آن را می‌شکند و باز حالتی ایستا پیدا می‌کند و بعد رویایی آن را می‌شکند و بعد براهنی می‌خواهد آن را بشکند. در نتیجه، طرح‌واره متنی در ماهیت خود ایستا نیست، اما پس از تولید و تبدیل شدن به پیش‌فرض ذهنی مخاطب به حالتی ایستا تبدیل می‌شود که نیاز به تازه‌سازی در بطن آن نیز شکل می‌گیرد. در طول تاریخ ادبیات معاصر همواره این طرح‌واره کهنه شده و به پیش‌فرض ذهنی تبدیل شده، بعد دوباره برای ایجاد لذت شعری تازه‌سازی شده است. در نتیجه این ماهیت شعر است که برای تازگی به دنبال فرم تازه باشد. اما براساس دیدگاه طرح‌واره‌ای، تنها طرح‌واره متنی نیست که شعر را از غیر شعر متمایز می‌کند و دو سطح طرح‌واره مفهومی و زبانی نیز ماهیت شعر را رقم می‌زنند. در واقع، رفتار شاعر با مفاهیم و کلمات در این دو سطح، بینش او را نسبت به شعر شکل می‌دهد. پس آنچه براهنی در باب چیستی شعر می‌گوید که البته پیشتر در سمبولیسم و به ویژه مالارمه (۱۸۴۲-۱۸۹۸) بیان شده بود، مخاطب را به تعریف دوباره شعر در سطح مفهومی-زبانی دعوت می‌کند. در واقع، سطح مفهومی و زبانی از نگاه شناختی، در نگاه سمبولیسم و به تبع آن، نگاه پسامدرنیسم و بعد نظریه زبانی براهنی به یکدیگر گره خورده است. به گونه‌ای که در این نگاه، «با ماده‌زدایی از جهان» و مفهوم‌سازی پدیده‌ها از طریق شکستن هنجارهای زبانی یا به عبارتی، از طریق شکستن رابطه پدیده‌ها با قراردادهای زبانی، شاعر تلاش می‌کند به زبان جدیدی برسد که جهان شعر او را می‌سازد. در نگاه مالارمه که یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های سمبولیسم بر شعر پس از خود است، واژه «کارکرد بازنمایی جهان چیزها را ندارد، بلکه با به غیاب کشاندن جهان چیزها در خود، تنها مفاهیم را جانشین آن‌ها می‌کند. لذا برای مالارمه معنا یک واقعیت اثباتی و تحقیقی نیست که به اشیاء وصل شده باشد، بلکه احساس و تأثیری انتزاعی است که از برخورد با آن‌ها در ذهن سوژه شکل می‌گیرد» (بابک معین، ۱۳۸۵: ۱۱۱). براهنی نیز در توضیح نظریه زبانی خود در مقاله‌ای در مجله کارنامه می‌گوید:

«آب» و «کافی» را، یکی اسم، دیگری صفت، فقط در زبان ترکیب می‌کنند و وقتی که «گل» به روی «نمی‌دانم» بچکد ما با «زبانیت» سر و کار داریم حتا اگر تصویر «گل» می‌چکد «حضور تصویری داشته باشد، از تصویریت آن



شیء برای آنکه حالتی  
روحی را از آن بیرون  
بکشی...» (همان: ۱۰۹)

اندیشه شاعر را به عاریه می‌گیرند (براهنی، ۱۳۴۴: ۵).  
برای دریافت شباهت بنیادین نظریهٔ زبانیت براهنی، می‌توان نگاهی  
به بیانیهٔ سمبولیسم و به ویژه نگاه مالارمه داشت و تأثیری که  
بعدها در شکل‌گیری پساساختگرایی از خود به جا گذاشت، گرچه  
براهنی در بخشی از نظریاتش، از جمله قطع ارتباط عناصر شعری با  
پدیده‌های جهان بیرون، بیشتر به سمبولیست‌ها شباهت دارد تا  
پساساختگرایان که به شناور بودن دال‌ها و تأخیر معنایی باور دارند  
و نه تأثیر احساسی معنا، آنگونه که براهنی بیان می‌کند.

صفت اساسی هنر سمبولیک این است که هنرمند تا  
تصور «فکر مطلق» پیش نرود. از این رو در این مکتب  
هنری، مناظر طبیعی و حرکات اشخاص و حوادث کاملاً  
مشخص، خودبه‌خود وجود ندارد، بلکه پاره‌ای مشاهدات  
خارجی هستند که روی حواس ما تأثیر می‌کنند و وظیفهٔ  
آن‌ها نشان دادن روابط پنهانی است که با اساس فکر  
وجود دارد. (سیدحسینی، ۱۳۷۶: ۵۴۲)

شناخت شعر نو ایران میسر نمی‌شود، مگر با شناخت ژرف مکتب  
سمبولیسم و به ویژه نظریات و افکار استفان مالارمه که به باور او،  
«در زبان شاعرانه، شاعر با توسل و تنها توسل به حروفی که زبان  
در دسترس او می‌گذارد، زبانی می‌آفریند که ضمن نداشتن ویژگی  
ارجاعی زبان محاوره و معمول، جهان بیرونی و مادی را نفی نموده  
و جهان شاعرانهٔ ویژهٔ خود را خلق می‌کند (بابک معین، ۱۳۸۵: ۳).  
به عقیدهٔ مالارمه،

در زبان است که مرگ جهان اتفاق می‌افتد، هم آنگونه  
که در زبان است که جهان شاعرانه که تنها به یمن  
وجود هستی فیزیکی واژه‌ها وجود دارد، زاده می‌شود. زبانی  
که مالارمه از آن سخن می‌گوید بعدی دوگانه دارد: بعدی  
تخریبی، که به ماده‌زدایی از جهان ماده مربوط می‌شود، و  
دیگر بعدی خلاق که جهان شاعرانه را می‌آفریند؛ یک بعد  
سلبی نفی‌کننده و دیگری بعد ایجابی آفریننده. (همان)

در نتیجه می‌توان گفت که رسیدن به بعد تخریبی زبان در شعر از  
اهداف مالارمه و همچنین براهنی بوده است برای نزدیک شدن به  
ماهیت شعر که در آن می‌باید رابطهٔ دال زبانی با جهان پیرامون  
تخریب شود و رابطه‌ای نو ایجاد شود که مختص جهان شعر باشد،  
این رابطه از شعری به شعر دیگر متفاوت است، چراکه فرم متفاوتی  
در هر شعر به کار می‌رود که مختص همان شعر است.

در شعر براهنی نیز طرح‌وارهٔ  
مفهومی تخریب می‌شود و  
به‌واسطهٔ تخریب طرح‌واره‌های  
زبانی، از نو به صورت ایجاد حالت  
روحی خاص ساخته می‌شود.  
به عبارتی، حالت روحی که با  
شکستن معنای قراردادی و ایجاد  
معنایی غیرقراردادی از ترکیب  
واژه‌ها ساخته می‌شود، در لحظهٔ  
خواندن شعر شکل می‌گیرد و  
بدین‌سان، شعر براهنی در سطح  
طرح‌وارهٔ مفهومی و نیز زبانی با  
تخریب و شکست طرح‌واره‌ها  
مواجه است.

شعر، زائیدهٔ بروز  
حالتی ذهنی است  
برای انسان در محیطی  
از طبیعت؛ به این  
معنی که به شاعر  
حالتی دست می‌دهد  
که در نتیجهٔ آن، او با  
اشیاء محیط خود و با  
انسان‌ها نوعی رابطه  
ذهنی پیدا می‌کند  
و این رابطه، به نوبه  
خود، رابطه‌ای روحی  
است که در آن اشیاء،  
حالت مطلقاً فیزیکی و  
مادی خود را از دست  
می‌دهند و در واقع،  
بخشی از احساس و

من اثرم را خلق نمی‌کنم مگر از طریق نفی و حذف،  
و هیچ حقیقت مسلمی زاده نمی‌شود مگر با از بین  
رفتن یک احساس که در عین این که جرقه می‌زند،  
می‌سوزد، مصرف می‌شود و به این طریق به من این  
امکان را می‌دهد که به یمن ظلمات رها شده، عمیقا  
در احساس این ظلمات مطلق به پیش روم. آری تخریب  
فرشته الهام شاعرانه من است. (مالارمه، ۱۹۵۹: ۳۴۸-۳۴۹؛  
بابک معین، ۱۳۸۵: ۲)

یا بسیاری از دیگر شعرهای  
آوایی و اجرایی براهنی در پی  
ایجاد تأثیر احساسی از چیدمان  
کلمات هستند و در ظاهر دستور  
زبان را برهم می‌زنند تا دستور  
زبان جدیدی را برای جهان شعر  
بنا نهند. براهنی در آثار خود به  
وضوح هم صدای مالارمه است  
که می‌گویید،

دَف را بزن! بزن! که  
دَفیدن به زیر ماه در  
این نیمه شب، شب  
دِفماهاها  
فِرِیاد فاتحانه  
ارواحِ هایه‌های و هل‌هله  
در تندرستی‌ست که  
می آید

آری، بِدَف! تلالو  
فِرِیاد در حوادث  
شیرین، دَفیدنی‌ست  
که می‌خواهد فرهاد  
دَف را بِدَف! که  
تندر آینده از حقیقت  
آن دایره، دمیده، دمان  
است و نیز دمان‌تر  
باد!

دَف در دَف تِنیده و،  
مه در مه رَمیده، خدا  
را بِدَف! به دَف روح  
آسمان، به دَف روح من  
بدَف!

شب، بعد از این  
سکوت نخواهد دید  
من، بعد از این  
شب توفانی  
تا صد هزار سال

این بعد تخریبی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های جهان شعری  
مالارمه است، همان‌گونه که براهنی در باب شعر خود بر تخریب  
زبان و ساختن جهان جدیدی دست می‌گذارد و بر آن اساس،  
شاخصه اصلی شعر زبان از دید او «استفاده از زبان واقعیت‌گرا در  
جهت ساختن شعرهای «ضدشعر» و شعرهای «ضد شاهکار»، خراب  
کردن عمده زبان برای جدا کردن آن از فنون بلاغت دستمالی شده  
و فنون قرائت رمانتیک شعر» (براهنی، ۱۳۷۴: ۱۹۵) است. براهنی  
در باب چپستی شعر بر این باور است که، شاعر کسی است که  
با رسوخ دادن شعور معنوی خود در اشیاء، دست به کشف خود  
در محیط زیست می‌زند، در اینجا برهنگی یکپارچه روح در جریان  
ماده به چشم می‌خورد و جهان ماده در آئینه روح بشر انعکاس  
می‌یابد. اشیاء، روحی مشابه روح آدمی پیدا می‌کنند و در نتیجه  
چون او زبان باز می‌کنند و صاحب اندیشه و احساس می‌شوند  
و این اندیشه و احساس را در قالب واژه‌هایی که از میان تمام  
موجودات، در انحصار مطلق انسان، به ویژه شاعر است می‌ریزند.  
شاعر به وسیله قدرت تخیل و تصور خود و با اشتیاق و انگیزه‌ای  
درونی برای کشف و جست و جو، ناگهان می‌بیند که اشیاء به  
شکل او درآمده‌اند. شاعر، خود را در وجود اشیاء و اشیاء را در وجود  
خود می‌بیند و روابط خود را به وسیله کلمات توجیه می‌کند.  
(براهنی، ۱۳۴۴: ۱۰)

گویا نگاه براهنی بیش از آنچه بشود تصور کرد، به نگاه مالارمه  
در چپستی شعر نزدیک است، به گونه‌ای که شعری مانند «بادبزن  
مادام مالارمه» (۱۸۹۸) تمامیت اجرایی آوایی و تصویری شعر را به  
نمایش می‌گذارد که به لحاظ چیدمان واژگانی، تأثیر احساسی  
حرکت بادبزنی را در ذهن مخاطب شکل می‌دهد که خود در  
دست مادام مالارمه زندانی است، اما با رهایی حرکت می‌کند  
و تناقضی به واسطه چیدمان واژگان و نه مفهوم بادبزن در جهان  
پیرامون، در شعر ایجاد می‌شود، همان‌گونه که شعر «دَف» (۱۳۷۴)

به باور مالارمه درباب نظام معنایی در شعر می‌توان گفت که معنا در نظام درونی و خود بسنده شعر و بدون ارجاع به جهان بیرون شکل می‌گیرد. همان‌گونه که برای فهم «دف» در شعر براهنی به هیچ دفی در جهان بیرون نباید ارجاع داد و در نهایت، نظام معنایی حاصل از ترکیب دف با دیگر واژه‌ها، همچون «فریاد فاتحانه»، «ارواح هاپهای»، «هلله»، «فرهاد»، «دایره» و غیره تأثیر احساسی و ذهنی خاصی برای مخاطب ایجاد می‌شود که همان معنای شعر است. برای درک معنای «بادبزن» در شعر مالارمه نیز به هیچ بادبزنی در جهان خارج نمی‌توان ارجاع داد. این بادبزن، دلالت‌های معنایی درون شعر را به گونه‌ای می‌سازد که مخاطب از حرکت واژه‌ها و نیز روابط دلالتی موجود میان عناصر واژگانی تأثیر می‌گیرد و مفاهیمی چون جریان هوا، زندانی بودن بادبزن در دست و نیز داشتن بالی مانند پرنده اما غیاب پرواز تفسیرپذیری شعر را در لایه‌ای هستی‌شناختی ممکن می‌کند که آن پرواز بادبزن در عین اسارت در دست‌های

معنا در نظام درونی و خود بسنده شعر و بدون ارجاع به جهان بیرون شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر معنا به صورت مستقیم از ارجاع واژه به جهان اشیاء حاصل نمی‌شود، بلکه زایش معنا ناشی از ارتباطات تناقضی و تشابهی است که بین واژه‌ها و در درون نظام بسته و خود بسنده شعر برقرار می‌شود. نزد مالارمه شعر جایگاه هستی و حضور مادی و فیزیکی واژه است، به گونه‌ای که واژه، سوا از نقش ارجاعی مستقیم و کاربردی خود در زبان محاوره، با تمام غلظت این ویژگی‌های مادی و فیزیکی در شعر وارد می‌شود و به این ترتیب با همنشینی با واژه‌های دیگر چونان آیینه‌هایی بر یکدیگر باز تابانده می‌شوند و معنا را می‌زیانند. (بابک معین، ۱۳۸۵: ۳-۴)

براهنی در بررسی شعر، از شکل ظاهری و شکل ذهنی می‌گوید و به باور او شکل ذهنی، «مضمون یا محتوای شعر شاعر نیست، بلکه طرز حرکت مضمون و محتوی است و ارتباطی است که اشیاء با یکدیگر در شعر پیدا می‌کنند. شکل ذهنی همان چیزی است که به یک شعر یا یکپارچگی می‌دهد یا آن را از وحدت و استحکام ساقط می‌کند؛ همان عاملی است که شعر را ساده یا دشوار، شفاف یا مبهم، عمیق یا پایاب می‌سازد.» (براهنی، ۱۳۴۴: ۳۳). بر این اساس، به این نتیجه می‌توان رسید که «هیچ واقعیت بیرونی جدا از تأثیر و احساسی که در درون ما برجای می‌گذارد، در نظر گرفته نمی‌شود و زبان شاعرانه باید این تأثیر درونی را بازنمایی کند، چراکه از نظر مالارمه اساساً معنا جز یک واقعیت احساسی و انتزاعی ناب چیز دیگری نیست.» (بابک معین، ۱۳۸۵: ۱۱۰). براهنی نیز بر این باور است که هدف شعر، «جدا کردن کلمات از معانی قطعی و قاطع آن‌ها» است (براهنی، ۱۳۷۴: ۱۸۷) و با قطع حرکت دستور، قطع حرکت معنا و قطع حرکت منطقی می‌توانیم به شعر ناب برسیم (همان: ۱۸۷). با این استدلال که دلالت معنایی واژه‌ها (نشانه‌ها) براساس ارتباطی که با واژه‌های دیگر در درون متن برقرار می‌کنند، شکل می‌گیرد، با طرح‌واره‌های زبانی تازه‌ای مواجه هستیم که در پیش‌فرض مخاطب وجود ندارند و به قیمت شکستن دستور و نحو زبان منجر به ایجاد روابط (دستور زبان) و معنای جدیدی می‌شوند که مناسب فرم شعر است. به نقل از براهنی، «هر شعر، دستوری جدید برای شعر گفتن، گفتن و نوشتن آن شعر می‌شود.» (همان: ۱۸۹). در نتیجه، اشعار براهنی و نه نظریه زبانی او که چندان از نگاه مالارمه به شعر فراروی نمی‌کند، علی‌رغم شکستن طرح‌واره

متنی، طرح‌وارهٔ زبانی را نیز می‌شکنند، و از آنجایی که طرح‌واره‌های مفهومی در این بینش به شعر از پیش‌فرض‌های قبلی مخاطب ایجاد نمی‌شوند، بلکه حاصل روابط دلالتی میان نشانه‌های درون متن است، طبیعتن طرح‌واره‌های مفهومی نیز می‌شکنند و در مجموع، با شکستن طرح‌واره‌ها در سه سطح، جهان شعری تازه‌ای ایجاد می‌شود که فهم آن منوط به تجربهٔ پیشین مخاطب از جهان نیست، بلکه منوط به تأثیر احساسی است که از جهان شعر حاصل می‌شود و یک تغییر شناختی در نگاه مخاطب ایجاد می‌کند.

براهنی خود وقتی از شکستن قراردادهای پیشین در شعر خود صحبت می‌کند، به گونه‌ای به صورت ناخواسته به شکستن طرح‌واره‌ها در سه سطح مفهومی، متنی و زبانی اشاره می‌کند که نقل از او عبارتند از «بیگانه‌گردانی زبان شعر منشور با تقطیع صوری غیرعادی آن»، «ترکیب وزن و بی‌وزنی و دیالوگ»، «استفاده از زبان شکنجه‌گراها، لومپن‌ها، جاهل‌ها، و زبان زندان و زبان طنز سیاه»، استفاده از «زبان‌های جنگ و زندان و مرثیه»، استفاده از «چندشکلی و چندوزنی کردن بیان»، استفاده از «زبان واقعیت‌گرا در جهت ساختن شعرهای «ضدشعر» و شعرهای «ضد شاهکار»، «خراب کردن عمدهٔ زبان برای جداکردن آن از فنون بلاغت دستمالي شده و فنون قرائت رمانتیک شعر»، استفاده از «شعر دشنام و شعر سیاسی، رفتن به سوی عرفان اصوات و دستگاه‌های صوتی انسان و ابزارهای موسیقی، استفاده از بیان‌های ابتدایی، بیان‌های پیشگویانه و مکاشفه‌ای و اسطوره‌ای»، «چند شاعره کردن یک شعر و چند راویه کردن یک بیان»، «ایجاد تقدم و تأخر در زمان روایت شاعرانه، برای روایت زدایی از شعر»، «به هم زدن یکپارچگی و شکل ذهنی شعر»، «استفاده از هیجان‌های تصویری از طریق اصوات در یک جا و استفاده از بی‌هیجانی و بی‌صدایی در جای دیگر»، استفاده از «استفاده از طرح و توطئه رمان در شعر از طریق دگرگون کردن طرح و توطئه به سود شعر روایی ناب». (ر.ک. براهنی، ۱۳۷۴: ۱۹۵).

به نظر می‌رسد که براهنی در شعر ایران در هر سه سطح طرح‌واره‌ای تازه‌سازی انجام داده باشد، و تفاوت تازه‌سازی او با شعر حجم در چگونگی تخریب معنا و ساخت تأثیر معنایی است که به شکل دیگری دغدغهٔ شعر حجم بود. در واقع، نظریات همسوی براهنی با دست کم مالارمه، باعث نمی‌شود که شکست طرح‌وارهٔ زبانی و به تبع آن مفهومی در شعرش را انکار کنیم، چرا که طرح‌واره‌های زبانی در طول تاریخ بسیار بطئی تغییر می‌کنند و به ندرت به بخشی از زبان روزمره تبدیل می‌شوند، در نتیجه شکست

آن‌ها در هر زبانی، در صورتی که همسو با طرح‌وارهٔ متنی و مفهومی باشد، به تازه‌سازی و در نهایت تغییر شناختی منجر می‌شود، در نتیجه هرگونه تغییری که نظام زبان روزمره را بعید کند و نظام جدیدی را برای ساخت جهانی دیگر پیشنهاد دهد، با پیش‌فرض ذهنی مخاطب فاصله دارد. به عبارتی، این ماهیت طرح‌واره‌های زبانی است که شکستن آن‌ها همواره امری نابهنجار و تازه به شمار می‌رود. حائز اهمیت است که بدانیم، از بنیادی‌ترین باورهای مالارمه دربارهٔ فلسفه معنا نیز این بود که در شعر معنایی وجود ندارد که «هستی ماقبل نگارش متن و شعر داشته باشد» یا به عبارتی، «معنا هرگز واقعیتی نیست که قبل از اثر و شعر وجود داشته باشد، بلکه بین ظهور معنا و نگارش شعر همزمانی وجود دارد». پس باید گفت که شعر به باور مالارمه «درهم تنیدن واژه‌ها با تمام هستی فیزیکی آن‌ها است» و «موسیقی شعر ناشی از همین درهم تنیدن است» (همان: ۱۲۳). به اعتقاد پیر کامپیون دربارهٔ نگاه مالارمه، «در شعر، معنا نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آن گونه که در شعر متولد شود. در واقع، اگر ویژگی اصلی اندیشه آن است که با نقی واقعیت تولید معنا کند، این ویژگی نمی‌تواند به نوبهٔ خود حاصل شود، به دست

آید یا اندیشه شود مگر در عمل تولید خود» (کامپیون، ۱۹۹۴: ۸۰؛ بابک معین، ۱۳۸۵: ۱۲۴). براهنی نیز در نظریهٔ زبانیت خود، از این باور مالارمه فراتر نمی‌رود و به نقل از او،

مسئلهٔ «زبانیت»  
سودای دیگری  
است که نه تنها  
«هرمنوتیک» مدلول‌ها،  
بلکه هرمنوتیک دال‌ها  
را هم می‌شکند،  
تفسیرناپذیری را  
تعطیل می‌کند،  
زبان را به ریشه‌های  
تشکیل و شکل زبان  
برمی‌گرداند، جمله  
خالی از معنا و بی‌معنا  
را هم بخشی از وجود  
زبان می‌شناسد [...] و  
در بسیاری از موارد، بی  
آن که معنی یا ساختار  
نحوی داشته باشد،  
حضور می‌یابد...»  
(۱۳۸۳: ۱۴).

او همچنین وقتی شعر نیما، شاملو و رویایی را به نقد می‌کشد، بر این باور است که در شعرهای آن‌ها، «عمل نوشتن در خدمت چیزی است خارج از خود نوشتن. درحالی‌که باید همه چیز در خدمت نوشتن دربیاید تا عمل نوشتن، فی نفسه، اتفاق بیفتد.» (براهنی، ۱۳۷۴: ۱۸۶). به نقل از او، «ما عمل نوشتن را، خود نوشته را، می‌خوانیم و نه

معنای نوشته را. و در این عمل نوشتن، پرسش ما از آن فزاینده است که در اطراف کلمات وجود دارد.» (همان: ۱۸۷).

چنانکه تا بدینجا قابل استنتاج است، برخلاف نیما که از دکلماسیون طبیعی کلمات می‌گفت اما در برخی از اشعارش، دکلماسیون غیرطبیعی کلمات را به صورت ناخودآگاه و به دلیل ماهیت شعر به کار می‌بست، براهنی از این رفتار نیما با شعر الهام می‌گیرد و بر این عقیده است که «شاعر کسی است که دکلماسیون طبیعی کلمات را به هم می‌زند و دکلماسیون غیرطبیعی کلمات را به وجود می‌آورد... یعنی هر شاعری که از الگو، معیار و «نورم» زبان گذشته یا حال به سوی انحراف از آن الگو و معیار حرکت نکند اصلاً شاعر نخواهد بود.» (همان: ۱۳۵). پس، «طرز کار و شیوه یک شاعر حاصل انحراف او از طبیعت قراردادی و اعتیادی و سنتی زبان شعر و شاعری است.» (همان: ۱۳۶-۱۳۵). براین اساس، اهمیت کارکرد طرح‌واره‌ها در آثار نیما، مخالف آن با تاریخ هزارسالهٔ شعر در ایران است و نه طرح‌واره‌هایی که جایگزین می‌کند، اما اهمیت کارکرد طرح‌واره‌ها در آثار براهنی نه در نظریهٔ زبانیت، که فراروی چندانی از نگاه مالارمه نمی‌کند، بلکه در چگونگی شکستن طرح‌واره‌ها در سطح زبانی است که منجر به شکستن طرح‌وارهٔ مفهومی و متنی نیز می‌شود و در نهایت، شعر را به سوی ایجاد تغییر شناختی به واسطهٔ هنجارشکنی گفتمانی (ر.ک. کوک، ۱۹۹۰: ۲۳۱) حرکت می‌دهد که هدف شعر است.

#### شعر زبان: وضعیت‌ی آخرالزمانی؟

زیرساخت‌های فلسفی پیشاسقراطی که به مرور از بیان اسطوره‌های به سمت تفکر منطقی حرکت کرد، در نهایت به شکل‌گیری تمدن کنونی غرب انجامید که این امر با تأمل در آرا و عقاید فیلسوفان آن زمان فراهم شد و این نوع بازنگری‌ها متأسفانه در فرهنگ شرق و به ویژه ایران زمین به ندرت رخ داده، به شکلی که یا آرای صاحب نظران، به دلایل اعتقادی به طور کل کنار گذاشته شده یا به طور کامل مورد قبول اصحاب فکر و قلم قرار گرفته و مدام شرح و تفصیل شده است، درحالی‌که آنچه نیاز شکل‌گیری یک تاریخ موزون یا به عبارتی تاریخی با روند عقلانی می‌تواند باشد،

ناموزونی تاریخی  
میرسد. در نتیجه  
این ناموزونی تاریخی  
هر عصری پیامد  
عصر دیگر نیست،  
یا به عبارتی  
اعصار متفاوت در  
کنار یکدیگر اتفاق  
می‌افتند (زرهی،  
۱۳۹۸).

از آنجایی که به باور براهنی،  
تاریخ اروپا نسبت به تاریخ  
جهان یک استثنا تلقی می‌شود،  
تنازع و تخصم بین حوزه‌های  
مختلف در جهان منجر به  
تنازع میان سنت و مدرنیته در  
کشورهای غیرپیشرفته می‌شود،  
به شیوه‌ای که ناموزونی حوادث  
تاریخی و نظام‌های اجتماعی  
و در نتیجه ادبیات و هنر آن  
جامعه، پیامدی است که وضعیت  
پسامدرن را شکل می‌دهد.  
به عقیده او، در این وضعیت،  
کشورهای غیراروپایی نه فرصت  
درونی کردن ادوار تاریخ اروپا را  
داشته‌اند و نه امکان قرار گرفتن  
در یک دوره خاص را، در نتیجه  
در این تلاقی میان جهان‌های  
متناقض، کشورهای جهان سوم  
دچار تلبارشده‌گی ادوار تاریخی  
می‌شوند، تلبارشده‌گی که نتیجه  
آن «دیگری‌شدگی» است، و  
در ایران پس از مشروطه تا به  
امروز یک همزمانی ناخواسته به  
تدریج برای هم حضوری همه

به وجود آمدن وضعیت‌های جدید از دل وضعیت‌هایی است که  
از سکه افتاده‌اند و شاید این همان چیزی است که شرق همواره  
فاقد آن بوده است. در نتیجه برخلاف آنچه در اروپا اتفاق افتاده  
که هر جریان جدیدی از دل جریان‌های مخالف قبلی بیرون آمده  
(مانند سمبولیسم که با رگه‌های رمانتیسم و در بستر رئالیسم و  
بخاطر تقابل با آن شکل گرفته یا رمانتیسم که با گوشه‌چشمی  
به ادبیات قرون وسطی و در واکنش به کلاسیسم)، در فرهنگ  
شرق مدام با گسست یا بریدن از یک شاخه به شاخه دیگر یا  
تکیه بر مسندی تغییرناپذیر و ثابت مواجه هستیم. ناگفته پیداست  
که در نتیجه، حرکت فکری منطق‌وار از یونان باستان تا مدرن در  
اروپا منجر به شکل‌گیری تاریخی موزون شده که به باور رضا  
براهنی خود یک استثناء بر قاعده است! (زرهی، ۱۳۹۸: ...)، شاید  
به آن دلیل استثناء که روند حرکت عقلانی و حرکات تدریجی و  
انقلابی در اروپا در تاریخ نظیری نداشته و ندارد، اما الهام بخش  
حرکات تاریخی دیگر سرزمین‌های غیراروپایی بوده که با دوره‌بندی  
و تاریخت بومی خود تلفیق شده و در نتیجه تاریخی ناموزون را  
شکل داده است.

البته براهنی ایده تاریخ ناموزون را از لئون تروتسکی در قالب اصل  
«توسعه ناموزون و مرکب» اقتباس کرده و آن را وارد نظریات ادبی  
خود کرده است. به باور تروتسکی، کشورهای غیراروپایی یا به  
تعبیر او «عقب مانده» از دستاوردهای کشورهای پیشرفته بدون  
پیمودن راهی که آن‌ها پشت سر گذاشته‌اند، استفاده می‌کنند  
و این نابرابری و عدم توازن در روند توسعه اجتماعی یک وضعیت  
عمومی در تاریخ است که به تبع آن بافت‌های ناموزونی در جهان  
شکل می‌گیرد که بدون تجربه فشارها، کشمکش‌ها و تنش‌های  
اجتماعی به فرصت‌های ایجاد شده از جانب جوامع پیشرفته دست  
پیدا می‌کنند (تروتسکی، ۱۹۳۰). در واقع این جوامع تاریخ اروپا را  
تکرار نمی‌کنند، بلکه عناصری از آن تاریخ را با تاریخ بومی خود  
تلفیق می‌کنند و به وضعیتی چهل تکه یا بی‌تناسب که آن را  
ناموزون مینامد، دست پیدا می‌کنند. به نقل از براهنی،

همه تاریخ‌ها ناشی از تخصم طبقاتی شکل می‌گیرند،  
اما تاریخ در برخی جوامع به صورت مرحله به مرحله و  
در برخی جوامع به دور از نظم نسبی و به صورت ناموزونی  
تاریخی ایجاد می‌شود. اکثریت جوامع در ناموزونی  
تاریخی به سر می‌برند و تنها تاریخ اروپاست که دارای  
تاریخی مرحله به مرحله است که آن هم در انتها به

ادوار تاریخی غرب وجود داشته است. یکی از ویژگی‌های اصلی فرهنگ ایران همین تلنبارشدگی و در نتیجه ناموزونی است که تکرار تجربه تاریخ عقلانی اروپا نیست، بلکه معاصریت ادوار متناقض است. به باور نگارنده، در هر فرهنگی این ناموزونی به شیوه بومی خود شکل می‌گیرد و در نتیجه پسامدرنیت‌های بومی، و نه آنچه در غرب رواج دارد، به وجود می‌آید که خود ناشی از همین حرکت در تاریخ است و من ترجیح می‌دهم به جای پسامدرن به آن وضعیت التقاطی بگویم و ناگفته پیداست که این وضعیت، به دلیل تقابل فرهنگی با آنچه که در غرب گذشته است، شکل می‌گیرد.

به باور براهنی، تاریخ راکد ایران تنها دوبار دچار تحول اجتماعی شده است، یکی در حمله اعراب و دیگر بار در زمان مشروطه که مردم اجتماع برای دخالت آگاهانه در سرنوشت خود تلاش کردند. بدین سان می‌توان چنین استنتاج کرد که تنها دوبار تقابل دو وضعیت منجر به شکل‌گیری وضعیت جدیدی در ایران شده که پس از مشروطه، آن وضعیت را می‌توان به دلیل آشنایی با فرهنگ مدرن غرب و تأثیرپذیری از آن، وضعیتی التقاطی نامید که مختص شرایط ایران و ادبیات ایران نیست، اما دستاوردش مختص ایران است، چراکه التقاطی است میان ادراک

ایرانیان از جهان پیرامون با ادراک اروپاییان آن زمان. قطعه قطعه شدگی، شکستن‌ها، فروریختن‌ها و درهم شدن‌هایی که با الهام از شرق وارد غرب شد و بعد در شرق به شکلی دیگر به دلیل تقابل‌های جدید از نو شکل گرفت، از آن زمان به بعد مربوط به همه قلمروها، اعصار و صدهای متفاوت می‌تواند باشد، به گونه‌ای که می‌توان گفت وضعیتی که در غرب به دلیل فرایند عقلانی حرکت از مدرنیته به اکنون به معنای «بعد از مدرن» فهمیده می‌شود، در شرق به دلیل التقاط و نه حرکتی تدریجی رخ می‌دهد. غرب به دلیل تجربه تاریخی خود، این وضعیت را پس از مدرنیته قرار می‌دهد، در حالی که این وضعیت به باور براهنی، در کشورهای غیراروپایی از پیش وجود داشته و چیزی نیست که حاصل عبور از مدرنیته باشد، بلکه حاصل تقابل جهان‌های متخاصمی است که به جای کشتن یکی دیگری و یا زایش از پس تلفیق، به هم از پاشیدگی و نظم گسیختگی می‌رسد. به بیان روشن‌تر، در طول تاریخ راکد ایران همواره یک نوع ثبات کامل و مطلق وجود داشته که نظام اجتماعی، ادبیات و هنر را نیز تحت تأثیر خود قرار داده و به نقل از براهنی (۱۳۶۲: ۲۴)، در چنین تاریخی، «تغییر در سطح‌های بالای اجتماع صورت» می‌گرفته، و «فردی در سطح بالای اجتماع، جانشین فردی دیگر می‌شود ولی در این جانشین شدن، هیچ اتفاق بزرگ و تغییر و تحول اجتماعی صورت نمی‌گیرد»، اما از آنجایی که «اجتماع از مردم ساخته شده است و نه از چند فرد»، به همین دلیل ادبیات ایران به لحاظ هستی‌شناختی که پیش‌تر در بستر سنت‌های مطلق حرکت می‌کرده، به یکباره در عصر مشروطه در مواجهه با تاریخ موزون اروپا، به تلنبارشدگی و قطعه قطعه شدگی دچار شده و از بستر اصلی خودش جاکن شد. در واقع، قطعه قطعه شدن سنت به تدریج در همه جای حیات ایرانیان رسوخ کرد و این در حالی است که دگرگونی در ایران نه کامل بود و نه پایان یافته و نه پایان‌پذیر (براهنی، ۱۳۷۷).

گذشته از تقابل سنت و مدرنیته در کشورهای غیراروپایی که منجر به وضعیتی التقاطی می‌شود، تقابل تاریخ موزون اروپایی و تاریخ ناموزون غیراروپایی در عرصه جهان که با گسترش سیل مهاجرت‌ها، گسترش امکانات مجازی و شبکه‌های ارتباطی و جنگ‌های سایبری و غیره تشدید و تسریع می‌شود، خود می‌تواند به وضعیت‌های متکثر، چندمعنا، مبهم و جدیدی منجر شود که بر مبنای تفکر هگلی، سنتز دیگری تلقی می‌شود اما فارغ از وضعیت آرمانی امور. به عبارتی، در صد سال گذشته مواجهه با فرهنگ غرب برای شرق

خود ریشه دگرگونی هستند (هالینگ دیل، ۱۳۸۷: ۱۰۰) که تنها تخصص در نگاه هگل و به تبع آن مارکس مطرح شده است. اما آناکسیماندروس با او هم عقیده نبود و بر این باور بود که اجسام موجود در طبیعت در ابتدا در بی‌نظمی در هم آمیخته بودند و ذهن جهانی آن‌ها را به حرکت درآورد. او در توضیح وجود دائمی اعداد، سخن از نوعی جبران و تلافی به میان آورد. اگر عنصری از قلمرو خودش افزون‌تر شود، گونه‌ای عدالت طبیعی با کمک ضد آن عنصر این افزایش را جبران می‌کند تا توازن طبیعت برقرار شود (همان) و این همان توازنی است که در فلسفه هگل به وضعیت آرمانی، در فلسفه مارکس به عدالت اجتماعی و در نگاه براهنی به توازن تاریخی درونی شده از سوی هنرمند تعبیر می‌شود. اما نباید فراموش کرد که در قرن هجدهم به مرور زیرساخت‌های علمی برخی از نظریات فلسفی را تأیید کرد و برخی نیز با سوءبرداشت‌هایی به جهت خاصی حرکت کردند که بعدها منتقدان آن دیدگاه‌ها شرایط اصلاح و تعدیل آن نظریات را فراهم آوردند. بر مبنای نظریه زیست‌شناسی تکاملی داروین و آلفرد والاس که تاریخ علم و فلسفه در اروپا را متحول کردند، تغییر از یک وضعیت به وضعیت دیگر، علت پدیده گونه‌زایی است؛ که طی آن یک گونه اجدادی به دو یا چند گونه متفاوت

همراه بوده است با قطعه قطعه شدگی و هم اکنون، نظم و حرکت عقلانی غرب به سمتی حرکت کرده که با بنا نهادن زیرساخت‌های دموکراتیک و چندصدایی امکان هم حضوری فرهنگ‌های متفاوت در اقلیم خود را تا جایی فراهم کرده که هم زیستی تفاوت‌ها به تناقض‌هایی رسیده که دوباره در حال تبدیل شدن به نیروهای متخاصم است. به باور هراکلیتوس، فیلسوف پیشاسقراطی قرن ششم پیش از میلاد که نظریاتش در فلسفه معاصر نیز ادامه پیدا کرده است، از تناقض‌گریزی نیست، چرا که ماهیت جهان بر مبنای همین تناقض‌ها شکل می‌گیرد (مگی، ۱۳۷۶: ۱۲-۱۸)، در نتیجه در شرایط این چنینی باید منتظر شکل‌گیری عصر جدیدی باشیم که در پی ثبات وضعیت پسامدرن در غرب، به سنتز جدیدی بینجامد، وضعیتی که در آن برخی ویژگی‌های کهن از دست می‌روند و در قبال آن، برخی ویژگی‌های جدید ناشی از تناقض با دیگری مهاجر، به «خودی» تبدیل می‌شوند. به عبارتی دیگر، رسیدن به وضعیت قطعه قطعه در غرب و شرق، به دو شیوه متفاوت رخ داده، یکی به واسطه حرکت عقلانی یا تاریخ موزون و دیگری در نتیجه تناقض شرق با غرب که هر دو به از خودبیگانگی منجر می‌شود، اما دومی دچار از خودبیگانگی مضاعف (براهنی، ۱۳۹۳: ۳۳۷)، چراکه شرق ماشین را نساخته است و صنعتی شدن شرق به صورت تقلیدی و نه عقلانی رخ داده و نظام اجتماعی در شرق به صورت خودجوش به سمت ساخت ماشین حرکت نکرده است. در نتیجه، وضعیت التقاطی (پسامدرنیته) چه در غرب و چه در شرق، که به دلیل تقابل نیروهای متضاد شکل گرفته، وضعیتی است که به باور براهنی وضعیت نهایی یا آرمانی امور است و او شعر زبان را محصول چنین وضعیتی می‌داند، اما به باور نگارنده، در صورت تثبت، امکان تغییر در آن فراهم می‌شود و گریزی از این تغییر نیست، چرا که تنها قانون ثابت در جهان، قانون دگرگونی کائنات است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

ریشه قانون دگرگونی کائنات به لحاظ فلسفی به پیشاسقراطیان و نظرات کسانی چون آناکسیماندروس و امپدوکلس می‌رسد. به باور امپدوکلس، عناصر اربعه (آب، خاک، باد و آتش) «سرچشمه» زندگی مادی هستند که به نسبت‌های مختلفی با هم آمیخته می‌شوند و مواد مرکب موجود در طبیعت را به وجود آورند. دگرگونی به باور او، به واسطه درآمیختن و جداسدن مواد ایجاد می‌شود، بنابراین به باور او، عامل دگرگونی به صورتی که هراکلیتوس باور داشت، تنها تخصص نیست؛ بلکه «مهر» یا «عشق» نیز می‌توانند دگرگونی را پدید آورند. در واقع، تخصص و تفاهم در رابطه «عناصر اربعه» می‌تواند به جدا شدن یا هم‌جوشی آن‌ها منجر شود و این دو



تقسیم می‌شود و هیچ گونه‌ای در جهان از همه نظر شبیه گونه‌ی دیگر نیست. فرگشت یا تغییر وضعیت وجودی (تکامل) چه به صورت درون جمعیتی و چه به صورت گونه‌زایی میان جمعیت‌ها، آهسته و پیوسته از طرق گوناگونی یا به عبارتی تعادل نقطه‌ای روی می‌دهد (باولر، ۲۰۰۳). گویا همان گونه که هراکلیتوس باور داشته، همه چیز فرایند است و آدمی همیشه در پی چیز پاینده‌ای است که بدان ایمان ورزد، چیزی که دوام آورد و از میان نرود و به همین دلیل در دین، فلسفه و اخلاق همواره به دنبال مرکز ثقل بوده است، هگل، مارکس، مذهب‌یون، عرفا و بسیاری از نحله‌های دیگر در تلاش برای یافتن چیزی ثابت در زندگی بشر بوده‌اند که همان نقطه‌ی تعادل یا آرامش به شمار آید، چیزی که در نگاه‌های متفاوت با عنوان وضعیت آرمانی، عدالت اجتماعی، بهشت، خدا و غیره نامیده شده است. اما همان گونه که هراکلیتوس باور داشت، تنها قانون موجود قانون دگرگونی است که در نظریات علمی و امروزه علوم شناختی نیز بر آن تأکید می‌شود. همچنین همان گونه که امیدوکلس بیان کرده بود، سرچشمه‌ی دگرگونی تنها تخصم نیست، بلکه تفاهم نیز می‌تواند باشد که مارک ترنر، زبان‌شناس شناختی، در الگوی خود برای ساخت معنا با

نام ادغام مفهومی ادامه دهنده‌ی چنین سنت فکری است، مبنی بر اینکه دو درونداد متفاوت در تلفیق با یکدیگر، منجر به دروندادی دگرگونه می‌شوند که کاملن بکر و تازه است. این درونداد تازه (فرزند) ویژگی‌های دروندادهای قبلی را تکرار نمی‌کند، بلکه ترکیب یا التقاطی از دو درونداد قبلی است (ترنر و فوکونیه، ۲۰۰۲). به باور داروین هیچ موجودی اعم از گیاه، حیوان یا انسان در جهان وجود ندارد که کاملن شبیه موجود دیگری باشد و حتمن در یکی از کیفیت‌های موروثی خود از دیگر گونه‌ها متفاوت است، در نتیجه هر موجودی منحصر به خودش است. در زبان نیز هیچ واژه‌ای نیست که کاملن مترادف و هم معنای واژه‌ی دیگر باشد و همواره یک تفاوت کوچک میان واژه‌های هم معنا وجود دارد. به باور شناختی‌ها، زبان در سرشت خود استعاری است و استعاره‌ها در نتیجه ادغام یا التقاط دو مفهوم بنیادین شکل می‌گیرند و بسته به بافت، می‌توانند تازه یا کهنه باشند. در نتیجه رشد جمعیت از نگاه زیست‌شناسان تکاملی به «تنازع بقا» یا همان تقابل امور از نگاه فلسفی منجر می‌شود و در این رقابت‌ها، زاده‌های با مطلوبیت بیشتر (که نتیجه‌ی تقابل تز و آنتی‌تز هستند)، برای بقا بر دیگران برتری خواهند داشت و ژن‌هایی به نسل‌های بعد منتقل می‌شوند، که برای بقا انعطاف بیشتری در تطابق با امور از خود نشان دهند، اما از سوی دیگر، تنازع بقا بر سر هم‌آمیزی و ترکیب با دیگری رخ می‌دهد، در نتیجه همان گونه که در سنت فلسفی پیشاسقراطیان نیز بیان شده بود، تنازع و تفاهم هر دو باعث دگرگونی یا به عبارتی فرگشت حیات می‌شوند و با نگاهی زبان‌شناسانه، واژه‌هایی در زبان دوام خواهند یافت که مدام تغییر کنند و معناهای جدیدی را که درک انسان از طبیعت بر آن‌ها وارد می‌کنند، در قلمروی خود بپذیرند، به همین دلیل معنای واژگان از دیدگاه شناختی دایره‌المعارفی است و هیچ معنای ثابتی وجود ندارد، همان گونه که هیچ ذات قائمی در شکل‌گیری معنای حیات نمی‌تواند وجود داشته باشد.

از این رو، در پی تبیین حرکت از یک وضعیت به وضعیت دیگر بر مبنای زیست‌شناسی، این نظام فکری به روانشناسی، جامعه‌شناسی، زبان و ادبیات و همچنین دیگر حوزه‌ها راه پیدا کرد، به صورتی که به لحاظ ادبی هر سنتی در مواجهه با نیروهای تازه تغییراتی به خود می‌بیند و به وضعیتی جدید تبدیل می‌شود، که در ایران پس از مشروطه شعر سنتی به شعر نیمایی تغییر شکل داد، شعر نیمایی به شعر سپید، به شعر حجم، به شعر زبان و البته در اینجا باید کمی تأمل کرد که آیا شعر زبان، آنگونه که رضا براهنی بر

آن پافشاری می‌کرد، همان وضعیت آرمانی هگلی یا نقطه تعادل مارکسیستی است. اینکه هر وضعیتی خود به مرور کهنه می‌شود و از پی نو شدگی، یک کهنگی دیگر به بار می‌آید، چرا به باور براهنی در شعر زبان اتفاق نمی‌افتد و چرا او این نقد را بر نیما، شاملو و دیگران روا می‌دارد، اما شعر زبان را از این کهنگی مستثنی می‌کند؟ به نقل از براهنی،

نیما مثل هر شاعر انقلابی، به دنبال برانداختن نهادی است که پیش از او وجود داشته است، ولی پس از آنکه آن نهاد را برانداخت، ضدنهادی را به جای آن پیشنهاد میکند. آن ضدنهاد هم جهان بینی تئوریک اوست و هم اجرای شعری او. ولی نیما با ایجاد ضدنهاد در برابر نهاد قبلی، تسلیم اصل ایجاد ساختار و ساختارزدایی ادبی می‌شود؛ به این معنی که حالا که او در جهت سرنگون کردن نهادی، ضدنهادی را پیشنهاد کرده است، باید قبول کند که ضدنهاد او نیز خود یک نهاد است که نهایتاً توسط دیگران سرنگون خواهد شد. برای مدرن بودن نفی تاریخ گذشته و گذشتگی ضروری است. سلاحی که جدیدی علیه قدیم به کار می‌گیرد، زمانی یک جدید دیگر علیه آن جدید قبلی به کار خواهد گرفت. و همه تناقض‌های نیما برخاسته از همین موقعیت پرتناقض او به عنوان شاعر منقرض‌کننده‌ای است که بر انقراض خود صحنه می‌گذارد (براهنی، ۱۳۷۴: ۱۳۷).

او همین نظر را در باب شاملو، سپهری، فروغ و رویایی دارد، چنان‌چه در باب رویایی می‌گوید: «وقتی که دید شکلی عادت شد، دید شکلی کهنه شده است و دید شکلی احتیاج به حدوث مجدد دارد و نیاز به ضداتوماتیزاسیون» (همان: ۱۸۳). اما با توجه به زیرساخت‌های علمی امروز و نظریه تجربی فرگشت می‌توان گفت هیچ وضعیتی حتا وضعیت پیشنهادی شعر زبان امکان ثبوت ندارد، چراکه تنها «اصل دگرگونی» است که در جهان همچنان از دیرباز تا به امروز در قلمروهای گوناگون پابرجا بوده است و شعر براهنی خود نیز از این اصل مستثنی نیست. براهنی خود وقتی از شکستن قراردادهای پیشین در شعر خود صحبت می‌کند، از «بیگانه‌گردانی زبان شعر منشور با تقطیع صوری غیرعادی آن»، «ترکیب وزن و بی‌وزنی و دیالوگ»، «استفاده از زبان شکنجه‌گرها، لومپن‌ها، جاهل‌ها، و زبان زندان و زبان طنز سیاه»، استفاده از «زبان‌های جنگ و زندان و مرثیه»، استفاده از «چندشکلی و چندوزنی کردن بیان»، استفاده از «زبان واقعیت‌گرا در جهت ساختن

شعرهای «ضدشعر» و شعرهای «ضد شاهکار»، «خراب کردن عمدی زبان برای جداکردن آن از فنون بلاغت دستمالی شده و فنون قرائت رمانتیک شعر»، استفاده از «شعر دشنام و شعر سیاسی، رفتن به سوی عرفان اصوات و دستگاه‌های صوتی انسان و ابزارهای موسیقی، استفاده از بیان‌های پیشگویانه و مکاشفه‌ای و اسطوره‌ای»، «چند شاعره کردن یک شعر و چند راویه کردن یک بیان»، «ایجاد تقدم و تأخر در زمان روایت شاعرانه، برای روایت زدایی از شعر»، «به هم زدن یکپارچگی و شکل ذهنی شعر»، «استفاده از هیجان‌های تصویری از طریق اصوات در یک جا و استفاده از بی‌هیجانی و بی‌صدایی در جای دیگر»، استفاده از «استفاده از طرح و توطئه رمان در شعر از طریق دگرگون کردن طرح و توطئه به سود شعر روایی ناب» حرف می‌زند (همان: ۱۹۵). همه این موارد، در صورتی که در شعر عصر خود چنان رایج شوند که به بخشی از طرح واره‌های زبانی، متنی یا مفهومی مخاطب تبدیل شوند، دیگر تازه نیستند و برای تازه‌سازی آن‌ها نیاز به سنتز جدیدی هست که آن کهنگی را بشکند و چیزی نو را جایگزین آن کند. پس، شعر براهنی در صورتی می‌تواند همچنان تازه بماند و جریان شعری او در صورتی می‌تواند دارای طرحواره‌هایی همیشه نو باقی بماند که به

جریان شعر معاصر تبدیل نشود. گرچه او شعر را سلطان بلامنزاع اجرای زبانی می‌دانست و در خدمت هیچ چیز و هیچ کس قرارش نمی‌داد، اما نباید فراموش کرد که زبان مبدأ و مقصد هر حرکتی نمی‌تواند باشد، به گونه‌ای که در نظریه فیلسوفانی همچون هایدگر بیان شده بود و امروزه با رشد نظریات شناختی به چالش کشیده شده است. به باور شناختی‌ها، زبان تجلی شناخت انسان از جهان پیرامون است و تنها انسان بخشی از شناخت خود را به واسطه زبان به عرصه وجود می‌آورد. از سوی دیگر، آیا زبان ثابت است و ابداعات زبانی همیشه نو باقی می‌مانند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که راز زنده ماندن زبان، دگرگونی آن است و طرحواره‌های زبانی که کوچکترین واحدهای شناختی هستند، در صورتی که تغییر نکنند، فسیل می‌شوند و همچون ماموت‌ها از عرصه کنونی حیات معنایی خارج می‌شوند و به تاریخ می‌پیوندند.

نکته دیگری که در باب نظریات رضا براهنی جای بررسی بیشتر دارد، تقسیم‌بندی او درباره لایه‌های تاریخ است. او تاریخ را دارای دو لایه ساختی میدانند که یکی ساخت صوری و دیگری ساخت عمقی آن است. او روستا ساخت تاریخ را ظاهر آن قلمداد می‌کند و ژرف‌ساختش را واقعیت تاریخ که این نگاه یادآور نگاه سوسوی

به تاریخ نیز هست، اما از آنجایی که این نامگذاری ملهم از نظریه زبانی چامسکی است (که خود متأثر از دکارت بود)، مبنی بر اینکه زبان دارای دو لایه روستا ساخت و ژرف‌ساخت است، در نتیجه با زیر سوال رفتن بسیاری از نظریات دکارت و تغییراتی که چامسکی مدام برای اصلاح نظریات خود در واکنش به منتقدانش ارائه میداد (از نظریه معیار و سپس حاکمیت و مرجع‌گزینی به سمت نظریه کمینه‌گرا حرکت کرد که در پی آن دوگانگی روستا ساخت و ژرف‌ساخت را به کناری وانهاد)، دیگر نگاه دکارتی براهنی به تاریخ قابل تبیین نمی‌تواند باشد، چراکه نگاه دوگانه به امور با پیشرفت علوم تجربی که خود همواره زیرساخت فهم علوم انسانی بوده، سندیت خود را از دست داده است. به نقل از لیکاف و جانسون، «آنچه امروزه درباره ذهن می‌دانیم، با دیدگاه فلسفی سنتی در باب فرد متفاوت است. به عنوان مثال، هیچ دوگانگی دکارتی در فرد وجود ندارد... [...] و در آخر، هیچ انسان چامسکیایی وجود ندارد که زبان برای او یک نحو یا یک فرم خالص و فارغ از معانی، بافت، ادراک، احساس، حافظه، توجه، کنش و ماهیت پویای ارتباط باشد» (۱۹۹۹: ۳-۶). در نتیجه، دیگر نمی‌توان به جهانی قائل شد که در آن صورت درمقابل معنا، عین درمقابل ذهن، تجربه در مقابل عقل، شناخت در مقابل احساس، بدن درمقابل روح یا دال جدای از مدلول باشد، نمی‌توان گفت که واقعیت تاریخ از عمق آن فاصله دارد یا روستا ساخت جمله با ژرف‌ساخت آن متفاوت است، چراکه براساس نظریه بدن‌مندی که محصول تقابل با آرای دکارت مبنی بر جدایی ذهن از بدن است، «ماهیت مغز، بدن و محیط انسان می‌تواند چگونگی و چیستی آنچه را که انسان می‌فهمد و استدلال می‌کند، شکل دهد و محدود کند» (جانسون، ۲۰۰۵: ۱۶). تعامل بدن انسان با جهان پیرامون و ایجاد تجربه‌هایی که به واسطه‌ی بدن انسان عینیت پیدا می‌کنند، موقعیت بدن‌مند است که جهان و تجربه انسان از جهان آن را ممکن می‌کند. پس همه تجربه‌ها، باورها، دانش و آرزوها از خلال الگوهای زبانی قابل دسترس هستند، زیرا صورت زبانی انعکاس‌دهنده زیرساخت‌های مفهومی است که ریشه در وجود مادی انسان دارد. از این رو، تقسیم‌بندی براهنی نه تنها دیگر نمی‌تواند در تعریف او از توازی مورد استفاده باشد، بلکه پایگاه‌های نظری او نیز که التقاطی از نظریات عصر خود بوده، گاه با شکافی مواجه می‌شود که نیاز به بازنگری و تعدیل پیدا می‌کند، به شکلی که دیگر نمی‌توان ایده‌های او در باب تاریخ موزون، توازی یا عصر پسامدرن را به طور کامل پذیرفت.

به باور براهنی، ناموزونی تاریخی به آن صورتی که وجود دارد، در ادبیات عرضه نمی‌شود، بلکه روح آن عرضه می‌شود. به عبارتی،

تاریخ اشاره کرد که چگونه انسان به عنوان موجودی تاریخی به واسطه تاریخ فرهنگی و تاریخ تکاملی خود شکل می‌گیرد و تفکر به عنوان ماحصل تاریخ تلقی می‌شود. تفکری که در تعامل شبکه‌ای میان مغز، محیط، زبان و فرهنگ تحول پیدا کرده و به عصر کنونی منجر شده است (دونر، ۲۰۱۹: vii-viii). تغییرات تاریخی در واقع نتیجه تغییرات فرهنگی و رخدادهای فردی هستند که در طی هزاره‌ها ایجاد شده و التقاط فرهنگ‌های متفاوت خود به شکل‌گیری فرهنگ جدیدی ختم شده و پیوسته می‌شود که شناخت جدیدی از انسان را شکل می‌دهد و حتا برای انسان شناخت جدیدی از جهان به وجود می‌آورد. تفاوت‌ها، تناقض‌ها، تمایزها و تخصص‌ها هر یک به نوعی منجر به جهش‌های ژنتیکی و تغییرات ساختاری در انسان و در نتیجه تاریخ می‌شوند، که البته یکی به پدیده جدید منجر می‌شود و دیگری به انقراض یک پدیده و جایگزینی پدیده دیگر. بدین سان، برخلاف انتظار انسان که تمایل رسیدن به تعادل او را واداشته که به فرضیه‌سازی و اسطوره‌پروری درباب آرامش آخرالزمانی (وضعیت آرمانی) دست بزند، تفاوت‌ها در صورتی که جنبه التقاطی پیدا کنند، همواره به سنن‌زهای جدیدی منجر می‌شوند. هیچ حرکتی به تعادل

جسم «ناموزونی تاریخی» از طریق وجود مکانیسم‌های ادبی به ظهور می‌رسد تا روح آن دریافت شود. در واقع تاریخ، حاکی است که در ادبیات به کیمیا بدل می‌شود، زیرا تاریخ ساخت خود را در وجود نویسنده نفوذ می‌دهد. نویسنده ساخت ناموزون تاریخی را درونی می‌کند و توازی تاریخی شکل می‌گیرد. توازی تاریخی یعنی که ادبیات به جای استفاده از تاریخ، از درونی شده آن استفاده کند، به صورتی که از یک شخصیت در برابر شخصیت دیگر یا از یک استعاره در برابر یک استعاره دیگر استفاده کند (زرهی، ۱۳۹۸). به باور براهنی، ادبیات ایجاد توازی تاریخی از طریق درونی‌سازی ساخت‌های تاریخی و فرافکنی آن ساخت‌ها به صورت مکانیسم‌های ادبی با موازین ادبیت ادبیات است. ناموزونی تاریخی بین ظاهر و واقعیت قضایا شکاف عمیقی ایجاد می‌کند. اما از آنجایی که دیگر تاریخ را نمی‌توان به دو سطح روساخت و ژرف‌ساخت تقسیم کرد تا بر چنین شکافی قائل شد، به نظر می‌رسد درونی‌سازی مفهوم ناموزونی تاریخی نیز جایگاه نظری خود را از دست می‌دهد. تاریخ دیگر به آن شکلی که براهنی ساخت صوری و عمقی تاریخ را در برابر همدیگر قرار می‌دهد، در نگاه امروزی نمی‌تواند کارکردی داشته باشد، چرا که کارکردهای شبکه‌ای و نه دوگانه در بازتعریف تاریخ می‌بایست جایگزین شوند. ساخت‌های تاریخی که به باور براهنی در ادبیات از طریق درونی شدن در اعماق ذهنیت، استعداد، اندیشه و سلیقه ادبی و هنری نویسنده، جهان و جریانی موازی را خلق می‌کند، نه به صورت گزارش و نمایش وقایع، بلکه به صورتی درونی شده (ادبی شده) در مکانیسم‌های ادبی شکل می‌گیرند. در حالی که برای بازآفرینی جهان در ادبیات، می‌بایست به جهانی قائل باشیم که به صورت شبکه‌وار نویسنده، مخاطب و متن را به یکدیگر متصل کند تا جهانی نو را بیافریند. این اتصال به واسطه ذهن بدن‌مند انسان و طرحواره‌های ذهنی او و همچنین دانش دایره‌المعارفی مشترک میان نویسنده و مخاطب در نوسان است، دانشی که قطعیت به معنا را از متن می‌زداید و به ویژگی انسان تبدیل می‌کند، چرا که قلمروهای معنایی متغیرند، طرحواره‌های شناختی که مبنی بر ادراک فرد از جهان شکل می‌گیرند، همواره در حال تغییر شکل هستند و همانطور که پیشتر اشاره کردیم، تغییر تنها قانونی است که همیشه در کائنات اعمال شده است.

در واقع، نه با نگاهی فرایندی، بلکه با نگاهی شبکه‌ای به تاریخ، که ریشه در عملکرد شبکه‌ای مغز انسان در ساخت قلمروهای معنایی دارد، می‌بایست به مفهوم ذهن، زمان و مکان برای تعریف

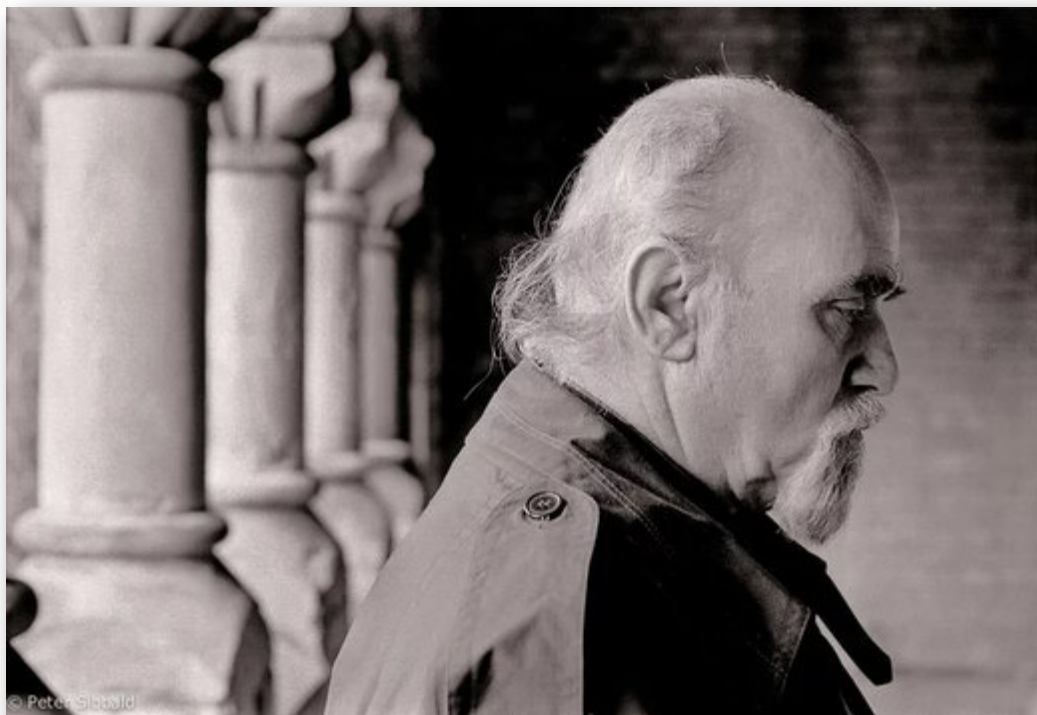
نمی‌رسد و تکثیرهای سلولی تا بی‌نهایت ادامه دارند. تعادل به عبارتی دیگر، معادله‌ای است که بین ماده و انرژی برقرار می‌شود و به باور انیشتاین، جرم و انرژی، هردو نمودی متفاوت از یک چیز واحد هستند»، در نتیجه رسیدن به تعادل به معنای مرگ ماده یا به عبارتی تبدیل آن به انرژی تلقی می‌شود. در واقع، ابطال دوگانگی‌های دکارتی در فیزیک نیز اتفاق افتاد، به شکلی که انیشتاین دنیا را تکان داد و بیان کرد، ماده برابر است با انرژی و این اصل گریزناپذیر حیات و حرکت بود.

از یک طرف، براساس نگاه برهانی، تفاوت‌هایی که به صورت متخاصم به نیروهایی از بین برنده تبدیل می‌شوند، منجر به قطعه قطعه شدگی خواهند شد، اما از طرف دیگر، تفاوت‌هایی که با هم ترکیب می‌شوند، منجر به ساخت معناهای چندگانه، بدیع و لذت‌بخش می‌شوند. در فرهنگ قطعه قطعه که می‌توان گفت فرهنگی است شکل گرفته بر پایهٔ تخصم میان نیروها، تسلط یک نیرو یا فکر که خود به نظامی تمامیت‌خواه منجر خواهد شد، همواره نیروهایی دیگر نیروها را سرکوب می‌کنند و تکثر معنایی ناشی از تفسیر رابطهٔ میان قطعه‌های متخاصم یا حتی در اقلیت شکل می‌گیرد، در حالی که در فرهنگ‌هایی که تفاوت‌ها، تمایزها و تغییرها مورد پذیرش جامعه قرار می‌گیرند، داده‌های متفاوت

به شکل‌گیری استعاره به عنوان پدیده‌ای نوظهور می‌انجامد، و در نتیجه به جای تکثر معنایی، چندمعنایی و همزیستی معنایی به وجود می‌آید. انسان یک پدیدهٔ فرهنگی زنده و متفکر است که در نتیجهٔ همزیستی فرهنگی میان افراد به وجود آمده و توانایی‌های شناختی او در خلال تعامل ذهن و محیط تکامل پیدا کرده است. ذهن انسان با انطباق با چالش‌های خاص، مانند بازتولید و تلاش برای زنده ماندن، تکامل یافته است، همانگونه که انسان‌های اولیه تجربه کرده‌اند، و این بدان معناست که تفکر انسان و مغز او، ابتدا با شرایط مادی و زیستی منطبق شده که خود باعث به وجود آمدن توانایی قرار گرفتن در مکان خاص، فهم و تفسیر آن، تعامل با آن و تغییر آن شده است (همان). همچنین مغز انسان با مغز دیگر انسان‌ها، طرز فکر آن‌ها و فرهنگشان نیز انطباق پیدا کرده تا بتواند احساس، فکر و انگیزه‌های آن‌ها را درک کند (همان). این تعاملی که در خلال میلیون‌ها سال میان ذهن، محیط و فرهنگ یا تعامل اجتماعی بین‌ذهنی وجود داشته، به جایی رسیده است که امروز در آن قرار داریم: وضعیت جاری که همواره در حال تغییر خواهد بود. پس انسان تنها محصول گفتمان زبانی، قراردادهای اجتماعی و ایدئولوژی‌های سیاسی نیست، بلکه انسان به عنوان موجودی دارای گوشت و خون در جهانی قرار می‌گیرد که به واسطهٔ مکان و زمان تعریف می‌شود و انسان برای زندگی در چنین جهانی به تدریج توانایی‌های خود را برای فهم و دست و پنجه نرم کردن با محیط افزایش می‌دهد، از توانایی‌های خود برای درک مکانی، ادراک، مقوله‌بندی، مفهوم‌سازی، روابط بینافردی و ارتباطی استفاده می‌کند و همین توانایی‌های شناختی در ارتباط با محیط است که در رویکرد شناختی به تاریخ می‌تواند کانون توجه قرار بگیرد. در نتیجه، تقسیم تاریخ به دو سطح روستا و ژرف‌ساخت به نظر می‌رسد تفسیمی تقلیدی و تحمیلی باشد از یکی از نظریه‌های از کار افتاده که پاسخگوی نیازهای تاریخی بشر نیست. انسان به واسطهٔ بدن خود فکر می‌کند و نه صرفن با مغز خود و ذهن انسان جدای از بدن او نیست. «تفکر انسان به واسطهٔ بدن او ساختمان می‌شود» (وارلا، تامسون و روش، ۱۹۹۲). خودآگاهی چیزی جدای از بدن و تجربه‌های او نیست. انسان به شکل خاصی فکر می‌کند چون بدن او شکل خاصی دارد و در شرایط محیطی خاصی قرار گرفته است. پس می‌توان گفت که به دلیل دگرگونی مدام جهان پیرامون، درک انسان از جهان نیز به صورت مداوم تغییر می‌کند و همواره آنچه که پشت سر گذاشته می‌شود، به لحاظ شناختی چیزی است که کهنه شده است، چیزی که تجربه شده و به دانش پیش‌انگاشتی مخاطب بدل شده. از این منظر، شعر

دارد، خود آن نظریات نیست، بلکه چالش‌هایی است که نظریات او می‌توانسته ایجاد کند تا بستری مناسب برای تغییر از یک مرحله به مرحله دیگر را فراهم کند. براساس نظریهٔ تکامل، که برای رفع سوءتفاهم بعدها نام «فرگشت» را بر او نهادند، تغییرات به سوی وضعیت آرمانی حرکت نمی‌کند، چراکه تکاملی در کار نیست، بلکه تغییرات به سوی نامتناهی بودن ادامه دارند و این چیزی است که قانون حرکت آن را تأیید می‌کند، به شکلی که کهکشان‌ها همواره در حرکتی دورشونده نسبت به یکدیگر قرار دارند و نهایی بر این حرکت نمی‌توان قائل شد. به گمانم بازنگری نظریات براهنی برای رسیدن به وضعیت جدیدی از امور، لازمهٔ یک حرکت عقلانی است، حرکتی که شعر امروز را نه به واسطهٔ سلايق شعری متفاوت و خط بطلان‌های بی‌منطق از جمله آنچه ساده‌نویسان امروزی در عرصهٔ شعر پیشنهاد می‌کنند، بلکه با بحث‌های نظری و اصلاح و ادامهٔ سنت فکری و فلسفی براهنی می‌توان در مسیر عقلانی تحول قرار گرفت، اینکه زبان بودن زبان در هر مقطعی می‌تواند تغییر کند و آنچه در زبان اهمیت دارد، طرح‌واره‌های زبانی و شکست آن طرح‌واره‌هاست که امکان پویایی در هر برهه‌ای را ایجاد می‌کند، چراکه طرح‌واره‌های شناختی خود در طول زمان براساس ادراک انسان از جهان در حال تغییرند و هر شعری بنا به امکاناتی که برای شکستن طرح‌واره‌های زبانی، مفهومی و جهانی ارائه می‌دهد، راه جدیدی را در حرکت پویای شعر می‌تواند پیشنهاد کند.

زبان نیز شعری است که پس از تکرارهای مداوم، به بخشی از سنت پشت سر تبدیل می‌شود و نیاز به تازه‌سازی دارد. از آنجایی که همه چیز فرایند است و همواره در حال شدن، نظریهٔ براهنی نیز نیاز به «شدن» دارد و علی‌رغم باور او، زبانیت نمیتواند آن چیز پاینده‌ای باشد که بدان ایمان بورزیم، چیزی که دوام داشته باشد و از میان نرود، چراکه چنین چیزی به لحاظ قانون طبیعت ممکن نیست. تنها قانونی که در بودن خود در جهان ثبات دارد، قانون دگرگونی کائنات است. براین اساس، انتقاد براهنی بر شعر کهن، بر شعر نیمایی، بر شعر سپید و حتا شعر حجم وارد نیست، نه به دلیل ویژگی‌های نظری شعر آن شاعران، بلکه به دلیل قانون کائنات و شعر زبان نیز از آن گریزی ندارد. به واقع، آنچه در نظریات براهنی اهمیت





✍ نویسنده: ناصر فکوهی  
مدیر انسان‌شناسی و فرهنگ

## ساخت‌زدایی یک مثلث مدرن: شهر، کار، بازی

که این عبارت چه معنایی دارد؟ و به خصوص چگونه می‌توانیم آن را با مفهوم «روزمرگی» در تعبیرهای لوفبور، مقایسه کنیم. زیستن یک شهرنشین باستانی، همچون یک شهرنشین مدرن، هر دو در قالب فضایی/ زمانی تعریف شده، انجام می‌گردد و می‌گیرد. اما باید به سرعت بر این نکته تاکید

پدید آمدن «شهر» یا «دولت-شهر» را در نظریه‌پردازی سیاسی و تاریخ تمدنی، عموماً امری سیاسی می‌دانند. البته در این شکی نیست که «شهر باستان» شهر فرادستان بود، ولو آنکه گاه در چارچوب برج و بارو و قلعه‌ای که ایجاد می‌کرد، به فرودستان هم امکان می‌داد ساعاتی از شبانه‌روز یا در مواقع اضطراری، در آن پناه بگیرند. ریشه‌یابی واژه شهر و معانی آن از فارسی (شهر = شار = شاه) تا یونانی و رومی (Poilis, Civitas, Urbs) نیز همین را نشان می‌دهد. پس آنچه می‌توانیم درباره شهر باستانی بگوییم آن است که «فضا / زمانی» بود که بیشتر، کارکردی صرفاً برای «زیستن فرادستانه» داشت. پرسش اکنون این است

کرد که ساختار سه گانه «سه درهشت» ساعت (خواب، کار، فراغت) که با سه گانه کارکردی شهر (فضای سکونت، فضای کار، فضای تفریح) انطباق دارد، یک ابداع در دوره مدرنیته نیمه دوم قرن بیستم است؛ ابداعی که نه ربط مستقیمی به «طبیعت» و «نیازهای ذاتی» انسان‌ها دارد، و نه ربطی به تاریخ طولانی‌مدت یا سنت‌هایی که در جوامع باستانی شکارچی-گردآورنده یا کشاورز یافته‌ایم. این نکته را از آن لحاظ باید پیوسته در ذهن خود داشته باشیم که وقتی از مفاهیمی مثل «بازی»، «تفریح»، «کار»، «استراحت» و حتی «روز تعطیل»، «مرخصی»، «مسافرت»، «گردشگری» و هزاران مفهوم دیگر صحبت می‌کنیم، اولاً در نظر بگیریم که در رویکردی «در زمان» (diachronic) (یعنی در طول تحول تاریخی) این مفاهیم پیوستگی مشخص و مستقیمی و اغلب حتی معناداری با گذشته ندارند و در رویکرد «همزمان» (synchronic) (یعنی در مقطع کنونی و حاضر) همین امروز میان فرهنگ‌ها و آدم‌های مختلف و هم به صورت‌های مختلف درک و سبب واکنش‌های متفاوت می‌شوند و به صورت متفاوت تحول می‌یابند. نوع دیگری از تفاوت معنایی را نیز باید از جنس «شناختی» (cognitive)

دانست. وقتی کسی می‌گوید: «تفریح»، به دلیل روایت خاص او و تجربه شخصی‌اش، ممکن است این واژه را به کار ببرد. در حالی که مشکل اساسی ما آن است که تصور می‌کنیم، مفاهیم بر پایه‌های صوری پهنه‌های واژگانی یکپارچه و هم‌معنا ایجاد می‌کنند: «بلاغ» معانی، مثلاً با سیستم آموزشی، البته به نوعی یکدست شدن هژمونیک و سرکوب شده منجر می‌شود. اما چون درونی و واقعا پذیرفته نشده، تأثیرش نیز بسیار محدود است.

در مورد این تقسیم‌بندی سه‌گانه فضایی / زمانی، اینکه افراد همگی هشت ساعت، آن هم در ساعت‌هایی نسبتاً دقیق بخوابند و بیدار شوند و خواب پشت سر هم باشند و نوعی «یکپارچگی» را بسازند، حتی اگر به صورت نسبی و در بعضی از نقاط واقعیت داشته باشد، ناشی از همان سرکوب روزمرگی است که لوفبور به آن اشاره می‌کند و همیشه پتانسیل شورشی / آنومیک را در خود ذخیره می‌کند. همین را درباره استراحت و بازی و کار هم می‌توان گفت. حال وقتی به موقعیت‌های ترکیبی هرچه پیچیده‌تر می‌رسیم، به مراتب، مشکلاتمان بیشتر می‌شود. مثلاً از خود می‌پرسیم: چگونه باید از «بازی» در «شهر» استفاده کرد؟ در این جمله، فرض بر آن گرفته شده که توافقی نسبتاً روشن بر سر دو واژه «بازی» و «شهر» از جانب ما، یکدستی نسبتاً محسوسی در خود واقعیت شهر و کنش بازی در شهر نیز وجود دارند. در حالی که ممکن است یک نفر منظورش بسیار تخصصی باشد و به آنچه امروز شهر بازیگونه (City/ludic town) می‌گویند اشاره داشته باشند. مثلاً به استفاده و آمایش فضاهای عمومی برای خروج از کارکرد «گذر» و رسیدن به نوعی ایجاد رابطه خلاقانه با شهری که در آن زندگی می‌کنیم و تجربه این زیستن می‌تواند دینامیسمی خارق‌العاده و متفاوت برای همه کنشگران در فضاهای عمومی و فضاهای گذار یا سایر فضاها ایجاد کند. ممکن است گروهی نیز به این اصل برسند که اصولاً در نظام‌های مدرنیته متأخر تلاش می‌شود انتقال فرهنگی در نظام‌های هنجارمند آن (مدارس، رسانه‌ها و غیره) را از خلال کاری لذت‌بخش انجام دهند: مثلاً تدریس، یا حتی کارکردن و البته استراحت را خوش‌آیند کنند تا بدین ترتیب بهره‌وری را بالا ببرند.

در حالی که یک فرد دیگر، به صورتی کلاسیک به بازی فکر می‌کند: تنها به فوتبال بچه‌ها در کوچه‌ها و یا فوتبال



و بسکتبال حرفه‌ای در فضاهای عمومی ساخته و هنجارمند و آمایش شده شهری، ممکن است فکر کند. و در میان این دو رویکرد، هزاران تفسیر و تعبیر دیگر نیز وجود دارند و رسیدن به یک پهنه معنایی مشترک نه از طریق اقتدار و زور (که منشاء انحراف، سرکوب و واکنش‌های تنش‌آمیز و پرهزینه هستند) بلکه از طریق پذیرش داوطلبانه و خردمندانه افراد کاری بسیار دشوار است.

برای آنکه چنین کاری برایمان ممکن شود، ابتدا باید بر سر گروهی از مفاهیم و استراتژی‌ها در روابط میان آن‌ها، با یکدیگر توافق داشته باشیم. به باور ما در موقعیت جهان محلی شدن (glocalization) و تغییر بی‌نهایت اشکال و سبک‌های زندگی، در شرایطی که اولریش بک، جامعه‌شناس آلمانی آن را جامعه مخاطره (risk society)، آکسل هونت، فیلسوف آلمانی نیاز به یک «نظریهٔ بازشناسی» (theory of recognition) دیگری، ادگار مورن فیلسوف و انسان‌شناس فرانسوی «اندیشهٔ پیچیده» و «عدم قطعیت» (Pensée compliquée- incertain) و فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی زیگمونت باومن «زندگی سیال» (به روایت زیگمونت باومن) (liquid society) می‌نامد، ما ابتدا باید بپذیریم که خطوط محکم و سختی که نهادها را از انسان‌ها، انسان‌ها را از یکدیگر، و از سایر موجودات، جدا می‌کردند رو به ضعف گذاشته‌اند. آدم‌هایی که هم در زندگی آزادی گسترده‌ای می‌خواهند بنابراین طرفداری «فردگرایی» هستند، به هنگام خطر و بحران ناگهان دولت و ساختارهای قرن گذشته را «مسئول» و از میان بردن و تعویض آن‌ها را راه‌حل همه‌چیز می‌دانند. حال اگر بخواهیم نتیجه‌ای از این رویکردها بگیریم، باید یک پیش‌فرض بگذاریم که نیازی به پذیرفتن آن برای ادامه استدلال‌های ما نیست. اینکه: ساختار زمانی / مکانی تقسیم سه گانهٔ خواب، کار، فراغت، که در کارکردهای شهری گاه به آن کارکرد حرکت را نیز می‌افزایند، به دایرهٔ حرکت - کار - فراغت - خواب و سپس برای هر کدام از آن‌ها فضای مشخصی در شهر (درونی یا برونی) می‌رسد که کارکردی یگانه دارد، و زمان «بازی» همچون زمان «بهداشت و تغذیه» باید در زمان‌های دیگر جستجو شود، زیرا گویی جامعه سرمایه‌داری با دستگاه‌هایی سروکار دارد که نه نیازی به تغذیه دارند و نه تفریح و با بازی کلامی «استراحت» مشکل حل می‌شود و یا با انتقال «تفریح» به «مسیر» سفر شهری، یا «تنفس» چند دقیقه‌ای زمان / فضای کار، یا «خواب» کمتر. یا ساختار مصادره

شده «روز و زمان تعلیق شده تعطیل / بازنشستگی، مرخصی و...» که انسان‌ها را دائماً در شرایطی قرار می‌دهد که «بازی» را باید به یک مطالبه تبدیل کنند و نه به یک «حق».

مثلاً تصور کنیم امروز خواسته باشیم شهری را طراحی کنیم - که کابوسی برای لوفبور بود - اما تا حد زیادی نیز به آن رسیده‌ایم و آن یک شهر تک‌کارکردی با زمان / فضاهای ثابت و غیرانعطاف‌آمیز است: شهری که خیابان‌ها فقط محل تردد هستند، اما نه می‌توانی چیزی در خیابان بفروشی، نه می‌توانی پرسه بزنی، نه صرفاً بایستی و مردم را تماشا کنی، نه می‌توانی موسیقی گوش بدهی، تئاتر اجرا کنی، و... شهری که در آن محل‌های کار، فقط برای «کار مفید» (یعنی کار فاقد هرگونه خلاقیت) ساخته شده‌اند و فضای کار به حداقل ممکن برای بالاترین بهره‌برداری از زمین گران شهری، رسیده است. دفاتر شرکت‌های بزرگ تبلیغاتی یا خبری را مجسم کنیم که هر کسی نه فقط از فضایی خصوصی برای کار کردن برخوردار نیست، زیرا «کنش» کار در عرصه عمومی قرار می‌گیرد و انسان در موقعیت «دستگاهی» که در هر زمان قابل تعویض با دستگاهی دیگر است، بلکه عملاً در یک درآمیختگی (miscuity) چندش‌آور غوطه

می‌خورد؛ چیزی از همان دست همنشینی اجباری که در زندان یا در اردوگاه‌های کار اجباری، در اردوگاه‌های پناهندگان و... بر سر آدم‌ها می‌آید: تخریب زندگی خصوصی و شخصیت و حریم خصوصی بدن و فردیت فرد. فکر کنیم در شهری زندگی کنیم که تنها بتوان در محل‌های پیش‌بینی شده، برای بازی یا ورزش غیرحرفه‌ای (زمین‌های بازی محصور محله‌ای) یا ورزش حرفه‌ای (ورزشگاه‌ها و استادیوم‌های ورزشی) ورزش کرد؛ چه به عنوان تماشاچی و چه به عنوان کسی که خودش ورزش می‌کند. و سرانجام شهری که در آن هرگز نتوان در طول روز در گوشه‌ای چند دقیقه‌ای خوابید، یا صرفاً بدون انجام کاری نشست و به آدم‌ها نگاه کرد. این زندگی بدون شک همان روزمرگی کابوس‌واری است که لوفبور از آن سخن می‌گوید. اما مسئله اصلی در طرح این گزاره به خودی خود نیست؛ مسئله در آن است که چه بدیلی می‌توان برای رهایی از این وضعیت در نظر گرفت؟ بازی شاید چنین بدیلی باشد. زیرا بازی به رغم آنکه کنشی است می‌تواند تا حد بسیار بالایی، هنجارمند شود و مثلاً به یک شغل مثل هنرپیشگی، یا به یک ورزش به صورت حرفه‌ای منتهی شود. اما خوشبختانه کنشی است که انسان‌ها از کودکی (دستکم در

پهنه‌های نه بسیار بحران‌زده و فقیر یا خشونت‌آمیز، ولی گاه حتی در آن‌ها نیز) می‌توانند به میل خود اغلب در ساعاتی که کمابیش خود تعیین می‌کنند (ولو با دزدیدن آن از زمان خواب، کار، خوراک، نظافت و...) به آن بپردازند. کودکی و کودک بودن اگر امکان واقعی‌اش وجود داشته باشد که هرروز کمتر می‌شود (از بدترین موارد، مثل کودکانی که مورد سوء استفاده جنسی، ایدئولوژیک، کار و بهره‌کشی، ... هستند تا کودکان فوق محافظت شده‌ای که باید سرکوب والدینی سرکوب شده را برای تبدیل شدن به چیزی که «آن‌ها» می‌خواسته‌اند باشند اما نتوانسته‌اند، در قالب‌های اجتماعی که «آن‌ها» می‌خواهند تحمل کنند) و اگر چنین در جهان کنونی، قربانی نمی‌شد یا کمتر می‌شد، فضا / زمانی آرمانی برای بازی بود. اندکی به این گزاره فکر کنیم: اگر در شهرهای ما جایی برای کودکان، یا جانوران، وجود ندارد، آیا دلیلش این نیست که نمی‌توان آن‌ها را به طور کامل درون هنجارهای کارکردی فضایی/زمانی جای داد؟ آیا دلیل آنکه حتی در کشورهای توسعه‌یافته تا چند دهه قبل و در کشورهای جهان سوم تا امروز، حتی برای زنان نیز در شهر جایی نیست، جز جاهایی تعیین شده، محدود، محافظت و مراقبت شده و... دلیل آن نبوده و نیست که زنان نیز همواره متهم به «بازیگوشی»، «بلاغت»، «بوالهوسی»، «طنازی»، و حتی «مکار» بودن و ریا، بوده و هستند. بدن کودک، جانور و زن، که می‌توان به آن با نگاهی به ادبیات مردم‌شناختی ابتدای قرن بیستم، «انسان بدوی» را نیز اضافه کرد، قابل کنترل (یا به اصطلاح فوکویی قابل اهلی کردن سلطه‌وار و هنجارمند) نیست و تنها باید در مهار و در مکانی اسیر و زیر «نگاه» خودی اما به مثابه دیگری، به تماشا گذاشته شود، مثل «باغ وحش‌های انسانی» (human zoos) که اروپایی‌های استعمارگر کنار باغ وحش‌های جانوران می‌ساختند و بومیان به اسارت گرفته شده را در آن‌ها به نمایش می‌گذاشتند و اسباب سرگرمی مردم را فراهم می‌کردند.

اگر هدف ما خارج شدن از این منطق تقسیم کاربردی شهر بر اساس قدرت‌های هژمونیک باشد باید به سوی نوعی رادیکالیسم پیش برویم (قطعاً نه در جهتی خشونت‌آمیز یا اخلاص‌گرانه در شهر بلکه در جهت مطبوع کردن، سرزنده‌تر کردن، شاداب و بازیگوش و خلاق‌تر کردن شهر). رادیکالیسم در اینجا از آن رو بسیار نسبی می‌شود که تاکنون بر روی یک شیوه شهری رایج و در حال گسترش، این کار انجام شده است و مثال‌های متعددی

به ویژه تظاهرات خشونت‌آمیز همراه با درگیری با نیروهای امنیتی) همین اتفاق می‌افتد: خیابان به عرصه‌ای برای نبرد میان معترضان و محافظان نظم، تبدیل می‌شود، به یک پهنه جنگی که در حقیقت یک جنگ نیست (دست‌کم در کشورهای توسعه‌یافته) زیرا کشتاری به همراه ندارد؛ ولی به گونه‌ای مناسب شباهت دارد که در آن، هرکسی نقش خود را ایفا می‌کند و در نهایت به جایگاه خود باز می‌گردد و هزینه این مناسب را (خرابی‌ها) نیز به حساب شهر می‌گذارند که با جذابیت آن‌ها توریست‌های را گرد می‌آورد. یا در مناسب رژه‌های قومی و یا گروه‌های خاص، ممکن است خود آن‌ها بهای این کار را بپردازند: در نهایت این گونه مناسب که در انسان‌شناسی به آن‌ها «مناسب واژگونی» نام داده‌اند و ویکتور ترنر در میان دیگر انسان‌شناسان بر آنها کار کرده است، این امکان به وجود می‌آید که با بیرون رفتن موقت از فضا/ زمان سراسربین (پان‌اوپتیک فوکوبی) و به شدت قابل تنبیه در صورت تخطی از زمان و فضای تعیین شده که به جرم زیر پا گذاشتن نظم مجازات در بر داشته باشد، ما با منطق یکسانی روبه‌رو هستیم: انسان‌شناسان، نشان داده‌اند که چگونه با مردن شاه، شاه

می‌توان از آن زد. در حالی که باید از این شیوه‌های رایج پیش‌تر رفت. اما ابتدا ببینیم این شیوه‌های رایج کدامند و چرا آن‌ها را بیشتر مناسب می‌دانیم تا «بازیگوشانه»: در شهرهای جهان توسعه یافته و حتی در شهرهای در حال توسعه در حال حاضر، تعداد بسیار زیادی رویدادهای شهری وجود دارند که برخی از کلاش‌های پر جاذبه مثل پاریس شاید از همه در آن‌ها پیش‌تر رفته باشند. نگارنده در کتابی که بر اساس یک طرح پژوهشی برای شهرداری تهران در حال انتشار است، رویدادهای پاریس را به مثابه یک مثال بررسی کرده است که برخی از آن‌ها عبارتند از: «شب‌های سفید» (Les nuits blanches)، «درهای باز» (Les portes ouvertes)، «ساحل پاریس» (Paris plage) و البته رژه‌های خیابانی متعددی که گروه‌های قومی نظیر جشن هندوهای گانش (Ganesh) و یا گی پاراد (gay parades) برگزار می‌کنند. در «شب‌های سفید»، ساختار زمانی واژگون می‌شود و فضاهایی که به صورت عادی در «شب» (بخوانیم ساعات متعارف) قابل بازدید نیستند به روی همه باز می‌شوند: مثلاً می‌توان در نیمه‌های شب به دیدار یک موزه یا یک کاخ رفت و غیره. در «درهای باز»، فضاهایی که به صورت معمول بر روی مردم بسته هستند، مثل صحن اصلی برخی از فضا‌های سیاسی (مجالس قانونگذاری، کاخ ریاست جمهوری و ...) به صورت استثنایی و در یک روز خاص بر همه گشوده می‌شوند، در «ساحل پاریس»، کناره رود سن و اتوبان درون شهری آن، بسته شده و با ریختن شن و ماسه و نقاط توزیع و آب‌فشانی، همراه با گذاشتن صندلی‌های ساحلی، و ایجاد فضایی که در کنار دریا احساس می‌شود، و برگزاری برنامه‌ای تفریحی بازی روزانه و شبانه‌روزی، این فضا در طول چندین کیلومتر و در زمانی بیش از یک ماه به نوعی ساحل موقت تبدیل می‌شود و حتی این امر درون شهر برای مثال روبه‌روی شهرداری پاریس با تبدیلیش به یک زمین ماسه‌ای والی‌بال ساحلی، ادامه می‌یابد. در مورد جشنواره‌ها و رژه‌های شهری نیز که گستره بزرگی در همه شهرهای مهم جهان دارند و شاید یکی از معروفترین و قدیمی‌ترینشان، جشنواره سائوپائولو باشد، یک موقعیت «واژگونی» ضوابط رفتاری و فضایی / زمانی ایجاد می‌شود که در معنای ریشه‌ای واژه «جشن» (عبادت و مناسب) نهفته است. در این قبیل از مراسم سازمان‌یافته و مناسب‌وار غیرقانونی یا قانونی، که اهدافی کاملاً متفاوت را برای برگزارکنندگان دنبال می‌کنند، اما عملاً در جهت تغییر کاربری‌ها و تغییر زمانی/مکانی نیز عمل می‌کنند (نظیر تظاهرات،

جدید در مراسمی خاص باید از میان صفوفی از مردم که به او همه اهانت‌های کلامی و رفتاری را می‌کنند، بگذرد تا به تخت خویش برسد و سپس می‌تواند اقتدار خود را برقرار کند و البته این اقتدار پذیرفته می‌شود. بنابراین مناسک واژگونی به اصطلاحی همان استثنایی است که قاعده را تایید می‌کند. همان بازی «مخاطره‌آمیز»، «نامطمئن»، «سیال» و «بازشناسانه» (نگاه کنید به اکسل هونت) که از آن‌ها سخن گفتیم.

اما در پروژه‌های جدید «شهرهای بازیگونه» ما دو رویکرد را می‌بینیم: از یک سو افزایش فضاها و زمان‌های بازی در بافت اصلی شهر به صورت دائم: مثلاً ساختن فضاهای کوچک محله‌ای برای بازی، یا برگزاری موقعیت‌های بازی در فضاهای سطح خالی از طریق کارگزارانی که متخصص بازی هستند (با کامیونی که همراه خویش پُر از اسباب بازی می‌آید و مردم را دعوت به بازی می‌کند) البته در فصول خاصی که اقلیم این اجازه را بدهد، تا موقعیت‌های بسیار رادیکال‌تر. برای نمونه استفاده تعمدی و حتی غیرقانونی یا نیمه قانونی از فضاهایی که برای یک کارکرد بازیگوشانه تعریف نشده اما به نوعی شهروندان آن را تسخیر می‌کنند و در اختیار خویش می‌گیرند. از یک ساختمان مخروبه گرفته تا یک فضای خالی شهری، اشغال خیابان‌ها با فروشندگان دوره‌گرد، نوازندگان و نمایشگران خیابانی و غیره.

واکنش دولت‌ها نسبت به هر دوی این نظام‌های تغییر، تقسیم‌بندی مصنوعی سرمایه‌داری متأخر و تصاحب زمان و فضای زندگی انسان‌ها برای تأمین نیازهای آن به دو گونه است: از یک سو و هر اندازه ما با رژیم‌های دموکرات‌تری روبه‌رو باشیم با صدور مجوزهای بیشتر و ساده‌تری این اجازه تصاحب دستکم موقت فضا / زمان به کنشگران «بازی» به شهروندان داده می‌شود. هر چند خود نیز دائم تلاش می‌کنند ابتکار کار را در سطح حکمرانی محلی (شهرداری) در دست بگیرند، مثلاً خودشان یک رویداد شهری برگزار کنند و نه خانه، محله و انجمن‌های شهروندان و از آن‌ها به عنوان همکار استفاده کنند. اما به هر رو اگر در پهنه‌ای، دموکراسی به ویژه دموکراسی از نوع یک سرمایه‌داری اجتماعی (نظیر اسکاندیناوی) وجود داشته باشد ما بیشتر این مشارکت دو جانبه مردم و دولت و نوعی همکاری را بین آن‌ها می‌بینیم که خود به کاهش تنش‌های اجتماعی نیز کمک می‌کند. اما هر اندازه سیستم به سوی ضد دموکراتیک‌تر شدن پیش برود و به خصوص به سوی نولیبرال شدن در مفهوم

نه فقط اقتصادی بلکه سیاسی آن با موضع‌گیری سختی که در برابر هرگونه «درهم آمیزی» اجتماعی (social mixity)، از میان رفتن سلسه مراتب، چندکارکردی شدن، گسترش تفاوت، تکثر فرهنگی و غیره دارد، بیشتر در برابر این گونه از تغییرات شهری مقاومت می‌کند. شاید آمریکا از این لحاظ بسیار گویا باشد و این را بتوان روی پهنه سرزمین به خوبی دید: به گونه‌ای که علم، هنر و فرهنگ به صورت متراکم در ایالات ساحلی دو سوی این کشور (نیویورک و ایالات شرقی از یک سو و کالیفرنیا از سوی دیگر) به شکل متراکم‌تری متمرکز شده و آزادی به حداکثر می‌رسد، اما نخبه‌گرایی نیز به همین صورت و بهر رو حاکمیت سرمایه اصل است، ولی در ایالات میانی، روستایی، که مردم تحصیلات دانشگاهی ندارند، اغلب بی‌فرهنگ و یا با سرمایه فرهنگی و اجتماعی بسیار پایین و روستایی، هستند ما با موقعیت‌هایی کاملاً به دور از واقعیت با یک زندگی حبابی سروکار داریم که با گسترش شبکه‌های اینترنتی و افزایش کانال‌های تلویزیونی افراد می‌توانند به قول خودشان در «جهان بدیل» (alterna- tive reality) زندگی کنند که ربطی به جهان واقعی نداشته باشد و به هیچ عنوان

هر چه سخت‌تر دیگری و بیگانه را از خودی و «هم وطن» جدا کند. اسلام‌هراسی، نژادپرستی سفید پوستان، دشمنی با دگرباشان جنسی، دشمنی با تراجنسی‌ها و غیره، نشان‌دهنده همان تصویری هولناکی است که باومن از نظر آن‌ها در «دیگری» نشان می‌دهد: آن‌ها گویی از کره‌ای دیگر آمده و ممکن است همه چیز را به خطر بیندازند.

در نهایت و در یک کلام بازی را می‌توان نوعی «تخطی» فضایی زمانی تلقی کرد که برای به تحقق در آمدن آن باید ابتدا انقلاب شهری به روایت لوفبور بتواند به نتیجه‌ای برسد، در غیر این صورت شهرهای جهان در اکثریت غریب به اتفاقشان و به جز چند شهر ویترونی که برای نفی این واقعیت به کار می‌روند، تبدیل به ویرانشهرهایی هولناک برای یک زندگی شکنجه‌وار در روزمرگی فضایی/ زمانی خواهند شد.

این مطلب نخستین بار در مجله شماره ۱۳ بهمن ۱۴۰۱ منتشر شده است.

منابع و پانویس‌ها در سایت موجود است.

نیز از این جهان فاصله نگیرند، زیرا هر تغییر شکلی در شهر از جمله در کاربری‌های شهر و تغییر زمانی - مکانی برایشان ایجاد وحشت می‌کند: برای آن‌ها جای شناکردن در استخر است و جای کتاب خواندن در کتابخانه و کار باید حتما در اداره انجام شود، و تفریح روی زمین چمن پارک‌ها در محیط‌های آمایش شده و غیره و در نهایت وجود گروهی از نامکان‌ها (مثل والت دیزنی، پارک‌های تفریحی، مراکز بزرگ خرید و ...) را می‌پذیرند که در آن‌ها «هر چیزی» می‌تواند اتفاق بیفتد، اما نه در زندگی روزمره که باید با کنترل کامل و با تفکیک‌های



✍ نویسنده: ناصر عظیمی

عضو شورای عالی انسان‌شناسی و فرهنگ

## ایران در آستانهٔ فراندوم

اشاره:

تاریخچهٔ عنوان «جمهوری اسلامی» در عرصهٔ عمومی

تا جایی که نویسنده جستجو کرده است تا کنون هیچ مطالعه‌ای از تاریخچهٔ عنوان شدن «جمهوری اسلامی» در عرصهٔ عمومی به عنوان یک آلترناتیو نظام شاهنشاهی در بررسی‌های تاریخی جنبش انقلابی سال ۱۳۵۷ انجام نشده است.

در فاصلهٔ پنجاه روزهٔ بین ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ تا ۱۲ فروردین ۱۳۵۸، تحولات فراوانی در ایران روی داد. اما یکی از تحولات مهم و کانونی این دوره، تدارک جهت برگزاری فراندوم برای نظام سیاسی آیندهٔ ایران بود. این نوشتهٔ کوتاه تلاش کرده فرایند چگونگی عنوان شدن عبارت «جمهوری اسلامی» قبل از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، برگزاری انتخابات و مواضع گوناگون را به ایجاز و اجمال معرفی کند. توضیح آن که این نوشته بخش کوتاهی از فصلی از تاریخ گیلان است که در این جا به صورت پیش نویس ارائه می‌شود و پیداست نسخهٔ نهایی نیست.

ویژه‌نامه نوروز ۱۴۰۲

هفدهمین سالگرد انسان‌شناسی و فرهنگ

۱۰۲

دست کم می‌دانیم که عنوان «جمهوری اسلامی» از نیمه دوم مهر ۱۳۵۷ از جانب آیت‌الله خمینی که این زمان در پاریس استقرار یافته بود، مطرح شد و از اواخر پاییز تنها عنوانی برای آلترناتیو نظام شاهنشاهی بود که در عرصه عمومی تقریباً جا افتاد و رقیبی برای آن وجود نداشت.<sup>۱</sup> شگفت‌انگیز این که جریان لیبرال سکولار و چپ (یعنی دو جریان اصلی اپوزیسیون) هیچ عنوانی برای آلترناتیو نظام شاهنشاهی در عرصه عمومی دست کم تا پیروزی انقلاب اسلامی پیشنهاد نکرده‌اند.<sup>۲</sup> طنز قضیه در این است که مهدی بازرگان نخست وزیر موقت که در آستانه برگزاری فرماندوم، عنوان «جمهوری دموکراتیک اسلامی» را به جای «جمهوری اسلامی» پیشنهاد کرد، در خاطرات خود آورده است که او طی نامه‌ای محرمانه همان عنوان «جمهوری اسلامی» نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد را شش ماه پیش از پیروزی انقلاب یعنی در مرداد ۱۳۵۷ زمانی که اعتراض‌ها علیه حکومت شاهنشاهی در حال اوج گرفتن بود به آیت‌الله خمینی به عنوان هدف نهایی جنبش انقلابی جاری پیشنهاد کرده بود! او دقیقاً در بند پنجم نامه مورد بحث به آیت‌الله خمینی در مرداد ماه ۱۳۵۷ چنین نوشته بود: «... ۵. هدف نهایی، البته سرنگونی رژیم [شاه] است، اما در مرحله

اول رفتن شاه [و] در مرحله دوم، نظارت و محدودیت جانشینان او در چهارچوب قوانین موجود و آزادی‌ها، سوم، کار کردن روی افکار و افراد و تشکل و ترتیب و تجهیزات و بالاخره در مرحله چهارم، تبدیل به «جمهوری اسلامی» (خاطرات مهدی بازرگان ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۵۵ تاکید از ماست).

یادآوری این نکته را ضروری می‌داند که آیت‌الله خمینی تا ۲۰ مهر ۱۳۵۷ تنها از عبارت «حکومت اسلامی» برای حکومت دلخواه خود نام می‌برد.<sup>۳</sup> آیت‌الله خمینی بعد از استقرار در نوفل لوشاتو، عبارت های «جمهوری اسلامی»، «حکومت اسلامی» و «رژیم اسلامی» را تنها شکل‌هایی از حکومت آلترناتیو نظام شاهنشاهی می‌دید که از نیمه دوم مهر ۱۳۵۷ تا ۲۲ بهمن همان سال به طور مستمر بر «فرم» (شکل حکومت) و «محتوا» (احکام و قانون اسلام) آن تاکید می‌کرد.<sup>۴</sup> اجازه می‌خواهم به خاطر اهمیت تاریخی این قضیه که آیت‌الله خمینی در چه تاریخ‌هایی و با چه مضمونی در پیش از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ از «جمهوری اسلامی» یعنی نظامی که بعد از پیروزی انقلاب به فرماندوم (همه‌پرسی) گذاشته شد و به عنوان نظام مستقر رسمیت یافت، اندکی مکث کنیم. یادآوری این نکته لازم است که بر اساس بررسی ما آیت‌الله خمینی در «شخصت» مصاحبه، پیام، سخنرانی و نامه‌های خود در پیش از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ از عبارت «جمهوری اسلامی» نام برده و درباره شکل و یا محتوای آن سخن گفته است.<sup>۵</sup> این بررسی از مرجع «صحیفه امام» (ناشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی) که به گفته ناشر آن، کامل‌ترین مجموعه آثار آیت‌الله خمینی می‌باشد، انجام شده است.<sup>۶</sup>

### عبارت «جمهوری اسلامی» در کلام آیت‌الله خمینی

برای آیت‌الله خمینی، عبارت‌های «حکومت اسلامی»، «جمهوری اسلامی» و «رژیم اسلامی» تنها شکل‌هایی از حکومت بود که به طور مستمر بر «فرم» (شکل) و «محتوا» یعنی احکام و قانون اسلام تاکید شده است. از ۶۰ پیام، مصاحبه و سخنرانی که آیت‌الله خمینی در پیش از ۲۲ بهمن در آن‌ها از فرم و محتوای «جمهوری اسلامی» یاد شده، شمار کمتری در اینجا به خوانندگان ارائه شده است. اما نمونه‌ها چنان انتخاب شده تا تمام مضمون گفته‌های ایشان به خواننده منتقل شود.

چنان که پیش‌تر گفته شد تا جایی که نویسنده در همه آثار

اعلامیه‌های خود ذکر نموده‌ام: الف) سرنگونی سلطنت پهلوی و رژیم منحوس شاهنشاهی؛ ب) به پا داشتن حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ضوابط اسلام، متکی به آرای ملت» (ج ۴: ۳۵۰). مصاحبه با مجله آلمانی اشپیگل در ۱۶ آبان: «تعیین نظامی سیاسی، با آرای خود مردم خواهد بود. ما طرح جمهوری اسلامی را به آرای عمومی می‌گذاریم. اینک کشور بر سر دو راهی مرگ و حیات، آزادی و اسارت، استقلال و استعمار، عدالت اقتصادی و استثمار قرار گرفته است» (ج ۴: ۳۵۸). مصاحبه با روزنامه لبنانی «النهار» در ۱۸ آبان: «ماهیت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده است، با اتکا به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل شده و مجری احکام اسلام باشد» (ج ۴: ۴۴۳). مصاحبه با خبرنگار مصری در ۲۱ آبان ۱۳۵۷: «این است که پس از، از بین رفتن حکومت قدری و خلاف اسلامی شاه، یک دولت اسلامی و یک جمهوری اسلامی متکی به قوانین اسلام و آرای مردم که اکثریت قریب به اتفاق مسلم هستند، در ایران مستقر بشود و احکام اسلام آنطور که هست اجرا گردد، و همه مطالب ایران و نظام آن بر طبق خواست‌های اسلامی جریان پیدا کند» (ج ۴: ۴۵۴). سخنرانی در جمع دانشجویان مقیم خارج در

مکتوب آیت‌الله خمینی (صحیفه امام جلد‌های سوم، چهارم، پنجم و ششم) جستجو کرده، نخستین بار ایشان در ۲۰ مهر ۱۳۵۷ از «جمهوری اسلامی» در پاسخ به پرسش خبرنگار بی‌بی‌سی و تلویزیون تجاری بریتانیا در پاریس که پرسیده بود: «ممکن است توضیح بفرمایید که مقصود از حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی چیست؟»، پاسخ داده بود: «تمام ملت از سرتاسر کشور فریاد می‌زنند که ما حکومت اسلامی می‌خواهیم. و اما رژیم اسلامی و جمهوری اسلامی، یک رژیمی است متکی بر آرای عمومی و فراندوم عمومی و قانون اساسی‌اش قانون اسلام و باید منطبق بر قانون اسلام باشد؛ و قانون اسلام مترقی‌ترین قوانین است» (صحیفه امام، ج ۳: ۵۱۳ - ۵۱۴). در مصاحبه با خبرگزاری فرانسه در ۳ آبان ۱۳۵۷: «دولت‌های استبدادی را که وجود دارند نمی‌توان حکومت اسلامی خواند تا شما بتوانید سلطنتی آن را با جمهوری آن مقایسه کنید. رژیم اسلامی با استبداد جمع نمی‌شود. آن رژیم‌های جمهوری هم که استبدادی هستند در اسم جمهوری هستند و درمحتوا سلطنتی» (ج ۴: ۱۴۴). در مصاحبه با رادیو - تلویزیون اتریش در ۱۰ آبان: «با قیام انقلابی ملت، شاه خواهد رفت و حکومت دموکراسی و جمهوری اسلامی برقرار می‌شود. در این جمهوری یک مجلس ملی، مرکب از منتخبین واقعی مردم، امور مملکت را اداره خواهند کرد.» (ج ۴: ۲۴۳). در مصاحبه با رادیو - تلویزیون لوکزامبورگ در ۱۱ آبان: «هدف ما برقراری جمهوری اسلامی است و برنامه ما تحصیل آزادی و استقلال است و تصفیه وزارتخانه‌ها و حذف ماده‌هایی که رضاشاه و شاه فعلی با سرنیزه در قانون گنجانند و حذف مواد مربوط به سلطنت مشروطه...» (ج ۴: ۲۶۲). در مصاحبه با تلویزیون «سی. بی. اس» آمریکا در ۱۵ آبان: «[سوال: دولت پیشنهادی شما چگونه خواهد بود و چه کسی آن را اداره خواهد کرد؟]. جواب: راجع به چگونگی دولت و رژیم، پیشنهاد ما جمهوری اسلامی است و چون ملت، ملت مسلم است و ما را هم خدمتگزار خود می‌داند، از این جهت حدس می‌زنیم به پیشنهاد ما رأی دهد. ما از طریق فراندوم با ملت، یک جمهوری اسلامی تشکیل می‌دهیم. و اما شخص؛ این تابع آرای مردم است و الآن شخص معینی در نظر نیست» (ج ۴: ۳۳۱). در مصاحبه با روزنامه «المستقبل» در ۱۵ آبان: «حکومت «جمهوری اسلامی» مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم (ص) و امام علی - علیه السلام - الهام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت خواهد بود و شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین خواهد گردید» (ج ۴: ۳۳۳). پیام به ملت ایران در ۱۶ آبان: «... هدف همان است که در سخنرانی‌ها و



نوفل لوشاتو در ۲۱ آبان: «باز یک رشته تبلیغاتی این‌ها دارند که بله، این نهضت اسلامی یک امر روشنی دارد و مابقی ابعادش غیر معلوم است» و نیست دیگر چیزی! آن امر روشنی که دارد این است که همه مردم می‌گویند که باید این رژیم برود و این شاه برود و حکومت اسلامی تشکیل بشود. این در لسان همه مردم است لکن این‌ها برنامه‌ای ندارند؛ همین طور می‌گویند حکومت اسلامی. حکومت اسلامی یک چیز غیر معلومی است؛ برنامه ندارد. یا در لسان بعض اشخاص بی‌اطلاع، اینکه اساس ندارد؛ اصلاً جمهوری اسلامی بی‌اساس است! و از این سنخ حرف‌ها» (ج ۴: ۴۶۶). مصاحبه با روزنامه لوموند فرانسه در ۲۲ آبان: «اما جمهوری، به همان معنایی است که همه جا جمهوری است. لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی‌ای متکی است که قانون اسلام است. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود این‌ها بر اسلام متکی است» (ج ۴: ۴۷۸). مصاحبه با نشریه البیرق در ۲۲ آبان: «اکثریت قاطع ملت ایران مسلمان است و به آنچه که ما خواهیم رأی می‌دهد. همه ملت ایران شاه را نمی‌خواهند. آیا نود درصد مردم ایران که مسلمانند به عنوان

اکثریت یک جامعه نمی‌تواند یک جمهوری اسلامی تشکیل دهد؟» (ج ۴: ۴۸۰). سخنرانی در جمع ایرانیان خارج در نوفل لوشاتو در ۲۲ آبان: «اگر جمهوری اسلامی باشد که دیگر واضح است؛ برای اینکه اسلام برای آن کسی که سرپرستی برای مردم می‌خواهد بکند، ولایت بر مردم دارد» (ج ۴: ۴۹۴). سخنرانی در جمع ایرانیان مقیم خارج در نوفل لوشاتو در ۲۴ آبان: «... البته آنکه مقصود اصلی و هدف اصلی است، آن اصل سوم است که حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی. آنکه هدف نهایی و اصلی است آن است لکن دو اصل دیگر هم در آن مُنضم است...» (ج ۴: ۵۱۱). پیام به ملت ایران در اول آذر ۱۳۵۷: «همه و همه، هم‌صدا و پشت بر پشت هم به سوی هدف مقدس اسلام، یعنی برچیده شدن سلسله ستمگر پهلوی و هدم نظام منحط شاهنشاهی و برقراری جمهوری اسلامی مبتنی بر احکام مترقی اسلام، به پیش! که پیروزی از آن ملت پیاخته است» (ج ۵: ۷۴). مصاحبه با الاقتصاد العربی در ۸ آذر: «در جمهوری اسلامی، هر فردی از حق آزادی عقیده و بیان برخوردار خواهد بود، و لکن هیچ فرد و یا گروه وابسته به قدرت‌های خارجی را، اجازه خیانت نمی‌دهیم» (ج ۵: ۱۳۸). مصاحبه با روزنامه‌نگاران در ۸ آذر: «ما قصد داریم حکومت اسلامی به معنای حقیقی خودش جایگزین رژیم سلطنتی بشود. ما نظام جمهوری را به آرای عمومی می‌گذاریم و ایران چون همه‌شان مسلمان هستند رأی به این قضیه خواهند داد. و بعد از رأی آن‌ها حکومت جمهوری اسلامی تشکیل...» (ج ۵: ۱۴۰). مصاحبه با رادیو بی‌بی‌سی در ۱۳ آذر: «... یک حکومت جمهوری اسلامی. اما جمهوری است برای اینکه به آرای اکثریت مردم متکی است. و اما اسلامی، برای اینکه قانون اساسی‌اش عبارت است از قانون اسلام. اسلام در همه ابعاد قانون دارد» (ج ۵: ۱۶۹). مصاحبه با لس‌آنجلس تایمز در ۱۶ آذر: «شکل حکومت ما، جمهوری اسلامی است. جمهوری به معنای اینکه متکی بر آرای اکثریت است و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلام است» (ج ۵: ۱۸۰). مصاحبه با خبرنگار روزنامه آمریکایی «یو. پی.» در ۲۰ آذر: «شاه باید کنار برود. برای اینکه به واسطه رأی ملت شاه نشده است تا استعفاء بدهد. او باید کنار برود. بعد از کنار رفتن او، ما جمهوری اسلامی متکی به آرای عمومی و قوانین اسلام برقرار خواهیم کرد» (ج ۵: ۲۰۳). مصاحبه با روزنامه «صدای لوکزامبورگ» در ۲۱ آذر: «حکومت ما جمهوری اسلامی است که متکی بر آیات قرآنی است و قانونش، قانون اسلام است و جناح‌های سیاسی در آنجا در اظهار عقاید خود آزادند» (ج ۵: ۲۲۲). مصاحبه با خبرگزاری «وفا» در ۲۴ آذر: «جمهوری اسلامی به این معنی است

۴۱۸). پیام و هشدار به دولت آمریکا در ۵ بهمن: «وقتی من دولت موقت را اعلام کنم، خواهید دید که رفع بسیاری از ابهامات خواهد شد و خواهید دید که ما با مردم آمریکا دشمنی خاصی نداریم و خواهید دید که جمهوری اسلامی که بر مبانی فقه و احکام اسلامی استوار است چیزی نیست جز بشر دوستی و به نفع صلح و آرامش همه بشریت است» (ج ۵: ۵۳۶). سخنرانی در جمع ایرانیان مقیم خارج در نوفل لوشاتو در ۸ بهمن: «همان برنامه است، همان بساط است؛ تغییر اسم می دهند. یک [روز] اسمش شاهنشاهی می شود، یک روز ملیت و جمهوری دموکراتیک و این حرفها. اینها با اسلام بد هستند، با جمهوری اش خوبند! آن تکه دوش که جمهوری اسلامی است با این بد هستند. آنها دشمن اسلام اند» (ج ۵: ۵۴۵ - ۵۴۶). حکم دولت موقت به ریاست مهدی بازرگان در ۱۵ بهمن: «... به موجب اعتمادی که به ایمان راسخ شما به مکتب مقدس اسلام و اطلاعی که از سوابقتان در مبارزات اسلامی و ملی دارم، جنابعالی را بدون در نظر گرفتن روابط حزبی و بستگی به گروهی خاص، مأمور تشکیل دولت موقت می نمایم تا ترتیب اداره امور مملکت و خصوصاً انجام رفراندوم و رجوع به آرای

که قانون کشور را قوانین اسلامی تشکیل می دهد، ولی فرم حکومت اسلامی، جمهوری است» (ج ۵: ۲۳۹). مصاحبه با مجله لبنانی «بیروت» در ۱۰ دی: «رفراندوم تاسوعا و عاشورا با اکثریت قریب به اتفاق، قاطعانه، شاه و رژیم سلطنتی را محکوم کرده و خواستار برقراری جمهوری اسلامی شده است» (ج ۵: ۳۳۰). مصاحبه با رادیو - تلویزیون آلمان در ۱۵ دی: «ما یک جمهوری اسلامی ای تشکیل می دهیم که خود حکومت و تعیین حکومت به آرای ملت متکی است. قانون چنین جمهوری ای بدیهی است که قوانین اسلام است. ما به حزبی که مطرود جامعه اسلامی است اجازه ورود به حکومت اسلامی را نخواهیم داد» (ج ۵: ۳۴۴). مصاحبه با رادیو - تلویزیون بی بی سی در ۱۵ دی: «ما می خواهیم که مملکت را مستقل کنیم و به مردم هم آزادی بدهیم. و حکومت جمهوری اسلامی هم یک جمهوری است مثل سایر جمهوری ها ولیکن قانونش قانون اسلامی است» (ج ۵: ۳۴۶). مصاحبه با تلویزیون فرانسه در ۱۸ دی: «جمهوری اسلامی مثل سایر جمهوری ها است لکن محتوایش قانون اسلام است. ما دولت تشکیل می دهیم و برای همه امور کافی است» (ج ۵: ۳۷۹). مصاحبه با روزنامه اکونومیست در ۱۸ دی: «اصل لزوم تشکیل جمهوری اسلامی را ملت ایران در رفراندوم تاسوعا و عاشورا در سراسر کشور اعلام کرده» (ج ۵: ۳۸۱). مصاحبه با روزنامه تایمز در ۱۸ دی: «ما جمهوری اسلامی را اعلام کرده ایم و ملت با راهپیمایی های مکرر به آن رأی داده است. حکومتی است متکی به آرای ملت و مبتنی بر قواعد و موازین اسلامی» (ج ۵: ۳۸۶). مصاحبه با روزنامه «بالتیمور سان» در ۱۸ دی: «رفراندوم روزهای تاسوعا و عاشورا به طرز بی سابقه ای این حقیقت را به همه جهانیان ثابت کرد و نیز همگی اعلام کردند که خواستار استقرار جمهوری اسلامی هستند که متکی به آرای ملت باشد و با معیارها و قواعد اسلامی تکوین یابد و عمل کند» (ج ۵: ۳۹۵). مصاحبه با فاینشنال تایمز در ۱۸ دی: «حکومت اسلامی حکومتی است بر پایه قوانین اسلامی. در حکومت اسلامی استقلال کامل حفظ می شود. ما خواستار جمهوری اسلامی هستیم. جمهوری، فرم و شکل حکومت را تشکیل می دهد و اسلامی، یعنی محتوای آن فرم، قوانین الهی است» (ج ۵: ۳۹۷). مصاحبه با مجله اکسپرس در ۲۰ دی: «رژیمی که ما می خواهیم، رژیم «جمهوری اسلامی» است و در اسلام آزادی به طور مطلق است مگر آنچه به حال ملت و کشور ضرر داشته باشد و موجب مفسده ای باشد» (ج ۵:

عمومی ملت درباره تغییر نظام سیاسی کشور به جمهوری اسلامی و تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم جهت تصویب قانون اساسی نظام جدید و انتخاب مجلس نمایندگان ملت بر طبق قانون اساسی جدید را بدهید» (صحیفه امام ج ۶: ۵۳). سخنرانی در جمع خبرنگاران در ۱۶ بهمن: «با اینکه من اعتقاد این است که دیگر احتیاج به رفراندوم نیست و مردم مکرر به جمهوری اسلامی رأی داده‌اند؛ لکن برای اینکه بهانه‌ها تمام بشود و شمارش آرا بشود، ما باید آزادانه یک همچو کاری بکنیم تا مردم بدانند، تا همه عالم بدانند که رأی آزاد که مردم می‌دهند به که می‌دهند و به چه رژیمی می‌دهند (ج ۶: ۵۷).<sup>۷</sup>

بدین ترتیب دست کم از منظر آیت‌الله خمینی، فرم و محتوای نظام آترناتیو سلطنت در پیش از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ کاملن روشن بود و چنان که دیدیم در مصاحبه‌ها، سخنرانی‌ها و پیام‌های آیت‌الله خمینی یک مضمون واحد به آشکار دیده می‌شود که فرم نظام پیشنهادی آینده و آترناتیو نظام سلطنت، «جمهوری اسلامی» و محتوای آن «احکام اسلام» است.

### مخالفت با عنوان «جمهوری اسلامی»

تا جایی که نویسنده بررسی کرده تقریباً هیچ مخالفت علنی

با عنوان «جمهوری اسلامی» تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ یعنی روز پیروزی انقلاب اسلامی از جریان‌های سیاسی شناخته شده آن روز دیده نشد. در واقع هیچ مخالفتی با این عنوان نه از جریان ملی و نه حتا چپ که به صورت علنی ثبت شده باشد و در افکار عمومی مورد بحث قرار گرفته باشد، حتا در مطبوعات نیمه دی ماه تا ۲۲ بهمن که بعد از پایان اعتصاب مطبوعات، آزادترین دوره خود را طی کردند، دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد موضوع براندازی نظام سلطنت چنان اهمیتی ضروری و تاریخی نزد این جریان‌ها داشت که تصور می‌کردند هر گونه مخالفت یا حتا چون و چرا با خواست آیت‌الله خمینی و پیروان او ممکن است یکپارچگی نیروهای مبارز علیه انقلاب ضد سلطنتی را دستخوش پراکندگی در نتیجه سقوط حکومت مستقر را به تعویق اندازد. در این زمان سه جریان اصلی اپوزیسیون یعنی جریان‌های لیبرال سکولار، چپ و اسلامی برای براندازی سلطنت در واقع «یَدِ واحدی» بودند. در این میان اما یک استثنا وجود داشت و آن شخصیتی روشن‌فکر به نام مصطفی رحیمی بود. مصطفی رحیمی (سوسیال دموکرات) طی یک نامه محترمانه تحت عنوان «نامه به امام خمینی» که در ۱۰ دی ماه نوشته شده و سپس با عنوان «چرا با جمهوری اسلامی مخالف هستم» و با تأخیری پانزده روزه در ۲۵ دی ماه ۱۳۵۷ یعنی یک روز پیش از رفتن شاه در روزنامه آیندگان به چاپ رسید و عمومی شد، امری بود کاملن جدای از مواضع شناخته شده نزد اپوزیسیون. بخش‌هایی مهم از این نامه تاریخی که بسیار از آن سخن گفته لیکن کمتر وجوه گوناگون آن معرفی شده، ارائه می‌شود:

«پیش از شروع مطلب باید عرض کنم که نویسنده این نامه با فتواها و نظریات آنجناب در موارد زیر نه تنها کاملاً موافق است، بلکه تبلیغ و پیشبرد آنها را وظیفه ملی و اجتماعی و معنوی خود می‌داند - ۱. تمام آنچه شما در مخالفت با رژیم غیرقانونی کنونی ایران فرموده‌اید - ۲. تمام آنچه شما در مخالفت با امپریالیسم آمریکا و هر دولت امپریالیست دیگری گفته‌اید - ۳. تمام آنچه شما در مخالفت با سیاست شوروی و چین و هر دولت کمونیست دیگری اظهار داشته‌اید - ۴. تمام آنچه شما در مخالفت با دولت صهیونیستی اسرائیل و موافقت با حقانیت مبارزه مردم فلسطین فرموده‌اید. نکته آخر را از آن لحاظ می‌گویم که من برخی از آثار [ژان پل] سارتر را ترجمه یا تفسیر کرده‌ام. اما همچنان که پیش از این نیز به صراحت گفته‌ام با نظر سارتر درباره اسرائیل و کلی مخالفم. زائد است بگویم که نویسنده این نامه شیعی و

شیعی‌زاده است و نه تنها همواره احترام اصول ادیان و مذاهب را در نوشته‌های خود حفظ کرده است، بلکه به شرحی که خواهد آمد دوام جامعه را بدون رکن معنویت و روحانیت محال می‌داند... آنچه نوشتن این نامه را موجب شد، این‌ها نیست، نکته‌هایی است که تا آنجا که من می‌دانم تاکنون کسی از داخل کشور آشکارا به شما ننوشته است. مشکل هنگامی آغاز شد که برخی از طرفداران [شما]، مسئله جمهوری اسلامی را به عنوان خواست کلیه مردم این مملکت مطرح کردند. من به عنوان نویسنده و حقوقدان (هر دو را با فروتنی عنوان می‌کنم) با جمهوری اسلامی مخالفم و دلایل مخالفت خود را صمیمانه با شخص شما در میان می‌گذارم. زیرا در مورد کم و بیش مشابه چنین می‌پندارم که گفتگو با شخص مارکس آسانتر از گفتگو با مارکسیست‌هاست. علاوه بر این به علل زیر مخاطب این نامه فقط شما می‌توانید باشید: الف- سال‌هاست به این نتیجه رسیده‌ام که راه‌هایی بشر تلفیق دو اندیشه است: دموکراسی و سوسیالیسم، که هر دو ظاهراً از غرب آمده‌اند... به علل بالا شما تنها کسی هستید که اگر به جای «جمهوری اسلامی»، اعلام «جمهوری مطلق» کنید، یعنی به جای حکومت عده‌ای از مردم، حکومت و حاکمیت جمهور آنان را بپذیرید، نه تنها در ایران انقلاب معنوی عظیمی ایجاد کرده‌اید بلکه در قرن مادی گرای ما (نه به معنای فلسفی، بلکه به معنای نفی معنویت) به روحانیت و معنویت، بُعد عظیمی بخشیده‌اید. و تاریخ، مقام شما را در ردیف گاندی و شاید بالاتر از او ثبت خواهد کرد... اگر شما همچنان از شعار جمهوری اسلامی طرفداری کنید، آن‌تاز مشهور ماتریالیستی (به معنای فلسفی آن) را جان بخشیده‌اید که اعلام می‌دارد تاریخ بدون، تاریخ جنگ‌های طبقاتی است و اگر گفته شود که آیت‌الله خمینی [نیز] می‌خواهد طبقه یا قشر روحانی ایران را در حکومت جانشین طبقه یا قشر دیگری کند، چه جوابی خواهید داد؟ و در این صورت کجاست آن معنویت و اخلاقی که قرن ما در جستجوی اوست؟... آن چنان که من می‌فهمم، جمهوری اسلامی یعنی آن که حاکمیت متعلق به روحانیون باشد. و این برخلاف حقوق مکتسبه ملت ایران است که به بهای فداکاری‌ها و جان‌بازی‌های بسیار این امتیاز بزرگ را در انقلاب مشروطیت به دست آورد که «قوای مملکت ناشی از ملت است». این راه از نظر سیاسی و اجتماعی و حقوقی راهی است برگشت‌ناپذیر. البته ملت حق دارد همیشه برای تدوین قانون اساسی بهتر و مترقی‌تری قیام و اقدام کند، اما معقول نیست

### پیشنهاد «جمهوری دموکراتیک اسلامی»

چنان که گفته شد، مهندس مهدی بازرگان رئیس دولت موقت که از طرف آیت‌الله خمینی مامور برگزاری فراندوم برای جمهوری اسلامی شده بود با وجود آن که در خاطراتش گفته که خود عنوان «جمهوری اسلامی» را در نامه‌ای به

شیعی‌زاده است و نه تنها همواره احترام اصول ادیان و مذاهب را در نوشته‌های خود حفظ کرده است، بلکه به شرحی که خواهد آمد دوام جامعه را بدون رکن معنویت و روحانیت محال می‌داند... آنچه نوشتن این نامه را موجب شد، این‌ها نیست، نکته‌هایی است که تا آنجا که من می‌دانم تاکنون کسی از داخل کشور آشکارا به شما ننوشته است. مشکل هنگامی آغاز شد که برخی از طرفداران [شما]، مسئله جمهوری اسلامی را به عنوان خواست کلیه مردم این مملکت مطرح کردند. من به عنوان نویسنده و حقوقدان (هر دو را با فروتنی عنوان می‌کنم) با جمهوری اسلامی مخالفم و دلایل مخالفت خود را صمیمانه با شخص شما در میان می‌گذارم. زیرا در مورد کم و بیش مشابه چنین می‌پندارم که گفتگو با شخص مارکس آسانتر از گفتگو با مارکسیست‌هاست. علاوه بر این به علل زیر مخاطب این نامه فقط شما می‌توانید باشید: الف- سال‌هاست به این نتیجه رسیده‌ام که راه‌هایی بشر تلفیق دو اندیشه است: دموکراسی و سوسیالیسم، که هر دو ظاهراً از غرب آمده‌اند... به علل بالا شما تنها کسی هستید که اگر به جای «جمهوری اسلامی»، اعلام «جمهوری مطلق» کنید، یعنی به جای حکومت عده‌ای از مردم، حکومت و حاکمیت جمهور آنان را بپذیرید، نه تنها در ایران انقلاب معنوی عظیمی ایجاد کرده‌اید بلکه در قرن مادی گرای ما (نه به معنای فلسفی، بلکه به معنای نفی معنویت) به روحانیت و معنویت، بُعد عظیمی بخشیده‌اید. و تاریخ، مقام شما را در ردیف گاندی و شاید بالاتر از او ثبت خواهد کرد... اگر شما همچنان از شعار جمهوری اسلامی طرفداری کنید، آن‌تاز مشهور ماتریالیستی (به معنای فلسفی آن) را جان بخشیده‌اید که اعلام می‌دارد تاریخ بدون، تاریخ جنگ‌های طبقاتی است و اگر گفته شود که آیت‌الله خمینی [نیز] می‌خواهد طبقه یا قشر روحانی ایران را در حکومت جانشین طبقه یا قشر دیگری کند، چه جوابی خواهید داد؟ و در این صورت کجاست آن معنویت و اخلاقی که قرن ما در جستجوی اوست؟... آن چنان که من می‌فهمم، جمهوری اسلامی یعنی آن که حاکمیت متعلق به روحانیون باشد. و این برخلاف حقوق مکتسبه ملت ایران است که به بهای فداکاری‌ها و جان‌بازی‌های بسیار این امتیاز بزرگ را در انقلاب مشروطیت به دست آورد که «قوای مملکت ناشی از ملت است». این راه از نظر سیاسی و اجتماعی و حقوقی راهی است برگشت‌ناپذیر. البته ملت حق دارد همیشه برای تدوین قانون اساسی بهتر و مترقی‌تری قیام و اقدام کند، اما معقول نیست

آیت‌الله خمینی به عنوان هدف نهایی انقلاب اسلامی در مرداد ۱۳۵۷ پیشنهاد کرده است، بعد از پیروزی انقلاب و زمانی که با حکم آیت‌الله خمینی مامور برگزاری رفراندوم (همه‌پرسی) برای گزینش جمهوری اسلامی به عنوان نظام آینده کشور شده بود، برای نخستین بار در مصاحبه‌ای که با هفته‌نامه «نیوزویک» آمریکا انجام داد و خبرگزاری پارس آن را در اوایل اسفند ۱۳۵۷ در تهران منعکس کرد، در پاسخ به خبرنگار این نشریه که پرسیده بود: «در رفراندومی که در نظر دارید، آیا مردم اجازه خواهند داشت نوع حکومت را انتخاب کنند؟». مهدی بازرگان با اعتماد به نفس ویژه‌ای پاسخ داده بود: «سوال برای انتخاب‌کنندگان این خواهد بود: آیا به جای نظام پادشاهی خواستار «جمهوری دموکراتیک اسلامی» هستید، بله یا نه؟» (آیندگان ۱۳۵۷/۱۲/۳: ۲). روزنامه کیهان پیش‌تر در ۳۰ بهمن همین گفته بازرگان را بدون ذکر منبع خود با بزرگ‌ترین فونت در صفحه نخست به عنوان تیتر یک خود انتخاب کرده بود. به این صورت: «سوال برای تعیین رژیم در همه‌پرسی: جمهوری دموکراتیک اسلامی: آری یا نه؟ (کیهان ۱۳۵۷/۱۱/۳۰). با وجود حکمی که آیت‌الله خمینی برای انتصاب مهندس بازرگان به ریاست دولت موقت صادر کرده و در آن به صراحت بر عنوان

«جمهوری اسلامی» در رفراندوم تأکید کرده بود، این دگراندیشی و اعلام عنوان جدید برای نظام سیاسی آینده، آن هم با اعتماد به نفس ویژه از طرف مهندس بازرگان در بیان صریح عنوان «جمهوری دموکراتیک»، پرسش برانگیز بود.<sup>۸</sup> اما بعدن مشخص شد که پیشنهاد او متکی به اساسنامه شورای انقلاب بوده که این عنوان در آن به صراحت ذکر شده بود. در ماده یک اساسنامه شورای انقلاب اسلامی که در تاریخ ۱۴ بهمن ۱۳۵۷ و پیش از حکم انتصاب آیت‌الله خمینی به تصویب رسیده، آمده بود: «ماده یک، هدف شورا: شورای انقلاب که پاسدار ثمرات قریب یک قرن مبارزات آزادی خواهانه و استقلال طلبانه و حق‌پرستی ملت ایران و جنبش‌های مجاهدانه بیست و هفت ساله بعد از ملی شدن صنعت نفت، بالاخص انقلاب اسلامی همه جانبه پانزده ساله اخیر به رهبری امام خمینی است، به منظور اجرای اهداف انقلاب در آستانه پیروزی و برای ایجاد حکومت جمهوری دموکراتیک اسلامی در ایران، انتخاب و تشکیل میشود». در بند «د» ماده دوم اساسنامه شورای انقلاب که یکی از وظایف و اختیارات این شورا را تعیین می‌کرد نیز آمده بود: «تهیه قانون اساسی جمهوری دموکراتیک اسلامی برای عرضه به مجلس موسسان، پس از تصویب امام خمینی» (متن کامل اساسنامه، ابراهیم یزدی ۱۳۹۸، ج ۴: ۲۲، همچنین، نک: خبر آنلاین ۲۲ دی ماه ۱۳۸۹ تأکید از ماست). در همین رابطه، توضیح هاشمی رفسنجانی در رد عنوان جمهوری دموکراتیک اسلامی و اختلافی که پیروان آیت‌الله خمینی در شورای انقلاب با مهدی بازرگان و اعضای دولت موقت داشتند نیز قابل توجه است: «... تا پیش از این، نخستین اختلاف ما با اعضای دولت موقت، بر سر چگونگی برگزاری رفراندوم، شکل عملی گرفته بود. نقطه اختلاف در این بود که ما به تبعیت از امام می‌گفتیم نام حکومت را «جمهوری اسلامی» بگذاریم و آنها اصرار بر «جمهوری دموکراتیک اسلامی» و یا «جمهوری دموکراتیک» تنها داشتند. البته عبارت «جمهوری دموکراتیک اسلامی» در متنی که به عنوان اساسنامه شورای انقلاب<sup>۹</sup> تهیه شده بود، آمده بود. اما چون اساسنامه شورای انقلاب برای مشخص کردن نحوه اداره شورا و تکلیف وظایف شورا از وظایف دولت موقت در همان روزهای نخست پیروزی انقلاب تهیه شده بود و بحث کاملی در جزئیات آن متن نشده بود، کسی از جمع ما در این ارتباط مدافع آن متن نبود؛ خصوصاً بعد از آنکه نظر امام با صراحت بیان شد، دیگر تکلیف همه روشن بود» (هاشمی رفسنجانی ۱۳۸۳: ۱۱۳).

سخنرانی پیشین، حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی را معادل هم و در یک راستا بکار برد و به ویژه از روحانیان حوزه علمیه خواست حالا که انتخابات در میان است درس‌های حوزوی خود را تعطیل و برای تبلیغ جمهوری اسلامی به شهرستان‌ها رفته و مردم را دعوت کنند به اینکه در انتخابات به «جمهوری اسلامی» رای بدهند: «... حالا برای اینکه ما طرز حکومت را تعیین کنیم، محتاج به یک فعالیت‌هایی است. البته در نظر من - شخص من - این است که احتیاج به رفتارندوم هم نیست؛ برای اینکه مردم آرای خودشان را در ایران اعلام کردند؛ با فریادها، با دادها اعلام کردند لکن برای اینکه یک اشکالی [پیش نیاید] مثلاً، اگر یک دولتی اشکالی داشته باشد در اینکه خوب این ثبت نشده است این رفتارندوم، تقاضا نشده است و باید تقاضا بشود ثبت بشود، شمارش بشود آرا - برای این، بنابراین است که یک رفتارندومی بشود. و چون این رفتارندوم یک رفتارندوم اساسی است که مقدرات مملکت ما را تعیین می‌کند و ما اگر بخواهیم یک حکومت اسلامی، یک جمهوری اسلامی در ایران برقرار کنیم با این رفتارندوم باید بشود. فقط «جمهوری اسلامی». از این جهت لازم است که آقایان، این‌هایی که قدرت بر این معنا دارند که تشریف ببرند در بلاد و در محالی که آشنا هستند

آیت‌الله خمینی پس از اظهار نظر مهدی بازرگان در مورد نظام سیاسی آینده کشور که دست کم با تیتراخ نخست کیهان در صفحه اول از ۳۰ بهمن یعنی حدود یک هفته بعد از پیروزی انقلاب، موضوع بحث روزنامه‌ها شده بود، در اعلامیه‌ای که در آستانه رفتن از تهران به قم در روز ۹ اسفند صادر کرد، بر این موضوع تاکید نمود که: «لازم است تذکر دهم آنچه اینجانب به آن رأی می‌دهم «جمهوری اسلامی» است و آنچه ملت شریف ایران در سرتاسر کشور با فریاد از آن پشتیبانی نموده است همین «جمهوری اسلامی» بوده است، نه یک کلمه زیاد و نه یک کلمه کم. من از ملت شریف انتظار دارم که به «جمهوری اسلامی» رأی دهند که تنها این، مسیر انقلاب اسلامی است» (صحیفه امام ج ۶: ۲۶۴). آیت‌الله خمینی که موضوع را برای تداوم جمهوری اسلامی مهم یافته بود، روز بعد در اولین روز حضورش در قم در سخنرانی ۱۰ اسفند ۱۳۵۷ خود نیز به صراحت تاکید کرد: «...از ملت می‌خواهم که این نهضت را نگه دارند تا تأسیس حکومت عدل اسلامی. از آن وقت تا حالا می‌گفتید تا مرگ این کذا [شاه] نهضت ادامه دارد، حالا باید بگویید تا اقامه حکومت اسلامی نهضت ادامه دارد. آنکه ملت ما می‌خواهد «جمهوری اسلامی» است نه جمهوری فقط، نه جمهوری دموکراتیک، نه جمهوری دموکراتیک اسلامی؛ «جمهوری اسلامی». آنچه که من از شما ملت ایران می‌خواهم، این است که بیدار باشید؛ خون عزیزان خودتان را هدر ندهید. کلمه «دموکراتیک» را از آن نترسید؛ یا حذفش را نترسید. این فرم غربی است؛ ما فرم‌های غربی را نمی‌پذیریم. ما تمدن غرب را قبول داریم لکن مفاسدش را نمی‌پذیریم. آنکه خون داده همین توده بوده است؛ آنکه جوان داده است، همین توده بوده است. یک دسته‌ای بیرون بوده‌اند، اشراف و اعیان هم بالاها نشسته بودند، و شما خون دادید؛ شما جوان دادید؛ خانه‌های شما را سوزاندند. آنکه شما می‌خواهید آن باید بشود نه آنکه آن‌هایی که از اروپا و خارج آمده‌اند می‌خواهند؛ نه آنکه اعیان و اشراف می‌خواهند؛ نه آنکه حقوقدان‌ها می‌خواهند. آنکه شما می‌خواهید میزان است. آنکه خون داده باید حرفش را شنید؛ رأی او متبوع است» (صحیفه امام، جلد ۶: ۲۷۶). آیت‌الله خمینی بعد از این تاریخ به طور مکرر در همین خصوص تاکیدهای ویژه‌ای داشته است. از جمله در سخنرانی روز ۱۵ اسفند در جمع روحانیان نیز دیدگاه خود در مورد عنوان جمهوری اسلامی را باز هم تفصیلی‌تر بیان کرد و همانند

یا غیر آشنا، و مسائل را برای آنها بگویند و آنها را روشن کنند و دعوت کنند به اینکه رأی بدهید به جمهوری اسلامی - این هم با همین کلمه: نه یک حرف زیادت‌تر و نه یک حرف کمتر - برای اینکه الآن شیاطین افتاده‌اند دنبال اینکه «جمهوری» محض، همین جمهوری باشد، «جمهوری دموکراتیک» باشد و از این حرف‌ها، برای اینکه آقایان تشریف ببرند و رفع ابهام بکنند، این خوب است. که به همان طوری که مدرسین محترم اینجا بنا دارند که یک مثلاً هیأت‌هایی را به اطراف یا اشخاصی را به اطراف بفرستند برای روشن کردن مردم، این لازم است که عمل بشود. و غصه نخورید که درستان تعطیل می‌شود! ... در هر صورت، الآن وقت این است که ما فعالیت بکنیم برای اینکه این جمهوری اسلامی را پیاده کنیم و رأی از مردم، تقاضا کنیم از مردم که رأی بدهند به جمهوری اسلامی؛ و همه هم آزادند اما شما هدایتشان کنید» (صحیفه امام، جلد ۶: ۳۲۴ - ۳۲۸). چنان که گفته شد، این مضمون در سخنرانی‌های روزهای بعد آیت‌الله خمینی تا روز فروردوم به طور مکرر تکرار شد. از جمله در سخنرانی روز ۱۷ اسفند: «حکومت اسلامی را که از حقوق شما دفاع می‌کند مستقر و برقرار کنید. به یاوره یاوره گویان گوش ندهید. به حرف‌های

قشرهایی که از اسلام هیچ بویی ندیده‌اند و با اسلام مخالفاند به حرف‌های آنها گوش ندهید. آنها می‌خواهند ملت را منحرف کنند از مسیر خود. مسیر شما مسیر اسلام است، مسیر شما این است که جمهوری اسلامی را بپا کنید. من رأی به جمهوری اسلامی می‌دهم، و از شما تقاضا دارم که رأی به جمهوری اسلامی بدهید، نه یک کلمه کم، نه یک کلمه زیاد. جمهوری اسلامی آنها که در نوشتجاتشان از «جمهوری» دم می‌زنند - جمهوری فقط - یعنی اسلام نه. آنها می‌گویند «جمهوری دموکراتیک» می‌گویند یعنی جمهوری غربی، جمهوری اسلامی نه. آنها می‌خواهند باز همان مصایب را با فرم دیگر برای ما به بار بیاورند. آنها اصلاً در این نهضت دخالت نداشتند» (صحیفه امام، ج ۶: ۳۵۳). همچنین در ۲۸ اسفند ۱۳۵۷: «ما باید با تمام قوا کوشش کنیم که وحدت خودمان را حفظ کنیم، و قصدهای خودمان را اسلامی کنیم و در چند روز دیگر که فرزندوم می‌شود، همه ما به حکومت اسلامی - یعنی به جمهوری اسلامی - رأی بدهیم. من خودم رأییم جمهوری اسلامی است و از همه آقایان تقاضا دارم که همین رأی را بدهند. البته همه مختارند هر رأیی را می‌خواهند بدهند لکن تقاضای من از ملت این است که همین رأی را بدهند» (همان، ج ۶: ۳۸۷). در چهارم فروردین ۱۳۵۸ آیت‌الله خمینی در ارتباط با فرزندوم پیامی به مردم فرستاد و به شرکت زنان در فرزندوم تاکید کرد: «آنچه لازم است تذکر دهم شرکت زنان مبارز و شجاع سراسر ایران در فرزندوم است. زنانی که در کنار مردان بلکه جلوتر از آنان در پیروزی انقلاب اسلامی نقش اساسی داشته‌اند، توجه داشته باشند که با شرکت فعالانه خود، پیروزی ملت ایران را هر چه بیشتر تضمین کنند. شرکت در این امر برای مرد و زن از وظایف ملی و اسلامی است» (صحیفه، همان: ۴۰۸).

### جریان‌های سیاسی مهم ایران و فرزندوم

به جز پیروان آیت‌الله خمینی، جریان‌های سیاسی مهمی که خود را نقش آفرینان اصلی در براندازی نظام سلطنتی به حساب می‌آوردند در مورد نظام سیاسی آینده و فرزندوم اعلام مواضع خود را در آستانه فرزندوم به تدریج طی اعلامیه‌ها و بیانیه‌هایی اعلام کردند.

از جمله جریان‌های مطرح این زمان جبهه ملی چهارم بود که به جمهوری اسلامی رأی مثبت داد. رهبر جبهه ملی ایران در این زمان کریم سنجابی بود که هم زمان وزیر امور خارجه دولت

در مورد فراندوم اعلام کرد (آیندگان ۱۳۵۷/۱۲/۲۹). روزنامه کار ارگان سازمان نیز سرانجام در شماره چهار این نشریه که در ۹ فروردین ۱۳۵۸ یعنی یک روز مانده به رأی‌گیری منتشر شد، در صفحه نخست با تیتراژ «چرا در فراندوم شرکت نمی‌کنیم؟»، همان اطلاعیه‌ی ۲۸ اسفند سازمان را به طور کامل چاپ کرد. کار، ارگان مرکزی سازمان فدایی از قول اطلاعیه نوشت: «... بحث بر سر نام جمهوری نیست. چه بسا جمهوری‌هایی که نام‌های فریبنده‌ای بر خود گذاشته‌اند اما اساس ضد خلقی دارند. اساس هر جمهوری «قانون اساسی» آن است نه نام آن. اگر قانون اساسی جمهوری اسلامی، مدافع حقوق خلق‌های ایران و پاسدار استقلال و آزادی مردم میهن ما باشد، چه کسی می‌تواند با آن مخالف باشد؟ اما آیا بدون تدوین قانون اساسی و روشن شدن محتوای کامل جمهوری می‌توان درباره آن قضاوت کرد؟ به اعتقاد ما قبل از هر چیز باید نمایندگان واقعی و راستین مردم برای تشکیل مجلس موسسان انتخاب شوند. این مجلس موسسان است که صلاحیت تدوین قانون اساسی و انتخاب یک یا چند نوع جمهوری را دارد و باید آن را به نظرخواهی (فراندوم) مردم بگذارد. در غیر اینصورت طراحان و مجریان فراندوم عملاً مانع شرکت بسیاری از نیروها خواهند

موقت را نیز به عهده داشت. او یک روز قبل از رأی‌گیری در ۹ فروردین گفت که: «جمهوری اسلامی، طبیعی‌ترین ثمره انقلاب ماست» (کیهان ۱۳۵۷/۱/۹). او بعدها در پاسخ به پرسش «پرویز صدقی» در تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد که پرسید: «شما راجع به ترتیب فراندوم هیچ اعتراضی نکردید؟»، پاسخ داد که: «مردم در آن موقع در شور و هیجان انقلاب بودند و واقعاً از روی عقیده و ایمان در آن شرکت کردند. حالا راجع به کلمه اسلامی که بر عنوان جمهوری اضافه شده بود و بعضی‌ها ایراد و اعتراض داشتند و آن را غیر دموکراتیک می‌دانستند، این به نظر من مهم نبود. مهم آن قانون اساسی بود که باید برای این جمهوری ترتیب داده شود» (کریم سنجابی ۱۳۶۸: ۳۲۹). این استدلال همه جریان‌های سیاسی موافقی بود که به جمهوری اسلامی رأی مثبت دادند. آنان تأکید می‌کردند که مهم نام جمهوری نیست بلکه محتوای آن است که قانون اساسی باید آن را در آینده تعیین نماید و البته امیدوار بودند که آن محتوا متناسب با عنوان جمهور مردم باشد. الهیار صالح یکی دیگر از رهبران برجسته این زمان جبهه ملی نیز گفت که: «من به جمهوری اسلامی رأی می‌دهم و این بر تمام ملت ایران واجب است» (کیهان ۱۳۵۸/۱/۹). دبیرکل حزب ملت ایران (یکی از احزاب تشکیل دهنده جبهه ملی ایران) یعنی داریوش فروهر نیز به طور غیرمستقیم گفت که به جمهوری اسلامی رأی می‌دهد: «من یک عضو حزب ملت ایران هستم که از تصمیم‌های این حزب پیروی می‌کنم. شما می‌توانید پرسش‌های خود را از یکی از همکاران من [یعنی] دکتر سیاوش صحت بپرسید». دکتر سیاوش صحت نیز در توضیح گفت که: «حزب ملت ایران به جمهوری اسلامی رأی مثبت می‌دهد. چرا که ما عقیده داریم این نوع جمهوری توانایی آن را دارد که در برگیرنده بیشترین بخش از نیازهای اجتماعی و خواسته‌های تاریخی ایرانیان باشد» (کیهان ۱۳۵۸/۱/۹).

سازمان چریک‌های فدای خلق ایران که ارگان مرکزی خود نشریه هفتگی «کار» را از ۱۹ اسفند ۱۳۵۷ منتشر می‌کرد در مورد فراندوم در شماره‌های اول و دوم و سوم خود در آستانه انتخابات هیچ مطلبی منتشر نکرد. سازمان که مواضع خود را در تقابل با بحث‌های آیت‌الله خمینی در این فراندوم می‌دید و این زمان در درگیری‌های کردستان و به ویژه گنبد نقش خود را برجسته کرده بود، تلاش می‌کرد با توجه به نظر صریح و نفوذ آیت‌الله خمینی در این زمینه به حداقل اصطکاک و مقابله بپردازد. اما سرانجام در آخرین روزهای سال ۱۳۵۷ یعنی در ۲۸ اسفند نظر خود را طی بیانیه‌ای



شد که می‌خواهند و حق دارند بدانند به چه رأی می‌دهند... بنابراین از آنجا که معتقدیم باید عالماً و عامداً و با آگاهی به جمهوری مورد نظر رأی مثبت دهیم و این [نیز] تنها پس از تشکیل مجلس موسسان و تدوین قانون اساسی میسر است... باید صادقانه و صراحتاً به مردم میهنمان بگوئیم در این شرایط در فراندوم پیشنهادی دولت شرکت نمی‌کنیم» (کار، شماره ۴، تاریخ ۹ فروردین ۱۳۵۸: ۱-۲). بعدها فرخ نگهدار یکی از رهبران سازمان در آن زمان به روزنامه شرق گفت که پیشنهاد ما «جمهوری دموکراتیک» بوده است (فرخ نگهدار، شرق ۱۴/۱/۱۴۰۰). اما نویسندگان نتوانستند در اسناد سازمان و به ویژه ارگان مرکزی آن این پیشنهاد را دست کم تا روز فراندوم ۱۰ فروردین مستند و به طور مکتوب بیابند.

سازمان مجاهدین خلق ایران نیز در یک اعلامیه سی و یک صفحه‌ای تحت عنوان «بیانیه مجاهدین خلق ایران درباره فراندوم و انتظارات مرحله‌ای از جمهوری اسلامی» در ۲۷ اسفند ۱۳۵۷ نظرات خود را به تفصیل بیان کرد. مجاهدین در این بیانیه، ضمن ارائه یک برنامه مرحله‌ای، عنوان «جمهوری اسلامی» را پذیرفته و به آن رأی مثبت می‌دادند: «مجاهدین خلق ایران بدین وسیله برنامه

مرحله‌ای خود را تقدیم میکند، به امید اینکه از جانب نیروهای مردمی اسلامی و بخصوص علماء و اساتید وارسته و دولت حاضر مورد مذاقه و حمایت قرار گرفته و در چارچوب جمهوری اسلامی، معمول و اجرا گردد... قبل از ورود به برنامه حداقل و انتظارات مرحله‌ای ما از جمهوری اسلامی و پرداختن به محتوای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جمهوری که چنانکه مطلوب مرحله کنونی انقلاب ماست، ابتدا بایستی به نحوه استقرار این جمهوری و شکل ایجاد آن بپردازیم». در ادامه، بیانیه مجاهدین اعلام می‌کند چون اکثریت مردم به جمهوری اسلامی رأی می‌دهند، مخالفت با آن را سکتاریسم می‌داند: «جای تردید نمی‌ماند که برقراری جمهوری اسلامی خواست اکثریت قاطع مردم ما و لذا موفقیت در فراندوم پیش‌بینی شده از جانب دولت از پیش محرز و لذا ضدیت با آن جز نشان سکتاریسم نخواهد بود». بیانیه می‌گوید که عنوان جمهوری اسلامی را می‌پذیرد «مشروط بر اینکه آنچه به نام اسلام ارائه می‌کنیم حقیقتاً اسلامی و بدور از هر شائبه شرک‌آمیز استبدادی و استعماری و استثمار باشد». در پایان این بخش از بیانیه، مجاهدین ضمن ایراد به نحوه پرسش طرح شده در فراندوم (آری و نه)، تأکید می‌کند که: «در هر صورت نظر مجاهدین خلق ایران دقیقاً مطابق نظر اکثریت قاطع مردم ایران و بر حسب نقطه‌نظرهای ایدئولوژیکی خود متضمن رأی مثبت به جمهوری اسلامی است» (مجموعه اعلامیه‌ها، جلد اول ۱۳۵۸: ۶۹-۷۳). روزنامه کیهان عکسی از مسعود رجوی و موسی خیابانی را در یک حوزه رأی‌گیری در خیابان «صبا» تهران به هنگام رأی دادن چاپ کرد و رجوی در پاسخ به پرسش خبرنگار این روزنامه که از او پرسیده بود آیا از محتوای جمهوری اسلامی که به آن رأی دادید اطلاع دارید؟ و او پاسخ داده بود: «ما مطابق برنامه حداقلی که اعلام کرده‌ایم، محتوای ضد امپریالیستی، ضد ارتجاعی، ضد دیکتاتوری و ضد استثمار اسلامی انقلابی را مشخص کرده‌ایم و در همین رابطه هم از دولت مسئولیت خواهیم خواست و با همین ملاک هم روی قانون اساسی قضاوت خواهیم کرد» (کیهان ۱۱/۱/۱۳۵۸: ۴). این سازمان پس از اعلام نتایج فراندوم نیز در تاریخ ۱۶ فروردین طی اعلامیه‌ای مفصل با عنوان «تبریک مجاهدین خلق به ملت ایران و رهبر انقلاب به مناسبت پیروزی فراندوم و تاسیس «جمهوری اسلامی»، اعلام کرد که: «اینک که مردم ستم‌زده و داغدار ما با لبیک به ندای رهبر انقلاب و با میلیون‌ها رأی خود، استقرار جمهوری اسلامی را تحقق بخشیدند، ما افتخار داریم که گرم‌ترین تبریکات را به عموم مردم جان‌برکف و شخص «امام» و نیز پاک

بیش از ۱۸ میلیون و آراء مثبت به جمهوری اسلامی را (که قانون اساسی آن با رأی مردم تصویب خواهد شد)، ۹۸ درصد قید کرده است. این پیروزی عظیم و قدرت نمایی نوین نیروهای متحد خلق است» (همان: ۸۵).

## رفراندوم و کاهش سن رأی دهندگان

یکی از موضوعات مورد بحث این رفراندوم، شمار حائزین رأی دهنده در فروردین ۱۳۵۸ بود. چرا که رقم آن می‌توانست در شاخص درصد رأی دهنده از کل رأی دخیل باشد. به ویژه این که سرشماری ایران در آبان سال ۱۳۵۵ انجام شده و همچنین سن رأی دهندگان در این رفراندوم نسبت به پیش از انقلاب دو سال کاهش یافته بود. از این رو برآورد حائزین رأی دهنده می‌توانست مورد اختلاف همراه باشد. یادآوری کنیم که بر طبق آخرین اصلاحیه قانون انتخابات ایران در سال ۱۳۵۵، حداقل سن رأی دهندگان در انتخابات، ۱۸ سال تعیین شده بود. اما حداقل سن رأی دهندگان در رفراندوم جمهوری اسلامی ۱۶ سال اعلام شد. حجت‌الاسلام رفسنجانی در مورد تصمیم جدید برای کاهش سن رأی دهندگان برای رفراندوم جمهوری اسلامی که در شورای انقلاب به تصویب رسید، توضیح داده است که: «یکی از موضوعاتی که همزمان با مسأله برگزاری رفراندوم، مطرح شد و به نوعی محل مناقشه میان نیروهای

ترین درودها را به شهدای به خون خفته خلق که در مسیر هموار کردن راه این پیروزی جان باختند، تقدیم کنیم». مجاهدین همچنین در پایان اطلاعیه هشدار می‌دهد: «باید تاکید نمود که نمونه‌هایی نظیر جمهوری به اصطلاح اسلامی پاکستان و آن گونه اسلام پناهی‌های سعودی هرگز امپریالیست‌ها را نگران نکرده و نخواهد ساخت. زیرا این گونه حکومت‌ها آنقدر محتوای ارتجاعی و ضد اسلامی در بطن خود دارند که اگر هزاران بار هم از انقلاب و اسلام بزنند (البته نوعی قشریت به عنوان اسلام)، هیچ خطری برای استعمار و در نتیجه هیچ نفعی برای خلق‌های مستضعف و زیر سلطه آن‌ها در بر نخواهد داشت» (مجموعه اعلامیه‌ها، جلد اول ۱۳۵۸: ۹۴-۱۰۰).

حزب توده ایران طی اطلاعیه‌ای با عنوان «پیشنهاد پلنوم کمیته مرکزی» حزب که در آستانه رفراندوم در اسفند ۱۳۵۷ انتشار یافته، ضمن آن که در این اطلاعیه، برنامه‌های پیشنهادی حزب از نظام آینده اعلام شده، همچنین از «ابتکار خوب آیت‌الله خمینی در مورد اعلام جمهوری اسلامی» سخن گفته است: «حزب توده ایران، ابتکار حضرت آیت‌الله خمینی را در مورد اعلام جمهوری اسلامی در ایران تایید می‌کند و برای تحقق آن از بذل هیچ گونه مساعی دریغ نخواهد ورزید» (اسناد و اعلامیه‌ها ۱۳۵۹: ۷۰). و در ۱۲ اسفند ۱۳۵۷ یعنی سه روز بعد از اولین موضع‌گیری صریح آیت‌الله خمینی در مورد «جمهوری دموکراتیک اسلامی»، طی اعلامیه‌ای جداگانه با عنوان «حزب توده ایران به جمهوری اسلامی رأی مثبت می‌دهد»، توضیح داده است که: «در مورد نام این جمهوری ما به همان ترتیب که آیت‌الله خمینی مسئله را مطرح می‌کند یعنی «جمهوری اسلامی» (چنان که در گذشته نیز تشریح کرده بودیم) رأی مثبت می‌دهیم، زیرا اولاً، اصل مطلب محتوی سیاست حکومت هاست، مردم مبارز ایران باید بکوشند تا قانون اساسی جدید بر پایه حفظ منافع اساسی جامعه ما یعنی استقلال ملی، صلح و دموکراسی و پیشرفت اجتماعی و رفاه عمومی تنظیم شود و دولت‌های ناشی از مجلس آینده پیگیرانه در جهت قانون اساسی جدید عمل کنند. ثانیاً، وحدت نظر و کلمه همه نیروهای ملی و دموکراتیک، در شرایط کنونی یک امر حیاتی است» (اسناد و اعلامیه‌ها ۱۳۵۹: ۸۱). در روز ۱۲ فروردین و پیش از شمارش آراء رفراندوم نیز حزب طی اعلامیه‌ای با عنوان «پیروزی بزرگ مردم ایران»، اعلام کرد که: «مردم ایران پیروزی بزرگی را که طی نبردهای دشوار و خونین انقلابی کسب کرده بودند با رأی مثبت خویش به رفراندوم تثبیت کردند. خبرهایی که تا کنون رسیده تعداد رأی دهندگان را

انقلابی گردید و بحث‌های زیادی پیرامون آن انجام شد، مسأله سن رأی‌دهندگان بود. نظر جمع ما این بود که با توجه به حضور گسترده و موثر جوانان در صحنه‌های انقلاب و با توجه به بالا رفتن سطح آگاهی و شعور اجتماعی مردم، سن رأی‌دهندگان را به نحوی تعیین کنیم که امکان شرکت این قشر از جامعه در فراندوم تعیین نظام آینده کشور و فراندوم‌ها و انتخابات‌های بعدی فراهم کرد... سرانجام شورای انقلاب، همین نظر را ملاک عمل قرار داد و پس از بحث و بررسی‌های مفصل و با در نظر گرفتن همه جوانب، سن رأی‌دهندگان را ۱۶ سال تمام تعیین کرد» (رفسنجانی ۱۳۸۳: ۲۵۳ - ۲۵۴). شورای انقلاب بر اساس این تصمیم، ماده واحده‌ای در تاریخ ۲۷ اسفند ۱۳۵۷ به این منظور تصویب کرد: «ماده واحده - به منظور مشارکت ملت رزمنده در تعیین شکل حکومت ایران، شرط سنی رأی‌دهندگان در فراندوم انقلاب اسلامی ایران ۱۶ سال (متولدین قبل از سال ۱۳۴۰) خواهد بود» (مرکز پژوهش‌های مجلس <https://rc.majlis.ir/fa/law>).

بر اساس این مصوبه و سن رأی‌دهندگان، وزیر کشور وقت یعنی احمد صدر حاج سید جوادی، سه روز پیش از رأی‌گیری، شمار کسانی که حق

رأی در همه‌پرسی (فراندوم) جمهوری اسلامی در ۱۰ فروردین ۱۳۵۸ برخوردار می‌شدند را ۲۴ میلیون نفر اعلام کرد (احمد صدر حاج سید جوادی، آیندگان ۱۳۵۸/۱/۷ و کیهان ۵۸/۱/۷). اما ستاد فراندوم وزارت کشور بعدن بر خلاف ارقام اعلام شده توسط وزیر کشور، شمار کل واجدین رأی را کاهش داد و آن را ۲۲ میلیون ۸۰۰ هزار نفر اعلام کرد! (کیهان ۱۳۵۸/۱/۱۵). ستاد فراندوم وزارت کشور هیچ توضیحی در این مورد نداد.

### نتایج فراندوم «جمهوری اسلامی» در ایران و گیلان

سرانجام رأی‌گیری برای فراندوم جمهوری اسلامی در دو روز جمعه و شنبه یعنی ۱۰ و ۱۱ فروردین ۱۳۵۸ انجام شد و در پایان روز دوم رأی‌گیری، استقرار نظام «جمهوری اسلامی» از طرف آیت‌الله خمینی طی پیامی اعلام گردید. پیام ایشان به مردم چنین بود: «...من در این روز مبارک، روز امامت امت و روز فتح و ظفر ملت، جمهوری اسلامی ایران را اعلام می‌کنم» (صحیفه امام، ج ۶: ۴۵۹). برطبق اطلاعیه «ستاد فراندوم وزارت کشور» که روز ۱۵ فروردین در رسانه‌ها اعلام شد، از شمار کل واجدین رأی (۲۲۸۰۰۰۰۰ نفر)، شمار کسانی که در رأی‌گیری شرکت کرده، برابر ۲۰۲۸۸۰۲۱ نفر و شمار کسانی که رأی «آری» داده، برابر ۲۰۱۴۷۰۵۵ نفر و شمار کسانی که رأی «نه» داده بودند برابر ۱۴۰۹۶۶ نفر اعلام شد.

ستاد و فراهم وزارت کشور اعلام کرد:

# ۲۰ میلیون و ۲۱۹ هزار و ۲۸۸ نفر در فراندوم شرکت کردند

- ۱۴۰۹۶۶ نفر رأی مخالف دادند
- ۲۲ میلیون و ۸۰۰ هزار نفر می‌توانستند رأی بدهند

تاریخ رأی‌گیری: ۱۰ و ۱۱ فروردین ۱۳۵۸  
 مکان رأی‌گیری: مراکز رأی‌دهی در سراسر کشور  
 ساعت رأی‌دهی: از ساعت ۸ صبح تا ۱۲ ظهر و از ساعت ۲ ظهر تا ۶ عصر

اعلام نتایج فراندوم جمهوری اسلامی بر اساس اعلامیه «ستاد فراندوم وزارت کشور» (روزنامه اطلاعات ۱۳۵۸/۱/۱۵).

بدین ترتیب بر اساس گزارش ستاد رفاندوم وزارت کشور، ۸۸/۹۸ درصد کل واجدین شرایط رأی در رفاندوم شرکت کرده بودند که از این تعداد ۹۹/۳ درصد به جمهوری اسلامی رأی «آری» و ۰/۷ درصد رأی «نه» داده بودند (ماخذ داده‌ها، ستاد رفاندوم به نقل از روزنامه اطلاعات ۱۳۵۸/۱/۱۵).

## پانویس:

۵. لازم است به تاکید گفته شود که در این بررسی تنها عبارت «جمهوری اسلامی» مد نظر بوده است. پیداست اگر عبارت «حکومت اسلامی»، «حکومت عدل اسلامی»، «رژیم اسلامی» و غیره هدف بررسی باشد، نتیجه متفاوت خواهد بود. اما چون هدف در اینجا بررسی «رفاندوم جمهوری اسلامی» است که در فروردین ۱۳۵۸ برگزار شد، تنها این عبارت در کلام آیت‌الله خمینی جستجو شده است.

۶. نک: «صحیفه امام»، ج ۱: مقدمه ناشر

۷. نکته قابل توجه این که در مقابل استفاده از عبارت «جمهوری اسلامی» توسط آیت‌الله خمینی در شصت و دو پیام، سخنرانی و مصاحبه تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، او در همین دوره از عبارت «انقلاب اسلامی» تنها شش بار در تاریخ‌های مختلف استفاده کرده است (نک: صحیفه امام جلد‌های سوم، چهارم، پنجم و ششم). یادآوری می‌شود که بررسی‌های نویسنده در جلد‌های ۱ و ۲ و ۳ صحیفه امام، این هر

۱. آیت‌الله خمینی در ۱۴ مهر ۱۳۵۷ از عراق به پاریس پرواز کرد و در این شهر مستقر شد و تا ۱۲ بهمن یعنی ۱۱۸ روز در این شهر اقامت داشت.

۲. در ادبیات جریان چپ از «جمهوری دموکراتیک» یا «جمهوری دموکراتیک توده‌ای» به طور کلی سخن گفته شده اما در این دوره تاریخی و برای آلترناتیو نظام شاهنشاهی و به طور مشخص آن که گونه آیت‌الله خمینی عبارت «جمهوری اسلامی» را به عنوان آلترناتیو «نظام شاهنشاهی» پیشنهاد و بر آن تاکید کرده است به طور مطلق از طرف جریان چپ و جریان سکولار لیبرال چیزی دیده نشد. به نظر می‌رسد این واقعیت از فقدان اعتماد به نفس این دو جریان به آن چه در کف خیابان در جریان بود ربط داشت!

۳. جستجوی نویسنده در «صحیفه امام» (جلدهای ۱ و ۲ و ۳) نشان داد که ایشان تا ۲۰ مهر ۱۳۵۷ که تنها از «حکومت اسلامی» یاد می‌کرد، در مجموع در ده تاریخ مختلف به شرح زیر از این عبارت استفاده کرده است: ۱۳۴۳/۶/۸ ، ۱۳۵۰/۴/۱ ، ۱۳۵۱/۵/۱۷ ، ۱۳۵۱/۶/۲۰ ، ۱۳۵۱/۶/۲۳ ، ۱۳۵۶/۱۱/۲۴ ، ۱۳۵۷/۲/۴ ، ۱۳۵۷/۳/۱۰ ، ۱۳۵۷/۵/۱۵ ، ۱۳۵۷/۷/۱۹ و ۱۳۵۷/۷/۱۹. یادآوری می‌شود که «صحیفه امام» شامل آثار مکتوبی چون کتاب «کشف الاسرار» (۱۳۲۳) و «ولایت فقیه» (۱۳۴۸) و غیره نیست. دست کم می‌دانیم که عبارت «حکومت اسلامی» در درسگفتارهای ولایت فقیه در سال ۱۳۴۸ یکی از محورهای بحث بوده که در این جستجو منظور نشده است.

۴. آیت‌الله خمینی در چند جا خود از همین واژه «فرم» و «محتوا»ی جمهوری اسلامی نیز یاد کرده است. از جمله در مصاحبه با روزنامه فاینشال تایمز لندن در ۱۸ دی ماه ۱۳۵۷: «جمهوری، فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی، یعنی محتوای آن فرم، قوانین الهی است».

دو عبارت پیش از سال ۱۳۵۷ در کلام آیت الله خمینی یافت نشد.

۸. یادآوری کنیم که مهدی بازرگان در ۱۰ فروردین ۱۳۵۸ یعنی روز رأی‌گیری و پس از رأی دادن به جمهوری اسلامی بازم از «جمهوری دموکراتیک اسلامی» یاد کرد! «من با رأی مثبت خود به جمهوری اسلامی، وظیفه‌ای را بر اساس عقیده‌ام انجام دادم. آنچه من به آن رأی دادم یک جمهوری دموکراتیک بر اساس قوانین اسلام خواهد بود» (به نقل از ابراهیم یزدی ۱۳۹۸، ج ۴: ۲۱۵).

۹. بنا به نوشته دکتر ابراهیم یزدی: «در این زمان [یعنی بلافاصله پس از ورود آیت‌الله خمینی به ایران] اعضای شورای انقلاب از این قرار بودند: از روشنفکران دینی؛ آقایان مهندس مهدی بازرگان، دکتر [ایدالله] سحابی، دکتر سید احمد صدر حاج سید جوادی، مهندس مصطفی کتیرایی، سرتیپ علی اصغر مسعودی، دکتر عباس شیبانی، مهندس عزت‌الله سحابی؛ و از روحانیان و علما: آقایان طالقانی، بهشتی، باهنر، موسوی اردبیلی، هاشمی رفسنجانی و مطهری» (ابراهیم یزدی ۱۳۹۸، ج ۴: ۲۱). به این سیزده نفر (۷ + ۶)، بعدها کسانی اضافه و یا کم شدند. به گفته هاشمی رفسنجانی هسته اولیه شورای انقلاب را که با نظر امام خمینی تشکیل شده بود اما فقط پنج نفر تشکیل می‌دادند که «عبارت بودند از: ۱. شهید مطهری ۲. شهید بهشتی ۳. آقای موسوی اردبیلی ۴. شهید باهنر ۵. بنده (هاشمی رفسنجانی ۱۳۷۸: ۳۵).



## فضا به مثابه گیرنده، ابزار یا صحنه (مروری بر مقاله هیلده هینن)

(Space) می‌پردازند. برای مثال هدف معماری خلق فضا یا شکل‌دهی مجددش است؛ در صورتی که جغرافیا صرفاً توصیف یا تحلیلی از فرایندها و اتفاقات درون فضا ارائه می‌کند. هینن برای آنکه بتواند مروری نظام‌مند برای این نگرش‌های متفاوت داشته باشد، آن‌ها را در سه مدل مفهومی کلی قرار داده است:

**الف) فضا به مثابه گیرنده (Receptor):** در این مدل فضا به عنوان ظرفی کمابیش خنثی یا یک پس‌زمینه (Background) برای اتفاقات و فعالیت‌های اجتماعی محسوب می‌شود. در واقع فضا تعیین‌کننده نیست، و آن چه مورد توجه است فرایندها و مکانیزم‌های اجتماعی (همچون حرکت سرمایه، روابط نیروی کار و

یادداشت پیش رو مروری است بر مقاله هیلده هینن، استاد دانشکده معماری دانشگاه لوون بلژیک (۱)، که مسئله فقدان یک دستگاه نظری مورد توافق درباره رابطه میان فضا و جامعه را طرح می‌کند. هینن علت اصلی این مسئله را فاصله میان رشته‌های مختلفی می‌داند که با روش‌شناسی‌ها، نگرش‌ها و اهداف گوناگون به مقوله فضا



... و تأثیراتشان بر فضا است. در این مدل از روش‌های پیچیده‌ای برای رمزگشایی از معنای اجتماعی پدیده‌های فضایی استفاده می‌شود؛ این‌که:

۱) چگونه اشکال فضایی، مکانیزم‌های اجتماعی را بیان می‌کنند؟

۲) معنای یک فضا چیست؟

۳) رفتارهای فضایی افراد چگونه قابل بازشناسی است؟

هینن حتی به این نکته اشاره می‌کند که در متون تولید شده در این نگرش، از افعالی چون **Express** و **Embody**، **Reflect** و **Express** بیشتر استفاده شده است. او توضیح می‌دهد که این مدل گرایش به نوعی رویکرد نشانه‌شناسانه دارد که در صدد رمزگشایی از معنای فضا است و این خود برخاسته از رویکردی ساختارگرایانه است. به گفته هینن اخیراً رویکردهای پسا ساختارگرا بحث معنای متغیر فضا و خوانش‌های چندگانه از آن را مطرح کرده‌اند.

نقدی که هینن بر این مدل وارد می‌کند این است که معماری گرچه دریافت کننده معانی موجود در قلمروی اجتماعی است، اما این معانی را دست نخورده بازتاب نمی‌دهد، بلکه چیزی بر آن می‌افزاید و آن را تغییر می‌دهد.

**ب) فضا به مثابه ابزار (Instrument):** هینن شرح این مدل را با بازگو کردن تحلیل فوکو از زندان مدور بنام آغاز می‌کند. بنابر تحلیل فوکو، قصد طراح (بنام) از مدور ساختن این زندان این بوده که تنها یک نگهبان بتواند تعداد زیادی زندانی را زیر نظر گیرد و حتی در صورت نبود نگهبان زندانیان متوجه این موضوع نشوند و دست به فرار نزنند. در واقع این نوعی نگاه ابزاری به فضا است که عمدتاً از سوی طراحان و همچنین سیاستمداران برای اعمال قدرت و تحمیل رفتارهای دلخواه به سوزدها اتخاذ می‌شود.

نظریه پرداز دیگری که هینن آرای او را در این دسته جای می‌دهد نیومن و کتاب او تحت عنوان «فضاهای قابل دفاع» است. نیومن در این کتاب شرح می‌دهد که چگونه مکانیزم‌های فضا می‌توانند محیط را تحت کنترل و نظارت ساکنان در آورند. در این مدل فضا زندگی اجتماعی را سازمان می‌دهد (**Organize**)، ساختار می‌بخشد (**Structure**)، شکل می‌دهد (**Shape**)، نظم

می‌دهد (**Discipline**)، تعیین می‌کند (**Determine**) و بر آن تسلط می‌یابد (**Dominate**).

هینن در ادامه اشاره می‌کند که معماران مدرنیست چنین نگرشی نسبت به فضا داشتند. برای مثال گمانشان بر این بود که فضای باز و شفاف مدرنیستی نوید ظهور یک زندگی اجتماعی بی‌طبقه را می‌دهد؛ یا مساکن جمعی کارگران سبب آگاهی جمعی سیاسی در آن‌ها و پیوستن‌شان به علایق و اهداف عمومی مشترک می‌شود. چنان‌که لوکوربوزیه در اثر خود با عنوان «معماری یا انقلاب» در صدد متقاعد کردن سیاستمداران درباره این مسئله بود که با بهره‌گیری از معماری مدرن - و فراهم کردن یک زندگی آبرومندانه برای همگان - می‌توان به دور از هرگونه انقلاب زندگی اجتماعی را به شیوه‌ای صلح‌جویانه سامان داد. در ادامه چنین روندی، سیاستمداران در برخی نقاط جهان به این کار روی آوردند، برای نمونه می‌توان به ساخت مجموعه‌های سکونت عظیم در اروپای شرقی یا مساکن اجتماعی در مستعمراتی چون الجزیره اشاره کرد.

هینن ضمن اشاره به شکست معماران مدرنیستی در تحقق اهدافشان، در نقد خود می‌نویسد که نتیجه نهایی این پروژه‌ها از تصور اولیه طراح متفاوت بود. در واقع معماری واقعیت اجتماعی را

تغییر داد، اما نه دقیقاً طبق آن چه انتظار می‌رفت؛ علت آن بود که گرچه معماری الگوهای سلطه را تقویت می‌کرد؛ اما در مقابل گروه‌های تحت سلطه نیز مقاومت خود را داشتند.

**ج) فضا به مثابه صحنه (Stage):** در این مدل دو نگرش قبلی با یکدیگر ادغام می‌شوند و به بیان دیگر با برهم کنش نیروهای سلطه و نیروهای مقاومت روبرو هستیم. در این مدل:

- آثار نیروهای اجتماعی بر الگوهای شهری و معمارانه بازشناسی می‌شوند.

- الگوهای فضایی به عنوان اصلاح کننده و ساختاردهنده پدیده‌های اجتماعی نگریسته می‌شوند.

اصطلاح صحنه در واقع یک استعارهٔ تئاتری است، مقصود هینن از این واژه تشبیه رابطهٔ دوسویه میان فضا و انسان به آن چیزی است که در تئاتر رخ می‌دهد. هینن این واژه را با الهام از آرای افراد زیر به کار برده است:

- پل فرانکل که بنا را تئاتر فعالیت‌های انسانی می‌داند.

- لوییس مامفورد که شهر را تئاتر کنش اجتماعی می‌انگاشت.

- گافمن که فضا را همچون

صحنهٔ تئاتر دارای دو بخش می‌داند: جلو یا Front یعنی جایی که مردم برای مخاطبان اجرا می‌کنند؛ پشت یا Back یعنی جایی که مردم اجرایشان را آماده می‌کنند.

او همچنین مفهوم اجرا را علاوه بر گافمن، از نظریات باتلر وام گرفته است که کنش‌های دوسویه میان مردم و فضا را دارای ویژگی اجرایی می‌داند و برای مثال مفهومی چون جنسیت را نه امری ذاتی، که نتیجهٔ اجرای مکرر زنانگی و مردانگی می‌پندارد.

هینن در این بخش از مقاله خود، که از دوبرخش پیشین مبسوط‌تر است، به دیدگاه‌های مختلفی درباره نقش فضا در شکل‌گیری اعمال و رفتارهای اجتماعی اشاره می‌کند. اما نکته‌ای که در همهٔ این نظریات وجود دارد و هینن به درستی به آن اشاره داشته، رویکردی احتمال‌گرا به کارکرد فضا است. در واقع این نظریات برای فضا نقشی تعیین‌کننده و دترمینیستی قائل نیستند. برای مثال وی اشاره می‌کند که میشل دوسرتو و هانری لوفبور هردو برای فضا در تعیین، مشروط کردن و ساختار بخشیدن به رفتارهای اجتماعی نقش قائل هستند؛ اما در عین حال دوسرتو باور دارد که فضا برانگیزانندهٔ متضاد خویش است، و لوفبور نیز در مقابل مفهوم بازنمایی‌های فضا (Representations Of Space) که در حیطهٔ برنامه‌ریزان و طراحان و .. است، مفهوم فضاهای بازنمایی (Representational Spaces) را قرار می‌دهد که نمایندهٔ تجربهٔ زیسته است؛ و به همین سبب تصدیق می‌کند که فضا به طریق اجتماعی تولید می‌شود و واقعیت اجتماعی خود تحت نفوذ سنگین روابط فضایی است.

هینن در ادامه مبحث خود، مفاهیم ساختار و عاملیت را پیش می‌کشد و در این باره از پژوهش‌های گیرین (Gieryn) تحت عنوان «فضایی برای مکان در جامعه شناسی» (۲۰۰۰) و «آنچه بناها انجام می‌دهند» (۲۰۰۲) بهره می‌گیرد. گیرین معتقد است که برای جامعه‌شناسی کامل بناها باید از مجموع نظریات آنتونی گیدنز و پیر بوردیو استفاده کرد و تحلیل‌ها باید واقعیت «دوگانه» بناها را در نظر داشته باشند: از یک سو ساخت فضایی بر رفتارهای انسانی اثرگذار است و از سوی دیگر افراد بناها و فضاهای ساخته شده را از نو تفسیر می‌کنند و به آن سازمان مجدد می‌دهند.

در ادامه هینن مروری بر دیدگاه‌های کیم دوی (Kim Dovey)، نظریه‌پرداز استرالیایی، و کتاب وی با عنوان "Framing places"



دارد. دوی علی‌رغم اینکه به مسئله کارکرد قدرت در فرم‌های ساخته شده پرداخته، استدلال می‌کند که بناها هم محدودکننده هستند و هم امکان‌بخش؛ به تعبیر دیگر هم گونه‌ای از تجارب را محدود می‌کنند و هم به برخی امکان رخ دادن می‌دهند.

هینن همچنین در میان اشارات خود به نظریات متعددی که شرح همه آن‌ها در این یادداشت ممکن نیست، به گونه‌هایی از مقاومت و نقش فضاها در بروزشان پرداخته است. برای مثال انواع استفاده‌ای که مردم منطقه کابیلی‌ای الجزیره از راه‌هایی کردند که به تازگی برای متصل کردن روستاهای کوهستانی به یکدیگر احداث شده بودند؛ یا اعتراض مادران آرژانتینی در میدان دو مایو به ناپدید شدن فرزندانشان


که میان سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۸۳ اتفاق افتاده بود. در واقع این مثال‌ها نشان می‌دهد که معماری یک فضا چگونه از یک سو سعی دارد واقعیت اجتماعی را با خود سازگار کند و از سوی دیگر خود به تحول و دگرگونی‌اش مساعدت می‌کند.

هینن در نهایت با بهره گرفتن از دیدگاه دو محقق با نام‌های لاتور و یانوا (Latour & Yeneva) این موضوع را مطرح می‌کند که بناها ابژه‌های ایستا (Static) نیستند، بلکه میانجی و واسط (Mediator) هستند که انرژی‌ها و انسان‌ها را توزیع می‌کنند و یا موجب تمرکزشان می‌شوند، آن‌ها را به هم متصل یا از هم جدا می‌کنند و روابطشان را محدود یا تسهیل می‌کنند. نهایت این فرایند تغییر و تحول، ایجاد نیروهای زیای اجتماعی در زمان-فضاست و این به استعارهٔ تأثیری هینن بسیار نزدیک است.

هینن در نتیجهٔ نهایی از بحث خود، رویکرد/مدل «فضا به مثابه صحنه» را متأخرترین کوشش‌های میان‌رشته‌ای برای فهم روابط میان مردم و فضا معرفی می‌کند و آن را زیاترین رویکرد و مؤثرترین مدل در نزدیک کردن تدریجی رشته‌های مختلف می‌داند؛ رشته‌هایی که با فضا سروکار دارند (معماری، طراحی شهری و ...) یا زیرشاخه علوم اجتماعی و انسانی هستند (جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، جغرافیا و ...).

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است



نویسنده: مریم فراش خیابانی 

## هتروتوپیا و فضای شهری

از بافت شهری منفصل شده‌اند، این مکان‌ها از پایین به بالا توسط اجتماعاتی که در سپهر عمومی شناخته شده نیستند شکل گرفته‌اند. این گروه‌های غیررسمی، مکان‌های عمومی شناخته شده‌ای (به عنوان نمونه عبادتگاه، دفتر مرکزی حزب، زمین‌های بازی و غیره) و سایت‌های مشخص شده در

برای کاربرد عملی مفهوم هتروتوپیا در حوزه مطالعات شهری و معماری، تلاش‌هایی از جانب متخصصین در این بستر صورت گرفته است. مهم‌ترین فعالیت در این حوزه، مجموعه مقالاتی تحت عنوان «هتروتوپیا و شهر: فضای عمومی در جامعه پسامدنیت» است که دهان و دکوتر (۲۰۰۸) آن را گردآوری کرده‌اند و در انتشارات روتلج به چاپ رسیده است. اشاره به فضاهای عمومی شهر به مثابه هتروتوپیا، از مهم‌ترین مقالات این مجموعه است. بسیاری از فضاهای شهری در شهرهای معاصر، رفتار انحرافی (نسبت به هنجارهای جامعه یا حکومت) را در خود جای می‌دهند. برخلاف آن دسته هتروتوپیا‌هایی که توسط جامعه سلطه فرموله شده و

فضای عمومی شهر با استفاده منظم، برای اعمال هویت جمعیشان ندارند. این فضاها به عنوان «هتروتوپیاها» فضای عمومی» تعریف می‌شوند. در واقع برخلاف هتروتوپیا فی‌النفسه، آن‌ها در دامنه فضای عمومی که به روی همه گشوده است زندگی می‌کنند. میدانیم که فوکو به جدایی فضایی هتروتوپیاها به مثابه روشی برای کنترل رفتار انحرافی که به این ترتیب معکوس شده است اهمیت می‌دهد. دقیقاً به دلیل اینکه آن‌ها با بافت شهر کار می‌کنند. هتروتوپیاها فضای عمومی به پخشایش مردم، فعالیت‌ها و ایده‌ها اجازه می‌دهند و دارای توانایی برای تاثیرگذاری بر هژمونی هستند (Allweil & Kallus, 2008: 193). این مهم یادآور یکی دیگر از مفاهیم مورد تاکید فوکو، یعنی «مقاومت» است. از نظر فوکو، قدرت همیشه همراه مقاومت است و مقاومت طبعاً جزو ساختاری و بنیادی قدرت است. جایی که قدرت هست، مقاومت هم وجود دارد و در نهایت این مقاومت هیچگاه در موقعیت بیرونی و خارج از قدرت قرار ندارد. بدون مقاومت، بدون کشاکش دو وجه یک بدنه، روابط قدرت هم وجود نخواهد داشت چرا که از طریق مقاومت، روابط قدرت همیشه می‌تواند تغییر کند. نیروهای مقاومت حتی در

روابط فردی به اندازه مباحث دولتی، آشکار هستند و تا زمانی که هر فردی ممکن است قدرت یا مقاومت را انتخاب کند، نتیجه نهایی ارتباط نمی‌تواند توسط یک حزب یا گروه کنترل شود. لذا در روابط قدرت، امکان مقاومت ضروری است (Taylor, 2001: 24).

حال این سوال که آیا هتروتوپیاها فضای عمومی می‌توانند عمل مقاومت را شکل دهند و به عنوان نهادهای تغییر ارائه شوند؟ در این حوزه در خلال مطالعه‌ای دو گروه از مردان در خط ساحلی تلاویو آزموده شده است. در این پژوهش دو سایت مورد مطالعه قرار می‌گیرند، منبع مقاومت آن‌ها در آن واحد، سایتی برای تولید فرهنگ مادون (پایین‌تر از حوزه) سیاسی و روزمره و سایتی برای چانه‌زنی سیاسی برای تولید و کنترل بر روی فضا است. در این رابطه، مناطق محصور نه تنها نیروهای سیاسی مهم مقاومت را تقویت می‌کنند، همچنین به عنوان ماشین‌های تغییر در خلال نظم هژمونیک ظاهر می‌شوند. (Allweil & Kallus, 2008: 194) تحلیل مرکز مطالعات فرهنگی بیرمنگام نیز نشانگر اهمیت و حضور عنصر مقاومت درون فرهنگ عمومی و توده‌ای است که برای مثال از طریق توسعه خرده فرهنگ‌های جوانان در مقابل سلطه سنت فرهنگی اصیل متجلی می‌شود. هرچند در عصر پسامدرن درک این نکته مشکل است که چه چیزی را می‌توان «مسلط» نامید که فرهنگ بتواند در مقابل آن مقاومت کند. (ترنر، 1384: 221)

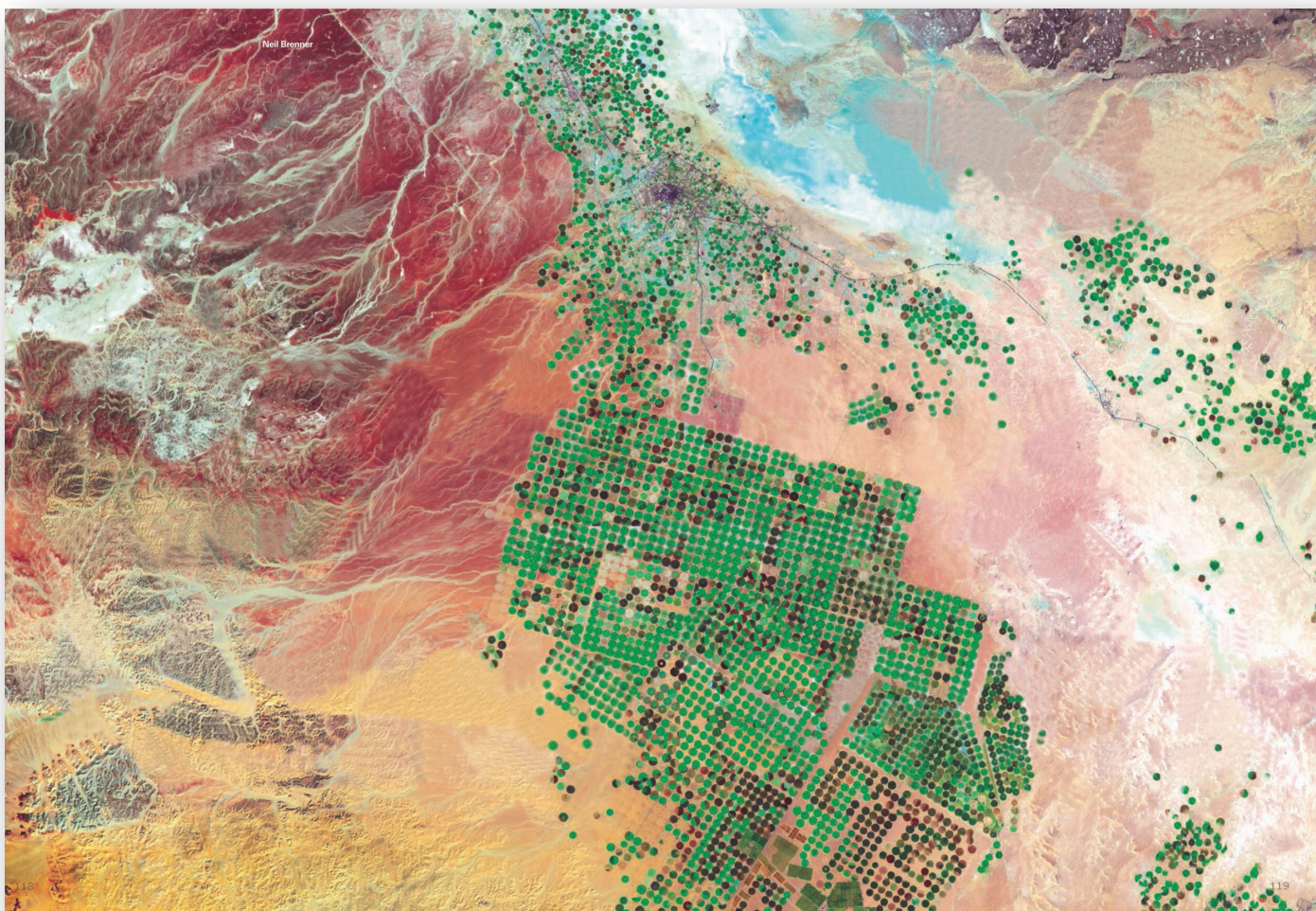
یکی دیگر از متخصصین که در کاربست مفهوم هتروتوپیا در بستر فضای شهری تلاش کرده است، دیوید گراهام شین، معمار و طراح شهری امریکایی است که تعریفی نوین از طراحی شهری ارائه داده و در کتاب شاخص به نام شهرسازی باز ترکیب، نظریه‌ای ارائه می‌کند که شامل طبقه‌بندی جدیدی از عناصر ساختاری شهر است. تلاش اصلی وی در راستای ایجاد ارتباط نزدیک بین این نظریه و واقعیت کارکردی شهر است. در این اثر شین به این نکته اشاره می‌شود که پارادایم طراحی شهری باز ترکیب در دهه نخست قرن بیست و یکم مطرح شده است. این پارادایم نمایانگر تغییر در شکل و ساختار ساختمان‌های سنتی است و قصد دارد با توسعه فنون مدل‌سازی شهری، چارچوبی جامع برای انتظام طراحی شهری که به سرعت در حال رشد است، ارائه دهد. از نظر شین برای مطالعه و مداخله در شهر باید آن را به قطعاتی

دارند. در این حالت مصرف فضاهای شهری بخشی از ساخت هویت شده است. برخلاف اغلب گفتمان‌های اخیر در مورد کالایی شدن و خصوصی‌سازی حوزه عمومی شهرها، مفهوم هتروتوپییای فوکو حداقل یک گام فراتر می‌رود و معنای ذاتی هتروتوپییایها را برای جامعه شهری و فضامندی آن که ممکن است تبدیل به سرمایه شده باشد یا نه، معین می‌کند. با مطالعه‌ای که بر روی هتروتوپیاشناسی در شهرهای مختلف (در این مثال، پژوهش بر روی شهر وین اتریش)، شکی نیست که در دیگر بخش‌های جهان، شهرها و فرم‌های شهری با چالش‌های متفاوتی روبه‌رو می‌شوند و به عنوان مبحث آینده برای پژوهشگران شهر، آزمودن مفهوم هتروتوپییای فوکو در محیط‌های شهری مختلف پیشنهاد می‌شود. به طور ویژه، رشد علاقه‌مندی به نظریه چیدمان برای خوانش فرم‌های شهری، زمینه امیدوارکننده‌ای را برای تحقیقات آتی فراهم می‌کند و به نقاط ارتباطی پربار بین مفهوم هتروتوپییای فوکو و نظریه چیدمان برای فهمی بهتر از شهرهای سیال پسامدرن اشاره می‌کند (Ibid: ۴۷۹).


**پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.**

خرد تبدیل کرد، بدون اینکه سایر قطعات آسیب ببینند. طراحی شهری در هر پروژه‌ای، حتی در طراحی یکی از این قطعات، باید کل شهر و روابط درونی آن را در نظر بگیرد. بر این اساس سه عنصر ساختاری شهری باید مد نظر قرار گیرند: پهنه‌ها، راسته‌ها، و هتروتوپیا. از نظر شین، شهر ترکیبی از این سه عنصر است که در جریان ارتباطات کنشگران شهری به وجود آمده است. برای مثال راسته به مفهوم شبکه‌های حمل و نقل و ارتباطی است که مجرای عبور افراد و کالا می‌باشد. پهنه‌ها نیز نقش نواحی مرکزی برای خدمات رسانی را ایفا می‌کنند. خیابان‌های خرید مرکز شهر و بازارهای حومه شهر به عنوان راسته عمل می‌کنند. این مراکز شهری خطی مردم را در یک فضای محوری گرد هم می‌آورد تا میان آنان ارتباط برقرار کرده و مبادلات تجاری را برقرار سازد، مردم را سرگرم کرده یا در فعالیت‌های مذهبی یا جشن‌ها آن‌ها را گرد هم آورند. در حقیقت چیدمان خطی راسته فضای جریان و تجربه توالی را به ذهن متبادر می‌کند. راسته‌ها سیستم‌های خطی‌ای هستند که کار دسته‌بندی زیرعناصر شهری و طبقه‌بندی آنان را در یک توالی انجام می‌دهند که می‌توانند کالبدی، اقتصادی، اجتماعی و ... باشند. همانطور که شرح داده شده است، انجام چنین پژوهشی توسط شین نمونه‌ای از تجربه کاربرست عملی از مفهومی با بنیان‌های نظری فلسفی در شناخت شهر و نحوه مداخله در آن است (Shane, ۲۰۰۵).

در مثالی دیگر در مطالعه‌ای در حوزه جوانان و شهر، بستر زندگی شبانه، تحول جوانان و زیرساخت فرهنگی توانسته است با توجه به اصل چهارم هتروتوپیا مورد تحقیق قرار گیرد. شرح تحول جوانان در زمینه فرهنگی جامعه امروز و ارتباط آن با زندگی شبانه در بین فضاهای تفریح شبانه‌الگویی برای استفاده از مفهوم هتروتوپیا و آمیختگی آن با بستر فرهنگی، در شهر است (Gallen, ۲۰۱۳). مطالعات متاخر در پیوند مفهوم هتروتوپیا و فضای شهری نشان می‌دهد که شهر پسامدرن تنها یک مدل مجسم از توسعه اقتصادی و اجتماعی جامعه معاصر نیست، بلکه واقعیتی متافیزیکی است، مکانی که در آن هر چیز واقعی و تصور شده به طرقی که ما شروع به درک آن به عنوان مفهوم‌سازی سیال در بستر دگرزمانی کرده‌ایم همواره در هم می‌آمیزند (Hatz, ۲۰۱۸: ۴۵۵). اندیشمندان در معنای معنوی مصرف در جوامع شهری فردگرایانه متاخر برای ساخت مفهوم «خود» و «هویت خود» اتفاق نظر



تصویر: یرساخت‌های کشاورزی-صنعتی  
بیابانی، عربستان سعودی، ۲۰۱۲

نویسنده: امیر فتحی فرزانه 

## پس کرانه شهری شده؟

نظریه شهری (Urban Theory) در دانشکده تحصیلات تکمیلی طراحی (ry Lab Graduate School Of Design) دانشگاه هاروارد، در باب فقدان نظریه‌ای جامع برای توصیف این قلمروها تأمل می‌کند و بر آن است که آنچه ما حومه‌شهر یا پسکرانه می‌نامیم به عنصری اصلی در فرایند شهری‌شدن سرمایه‌دارانه تبدیل شده است.

چاه‌های آب زیرزمینی به مدت چندین دهه از یک سیستم کاملاً مکانیزه و عقلانی پیرامون کاربری اراضی کشاورزی-صنعتی در منظره بیابانی عربستان سعودی پشتیبانی می‌کردند. امروزه سفره‌های زیرزمینی تخلیه شده و نقش عربستان سعودی در تولید جهانی گندم به سرعت در حال کاهش است.

این متن ترجمه مقاله با مشخصات زیر است:

Neil Brenner, "The Hinterland, Urbanized?," AD / Architectural Design, July/August (۲۰۱۶): ۱۱۸-۱۲۷

چه چیزی معرف امر شهری است؟ و آیا لزوماً همیشه می‌توان امر غیرشهری را ذیل امر روستایی گنجانده؟ نیل برنر، مدیر لابراتوار

مدتها از مفهوم شهری شدن به اشکال یکسره غیرنظری استفاده شده است، بطوریکه نوعی مبنای توصیفی و تجربی محض برای اشاره به گرایش طبیعی بشر در سازمان‌یابی فضایی بوده است. بر این اساس، چنانکه روس اکسو آدامز (Ross Exo Adams) می‌گوید: «شهری شدن، از بسیاری جهات همچون هوا، امری است که «آن بیرون» هست، وضعیتی بارها پیچیده‌تر از آنکه خود را در مقام ابژه‌ای برای بررسی عرضه کند، بنابراین امری است که صرفاً می‌توان آن را نقشه‌نگاری، بازبینی، مقایسه و دسته‌بندی کرد.» این فهم تجربه محور، طبیعت‌گرایانه و شبه-محیطی (Quasi-Environmental) از شهری شدن به اشکال مختلف در طول قرن بیستم ادامه یافت. در دهه‌های اخیر، مدل‌های طبیعت‌گرایانه شهری شدن، عرصه تازهای در علم «داده‌های بزرگ» به دست آورده‌اند، که تمایل دارد تراکم شهری را به‌عنوان شرایطی در نظر بگیرد که اساساً شبیه به یک سیستم بیولوژیکی بسته است - مشروط به قوانین علمی بوده و قابل پیش‌بینی‌اند و بنابراین از منظر فنی قابل برنامه‌ریزی هستند.

به این ترتیب، بیانیه‌های معاصر سازمان ملل در مورد جهان غالباً شهری، و بسیاری از گرایش‌های عمده در جریان اصلی گفتمان جهانی سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و طراحی شهری، پدیده شهری شدن را به واسطه نسخه‌ای از این حکم (Dispositif) طبیعی، غیرتاریخی و تجربی درک می‌کنند. در این‌جا، فرض بر این است که شهری شدن مستلزم رشد و انتشار فضایی همزمان شهرها است که به عنوان گونه‌های کلی سکونت‌گاه انسانی تصور می‌شود که به طور جهان شمول قابل تکرار باشد. بر اساس این درک، عصر شهری معاصر مجموعه روندهایی را بازنمایی می‌کند که به طور انباشتی جمعیت مراکز شهری را افزایش داده است. به این ترتیب، فراروایت عصر شهری نه تنها به عنوان چارچوبی برای تفسیر، بلکه برای توجیه، پیرامون مجموعه عظیمی از مداخلات فضایی طراحی شده عمل می‌کند و آن چیزی را رواج می‌دهد که تری مک‌گی (Terry McGee) جغرافیدان به طور کلاسیک «تسلط شهر» نامیده است. در سرتاسر جهان، هدف مشترک چنین راهبردهای شهری شدن، ساختن «شهر-هایپرتروفیک (Hypertrophic City)» است - چه با تراکم کردن و گسترش نواحی ابر-شهری موجود؛ با ایجاد مناطق سکونتگاهی جدید شهری در حومه شهر قدیمی یا در امتداد کریدورهای حمل و نقل اصلی که از پیش

این خطابه (که در عین حال چه بسا مقاله‌ای پژوهشی، گزارشی تحقیقاتی، خلاصه‌ی گزارشی از یک سیاست، پروپوزال طراحی یا فرم درخواست کمک‌هزینه پژوهشی باشد) با یادآوری آشنایی از یک واقعیت ظاهراً غیرقابل انکار آغاز می‌شود که در یک منبع قابل اعتماد ارائه شده: در سال ۲۰۰۷ (یا سال ۲۰۰۳ بود؟)، متخصصان آمار سازمان ملل (UN) روشن ساختند که بیش از ۵۰ درصد از جمعیت جهان اکنون در شهرها زندگی می‌کنند. امروز مفهوم جهان در حال شهری شدن به چارچوب تفسیری فراگیری تبدیل شده است، گرچه می‌توان تبار آن را در تلاش برای درک صنعتی شدن شتابان سرمایه در اروپا و آمریکای سده نوزدهم سراغ کرد. دلیل اینکه شما نحوه صورتبندی نویسنده را نمی‌بینید این است که نقطه شروع سخنرانی بسیار آشناست. وقتی منتظر شروع بحث واقعی - درباره نقش شهرها در دگرگونی‌های جهانی معاصر و بازساخت جاری شهرها - هستید افکارتان منحرف می‌شوند. این ارائه به‌زودی به این مسائل می‌پردازد و پس از آن بحثی راجع به شهرها خواهیم داشت. به نظر می‌رسد همه موافقند که شهرها برنامه‌یافته واحدهای فضایی اصلی عصر شهری معاصرند. مفهوم امر شهری چه دلالتی جز این می‌تواند داشته باشد؟

نبودند؛ یا با هماهنگ کردن جریان‌های مهاجرت از روستا به شهر از طریق مجموعه مضر برنامه‌های تعدیل ساختاری، ربودن زمین، تحکیم کشاورزی-صنعتی و غارت اکولوژیکی.

## جنگل زدایی، ماتو گروسو، برزیل، ۲۰۰۶

از دهه ۱۹۹۰، بخش‌های عمده آمزون برای تسهیل کشاورزی-صنعتی و توسعه زیرساخت‌های پشتیبانی دور-دست پاکسازی شده‌اند.

با این حال، دیدگاه شهری شدن به مثابه رشد «شهر» چیزی جز امر بدیهی نیست. در سطح تجربه محور، محدودیت‌های داده‌های سرشماری سازمان ملل درباره شهری شدن به خوبی شناخته شده است. مشکل ساده، اما به ظاهر حل‌ناپذیر، که کینگزلی دیویس جامعه‌شناس قبلاً در دهه ۱۹۵۰ توجه انتقادی گسترده‌ای را به آن معطوف کرده بود، این است که هر اداره سرشماری ملی از معیارهای خود برای اندازه‌گیری شرایط شهری استفاده می‌کند که منجر به تناقضات جدی در داده‌های بین‌المللی مقایسه‌ای در مورد شهری شدن می‌شود. برای مثال، در دهه کنونی، در میان کشورهایی که انواع سکونت‌گاه‌های شهری را بر اساس آستانه جمعیت تعیین می‌کنند (۱۰۱ کشور از ۲۳۲ کشور عضو سازمان ملل)، این معیار بین ۲۰۰ تا ۵۰۰۰۰ نفر در نوسان است. کم‌تر از ۲۳ کشور آستانه ۲۰۰۰ را برگزیده، اما ۲۱ کشور دیگر حد آستانه را ۵۰۰۰ مشخص می‌کنند.

به دلیل این که ممکن است موقعیت‌های «شهری» در یک حوزه ملی اشتراک مختصر با مکان‌هایی داشته باشند که با همان عنوان در جاهای دیگر طبقه‌بندی شده‌اند، بلافاصله انبوهی از مشکلات مشابه ادامه می‌یابد. استفاده ترکیب‌های مختلف از معیارهای فرعی در ۱۳۱ کشور عضو دیگر چندین لایه مبهم \_ اداری، مبتنی بر تراکم، زیرساخت‌ها و اجتماعی-اقتصادی \_ را به مجموعه داده‌های بین‌المللی بسیار ناهمگن می‌افزاید. آیا لازم است برخی نواحی اداری به طور خودکار به عنوان شهری طبقه‌بندی شوند؟ چه معیاری برای تراکم جمعیت، در صورت وجود، مناسب است؟ آیا سطوح اشتغال غیرکشاورزی باید در تعریف نواحی شهری وارد شود (همان‌طور که در هند، البته فقط برای ساکنان مرد انجام می‌شود)؟ به طور خلاصه، حتی این نگاه مختصر به

جداول داده‌های سازمان ملل نشان می‌دهد که مفهوم جهان اکثریت-شهری به سختی به عنوان یک واقعیت بدیهی است. در عوض، این یک ساخته آماری بوده که از طریق تجمیع نسبتاً خامی از داده‌های سرشماری ملی ساخته شده که از تعاریف متناقض از پدیده سنجیده می‌شود.

**فراروایت عصر شهری نه تنها به عنوان چارچوبی برای تفسیر، بلکه برای توجیه مجموعه عظیمی از مداخلات فضایی به کار رفته است.**

## درونی سازی برساخته بیرونی

در این جا یک مشکل نظری عمیق‌تر با گفتمان عصر شهری معاصر مطرح می‌شود. حتی اگر ویژگی رشد «شهر» نسبت به سایر اشکال بازسازی جمعیتی، اجتماعی-اقتصادی و فضایی را بتوان به نحوی منسجم تشریح کرد (مثلاً از طریق شاخص‌های تجمعی که به طور مداوم اعمال می‌شوند و از منظر جغرافیایی افزایش می‌یابند)، این پرسش همچنان باقی است: چگونه می‌توان فرایند شهری شدن را از نظر مفهومی تشریح کرد؟ علی‌رغم نمایش فراگیر آن به عنوان یک پارامتر پس‌زمینه عمومی و خنثی که روابط فضایی در درون آن قرار دارد، فرآیند

شهری شدن باید خود در معرض بررسی نظری قرار گیرد. انجام این کار دست کم دو شکاف معرفت‌شناختی عمده \_ مشکلات تحلیلی منطقی غیرقابل حل و در عین حال دائماً تکرار شونده \_ را در ساختار هژمونیک دانش شهری آشکار می‌کند.

نخست، در چارچوب تفسیری جریان اصلی، گفته می‌شود که شهری شدن مستلزم انتشار جهان شمول «شهرها» به عنوان واحدهای اولیه سکونت‌گاه انسانی است. با این حال، همان‌طور که به طور گسترده تشخیص داده شده، این واحدهای ظاهراً جهانی شکل‌های مورفولوژیک متنوعی را به خود گرفته‌اند؛ آن‌ها در طیف وسیعی از مقیاس‌های فضایی سازماندهی شده‌اند؛ آن‌ها از طریق طیف وسیعی از نیروهای نهادی، سیاسی، اجتماعی، نظامی و محیطی میانجی‌گری شده‌اند؛ و آن‌ها در قلمروهای اطراف خود، مناظر و اکولوژی‌ها، و همچنین سایر مراکز جمعیتی دورتر به طور متفاوتی مفضل‌بندی شده‌اند. با توجه به ناهمگونی واقعی الگوهای جمعیتی، آیا می‌توان مفهومی جهانی از شهر را حفظ کرد؟ و اگر منحصر به فرد بودن معادله هژمونیک شهر-بودگی (Cityness) را رد کنیم، آیا نباید چشم‌انداز شهری شدن را به عنوان فرآیندی جهانی از انتشار فضایی نیز رها کنیم؟ در

عوض، ناهمگونی، تمایز و تنوع باید به رسمیت شناخته شود، نه صرفاً به عنوان پیچیدگی تجربی بدون ساختار، بلکه به عنوان ویژگی‌های ذاتی و سیستماتیک تولید شده از خود فرآیند شهری شدن.

دوم، در حکم هژمونیک، شهری شدن به عنوان رشد «شهرها» تعریف می‌شود که به نوبه خود به عنوان واحدهای سکونت‌گاهی فضایی مرزدار تصور می‌شوند. این معادله مفهومی (شهری شدن = رشد شهر)، همراه با فرض به همان اندازه فراگیر مرزدار فضایی، از نظر منطقی نیازمند تمایز واحدهای شهرمانند مورد بحث از قلمروی غیرشهری فرضی واقع در خارج از آن‌ها است. با این حال، تعیین یک شکاف شهری/غیرشهری منسجم، به‌ویژه از زمان صنعتی شدن شتابان سرمایه در سراسر جهان در قرن نوزدهم، کاملاً مسأله‌مند شده است. در واقع، در درون ساختار جریان اصلی شهری، ترسیم یک «برساخته بیرونی» غیرشهری به یک‌باره ضروری است، زیرا تنها بر این اساس است که تمایز شهرها به‌عنوان آن می‌تواند مرزبندی شود، و این غیرممکن است، زیرا (الف) هیچ معیار استاندارد شده‌ای برای تمایز «انواع» سکونت‌گاه‌های شهری از غیر شهری وجود ندارد، و (ب) مرزهای ظاهری بین سکونت‌گاه‌های شهری و ظاهراً بیرونی غیرشهری آن‌ها دائماً در تمام مقیاس‌های فضایی برون پاشی شده و دوباره بافته شده‌اند.

علی‌رغم طبیعی‌سازی مداوم گونه‌شناسی سکونت‌گاه‌های غیرتاریخی (شهری، حومه‌ای، روستایی، بیابانی) در گفتمان جغرافیایی اصلی، گسترش قلمرویی بی‌وقفه مراکز بزرگ تجمع به لبه‌ها و حاشیه‌های پیرامونی به طور گسترده توسط برنامه‌ریزان و طراحان قرن بیستم شناخته شد. در واقع، این امر اگرچه در روایت‌های تاریخی متعارف به حاشیه رانده می‌شود، فرآیند گسترش قلمروی شهری مسلماً یکی از دغدغه‌های شکل‌دهنده‌ای بود که رشته مدرن برنامه‌ریزی شهری در رابطه با آن ادغام شد. به عبارت دیگر، این حوزه مدت‌هاست که به جای تمرکز بر شرایط درونی واحدهای سکونت‌گاهی متراکم و مرزدار، دارای جهت‌گیری قلمرویی بازتابی بوده است.

**در طول تاریخ جهانی توسعه ناموزون سرمایه‌داری، فضاهای غیر-شهر به طور مستمر در پشتیبانی از فرآیندهای شهر-سازی (City-Building) عملیاتی شده‌اند.**



ساحلی، بلکه در سراسر سطح مشترک بین خشکی و اقیانوس است.

آیا در مواجهه با فعل و انفعال مداوم بین ساخت و ساز و تخریب ترتیبات فضایی، همراه با برون‌پاشی همیشگی شرایط شهری در سرتاسر مناظر متنوع سرمایه‌داری جهانی، می‌توان یک مفهوم سکونت محور از شهری شدن را حفظ کرد؟ آیا هنوز هم می‌توان «پدیده» شهری را منحصرأ در داخل شهر به کرسی نشاند و به آن محدود کرد؟ در واقع، هنگامی که محدودیت‌های تحلیلی سفت و سخت تحمیل شده توسط چنین مفروضات نقطه‌گرایانه (Pointillist As<sup>-</sup> sumptions) کاهش یابد، می‌توان به سرعت دوگانگی‌های ثابت جریان اصلی نظریه شهری (شهر/حومه، شهر/روستایی، درون/بیرون، جامعه/طبیعت) را جایگزین کرد. افق‌های تحلیلی جدیدی از این طریق باز می‌شود: جغرافیاهای شهری شدن را می‌توان به گونه‌ای دوباره مفهوم‌پردازی کرد که علاوه بر الگوها و خط سیرهای متنوع تراکم؛ تولید و دگرگونی مداوم بافت شهری ناموزون در سراسر بسیاری از عرصه‌های فعالیت صنعتی (کشاورزی، استخراج، جنگلداری، پشتیبانی و گردشگری) را روشن می‌کند که امروزه هنوز بر اساس مفاهیم موروثی حومه، روستایی، پسرانه و بیابان به

در مقابل: فسفات، یک جزء ضروری کود مورد استفاده در کشاورزی صنعتی، از طریق ساخت یک منظر منطقه‌ای که از لحاظ زیرساختی گسترده بوده استخراج می‌شود که در آن می‌توان ذخایر را استخراج، پردازش و حمل کرد، که عموماً اثرات محیط زیستی زیادی دارد.

به همان اندازه مهم، خط سیرهای توسعه‌گرایانه تجمع‌های سرمایه‌داری همواره با دگرگونی‌های وسیع فضاها غیر-شهر، که اغلب در فاصله قابل توجهی از مراکز عمده سرمایه، کار و تجارت قرار دارند، در هم تنیده بوده است. مامفورد این رابطه را به‌عنوان برهم‌کنش بین «گسترش ساخت و ساز» (خوشه‌بندی صنعتی - Abbau)، تنزل مناظر اطراف از طریق تشدید نقش آن‌ها در تأمین سوخت، مواد، آب و غذا و مدیریت مواد زائد شهرها توصیف کرد. از سلب مالکیت اولیه جمعیت‌های روستایی سابق از طریق محصور کردن ارضی تا تشدید استفاده از زمین، ساخت سرمایه‌گذاری‌های زیرساختی بزرگ مقیاس و صنعتی شدن پیش‌رونده اقتصادهای داخلی برای حمایت از استخراج، کشت، تولید و گردش، رشد شهر مستقیماً از طریق تحولات عظیم صنعتی و محیطی گرچه به طور ناموزون در سراسر سیاره زمین تسهیل شده است. از این نظر، روستاها، حومه‌ها و پسرانه‌ها هرگز به یک «گستره شبح‌وار» صرفاً در پشت صحنه قابل تقلیل نبوده‌اند که از عملیات‌های ظاهراً در مرحله اول مراکز جمعیتی بزرگ پشتیبانی می‌کند. فضاها غیر-شهر در طول تاریخ جهانی توسعه ناموزون سرمایه‌داری، با هر ترکیب جمعیتی، از شبکه‌های شهری متراکم دشت گنگ یا جاوه گرفته تا زمین‌های بایر سبیری یا استپ صحرای گوبی، به طور مداوم در پشتیبانی از فرآیندهای شهر-سازی عملیاتی شده‌اند. بنابراین، چنین فضاهاهایی از نظر راهبردی در فرآیندهای تخریب خلاقانه که زیربنای «شهری شدن سرمایه» است، مرکزی هستند، همان‌طور که مراکز شهری بزرگ و متراکم که مدت‌ها توجه شهردان‌ها (اوربانیست‌ها) را در انحصار خود قرار داده‌اند.

زیرساخت‌های شهری - صنعتی، سواحل بوهای، چین، ۲۰۰۰

در بالا: همان‌طور که این تصویر از تولید نمک و زیرساخت‌های پرورش صدف نشان می‌دهد، بافت فضایی شهری شدن صنعتی مستلزم منطقی‌سازی سازمان فضایی نه تنها در امتداد خطوط

اشتباه طبقه‌بندی می‌شوند.

## طراحی سایر شهری شدن‌ها

هدف مانورهای نظری ارائه شده در این‌جا صرفاً اجازه دادن به تشخیص پیچیدگی انضمامی و تجربی در درون، بین و فراتر از مراکز شهری نیست، بلکه به‌عنوان مبنایی معرفتی برای مفهوم‌پردازی مجدد ویژگی‌های اساسی فرآیند مورد بررسی، و در نتیجه گشودن افق‌های جدید برای درک و تأثیرگذاری بر شهری شدن معاصر است. همان‌طور که در جاهای دیگر به‌طور طولانی بحث شده، شکاف‌های معرفتی در گفتمان و عمل شهری معاصر را می‌توان تنها از طریق گسست رادیکال از وضعیت شهری موروثی، و از بینش یک سویه از وضعیت شهری که آن را بر کرسی می‌نشانند، فراتر برد. در هر زمینه‌ای از اندیشه و کنش، ویژگی‌های جدید تفسیری تنها زمانی پدید می‌آیند که شرایط تاریخی چارچوب‌های موروثی و عقیده‌ای را بی‌ثبات کند و جستجوی فشرده در راستای پایه‌ای جایگزین برای درک و دگرگونی جهان ایجاد کند. همان‌طور که در تشدید بحث‌های معرفت‌شناختی در میان شهردان‌های انتقادی مشهود است، به نظر می‌رسد که حوزه نظریه شهری در حال حاضر در تنگنای چنین جستجویی قرار دارد.

در مقابل این پس‌زمینه، احیای علاقه کنونی به روستاها، حومه‌ها و پسرکرانه‌ها در میان بسیاری از معماران، نظریه‌پردازان منظر و طراحان، نشان‌دهنده یک توسعه چشم‌گیر، اگر چه هنوز تقریباً نامشخص است. آیا چنین تعامل‌هایی صرفاً مستلزم تغییر مکان برای عملیات طراحی است - یک تغییر راهبردی «بازگشت به زمین» توسط معماران در جستجوی مکان‌های جدید و جالب برای انرژی‌های خلاقانه‌شان؟ از طرف دیگر، آیا یک کاوش مبتنی بر معماری در فضاهای غیر-شهر جهان می‌تواند به پروژه توسعه تحلیل‌ها، تجسم‌ها و طرح‌های جدید بافت شهری سیاره‌ای نوپدید ما کمک کند؟ دو گزاره پایانی ممکن است جهت‌گیری‌هایی را برای چنین تلاشی ارائه دهد.

نخست، واژگان موروثی برای توصیف فضاهای غیرشهر - روستایی، حومه، پسرکرانه - در چارچوبی برون‌گرایانه گرفتار شده‌اند که تلاش می‌کند آن‌ها را از نظر تحلیلی و فضایی از شهر متمایز کند. با این حال، امروز ما به روش‌های جدیدی برای تفسیر و نقشه‌برداری از قلمروهای متنوع، مناظر و اکولوژی شهری شدن سیاره نیاز داریم

با توجه به عمومی‌سازی‌ها (Totalisations)، نقاط کور و میدان‌های تاریک مرتبط با ساختار موروثی دانش شهری، شاید یک نظریه شهری بدون بیرون به خوبی برای باز کردن چشم‌اندازهای جدید مولد هم برای تحقیق و هم برای اقدام در مورد مناظر نوپدید شهری شدن سیاره‌ای مناسب باشد؟

## کشاورزی صنعتی، مینه سوتا، ۲۰۰۹

از طریق پذیرش گسترده کشاورزی دقیق در سراسر میانه غربی ایالات متحده، فن‌آوری‌های کاشت صنعتی، کوددهی و برداشت به‌جای این‌که به‌طور یکسان در مزرعه یا منطقه اعمال شوند، به شرایط مکانی در مقیاس مزارع فردی سفارشی شده‌اند.

شکل سرمایه‌داری شهری شدن گرچه به تولید الگوهای تجمعی ادامه می‌دهد که از لحاظ زمینه‌ای خاص هستند، اما همچنین بی‌وقفه فضاهای غیر-شهر را به مناطقی از مناظر صنعتی زیرساختی - عملیاتی با شدت بالا و در مقیاس بزرگ تبدیل می‌کند.

که به صورت دوگانه با شهر مخالف نباشند، و اهمیت عملیاتی خود را بر اساس معیارهای جمعیت‌شناختی بت‌واره بی‌ارزش نکنند. غیر-شهر دیگر خارج از امر شهری نیست؛ از نظر راهبردی به یک عرصه ضروری برای شهری شدن سرمایه‌داری تبدیل شده است.

دوم، شکل سرمایه‌داری شهری شدن به تولید الگوهای بافتاری خاص از تجمع ادامه می‌دهد، اما همچنین بی‌وقفه فضاهای غیر-شهر را به مناطقی از زیرساخت‌های صنعتی با شدت بالا و در مقیاس بزرگ - مناظر عملیاتی تبدیل می‌کند. برخلاف پسرانه‌هایی که از لحاظ تاریخی به ارث رسیده‌اند، که در آن «موهبت‌های رایگان» طبیعت در زمین (مواد، انرژی، نیروی کار، غذا، آب) برای تولید کالاهای اولیه اختصاص داده می‌شود، چشم اندازه‌های عملیاتی دربرگیرنده طراحی مجدد صنعتی کشاورزی، استخراج و تدارکات فعالیت‌هایی برای مهندسی بهینه‌تر شرایط اجتماعی، نهادی، زیرساختی، بیولوژیکی و زیست‌محیطی برای انباشت سرمایه (به طور کلی صادرات محور) است. در حالی که پسرانه‌ها صرفاً «میزبان» تولید کالای اولیه در یک زمین موروثی هستند، مناظر عملیاتی از طریق تولید فعال پیکربندی‌های فضایی عظیم شهری - صنعتی ادغام می‌شوند که به طور بازتابی برای تسریع و تشدید انباشت سرمایه در بازار جهانی طراحی شده‌اند.

## معادن مس چوکاکاماتا (Chuquicamata)، شمال شیلی، ۲۰۱۶

تمام اشکال استخراج منابع صنعتی، مانند استخراج مس، مستلزم ساخت زیرساخت‌های صنعتی بزرگ و با تکنولوژی بالا در سطح زمین و زیرزمین برای تأمین مصالح و مواد معدنی ضروری برای ابرشهرهای جهان است.

ملاحظات این ایده‌ها برای مداخلات معماری و طراحی در فضاهای متنوع غیر-شهر جهان همچنان باید توضیح داده شود. حداقل، آن‌ها در مورد هر رهیافتی که به دنبال پسرهای مستحکم یا عرصه خصوصی (خواه برای خدمات اکوسیستم، مصرف لوکس، لذت‌های خصوصی یا فعالیت‌های تخصصی صادرات صنعتی) در حومه سابق باشد، تردید ایجاد می‌کنند. در عوض، آن‌ها بر چالش ایجاد روش‌های ارتباطی بین مکان‌ها، مناطق، قلمروها و بوم‌شناسی‌های مختلف تأکید می‌کنند که به طور سیاسی مذاکره شود، از نظر دموکراتیک هماهنگ گردد، از نظر محیط زیستی عاقلانه باشد و از لحاظ اجتماعی معنادار شود که انسان‌ها در مجموع برای

زندگی مشترک سیاره‌ای ما به آن‌ها وابسته هستند. همان‌طور که آن‌ها ظرفیت‌های خود را برای شکل دادن به این عرصه مداخله نوپدید تجهیز می‌کنند، طراحان با یک انتخاب اخلاقی مهم روبه‌رو می‌شوند - کمک به تولید مناظر عملیاتی با سودمندی حداکثر برای انباشت سرمایه؛ یا به صورت جایگزین، کاوش راه‌های جدید تخصیص و سازماندهی مجدد جغرافیای غیر-شهر شهری شدن برای مصارف جمعی و برای منافع عمومی.

دیدگاهی که در این جا ترسیم گردیده به سمت یک پروژه ضد ایدئولوژیک سوق داده شده است، پروژه‌ای که طراحانی که در و روی عرصه‌های غیر-شهر کار می‌کنند، به طور خاصی در موقعیت خوبی برای مشارکت در آن هستند. چگونه می‌توانیم شبکه‌های ارتباطی فراگیر، اما عموماً نامرئی را تجسم نماییم که شیوه شهری زیست ما را به بیدادگری خاموش انباشت از طریق سلب مالکیت و تخریب محیط‌زیست در پسرانه‌ها و مناظر عملیاتی جهان پیوند می‌دهد و در نتیجه آن را سیاسی کنیم؟ تا جایی که طراحان اشکال متمایز بینش فضایی و ظرفیت‌های تجسم را به موقعیت‌هایی که در آن مشغول هستند می‌آورند، نقش ارزشمندی در ساختن

نقشه‌های شناختی جدید بافت شهری ناموزون سیاره دارند. برای همه کسانی که می‌خواهند آن بافت را به شیوه‌های اجتماعی ترقی‌خواهانه‌تر، از لحاظ سیاسی فراگیرتر، برابری‌خواهانه و اکولوژیکی طراحی کنند، چنین نقشه‌هایی ممکن است به نوبه خود، جهت‌گیری مورد نیاز بسیاری را فراهم کنند.

تا آن‌جا که این استدلال‌ها عقاید تعصب‌آمیز شهر‌هایپرتروفیک \_ این پیش‌فرض رایج که شهرهای بزرگ‌تر نشان‌دهنده آینده‌گريزناپذیر بشریت هستند \_ را به چالش می‌کشند، افقی را

برای تصور شکل متفاوتی از شهری شدن، شهری شدن جایگزین می‌کشایند. در واقع بسیاری از شهری شدن‌ها امکان‌پذیر است. پروژه‌های شهری شدن به جای این‌که از طریق قوانین فناورانه یا ضرورت‌های اقتصادی از پیش تعیین شده باشند، انتخاب‌های سیاسی جمعی، میانجی و محصول قدرت، تخیل، مبارزه و آزمایش هستند. برای مثال، آیا می‌توانیم شکلی از شهری شدن را تصور کنیم که در آن الگوهای سکونت‌گاهی متعدد و ترتیبات زیرساختی متمایز در چارچوب جامعی از توسعه قلمرویی، مدیریت موزون منابع و نظارت اکولوژیکی پرورش می‌یابد؟ و آیا می‌توانیم شکلی از شهری شدن را تصور کنیم که در آن خانواده‌ها و جوامعی که ترجیح می‌دهند در مناطق سکونت‌گاهی کم‌تراکم یا دورافتاده باقی بمانند، از دسترسی به زیرساخت‌های عمومی مناسب، معیشت پایدار و مقداری کنترل سیاسی بر شرایط اساسی که زیست روزمره آن‌ها را شکل می‌دهد، برخوردار شوند؟ شاید عاملیت طراحی در فضاهای غیر-شهر جهان دقیقاً در صدد تسهیل تخیل و تولید این شهری شدن و بسیاری دیگر از شهری شدن‌های جایگزین باشد.

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.

## جامعه یونیفورم‌پوش



باز خواهد ماند. جامعه‌شناسانی مانند ماکس وبر و نسل‌های پس از او در این زمینه بسیار نوشتند و بسیار ایده‌پردازی کردند. آن‌ها رفتارهای طبق‌روال، مشابه و مبتنی بر دستورالعمل در یک سازمان رسمی را مشخصاً عقلانیت در سازمان‌های امروزی دانستند. البته بدون تردید آنچه در سطر نخست درباره ایران نوشتم با آنچه در جهان، و در افکار وبر، جامعه‌شناس آلمانی، جریان داشت بسیار متفاوت است. در ایران آن بنرها به خواست و اراده ستاد امر به معروف و نهی از منکر نصب می‌شوند و مسئولان هر سازمان موظف‌اند در خصوص رعایت پوشش، چه توسط کارکنان و چه توسط ارباب رجوع به طور منظم گزارش بدهند. در واقع در ایران، این ایدئولوژی تمامیت‌خواه است که اراده و خواسته‌اش به نصب آن بنرها در ورودی ادارات منجر شده است. در مقابل، ولی در سازمان‌های رسمی جهان، عقلانیتی است که ویژگی یک سازمان رسمی به حساب می‌آید و هدف، افزایش نظم و بهره‌وری سازمانی است. برخی از جامعه‌شناسان روند اخیر را «بوروکراتیزه شدن» نامیدند.

باید نکته‌ای را در نظر گرفت. حتی در سازمان‌های رسمی جهان امروز نیز فرهنگ یونیفورم‌پوشی، و «سرکوب تفاوت‌های فردی» به چالش کشیده می‌شود. «خودمانی کردن فضای کار» توسط کارکنان یکی از اشکال مقاومت در برابر منکوب کردن تفاوت‌هاست.

در ایران وقتی می‌خواهیم وارد سازمان‌ها و ادارات دولتی شویم معمولاً در ابتدای ورود با بنرهایی مواجه می‌شویم که در آن‌ها، به ویژه برای زنان، الگویی برای لباس معرفی شده است. برخی از سازمان‌ها حتی عکسی از زنی را که لباسی ایده‌آل (از نظر متولیان امر) به تن دارد بر روی بنر به تصویر کشیده‌اند. در سایر کشورها نیز چنین الگوهایی وجود دارد با این تفاوت که مخاطب آن‌ها کارکنان سازمان هستند و نه ارباب رجوعی که به آن سازمان مراجعه می‌کند. به همین دلیل در برخی از سازمان‌های خارج از ایران شاهد «کارکنان یونیفورم‌پوش» هستیم. یکی از کارکردهای یونیفورم، شبیه‌سازی و به تعبیر بهتر؛ یکسان‌سازی است. یونیفورم معمولاً فردیت را ویران می‌کند. در اینجا کارمند باجه شماره ۴ تفاوتی با کارمند باجه شماره ۱ ندارد.

سازمان‌های رسمی علاوه بر پوشش، در خصوص نحوه رفتار کارکنان خود نیز دستورالعمل دارند. اگر تک‌تک کارکنان از دستورالعمل‌های رسمی پیروی نکنند چرخ سازمان از حرکت

می‌کند در کدام موقعیت‌ها، و در کدام شرایط می‌توانند فردیت خود را نشان دهند؟ آیا با خروج افراد از نهادها و سازمان‌های رسمی، سایه سنگین دولت (به معنای اعم آن) برچیده می‌شود و آنان به شکلی نسبی می‌توانند خودشان باشند و از اوامر و خواسته‌های ایدئولوژیک دولت در امان بمانند؟ آیا سازمان رسمی در ایران این پیام را به افراد مخابره می‌کند که وقتی از آن بیرون می‌روند و وارد زیست‌جهان می‌شوند دیگر لازم نیست تابع اوامر و دستورالعمل‌های سازمان باشند؟

شواهد دهه‌های اخیر بیانگر آن است که متأسفانه پاسخ منفی است. هوای سیاست و سنگینی اوامر دولت در همه عرصه‌ها، از خصوصی تا عمومی، گسترده شده است. ما در ایران به هر عرصه‌ای وارد می‌شویم سرمان به دیوار ضخیم و زمخت سیاست برخورد می‌کند. ما در ایران به هر سمت و سویی می‌رویم حتی در خصوصی‌ترین مکان‌های زندگی، نسخه دولت درباره سبک زندگی را حاضر و آماده در مقابل خود می‌یابیم. «دولت فربه» که خود را در مقام عقل کل می‌داند برای بخش‌بخش زندگی ما «قرارگاهی» ساخته است تا یا آن بخش را راهنمایی و هدایت کند و یا بر آن نظارت داشته باشد. به همین دلیل در ایران هر فرد به ناچار با سیاست ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه دارد. و دقیقاً به همین

در همین راستا کارکنان سعی می‌کنند با اشیا، عکس‌ها و گل و گلدان در اتاق کار خود، به اشکال مختلف از «محو شدن فردیت» جلوگیری کنند و با ارتباط غیرکلامی حضور «من متفاوت» در بین «مای مشابه» را فریاد بزنند. آنان با یک قاب عکس، با یک لیوان یا فنجان طرح‌دار، یا با گذاشتن کتاب یا مجله‌ای در گوشه میز خود تلاش می‌کنند هویت متفاوت خود را به دیگران منتقل کنند، هویتی که فراتر و متفاوت از هویت یکسان کارمندی است. سازمان‌هایی مانند کمپانی «گوگل» به خوبی از پیامدهای محو فردیت آگاه بودند که فرصت‌های ظهور و بروز فردیت در سازمان خود را فراهم کردند. در هر صورت، با وجود تلاش برای ایجاد تمایز و تفاوت در بین کارکنان، همچنان یکی از ویژگی‌های غالب سازمان‌های رسمی، یکسان‌سازی رفتار سازمانی و به تحلیل رفتن فردیت در مقابل سازمان است. ولی نکته آن است که کارکنان یک سازمان در جهان امروز، با خروج از سازمان و پس از ساعات کار، تلاش می‌کنند تا به اشکال مختلف فردیت خود را احیا و تقویت کنند. آنان با پوشیدن لباس‌های متفاوت، با رفتن به باشگاه‌های مختلف، با شرکت در رویدادهای موسیقایی مختلف، با رفتن به رستوران‌ها و کافه‌ها، با خواندن کتاب‌ها، حتی با سبک صحبت کردن و یا سبک رقصیدن متفاوت، تلاش می‌کنند تا بگویند «من آدم متفاوتی هستم و در جاها و ساعاتی می‌توانم خودم باشم». در واقع من می‌توانم «آن خودی که دوست دارم باشم».

جامعه‌شناسانی مانند گئورگ زیمل، با پرداختن به موضوعی مانند مد و لباس، خواستند نشان دهند که یکی از دلایل سوق یافتن آدم‌ها به مد در کلان‌شهرها، تلاش برای اثبات منحصربه‌فرد بودن و اثبات یکتایی است. افراد در شهرهای بزرگ به شکلی تلاش می‌کنند تا در مقابل «قدرت یکسان‌ساز قوانین در زندگی شهری» مقاومت کنند. افراد تلاش می‌کنند تا با همین هدف، لباسی متفاوت بپوشند تا با آن تفاوت خود را از دیگران نشان دهند. سخن کوتاه آنکه، افراد به فضاها، موقعیت‌ها و فرصت‌هایی نیاز دارند تا بتوانند تفاوت‌ها و تمایزهای خود را نشان دهند. کسانی مانند گئورگ زیمل معتقد بودند که کارکرد مد (پوشیدن لباس‌های متفاوت در زندگی روزمره) این چنین کارکردی دارد. به این طریق فرد، جایی و موقعیتی یافته است تا یکتایی خود را نسبت به سایرین نشان دهد.

پرسش آن است که افراد در جامعه ایرانی، خارج از نظام بوروکراتیک-اداری (که در ایران عرصه اعمال اراده ایدئولوژیک نیز هست) و بدون تردید سایه دستورالعمل‌های دولتی همواره بر روی آن‌ها سنگینی

دلیل است که در این کشور، امور به شدت پیش پا افتاده و روتین زندگی روزمره ماهیتی سیاسی به خود می‌گیرند. آدم‌ها هنگامی که شادی می‌کنند احساس می‌کنند مشغول فعالیتی سیاسی‌اند، وقتی می‌رقصند احساس می‌کنند مشغول فعالیتی سیاسی‌اند، وقتی لباسی متفاوت با الگوی ایده‌آل دولت می‌پوشند احساس می‌کنند مشغول فعالیتی سیاسی‌اند. وقتی موسیقی گوش می‌کنند احساس می‌کنند مشغول فعالیتی سیاسی‌اند. به دلیل تمامیت‌خواهی دولت در ایران، در عمل جدا کردن زندگی

روزمره از سیطره دولت غیرممکن شده است. گویی در جامعه ایرانی در جای‌جای جامعه بنر و دستورات عملی نصب شده است که به آدم‌ها می‌گوید چه کنند و این فقط محدود به در ورودی ادارات و سازمان‌ها نیست.

اعتراضاتی که از ماه‌های گذشته در جامعه ایرانی شاهد هستیم تلاشی برای به عقب راندن دولت فربه از زیست‌جهان ایرانی است. عقب راندن و تذکر به دولت فربه‌ای که تلاش می‌کند در زیست‌جهان، که محل ظهور و بروز تفاوت‌ها و تمایزهاست «توده» یکسان و یونیفورم‌پوش ایجاد کند. این اعتراضات تلاشی است برای برآمدن و ظهور «من» در زیست‌جهان ایرانی در مقابل دولتی که به دنبال محو «من»‌ها و ایجاد توده‌ای است که مشخصه آن هم‌نواپی است، دولت فربه‌ای که وحدت ناشی از اطاعت، و نه ناشی از کثرت را ارزش می‌داند و نمود آن را در تحقق «جامعه یونیفورم‌پوش» دنبال می‌کند. دولتی که «فردیت» را ارج نمی‌نهد و به دنبال ساخت «جمعیت» است.

فردین علیخواه | عضو گروه جامعه‌شناسی دانشگاه گیلان

## هویت ایرانیان و ساختارهای ناکارآمد



«هویت» به سان سکه‌ای است که یک روی آن را شباهت‌ها و روی دیگر آن را تفاوت‌ها رقم‌زده است. شباهت با «ما» و تمایز با «آنها»، اساس برساخت هویت را تشکیل می‌دهد.

آدمیان، مؤلفه‌های تأسیس پایدار و با دوام هویت خویش را از حوزه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی احصاء می‌کنند. هویت، برساختی است که نه با گذشته می‌تواند بماند و نه به امید آینده می‌تواند به تعلیق درآید. هرچند تاریخ و میراث گذشتگان، مصالحی قابل اعتنا برای سازه‌ی هویت است و امیدواری به آینده و افق‌های روشن آتی در بنا کردن این سازه نقش ارزنده‌ای دارد لیکن هویت، برساختی در حال و نو به نو در «شدن» است.

حداقلی دارد. امروزه، حس «بودن» با تولید علم و دانش، موازنه‌های پایپای قدرت و سرمایه‌ی اقتصادی بر مدار تولید و اقتصادی مولد، پویا و پایدار، سرمایه‌ی اجتماعی با تکیه بر اعتماد متقابل افراد و گروه‌ها و مشارکت در حوزه‌های تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و اجرا، پیوندی ناگسستنی دارد. امروز حس «بودن» با شادمانه بودن آزاد، با بروز و ظهور «من»‌های فاعلی متنوع و متکثر، بیش از پیش همبسته است.

«خود» حاصل دیالکتیک مستمر «من»‌های سوپژکتیو و اژکتیو متکثر است و فهم این دیالکتیک مداوم و گونه گونه بودن «من»‌ها در دنیای امروز از الزامات بلاشک در فهم درست برساخت هویت در روزگار ماست.

انسان امروز بسیار مایل است تا سهم

میراث تاریخی در دو بعد مادی و معنوی از مؤلفه‌های بی‌بدیل مؤثر در شکل‌گیری هویت هستند، لیکن نمی‌توانیم به امید گذشته‌ای پربار، و با حس از خود بسندگی مورث تاریخی، به گذشتگان مان بسنده کنیم و از تعاملات اجتماعی «حال» غافل شویم. تعاملات اجتماعی‌ای که در آن معیشت‌مان را، اقتصادمان را، نوع مصرف کالاهای خود را، پوشش و سبک زندگی خود را تعریف می‌کنیم و به تعبیری، در آن زندگی می‌کنیم و زیست امروزین‌مان را سامان می‌دهیم.

تاریخ، سرزمین، فرهنگ، زبان و دین از مؤلفه‌های هویت‌بخش انسان‌اند، اما تمام این‌ها بدون فضای آزاد برای شکوفا شدن «خود»‌های متکثر انسان امروزین و فراهم کردن زیستی کارآمد و دلخواه در برساختن هویت، عقیم و نازا خواهند بود. امروز «من فاعلی» در شکل دادن به «خود» مطلوب، سهمی بیش از گذشته دارد و عرصه‌ای فراخ‌تر از قبل برای خود طلب می‌کند.

احساس «بودن» و حس «شدن» در انسان امروز، با ارجاعات تاریخی و نوستالژیک به شدت فاصله دارد. «بودن» در عصر امروز ارتباط وثیقی با تسهیل در گذران معیشت و رفاه



هویت‌های اکتسابی را در تجارب زیسته خود بیش از پیش نماید و از چنبره جبرهای نامطلوب مکانی و زمانی رهایی یابد و خود را در عرصه‌هایی که خود، خلاق و آفرینشگر آنهاست تعریف کند و از این روست که فرآیند برساختن هویت با تعاملات اجتماعی، آزادی انتخاب، «خود-تعریف»‌های مختار از خویش عجین می‌شود.

برساخت هویت فرآیندی است مبتنی بر تمایزات و تشابهاتی که مستمر و جاری و در حال «شدن» هستند و این «شدن»‌ها همبسته با اختیار است و مبتنی بر فضای زیست آزاد. هویت با چنین معنایی، لایه به لایه و تو به تو و مرتبه‌ای می‌باشد که به فراخور قرار داشتن در زمینه‌های متفاوت و عضویت در گروه «ما»‌های مشترک مختلف، در یک لایه و در یک مرتبه نمانده و «خود» به صورت سیال و رفت و برگشتی در حرکت بین این مراتب است. لذا فهم ایستا از فرآیند برساخت هویت و از سویی فقدان پذیرش «خود-تعریف»‌های مختار و مطلوب افراد که از اراده آزاد آنها برآمده و با معیارهای دیکته شده و رسمی دولت‌ساز مغایرت دارد، خطایی راهبردی است.

«من فاعلی» علاقمند است تا عرصه عاملیت خویش را گسترده نماید و در تعامل با «من اجتماعی» از موضع انفعال خارج شده و حداقل در یک بازی برد-برد شرکت نماید تا حس «بودن» و «شدن»‌های مطلوب «خود» افزون گردد. لیکن ساختارهای ناکارآمد اجتماعی در نهادهای مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به دلیل واپس ماندگی، تصلب و ناهوشمندی لازم، به تولید «من»‌های اجتماعی ناسازگار برای تعامل با «من فاعلی» مبادرت می‌نمایند که نمی‌توانند با قبض و بسط‌های منطقی و معقول، سنتزی کارآمد از دیالکتیک مستمر «من فاعلی» و «من اجتماعی» را رقم بزنند تا «خود»‌ی مستحکم، سیال و پاسخگو به نیازهای روز ایرانیان شکل بگیرد و زمینه‌های لازم در حوزه عمومی برای بروز و ظهور عاملیت‌های مختار کمتر آماده است.

هویت ملی می‌تواند مؤلفه‌های خود را از عناصر اجتماعی و اشتراکی اقوام اخذ نماید و چتر خود را با رویکرد تاریخی- فرهنگی و پذیرش تکثر در جامعه ایرانی چنان گسترده نماید که تمام اقوام بتوانند خود را ذیل چتر جامع هویت ملی تعریف نمایند و ضمن تعلق خاطر به «ما»ی قومی بدون هیچ مضایقه‌ای خود را در جمع «ما»ی ملی نیز حس نمایند. لیکن تجربه ایرانیان در دوره تاریخی ایران مدرن اینگونه بوده که اقوام ایرانی به‌ویژه اقوامی که در مناطق مرزی جغرافیای سیاسی ایران سکونت داشته‌اند با دو مقوله حاشیه نشینی در تصمیم‌سازی‌ها و مدیریت کشور و محرومیت‌های مزمن نسبی مواجه بوده‌اند و چنین رویکردی در چهاردهه اخیر نیز با تزییقات ایدئولوژیک و مذهبی نیز عجین شده است که چنین نگاهی حاصلی نداشته جز تنگ شدن و کوچک شدن چتر هویت ملی ایرانیان.

از آنجا که اقوام با مؤلفه‌های فرهنگی خود از جمله زبان و تاریخ و آداب و سنن و پوشاک و مذهب و... زیست خود را سامان می‌دهند و به آنها نیز علاقمندند، لذا نسخه‌های مرکز نوشت در برساخت هویت که سعی در ندیدن بعضی از مؤلفه‌های قومی دارند، به‌جز اینکه اقوام را در موضع هویت مقاومت قرار دهند که نتوانند با هویت ملی در تعاملی سازنده باشند، حاصلی ندارد. تعارض این دو مرتبه از هویت جمعی که در شرایط بهینه و کارکردهای منطقی ساختارهای اجتماعی می‌توانند هم‌افزای یکدیگر باشند، هنگامی مشهودتر می‌گردد که طرد شدگی اجتماعی، حاشیه‌نشینی اجتماعی، بی‌قدرتی سیاسی و احساس محرومیت‌های مزمن تاریخی نیز به آن اضافه گردد و امروز حکایت هویت ملی و هویت قومی در ایران چنین حکایتی است چرا که ساختارهای کلان و میانی

نتوانسته به ارائه «من»های اجتماعی‌ای توفیق یابد که حداقل توان گفتگو با «من»های فاعلی را داشته باشد و در شرایطی که «من اجتماعی» آنگونه سازمان داده شده تا به نفی و هدم بخشی از «من فاعلی» پردازد نمی‌تواند سنتزی موفق را رقم بزند.

انسان جدید فراز و فرودهای تاریخی‌ای را پس پشت نهاده که در این مسیر، تجربه‌های ارزنده‌ای را بدست آورده است و از آن جمله آشنایی با حقوق اساسی خود، آزادی‌های مشروع خویش و شکسته شدن بت‌های ذهنی و عینی که می‌توانسته برای او حجت‌آور باشد. انسان امروز به تجربه تاریخی، فراگرفته که دوره روایت‌های کلان و نسخه‌های درمانگر واحد برای همگان به پایان رسیده است و در سایه چنین فهمی و در چنین فضایی سعی دارد تا با ویژگی بازاندیشانه بودن عصری که در آن زندگی می‌کند به هویت‌های اکتسابی خویش بیشتر بها دهد و سهم عاملیت خود را با پررنگ کردن «من فاعلی» بیش از پیش نماید. در این راه پذیرش تکثر از الزامات بلاشک است و اگر ساختارها نتوانند از انعطاف لازم و پویایی مورد نیاز در چنین شرایطی برخوردار باشند نباید توقع داشته باشند که انسان امروز از حقوق اساسی خود چشم‌پوشیده، آزادی‌های مطلوب خود را تحدید کرده و خود را تسلیم ساختارهای ناکارآمد، ایستا و گاهی واپس‌گرا نماید.

چنین انسانی هویت جمعی خود را در فضایی آزاد با تکیه بر حقوق خود، به سبک زندگی مطلوب خود، الگوهای مصرف کالا و مدیریت بدن آنگونه که رضایتمندی او را در پی داشته باشد، گره می‌زند. آموخته‌های چنین انسانی او را رهنمون می‌گردد که از لذت‌های دنیا بهره‌مند شود، از شادی‌های جمعی لذت ببرد و خود را حامدانه در مضیقه‌های منظومه‌هایی که ساختارها متصلب رقم

می‌زنند قرار ندهد. فهم چنین شرایطی می‌تواند کارکردهای ساختارهای اجتماعی را با تغییر مواجه کند و حدی از پویایی را به این ساختار اعطا نماید که بتوانند با ویژگی‌های دنیای جدید و کنشگران آن، در انتظام بخشی به رفتار ایشان توفیق‌هایی نیز کسب نمایند. لیکن وجود سیاست‌گذارانی که فهم دقیقی از عصر حاضر ندارند، وجود منظومه‌های فکری و اندیشگی که در پذیرش «دیگر»ی ناتوانند، تقلیل‌گرایی ساختاری در عرصه فرهنگی و اجتماعی که سعی دارد به کرات به حوزه مذهب و از آن تنگ‌تر به رویکردهای سیاسی ایدئولوژیک منبعث از فقه رسمی ارجاع دهد، نمی‌توانند تولیدکننده «من»های اجتماعی‌ای در این حوزه باشند که دیالکتیک مستمر، سازنده و هم‌افزایی با «من فاعلی» مطلوب افراد به‌ویژه جامعه نوگرای ایرانی داشته باشد.

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.



نقاشی: نیل، اثر فیلیپ گاستون

✍ نویسنده: محسن شهرنازدار

عضو شورای مرکزی انسان‌شناسی و فرهنگ

## هویت فرهنگی ایرانی بودن

چراکه ما در ایران اکثریت قومی حاکم نداریم. شاید اکثریت سیاسی حاکم بر اقلیت سیاسی محکوم داشته باشیم اما مسئله در اینجا قومی نیست. او همچنین در این گفت‌وگو به خرده‌گرفتن برخی به زبان فارسی و تبدیل

محسن شهرنازدار، انسان‌شناس، محقق مطالعات قومی و تاریخ فرهنگی، عضو شورای مرکزی مؤسسه انسان‌شناسی و فرهنگ است. در سال‌های اخیر دبیری علمی پروژه پژوهش‌های ایران فرهنگی ویژه بلوچستان را بر عهده داشته که تاکنون ۲۲ جلد از این مطالعات را منتشر کرده است. با آقای شهرنازدار درباره مسئله قومیت در ایران به گفت‌وگو نشستیم. شهرنازدار معتقد است پیش‌کشیدن مسئله فدرالیسم سیاسی در ایران موضوعیتی ندارد؛

ویژه‌نامه نوروز ۱۴۰۲

هفدهمین سالگرد انسان‌شناسی و فرهنگ

۱۳۹

آن به موضوعی قومی هم اشاره می‌کند و می‌گوید این زبان هم متعلق به هیچ قومی نیست و همان‌طور که تاریخ نشان می‌دهد یک زبان دیوانی و برقرار از دربار عثمانی تا گورکانیان هند بوده است. با شهرنازدار همچنین در خصوص وضعیت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی سیستان و بلوچستان در طول تاریخ و اهمیت این سرزمین برای ایران هم به گفت‌وگو نشستیم:

- یکی از ویژگی‌های سرزمین ایران وجود قوم‌های متفاوت در کنار یکدیگر است. به ندرت پیش می‌آید در کشوری با وجود این چنین تنوع قومی شاهد تنش و درگیرهای قومی نباشیم. به نظر من چه چیزی ویژگی اساس این رواداری خودانگیخته بین مردم ایران است.

اصطلاح جالبی را به کار بردید: رواداری خودانگیخته! این ترکیب مرا یاد نظریه «نظم خودانگیخته» فون هایک می‌اندازد که اتفاقاً برای تبیین و

پاسخ شما هم کارایی دارد. به عقیده او نظم اجتماعی صورت عقلی و برنامه‌ریزی شده ندارد، بلکه بنابر تجربه تاریخی، الگوهایی به دست می‌آید که تولید نظم خودجوش می‌کند. این البته نافی نظم خردگرا و برساخته‌ای نیست که به واسطه قوانین و فرامین شکل می‌گیرد. سنت‌هایی که نظم اجتماعی و دوام جوامع قدیمی را تضمین کرده‌اند، عموماً از نوع نظم خودانگیخته هستند.

درباره ایران و خصلت‌های فرهنگی مردمان آن هم موضوع از همین قرار است. در پس این رواداری که به آن اشاره داشتید، تجربه تاریخی یک تمدن دیرپا وجود دارد که در بستر یک شاهراه اقتصادی و فرهنگی به وجود آمده است. این موقعیت پیش‌نیازهایی را به ساکنین این فلات برای نظم اجتماعی و پایداری آن‌ها، نمی‌گویم تحمیل می‌کند، بلکه برای آن‌ها مهیا می‌کند. به گمانم تسامح و رواداری میان خود و برقراری روابط پایدار با حاکمیت مرکزی از آن جمله بوده است. بررسی جغرافیای انسانی ایران برای ما روشن خواهد کرد که این تجربه تاریخی ارتباط تنگاتنگی با ویژگی‌های طبیعی فلات ایران داشته؛ ویژگی‌هایی که در کسب قدرت و مانایی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی گروه‌های انسانی مستقر در آن نقش محوری ایفا کرده است. موقعیت سوق‌الجیشی و ژئوپلیتیکی ایران مهم‌ترین موضوع است که این سرزمین را در گذرگاه میان شرق و غرب قرار می‌دهد و در عین حال با همه وسعتی که دارد، به دلیل ویژگی‌های توپوگرافیک، امنیت نسبی در آن حاکم شده است.

رشته‌کوه‌های البرز و زاگرس را نگاه کنید که چگونه مانند یک دژ ایران را تا جایی که ممکن بوده در طول تاریخ از نفوذ شمالی و غربی نیروی متخاصم حفظ کرده است. از سمت مشرق هم ایران به شاهراه اقتصادی متصل می‌شده و یک هاب ترانزیتی و اقتصادی مهم تجارت جهان قدیم بوده؛ بی‌دلیل به آن پل فیروزه نمی‌گویند. جاده ابریشم و موقعیت ترانزیتی ایران در این راه مهم اقتصادی را در نظر بگیرید که نزدیک به دو هزار سال بزرگترین شاهراه بازرگانی جهان بوده است. ایران عصر ساسانی با ایجاد راه شاهی غیر از عایدی حاصل از تجارت در این جاده، حق ترانزیت و حقوق گمرگی داشت و در عین حال وابستگی امپراطوری رم شرقی به این موقعیت ترانزیتی را ابزار چانه‌زنی سیاسی خود کرده بود. این موقعیت تا دوره صفوی و اهمیت یافتن جاده ادویه تداوم پیدا کرده است. هنوز بقایایی از شاهکار راه‌سازی ایرانیان در گردنه‌های صعب‌العبور البرزکوه و منطقه جهرم باقی مانده که

در نهایت به نفع هویت جمعی ایرانی عقب‌نشینی کرد و فارغ از کم و کیف آن دیدیم و می‌بینیم که مفاهیم اندیشه ملی و هویت ایرانی در ادبیات و گفتمان سیاسی اصولگرایان هم ظاهر شده است.

- مناطق مرزی،  
در طول تاریخ  
مصائب و  
گرفتاری‌های  
بی‌شماری  
داشته‌اند.  
گذشته از فقر  
دام‌گیر این  
سرزمین‌ها،  
همواره ساکنان  
آنجا برای حفظ  
زبان و هویت و در  
یک کلام برای  
فرهنگ خود  
بسیار تلاش  
کرده‌اند. آیا  
اینکه بلوچستان  
یک منطقه  
مرزی است در  
انتخاب شما  
مؤثر بوده است؟  
و چرا قوم بلوچ  
را برگزیده‌اید؟

البته به گمان من زبان و هویت فرهنگی اقوام ایرانی که در مناطق مرزی مستقر هستند و از مرکز فاصله دارند، به دلیل دوربودن از پارامترهای مؤثر بر تغییرات

مسیر کاروان‌های جاده ادویه را نشان می‌دهد. همه این ویژگی‌ها موجب شده تا ساکنین این سرزمین پهناور که در متنوع‌ترین گروه‌های قومی با یکدیگر مرزهای فرهنگی مشخصی ایجاد کرده‌اند، در عین حال به هم وابسته باشند و روابط پایدار ایجاد کنند. این به شکل طبیعی تولید «نظم خودجوش» کرده است. چون همان تجربه تاریخی به ایرانیان آموخته که قطع ارتباط و یا تخاصم با ساکنین سرزمین‌های پیرامون و یا منازعات قومی، در جایی که یکی از منابع اصلی توسعه در آن همواره عبور مال‌التجاره بوده، به معنای نشستن بر شاخه و بن بریدن است؛ کاری که ما البته در دوره معاصر مکرر انجام داده‌ایم. آن سوی ماجرا هم وقتی نفی فرهنگ‌های قومی به سود ملی‌گرایی مرکزگرا اتفاق می‌افتد، عملاً هویت یکپارچه ایرانی را نادانسته به چالش کشیده‌ایم. این البته محصول دوره گذار از «هویت فرهنگی ایرانی بودن» به «ماهیت سیاسی ایرانی بودن» است.

شکی نیست که تنوع بی‌مانند فرهنگی‌های قومی در فلات ایران در نگاه اول تهدیدی برای شکل‌گیری هویت یکپارچه ملی و استقرار حاکمیت مرکزی و تمامیت ارضی به نظر می‌رسد، اما همین تنوع قومی در طول تاریخ، هویت جمعی ایرانیان را رقم زده و به ایرانی بودن معنا داده است. چون مفهوم ایرانی بودن بر نژاد یا گروه قومی مشخص و معینی دلالت ندارد. به عبارت دیگر ایرانی بودن یک مفهوم فرهنگی است که در مسیر دوگانه اما به هم پیوسته هویت قومی و فرهنگ معیار ایرانی محل بروز و تجلی یافته است. آنچه ایرانی بودن را فارغ از گروه‌های قومی معین می‌کند، فرهنگ برساخته ایرانی است که تحت عنوان فرهنگ معیار می‌توان از آن یاد کرد و عموماً تا پیش از تشکیل دولت ملی در ایران ماهیت پایتختی داشته است. فرهنگ معیار از طریق بازنمایی در زبان، معماری و هنر محل تجلی و بروز می‌یافت و پس از دولت ملی همین عناصر شکل‌دهنده فرهنگ معیار ایرانی بود که بدل به نشانه‌های هویت ملی شد. به همین سبب تبدیل و انتقال مفاهیم فرهنگ معیار به هویت ملی در ایران عصر جدید بدون مقاومت جدی صورت گرفت چرا که فرهنگ‌های قومی ایرانی با این عناصر شکل‌دهنده این هویت برساخته، ارتباطی پایدار و بسیار قدیمی داشتند. به همین دلیل هم اندیشه‌های انترناسیونالیستی با همه نفوذ جدی جریان‌های چپ در لایه‌های مختلف جامعه ایرانی، قوام جدی نیافت و پایداری مختصری داشت. حتی بنیادگرایی دهه‌های اخیر و اندیشه‌هایی که با تکیه بر مفاهیم مذهبی امت واحده، به نفی جغرافیای فرهنگی ایرانی و ایده‌های وطن‌خواهی می‌پرداخت،

فرهنگی، کمتر آسیب دیده‌اند و لزوماً این موقعیت آگاهانه نبوده است. به همین دلیل در مواجهه با توسعه شتاب‌زده و دسترسی‌های ناگهانی به فرهنگ‌های پیرامونی، مسأله مهاجرت، ارتباطات ناشی از شبکه‌های اجتماعی نوظهور و ... این فرهنگ‌ها سرعت تغییرات بالاتری را نشان داده‌اند. از طرف دیگر واقعیت امر این است که بلوچستان و به‌طور کلی استان سیستان و بلوچستان گرچه یک استان و منطقه مرزی به شمار می‌رود، اما به سبب پهنه وسیع جغرافیا، مناطق غربی آن عملاً دور از مرز است و مصائب و مسائلی دارد که از جنس و تبعات موضوعات مرزی نیست.

در نظر داشته باشید که از شمال استان یعنی از منطقه سیستان مثلاً هامون صابری تا چابهار در منطقه جنوبی استان و مجاورت با دریای آزاد، عملاً هزار کیلومتر راه است و از شرق تا غرب مناطق مرکزی بلوچستان مثلاً از گلمورتنی دلگان تا سراوان ۴۰۰ کیلومتر فاصله وجود دارد. شما از هر جهت در خاک اروپای مرکزی این مسافت را طی کنید، اگر از چند کشور عبور نکنید از مرزهای سیاسی آن کشور عبور خواهید کرد! این نکته را از این جهت عرض می‌کنم که مخاطبان شما پهنه وسیع جغرافیای سیستان و بلوچستان را بهتر بشناسند. بلوچستان که بخش اعظم این

استان را تشکیل می‌دهد، گرفتار فقر و توسعه نیافتگی است که لزوماً دلایل مرزی ندارد، گرچه اکثر مناطق مرزی ایران مبتلا به این آفات شده است.

اما درباره سوال اصلی شما که چرا بلوچستان را انتخاب کردم باید عرض کنم سهم مطالعات قومی درباره این منطقه از ایران بسیار ناچیز بوده است. در ایران به طور کلی مطالعات قومی سهم اندکی از پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی را به خود اختصاص داده و بلوچستان بیش از سایر حوزه‌های قومی ایران، با کمبود منابع برای پژوهش مواجه بوده است. اعتقاد راسخ دارم هیچ نوعی از توسعه بدون مطالعات تاریخی و فرهنگ‌شناختی پایدار نخواهد بود و توسعه پایدار بدون چنین مطالعاتی نه در این مملکت بلکه در هیچ جای جهان رخ نداده و نخواهد داد.

امروزه مفهوم توسعه منطقه‌ای هم تغییر کرده و ارتباط معنادار میان میان توسعه و امنیت، بحث توسعه نیافتگی منطقه‌ای را به موضوعات کلان امنیت بین‌الملل پیوند زده است. بعد از جنگ جهانی دوم طرح مارشل و اصل چهار ترومن با همین رویکرد مطرح شد و سخنرانی مراسم تحلیف ترومن درباره نابرابری اقتصادی در جهان و تهدید قلمداد کردن توسعه نیافتگی برای تحقق امنیت، به نوعی سرآغاز مباحث اقتصاد توسعه بود. مطالعات توسعه اما از ارتباط بیشتر میان اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماع روشمندتر شد و در یک بستر میان‌رشته‌ای در پیوند با انسان‌شناسی و مطالعات قومی رشد کرد. در این بین مطالعات قومی در مباحث توسعه، به گمان من از رویکرد کلاسیک انسان‌شناسی به مراتب اهمیت بیشتری دارد و به همین دلیل با این رویکرد به سراغ بلوچستان رفتیم. در حقیقت روش من در این پروژه بر مبنای انسان‌شناسی در گرایش‌های مختلف، اعم از انسان‌شناسی تاریخی تا تکنوگاری قومی بوده، اما رویکرد نظری این پژوهش از دیدگاه‌های مطالعات رشته‌ای بر مبنای نیازهای استعمار بوده و مسئله شناخت خود از دیگری برای سلطه، در زمینه تاریخی پیدایش آن نقش محوری داشته است. اما مطالعات قومی نتیجه واکنش دانشگاهی به همین سابقه و بخصوص ناشی از جنبش برابری خواهی سیاه‌پوستان آمریکا و مبارزات مارتین لوتر کینگ در دهه شصت میلادی بود. در مطالعات قومی نقش قومیت در تعاملات معاصر جوامع مورد بررسی قرار می‌گیرد و بر خلاف رویکردهای کلاسیک انسان‌شناسی بخصوص در

به این نتیجه رسیده بود که چون نگهداری ایالت بلوچستان سالی سی هزار تومان خرج دارد و تنها هفده هزار تومان عایدی نصیب حکومت مرکزی می‌کند، پس حفظ آن زائد است و با این استدلال وعده واگذاری بلوچستان را به بریتانیایی‌ها می‌دهد.

بلوچستان دروازه ورود به شبه‌قاره هند و شرق بوده است؛ در بازی بزرگ میان روس و انگلیس، محور اصلی رقابت‌های منطقه‌ای شد و طرح سرزمین حائل برای حفاظت از منافع بریتانیا در برابر نفوذ روسیه، در پیرامون این منطقه شکل گرفت. روزگاری که حوضه آبریز دشت سیستان از مناطق آبخیز آن و مسیر هیرمند جدا نشده بود، قطب کشاورزی و انبار غله ایران بود.

در قرن نوزدهم عبور محصولات صنعتی انگلیس به شرق ایران و از آنجا به آسیای میانه عملاً بلوچستان را به راه ارتباطی با آسیای مرکزی تبدیل کرده بود. بنادر بلوچستان از جاسک تا کراچی هاب تجارت دریایی میان شبه قاره هند تا آفریقا بوده است. گرچه مناطق شرقی سیستان و بلوچستان در مداخلات و قراردادهای ننگین مک‌ماهون و گلدسمید از ایران جدا شد، اما از اهمیت استراتژیک این منطقه کاسته نشده و با اینکه بسیاری از این موقعیت‌ها با توسعه بنادر کشورهای جنوبی حاشیه

کشور ما، تغییرات فرهنگی در جوامع قومی نه تنها نگران‌کننده نیست، بلکه در مسیر توسعه امری اجتناب‌ناپذیر و حتی ضروری است. بلوچستان میدان مناسبی برای مطالعات قومی محسوب می‌شود. تهدید فقدان منابع برای من در انتخاب یک میدان وسیع مطالعه، بدل به فرصت شد و این فرصت را غنیمت دانستم و در طی دو دهه ارتباط پیوسته خودم را با منطقه حفظ کردم و به پژوهش‌های میدانی و کتابخانه‌ای درباره بلوچستان پرداختم.

## - به لحاظ ژئوپلیتیکی اهمیت و جایگاه بلوچستان و سیستان را در چه می‌دانید؟

سیستان و بلوچستان گرچه به دلیل دور بودن از مرکز و تفاوت‌های فرهنگی آشکار و همین‌طور توسعه‌نیافتگی استانی مهجور است اما به دلیل پهنه وسیع سواحل آن با دریای آزاد، حقیقتاً دروازه استراتژیک فلات ایران محسوب می‌شود. بلوچستان سرزمین غنی و ثروتمندی است. اما این صورت نهفته، محل تجلی پیدا نکرده و پتانسیل‌های اقتصادی آن عیان نشده. در طول تاریخ ما، بیگانگان از این پتانسیل‌ها بیشتر آگاه بودند تا حاکمیت مرکزی. در دوره قاجار مناطق ساحلی بلوچستان و هرمزگان در اجاره سلطان مسقط بود که البته خود را ایرانی می‌دانست. موقعیت ترانزیتی، تجارت دریایی و کشاورزی مجموعه‌ای از فرصت‌های نهفته در این منطقه بوده است. در عین حال از نظر سیاسی و موقعیت استراتژیک و راهبردی، این منطقه از ایران از دوره باستان مورد توجه دوستان و دشمنان ایران قرار داشته است. از نثارخوس در یاسالار اسکندر تا ژنرال گلدسمیت نفوذ و سلطه بر این منطقه را بسیار مهم و ضروری می‌دانستند. شما نقشه تجاوز به خاک ایران توسط روسیه و انگلیس را در دو جنگ اول و دوم جهانی ببینید تا نقش محوری سیستان و بلوچستان را در آن به روشنی دریابید.

معاهده پاریس و به تبع آن نفوذ بریتانیا در این منطقه و استقرار خط تلگراف هند و اروپایی در بلوچستان و نهایتاً انتزاع مناطق شرقی از ایران در نتیجه شناخت دقیق بیگانگان از اهمیت استراتژیک بلوچستان بوده است اما حکومت مرکزی همواره غافل بوده و والیان محلی اگر نخواهیم بگوییم خائن بودند، جاهلانی صاحب سبک بوده‌اند! بروید وعده عبدالحسین خان فرمانروا و والی وقت کرمان و بلوچستان به مستشار معروف بریتانیایی سر پرسی سایکس را بخوانید تا به عمق فاجعه پی ببرید. او با یک ضرب و تقسیم ساده

خلیج فارس و دریای عمان و فرصت‌سوزی‌های تاریخی ایران از دست رفته، اما همچنان می‌تواند احیا شود. وضعیت کنونی این استان خود گویای این موقعیت است؛ دومین استان پهناور ایران است که البته با کرمان به عنوان پهناورترین استان کشور فاصله کمی دارد؛ هر دو حدود ۱۸۰ هزار کیلومتر مربع مساحت دارند یعنی این دو استان مجاور که از قضا در تقسیمات کشوری ایران در عهد قاجار تحت عنوان «ایالت بلوچستان و کرمان» با هم یک ولایت را تشکیل داده بودند، عملاً بیش از بیست درصد مساحت کل کشور را در بر گرفته‌اند. سیستان و بلوچستان به نسبت این پهنه وسیع، جمعیت اندکی دارد و نیمی از جمعیت آن را جامعه روستایی تشکیل می‌دهد. به طوری که این استان رتبه سوم جمعیت روستایی ایران را دارد اما از نظر نسبت جمعیت روستایی و شهری در مقام اول است. دست کم یک ششم مرزهای سیاسی ایران در استان سیستان و بلوچستان قرار دارد. بزرگترین پهنه مرزی رو به دریای آزاد در ایران متعلق به مکران در جنوب استان است و همزمان با دو کشور همسایه، مرز مشترک دارد. از این نظر فقط با آذربایجان غربی قابل مقایسه است که از سه سمت با نخجوان و ترکیه و عراق مرز سیاسی دارد، اما پهنه وسیع رو به دریای آزاد

بلوچستان که بیش از ۲۵۰ کیلومتر از مرزهای آبی ایران را در بر گرفته، یک موقعیت ممتاز و بی‌مانند برای تجارت دریایی ایران ایجاد کرده و به آن موقعیت پایتخت دریایی داده است. به طوری که اگر سرمایه‌گذاری درستی در آنجا صورت می‌گرفت، گوی سبقت را از بنادر تجاری منطقه ربوده بود و می‌توانست تبدیل به هاب تجارت دریایی منطقه شود. این موضوع طنز تلخی را تداعی می‌کند اگر به شما بگویم این حرف‌ها در قرن‌های گذشته هم زده شده و به آن توجه کافی نشده است! عبدالحمید میرزا والی کرمان و بلوچستان هم همین حرف‌ها را خطاب به ناصرالدین شاه زده و در یک نسخه خطی سفرنامه که در همین مجموعه منتشر شده، به او پیشنهاد می‌دهد که دولت بیاید اینجا استحکامات بسازد و امنیت منطقه را تأمین کند و نتیجه این کار، علاوه بر تأمین امنیت منطقه، عایدی بسیار زیاد از گمرک و تجارت مرزی خواهد بود. او تأکید کرده در این صورت در اندک زمانی شهر «مملو از رعیت و تجار خارجه و کسبه» خواهد شد! و جالب‌تر آنکه به فرار سرمایه‌ها اشاره دارد و می‌نویسد از ظلم حاکم محلی همه «فراری مسقط و خارج!» شده‌اند. از زمان نگارش این متن ۱۵۰ سال گذشته و به این پتانسیل‌ها توجه درخوری نشده و یا دست کم اگر توجهی شده، پایه‌پای رقابت منطقه‌ای پیش نرفته است. اهمیت اقتصادی و پتانسیل‌های توسعه تجاری منطقه را در گزارش‌های متعدد دیگری از همان دوره می‌توانید پیدا کنید. مؤیدالاسلام، مدیر روزنامه حبل‌المتین کلکته در اوایل عصر پهلوی بندر چابهار را با لندن و نیویورک مقایسه کرده و احداث راه آهن چابهار به شمال را از ضروریات توسعه ایران و آن را «اعظم الطرق» تجارت دریایی جهان نامیده.

در دوره پهلوی که نهادهای مطالعات برنامه‌ریزی توسعه سامان پیدا کردند، شرکت ایتالیایی ایتال‌کنسولت از طرف سازمان برنامه و بودجه به عنوان مشاور طرح جامع توسعه استان در منطقه مستقر بود و در گزارش‌های آن‌ها هم به اهمیت سرمایه‌گذاری در این بخش‌ها و همین‌طور پتانسیل بی‌مانند کشاورزی در مناطقی که امکان چهار فصل کشت دارد، تأکید شده است. همه این‌ها را گفتم تا بگویم فقر در بلوچستان نهادینه نیست و می‌تواند با اندک توجهی، بسیار ناپایدار باشد. اتفاقاً ثروت‌های بزرگ شخصی از محل همین پتانسیل‌های مرزی و منطقه‌ای، عاید تجار و بازرگانان محلی شده تا جایی که به جرأت می‌توانم بگویم عده افراد ثروتمند



در بلوچستان اگر از مناطق دیگر ایران بیشتر نباشد، کمتر نیست! اما فقر فرهنگی در آنجا بیداد می‌کند و توزیع نامتناسب ثروت به دلیل بی‌عدالتی ناشی از قشربندی اجتماعی جامعه بلوچ، در کنار کمبود زیرساخت‌های عمران و آبادانی و از همه مهم‌تر، فقدان عقلانیت و یا دست کم نقشه‌جامع در برنامه‌ریزی توسعه، چهره‌ این منطقه را به فقر آلوده و در پایین‌ترین سطح توسعه در ایران قرار داده است.

## - شما قوم‌شناسی را یکی از عوامل مؤثر در توسعه می‌دانید. البته فرهنگ و باورهای یک قوم به همین میزان که می‌تواند نقش‌سازنده‌ای در توسعه داشته باشد، می‌تواند مانعی برای توسعه هم باشد.

تنوع قومی مانع توسعه نیست، بلکه توسعه‌شتاب‌زده و سیاست‌های ناکارآمد پتانسیل‌های نهفته برای توسعه در مناطق بومی را از میان برده است. آنچه شما به آن اشاره داشتید و از نقش دوگانه باورها و فرهنگ‌ها در امر توسعه یاد کردید، دقیقاً دو رویکرد مختلف در ارتباط با تنوع قومی و فرهنگی را معرفی می‌کند. این دو رویکرد نزد حکومت‌های مرکزی در بسیاری از کشورهایی که با موضوع تنوع قومی مواجه بوده‌اند، قابل مشاهده است. یک رویکرد سلبی یا وحدت‌گراست و رویکرد دیگر ایجابی یا کثرت‌گراست. موضوع تنها محدود به قومیت نیست. مسأله قومیت، زبان و مذهب در کنار یکدیگر هم‌زمان که می‌تواند همچون هندوستان در ساخت پارچه‌ای الوان از تنوع زیست اجتماعی و فرهنگی نقش ایفا کند، ظاهراً از موانع تحقق توسعه هم قلمداد شده است.

در رویکرد سلبی می‌توانیم از فرانسه بعد از انقلاب کبیر یاد کنیم. اتفاقاً ما الگوی تمرکزگرایی سیاسی و زبانی را از آنجا گرفته‌ایم. اما حتی فرانسه هم در این زمینه عقب‌نشینی کرده است. یکی دو سال پیش پارلمان فرانسه قانون حفظ و ترویج زبان‌های محلی را در مجلس شورای ملی کشور به تصویب رساند. حال اینکه از انقلاب ۱۷۸۹ میلادی تمامی فرهنگ‌ها و زبان‌های غیرفرانسوی به حاشیه رانده شدند تا دولت ملی مانعی برای استقرار نداشته باشد. حالا با این قانون تازه می‌شود در مدارس فرانسه زبان و گویش‌های محلی مهجور را هم درس داد و کمک‌هزینه دولتی گرفت!

در شوروی سابق بیش از صدوهشتاد گروه قومی استقرار داشتند

و گرچه بعد از فروپاشی پانزده حوزه قومی و فرهنگی آن با اعلام استقلال سیاسی تبدیل به کشور شدند، از جمله کشورهای حوزه بالتیک، قفقاز و آسیای میانه، اما همچنان کم و بیش همین میزان گروه قومی در روسیه فعلی ساکن است، زبان‌های آن‌ها در بسیاری از مدارس و مراکز آموزشی تدریس می‌شود، بسیاری از سنت‌های قومی آن‌ها برقرار است و مانع توسعه هم نبوده‌اند. اما در رویکرد سلبی تصور غالب این بوده است که فرهنگ‌های قومی مانع توسعه محسوب می‌شوند. در ایران دست کم بعد از تشکیل دولت ملی، به نظر می‌رسد این سیاست حاکم بوده و بخصوص بعد از تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی این گمان تقویت شده که رویکرد سیاسی حاکمیت مرکزی به سمت مقابله با هویت قومی برای تقویت هویت ملی پیش رفته است. با اینکه شواهد و قراین بسیاری برای این ادعا وجود دارد اما از منظری دیگر در این باره می‌توان تشکیک هم ایجاد کرد. به شهادت اسناد و گزارش‌های موثق تاریخی در این مقطع از تاریخ ایران گرچه دیدگاه‌هایی افراطی برای به حاشیه راندن فرهنگ‌های قومی به نفع هویت ملی شکل گرفت، اما رجال سیاسی برجسته دوره مشروطه تا پهلوی اول که نقش‌های کلیدی در سیاست‌های کلان فرهنگی حاکمیت داشتند، به موضوع

هویت قومی و فرهنگ‌های اقوام ایرانی توجه ویژه نشان داده‌اند. نمونه بارز آن رویکرد حسن تقی‌زاده است که با وجود آنکه از سردمداران تفکر ملی‌گرایی نوین ایرانی محسوب می‌شود اما در عین حال مخالف شوونیزم و یا به قول خودش ملت‌بازی افراطی است و گرچه از سیاست‌های مبارزه علیه ملوک الطوائفی ایران دفاع می‌کند اما در عین حال پاسدار هویت و زبان قومی نیز هست. مصداق این ادعا مقدمه فاضلانۀ او بر کتاب قشون‌کشی به بلوچستان نوشته امان‌الله‌خان جهانبانی است که نخستین مقاله یک ایرانی درباره زبان بلوچی است و نشان می‌دهد او با چه میزان حساسیت و درایت و در عین حال شناخت و تخصص درباره زبان‌های اقوام ایرانی مطالعه کرده است.

تقی‌زاده هم‌زمان مروج هویت ملی و زبان فارسی است و نقش کلیدی در سیاست‌های کلان فرهنگی عصر جدید ایران از دوره مشروطه تا عصر پهلوی و سال‌های پس از آن دارد. آنچه باعث رواج این دیدگاه شده که حاکمیت مرکزی بر ضد قومیت بوده، سرکوب گروه‌های یاغی و یا برخورد نظامی با شورش‌های منطقه‌ای در اقصی‌نقاط ایران است که در فقدان حاکمیت مقتدر مرکزی پس از مرگ ناصرالدین شاه، ولایات خودمختار تشکیل داده بودند و یا در دوره انتقال قدرت از قاجار به پهلوی و یا پس از وقایع شهریور بیست اعلام خودمختاری می‌کردند و یا از پرداخت مالیات سرباز می‌زدند. تشکیل دولت ملی مستلزم پایداری سیاسی در مرزهای قدیمی ایران و ایجاد امنیت در ایالات و ولایات بوده که لاجرم با سرکوب نظامی همراه شده. به گمان من سیاست سرکوب گروه‌های یاغی یا شورش‌های منطقه‌ای که هر کدام مصادیق خود را دارند، با موضوع مخالفت با هویت قومی خلط شده است، حال اینکه دو مقوله کاملاً جداست و به نظر می‌رسد گروه‌های سیاسی قومی در دهه‌های بعد این دو مقوله را در راستای اهداف سیاسی خود یکی دانسته‌اند.

البته سیاست‌های تدریس زبان رسمی و بها ندادن به تدریس زبان‌های قومی در مدارس دوره پهلوی همواره مورد انتقاد بخش مهمی از جامعه فرهنگی ایران بود، سیاستی که تا امروز ادامه پیدا کرده است. اما در مملکتی که نظام رسمی آموزش و پرورش در آن عمری کمتر از صد سال دارد می‌توان تصور کرد که اولویت حاکمیت مرکزی با وجود محدودیت‌های امکانات آموزشی، بر تدریس زبان معیار استوار شده است. شرایط امروز با آن روزگار قابل قیاس نیست و امروزه سیاست‌های فرهنگی آمرانه، محلی

از اعراب ندارند و بدل به عکس خود می‌شوند. زمانی که سازمان برنامه در ایران شکل گرفت و بخصوص در دهه سی، رویکردهای دفتر اقتصادی سازمان درباره توسعه، به سمت توجه به تبعات اجتماعی و فرهنگی طرح‌های توسعه معطوف شد و مطالعات فرهنگ‌شناختی و علوم اجتماعی با پیوستن تحصیل‌کردگان این حوزه به سازمان برنامه، در دستور کار قرار گرفت. به عبارتی پیش‌نیاز هر طرح توسعه توجه به مسائل اجتماعی و فرهنگی بود و توسعه پایدار در گرو مطالعات فرهنگ‌شناختی معنا پیدا کرد. اما سیاست‌های دوگانه در دولت مرکزی درباره این رویکردها از اوایل دوره پهلوی دوم به چشم می‌خورد و روشن است که امروزه وقتی به سیاست‌های حاکمیت مرکزی در قبال اقوام ایرانی نگاه می‌کنیم، غیر از مقاطع کوتاهی، در طی یک قرن گذشته و از آغاز شکل دولت ملی در ایران این سیاست‌ها عموماً سلبی و در نتیجه آسیب‌زا و بخشی از موانع توسعه بوده است. سیاست‌های هژمونیک ملی‌گرایی افراطی، به عصبیت و اتنوسنتریزم قومی منجر شده است. سیاست‌های غلط در زمینه توسعه مناطق عشایری، از جمله تخته‌قاپو و توصیه برای کشاورزی و شهرنشینی نزد عشایر، حیات اقتصادی ایلات ایرانی را به مخاطره کشید و تغییرات فرهنگی مخرب و آسیب‌های

## و فرهنگی در این مناطق سر باز می‌زنند. آیا این بی‌توجهی باعث به وجود آمدن نوعی اندیشه فدرالی در تقسیمات کشوری نشده است؟ آیا اصلاً استان‌های ما قابلیت اقتصادی چنین رویکردی را دارند؟

توجه به اقتصاد منطقه‌ای و رشد متوازن بر مبنای توزیع متناسب ثروت ملی و برخورداری اقتصادی از پتانسیل‌های بومی و منطقه‌ای از ضروریات توسعه پایدار است و این موضوع از خلال ارجاع به تجربه‌های تاریخی و به انجام رساندن مصوبات مطالعه شده قانونی، میسر خواهد شد و باید در سطح کلان مورد توجه نهاد قانون‌گذار و نیز نهاد مجری قانون قرار بگیرد. این مسیر باید در روند طبیعی مطالعه و برنامه‌ریزی کلان کشور انجام شود و با رویکردهای رادیکال امکان تحقق این موضوعات فراهم نخواهد شد.

در مناطق محروم و توسعه‌نیافته ایران، حس تبعیض، نارضایتی و بی‌اعتمادی به سیاست‌های کلان کشور و در نتیجه گرایش‌های واگرا نسبت به مرکز، از جمله عواقب توسعه‌نیافتگی و بی‌عدالتی اجتماعی است. اندیشه فدرالی نزد برخی از گروه‌های قومی هم نه بر مبنای یک رویکرد مطالعه شده، بلکه بیشتر تالی فاسد این وضع موجود بوده است. فدرالیسم در ایران عموماً با بحث‌های سیاسی تمامیت‌ارزی و خطر تجزیه ایران همراه بوده و نباید از نظر دور داشت که ماهیت سیاسی فدرالیسم در این بحث‌ها بر گفت‌وگو درباره فرصت‌های اقتصادی آن چیره شده است.

فدرالیسم سیاسی از نوع چند ملیتی با بحث بر سر تبعیض سیستماتیک اقلیت در برابر اکثریت، سعی در احقاق حق سیاسی و مدنی آن‌ها دارد. اما در ایران ما اساساً اکثریت قومی حاکم نداریم که بخواهیم درباره سیاست‌های قومی ایران به الگوی فدرال فکر کنیم! حیات تاریخی ایران در یک فرهنگ موزاییکی متنوع و برآمده از تنوع فرهنگ‌های قومی شکل گرفته و در شکل‌گیری دولت ملی در ایران پس از مشروطه نیز هیچ گروه قومی برتری سیاسی در ایران نداشته‌اند. اگر مراد خرده‌گیران سلطه‌زبان فارسی باشد، این زبان هم متعلق به هیچ قومی نیست و همانطور که تاریخ نشان می‌دهد یک زبان دیوانی و برقرار از دربار عثمانی تا گورکانیان هند بوده و خلط قوم فارس با زبان فارسی، اگر از سر ناآگاهی نیست، حتماً غرض‌ورزی سیاسی در آن پنهان شده است. در تاریخ معاصر جز عراق که با مداخله استعمار و در نتیجه دیکتاتوری رژیم بعث یکپارچگی ملی خود را از دست داد، هیچ نمونه و نظیری را

اجتماعی وسیعی به بار آورد. از بین رفتن تولید و فرآورده‌های دامی، حاشیه‌نشینی و بزه‌ناشی از آسیب‌های اجتماعی آن، بیکاری و فقر و در نهایت کم‌رنگ شدن حیات فرهنگی و تاریخی ایلات و عشایر ایرانی از جمله تبعات این سیاست‌ها بوده است.

در بلوچستان رابطه میان فقر و توسعه‌نیافتگی از یک سو و ناامنی و بنیادگرایی از سوی دیگر، به وضوح قابل مشاهده است. ناامنی یکی از تبعات سیاست‌های ناکارآمد تضعیف سرداران طوایف در عرصه اقتصاد و اجتماع بومی بوده است. بنیادگرایی محصول مستقیم فقر و توسعه‌نیافتگی است و سیاست‌های خصمانه برای مهار بنیادگرایی، در یک سیکل معیوب و پایان‌ناپذیر به تکرار چرخه خشونت منجر شده است. جان کلام این است که به گمان من تلاش برای ایجاد وحدت مکانیکی برای تحقق هویت ملی بسیار شکننده است و باید پیوندهای وحدت ملی در ایران ارگانیک باشد و این جز با پذیرش تنوع فرهنگ‌ها و ارزش‌های قومی در کنار صیانت از مولفه‌های فرهنگ معیار میسر نخواهد شد.

## - چرا دولت‌های ایران سرما به گذاری جدی اقتصادی

سراغ ندارم که کشوری با ماهیت یکپارچه سیاسی و تاریخی به هم پیوسته، در پی فدرالیسم برود. بلکه ما اکثریت سیاسی حاکم داریم و اقلیت‌های سیاسی محکوم داریم! و اینها مربوط به مشی سیاسی کلان کشور است و ربطی به مسئله قومیت در ایران ندارد تا آقایانی که با الگوی سیاسی حاکمیت در تعارض هستند، بخواهند از مسیر مباحث قومی راه را بر حل مشکلات سیاسی خود هموار کنند!

صدالبته که سیاست‌های غلط حاکمیت مرکزی در قبال فرهنگ‌های قومی، زمینه این بحث‌ها را هم فراهم کرده است. این تیر خلاص به یکپارچگی ملی است و منافعی هم برای حوزه‌های قومی ایران در پی نخواهد داشت. حکایت همان بر شاخ نشستن و بن بریدن است. بلکه مرکزگرایی را باید نقد کرد و تمهیداتی برای تغییر سیاست‌هایی از این دست فراهم آورد. اما مرکززدایی ربطی به فدرالیسم ندارد و این حرف‌ها و این مقایسه‌ها که عمدتاً در مباحث سیاسی شنیده می‌شود، یا از سر ناآگاهی است و یا دشمنی در آستین پنهان شده است! مشارکت و مداخله بیشتر گروه‌های قومی و یا مناطق دوردست، در سیاست کلان کشور و تصحیح امور بر مبنای شرایط بومی در قانون اساسی مشروطه پیش‌بینی شده بود. ایجاد انجمن‌های ایالتی و ولایتی در خلال مشروطه قرار بود به این موضوع پاسخ درخوری بدهد اما متأسفانه به دلایل سیاسی این قانون عملاً تا دهه‌ها پس از تصویب نادیده گرفته شد و پس از آن هم آنطور که باید و شاید به اجرا درنیامد.

قانون تشکیل انجمن‌های ایالتی، ایالت را قسمتی از مملکت می‌دانست که مرکزی دارد و در هر مرکز انجمنی موسوم به انجمن ایالتی وجود دارد که رسیدگی به امور ایالت و نظارت بر اجرای قوانین در جهت سود و امنیت و آبادی آن را بر عهده می‌گیرد. اما حق قانون‌گذاری نداشت و در عین حال قرار بود بر رفتار حاکمان ایالات و ولایات نظارت کند. بر این مبنای چهار ایالت و دوازده ولایت شکل گرفت که اتفاقاً «بلوچستان و کرمان» یکی از این چهار ایالت اصلی بود و سه ایالت دیگر «آذربایجان»، «فارس و بنادر» و «خراسان و سیستان» بودند. بعدها و در دوره رضا شاه به الگوی تقسیم‌بندی کشوری و استان‌های ده‌گانه تبدیل شد و تا امروز که در تقسیمات کشوری به سی و یک استان رسیده‌ایم. اما این تقسیم‌بندی‌های مکانیکی، ماهیت توسعه نامتوازن را تغییری نداده چرا که چرخه مدیریت کلان کشور در این باره معیوب شده است. ما از فقدان نهادهای برنامه‌ریزی و مدیریت کلان در کشور

رنج می‌بریم. به همین دلیل است که من انحلال سازمان برنامه در دولت نهم را یکی از بزرگترین خیانت‌ها در امر توسعه و ضربه‌ای مهلک به نهاد عقلانیت و برنامه‌ریزی دولت می‌دانم. فرصت‌های اقتصادی و سیاسی ما مدام در حال تهدید توسط ناکارآمدی‌ها و فقدان عقلانیت در سطوح مختلف مدیریت است. اگر یک عضو هم درست کار می‌کند، ناکارآمدی اعضا دیگر کارکرد آن عضو را هم فلج خواهد کرد.

در بلوچستان ما با سیاست یک بام و دو هوا مواجه هستیم. از یک طرف صحبت از سیاست‌های کلان در توسعه سواحل مکران مطرح می‌شود که ایده‌ای هوشمندانه و بر اساس شناخت ظرفیت‌های ژئوپلیتیکی و اقتصادی منطقه است اما از طرف دیگر تصمیم‌گیری درباره یکی از مهمترین مناطق جغرافیایی و سیاسی ایران را در سطح منازعات بومی تقلیل داده‌ایم و فرصتی ایجاد کرده‌ایم که غرض‌ورزی‌های شخصی و سوگیری‌های فردی افراد در سرنوشت ملی ما نقش ایفا کند.

نمونه آشکار آن وضعیت ناگوار چابهار است. در هیچ جای جهان نمی‌توانید پیدا کنید که مهمترین منطقه اقتصادی و سیاسی کشور ماه‌ها بدون مدیر به حال خود رها شده باشد. آدم بیم آن پیدا می‌کند که مبادا

و ویرانی صرفاً ناشی از سوءمدیریت و کاملاً ناآگاهانه بوده باشد. سرزمینی را از بین می‌برند تا اراضی مجاورش آباد شود. زمین ارزشمندی را می‌خشکانند تا اراضی بی‌مقدار پیرامونش بهایی پیدا کند. این آیا شرح حال سواحل جنوبی ایران در مقایسه با سواحل جنوبی خلیج فارس و دریای عمان نیست؟ آیا این موقعیت رقابت منطقه‌ای میان سواحل تجاری حتی پاکستان با ایران را روایت نمی‌کند؟ پروژه نفوذ اگر این نیست دقیقاً به چه معناست!؟

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.

اینها در ادامه سیاست زمین سوخته است! گویا منافع گروه‌ها و جریان‌هایی آشکارا به استراتژی زمین سوخته گره خورده و نه تنها مانع توسعه بوده‌اند که در جهت تخریب و ویرانی قدم‌های آگاهانه برداشته‌اند. من باور ندارم که این میزان تخریب



## نطنز، زیبا و کهن و استوار

گزارش دیدار یک روزه از نطنز

ماست، کتاب گشوده‌ای از وقایعی است که بر سر این شهر آمده است. سابقه مسجد جامع با تک مناری که مشخصه مساجد اهل سنت است، به حدود ۸۰۰ سال قبل می‌رسد، اما هر دوره‌ای با ساخت گوشه‌ای از آن، اضافه کردن محراب و منبری و کاشیکاری یا تزیینات دیگر یا حتی ویرانی بخش‌هایی، نام و نشان خود را بر این بنای زیبا

۱۹ اسفند، در جمعه‌ای که نه زمستانی بود و نه بهاری ولی تا دلت بخواهد دلچسب، نطنز زیبا میزبان ما شد. شهری آرام و کوچک در استان اصفهان با ۱۵ هزار نفر جمعیت که نزدیکی‌اش با کوه‌های کرکس و مجاورتش با حاشه کویر، منظرهای متفاوت و دل‌انگیز برای آن ساخته است. گذشته از مناظر طبیعی زیبا و صنایع دستی سفال کار دست استادکاران، نطنز از این جهت شاخص است که رد پای تاریخ را در هر جای شهر می‌توانید سراغ بگیرید. نطنز زیر پای عرب‌ها و مغول‌ها و متجاوزان دیگر کوفته شده، اما همچنان پا بر جاست.

مسجد جامع نطنز، در قلب این شهر که نخستین مکان بازدید



که نگین انگشتری نطنز به حساب می‌آید، نشانده. جزییات این‌ها را همه می‌توانید به لطف فضای مجازی با چند کلیک پیدا کنید.

چند متری آن طرف‌تر، در زمینی کمی پست‌تر، از دوره اسلامی به عقب می‌روید و آتشکده ساسانی را می‌بینید که همچنان استوار بر قدمت نطنز گواهی می‌دهد. آتشکده‌ای که به نقل از راهنمای گردشگری شهر که زمان ورود ما به استقبالمان آمد، رها شده و در وسط حیات خانهای متروک تا نیمه در گل و خاک فرو رفته بود، تا اینکه اداره میراث فرهنگی آن زمین و زمین‌های اطراف آن را خرید تا هم پارکی در کنار مسجد جامع بسازد و هم از وسط باغ‌های نطنز کوچه‌ای باز کند تا اگر همه چیز طبق برنامه پیش برود، در آینده‌ای نزدیک گردشگران از راهی دیگر از میانه باغ‌ها بتوانند در آن مجموعه زیبا قدم بزنند.

آن روز تور یا گردش ما با تورهای گردشگری دیگر تفاوت داشت. متفاوت بود از این نظر که از صبح الالطوع راه نیفتادیم تا تند و تند فهرست بناهای تاریخی را ببینیم و مانند ناظری دور و بی تفاوت شب که به سر آید، چک لیست فهرست ابنیه را تمام کرده باشیم. ترتیب‌دهنده این برنامه که سمت استادی برای بسیاری از شرکت‌کنندگان داشت، مهندس مرباغی عزیز، به همراه برخی همکاران محلی

خود، ما را در گوشه‌های بکر و محلات کمتر دیده شده و کوچه پس‌کوچه‌های شهر راه برد و از خرابه‌های ترمیم نشده و رها شده روی برنگرداند تا ما فقط ساختمان‌های شسته رفته را ببینیم. راه برد با یک هدف خیر که بتوانیم همگی با هم راهی ببینیم برای آنکه آنچه را از نطنز باقی مانده، سر پا کنیم تا مردم بومی از نعمت‌های آن بهره‌مند شوند و گردشگران و رهگذران هم از آرمیدن در دامنه کوه‌های کرکس و حاشیه کویر ایران لذت ببرند. هر چند به باور من، خود او از همه کاربلدتر است. الگو، الگوی خانه اردیبهشت در دل خیابان پامنار سرچشمه تهران است که با همت مهندس مرباغی و آقای رضا کیانیان از دل ویرانه‌ای سر بر آورده و به عنوان مرکزی فرهنگی و هنری افتخاری شده برای آن محله شلوغ و قدیمی.

در خیابان‌های شهر، لابه‌لای خانه‌هایی که چند دهه از عمر آن‌ها می‌گذرد، فراوان ساختمان‌های نیمه ویران بسیار قدیمی گاه با عمر چند سده را می‌بینید که با مصالح خشت و گل اینجا و آنجا هنوز وجود تاریخ کهن این شهر را به رخ می‌کشند. برخی خانه‌ها تازه ساز بودند، بعضی بسیار بزرگ و با تقلیدی نه چندان زیبا از نمای رومی ساختمان‌های تهران که دوستان شهرساز و آگاه ما می‌گفتند در فقدان یک برنامه شهری جامع، هر سازنده برای خود سازی زده و هر جور دلش می‌خواست ساختمان را ساخته و یکپارچگی را در شهرسازی نمی‌بینید، اما از یک نکته نمی‌توان گذشت که هر چند نطنز مانند اغلب شهرهای کوچک و بزرگ جهان در حال توسعه کاستی‌های فراوان دارد، اما شهری برخوردار و سیر و آراسته است. در خیابان‌ها کمتر جایی زباله‌ای ریخته بر زمین دیدم و همین را به فال نیک گرفتم که مسئولان نطنز کار خود را درست و به قاعده انجام می‌دهند.

حال باید دید ما و امثال مایی که جان و دل در گروی این خاک داریم، چه می‌توانیم برای نطنز عزیز بکنیم.

## توکیو

...یامادای رئیس آمد سرمیز و به پیتتر گفت- تو اگر کار نداری او دارد! پیتتر هم به ژاپنی و با احترام گفت- بله. بعد به انگلیسی ادامه داد- دیگه صبح شده الان از بام پائین می آیم و می روم سر میزم قربان...

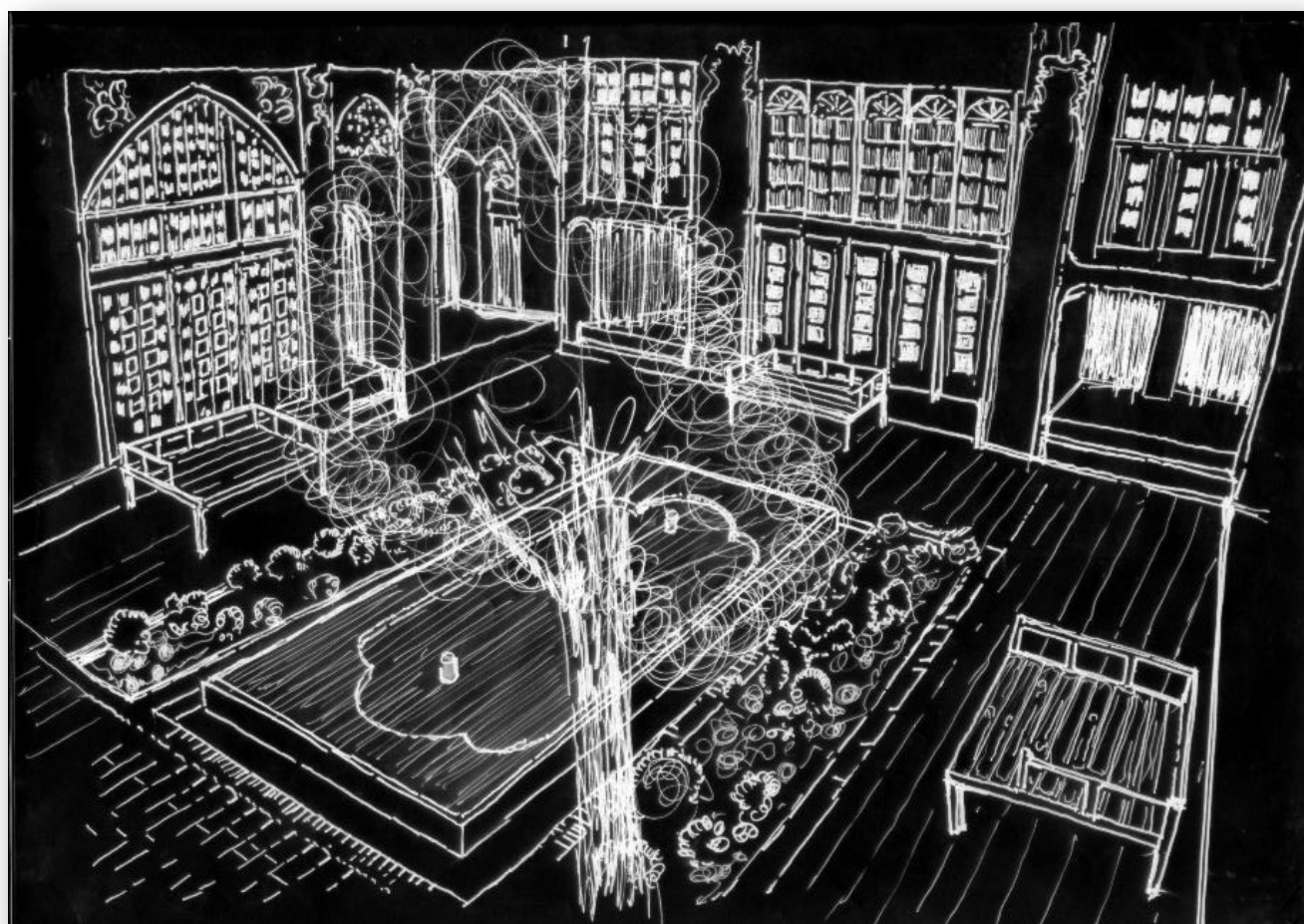
تا وقتی آنجا بودم، گاهی می آمد. پهلویم می نشست. می گفت- خسته ام، از کار، از در اتوماتیک، از آسانسور، از مترو، از .. برایم یک حیاط ایرانی با حوض بکش. می خواهم صورتم را بشویم. و من می کشیدم..

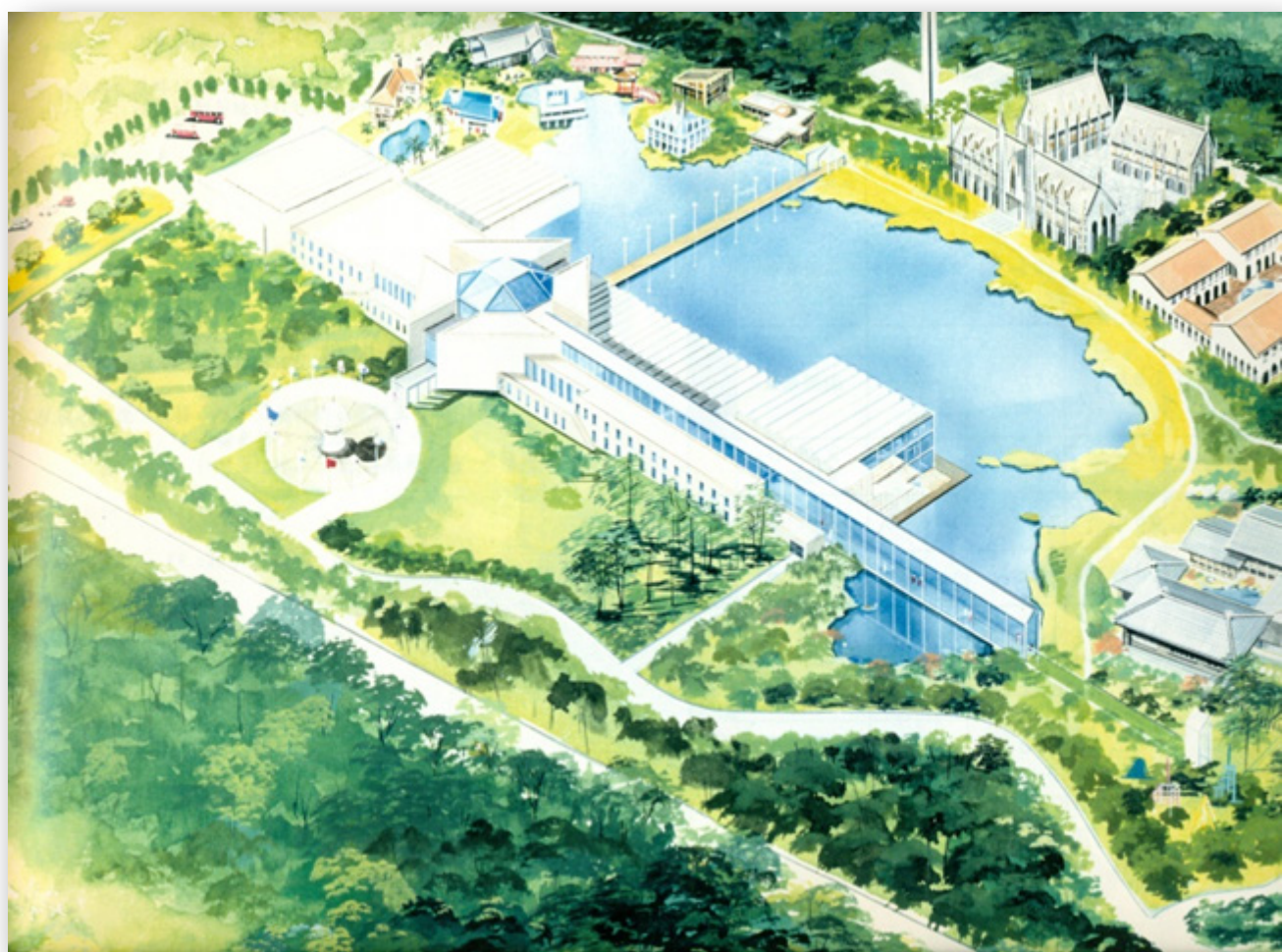
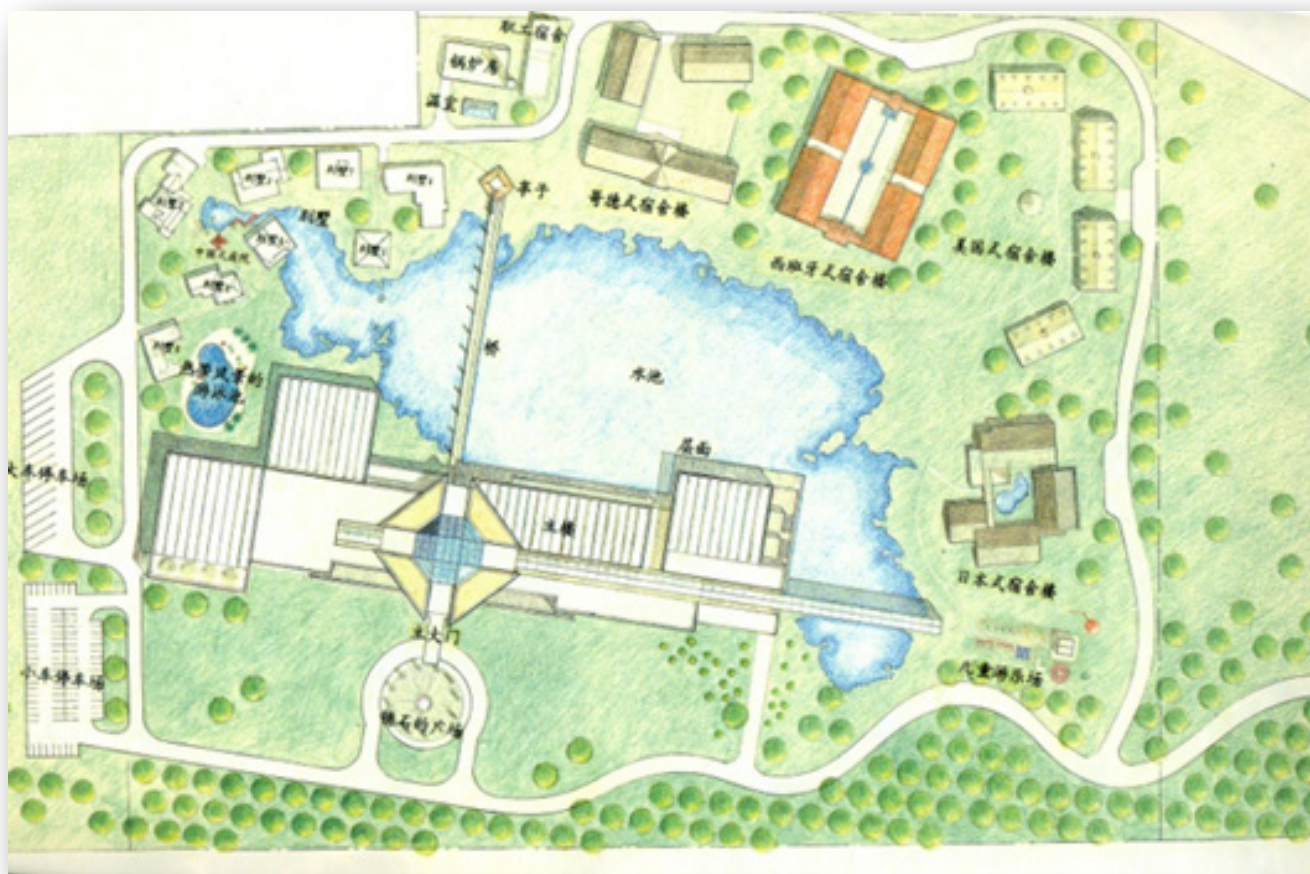
طبقه شانزدهم، دفتر بزرگ تاکه ناکا، خیابان گینزای توکیو - پشت میز کار- با ماژیک، کاغذ پوستی، مقوا، مداد و.. به طراحی مجتمع اقامتی VIP در پکن، مشغول بودم. پیتتر، آرشیو، جوان و مجرد آمریکائی، همکار نزدیک من بود. یامادا رئیس، شیوازو، خانم روکوگو و بقیه هم ژاپنی. پیتتر چند سالی بود که با آنها کار می کرد و زبان ژاپنی اش هم عالی بود. در واقع مترجم من هم بود. میزش هم نزدیک میز من قرار داشت. یک کاره پاشد آمد سر میز من و بلند گفت- ما به شما چه کرده ایم؟ همینطور یکسره داد می زنید- مرگ بر آمریکا، مرگ بر آمریکا- چرا اینقدر با ما دشمن هستید؟ مگه ایران چه جور جایی است؟ اوضاع خیلی پس بود. یواش گفتم- باشه بعد از نهار.

بعد از نهار فوری آمد. کنار میز من نشست و محکم پرسید- بگو ایران چه جور جایی است؟ گفتم- من یک سلول از ایران برایت می کشم. تو خودت در هر عددی دلت می خواهد ضرب کن، می شود ایران. گفت- خوب بکش. و من روی کاغذ و با ماژیک رنگی شروع کردم.

همانطور که روی کاغذ، کوچه های باریک و دراز و پرسایه و گاه آفتابی را می کشیدم، بردمش تا در خانه ای. داخل شدیم. روی سکوی هشتی نشستیم و نفس تازه کرد. بعد رفتیم به حیاط. حوض وسط حیاط را دید. صورتش را شست. روی تخت چوبی هم نشست. درخت زبان گنجشگ و گل های باغچه را نگاه کرد. از آن دو تا پله بالا آمد. در اتاق شاه نشین از پشت شیشه پنج دری های قدی، حیاط را نشانش دادم. در اتاق های گوشواره قدم زدیم. روی فرش خوش نقش و نگار چهار زانو نشست. بعد همانجا پاهایش را دراز کرد و تکیه داد. تا ته صندوق خانه هم رفتیم. از پله های کنار اتاق کوچک تا بام بالا رفت. غروب شده بود. باهم روی بام تشک ها را پهن کردیم وقتی خوب خنک شد، روی آنها طاق باز خوابید و تا پاسی از شب ستاره ها را تماشا می کرد...







## منفعت عمومی، حلقه مفقوده تحقق مشارکت در ایران

حداقل، فاصله زیادی تا تحقق سطوح بالای آن خواهیم داشت.

اصولاً دعوت مردم به مشارکت در طرح‌ها و برنامه‌های شهری به این منظور صورت می‌پذیرد که در نهایت بتوان به یک اجماع در خصوص تغییرات و تحولات آتی در مناطق و محلات شهری رسید و در خلال آن منفعت عمومی مردم و در مجموع ساکنین هر شهر را فراهم کرد. به عبارت دیگر هرگونه مشارکت مردم و مشورت با آن‌ها عموماً باید به یک خیر عمومی بزرگتر منجر شود؛ هرچند ممکن است در خلال این فرایند تعارضاتی بروز کند و این وظیفه مجریان و دست اندرکاران طرح یا برنامه است که با درک صحیح و منطقی از شرایط موجود بتوانند در تهیه و اجرای پروژه با مشارکت حداکثری مردم، نقش تسهیلگری را ایفا کرده، تعارضات را به حداقل رسانیده و مناقشات را حل و فصل کنند.

در نظر بسیاری از پژوهشگران و متفکران، کارآیی و کارآمدی دولت‌های مدرن منوط به احقاق منفعت عمومی است (Pola-ni, 1989: 171). در همین

از طرح و بسط مفهوم مشارکت عمومی در ایران زمان زیادی می‌گذرد و در این مدت پژوهش‌های فراوانی پیرامون این موضوع صورت پذیرفته و در مقالات و کتب متعددی به آن اشاره شده است؛ تا جایی که امروز این مفهوم به بسیاری از اسناد فرادست ملی و محلی کشور راه یافته و حداقل در بخش شکلی، مورد توجه جدی قرار گرفته است. اندیشمندان و محققین کشور هم عموماً از منابع علمی مهم و معتبر جهانی، بروزترین مدل‌ها و بالاترین سطوح مشارکت را استخراج کرده و شرایط و وضعیت مشارکت در ایران را با این معیارها می‌سنجند؛ از نردبان مشارکت مردمی ارنشتاین (۱۹۶۹) گرفته تا دیدگاه آرمانشهری و مشارکتی فریدمن (۲۰۱۱) و مفاهیم عمیق فلسفی برآمده از آخرین تجربیات جهانی مربوط به سازوکارهای مشارکت مردم در تحقق طرح‌های توسعه شهری؛ تحقیقاتی که با نگاهی فارغ از مسائل اصلی کشور و بدون توجه به زمینه‌های موجود و شرایط اجتماعی-اقتصادی جاری در بطن شهرهای آن صورت می‌پذیرد؛ به همین جهت، علی‌رغم همه تلاش‌ها و پژوهش‌های جامعه علمی و دانشگاهی، زمانی که به مرحله عمل و حوزه اجرا می‌رسیم، از تحقق کمترین خواسته‌ها عاجزیم و حتی نمی‌توانیم سطوح پایین مشارکت را محقق سازیم. بنابراین زمانی که شرایط کشور را با این مدل‌ها و تجربیات جهانی مقایسه می‌کنیم، همواره و در بهترین حالت ارزیابی ما، گویای تحقق پایین‌ترین سطوح مشارکت است و در بدترین حالت، به این نتیجه می‌رسیم که ما فاصله زیادی تا رسیدن به یک مشارکت حداقلی داریم و به سرعت و در پیشنهادات، مسئولین و مجریان طرح‌های توسعه و قوانین مصوب نهادهای مقننه را مقصران اصلی می‌پنداریم. علی‌رغم مشکلات قانونی و اجرایی موجود که دست مجریان را تا حد زیادی بسته است و با اطلاع از این مسأله که برخی از مجریان و مدیران شهری هم فاقد توانمندی‌های لازم جهت اجرای صحیح بسیاری از امور و پیشبرد مسائل هستند، ما با مشکل به غایت مهم‌تری مواجهیم و به نظر می‌رسد تا زمانی که نتوانیم بر این مسأله فائق آییم و بر آن غلبه کنیم، در زمینه مشارکت راه به جایی نخواهیم برد و یا

راستا، مفهوم منفعت عمومی همواره یکی از مهم‌ترین توجیه‌کننده‌های اقدامات شهرسازی است (Heywood, 1990). به بیان دیگر منفعت عمومی با هر برداشت و تعبیری، محور اصلی مباحث شهرسازی بوده و تصمیم‌گیری‌های عمومی از این مفهوم منتج می‌شوند (Alex-ander, 2010; Fordham, 1990). در تطور سیر تغییر رویکردها به مفهوم منفعت عمومی می‌توان اشاره کرد که رویکردها از حالت عینی-محتوایی، ابتدا به عینی-رویه‌ای و در نهایت به بین‌الذهانی-رویه‌ای و محتوایی تبدیل شده است که می‌توان نمود آن را در تغییر از شهرسازی متمرکز (بالا به پایین) به شهرسازی مشارکتی مشاهده نمود (فروغیفر و دیگران، ۱۳۹۹: ۵). البته به رغم اینکه دو واژه منفعت و عمومی دارای معنایی شناخته شده‌اند، ترکیب منفعت عمومی مانند بیشتر مفاهیم علوم انسانی، دارای تشتت در تعریف و تبیین است (ویژه و امجدیان، ۱۳۹۴: ۲۵). مفهوم منفعت عمومی در نقطه مقابل منفعت فردی قرار می‌گیرد و به نوعی اساس زندگی جمعی تلقی می‌شود. در این حالت منفعت عمومی الزامی است که زندگی انسان را از مرحله فردی-گروهی به مرحله پیشرفته‌تر جمعی-مدنی ارتقا می‌دهد (منصوریان و شیبانی، ۱۳۹۵: ۱۱۸). منفعت

عمومی، چیزهایی است که برای همه یا تعداد بسیار زیادی از مردم حائز اهمیت و ارزش باشد و برای آن‌ها فارغ از منتفع شدن یا نشدن، مطلوبیت داشته باشد. به عبارت دیگر، منفعت عمومی هر آن چیزی است که نیازهای مشروع شهروندان را برآورده می‌سازد (عباسی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). به اعتقاد روسو منفعت عمومی در برگیرنده نفع خصوصی جهان‌شمول است؛ از نظر وی چیزی می‌تواند دارای نفع عمومی به شمار آید که همگان تمنای آن را داشته باشند (Benditt, 1973: 293).

برخی از اندیشمندان با تعیین ملاک کمی و کنار هم نهادن جمع عددی افراد، منافع فردی را همان منفعت عمومی دانسته‌اند (Gunn, 1991: 201)؛ در این دیدگاه، طرح‌های حکومتی و اصولاً نهاد حاکمیت، تجلی منفعت عمومی و نماینده واقعی منافع همگانی قلمداد می‌شود (پوچی، ۱۳۸۴: ۱۰۵). بنابراین، عرصه قانون‌گذاری و نیز اداره جامعه، به تجلی‌گاه ظهور تعارض مالکیت اشخاص با منافع عمومی بدل می‌گردد. آنچه در فرایند نظام شهرسازی در مقیاس عام و مدیریت طرح‌ها و پروژه‌های شهری در مقیاس خاص، بیش از هر عامل دیگری خودنمایی می‌کند، همین تعارض‌ها و تقابل حقوق خصوصی و حقوق عمومی است (خیرالدین و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۳). در کشور ما نیز براساس قاعده تسلط، هر شخصی بر مال خود مسلط است و حق انحصاری تصرف را در آن دارد؛ لیکن این حق مطلق نیست و در تعارض با منافع عمومی، تحدید یا سلب می‌شود (ویژه و امجدیان، ۱۳۹۴: ۲۴). چالش و تعارض اصلی زمانی بروز می‌کند که در راستای اجرای طرح‌ها و برنامه‌های شهرسازی، اراضی و املاک خصوصی در بستر طرح‌های مذکور قرار گرفته و حقوق مالکانه اشخاص را با تحدید و محدودیت مواجه سازد (خیرالدین و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۳). البته باید در نظر داشته باشیم که یک عمل یا رویه وقتی در جهت منافع عمومی قرار دارد که بتواند منفعت همگان را ارتقاء دهد؛ به این معنی که استعداد بهره‌مندی از یک منفعت به وجود آمده باشد، حتی اگر در عمل شخص یا گروهی از افراد از آن منفعت بهره‌ای نبرند (Benditt, 1973: 311).

همانگونه که پیشتر بیان شد، مسائل در کشور ما، تا حد زیادی فارغ از شرایط اجتماعی-اقتصادی حاکم بر جامعه پیگیری می‌شوند؛ به همین جهت درک صحیح و جامعی از مناسبات و روابط اجتماعی مردم و شرایط اقتصادی حاکم بر آن‌ها به وجود نمی‌آید و این مسائل در تبیین و بازبینی مفاهیم و مقولات علمی به کار نمی‌روند.

به عبارت دیگر شرایط حاکم بر هر جامعه می‌تواند تغییراتی در مفاهیم مورد پذیرش جامعه علمی ایجاد کند و دامنه این تغییرات از جزئی‌ترین امور تا تفاوت‌های کلان را در بر می‌گیرد. به همین جهت ما برای کاربست هر نظریه و مفهوم نیازمند یک بازنگری در آن متناسب با شرایط و زمینه حاکم بر منطقه مورد نظر هستیم. با توجه به مواردی که تاکنون ذکر شد، بدیهی است که در خلال اجرای یک طرح یا برنامه توسعه شهری با محوریت یک نهاد حاکمیتی (اعم از دولت، شهرداری و غیره) و در راستای تامین منافع عمومی شهروندان، تعارضاتی میان منافع شخصی و عمومی پدیدار شود. این تعارضات و اختلاف منافع، بخش جدایی‌ناپذیر هرگونه مداخله شهری محسوب می‌شوند و همواره باید در جهت هموار کردن راه مشارکت مردم در طرح‌ها و برنامه‌ها و به حداقل رساندن تعارض منافع و جلب نظر اکثریت، تلاش کرد. اما زمانی که یک اجماع عمومی در خصوص خیر یا مصلحت اکثریت اعضای جامعه وجود ندارد و تعارضات به حدی گسترده می‌شود که امکان رسیدن به یک فهم مشترک و درک گروهی از شرایط فراهم نمی‌گردد، در این زمان، اصولاً یک تسهیل‌گر اجتماعی یا شهرساز، چه امکانات و لوازمی برای فعالیت و ایفای نقش موثر

دارد و چگونه می‌تواند زمینه تحقق یک مشارکت حداکثری را فراهم سازد؟!

در کشور ایران، به غیر از مشکلات رایج در بحث‌های مشارکت عمومی و تحقق منفعت جمعی، عوامل زمینه‌ای مهم دیگری هم وجود دارند که به پیچیدگی‌های رایج در این مسأله دامن زده و شرایط را کمی متفاوت از دیگر نقاط جهان می‌کنند. به نظر می‌رسد اولین و شاید مهمترین مشکل، عدم وجود یک اجماع در خصوص مفهوم منفعت عمومی در طرح‌های توسعه شهری در میان پژوهشگران و محققان باشد (فروغیفر و دیگران، ۱۳۹۹). در حالی که منابع زیادی به موضوع مشارکت در مباحث شهرسازی می‌پردازند، فقر جدی پژوهشی و تحقیقاتی در زمینه پرداختن به مفهوم منفعت عمومی قابل تأمل است. این مفهوم و درک صحیح آن، در تناظر جدی با موضوع مشارکت است و زمانی که هیچ اجماعی در میان اعضای جامعه بر روی یک تعریف مشخص از آن وجود ندارد، عدم تحقق مشارکت هم قابل پیش‌بینی است. به علاوه در متون قانونی کشور هم اثری از مفهوم منفعت عمومی دیده نشده و از طریق اسناد فرادست حمایت نمی‌شود. این اندیشه، همچنان اسیر چالش‌های قانونگذاری است و مقنن عادی، جز اینکه منافع عمومی را مرزی برای مشروعیت قلمرو حقوق فردی به شمار آورد، یا برای ممانعت از ورود خسارت به منافع عمومی تدابیری اتخاذ کند، تلقی منسجم و کارآمدی از این مفهوم ندارد (منصوریان و شیبانی، ۱۳۹۵: ۱۳۹).

به نظر می‌رسد بخشی از ساختار شکل‌دهنده این نوع نگاه و جریان حاکم بر مسائل حقوق شهری، برآمده از احکام شرعی هستند که اهمیت ویژه‌ای در تعیین مناسبات حقوقی و قانونی میان اعضای جامعه دارند. حقوق مالکانه مشروع افراد در قانون شرع اسلامی حرمت و جایگاه غیرقابل خدشه‌ای دارد که در قانون اساسی کشور، مورد احترام بوده و بر آن تأکید شده است (خیرالدین و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۳). ارزیابی نظرات فقهای شورای نگهبان به عنوان مفسرین احکام شرعی، در موارد تعارض مالکیت خصوصی و منفعت عمومی گویای این واقعیت است که در ابتدای شکل‌گیری نظام حقوقی و قانونی کشور بعد از انقلاب، اعضای این شورا در همه موارد تعارض، با قاطعیت از مالکیت خصوصی حمایت کردند (ویژه و امجدیان، ۱۳۹۴). هرچند در طی این سال‌ها، حمایت مطلق از مالکیت خصوصی نزد فقهای شورای نگهبان تعدیل یافته است، اما همچنان از تصریح به عبارت منفعت عمومی خودداری

اثرات طرح‌های توسعه شهری به دلیل چندبعدی و دامنه‌دار بودن، میان‌مدت و بلندمدت محسوب می‌شوند. منافعی که نتایج آن در میان‌مدت و درازمدت آشکار می‌شود، عموماً مردم شهر را بهره‌مند می‌کند، اما در کوتاه‌مدت و در مقیاس خرد، شاید به نفع گروهی کوچک و یا افرادی خاص نباشد. هرچند ممکن است در نهایت و در طی یک فرایند طولانی‌تر، طرح و برنامه‌ای که در محل زندگی آن‌ها اجرا می‌شود، علاوه بر تأمین منفعت عمومی منجر به ایجاد نفع شخصی هم برای آن‌ها بشود. لذا با توجه به شرایطی که ذکر شد، نمی‌توان انتظار داشت، مردم نسبت به طرح‌هایی که اثرات آن مشهود نیست، خوشبین بوده و در تحقق آن مشارکت فعال و سازنده داشته باشند. زمانی که آرامش اقتصادی یک جامعه برهم می‌خورد، بسیاری از مسائل اساسی کشور و به ویژه شهرها، به تصمیمات روزانه تقلیل پیدا می‌کنند و دید بلندمدت و بنیادی به تدریج از میان می‌رود. از بین رفتن این نوع نگاه بنیادی شاید مهم‌ترین آفتی باشد که نه تنها مفهوم منفعت عمومی را تهدید می‌کند، بلکه بسیاری دیگر از مفاهیم اساسی جامعه را در معرض خطر قرار می‌دهد.

دو مفهوم مشارکت و منفعت

می‌ورزند و به سختی می‌توان مفهوم منفعت عمومی مستتر در نظرات فقهای شورای نگهبان را استخراج کرد (ویژه و امجدیان، ۱۳۹۴: ۴۰). به عبارت دیگر، مفهوم منفعت شخصی که در احکام دینی دارای جایگاه ویژه‌ای است، توانسته به متون قانونی راه پیدا کند، اما مفهوم منفعت عمومی علی‌رغم توجه و تأکید دین اسلام بر مناسبات اجتماعی و جمعی، به جایگاه قابل توجهی در نظام قانونگذاری دست نیافته است؛ درحالی‌که حرمت مالکیت شخصی از دیدگاه حقوق خصوصی، قاعده‌های دائمی و تخلف‌ناپذیر است، منفعت عمومی تقریباً هیچ بنیاد قانونی قابل اتکایی ندارد و این مسأله مستقیماً بر طرح‌ها و برنامه‌های توسعه شهری اثرگذار بوده و کیفیت اجرایی آن‌ها را تنزل داده است (خیرالدین و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۳).

نبود بنیاد قانونی قابل اتکا در خصوص مفهوم منفعت عمومی و پشتیبانی تام و تمام شرع مقدس از مالکیت خصوصی در بیشتر تعارضات، در طی ادوار مختلف تاریخی بر ذهنیت مردم ساکن شهرها هم اثرگذار بوده است. نوع نگاه شهروندان در برنامه‌ها و طرح‌های مشارکتی، عموماً به دلیل همان مسائل زمینه‌ای که ذکر شد، متمایل به مفهوم منفعت شخصی است. همچنین بازخوردها و تجربیاتی که تاکنون در خصوص نقش و مشارکت مردم در طرح‌های توسعه شهری به دست آمده، گویای این نکته هستند که مردم محلات شهری عموماً درصدد و پیگیری منافع شخصی خود بوده و کمتر منافع عمومی یک محله یا شهر را مورد توجه قرار می‌دهند. البته در این زمینه نمی‌توان از تاثیر شرایط اجتماعی-اقتصادی حاکم بر زندگی مردم چشم‌پوشی کرد. مفهوم منفعت عمومی، برای مردم کشور، در کنار تمام مشکلاتی که روزانه با آن مواجه‌اند، همانند یک کالای لوکس، فاقد ضرورت محسوب می‌شود. مشکلات اقتصادی و تبعات اجتماعی ناشی از آن، مردم را به گوشه رینگ برده و آن‌ها چاره‌ای جز مقاومت در مورد آخرین سنگرهایشان که همان اموال شخصی است، ندارند و با قدرت تمام در مقابل هر مسأله‌ای که تهدیدی برای آن محسوب شود، مبارزه می‌کنند. آن‌ها مهم‌ترین سرمایه اجتماعی یعنی اعتماد را به دست نیاورده، از دست داده‌اند و نمی‌توانند به آینده نامعلوم خوشبین باشند؛ بنابراین چاره‌ای جز مقاومت در مقابل مشارکت و شاید حتی مبارزه با آن ندارند.

تأمین منفعت عمومی به واسطه اقدامات شهرسازی، دارای اثرات مختلف، در بازه‌های زمانی متفاوت است؛ البته در بیشتر موارد

برنامه‌های توسعه شهری مشارکت کند. این درک صحیح زمانی حاصل می‌شود که اولاً یک تعریف مشخص و جامع از این مفهوم تبیین شود و در ثانی بتواند جایگاه قانونی مشخص و تثبیت شده‌ای در اسناد رسمی کشور پیدا کند. در مرحله سوم باید تغییراتی در شرایط اجتماعی-اقتصادی مردم پدیدار شود تا بتوانند ورای مسائل روزمره، با ذهنی آرام و آسوده، افق‌های دوردست را مد نظر قرار دهند. شکل‌گیری یک ذهنیت جمعی از مفهوم منفعت عمومی و اتفاق نظر در خصوص آن، مهم‌ترین بستری است که هرگونه موفقیت در طرح‌های توسعه شهری را تضمین و نهادسازی و چارچوب‌های تنظیم‌کننده دیگر را مشروع می‌کند. بنابراین تا زمانی که چنین شرایطی فراهم نشده، نمی‌توان و نباید انتظار معجزه از سیستم مدیریت شهری داشت و باید به تحقق مشارکت حداقلی در طرح‌های توسعه شهری رضایت داد.

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است

عمومی به هم گره خورده و به نوعی جدایی‌ناپذیرند. مشارکت واقعی زمانی به منصفه ظهور می‌رسد که مردم در خصوص منفعت عمومی به یک اجماع و اقناع ذهنی دست پیدا کنند و منفعت عمومی هم زمانی محقق می‌شود که مردم با جدیت در طرح‌ها و برنامه‌های جمعی مشارکت داشته باشند. به عبارت دیگر یک شهروند تا زمانی که درک صحیحی از مفهوم منفعت عمومی نداشته باشد، نمی‌تواند با انگیزه لازم در تحقق طرح‌ها و





گفتگوی مرجان یشایایی با دکتر محمدرضا سرگلزایی 

## کار اجتماعی، چرا؟ چگونه؟

### بررسی تأثیر کار خیرخواهانه و داوطلبانه بر سلامت فردی

با سلام. می‌خواهم از سوال اصلی شروع کنم. چرا باید کار داوطلبانه و رایگان برای تغییر جامعه انجام دهیم؟

خیلی‌ها می‌گویند اگر هر کس جلوی خانه خود را تمیز کند، دنیا تمیز می‌شود و اگر هر کس به خودسازی پردازد و به کسی ظلم نکند و حق کسی را نخورد و در هر حرفه‌ای که به آن مشغول است، کار باکیفیت انجام بدهد، دنیا درست می‌شود. به نظر این عده، سازمان‌های دولتی امدادسانی که از مالیات مردم اداره می‌شوند، در صورت لزوم باید مداخلات انسان‌دوستانه کنند. پس چرا باید مردم با تشکیل سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن‌ها) خود در پی تغییر در جامعه باشند. من از منظر روانپزشکی و تحقیقات مربوط به روانشناسی سلامت و روانشناسی مثبت‌نگر و درسنامه

روانپزشکی کاپلان و سادوک می‌خواهم به این سوال پاسخ بدهم.

تحقیقات نشان می‌دهد، افرادی که بر مبنای یک آرمان با هدف بهبود جامعه خدمت می‌کنند، نسبت به آن‌هایی که صرفاً زندگی را بر مبنای سلامت و رفاه خودشان معنی می‌کنند، از نظر روانشناختی احساسات مثبت ماندگارتر و بنابراین سلامت روانشناختی بیشتری دارند.



ارسطو چندین قرن پیش در کتاب اخلاق نیکوماخوس خود، دو نوع زندگی را به صورت ۲ محور برای ما توصیف می‌کند: یکی زندگی مبتنی بر یودمونیا (زندگی مبتنی بر فضیلت) و دوم، زندگی مبتنی بر هدونیسیم (زندگی براساس لذت‌جویی) به نظر من این ۲ محور لزوماً مانع‌الجمع نیستند، یعنی گاه در زندگی پیش می‌آید که ما در حال انجام کاری هستیم که هم از آن لذت می‌بریم و هم آرمان و فضیلت و نیک‌خواهی در آن وجود دارد، مثل کسی که از نواختن موسیقی لذت می‌برد و در عین حال گهگاهی این موسیقی را به صورتی رایگان در یک مرکز نگهداری سالمندان اجرا می‌کند که هم از آن لذت می‌برد و هم در آن فضیلتی هست.

عکس آن هم می‌تواند وجود داشته باشد؟

بله، برعکس، گاهی کارهایی می‌کنیم که نه در آنها لذتی هست و نه فضیلتی، به عنوان مثال، روزی یکی دو ساعت پای تلفن به دوست و آشنا نق می‌زنیم و از زمین و آسمان و کمردرد و فشارخون و قند بالا و محیط زندگی و کار، به افرادی گلایه می‌کنیم که نه وظیفه‌کمک به ما را دارند و نه اساساً قابلیت کمک را دارند. اغلب وقتی تلفن را قطع می‌کنیم، حال بهتری نداریم و گاه بعد از آن با خودمان

شروع به نق زدن می‌کنیم.

گاه بر سر دوراهی می‌مانیم که اگر در پی هدونیسیم و لذت‌جویی و سلامت و کار و کسب باشیم باید فرمان را به سمتی ببریم و اگر به دنبال یودمونیا یعنی فضیلت هستیم، باید در جهتی دیگر حرکت کنیم.

درباره تأثیر کار اجتماعی بر سلامت هم می‌شود، چیزی گفت؟

تحقیقات روانشناسی نشان می‌دهند، افرادی که سمت فضیلت را انتخاب می‌کنند، در درازمدت حال بهتری هم از نظر روانی و هم جسمانی دارند. البته همه تحقیقاتی که انجام شده براساس آمارهای گروهی است نه فردی و ممکن است استثناهای فردی هم بتوان مثال زد که خلاف این را می‌گویند. مثلاً آدم‌هایی که بر خلاف فضیلت، به سمت لذت‌جویی رفته‌اند و تمام عمر هم حال خوب و جسم سالمی داشته‌اند. هر مورد یا فردی می‌تواند استثناء از یک قاعده باشد، اما مطالعات آماری نشان می‌دهد که انتخاب فضیلت‌جویی به نفع ماست و حتی اگر ما به سلامت فردی خود اهمیت می‌دهیم، در این دوراهی درنهایت به نفعمان است که سمت فضیلت‌جویی را انتخاب کنیم.

چرا؟

برای پاسخ به این سوال، می‌خواهم از مدل رابرت گولونینگر، استاد روانپزشکی ژنتیک دانشگاه واشنگتن، کمک بگیرم که ۳ محور را به عنوان منش شخصیتی ما تعریف کرده است.

محور اول، خودگردانی است. برخی خودگردانی بالا و برخی خودگردانی پایین دارند. افرادی با خودگردانی پایین اغلب دیگران را سرزنش می‌کنند و بقیه را مسئول می‌دانند و از قبول مسئولیت در قبال خود و جامعه‌شان سر باز می‌زنند و در مقابل آدم‌های مسئول خودگردانی بالایی دارند و اغلب در زمان مواجه شدن با چالشی به جای اینکه به دنبال مقصر بگردند، از خود می‌پرسند، چه کاری می‌توانم انجام دهم و خودشان را در جهت بهبود شرایط خود یا دیگران می‌توانند اداره کنند.

محور دوم، همکاری کردن است. بعضی آدم‌ها اساساً تکرو و منزوی هستند. حوصله جمع و کار تیمی را ندارند و عقیده دارند کار خیر و دگرخواهانه را تکنفره هم می‌توان انجام داد. این افراد در محور همکاری کردن پایین هستند. در مقابل، افرادی قابلیت‌های بالایی برای همکاری کردن دارند.

محور سوم، محور خودفراروی است. این مفهوم از نظر رابرت گولونینگر به معنای فداکاری نیست. یعنی همین وضعیت فعلی را قبول می‌کنیم و هر چه هست را می‌پذیریم یا می‌توانیم جهان بهتری را تخیل کنیم. آن‌ها عقیده دارند وضعیت فعلی نمی‌تواند و قرار نیست بهتر شود و باید اصل بقا را نگه داشت و بخور تا خورده نشوی. درحالی‌که بعضی آدم‌ها تخیل می‌کنند و در ذهن خود از آنچه که هست، فراتر می‌روند. آن‌ها تصور می‌کنند که حتما می‌شود شرایط بهتری را ایجاد کرد و هم دنیا می‌شود بهتر از این باشد و هم انسان. می‌خواهم شما را به شعری از یغما گلرویی ارجاع بدهم که سیاوش قمیشی خوانده که «تصور کن اگه حتی تصور کردنش سخته»

بعد از این تعریف‌ها گولولینگر مکعبی براساس مطالعات میدانی تعریف می‌کند. در این بررسی یه این نتیجه می‌رسد که افراد خلاق و فرهیخته آن‌هایی هستند که در این ۳ محور فعال هستند، یعنی هم خودگردان هستند، هم اهل همکاری و همدلی و دگرخواهی و هم واجد تصور و تخیل برای جهان بهتر.

بعضی‌ها عقیده دارند آدم‌های آرمان‌خواه تصمیم‌های غیرعقلانه و غیردوراندیشانه و غیرواقع‌بینانه می‌گیرند. رابرت گولونینگر می‌گوید انسان‌های خلاق هم می‌توانند تخیل چیزی که نیست را داشته باشند، هم در کار تیمی با دیگران همکاری و مشارکت کنند و برای دیگران همدلی داشته باشند و هم خودگردانی بالا.

این مقدمات را با این هدف گفتم که اینجا به دلایل خوبی سازمان‌های امدادگران برای بهبود جامعه که هم به نفع مردمی است که به آن‌ها امداد می‌رسانیم و هم به نفع سلامت فردی خودمان است.

به نظرتان این‌ها کافی هستند؟

نکات دیگری هم وجود دارد که کار اجتماعی را برای ما دلچسب‌تر کند. در کتاب اچپلاس ادوارد دوبونو، روانشناس و پزشک اهل مالت، چند نکته دارد. اچ به زبان انگلیسی حرف اول کلمات کمک و امید و شوخ‌طبعی و شادمانی و سلامت است. دوبونو عقیده دارد برای زندگی بارور و غنی باید این عوامل را داشته باشیم. در این بین، امید داشتن به انسان و آینده او قسمت مهمی است. امید به اینکه هم انسان و هم جوامع انسانی می‌تواند بهتر از اینی که هستند، شوند. ادوارد دوبونو پا را از اصل عقلانی بودن و شفافیت عملکرد

فراتر می‌گذارد و خلاقیت را نیز جزء مهمی از دگردوستی معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، برای کمکرسانی موثر لازم نیست حتما در ریل‌های از پیش تعیین‌شده حرکت کنیم، مثلا همیشه در صندوق‌های آماده پولی بیندازیم. می‌توان دگراندیشی را خلاقانه انجام داد، چون به نظر دوبونو خلاقیت در درجه اول به سلامت و خوشحالی خود ما کمک می‌کند و در نتیجه اگر امدادگرانی به صورت کری یکنواخت دربیاید، مثلا اگر هر ماه بخشی از درآمد ما به فلان سازمان خیریه برسد، هر چند ممکن است عقلانی و دارای شفافیت باشد، اما به خوشحالی شخص کمک نخواهد کرد. اینجاست که تخیل و تصویرپردازی به کمک ما و کار خیر ما می‌آید. اگر بخواهیم یودومونیای ارسطو و دگرخواهی کولونینگر و دگردوستی موثر سینگر و لزوم خلاقیت در کار خیر دوبونو را با هم جمع کنیم، می‌شود گفت زندگی عاقلانه و اخلاقی زندگی است که در مقابل زندگی عیاشانه و احساس‌محور و عاداتی و عرفی قرار دارد. اگر قرار باشد در زندگی به عیش لحظه‌ای یا طبق تعاریف علمی دوپامینی بپردازیم که در زمانی کوتاه می‌تواند کاممان را شیرین کند، از زندگی عاقلانه و اخلاقی و خلاقانه و دگردوستانه فاصله می‌گیریم. عجله نکنید! برای کار خیرخواهانه باید قدم به قدم برنامه چید.

این‌ها که گفتید، تعریف‌ها و آرمان‌هاست، اما قدم بعدی چیست؟

برای آنکه کاری خیرخواهانه بر مبنای عقل و اخلاق و خودگردانی و تخیل و همکاری و دگردوستی و شفافیت و خلاقیت انجام دهیم، درست مثل راه‌اندازی یک کسب و کار، باید برنامه‌ریزی کرد. یک طرف جامعه هدف است و اینکه جامعه‌ای که قرار است برای آن کار کنیم، چه خصوصیاتی دارد؟ چه هزینه‌ای برای این کار مناسب است؟ با چه افراد و سلیقه‌هایی قرار است طرف شویم. بخش دیگر مربوط به خودمان است که کی هستیم و چه ارزش‌هایی برایمان اهمیت دارد و تعریف خودمان چه هست، به بیان دیگر با چه هویتی می‌خواهیم وارد این کار خیرخواهانه شویم، مثلاً پزشکیم یا مددکار اجتماعی یا پرستار یا ... بعد از این دو تعریف باید به این ۲ سوال پاسخ دهیم که اول، چه کاری می‌خواهیم انجام دهیم و دوم، چگونه. برای اجرای درست یک کار خیرخواهانه، درست مانند کسب و کار هم باید منشور اخلاقی نوشته شود و هم ساختار سازمانی و هدف و اساسنامه تعریف شود. عجله برای انجام کار خیر، باعث می‌شود زیرساخت‌ها به درستی تعریف نشوند و در بهترین حالت، در همان دایره محدود اهداف و افراد باقی می‌ماند یا از اصول اخلاقی عدول می‌کنند. صرف

دلسوزی بدون برنامه‌ریزی به نتیجه نمی‌رسد.

## دگردوستی بر مبنای عقل و متر و معیار و شفافیت

آیا برای درستی یا نادرستی کار اجتماعی معیاری در نظر گرفت؟

بله، این معیارها به طور دقیق تعریف شده‌اند. پیترو سینگر، فیلسوف اخلاق استرالیایی، کتاب بسیار خوبی به نام «دیگردوستی موثر» دارد که به فارسی هم ترجمه شده و نشر نی آن را با ترجمه آرمین نیاکان منتشر کرده و اگر فرصت ندارید که همه کتاب را بخوانید، حداقل توصیه می‌کنم دو مقدمه جداگانه کتاب را که استاد مصطفی ملکیان و آقای جلالی‌پور بر آن نوشته‌اند و در واقع چکیده منطق مطرح‌شده در کتاب است را حتماً بخوانید. در این کتاب نویسنده هم بر مبنای فلسفه اخلاق استدلال می‌آورد که دگردوستی به چه دلایل عقلانی موجه و معقول است و هم دلایل میدانی آورده که آدم‌هایی که بر مبنای دگردوستی اقداماتی را انجام می‌دهند، چقدر حال بهتری دارند. او درباره ۲ نکته در این کتاب صحبت کرده و ۲ مشکل را مطرح می‌کند:

مشکل اول، کار دگرخواهانه را بر مبنای عواطف انجام می‌دهیم. مثلاً کودک کاری را در خیابان می‌بینیم که از سرما می‌لرزد و بسیار متاثر می‌شویم. آنجا به سرعت فکر می‌کنیم اگر برای این کودک غذایی تهیه کنیم، کمی از رنج زندگی‌اش کم کرده‌ایم. یا وقتی چند سلبریتی در رسانه‌ها با سروصدا جشن نیکوکاری یا به اصطلاح گلریزان به راه می‌اندازند. به این ترتیب، گاهی عواطف ما از درون برانگیخته می‌شوند و گاهی با مکانیسم‌هایی مثل مراسم گلریزان عواطف ما را تحریک می‌کنند.

دگردوستی عاقلانه، نه احساسمدار - سینگر عقیده دارد نیت و اعمال دگردوستانه باید بر مبنای عقل عمل کنند. او برای دگردوستی موثر مثالی را در کتاب خود می‌آورد که یک رسانه از یک کودک مبتلا به سرطان می‌پرسد آرزویش چیست. کودک می‌گوید می‌خواهد بتمن باشد. با این حرف، رسانه به کمک هزاران فالوئر و امکانات رسانه‌ای که داشت، با مشارکت مردمی که به هیجان آمده بودند و حامیان مالی هزاران دلار کمک گردآوری می‌کند تا صحنه‌ای را مثل شرایط بتمن برای کودک فراهم کند تا او بتواند با ایفای نقش بتمن جوکر را در جایی از شهر دستگیر کند و به آرزویش برسد. سینگر این را دگردوستی موثر نمی‌داند، چون عقیده دارد میشد با پولی که جمع شده به جای راه انداختن نمایش برای یک کودک، مثلاً به صدها کودک در مناطق محروم جهان کمک

چه کمک‌های بهتری در نقاط مختلف جهان می‌شود کرد یا با توجه به شرایط اقتصادی و اجتماعی و اقلیمی، اولویت‌ها کدام است.

دوم، سازمان‌های فرخیره‌ای تشکیل دادند تا به سازمان‌های خیریه نظارت کنند و اگر سازمانی نظارت‌گریز است و عملکرد غیرشفاف دارد، در سایت‌هایی که عملکرد سازمان‌های خیریه در آن ثبت می‌شود، نسبت به خیریه‌های شفاف امتیاز پایینی بیاورد. به این ترتیب می‌توان یک معیار محاسباتی برای چگونگی فعالیت خیریه‌ها به دست داشت.

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.


کرد واکسینه شوند. سینگر عقیده دارد اگر ما بخواهیم فقط برمبنای عواطفمان، هرقدر زیبا و مهربانانه که باشند، به دیگران کمک کنیم، این دیگر دوستی موثر نخواهد بود.

کارآمدی و شفافیت سازمان‌های کمک‌رسان - سنجیدن عملکرد سازمان‌های خیریه یکی از ارکان مهم دگردوستی موثر است. صرف خیریه بودن نباید سازمان را از پاسخگو بودن و شفافیت درباره عملکرد خود معاف کند. از آنجایی که بسیاری از سازمان‌های خیریه مشکل سازمانی دارند، این سازمان‌ها هم به دلیل ساختار معیوبشان نمی‌توانند با دگردوستی موثر همراه شوند. یکی از عیب‌های اساسی در سازمان‌های خیریه عدم شفافیت بوده است. یعنی سازمان‌هایی که نمی‌توانند توان مالی خود را با اهدافشان هماهنگ کنند و کمک‌های خیریه به دلیل عدم شفافیت در موضع مناسب خود خرج نمی‌شوند و به همین دلیل شفاف عمل نمی‌کنند. مثلاً زمانی بنیاد ملیندا و بیل گیتس یکی از اهداف خود را رساندن شیر خشک برای تغذیه نوزادان در آفریقا قرار داد، اما ملیندا گیتس در کتاب خود نقل می‌کند که بعد از بازدید از منطقه مادران به او گفته‌اند که مسئله اصلی آنها بارداری‌های ناخواسته پشت سر هم است، نه تغذیه نوزادان و بهتر است به جای شیر خشک وسایل جلوگیری از بارداری برای آنها فراهم شود.

برای مهار این آسیب‌ها باید چه کرد؟

برای حل مشکلاتی که در بالا گفتم، سینگر و هوادارن او دو اقدام انجام دادند: اول برای عقلانی بودن کمک‌ها سایت‌هایی را راه‌اندازی می‌کردند که با محاسبه کمی نشان می‌داد، مثلاً با ۱۰۰ دلار



نویسنده: حمید رزاقی 

## پژوهشی کیفی در فقر فرهنگ ریسک و مخاطرات محیطی (شهر تهران)

مقدمه

پدیده ریسک ابعادی وسیع‌تر و تازه‌تری پیدا کرده است. به وجهی که فهم و درک آن خاص جوامع معین نیست و پیامدها و آثار آن نیز به جامعه و فضای مشخصی، محدود نمی‌شود و همه جهان را در بر گرفته است.

نشت گاز سمی از کارخانه حشره‌کش‌سازی به صورت ابر مسموم بر فراز شهر بوپال هند در سال ۱۹۸۴، حادثه هسته‌ای چرنوبیل در اوکراین سال ۱۹۸۶، نشت نفت‌کش اکسون والدیز در

طی چند دهه اخیر با تشدید فرآیند جهانی شدن، جوامع و کشورها در شرایطی قرار گرفته‌اند که هر چه بیشتر به سمت عدم قطعیت‌ها و بحران‌های غیر منتظره پیش می‌روند. جهانی که با نگاه جامعه‌شناسی بیش از پیش آشفته و غوطه‌ور در تهدیدهای زیست‌محیطی شده است. ما از دنیایی امن و ایمن پیشین پای در دنیای مخاطرات بالقوه و بالفعل بی‌شماری گذاشته‌ایم. دنیایی که آرامش و امنیت را از انسان‌ها، ملت‌ها و دولت‌ها می‌رباید و موجودیت بشر را تهدید می‌کند. به طوری که دامنه آن‌ها به قدری گسترش یافته که به ویژگی اصلی جوامع امروزمین درآمده است. در عین حال مخاطرات امروزمین ریشه در شرایط جامعه‌ساز دارد و عواقب وخیمی را در جوامع صنعتی و در جوامع کمتر صنعتی به صورت درهم تنیده‌ای ایجاد کرده است. از این رو مفهوم و

آب‌های آلاسکا و بیماری قریب به پانصد هزار نفر و مرگ هزاران جانور دریایی ناشی از آن در سال ۱۹۸۹، شیوع مجدد تب ابولا در سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۱۵ در آفریقا، حادثه اتمی ناشی از سونامی زلزله در نیروگاه فوکوشیما ژاپن (۲۰۱۱)، بحران آلودگی هوا در بسیاری از شهرهای جهان من جمله شهرهای ایتالیا در اواخر سال ۲۰۱۵، پاندمی ویروس جدید کرونا (کووید-۱۹) از سال ۲۰۱۹ الی ۲۰۲۱، تشدید و تسری بحران کم‌آبی و خشکسالی از جمله در کشورهای خاورمیانه، وقوع باران‌های سیل‌آسا و مخرب در بسیاری از نقاط جهان مانند قاره اروپا ۲۰۲۱، آتش‌سوزی جنگل‌ها در اقصی نقاط جهان مانند جنگل‌های آمازون در برزیل و کالیفرنیا آمریکا سال‌های ۲۰۱۵ الی ۲۰۲۱ و ده‌ها و صدها نمونه دیگر نشان از آن دارد که مخاطرات محیطی اغلب بشر ساخته، خصلت جهانی- محلی پیدا کرده‌اند و هیچ فرد، شهر، منطقه و کشوری از آن‌ها در امان نیست.

لذا گریز از مخاطرات محیطی و مقابله با آن‌ها به امری خطیر و حیاتی برای انسان‌ها در مقیاس‌های خرد و کلان در آمده است. در نتیجه بازشناسی و تحلیل کم و کیف مخاطراتی که خود را در ساحت‌های محیطی، اجتماعی، اقتصادی و فنی نشان می‌دهند و

نیز مدیریت و کاهش هزینه‌های مترتب بر آن‌ها عرصه‌ای مهم و ضروری برای حوزه پژوهش‌های مخاطره است.

## بیان مسئله

هر چند جهان مدرن و دنیای شهری شده امروز دستاوردهای فراوانی را برای رفاه بشر به ارمغان آورده است، اما مولد و ایجاد کننده خطرات پرشماری شده است که آثار و تبعات آن به طور فزاینده بر پیکر انسان، طبیعت و زیستگاه کره زمین وارد می‌شود. ظرف چند قرن اخیر به ویژه از قرن بیستم به این سو، عامل اصلی تهدیدکننده جوامع بشری تأکید بیشتر بر رشد صنعت، پیشرفت‌های فنی و علمی پُر شتاب، تشدید عقلانیت ابزاری و مدرن‌سازی اقتصادی بوده است. عمل انسانی و انباشتگی ثروت و توسعه تجاری و موفقیت‌های اقتصادی خاصه در دوره اخیر حکایت از قابلیت‌های صنعتی نوع بشر و دخل و تصرف و بهره‌وری هرچه فزون‌تر از طبیعت و منابع طبیعی دارد. این قابلیت‌ها در عین حال نیروهای مخرب و مهیبی را گرد آورده و انسان عصر کنونی را با مخاطرات و بلایای وخیمی مواجه ساخته است (بک، ۱۹۹۲). نیروهایی در جامعه بشری به دست انسان بر ساخت شده که از هر سو ما را با قدرت غیر قابل کنترل‌شان به محاصره گرفته و مقهور و هراسناک ساخته است. قدرت سازندگی انسان به شکل هر دم افزونی عدم اطمینان و ناامنی او را رقم زده است (لاپتون، ۱۳۸۰: ۳۰۲-۳۰۱). بشریت امروز غرق در توانایی‌های تکنولوژیک و فن‌سالارانه خویش، بیش از پیش خود ویرانگر، طبیعت ویرانگر و زمین‌ویرانگر گشته است. این مخاطرات امروزه به حدی رسیده است که «اولریش بک» از جهان مخاطره‌آمیز و «آنتونی گیدنز» از گردونه خردکننده مدرنیته سخن گفته‌اند (ریتزر، ۱۳۹۳: ۷۴۳-۷۴۲ و ریتزر ۱۳۹۲: ۲۰۵-۲۰۱). به تعبیر «بک» ما آدمیان عصر حاضر در جهانی «ریسک سرشت» زندگی می‌کنیم که آکنده از عدم قطعیت‌ها و تهدیدهای بشر ساخته است (بریکول، ۱۳۹۳: ۷).

به بیانی ویژگی زندگی اجتماعی معاصر، میزان بی‌سابقه‌ای از مخاطرات خواسته و ناخواسته‌ای است که ریشه در عملکرد انسان و رشد و توسعه شتابان صنعتی دارند. امروز ارواح عدم قطعیت‌ها بیدار شده‌اند و راه را بر مخاطرات تشدید یافته گشوده‌اند، به وجهی که بسیاری از آن‌ها نظیر آلودگی‌های زیست‌محیطی، آلودگی‌های مواد غذایی و آب‌های آشامیدنی و زراعی، آلودگی‌های هوا و ریزگردهای موجود در جو زمین، فرسایش خاک، خطرات

شیمیایی و هسته‌ای و تشعشعات رادیواکتیو، بازگشت و شیوع برخی از امراض مسری و ده‌ها تهدید دیگر هر دم گسترش یافته و پیامدهای ناگواری را بر زندگی بشر تحمیل می‌کنند (قاسمی، ۱۳۸۸: ۳۳).

این کلان‌شهر با مخاطرات متعدد و رو به گسترش مانند خطر وقوع زلزله، فرونشست زمین، افزایش آلاینده‌ها و ریزگردها، کمبود آب، آلودگی آب، تخریب باغات، خطر طوفان‌ها و سیلاب‌ها، آلودگی مواد غذایی، بحران و انباشت زباله، ترافیک سنگین و آلودگی صوتی و ده‌ها معضل پُرخطر دیگر دست به گریبان است که با حیات و تداوم زندگی سالم و سلامت و بهداشت شهروندانش پیوندی بلافصل و بی‌چون و چرا دارد.

به بیان دیگر تهران امروز شهری است خطرزا و برای شهرنشینان خطرزی که در تار و پودش امنیت و آرامش رو به افول می‌رود و ساکنانش را در جرم انباشتی مخاطرات می‌افکند. این شهر به ماشین غول پیکر، بد ترکیب و پُرمصرف و غیرقابل کنترلی تبدیل شده است، که هر دم گوشت و پوست و جان و روان ساکنانش را بسان خُوره می‌خورد و به هراس و بیم می‌اندازد. شهری که همگام با رشد شتابان خود، کرانه‌هایش را می‌بلعد و ضمیمه تخریب و مخاطره می‌کند.

گرچه نقش رویکرد، ساختار و عملکرد دولت و مدیریت شهری در تشدید یا کاهش مخاطرات محیطی شهر تهران پُررنگ و غیرقابل انکار است؛ اما طرز تلقی و نحوه مواجهه شهرنشینان

از این رو جوامع انسانی، امروز بیش از پیش جهت اقدام عملی مؤثر در مقابل جهان پُر ریسک، نیازمند کسب آگاهی و بازاندیشی از سوی شهروندان، کنشگران زیست‌محیطی و متخصصان هستند. (بک، گیدنز، لش، ۱۹۹۴). آگاهی از این که ریسک‌هایی هستند که محاسبه‌پذیرند (ریسک‌های خارجی) و ریسک‌هایی که بشُرساخته‌اند، اما خطرناک و ناپیدایند، به طوری که ما به وجود آن‌ها آگاه نیستیم و پیامدهای ناخواسته دارند (ریسک‌های برساختی). از این رو مطالعه مخاطرات محیطی در وجوه ادراکی و کنشی بدین سبب اهمیت دارد که کم و کیف ادراکات و شیوه مواجهه با آن‌ها در ایجاد فاجعه‌ها و آسیب‌ها نقشی اساسی دارند. به طوری که از یک سو ادراک ضعیف و کنش منفعل، مخاطرات محیطی را بیشتر به حیثه عدم قطعیت‌های ناشناخته انداخته و آسیب و فاجعه به بار می‌آورند. از سوی دیگر میزان ادراک قوی و کنش فعال در برابر آن‌ها می‌تواند نرخ فجایع محیطی را کاهش دهد.

خصوصیات بنیادی خطر به عنوان محصول اجتناب‌ناپذیر «توسعه فنی و اقتصادی» تنها مربوط به کشورهای توسعه یافته نیست، بلکه صدمات «بد» حاصل از محصولات «خوب» صنعتی شدن، سرزمین‌های دیگری را ناشی از فرآیند «جهانی شدن» در برگرفته است. سرزمین‌هایی که خود در حال توسعه صنعتی هستند و یا فراهم‌کننده منابع طبیعی می‌باشند؛ همگام با اثرات متعاقب اجتماعی و زیست‌محیطی به این فرآیند سوخت می‌رسانند. همان طور که جامعه صنعتی در سراسر جهان گسترش می‌یابد، کلاف در هم پیچیده‌ای از مخاطرات را تولید می‌کند. بنابراین مخاطرات امروزین مرز نمی‌شناسد و با گذر از مرزهای ملی تبدیل به مسائل جهانی می‌شود (بک، ۱۹۹۲).

شهر بزرگ تهران حاصل رشد شتابان و ناهمگون شهرنشینی در فضای ملی و بین‌المللی طی چند دهه اخیر است. این فضای قطبی شده و نامتوازن شهری در روند رشد عنان گسیخته، غول‌آسا و مصنوع خود با مخاطرات فزاینده و عدیده‌ای مواجه شده است و شرایط نامطمئنی را بر زندگی ساکنانش تحمیل کرده است.

نسبت به موقعیت‌های خطر اهمیتی هم سنگ با آن دارد و بر نگرش و عملکرد تصمیم‌گیران دولتی و شهری نیز اثرگذار است. به عبارتی کم و کیف ادراکات شهرنشینان ضمن آن که در چگونگی روبرویی با مخاطرات محیطی مؤثر است، بی‌تردید سیاست‌ها و برنامه‌های دولت و مدیریت شهری را در این حوزه تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و بر آن تأثیر می‌گذارد. از این رو مطالعه و پژوهش در باب ادراک خطر لازم و ضروری است.

ماهیت موضوع و ویژگی‌های مسئله ایجاب می‌کند که پژوهش رویکرد کیفی از حیث روش‌شناسی اتخاذ کند. چنین رویکردی امکان می‌دهد از منظر تفسیری به موضوع ادراک مخاطرات محیطی در شهر تهران پرداخته شود. در رهیافت تفسیری در پی آن است که نخست دریابد از دید سوژه‌های مطلع (فاعلان شناسایی) منظور از ریسک (مخاطره) چیست؟ و اهم مخاطرات محیطی در شهر تهران مشتمل بر چه صوری است؟ دوم این که سوژه‌های مطلع چه برداشتی از ادراک شهرنشینان از مخاطرات محیطی شهر تهران دارند؟ سوم این که مطلعین چه شرایط علی، شرایط زمینه‌ای، شرایط میانجی، کنش‌های راهبردی مقابله‌ای و پیامدهایی را حول برداشت‌شان از ادراک شهرنشینان در باب مخاطرات

مزبور متصور هستند؟

## تعریف مخاطرات محیطی

مخاطرات محیطی به آن دسته از خطرات بالقوه و احتمالی اطلاق می‌شود که در صورت وقوع یا استمرار، آسیب‌زننده و یا فاجعه‌بار هستند و پیامدهای نامطلوب بر انسان‌ها وارد خواهند ساخت. اغلب این ریسک‌ها انسان‌ساخت هستند و در نتیجه دخالت نابجای آدمیان بر طبیعت، دست‌کاری‌های بیولوژیک فعالیت‌های صنعتی و یا فرآوری‌سازی‌های شیمیایی و در اثر رابطه ناپایدار جوامع انسانی با محیط‌زیست تولید شده‌اند. تداوم یا وقوع این خطرات می‌توانند بر اندام‌ها و سیستم‌های حیاتی انسان‌ها و محیط‌زیستی که در آن به سر می‌برند، صدمات جبران‌ناپذیر وارد کرده و منجر به تلفات جانی و خسارات مالی و انقراض گونه‌های گیاهی و جانوری و صدمات جبران‌ناپذیر زیست‌محیطی شوند. ریسک‌هایی (مخاطراتی) که از یک سو ممکن است از قوه محاسبه فنی بگریزند و مشمول عدم قطعیت‌های ناشناخته و ناخواسته شوند، به طوری که قادر به تشخیص آن‌ها نبوده و یا نتوان در برابرشان کنش فعال و مؤثری انجام داد و تنها هنگام حدوث و پیامدهای زیان‌بارشان آشکار شوند (توسلی و ودادهیر، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۶؛ کمشال، ۱۳۹۱: ۳۲). از سوی دیگر ریسک‌ها ممکن است قبل از وقوع و تبعات ناگوارشان به انتظار و ادراک درآیند و شهروندان بتوانند با خرد مردمی و عقلانیت اجتماعی با اقدامات مؤثر و همکاری با خرد علمی و عقل فنی از پیش‌آمدنشان جلوگیری کنند و یا عواقب‌شان را تحت کنترل درآورند (بک، ۱۹۹۶). ریتیچینی رات (۲۰۱۳) به احتمال فاجعه‌هایی مانند سیل، زلزله، و تغییرات آب و هوایی و آلودگی‌ها و امثالهم ریسک‌هایی محیطی اطلاق می‌کند که ممکن است بشرساخته یا طبیعی و یا از اندر کنش انسان و طبیعت حاصل آمده باشند.

## پرسش‌های پژوهش

از دید سوژه‌های مطلع، مفهوم ریسک (مخاطره) چه ابعاد و ویژگی‌هایی دارد؟

اهم مخاطرات محیطی شهر تهران از نظر سوژه‌های مطلع کدامند؟

چه مفاهیم و مقولاتی از برداشت سوژه‌های مطلع درباب ادراک شهرنشینان از مخاطرات محیطی شهر تهران استهفام می‌شود؟



سوژه‌های مطلع چه شرایط علی، میانجی و زمینه‌ای را حول برداشت‌شان از ادراک شهرنشینان در باب مخاطرات محیطی شهر تهران مرتب هستند؟

سوژه‌های مطلع چه برداشتی از کنش‌های راهبردی شهرنشینان در مواجهه با مخاطرات محیطی شهر تهران متصور هستند؟

از منظر سوژه‌های مطلع، پیامدهای حاصل از کنش‌های راهبردی مواجهه شهرنشینان تهرانی در باب مخاطرات محیطی مشتمل بر چه ابعاد و عناصری است؟

پدیده مرکزی (سازه مفهومی ادراک شهرنشینان از مخاطرات محیطی) مأخوذ از مطالعه اکتشافی چیست؟ و مشتمل بر چه مفاهیم و مقولاتی است؟

چه مدل پارادایمی حاصل از مطالعه اکتشافی در باب برداشت مطلعین از ادراک شهرنشینان درباره مخاطرات محیطی شهر تهران قابل ارائه است؟



## پاتوق‌ها، منشاء مشارکت‌های اجتماعی



شهری می‌باشد» (ترکمان و همکاران، ۱۳۹۶).

«پاتوق معمولاً توسط افرادی شکل می‌گیرد که دغدغه‌های جمعی و مشترکی دارند. پاتوق‌ها در حوزه‌هایی متنوع شکل می‌گیرند و به‌طور مثال می‌توان تنوع پاتوق‌ها را در حوزه‌های سیاست، اجتماعی، فرهنگی، ادبی، هنری و اقتصادی تقسیم‌بندی کرد» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۴: ۵۳). پاتوق می‌تواند با یک دورهم‌نشینی معمولی و با حضور دوستان همفکر و یا صمیمی شکل بگیرد. از طرفی، گاهی نیز صرفاً به‌مثابه اوقات فراغت و نوعی سبک زندگی کارکرد پیدا می‌کند و گاهی هم منتج به کارهای گروهی و فکری می‌شود.

«تشکیل مسجد هدایت، انجمن اسلامی دانشگاه تهران، حسینیه ارشاد، شرکت سهامی انتشار، تئاتر شهر، خانه کتاب، نقد فیلم، فرهنگسراها، انجمن‌های ادبی و علمی و ... نمونه تبدیل محفل‌های دوستانه و فکری به نهادها و موسسات فرهنگی، آموزشی و دینی است» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۱). «راه ماندگاری و درونی کردن امور فرهنگی به‌لحاظ ساختاری و سازمانی از طریق پاتوق‌ها انجام می‌گیرد؛ زیرا پاتوق‌ها هم محل افراد معمولی است و هم محل حشرونشر نخبگان در سطوح متعدد. تعدد و تنوع پاتوق‌ها موجب

«پاتوق به معنای گرداگرد محل نصب علم است و آن کنایه از هر محلی باشد که کسی عادتاً بدان جا تردد کند یا گروهی همدل گرد هم آیند» (شاملو، ۱۳۸۵: ۱۲۱) «پاتوق، جایی است که شخص بیشتر اوقات فراغت خود را در آن می‌گذراند.» (انوری، ۱۳۸۲: ۴۲۷) «پاتوق موقعیتی است که در آن عده‌ای از افراد به‌طور آزادانه جمع‌شده و برخلاف کارهای روزانه‌شان که به عنوان وظیفه و شغل بدان مشغول بوده‌اند، به فعالیت‌هایی می‌پردازند که از روی علاقه آن‌ها بوده و کمتر تناسبی با وظایف شغلی‌شان دارد.» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۴، ۲۱). «پاتوق را امروز به هر محلی که مرکز کار یا جمعیتی باشد اطلاق می‌کنند؛ حتی محل‌هایی را هم که برای وافورکشی یا قمار آماده است و نیز مراکز حزبی یا صنفی را هم پاتوق می‌گویند» (شاملو به نقل از مستوفی). «پاتوق محل اجتماع افراد، با حضور آزادانه جهت گفت‌وگو و بازی و کسب اطلاعات و استراحت است. پاتوق در فضای معماری و شهری در جهت افزایش تعاملات اجتماعی و فرهنگی و کاهش مشکلات افراد در جوامع

گسترش حوزه عمومی و توسعه فضای نقد و گفتمان می‌شود و به جای جامعه تک صدایی، جامعه‌ای چندصدایی و متفکر را تولید می‌کند» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۴، ۳۵).

مکان‌های شهری مانند پاتوق علاوه بر اینکه محل مناسبی برای جذب نیروهای انسانی و سرمایه‌های اجتماعی است، در حرکت‌های اجتماعی، شهری و مدنی نیز نقش پذیرنده فراوانی دارد و منشأ اولیه کارهای گروهی و تشکیلاتی است که می‌توانند در درازمدت منبعی برای خلق شکل‌های مدنی غیردولتی و کارهای گروهی و فکری نیز باشند؛ همچنین، فردیت افراد در این مکان‌ها به تشخصی قابل ارائه در جمع و حوزه عمومی تبدیل می‌شود و زمینه برای مشارکت‌پذیری در امور جمعی را افزایش می‌دهد و فرد حاضر در پاتوق را برای زندگی اجتماعی آماده‌تر می‌کند.

پاتوق جایی است که افراد معمولاً در چند نمونه با هم اشتراک نظر دارند. ضمن اختلاف‌نظر در بحث‌ها، در یک‌جا گرد هم می‌آیند. پاتوق‌ها و نشست‌های گروهی و دوره‌می در درازمدت می‌تواند منبعی برای خلق شکل‌های مدنی غیردولتی و کارهای گروهی و فکری باشد. پاتوق به‌زعم نگارنده محل مناسبی برای جذب نیروهای انسانی و سرمایه‌های اجتماعی است. در پاتوق است که فردیت آدمیان در جمع و حوزه عمومی به تشخصی شایسته بروز می‌یابد. جسارت حضور در جمع و مشارکت‌پذیری در کارهای جمعی در افراد افزایش می‌یابد.

پاتوق سنتی دیرپا در سراسر جهان دارد و برخی از مکتب‌ها و نحله‌های فکری، فلسفی، ادبی و هنری در همین پاتوق‌ها شکل گرفته است. اصحاب دایره‌المعارف، حلقه وین، مکتب بوداپست، مکتب شیکاگو، مکتب فرانکفورت، مکتب‌هاروارد، و... نمونه‌های اصلی پاتوق‌های فکری، علمی، سیاسی و روشنفکری شناخته شده در غرب‌اند. پاتوق می‌تواند از یک دوره‌نشینی دوستانه شروع شود و به یک کار گروهی و فکری تبدیل گردد. یورگن هابرماس از نظریه پردازان مکتب انتقادی و از جامعه‌شناسان به‌نام امروز که یکی از مباحث عمده او، بحث «حوزه عمومی» است، بحث پاتوق را در حوزه عمومی مطرح می‌کند. او در کتاب دگرگونی ساختاری حوزه عمومی (کاوشی در باب جامعه بورژوازی) از منظر کارکردهای سیاسی حوزه عمومی معتقد است: «پاتوق و پاتوق‌نشینان معمولاً بر ضدنظم موجود عمل می‌کنند. پرسشگر و انتقادی هستند و شاید بتوان آن را مقابل نهاد قدرت تعریف کرد» (هابرماس،

۱۳۹۲). وی هم‌زمان خودآگاهی سیاسی و ادبی و نقش‌پذیری نقش شهروند بودن در طبقه جدید بورژوازی غرب را بررسی می‌کند؛ همچنین در اثر خود، پیدایش رمان، ژورنالیسم سیاسی و ادبی، گسترش محافل آموزشی، سالن‌های تئاتر و موسیقی و حضور پررنگ قهوه‌خانه‌ها و پاتوق را در عرصه اجتماعی، متأثر از شکل‌گیری طبقه بورژوا در غرب (قرن هجدهم) می‌داند و موضوع تحلیل قرار می‌دهد. هابرماس «محافلی مثل جلسات ادبی و فرهنگی و رسانه‌هایی مثل روزنامه‌های محلی و کشوری و مکان‌های عمومی مثل دانشگاه‌ها و پارک‌ها و قهوه‌خانه‌ها و... را از جمله نهادهای حوزه عمومی می‌داند» (میرسپاسی، ۱۳۸۱). براین‌اساس «در ایران موارد بسیاری را می‌توانیم به عنوان مصادیق حوزه عمومی بازشناسی کنیم: پارک‌ها، سینماها، انجمن‌های ادبی و هنری و اجتماعی، روزنامه‌ها، قهوه‌خانه‌ها، رستوران‌ها، نشست‌های گروهی، و اجتماعات فکری» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۴: ۳۴).

«مهم‌ترین ویژگی شهر وجود اماکن عمومی در آن است و فقط در آن می‌توان نبض شهر را احساس کرد. مفهوم مکان عمومی ریشه در میدان عمومی آتن دارد. در جایی که دموکراسی حاکم است؛ یعنی در آن محل، ارتباطات چهره‌به‌چهره برقرار

است. از لحاظ نظری، مکان عمومی جایی است که تمام اعضای جامعه آزادانه به آن دسترسی دارند؛ اما نه بدین معنا که افراد هر کاری که دلشان بخواهد می‌توانند انجام دهند. برعکس اماکن عمومی قواعد و هنجارهای اجتماعی خاص خود را دارد. برای مثال خیابان نوعی رسانه ارتباطی است و مانند هر رسانه‌ای قواعد خاص خود را دارد» (محمود شارع‌پور، ۱۳۹۶، ۲۲۶).

«هر شهری نیاز بدان دارد که با ایجاد هویت برای خود، امکان انباشت خاطره و حافظه شهری و از آن طریق سیستم‌های حیاتی را برای خود فراهم کند. شهری بی‌هویت، شهری است مرده و یا شهری که امکان رشد ندارد. شهری که هویت خود را از دست بدهد نیز شهری است محکوم به فنا» (فکوهی، ۱۳۹۴).

«پاتوق در شکل‌گیری هویت شهری اهمیت فراوانی دارد و انواع پاتوق‌ها می‌توانند به شکل‌گیری هویت شهری یاری رسانند. پاتوق‌ها می‌توانند در احساس تعلق مکانی و هویت شهری شهروندان و ساکنان محله و یا شهر کمک فراوانی نماید و شهروندان و ساکنان یک محله یا شهر را به مشارکت اجتماعی و مدنی و معنابخشی به شهر دعوت کند. به باور ویلیام فلور اساس قدیمی‌ترین وابستگی شهرنشین

ایرانی ابتدا خانواده و سپس محله و سرانجام شهر او بوده است» (فلور، ۱۳۶۶، ۲۷۹).

به‌ویژه که در سالیان اخیر آپارتمان‌نشینی رشد چشم‌گیری داشته است از این‌رو مترژ محدود آپارتمان‌نشینی باعث شده است شهروندان و ساکنان شهر برای دورهم‌نشینی، دیدار با دوستان، رفت‌وآمدهای اجتماعی و یا برگزاری جلسات و محافل دوستانه، فکری، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، ادبی، هنری و اوقات فراغت به پاتوق‌های موجود در محله و یا شهر که انواع متعددی دارد با توجه به گرایش و سلیق شهروندان روی بیاورند.

«قرارگاه‌های رفتاری همواره یکی از مباحث مهم هویت شهری می‌باشند که می‌تواند حاوی فرهنگ و تفکر غالب مردم منطقه باشد. از طرفی طراحی یک مرکز فرهنگی تفریحی، می‌تواند به‌عنوان یکی از فضاهای عمومی شهرها، نقش مهمی در رفع نیازهای انسانی و تقویت خاطره‌سازی قرارگاه‌های اجتماعی ایفا کند. زیرا در کنار نقش کارکردی خود باعث افزایش اجتماع پذیری در فضاهای شهری می‌شوند» (علی قنبری و همکاران، ۱۳۹۵).

[پاتوق] «فضایی است که حضور افراد در آن بدون برنامه خاص منجر به مشارکت و تعامل اجتماعی آنان می‌شود و لذا سازنده حیات اجتماعی جدید هستند. فضایی است که شهر از طریق آن می‌تواند هویت خود را با شهروند به تعامل بگذارد. فضایی است که شاکله شهر در آن بروز پیدا می‌کند. یکی از ظرفیت‌های عمومی فضای شهری برای بهبود کیفی کارکرد شهر است که می‌تواند فضاهای شهری را سرزنده کند و حس تعلق خاطر شهروندان را افزایش دهد» (احمد ترکمان و همکاران، ۱۳۹۶).

«پارک‌ها و فضاهای عمومی شهر، نقش سوپاپ اطمینان را ایفا می‌کنند؛ زیرا در این مکان‌ها طبقات و قومیت‌های مختلف با هم ادغام می‌شوند. پارک‌ها همچنین نقش هماهنگ‌کننده رفتار مردم را دارند. در همین راستا، ری اولدنبرگ معتقد است که شهر نیاز به مکان‌های سوم دارد تا بتواند کار خود را خوب انجام دهد. مکان سوم، مکان عمومی یا نیمه عمومی، مانند کافی‌شاپ یا پارک است. جایی که مردم برای گفت‌وگو یا برقراری رابطه صمیمانه دورهم جمع می‌شوند. این مکان نه خانه است (مکان اول) و نه محل کار (مکان دوم)، بلکه نوعی فضای مدنی است تا افراد از اخبار و حوادث روزمره مطلع شوند. در شهرهای امروزی، خلأ نوع مکان‌های سوم زیاد به چشم می‌خورد و فقدان آن‌ها

معنای درخوری یافته و از جایگاه منحصر به فردی برخوردار شده‌اند. مردم در پاتوق‌های مجازی گرد هم می‌آیند و در بستری دموکراتیک اقدام به هم‌اندیشی و خلق ایده‌های فکری و دست‌زدن به کارجمعی و برنامه‌ریزی برای انجام کارهای عینی و ملموس در حوزه عمومی می‌کنند و نظرات و دیدگاه‌ها و باورهای خود را با دیگران به اشتراک می‌گذارند.

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.

فشار روانی و ناکامی را در بین مردم بروز می‌دهد. در مکان سوم افراد فرصت مکالمه و کسب اخبار را دارند، جایی که دیگران فرد را می‌شناسند و او با کسانی تعامل دارد که عضو خانواده او یا همکارش در محل کار نیستند؛ مانند آرایشگاه‌ها، رستوران‌ها و کافی شاپ‌ها که چنین کارکردی دارند؛ همچنین در برخی از شهرها کتابفروشی‌ها و کلوب‌های ویدئویی نقش مکان‌های سوم را ایفا می‌کنند» (محمود شارع‌پور، ۱۳۹۴، ۲۲۷)

از یک‌سو در عصر حاضر و در جهان مدرن و از سوی دیگر فراگیری پاندمی کووید ۱۹ و قرنطینه، پاتوق‌های مجازی، اینستاگرام گروه‌های واتساپی و تلگرامی و کلاب‌هاوس، در کنار پاتوق‌های کلاسیک، کتابفروشی و قهوه‌خانه‌ها و کافه‌ها و رستوران‌ها و پارک‌ها،



## آینده‌نگری اجتماعی

مکمل، فضایی خنثی برای تحول و فضایی برای هم‌آفرینی، فراتر از تعیین متمایز آینده دارد. در هم‌آفرینی، ذینفعان بینش جدیدی درباره وابستگی متقابل پیچیده سیستم به عنوان یک کل به دست می‌آورند.

جامعه به آینده‌های مطلوبی نیاز دارد! شهروندان و سازمان‌ها با استفاده از تصاویر و داستان‌های داخلی خود را تعدیل می‌کنند. گذشته و آینده هیچ واقعیتی نیستند بلکه فقط مبانی دستوری نحوه ساخت واقعیت هستند. امروزه بحران و تغییرات از هم گسیخته به دانش و تصاویر مشترک، قدرتمند و جمعی نیاز دارد که در خدمت اعتماد به نفس و مسئولیت شخصی شهروندان درگیر با مسئله عمل کنند. آن‌ها تغییر در زمان حال هستند، چراکه در حال حاضر حاکمیت سیاست را از منظر آینده امکان‌پذیر می‌کند (Doris, 2016).

به طور سنتی در مطالعات آینده‌نگری تأکید نه تنها بر جهت‌گیری درازمدت در آینده است که فراتر از مسائل و نگرانی‌های فوری است، بلکه همچنین بر استفاده از طیف

توانایی پیش‌بینی به ویژه در محیط‌های پیچیده ممکن است بتواند با بیان ناامنی‌ها از طریق فرایندهای پیش‌بینی‌کننده، انعطاف‌پذیری جوامع در معرض تهدید را بهبود بخشد. با این حال، برای دستیابی به این هدف، آگاهی توأمان تخصصی و نظری هم آینده پژوهان و هم دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی مورد نیاز است (Poli, 2015).

اتحادیه اروپا (۲۰۱۱: ۱) (EU) آینده‌نگری را به عنوان نوعی گردآوری سیستماتیک و مشارکتی اطلاعات آینده و فرآیند ایجاد چشم انداز میان‌مدت و بلندمدت با هدف تصمیم‌گیری‌های امروزی و بسیج اقدامات مشترک، تعریف می‌کند. همانطور که Holste و همکاران (۲۰۱۰) اشاره کردند، بنابراین آینده‌نگری هم یک چارچوب مفهومی است و هم فرایند تحلیل آینده‌نگرانه و تصمیم‌گیری که شامل ملاحظات بلندمدت تا میان‌مدت آینده‌های احتمالی است.

اگر بشر بتواند به طور موثر به چالش‌هایی که با آن روبه‌رو است پاسخ دهد، از نظر اجتماعی ظرفیت آینده‌نگری بسیار بالاتری مورد نیاز است. اسلاتر چنین آینده‌نگری را به عنوان آشکار کننده سطوح توسعه ثبت می‌کند. در نظر اسلاتر ظرفیت آینده‌نگری کم و ذاتی آغاز می‌شود، اما اگر «توانایی آینده‌نگری» ایجاد تغییر در برخورد با چالش‌های پیچیده اجتماعی و زیست محیطی باشد، باید به صورت اجتماعی در سطوح بیشتر و عمیق‌تری گسترش یابد. بنابراین پتانسیل آینده‌نگری به نفوذ و عمق نیاز دارد (Ra-mos; O'Connor, 2004).

به نظر می‌رسد که مواجه شدن با چالش‌های بزرگ پیش‌رو و وظیفه‌ای خطیر و دلهره‌آور باشد، گرچه مواجهه با شرایط دشوار می‌تواند امیدوارکننده نیز باشد. الگوهای جدید تفکر و عمل فراتر از تلاش‌های هدایتگرانه دولت ظاهر می‌شوند. رویکرد آینده‌نگری مکمل یک چارچوب هماهنگی چند روشی را برای شناسایی دانش در دسترس و همچنین ضمنی ذینفعان مختلف ارائه می‌دهد.

به عنوان یک اصل نمی‌توان آینده را پیش‌بینی کرد. موثرترین راه برای پیش‌بینی آینده، شکل دادن مشترک آن است! آینده‌نگری

وسیعی از روش‌ها (از جمله چشم‌انداز) است که رویکردهای مشارکتی را برای آینده‌اندیشی تشویق می‌کنند. ظهور تکنیک‌های آینده‌نگری شهری بر لزوم ایجاد چشم‌اندازهای منسجم شهر برای برنامه‌ریزی و مدیریت تغییر طولانی مدت در آینده و ایجاد فرصت‌هایی برای سرمایه‌گذاری جدید در اقتصاد محلی شهری متمرکز است. ظهور تفکر در مورد آینده شهرها همچنین مجموعه‌ای از ادبیات با تمرکز بر «چشم‌انداز پایداری» را در طیف وسیعی از زمینه‌های دیگر مانند آینده انرژی منعکس می‌کند. اخیراً، طی ۱۰-۱۵ سال گذشته، ما همچنین به شکل رسمی‌تر شاهد توسعه فرایندهای «آینده‌نگری شهری» در شهرها و مناطق شهری هستیم، که برای توسعه چشم‌اندازهای شهر استفاده شده است. (Dixon et al., ۲۰۱۸: ۷۷۷-۷۸۰).

شهرهای مدرن امروزی مبتنی بر شهروند و ویژگی‌ها و توانایی‌های خاص وی هستند. راه‌حل‌های فنی و زیرساخت‌ها باید منافع افرادی که در شهر زندگی و کار می‌کنند را تأمین کنند. در واقع ساکنان شهر کاربران نهایی این راه‌حل‌های مسائل خواهند بود و از این رو آن‌ها باید تأثیر مثبت بارزی بر زندگی روزمره خود داشته باشند. در نسل جدید شهرها دیگر زیرساخت‌ها و فناوری‌ها کانون توسعه نیستند،

بلکه این خرد شهروندان، بازدیدکنندگان و مشاغل موجود در اکوسیستم‌های به هم پیوسته مرتبط با فعالیت‌های اجتماعی هستند که نقش عمده و بسزایی را ایفا می‌کنند. به واسطه این دیدگاه، ویژگی‌های متمایز شهرهای آینده باید به شرح زیر باشد:

۱- توسعه پایدار - از طریق دستیابی به ثبات اقتصادی و اجتماعی، مدیریت موثر و چند جانبه محیطی شهری؛

۲- جهت‌گیری به سمت شهروندان - برنامه‌ریزی باید بر روی نیازهای شهروندان متمرکز شود، از جمله رضایت از زندگی، سلامت جسمی و روانی، سطح استقلال، تحصیلات، روابط اجتماعی و تنوع فرهنگی؛

۳- فعالیت، جذابیت و پویایی - مواردی که برای جذب سرمایه و تحریک کارآفرینی لازم است؛

۴- دسترس‌پذیری - برای اینکه جوامع محلی را قادر به مشارکت در تمام جنبه‌های زندگی در شهر کند؛

۵- مقاومت در برابر بحران‌ها و تلاطم‌ها، انعطاف‌پذیری و رقابت‌پذیری - شهر باید پتانسیل سازگاری با تغییر شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را داشته باشد؛

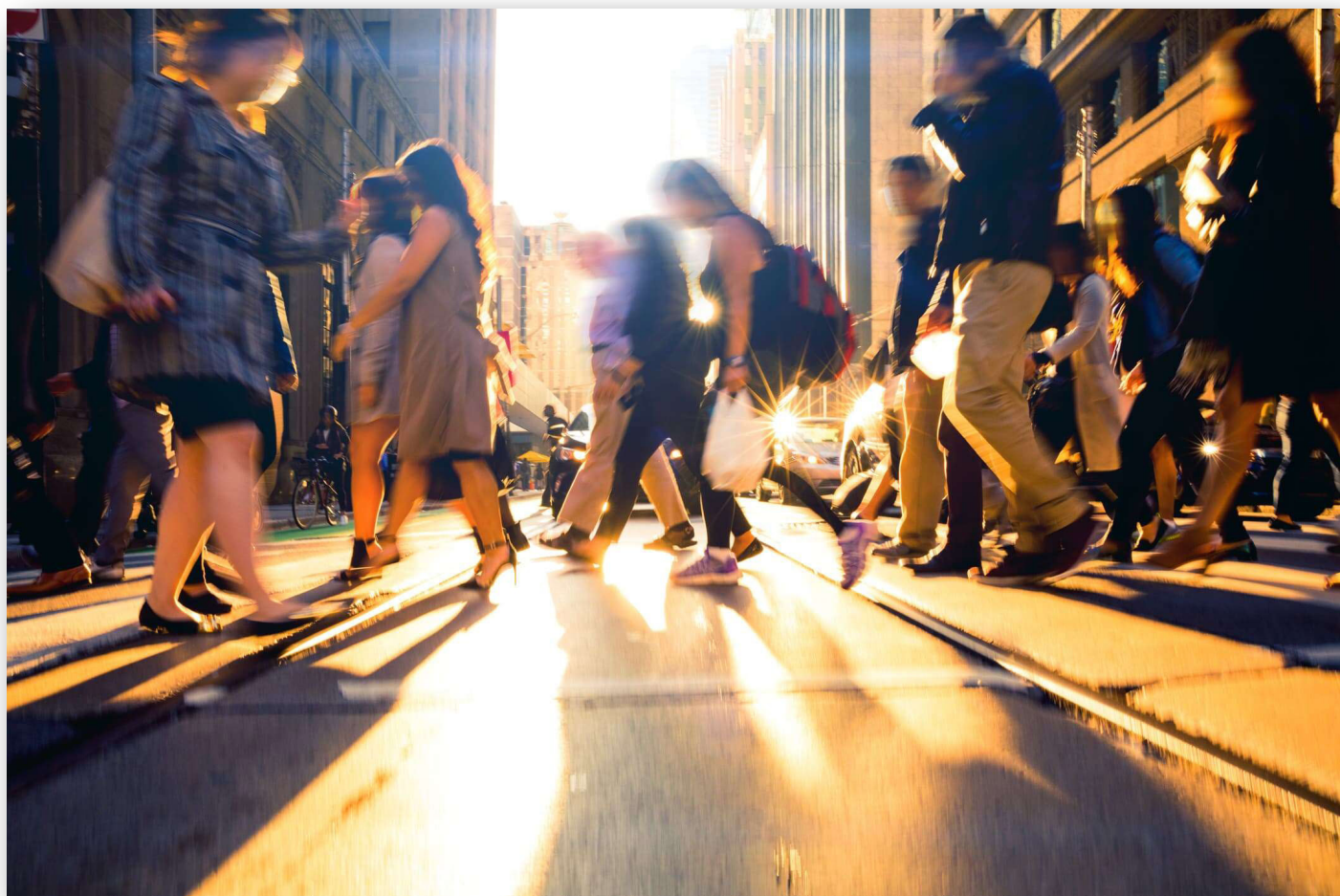
۶- حکمرانی خوب - شهر برای انجام موثر برنامه‌های توسعه کوتاه‌مدت و بلندمدت باید استفاده بهینه از منابع خود داشته باشد؛

۷- پاسخگویی - شهر باید یک زیرساخت دیجیتال منطقی توسعه یافته برای پاسخگویی به مشکلات پیش آمده و تصمیم‌گیری مناسب در زمان واقعی، داشته باشد؛

۸- آینده‌گرا - از طریق برنامه‌ریزی و مدیریت مناسب منابع شهری (Danuta, ۲۰۲۰: ۲-۴).

مطمئناً، اگر بخواهیم تفکری طولانی مدت و بدون محدودیت را در چشم‌انداز [اجتماعی] شهری توسعه دهیم که برای حرکت به آینده پایدارتر لازم است، مطالعات [اجتماعی] مبتنی بر آینده می‌توانند مجموعه‌ای از ابزارهای بالقوه قدرتمند برای کمک به دستیابی به این هدف و بسیج منابع به بهترین شکل ممکن را

به ما ارائه دهند. بدین شیوه، به شرطی که طرح و برنامه‌های مکانی-فضایی موجود را پرورش داده و تکمیل کند، یک چشم‌انداز بلند مدت شهری می‌تواند به پی‌ریزی و پشتیبانی از سیاست‌های برنامه‌ریزی شهری کمک کند؛ چارچوب‌های مبتنی بر آینده را ایجاد کند که برای بالابردن قدرت نفوذ صندوق‌های نوآوری شهری در یک محیط رقابتی فزاینده، سودمند است؛ و همچنین به غلبه بر قطع ارتباط فعلی بین افق‌های برنامه‌ریزی نسبتاً کوتاه مدت و تغییرات محیطی و اقتصادی - اجتماعی بلندمدت‌تر در شهرها کمک کند (Dixon et al, ibid: ۷۹۵).





## نقش عامل زمان در وضعیت اجتماعی مبتلایان به بیماری‌های مزمن

### نگاهی بر ساخت‌گرایانه به یک مسئله اجتماعی

#### مقدمه

تعامل پیچیده‌ای که ابتلا به این بیماری‌ها با روابط اجتماعی، نیازها و انتظارات جامعه دارد، می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: بیماری مزمن، داغ‌نگ، محرومیت اجتماعی، زمان، بر ساخت اجتماعی

آنچه پارادایم‌ها را دچار تغییر و تحول می‌کند عوامل اجتماعی هستند، نه عوامل علمی و عینی.

رویکرد انتخابی این مطالعه بر ساخت‌گرایی / ساخت‌گرایی اجتماعی است؛ رویکردی جامعه‌شناختی در زمینه شناخت که بر مبنای آن رشد انسان محصول حضور او در اجتماع است و در رابطه با جامعه رخ می‌دهد و دانش از راه کنش متقابل با دیگری بر ساخته می‌شود. بر اساس بر ساخت‌گرایی اجتماعی، واقعیت‌های زندگی ما از طریق کنش‌ها و جهت‌گیری‌های ما و اطرافیانمان، به صورت هدفمند ساخته می‌شوند. به عبارتی درک

«بیماری‌های غیرواگیر» که به بیماری‌های «مزمن» نیز شناخته شده‌اند، بیماری‌هایی غیر مسری هستند که از فردی به فرد دیگر منتقل نمی‌شوند، مدتی طولانی یا حتی در تمام طول عمر افراد در بدن آن‌ها باقی می‌مانند، و در صورت عدم کنترل، موجب بروز عوارضی جبران‌ناپذیر خواهند شد.

در چند دهه اخیر، الگوی بیماری‌های شایع در جهان از بیماری‌های واگیر به بیماری‌های مزمن تغییر پیدا کرده است و به شکلی نامتناسب نیز، کشورهای کم‌درآمد و یا متوسط درآمد را تحت تأثیر قرار داده، به طوری که اکثر مرگ‌های ناشی از ابتلا به بیماری‌های مزمن در این کشورها اتفاق می‌افتد.

جامعه پزشکی، ابتلا به اکثر بیماری‌های غیرواگیر را که شامل بیماری‌های قلبی-عروقی، سرطان، بیماری‌های انسدادی مزمن ریوی، بیماری‌های مرتبط با سیستم عصبی و دیابت هستند، به صورت مستقیم، با عوامل خطر قابل پیشگیری مانند مصرف دخانیات، تغذیه نامناسب و نبود تحرک بدنی در ارتباط می‌داند.

پژوهش پیش رو اما، تلاش دارد از زاویه‌ای دیگر به تجربه افراد از ابتلا به بیماری‌های مزمن بپردازد؛ نگاهی بر ساخت‌گرایانه به ابتلا به بیماری‌های مزمن، با در نظر گرفتن مولفه «زمان» و تأثیر آن بر زندگی فرد مبتلا به بیماری در ارتباط با خود، اطرافیان و جامعه‌اش.

هدف، بررسی چالش‌های مرتبط با زندگی فردی و اجتماعی افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن، و مرزهای جدیدی که میان این افراد با دیگر افراد سالم جامعه ایجاد می‌شود است.

در مسیر این مطالعه با کمک گرفتن از پارادایم بر ساخت‌گرایی، به ابتلا به بیماری‌های غیرمسری به عنوان یک بر ساخت اجتماعی و

ما از جهان اطرافمان و تغییرات در زندگی، وابسته به درکی از مسائلی است که برساخته جامعه است.

ریشه‌های تاریخی برساخت‌گرایی اجتماعی به کارهای ماکس شلر (۱۹۸۰) و کارل مانهایم (۱۹۹۱)، پس از توسعه «جامعه‌شناسی معرفت» برمی‌گردد. شلر جامعه‌شناسی معرفت را دانشی می‌داند که موضوع آن بررسی روابط و پیوندهای میان انواع زندگی اجتماعی و اقسام گوناگون معرفت است. (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۳۴)

معروف‌ترین اثر مانهایم، ایدئولوژی و اتوپیا، کوششی است برای دستیابی به روشی که منشأهای اجتماعی معرفت را کشف کند. مانهایم بر این باور است که اداره صحیح جامعه در گرو شناخت تأثیرات زندگی بر شیوه تفکر خود است. به عبارت دیگر، محصول نهایی جامعه‌شناسی معرفت باید راهنمایی عملی زیست‌سیاسی باشد. (مانهایم، ۱۹۹۱، ص ۴-۵)

کار ابتدایی جامعه‌شناسی معرفت بر مفاهیمی همچون «ایدئولوژی»، «آگاهی کاذب» و برساخت دانش درست در برابر دانش نادرست متمرکز بود. آنچه در ادامه منجر به رسیدن به نقطه عطفی در برساخت‌گرایی اجتماعی شد، کتاب ساختار انقلاب‌های علمی از توماس کوهن و رساله برساخت اجتماعی واقعیت از برگر و لوکمان بود.

به باور کوهن، جامعه علمی در یک پارادایم کار می‌کند؛ مجموعه‌ای از نظریات و هنجارهای پذیرفته شده و روابط و مناسبات تعریف‌شده که افراد در آن تربیت می‌شوند. به باور کوهن آنچه پارادایم‌ها را دچار تغییر و تحول می‌کند عوامل اجتماعی هستند، نه عوامل علمی و عینی.

این نقطه عطف رقم خورده توسط کوهن و چند تن دیگر از جامعه‌شناسان، که می‌توان آن را محل تلاقی جامعه‌شناسی معرفت و برساخت‌گرایی اجتماعی دانست، بی‌شک وام‌دار مکتب «تعامل‌گرایی نمادین» جرج هربرت مید است.

بر اساس تعامل‌گرایی نمادین، ما انسان‌ها هویت‌های خودمان و دیگران را با برخوردهای روزمره با یکدیگر و در روند تعامل اجتماعی برمی‌سازیم. فرض برگر و لوکمان مبتنی بر تعامل‌گرایی نمادین این است که واقعیت‌های اجتماعی و هویت افراد به جای آنکه به عنوان ساختارهایی ثابت در نظر گرفته شوند، در مکالمات و گفت‌وگوها با دیگران خلق و حفظ می‌شوند.

برگر و لوکمان به عنوان دو برساخت‌گرایی برجسته، رابطه بین فرد و جامعه را دو طرفه می‌دانند، اما بحث اصالت فرد یا جامعه همواره موضوع چالش برانگیز در فلسفه برساخت‌گرایی بوده‌است؛ این که آیا افراد هستند که جامعه را تعریف و تعیین می‌کنند (پایین به بالا)، یا جامعه افراد را (بالا به پایین)، و یا هر دو؟

آنچه اصالت فرد یا جامعه را حائز اهمیت می‌کند، ارتباط اجتناب‌ناپذیر آن با عاملیت فرد در جامعه است. به این معنا که اگر منطقا وجود فرد بر جامعه مقدم باشد، یعنی اگر جامعه منتج از ماهیت فرد و مبتنی بر آن باشد، در این صورت انگاره عاملیت فرد در جامعه حفظ شده و دارای اعتبار خواهد بود. به این ترتیب جامعه به فرآورده کل انتخاب‌ها و تصمیم‌های فردی انسان‌ها تبدیل می‌شود. در این صورت آنچه «جامعه» می‌نامیم، کمابیش معادل حاصل جمع تمام افرادی است که در آن زندگی می‌کنند. اما اگر اصالت را به جامعه بدهیم، منطقا این عاملیت را منتفی ساخته‌ایم. اگر درک ما از جهان فرآورده آنچه جامعه برساخته است باشد، تأثیر آن بر تجربه زیسته‌مان و تصویری که از خود داریم، چه خواهد بود؟

مطالعه پیش‌رو سعی بر این دارد با نگاهی برساخت‌گرایانه به تصویر مبتلایان به «بیماری‌های مزمن» از خود در جامعه و چالش‌هایی که عامل طولی بودن بیماری برای افراد ایجاد می‌کند بپردازد. این که از لحاظ اجتماعی ابتلا به بیماری مزمن، به عنوان یک برساخت اجتماعی، چگونه زندگی شخصی و اجتماعی فرد مبتلا را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

تمرکز این مطالعه بر زندگی افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن، شامل بیماری‌های به باور جامعه ساده‌تری چون میگرن و کمردرد تا بیماری‌های پیچیده‌تری چون سرطان و بیماری‌های سیستم عصبی است، که به ظاهر از مواجهه با داغ ننگ مبرا هستند. افرادی که از تجربه بیماری‌های حساسیت‌برانگیزی چون اچ‌آی‌وی/ایدز که با واکنش‌هایی منفی چون طرد اجتماعی، پیش‌داوری و تحقیر از سمت جامعه، به دور هستند و در ظاهر، جامعه واکنش منفی مستقیمی در برابر این افراد از خود نشان نمی‌دهد، اما طردشدگی و نادیده‌گرفته شدن بخشی از تجربه زیسته این افراد است، که بر نگرش فرد به بیماری و واکنش وی به شرایطش تأثیرگذار است.

شاید افراد دارای این‌گونه بیماری‌های مزمن با آن شدتی که اروین گافمن داغ ننگ یا

استیگما را یک ویژگی به شدت ننگ‌آور توصیف می‌کند، که باعث بی‌اهمیتی و داغ خوردن فرد دارای آن ویژگی می‌شود، این مفهوم را تجربه نکنند، اما با نگاهی عمیق‌تر به پنج مولفه معرفی شده از سوی لینک و فلان (۲۰۰۶) برای به وجود آمدن داغ ننگ در افراد، می‌توان نتیجه گرفت که افراد دارای بیماری مزمن نیز با چالش داغ ننگ روبه‌رو می‌شوند.

این پنج عامل عبارت‌اند از:

۱. شناسایی کردن و انگ زدن به تفاوت‌های انسانی.
۲. باورهای غالب فرهنگی که شخص انگ خورده را به کلیشه‌های منفی پیوند می‌دهد.
۳. طبقه‌بندی افراد انگ خورده بر جدا کردن «ما» در مقابل «آنها».
۴. افراد انگ خورده، از دست رفتن موقعیت و تبعیض را که به نتایج نابرابر منجر می‌شود، تجربه می‌کنند.
۵. دسترسی اجتماعی، اقتصادی و قدرت سیاسی توسط گروه مسلط، که به نفی، طرد و تبعیض علیه افراد و گروهی که انگ خورده منجر می‌شود. (ودادهیر، ۱۳۹۳)

افراد درگیر با بیماری‌های مزمن به علت «سالم» نبودن در معرض پیوند خوردن با کلیشه‌های منفی در جامعه هستند و دچار طبقه‌بندی «ما» و «آنها» می‌شوند. آنها به علت شرایط متفاوت زندگی روزمره و عملکرد ضعیف‌تر و متفاوت‌شان در جامعه، موقعیت‌های مختلف اجتماعی را از دست می‌دهند، که در نهایت این تبعیض منجر به طرد این افراد از جامعه می‌شود.

آنچه در ادامه این مطالعه جلب نظر می‌کند، پرداختن به مسائلی چون «طرد/محرومیت اجتماعی» و نبود حمایت‌های اجتماعی به مثابه طرد، و نقش عنصر «زمان»، یا همان طولی بودن بیماری‌های مزمن در طرد شدن فرد بیمار است.

### طرد اجتماعی

فرانسه دهه ۱۹۷۰ میلادی خاستگاه استفاده از مفهوم «طرد اجتماعی» است. در این سال‌ها افرادی شامل ناتوان‌های جسمی، افراد مسن و والدین تک‌سرپرست که به عنوان «مشکل/مسائل

اجتماعی» از آن‌ها یاد می‌شده، از حمایت دولتی محروم بوده‌اند. بعد از بحران‌های اقتصادی اروپا در دهه ۸۰ میلادی، «طرد اجتماعی» دچار پیچیدگی‌ها و وسعت بیشتری شد، به طوری که درصد زیادی از افراد که از نظر اقتصادی منفعتی برای جامعه نداشتند، به جمع افراد دچار محرومیت در اروپا تبدیل شدند.

با توجه به خاستگاه این مفهوم، تعریف ابتدایی از طرد اجتماعی نیز به گفته پیس (۲۰۰۱) معادل با فقر درآمدی و وضعیت افرادی بوده است که نمی‌توانستند وارد فضای بازار کار شوند، و یا کاری با دستمزد پایین داشته‌اند.

اما تعریف امروز ما از «طرد اجتماعی» از فقر و نابرابری و درآمد پایین، یا هر مساله صرفاً اقتصادی فراتر رفته است و بر مسائلی چون فقدان منابع و یا نداشتن حقوق اجتماعی و فرآیندی پویا در طول زندگی تاکید می‌کند، که نتیجه همین عوامل در گسست پیوندهای دوستانه، عاطفی، خانوادگی و در کل روابط اجتماعی و در نهایت بحران‌های هویتی افراد بیمار قابل مشاهده است.

یکی از وجوه تمایز افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن با افرادی که از بیماری‌های پرخطری چون اچ‌آی‌وی/ایدز رنج می‌برند، در تجربه طرد اجتماعی بدون دلیلی مشخص است.

افرادی که با بیماری‌های پرخطر دست و پنجه نرم می‌کنند، پیش از روبه‌رویی با محرومیت اجتماعی با مفاهیمی چون برجسب‌زنی نیز مواجه می‌شوند. به باور جامعه، این افراد دارای بیماری‌های خاص و پرخطر، کجروانی هستند که به دلیل رفتارهای پرخطر و انحرافی‌شان سزاوار شرایطی هستند که تجربه می‌کنند. پیامد این باور، در تجربه مشارکت و تصویر فرد از خود به گونه‌ای تأثیرگذار است که در نهایت منجر به محرومیت اجتماعی او در جامعه خواهد شد.

اروین گافمن در کتاب «جامعه معاصر» به بررسی داغ‌ننگ‌های ناشی از ویژگی‌های ناخواسته در افراد می‌پردازد و افرادی که داغ‌ننگ را تجربه می‌کنند، به سه دسته تقسیم می‌کند؛

۱. افراد با زشتی و کراهت بدنی.

۲. افراد با نواقص و کمبودهای شخصیتی.

۳. افرادی که در معرض ننگ قبیله‌ای، نژادی، ملیتی و مذهبی هستند.

افراد دارای بیماری‌های خاص و پرخطر، در دسته‌بندی ارائه شده گافمن، در دسته دوم جای می‌گیرند. آن‌چه در بررسی شرایط افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن بحث‌برانگیز است، مبهم بودن علت قرار گرفتن آن‌ها در موضعی است که این افراد با وجود مبرا بودن از انگ‌خوردن در جامعه و یا جای نگرفتن در هیچ‌کجای دسته‌بندی گافمن، چگونه هم‌چنان استیگما را تجربه می‌کنند و از محرومیت اجتماعی رنج می‌برند، و چرا یک اختلال زیستی که به گفته پزشکی مدرن در بدترین حالت از سبک زندگی نامناسبی ناشی می‌شود، که خود این سبک زندگی نامناسب نیز با عواملی چون فقر، نابرابری و وضعیت حکمرانی در یک جامعه رابطه مستقیم دارد، به یک پدیده اجتماعی-فرهنگی تبدیل می‌شود.

## بیماری مزمن به مثابه یک برساخت اجتماعی

بخش پیش‌رو، برآیندی است از گفت‌وگو و مصاحبه با چند فرد مبتلا به بیماری مزمن، برای درک بهتر تجربه زیسته این افراد در جامعه.

مصاحبه‌های انجام شده با افرادی صورت گرفته که با بیماری می‌گرد، کم‌رشد و بیماری‌های

سیستم عصبی درگیر هستند. وجه مشترک صحبت تمامی این افراد این است که دست و پنجه نرم کردن با بعد فیزیکی بیماری و چالش‌های آن، نسبت به بحران‌های روحی‌شان در مدت بیماری بسیار ساده‌تر بوده است.

افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن، علاوه بر این که مانند دیگر بیماران با بحران‌هایی اساسی مثل افسردگی و قضاوت خود و سبک‌زندگی‌شان روبه‌رو هستند، درگیر بعد دیگری نیز شده‌اند؛ طولانی شدن بازه درگیری با بیماری برای آن‌ها به مسأله‌ای اساسی تبدیل شده است. یکی از بحران‌های اصلی این‌گونه شرایط ترس از همراه بودن شرایطی پزشکی در بلندمدت یا حتی تا پایان عمر با این بیماران است، که منجر به احساس بی‌قدرتی در فرد نسبت به کنترل شرایطش می‌شود. طولی بودن بیماری اما این افراد را با بحرانی اساسی‌تر در جامعه روبه‌رو می‌کند. به نظر می‌رسد گذشت زمان باعث کاهش همدردی در اطرافیان این بیماران و در نتیجه توجه کمتر اطرافیان در مراقبت و همراهی در روند درمان/مراقبت می‌شود. حتی در مواردی واکنش منفی اطرافیان فرد موجب بروز رفتارهایی چون پنهان‌کاری در نشان دادن درد یا کاهش دادن زمان صرف شده در کنار دوستان و خانواده می‌شود.

جامعه نیز با گذر زمان با این بیماران به نحوی برخورد می‌کند که فرد مجبور به نادیده‌گرفتن شرایط خود می‌شود. برای مثال، در گفت‌وگوهای صورت گرفته، به نظر این بیماران فضای محیط کاری نیز با گذر زمان برای آن‌ها به محیطی چالش‌برانگیز تبدیل شده است؛ با گذر زمان همدردی در برخورد همکاران و کارفرمایان با گذر زمان کاهشی چشم‌گیر داشته و این مسأله برای افرادی که از بیماری‌های نام‌آشناتری مثل میگرن و کمردرد نسبت به دیگر بیماری‌های مزمن رنج می‌برند، پررنگ‌تر نیز هست.

به نظر می‌رسد این افراد با گذشت زمان و طولانی شدن زمان ابتلا به بیماری، تمامی گونه‌های اصلی طرد اجتماعی را تجربه می‌کنند. طرد تعاملاتی که شامل طرد از خانواده و خویشان و کاهش تعاملات با افراد برخوردار است و طرد از فرصت‌های اقتصادی-اجتماعی که طرد از منابع مالی (دسترس‌ناپذیری وام و تسهیلات)، طرد از بازار کار (دسترس‌ناپذیری شغلی) و عدم حمایت سازمان‌ها و نهادهای دولتی.

تمامی این واکنش‌ها به افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن در جامعه به گونه‌ای بر انگاره فرد از خود تأثیر می‌گذارد که نهایتاً به رفتاری مشترک در این بیماران منجر می‌شود که گافمن برای توصیف آن از واژه «درپوش‌گذاری» استفاده می‌کند.

به باور گافمن افراد برای ادامه حضور در جامعه ناچار به تسلیم شدن به داغ‌نگ می‌شوند و تمام تلاش خود را می‌کنند تا از برملا شدن استیگمای خود جلوگیری کنند. هدف فرد بیمار در این شرایط کاهش تنش‌هاست، به عبارتی فرد برای کمک به خودش و دیگران برای حذف توجهات پنهان و آشکار به داغ‌نگ، و حفظ مشارکت طبیعی در محتوای رسمی کنش‌ها اقدام به درپوش‌گذاری می‌کند. (گافمن: داغ‌نگ، ص ۱۳۳)

تلاش فرد بیمار برای درپوش‌گذاری، اما خود باعث تنش‌های روحی و بحران‌های هویتی در این افراد است. این که فرد بیمار برای پذیرفته شدن و از دست ندادن فرصت‌ها در جامعه برای مدت زمانی چند ساله یا تا پایان عمر خود مجبور به پنهان کردن بیماری خود و عوارض ناشی از آن باشد، وی را دچار تنش‌های روحی و جسمی بیشتر می‌کند.

جامعه به این بیماران معیارهایی هویتی اعطا می‌کند، که عدم توانایی در رعایت این معیارها منجر به ایجاد حس دوگانگی افراد مبتلا به بیماری مزمن در خود می‌شود. (گافمن ۱۳۹۷) در بهترین

تغییر یافته‌شان را نادیده بگیرد. ترجیحی که به نظر می‌رسد ناشی از منفعت جامعه است.

در نهایت افراد مبتلا به این نوع بیماری‌ها دو راه پیش‌رو خواهند داشت؛ انکار خویشتن و تسلیم شدن به داغ‌نگگی که نقشی در وجودش نداشته‌اند، تا بتوانند با نشان دادن خویشتنی دور از خود در جامعه روابط اجتماعی‌شان را از دست ندهند، یا محرومیت و انزوا از جامعه‌ای که دیگر روی خوشی به خویشتن تغییر یافته آنان نشان نمی‌دهد.

### گذر زمان دردها را التیام نمی‌بخشد، آن‌ها را به دست فراموشی می‌سپارد.

هر نوع بیماری، چه بیماری‌های خفیف و قابل درمان چه بیماری‌های مزمن، فرد درگیر را با چالش‌هایی مثل افسردگی، از دست دادن تعاملات، و فرصت‌های اجتماعی روبه‌رو می‌کنند. اما افراد درگیر با بیماری‌های غیرواگیر با دو بحران اصلی متفاوت نیز مواجه هستند. بحران اول در بعد فردی مرتبط با ترس از همراه بودن بیماری برای مدت طولانی و بهبود نیافتن از آن است. بحران دوم اما ریشه در بعد اجتماعی زندگی این افراد در جامعه دارد؛ کاهش همدردی و همراهی جامعه با فرد که می‌توان نتیجه گرفت زمان، همان حلقه گمشده‌ای است که افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن

حالت، این بیماران در دایره اطرافیان نزدیک خود از حس دوگانگی و تلاش برای درپوش‌گذاری بر شرایطشان رهایی می‌یابند.

این بیماران در درون گروه و در جامعه دارای دو «هویت خویشتن» هستند؛ «اولی عمدتاً در عبارت‌پردازی‌های مربوط به چارچوب اجتماعی، دومی در در عبارت‌پردازی‌های مربوط به روان‌پزشکی. به فرد گفته می‌شود اگر خود را به تطبیق مناسب برساند، خواهد توانست با خودش کنار بیاید و یک انسان کامل شود؛ او یک انسان بالغ خواهد بود با حرمت و عزت‌نفس.» (گافمن: داغ‌نگگ، ص ۱۶۲)

در واقع موقعیت فرد مبتلا به بیماری مزمن به گونه‌ای است که جامعه به او می‌گوید او هم عضوی از یک گروه وسیع‌تر است، یعنی او هم یک انسان عادی است، در صورتی که عملاً این‌گونه نیست و فرد در جامعه و کنش با دیگری متوجه می‌شود با دیگر نسان‌ها تا حدی تفاوت دارد و احمقانه است منکر این تفاوت‌ها شود. (گافمن: ۱۳۹۴)

برای افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن که نمودی بیرونی از بیماری‌شان در جامعه به چشم نمی‌خورد، این دوگانگی تشدید می‌شود؛ با این که جامعه در مواجهه با این افراد سعی بیشتری برای القای این دارد که فرد بیمار مانند هر فرد دیگری در جامعه یک انسان است، فشارها بر فرد برای انکار شرایط پزشکی خاصی که تجربه می‌کند یادآور این جدا افتادگی و تفاوتی است که بین او و افراد سالم جامعه وجود دارد.

گافمن نتیجه می‌گیرد: «فرد داغ‌خورده خود را در معرکه‌ای درمی‌یابد که به اندیشه او در مورد خودش مربوط است، یعنی هویت خویشتن‌اش. او باید به دیگر مشکلاتش این را هم اضافه کند که هم‌زمان از چندین جهت توسط جامعه تحت فشار قرار می‌گیرد که چه کاری باید انجام دهد و چه احساسی باید داشته باشد در قبال انسانی که هست و نیست. و ظاهراً تمام این توصیه‌ها و مسیرها به صلاح فرد است.» (گافمن: داغ‌نگگ، ۱۳۹۷)

شاید این فشارها و توصیه‌ها در ظاهر به صلاح فرد باشد، اما برداشت افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن از شرایط خود و آن کسی که جامعه می‌خواهد باشند، چیز دیگری است.

با گذشت زمان و بهبود نیافتن افراد، صلاح جامعه در سوق دادن بیماران به سمتی است که خود و بیماری‌شان را نادیده بگیرند. گویی ترجیح جامعه بر این است که هنگامی که راهکاری برای عبور از شرایط ناخوشایند افراد بیمار نمی‌بیند، آن‌ها و هویت

را به سمت انزوا و محرومیت اجتماعی سوق می‌دهد. علاوه بر طاقت‌فرسا بودن تحمل درد و بیماری برای بازهٔ بلندمدت، گذر زمان باعث به فراموشی سپرده شدن شرایط حساس افراد دارای بیماری‌های مزمن می‌شود و زمان، اطرافیان و جامعه واکنش را به سویی جهت می‌دهد که در آن اثر همدردی با فرد بیمار کم‌رنگ است. گویی مدت زمان مشخصی برای همراهی و همدردی با فرد بیمار در جامعه وجود دارد، و اگر بیماری فرد مزمن باشد جامعه از حمایت خود از فرد بیمار دست می‌کشد، وضعیت وی را نادیده می‌گیرد و در صورتی پذیرای بیمار در جامعه است که خود فرد هم اقدام به انکار تغییرات و هویت جدید خود کند. افرادی که توانایی پنهان کردن دردها و این تغییرات را نداشته باشند، به مرور زمان فرصت‌های اجتماعی خود را در جامعه از دست خواهند داد.

طولانی شدن روند درگیری با یک بیماری، بر جامعه به گونه‌ای تأثیرگذار است که جامعه با نادیده‌انگاشتن فرد بیمار، حمایت و همدردی خود را از او دریغ می‌کند و منفعت خود را اولویت قرار می‌دهد.

شدت طرد بیماران دارای بیماری‌های واگیردار آنقدر بالا بوده است، که در بررسی‌های معمول، توجه ویژه‌ای به

اشکال طرد اجتماعی اینگونه بیماران بوده است. حتی در جوامع توسعه‌یافته، که سال‌هاست درگیر فرهنگ‌سازی و مقابله با اشکال مختلف طرد اجتماعی بیماران هستند، هنوز مسئلهٔ عادی‌سازی برخورد با بیماران دارای بیماری‌های واگیردار و یا توان‌یابان جسمی، حل نشده است و به صورت چالشی پردغدغه باقی مانده است. در چنین شرایطی پیش کشیدن طرد اجتماعی بیماران غیرواگیردار مسئله‌ای فرعی به نظر می‌رسد. اما اهمیت موضوع طرد اجتماعی افراد دارای بیماری‌های مزمن را باید از زوایای مختلف دید و آن را به مسئله تبدیل کرد؛ این بیماران همانطور که پیش‌تر گفته شد خود نیز مجبور به سانسور، تخفیف بیماری و عادی کردن آن برای خود هستند. انکار بیماری در جامعه، لاجرم می‌تواند به انکار آن در درون خود نیز منجر شود؛ بیماران در این مرحله ممکن است درمان را رها کرده و آن را به سبب انکار بیماری، نالازم بدانند. پیش‌تر نیز اشاره شد که اهمیت حضور در فضاهای عمومی مثل محیط کار، جمع دوستان، خانواده و دیگر گروه‌های اجتماعی به آن منجر می‌شود که بیمار تلاش کند تا برای جلوگیری از طرد و از دست دادن فرصت‌های زندگی در جامعه و پیشرفت و ... بیماری را در مرحلهٔ اول علناً انکار/سرکوب کند و سپس احتمالاً آن را در درون خود نیز به حاشیه براند.

تلاش‌های اجتماعی در دهه‌های اخیر موجبات پیدایش گروه‌های کوچک اجتماعی حامی برای مطرودان عارضه‌های پزشکی مثل افراد درگیر با بیماری اچ.آی.وی شده است؛ این پدیده اما در مورد بیماران غیرواگیردار هنوز وجود ندارد. ما با جمعیت مبتلایان به کمر درد مزمن، میگرنی‌ها و اشکال مشابه بیماری‌های خاموش و بدون عوارض بیرونی مواجه نمی‌شویم. در چنین شرایطی طبیعی است که بیماران مبتلا، که پیش‌تر نتوانسته‌اند همدردی لازم را از محیط‌های پیرامونی کسب کنند، از داشتن گروه‌های حمایتی همراه نیز محروم هستند.

تلاش برای فهم تأثیر عنصر زمان بر شرایط افراد دارای بیماری‌های غیرواگیردار و مزمن، در چنین شرایطی است که اهمیت می‌یابد و نیازمند تلاشی جدی است تا به موازات توجهات ضروری به درک و همدردی با بیماران واگیردار، کوشش‌هایی نیز برای فهم پیچیدگی‌های جاری در این بیماران نیز به مسئله‌ای ضروری و قابل بحث تبدیل شود.

## برساخت اجتماعی موقعیت تیزهوشی؛ یک اتواتنوگرافی

### مقدمه

«پنج ساله بودم که پام به مهد کودک باز شد. پیش از آن به «لطف» فرزند و نوه اول خانواده بودن و عدم وجود همسایه هم‌سن‌وسال، چندان با هم‌سالان خود مواجهه‌ای نداشتیم. هنوز با شوک برخورد با افرادی هم‌قد و قواره و به نوعی «آدم کوچولو»های دیگر، کنار نیامده بودم که معلم مهدم والدینم را «احضار» کرد. معلم تشخیص داده بود که جایی از کار می‌لنگد. هنگامی که دیگر «آدم کوچولو»های حاضر در مهد، تمامی تلاش خود را برای تکالیف درخواستی معلم به کار می‌گرفتند، «من» ای وجود داشت که صحبت‌های معلم را به ظاهر نادیده می‌گرفت، با بچه‌ها نمی‌جوشید و تکالیف درخواستی معلم را عملاً نمی‌شنید.

تشخیص ابتدایی معلم و مشاور مهد، احتمال اختلال یادگیری (Learning Disability) یا LD بود. شاید هم برخی نشانگان کم‌هوشی را در نحوه برخورد من با مباحث کلاس مشاهده کرده بودند.



والدینم در نهایت شوک خود از این اظهارات، قانع شدند که من را برای انجام تست هوش نزد یکی از اعضای خانواده که در سازمان سنجش کار غربالگری انجام می‌داد ببرند. هیچ‌یک از والدینم، نگرانی خاصی نسبت به اظهارات مدرسه نداشتند. در حقیقت آن‌ها در تمامی چندین سال تجربه «بزرگ کردن» من، از یادگیری سریع و عطش سیری‌ناپذیرم برای دریافت مباحث جدید، می‌نالیدند. با این وجود، در برابر این فشار اجتماعی سر تعظیم فرود آورده و نسبت به آن اقدام نمودند.

تست هوش گرفته شد و در نتیجه آن، برچسب «کم‌هوشی» به سرعت جای خود را به برچسب «تیزهوشی» داد. به معلمین مهد گفته شد که علت عدم توجه «این بچه»، تکراری بودن مطالب کلاس و کم‌اهمیت بودن آن‌ها از دید من است. نمی‌توانم بگویم که این نقطه شروعی بر وزن سنگین این برچسب در زندگی من بود و این مسئله با عدم واکنش والدینم نسبت به نتیجه تست هوش قابل درک می‌شود. اما باید اعتراف کنم که این تست، نقطه «رسمی شدن» این برچسب و اعتماد اطرافیانم به قضاوت‌های پیشین خود در شکل‌دهی به زندگی من در سال‌های کودکی و نوجوانی به حساب می‌آید.



دو عامل اساسی در تجربه «بزرگ کردن» من می‌گنجید.

اول اینکه، به «لطف» تخصیص جایگاه فرزند ارشد خانواده‌ای نوپا به من، بیشتر تمرکز والدین و حتی، خانواده گسترده ما بر انجام بازی‌های مختلف و تهیه لوازم بازی به‌روز و عمیق شدن هر چه بیشتر در مفهوم «بازی‌های آموزشی و فکری» در برابر «عروسک بازی یا تفنگ بازی» سرمایه‌گذاری شده بود. حجم گسترده دسترسی به بازی‌های نوع اول در برابر نوع دوم و واکنش پدر سخت‌گیرم نسبت به «اتلاف وقت» نیز، فاصله مرا از تفریحات روزمره بیشتر هم‌سالانم دور و دورتر می‌کرد.

در نهایت امر و با آویختن خویش به یک تحلیل روانکاوانه و تکاملی، هدف یک کودک خردسال در دریافت هرچه بیشتر توجه و رضایت والدین به عنوان تنها مسیر بقا، خلاصه شده و علایق وی نیز، در همین راستا و در سنین ابتدایی کودکی شکل می‌گیرد. این را به مثابه توجیهی در نظر بگیریم برای تمایل «همیشگی» من به طرد اغراق شده تمامی تفریحات و علایق اکثریت هم‌سالانم که از همین برهه «طلایی» آغاز گشت.

دومین عاملی که موجب این بود که خانواده‌ام هیچ‌گونه احتمالی برای وجود اختلال یادگیری در من مشاهده نکنند، قابلیت «فرازمینی» من در حفظ کردن اشعار کتب

از زمانی که این خاطره به طور کامل برایم بازگو شد، مرز میان دو برچسب «تیزهوشی» و «کم‌هوشی» برایم کمرنگ می‌نمود؛ مرزی باریک میان یک «هدیه خدادادی» و یک «اختلال تخریب‌گر». در هر دوی این وضعیت‌ها، «جایی از کار می‌لنگد». در هر دو وضعیت، «دیگران» با ماهیتی خارج از عادت و نرمال اجتماعی مواجه شده و نسبت به شناخت و برطرف‌سازی امر در دست، اقدام می‌کنند. اما در نهایت، برچسب اول، موجب درک ظاهری و تشویق آن‌ها را فراهم آورده و برچسب دوم، آن‌ها را به سمت «آموزش کودکان استثنائی» و به بیانی، «درمان» سوق می‌دهد. در نهایت امر نیز، هم فرد برچسب خورده و هم «دیگران» مواجه شده با متغیری خارج از عادت در وضعیتی مرکب از مزیغه و نعمت قرار گرفته و زیست‌مایه‌شان تحت تأثیراتی شگرف قرار می‌گیرد.

در این نقطه از مواجهه‌ها بود که پرسش من رنگ و بویی به خود گرفت. نرمال و در واقع سلامت روانی فرد، بالأخص در حوزه هوش، چگونه تعریف می‌شود؟ با چه معیاری یک ابنورمالیتی در جامعه با عنوانی مثبت و دیگری، به عنوان شاخصه‌ای منفی بر ساخته می‌شوند؟ اصلاً هوش چگونه به ماهیتی برای برچسب‌زنی و امر «تشخیص» بدل گشت؟

رجوع به خاطرات و روایات خودم از تجربه به یدک کشیدن برچسب «تیزهوشی» در تجربه زیسته‌ام در جامعه، اولین تصمیم من برای پاسخ‌دهی به این سوالات و کسب شناخت بهتری از بر ساخت اجتماعی مفهوم آشنا و غریب «هوش» بود. امید بر این است که شما، خواننده عزیز، نیز، این تصمیم را به مثابه نقطه شروعی برای این بررسی‌ها در نظر گرفته و در این سفر درون‌نگرانه و توأم با تحلیل‌هایی شخصی، مرا همراهی کنید.

## یک تجارت خانوادگی

«ما اون زمان بچه باهوش می‌خواستیم!»

خواننده عزیز، شاید برایتان جالب باشد که بدانید این خرده‌دیالوگ از سخنان گهربار پدرم در گپ‌وگفتمان در همین باب درآمد؛ البته با تأکیدی مضاعفی بر قید «اون زمان»! همان‌طور پیش از این نیز مختصر اشاره‌ای شد، مواجهه خانواده این نویسنده با معضل احضار به مدرسه و دریافت محتوای مربی من باب امکان وجود اختلال یادگیری یا LD در من، چندان با نگرانی و اضطراب گره نخورده بود. می‌توانم بگویم علت قابل توجه این بی‌خیالی، در

کودکانه و یادگیری امر خواندن پیش از ورود به مدرسه به حساب می‌آمد. خواننده عزیز، از آن جایی که احتمال می‌دهم که در مواجهه با این حقیقت، شما نیز در دام «وای، چه بچه باهوشی!» افتاده و از توضیح و توجیه این قابلیت‌های «فرازمینی» منسوب به من غافل بمانید، وظیفه خود در جایگاه «پژوهشگر» می‌دانم که این موضوع را برای شما بازتر نمایم.

پدر من به صورت تمام وقت شاغل بود و هرچند تمامی تلاش خود را برای گذارندن وقت با دختر کوچکش به کار می‌گرفت، اما در نهایت، او بیشتر زمان منطبق با روشنایی روز را در خانه حضور نداشت. از سوی دیگر، مادرم نیز در ابتدای کودکی من به دانشگاه راه یافت. من سه تا پنج ساله می‌ماندم و کتاب‌های خریداری شده توسط والدینم در کنار پدربزرگ و مادربزرگم و سر شلوغشان. پدر و مادرم هر دو از شعرخوانی لذت می‌بردند و بیشتر «لالایی»های کودکی من نیز در همین اشعار خوانده شده توسط آنان خلاصه می‌گشت. اگر بخواهم روراست باشم، علاقه من به حفظ اشعار کتاب‌های کودکانه‌ام، ریشه مستقیمی در رانت چشم گشودن به جهان در خانواده‌ای «فرهنگی» دارد.

اصلاً بیاید این «علاقه ریشه‌ای» را بگذاریم کنار و بازگردیم به

«خانه مادربزرگه». پدر و مادر من هر روز صبح، تک‌بچه خویش را در آغوش کشیده و به منظور نگهداری و رسیدن به کاروندگی خود، به خانه والدین مادرم می‌بردند. این فرایند از حدود سه تا پنج سالگی من به صورت مستمر ادامه داشت. در این سفر هر روزه، امکان جابه‌جایی وسایل محدودتر بوده و زمان ماندن من بسیار. در آن زمان، انتخاب چندین کتاب، که پدرم به صورت روزمره برایم به عنوان کالایی «فکری و آموزشی» تهیه می‌کرد، برای گذران 12 ساعت خسته‌کننده، هیجان‌انگیزتر و اقتصادی‌تر از برداشتن یک یا دو اسباب‌بازی به نظر می‌رسید؛ به قول اجنبی‌ها، «The more, The merrier!».

یک آجر دیگر یا آجر اصلی؟ مسئله این است.

حال که احتمال می‌دهم نتیجه تست هوش مذکور و واکنش خانواده‌ام نسبت به آن برایتان واضح‌تر گشته باشد، بگذارید داستان را به سمت وقایع «پساتیزه‌وشی» ببرم. منظور از این لفظ‌بازی «تیزهوش‌مآبانه»، تجربه زیسته من بعد از حمل برچسب «تیزهوش» در فضای خانواده و چگونگی انتقال آن به فضای مدرسه است.

به درستی به خاطر نمی‌آورم، اما از همان ابتدای دبستان، عذاب «انجام تکالیف» را با سرعت و آسانی قابل توجهی پشت سر می‌نهادم. بالاخره، آموختن زود هنگام خواندن و کمی نوشتن، پیش از شروع مقطع دبستان، از مزیت‌هایی نیز برخوردار است. در کنار «بخوانیم» و «بنویسیم»، ریاضیات ساده را نیز از خلال بازی‌های فکری تهیه شده توسط خانواده، یاد گرفته بودم.

در نتیجه این موارد، در همان دو سال اول دبستان، هنر انجام بهینه‌تر تکالیف در سر کلاس درس و هم‌زمان با تدریس معلم را فراگرفتم تا زمان بازی و استراحت بیشتری در منزل داشته باشم. به زودی متوجه شدم که این «زمان فراغت بیشتر»، خیالی خام بیشتر نبود. رویاهای پدر سخت‌گیر من که به اتفاق، «بچه باهوش هم می‌خواست»، با نتیجه تست هوش پروبال فراخ‌تری برای خود یافتند. همین شد که بسیاری از زمان آزاد من، صرف کلاس‌های خصوصی ریاضیات سال‌های بالاتر با پدرم شد.

کم‌کم به پیش‌روی از کلاس‌های مدرسه عادت کرده بودم. در کنار کلاس‌های ریاضی با پدرم، علاقه من به مطالعه نیز رشد

نمود. کتاب خواندن بدل شده بود به تنها تفریح آشنای من در زمان‌های آزاد. مبنای این علاقه بر چندین پایه استوار بود.

اول، همین مسئله تشویق مستقیم و غیرمستقیم خانواده در سنین پیش از مدرسه بود که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد. تشویق مستقیم با یاری صفاتی مانند «بچه کتاب‌خوان» و دریافت توجه و محبت به واسطه حفظ این صفت نمود پیدا کرد. تشویق غیرمستقیم نیز در همان دسترسی بیشتر به کتاب، عادت کتاب‌خوانی و شعرخوانی خانواده برایم و در نهایت، امکان جابه‌جایی راحت‌تر کتاب خلاصه می‌شد (در بخش پیش به واسطه زیادگی‌هایی که ما به تمامی این موارد به صورتی دقیق‌تر پرداخته شد).

دومین پایه را شرایط اقتصادی خانواده خود می‌دانم. پدر من در چندین سال ابتدایی زندگی‌ام کارمندی ساده و تازه‌کار بود و با وجود تمامی تلاش وی برای تهیه لوازم رفاهی در کنار لوازم ضروری، در همان ابتدا آموختم که برخی اسباب‌بازی‌ها از امکان دسترسی من خارج بودند. این مسئله نیز به خودی خود و در همراهی با رک‌گویی والدینم در زمینه توانایی خرید خود، اصرار من بر تهیه کتاب به جای اسباب‌بازی را قوت بخشید. هرچند، خواننده عزیز، این اصرار اخلاقی در طول زمان مبدل به عادت لذت‌بخش گشته و در نهایت، منجر بدین شد که حتی در زمانی که امکان تهیه اسباب دیگر برای خانواده ما فراهم آمد نیز، این اصرار به قوت خود باقی مانده و جزئی از زندگی «روشنگرانه» من گردد.

سومین پایه‌ای که برای علاقه دیرینه‌ام به مطالعه و کتاب‌خوانی می‌توانم برشمارم، مشکل در برقراری ارتباط اجتماعی با همسالانم در آن برهه بود. در کنار فرزند ارشد بودن، زندگی من با نوه ارشد خانواده بودن نیز درآمیخته بود و این ارشد بودگی‌ها تا حدود ده سالگی من نیز، ادامه‌دار شد. اگر این را بگذارید کنار زندگی آپارتمانی، سخت‌گیری والدین در خروج از خانه برای بازی و نرفتن به مهد کودک تا سن پنج سالگی، به آسانی درخواهید یافت که اولین مواجهه من با «آدم کوچولو»هایی مانند خودم، در همان پنج سالگی رخ داد.

هرقدر که دنیای درون کتاب‌ها و صحبت با «آدم بزرگ»ها برای من اموری آشنا به حساب می‌آمدند، همان‌قدر نیز نحوه رفتار، گفتار و بازی‌های همسالانم، در نگاهم عجیب و غریب می‌نمود. متقابلاً، از دید همسالان و معلم‌هایم، من نیز، ماهیتی «عجیب

و غریب» به حساب می‌آمدم. خیلی زود، این «عجیب بودگی» و «لنگیدن جایی از کار»، با برچسب «تیزهوشی» دریافت شده از سوی تست روانشناسی مذکور، گره خورده و در بدو ورود به دبستان نیز، شدت گرفت. من، علت اصلی این شدت‌گیری را در هم‌زمانی این مشکل ارتباطی با پیش‌روی از کلاس در درس می‌دانم.

این «آدم کوچولو»ها، مرا «آدم کوچولو»ای در لباس و با رفتار و گفتار یک «آدم بزرگ» می‌دیدند. رفتار و گفتار معمول من، در ارتباطی صرف با «آدم بزرگ»ها نمود یافته بود و موجب ارتباط‌گیری بهتر با معلمان را در سنین دبستان، فراهم آورده بود. به نظر می‌رسید که این عوامل، خود، احساس خطری را در همسالانم ایجاد می‌کردند. این احساس خطر نیز، با برتری و پیش‌روی در درس و مشق، درهم‌آمیخته شده و تشدید می‌شد. در حقیقت، خواننده عزیز، دوست‌یابی که چه عرض کنم، من در بیشتر سال‌های ابتدایی مدرسه، با اذیت و آزار جسمانی از سوی «آدم کوچولو»هایی مواجه شده با ماهیتی «عجیب و غریب» روبه‌رو شدم.

احساس من بر این است که همین آزار و اذیت، بادبزی بود برای ذغال تمایلم به طرد هرچه بیشتر تفریحات رایج همسالانم و تسریع‌کنند چاله «تفاوت». به

مرور زمان و با کمک کاتالیزورهایی مانند تشویق کلامی معلمین و مدیر مدرسه، نمره بهتر و مقایسه‌های ممتد تحصیلی، اخلاقی و رفتاری من با دیگر همسالانم در مدرسه از سوی «آدم بزرگ»هایی که مرا «آدم کوچولویی» معقول‌تر و منضبط‌تر می‌یافتند، این احساس «تفاوت» را به احساس تفاوتی توأم با «برتری» مبدل ساخت. من عادت کردم که «تفاوت» باشم و از این تفاوت، لذت و مزایا دریافت کرده و در ازای این لذت نیز، از سوی همسالان «نامعقول» و «بی‌کیفیت»ام طرد شوم. مجموعه این هزینه و مزایا، مفهوم «تیزهوشی» را برای من تعریف می‌نمود.

حالا که مفهوم «دوست پیدا کردن» در این طرد مشارکتی از سوی طرفین دعوی معنای خود را از دست داده بود، این کتاب‌ها بودند که وظیفه پر کردن جای خالی ارتباط اجتماعی با همسالان را در زندگی من بر عهده گرفته بودند. و این‌گونه جایگاه «مطالعه» در زندگی من به عنوان مسیری برای بقا در جهانی اجتماعی و در عین حال، نگهداری ثبات «بهشت تشویق» در برابر «جهنم طرد شدگی» و به معنایی، «تیزهوشی»، تثبیت گشت.

## در معرض تعارض

اوایل نوجوانی را می‌توانم به عنوان نقطه عطفی در تغییر نحوه ارتباط‌گیری خود با همسالانم به حساب آورم. خواننده عزیز، باید بگویم که بالاخره، مجموعه عواملی چون تقابل آزار و اذیت همسالان با احساس «برتری» شکل گرفته در من و دریافتن این مسئله که تا ابد نمی‌توانم در خط داستانی کتاب‌هایم «زیست» کنم، کار خود را انجام دادند و من، از همان ابتدای ورود به مقطع راهنمایی، تصمیم بر برطرف‌سازی این «تفاوت» و تلاش برای رفع آزار گرفتم.

در حقیقت باید بگویم، این اولین باری بود که احساس «تیزهوش» بودن به من دست داد؛ زمانی را می‌گویم که با وجود داشتن دانش کافی برای پاسخ‌دهی به سوالات، از پر کردن برگه امتحان سر باز زدم. این مقطع برای من با افت چشمگیر نمرات «همیشه ۲۰» و تغییر ارتباط «حسنه» با «آدم بزرگ»ها همراه شد و در نتیجه این عملکرد برای اولین بار توانستم «دوست پیدا کنم».

برخلاف مقاطع پیشین زندگی‌ام که در آن‌ها حفظ «انضباط» و مقررات موجود برایم لذت تشویقی «بزرگ‌ترهایی شبیه» را به ارمغان می‌آورد، این مقطع با دریافت لذت تشویقی از سوی «آدم

احتمالاً ورود مبحث «مدارس تیزهوشان» به این مقاله، می‌توانست نتایج جالبی را رقم بزند. اما، خواننده عزیز، در این نقطه باید شما را مطلع کنم که مواجهه من با این مدارس در اندازه‌ای نبوده که بتواند راهنمای درستی برای تحلیل‌های فراتر در حوزه مفهوم اجتماعی «تیزهوشی» در بحث مدارس به شمار آید و چنین مقوله‌ای نیازمند پژوهش‌های میدانی بیشتر است. در حقیقت، تنها مواجهه من با «مدارس تیزهوشان»، در قالب آزمون مربوطه، آن هم در بحبوحه کشتی‌گیری با «بزرگسالان مشوق» و خالی دادن‌های متعدد برگه‌های امتحان بود که موجب قبول نشدن قطعی من را فراهم آورد.

هرچند در همین باره می‌توانم به شما بگویم که اصرار خانواده مبنی بر تایید مجدد برچسب «تیزهوشی» فرزندشان با کسب اجازه ورود به مدرسه‌ای با همین عنوان، در پس‌زمینه کار، جنب‌وجوش خود را حفظ نمود، اما شایان توجه است که این فرزند ناقابل نیز، در اوج فرایند شوخی‌نابردار بلوغ و اعلام استقلال از خانواده به سر می‌برد. در حقیقت، درست پیش از ورود به مقطع دبیرستان بود که تلاش ناکام من برای حذف

سنگینی «تیزهوشی» به فضای خانواده نیز راه یافت.

این تلاش‌ها، از بحث‌هایی در خانه با پدرم به منظور اتمام کلاس‌های ریاضی در منزل و زیر سوال بردن آموزش فراتر از کلاس آغاز گشت. در این زمان، آموزش‌های پدرم نیز به علت آزمون تیزهوشان بسیار سنگین‌تر شده و تعطیلات تابستانی مرا نیز تحت سیطره خود گرفته بودند. باید اعتراف کنم که این بحث‌های کلامی ناکام ماندند و من برای حل مشکل، به یافتن راهکارهایی «هوشمندانه» برای درس نخواندن (مانند پنهان کردن کتاب داستان میان جزوات درس) روی آوردم و در عدم پاسخ‌دهی به سوالات آزمون، مصمم‌تر شدم.

خلاصه امر که، من به تیزهوشان نرفتم و پدرم ناچار شد تا مرا در مدرسه غیرانتفاعی سخت‌گیر و بدون آزمون ورودی ثبت‌نام کند. در این برهه نیز، به لطف پیش‌روی‌های گذشته و آتی در مفاهیم کلاس، تحمل کلاس‌ها برایم سخت کسل‌کننده بود. این مسئله، منجر شد به عادت خوابیدن من سر بیشتر کلاس‌ها.

در این مدرسه جدید، مجدداً به مشکلاتی با هم‌سالان خود برخورد کردم. حالا دیگر بحث سر نمره و بازی نبود. در این فضای جدید، درگیری با «کنکور» ارزش اول بیشتر بچه‌ها و اقل خانواده‌هایشان به حساب می‌آمد. به واسطه تلاش‌های قبلی من برای حذف برچسب «تیزهوشی» و اختلاف نظر با خانواده و همین‌طور، اطمینان حاصل از تصور «برتری»، این درگیری، چندان گریبان مرا نگرفت و به من اجازه داد تا با خیالی آسوده سر تمامی کلاس‌ها بخوابم. غریبگی درگیری دیگر بچه‌ها و همین‌طور، تفاوت ارزش‌های مبتنی بر طبقه اقتصادی و اجتماعی آن‌ها با ذهنیت و وضعیت من، سبب گشت تا فاصله میان من و هم‌سالان اطرافم مجدداً بیشتر شود. در تمامی دوران دبیرستان، من چندان تلاش خودآگاهی برای مقبول شدن و دریافت تشویق هم‌سالان نداشتم.

نبود این تلاش برای «نقش فردی عادی را بازی کردن» و ناامیدی از تغییر رویکرد خانواده، مسبب آن گشت که تلاش آگاهانه من نیز برای حذف برچسب، کم‌رنگ شود. در آن زمان، معلمین شاکمی از مسئله خوابیدن من سر کلاس، من را به صورت مرتب به پای تخته صدا می‌زدند تا سوالات مباحث جدید و در حال تدریس را حل کنم. و البته، باید بگویم که همان پیش‌روی از مباحث کلاس اجباری، در این بزنگاه‌ها کارآمد واقع شده و مرا از شر نمره منفی‌رهایی می‌بخشیدند.

در این نقطه بود که مجدداً با الفاظ مشخص «تیزهوش» و «باهوش» مواجه گشتم؛ این بار از سوی همسالانی با ارزش نهادینه شده «کنکور». همسالانی که دیگر در مسیر مستقیم «آدم بزرگ» شدن بودند و همان ارزش‌های انضباطی و بازاری بزرگسالان زمان دبستان در زمینه کارآمدی را در ذهن می‌پروراندند.


در نهایت، من با درس خواندن دست‌وپا شکسته‌ای، نتیجه‌ای بسیار بهتر از هم‌مدرسه‌ای‌هایم از این غول بزرگ «کنکور» گرفتم. این مسئله از سوی تمامی کارکنان مدرسه، هم‌مدرسه‌ای‌ها و اعضای دور و نزدیک خانواده من با جملاتی مانند «این که باهوشه پس تونسته!» توجیه شده و توضیح داده شد. اما خواننده گرامی، قصد من بر این است که بگویم مسئله به این «سادگی‌ها» هم نیست و من لفظ «باهوش» را توضیح قابل قبولی برای یک نتیجه نمی‌دانم.

بگذارید بیشتر توضیح دهم؛ من از آزمون «کنکور» بدون تلاش قابل توجهی موفق بیرون آمدم. یکی از عوامل اساسی این مسئله، اعتماد من به نتیجه‌گیری خودم بود. در نهایت امر، من در آن زمان، خود را «تیزهوش» قبول داشتم و در کنار این عنوان، باید در نقش یک «تیزهوش» عالی، بدون سختی قابل توجهی «حداقل یه کنکور رو دیگه می‌دادم». از سوی دیگر، کم‌اهمیتی ماهیت

«کنکور» در ذهن من، به خودی خود، اضطراب سر جلسه آزمون را تا اندازه قابل توجهی کاهش داده و امکان گرفتن نتیجه بهتر و استفاده از دانش کنونی من را در حد قابل توجهی بالا می‌برد.

در کنار این موارد، مطالعات چندین و چند ساله خارج از درس من و به معنایی، «اعتیاد» من به کتاب در برابر ارتباط اجتماعی، موجب آن را فراهم آورده بود که بر روی بسیاری از دروس، بدون نیاز به مطالعه رایج کتب درسی در میان همسالانم، اشراف خوبی داشته باشم. تدریس‌های ریاضیات سنگین توسط پدرم نیز، مرا در حوزه دانشی از این درس در جایگاه خوبی قرار داده بود.



نویسنده: مهرداد عربستانی 

## دربارهٔ خشم، خشونت و راه‌های کنترل آن

بیان کرده‌اند، فیلترینگ و محدودیت اینترنت - که به عنوان فضایی برای مسالمت‌آمیزترین انواع اعتراضات تعریف می‌شود - تا چه میزان بر خشم ایرانیان تأثیر دارد یا در بلندمدت خواهد گذاشت؟ اگر بخواهیم خشم را به صورت

۱. پس از مرگ مهسا امینی و در صد روز اخیر شاهد تجمعات، دیوارنویسی‌ها و ابراز خشم و اعتراض شهروندان ایرانی در خیابان و فضای مجازی بودیم که کاهش سرعت اینترنت و فیلترینگ گستردهٔ کاربران ایرانی یکی از پاسخ‌های سرکوب‌گرانه به اعتراضات بود. همانطور که در ابتدای کتاب «از خشمی که داریم» دربارهٔ خاستگاه خشم اینطور نوشته‌اید: «خشم را می‌شود نشانه‌ای از نوعی نقیصه و کمبود دانست؛ یعنی نوعی ناتوانی در روبه‌رویی با وقایع و شرایط.» این سوال مطرح می‌شود که فارغ از تمام مطالباتی که شهروندان در شعارها

بنیادین تعریف کنیم، باید گفت که از نظر روان‌شناختی خشم ناشی و همبسته با تجربه «ناکامی» است. یعنی ناکامی منجر به خشم می‌شود؛ به این معنی که اگر مانعی در برابر خواست کسی قرار بگیرد یا فردی در رسیدن به آنچه می‌خواهد مأیوس و ناامید شود، احساس خشم می‌کند.

به این ترتیب هر مانعی ممکن است انسان‌ها را خشمگین کند. از این نظر می‌توان گفت که خشم یک پدیده جهان‌شمول است. از طرف دیگر خشم به‌عنوان نوعی هیجان یک برساخت اجتماعی است؛ یعنی شکل‌گیری خشم به شرایطی که فردی در آن زندگی، تجربه و ادراک می‌کند، بستگی دارد. در واقع هرآنچه موجب احساس ناکامی و ممانعت در افراد شود منجر به تولید خشم در سوژه خواهد شد. همین‌طور زمانی که یک فرد یا یک گروه احساس می‌کنند که به مرزهای بنیادی شخصی یا گروهی‌شان تجاوز شده است، خشمگین می‌شوند.

همون‌طور که گفتم وقتی به خشم از منظر اجتماعی نگاه می‌کنیم باید آن را امری که به لحاظ اجتماعی ساخته شده در نظر بگیریم. یعنی ادراک مردم از شرایطی که در آن زیست می‌کنند یا ذهنیت و ساجکتیوته‌شان در ارتباط با

شاکله‌های سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی منجر به واکنش‌هایی هیجانی می‌شود که خشم یکی از آنهاست.

در ایران مسئله خشم، یک مسئله خیلی جدی است. رفتار و واکنش‌های ناشی از خشم همیشه احساس می‌شوند و رفتار و خلق پرخاشگرانه به نوعی رفتار بهنجار و معمول تبدیلی شده‌اند. اعداد و ارقام هم این گزاره را تایید می‌کند؛ کمالینکه در نظرسنجی گالوپ در سال ۲۰۱۳ مشخص شد که ایرانی‌ها از خشمگین‌ترین مردم دنیا هستند؛ یعنی حدود ۵۴ درصد مردم روزانه تجربه خشم داشتند. در سال ۲۰۱۴ ایرانی‌ها بعد از عراقی‌ها، بیشترین تعداد تجربه خشم را داشتند. در ۲۰۱۸ هم به همین صورت؛ یعنی ایرانی‌ها در از نظر تکرار تجربه خشم در رتبه سوم دنیا و بعد از مردم عراق و سودان جنوبی بودند.

به این ترتیب مسئله خشم در ایرانی‌ها، مسئله تازه‌ای نیست که بگوییم صرفاً به علت فیلترینگ ایجاد شده است. موضوع عمیق‌تر و ریشه‌دارتر از این‌هاست. اما قطعاً فیلترینگ به منزله یکی دیگر از ممنوعیت‌ها و ناکامی‌هایی که سوژه ایرانی با آن مواجه است، از علل دیگر تشدید غیظ و غضب مردم است. اما خشم فراگیر در جامعه ایرانی را می‌توان به طور کلی به تمام ممنوعیت‌ها و ناکامی‌هایی منسوب کرد که به سوژه ایرانی تحمیل شده است. از ممنوعیت ویدئو و ماهواره گرفته تا ممنوعیت‌های مرتبط با پوشش و موسیقی و تحزب و حق اعتراض آزاد. به این‌ها می‌توان ناکامی‌های دیگر ناشی از برنامه‌های بی‌پایان ریاضت اقتصادی را هم اضافه کرد، که به صورت اعتراضات صنفی و جمعی متناوب در کشور بروز کرده‌اند. حتی یک قدم جلوتر، علی‌رغم این ناکامی‌ها، خطاب رسمی اصرار دارد شهروندان را همچون سوژه‌های راضی و مطیع به مورد خطاب قرار دهد که خود تحمیل هویتی است که خشم را تشدید می‌کند. در اعتراضات اخیر نیز به وضوح شاهد بروز خشم به صورت‌های مختلفی بوده‌ایم. درباره اعتراضات فکر می‌کنم کسی نتواند این نکته را انکار کند که خشم به شدیدترین شیوه بروز پیدا کرده است.

گرچه نسبت به این خشم انباشت‌شده از سال‌ها قبل مطالبی نوشته و گفته شده و بارها گوشزد شده است، اما آشکارا این امر توسط سیاست‌سازان و تصمیم‌گیران جدی گرفته نشده است. خشم اجتماعی، حاوی پیام سیاسی بسیار مهمی است، خشم همچون کوه یخی است که رأس مشهود آن تنها بخش کوچکی



از انرژی و حجمی است که به طور بی‌واسطه مشاهده نمی‌شود.

به هر حال باید گفت بدیهی است که با توجه به اهمیت و تنیده شدن فضای مجازی در تجربه روزانه مردم، فیلترینگ این فضا یکی از عوامل مهمی باشد که خشم و انباشت آن را افزایش می‌دهد. اما نکته مهم این است که سیاست‌سازها باید تصمیم بگیرند که تا کجا می‌خواهند به این کار ادامه دهند؟ آیا ایشان ارزیابی روشنی دارند که این اعمال محدودیت چه حد از خشم سرکوب‌شده را تولید می‌کند و اینکه با این انباشت خشم در آینده چه خواهند کرد؟ تداوم این امر باعث می‌شود که نوعی از سرمایه اجتماعی مبتنی بر اعتماد را از دست بدهیم که اعاده آن آسان - اگر اصولاً ممکن باشد - نخواهد بود. چراکه ایجاد اعتماد و برگرداندن شرایط به وضعیت نسبتاً نرمال، بسیار پیچیده‌تر از تخریب آن است.

## ۲. به نظر شما کمتر شدن اعتراضات میدانی ایرانیان در این روزها نشانی از فروکش کردن خشم آن‌هاست؟

بدون پرداختن به علل ایجاد خشم و تلاش برای تخلیه این هیجان با پاسخ مناسب، کاهش اعتراضات نشانه فروکش کردن خشم نیست، بلکه نشانه فروکوفته شدن آن است. از این حیث می‌توان گفت که بله نشانه فروکش کردن پرخاش - اگر اعتراض را نوعی پرخاش تعریف کنیم - است. چرا که پرخاش نوعی رفتار است که می‌تواند منبعث از خشم باشد، اما خشم نیست. خشم هیجان و انرژی است که می‌تواند همچنان باقی بماند، و چه بسا متراکم‌تر شود. در اینجا چیز که رخ داده منع ابراز است که به نوبه خود منع و ناکامی جدیدی است. من فکر می‌کنم که به این ترتیب چیزی که فروخته و جمع می‌شود به مراتب می‌تواند با شدت بیشتری در آینده بروز پیدا کند. کم‌اینکه از نظر روانکاوی اجتماعی می‌توان گفت که امر فروکوفته حتماً باز خواهد گشت. اگرچه شیوه و شدت بروز آن را نمی‌توان پیش‌بینی کرد. چیزی که امروز رخ می‌دهد، تلاش برای کاهش نیروگذاری عاطفی در سوژه نیست. بلکه منعی دیگر بر ممانعت‌های پیشین است.

## ۳. از سویی دیگر براساس نتایج پیمایش‌های رصدخانه مهاجرت ایران، شاخص تصمیم به بازگشت در میان مهاجران ایرانی خارج از کشور از سطح ۴۲ درصد در سال ۱۳۹۶ به سطح ۱۴ درصد در سال ۱۴۰۱ افت داشته است. همچنین تصمیم به عدم بازگشت در میان مهاجران ایرانی

خارج از کشور از سطح ۱۰ درصد در سال ۱۳۹۶ به سطح ۶۲ درصد در سال ۱۴۰۱ افزایش داشته است. مسائل اقتصادی، شیوه حکمرانی و مملکت‌داری و وضعیت آزادی‌های فردی و اجتماعی از مهم‌ترین دلایل عدم بازگشت مهاجران ایرانی به کشور هستند. با این تفاسیر می‌توان مدعی شد که مهاجرت هم نوعی کنش اجتماعی برخاسته از خشم و نارضایتی باشد؟

بخشی از این آمارها مرتبط با افرادی است که خارج از ایران هستند که با یک برآورد عقلانی تمایل برای بازگشت به کشور ندارند. اما نکته مهم‌تر تمایل بیش از ۸۰ درصد ایرانی‌ها به مهاجرت است که در پیمایش‌های اخیر آشکار شده است. به نظر من میل به مهاجرت یک موضوع تکینه نیست و در واقع یک نشانه یا سمپتوم است که باید مورد تحلیل قرار گیرد تا رانه‌های آن آشکار شود. زمانی که این نشانه کنار نشانه خشم قرار گیرد به سمپتوم یا نشانگانی پیچیده‌تر تبدیل می‌شود که حکایت از وضعیتی بحرانی دارد.

طبق مطالعه‌ای که در خصوص تمایل به مهاجرت به خارج انجام داده‌ام، می‌توان گفت که غالب افرادی که تمایل به ترک وطن دارند با زبان‌ها و ابراز

دلایل گوناگون می‌گویند که این سرزمین محلی نیست که امکان تحقق آرزوها و آینده‌ای را که می‌خواهند داشته باشند برایشان مهیا کند. همچنین ایشان کرامت و قدر خود را در این شرایط مخدوش شده می‌یابند. به عبارتی دیگر مسئله مرتبط با موضوع امید اجتماعی است. وقتی شما در جایی احساس کنید که نمی‌توانید چیزی را که می‌خواهید به دست بیاورید، به جایی دیگر می‌اندیشید. انسان‌شناسی استرالیایی-لبنانی «غسان حاج» تعریف ویژه‌ای از جامعه دارد و می‌گوید که جامعه سازوکار تولید و توزیع امید اجتماعی است، و لذا کسانی که از این نظام اقتصاد امید خارج می‌مانند همان افراد ناکامی هستند که از به دست آوردن آرزوهایشان منع شده‌اند. از این زاویه که به موضوع نگاه کنیم همین عدم وجود آزادی‌های فردی و اجتماعی و ناامیدی نسبت به آینده، یا همان ناکامی، ربط وثیقی با خشم پیدا می‌کند.

این درصد بالای میل به مهاجرت باید زنگ خطری بسیار جدی تلقی شود و زمینه‌ها و علل آن مورد بررسی قرار گیرد. ولی به نظر نمی‌رسد که چنین رویکرد مبتنی بر ریشه‌یابی در این خصوص وجود داشته باشد. در عوض موضوع میل به مهاجرت فراگیر، به مهاجرت مثلاً نخبگان فروکاسته می‌شود و آن را هم نه

در زمینه و در ارتباطش با شاکله‌های اجتماعی و فرهنگی، بلکه به منزله امری منفرد مورد خطاب قرار می‌دهند، و می‌خواهند از مهاجرت «نخبگان» (با هر تعریفی که از نخبه داشته باشیم) جلوگیری کنند یا اینکه ایشان را تشویق به مهاجرت بازگشتی کنند. سؤال این است که چنین کسی که «نخبه» قلمداد می‌شود به چه عللی از ایران مهاجرت کرده است؟ و آیا آن علل رفع شده است که از ایشان انتظار برود برای بازگشت متقاعد شوند؟ بگذریم که امر تمایل عام به مهاجرت به خارج کشور، منحصر به تحصیل کرده‌ها یا صاحبان سرمایه یا هر کس دیگری که نخبه قلمداد شود، نیست.

همان طور که گفتم سؤال جدی‌تر این است که آیا شرایط به‌شکلی تغییر کرده که چشم‌انداز موردنظر یک نخبه برای زندگی‌اش محقق شود؟ در کل با این نگاه بخشی و تکه‌تکه کردن یک پدیده از تمام بدنه اجتماعی، راه‌حل‌ها هم به گونه‌ای وصله‌پینه‌ای می‌شوند. یعنی به جای اینکه موضوع اصلی حل شود، با اقدامات تسکینی اکتفاء می‌شود که آن هم چندان موفق نبوده است.

#### ۴. از دیگر سو، طبعاً تعدادی از این شهروندان ناراضی، امکان مهاجرت ندارند و از سویی باید در فضای فیلترشده زیست اجتماعی داشته باشند؛ خشم فروخته‌ی آن‌ها چه عواقبی دارد؟

قطعاً این اعتراضات، حاصل مطالباتی است که پیش از این‌ها وجود داشته و انباشت شده است. چه در سال ۸۸ و چه در سال‌های بعد از آن، اما پاسخ مناسبی به این مطالبات داده نشده است. چراکه اگر پاسخ مناسب دریافت شده بود، شاهد بروز مکرر و متناوب اعتراضات نبودیم. درست است که هر بار چکاننده یا علت شروع‌کننده اعتراضات ممکن است متفاوت باشد اما به هر حال نشان‌دهنده خواهش‌هایی است که برآورد نشده: آرزومندی‌ها، نیازها و ایده‌آل‌هایی که هر شهروندی نسبت به زندگی‌اش داشته باشد.

اعتراض در همه جای دنیا و هر کشوری به نوعی وجود دارد. تقریباً کشوری نیست که شهروندهایش به‌طور صددرصد از همه‌چیز راضی باشند و هیچ‌چیزی که موجب آزارشان باشد را تجربه نکنند. اما نباید به این موضوع کلی به‌طور تخطئه‌آمیز استناد کرد. قصد دارم تأکید کنم اعتراضاتی که در ایران شاهدش هستیم متفاوت از درخواست‌های صنفی یا گروهی است، و عموماً تبدیل به اعتراضاتی

رادیکال و سرنگون‌ساز می‌شود. و این مسئله‌ای است که اعتراضات در ایران را متفاوت می‌کند. یعنی ماهیت مطالبات مردم مربوط به تغییر یک سیاست جزئی یا اعتصاب یکی از اصناف برای منافع صنفی یا گروهی نیست. چیزی که این اعتراضات در ایران را نسبت به کشورهای دیگر متمایز می‌کند، تبدیل‌شدن بلافاصله این اعتراضات به اعتراضاتی رادیکال است.

به نظرم در این موارد بیشتر برخوردها، برخوردهای غریزی و ارتجالی است. گرچه برخی باور دارند که فضای مجازی جایی است که اخبار ساختگی پراکنده می‌شوند و موجب تحریک مردم می‌شوند، اما در مقابل باید در پی راه عقلانی‌تری برای این امر پیدا کرد. به هر حال همین ابزار فضای مجازی، می‌تواند به همان اندازه و حتی بیش از آن، برای روشنگری و اطلاع‌رسانی مورد استفاده قرار گیرد. گرچه در فضای ملتهب امروز تا حد زیادی اقدامات غریزی و واکنشی است. در مقابل، منع دسترسی و ایجاد محدودیت همچون تحقیر و حرکتی بالادست مآبانه ادراک می‌شود که تنها انبان هیجان‌ات فروکوفته را پرت‌تر می‌کند.

این در حالیست که این ممنوعیت یکی از مجاری کاتارسیس و تخلیه هیجان خشم را هم مسدود می‌کند و تبعاتی خواهد داشت که چگونگی آن قابل پیش‌بینی نیست.

**پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.**

از دیگر سو واکنش به این اعتراضات هم از نوع منع و انکار وجود یا انتساب آن به فریب‌خوردگی و نقص قوای دماغی است. در اینجا فضای مجازی می‌تواند جایی باشد که این درماندگی و خشم مجالی برای بروز بیابند و چه بسا در غالب مطالباتی مشخص مطرح شوند. تقریباً از زمانی که گوشی هوشمند وارد کشور شده است همه شهروندان ما به کاربران فضای مجازی تبدیل شده‌اند؛ و زندگی‌شان در دو فضای واقعی و دیجیتالی به هم گره خورده است. به این معنی که کسب‌وکار، زندگی روزمره، خرید، تفریح و ارتباطات‌شان در هر دو فضا با هم ادامه دارد. ایجاد محدودیت و ممنوعیت در هر یک از این دو فضا نوعی دست‌درازی به زندگی و مرزهای بنیادین فردی و اجتماعی است. به‌خصوص زمانی که بر مردم ممانعتی اعمال می‌شود (فیلترینگ) که امروزه نوعی حق معمول برای همه مردم دنیاست. خاصیت فضای مجازی، دسترسی آزادانه و همگانی به آن است، جایی که برای تفریح، تولید دانش، کسب‌وکار و ارتباطات انسانی می‌تواند استفاده شود و طبیعی است که محدود کردن این‌ها احساس ناکامی را به افراد منتقل می‌کند. البته می‌دانم محدودکنندگان اینترنت باور دارند با این کار جلوی اعتراضات را می‌گیرند اما سوال مهم این است که تا چه حدی این کار مشروعیت دارد؟ تبعات آن تا چه میزان است؟ تصمیم‌گیرندگان فیلترینگ باید بتوانند توجیهی اقناعی برای مشروعیت این کار داشته باشند، در غیر این صورت آنچه که باقی می‌ماند خدشه به سرمایه اجتماعی و اعتماد اجتماعی است.

## هنر و زبان مادری در ایران

مواجهه زبان مادری و هنر برای یک شاعر عرب

پیشگفتار: هنر و زبان مادری در ایران، مجموعه مصاحبه با هنرمندانی است که هنرشان به نحوی با زبان سر و کار دارد و فارسی معیار زبان یا لهجه مادری‌شان نبوده است. این مصاحبه‌ها پس از انجام، مورد تقسیم‌بندی تماتیک قرار گرفته‌اند و هر قسمت این مجموعه، بخش‌هایی از مصاحبه‌ها را ذیل یکی از فصل‌بندی‌های تماتیک می‌آورد. این مجموعه شامل ۱۱ قسمت می‌شود که عبارتند از: صفر. مقدمه ۱. درونی کردن فارسی معیار، پیش از خلق اثر هنری ۲. ذایقه مخاطبین هنر، ذایقه معیار ۳. اندوخته هنر، زبان و لهجه معیار ۴. زبان و لهجه غیرمعیار در جایگاه کهنتری ۵. تجربه از خودبیگانگی برای هنرمندان با زبان/لهجه غیرمعیار ۶. ایستادگی‌ها و بازگشت‌ها بر سر زبان و لهجه غیرمعیار ۷. دشواری‌های خواندن و نوشتن در زبان و لهجه غیرمعیار ۸. مسأله مجوز در تولید هنر به زبان و لهجه غیرمعیار ۹. یک مصاحبه کامل، مواجهه زبان مادری و هنر برای یک بازیگر سینما/تئاتر ۱۰. یک مصاحبه کامل، مواجهه زبان مادری و هنر برای یک شاعر عرب

قسمت‌ها به تدریج منتشر میشوند و بهتر آن است که برای دریافت بهتر توصیفات این مجموعه مصاحبه، سرفصل‌ها به ترتیب خوانده شوند. به طور ویژه خواندن قسمت «مقدمه» در شماره صفر برای درک بهتر قسمت‌های بعدی ضروری است.

• آیا بخاطر هنر خود مجبور شده‌اید لهجه‌ی محلی‌تان را محو کنید یا زبان (یا گویش) مادری‌تان را کنار بگذارید؟ نه. هیچوقت مجبور نشدم که لهجه‌ی محلی خودم را محو کنم یا کنار بگذارم. به همین دلیل به عربی می‌نوشتم، چون نمی‌خواستم زبان مادری‌ام را کنار بگذارم. این نوعی مقاومت بود نه فرار. به همین دلیل همیشه به عربی نوشتم. گاهی به فارسی هم نوشتم ولی بیشتر ذوقی بود و جدی نبود. ولی نوشته‌های جدی من، چه مقاله، چه تحقیق، چه شعر و چه کتاب همیشه به عربی بود.

• لطفا تا حد ممکن با تشریح کامل توضیح دهید چه مواجهه‌ای در هنر خود با فارسی معیار داشته‌اید؟

فارسی معیار در منطقه‌ی ما زبان دولت است. یعنی فقط زبان معیار نیست، زبان دولتی هم هست. علاوه بر زبان دولتی، زبان در واقع سیستم مسلط بر شهر نیز هست. یعنی زبان عربی در حاشیه قرار می‌گیرد و یک زبان امنیتی است، یک زبان ممنوع است. زبانی است که تجزیه‌طلب‌ها از آن استفاده می‌کنند. اینطور برداشت شده است. و زبان فارسی زبان نچرال {طبیعی}، زبان زیبا، زبان تمدن، بالاشهر و «آدم‌های چیزفهم» است. ببینید چگونه می‌شود در مواجهه با این زبان قرار گرفت، این که جامعه در آن شهر یا منطقه به دو جزء تقسیم شده است؛ جزء عربی که جزء غیررسمی، زیرزمینی و امنیتی است که همیشه جلسات شعر و ادبیاتش را در حاشیه شهر برگزار می‌کند و همیشه طبق معمول به آن تهمت امنیتی زده می‌شود و این

جلسات هم یا تعطیل می‌شود یا اجراکنندگانش مورد بازخواست قرار می‌گرفتند. در حالی که کافه‌های مرکز شهر مثل [...] و... همیشه ادبیات فارسی و جلسات شعر و ادبیات جنوب برگزار می‌کردند و هیچ مشکلی هم نداشتند. آملی تئاترها، کتابخانه مرکزی کیان‌پارس، کتابخانه مرکزی واقع در ساحلی همیشه در اختیار این نویسندگان بوده است. صفحات مجازی، سایت‌های رسمی، روزنامه‌های رسمی در سطح شهر همه در دست این نویسندگان بوده است و هیچ یک از نویسندگانی که شعر و تئاتر مثل ما می‌نویسند، فرصتی نداشتند که خودشان را در این سطح معرفی کنند.

نوعی از ادبیات عربی که بخش‌های متفاوتی دارد هستیم. من شعر سپید رباعی را می‌نویسم که به عربی به آن می‌گویند «قصیده النثر» یعنی شعر سپید رباعی که در واقع به قصه و روایت شبیه است، اما همان شعر سپید است. بله، سعی کردم بسیاری کلمات، لهجه و واژه‌های محلی عربی را وارد ادبیات فصیح کنم و همچنین اسطوره، شعر و نقل‌قول‌های محلی در مورد چیزهای متفاوت را سعی کردم همیشه وارد شعر کنم. چون همانطور که گفتم در جهان عربی این جریان شکل گرفته است که شاعران گویش‌های محلی عربی را وارد ادبیات و رمان‌های معروف می‌کنند. دیگر از آن جریان ادبیات کلاسیک و تماماً فصیح و استاندارد فاصله گرفته‌اند. در واقع هیچ مشکلی نداشتیم چون ما هیچ ارتباطی با جامعه‌ی فارسی‌نویس آنجا نداشتیم. رابطه‌ی ما در حد بحث و گفت‌وگو بود و رابطه‌ی نبود که ما را دعوت کنند یا ما آنها را دعوت کنیم به جلسات ادبی خودمان. آن جاهایی که دعوت شدند نیز به دلیل تفاوت‌های زبانی نتوانستند یکدیگر را درک کنند. به ترجمه کشیده می‌شد و چیز خوبی از آن در نمی‌آمد. من شخصاً هیچگاه در این نشست‌ها شرکت نکردم و بیشتر در جریان شعر سپید عربی در آبادان و اهواز فعالیت می‌کردم، با این که این دو شهر شاعر و نویسندگان فارسی‌زبان هم دارد.

• آیا از ابتدا به فارسی معیار به تولید ادبیات پرداخته‌اید؟ آیا تلاش کرده‌اید لهجه‌ی خود را وارد شعر و ادبیات کنید؟

بله همیشه سعی کردم لهجه و نوعی از جریان نوین ادبیات عرب در جهان عرب را وارد کنم. اینطور بوده است. در واقع ما تابع ادبیات و جریان‌های شعری جهان عرب هستیم. در واقع بسته به آن زبانی که می‌نویسیم و روابطی که با نویسندگان آن طرف داریم، تابع آن جریان هستیم. من شخصاً در این جریان خودم را معرفی می‌کنم و جزئی از جریان

• چه مواجهاتی برای انتشار اثر خود، یا در صورت انتشار، بین مخاطبان خود داشته‌اید؟

سوال خوبی است. ببینید انتشار یک مسئله است، توزیع یک کتاب یک مسئله دیگر است. ما فقط با مسئله‌ی انتشار مواجه نیستیم. با مسئله‌ی ارائه و عرضه‌ی کتاب نیز مواجه هستیم. فکر کنم کردها و ترک‌ها هم این مشکل را دارند. ترک‌ها بیشتر، چون به خصم‌سازی‌های ایران‌شهری هم برمی‌گردد. برای انتشار طبق معمول کتاب‌ها را سانسور می‌کردند. بیشتر آن سانسورچی‌هایی که در اداره‌ی فرهنگ و ارشاد بودند زیاد عربی‌شان نمی‌شد و بیشتر از روحانی استفاده می‌کردند. کسانی که آشنایی‌شان با عربی در حد زبان دینی است. در واقع این مسئله برای بسیاری از شاعران عرب خاصاً من گران تمام می‌شد. چون بسیاری از شعرهای ما را سانسور می‌کردند. یک واژه‌ای، یک کلمه‌ای. من بیشتر شعرهایم در نقد ذات الهی یا بازسازی آیات قرآن به شکل معکوس به کار می‌بردم. این یکی از نشانه‌های نویسندگی من است. یکی از نشانه‌های بارز شعر من این بود که آیات، واژه‌ها، اسطوره‌ها و

و... می‌فروشند، عرضه کنی. من حاضر نشدم چون در واقع آنها کتابخانه‌های مذهبی بودند و کتاب ادبیات عربی نبود. در نهایت مجبور شدیم خودمان توزیع کنیم. ماشین می‌گرفتیم می‌رفتیم هر شهری ۵۰ کتاب می‌دادیم و می‌گفتیم بین بچه‌ها توزیع کنیم. برای همین بیشتر در فضای شخصی ردوبدل می‌شد. مثلاً می‌گفتند که من کتاب فلانی را دارم، می‌خواهی بخری؟ یک کسی می‌گفت من ۵ تا می‌خواهم، ۱۰ تا می‌خواهم. اینگونه کتاب توزیع می‌شد. در این شکل توزیع کردن هیچ پولی عاید نویسنده نمی‌شود و طبیعتاً کتاب نیز رایگان فروخته می‌شود. چون کسی هیچ مسئولیتی در قبال توزیع کتاب ندارد و ارتباطی بین شما و توزیع‌کننده نیست.

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.

صفت‌های ذات الهی را برعکس می‌کردم و معنای جدیدی به آن می‌دادند که کاملاً بر ضد همان‌هاست. این در واقع باعث شد در همان کتابی که قبلاً نوشتم بسیاری از چیزهایش گفتند باید تغییر کند، من تغییر ندادم و توانستیم از طریق یک انتشاراتی که روابطی با چاپخانه‌هایی در قم داشت چاپ کنیم. اما مشکل دوم این بود که نه فقط چاپ شعر، که مسئله‌ی خواندن شعر نیز گران تمام می‌شد. وقتی شعر را می‌خواندی سانسورچی‌های آتش به اختیار در آن لحظات فعال می‌شدند. اما بیشترین مشکلی که من را آزار می‌داد، مشکل عرضه‌ی کتاب بود. ببینید در اهواز ما کتابخانه‌ی رشد داریم، کتابخانه‌ی بین‌الملل را داشتیم که بسته شد، یک کتابخانه‌ی عربی داشتیم، کتابخانه‌ی اشراق که کتاب عربی می‌فروخت ولی پس از دو سه سال، به بهانه مسائل امنیتی و سیاسی آن را پلمب کردند و درش را بستند. این تنها کتابخانه‌ی عربی بود که در این سال‌ها در مرکز شهر به وجود آمد. ما رفتیم کتاب‌هایم را بردیم برای رشد. یادم است کتاب‌هایم را دستان گرفته بودیم. بسته‌های پنجاه‌تایی. رفتیم کتابخانه‌ی رشد و گفتیم این کتاب عربی است. گفتند کتاب عربی طبیعتاً کسی نمی‌خرد اینجا و نمی‌توانیم عرضه کنیم، از محتوایش سر در نمی‌آوریم و از این صحبت‌ها. رفتیم کتابخانه‌ی شهر کتاب هم همین حرف‌ها را زدند. چون می‌دانید فضای روشن‌فکرانه فارسی خاصاً در شهرهای امنیتی، از این مسائل متنفرند و اگر متنفر نباشند، بهانه‌های امنیتی می‌آورند که از محتوای کتاب اطلاع نداریم و ممکن است مشکل امنیتی ایجاد شود. بعضی‌هایشان این را می‌گویند و بعضی‌هایشان این را نمی‌گویند. تنها راه حل موجود این است که کتاب را در کتابخانه‌هایی که کتاب‌های مذهبی و نهج‌البلاغه





✍ نویسنده: مهشید مشهدی فراهانی

نماهایی از عمارت چهل ستون در اصفهان

## تداوم فرهنگ موسیقایی ساسانی تا سده پنجم هجری

دسته‌بندی شده و با بررسی موارد ذکر شده، شواهد و دلایلی برای اثبات اجرای موسیقی ایرانی در سده‌های پس از حمله اعراب به دست آمد. با توجه به دلایل و شواهد موجود در این منابع موسیقی ایران ساسانی تا سده پنجم در کنار دیگر گونه‌های موسیقی در میان مردم و در دربار امرای عرب و حاکمان حکومت‌های ایرانی پس از سده سوم هجری اجرا می‌شده و بین

موسیقی دوره ساسانی یکی از وجوه فرهنگی بارز این دوره است که به سبب نام‌هایی چون باربد و نکیسا آوازه‌ای فرای مرزهای ایران داشته است. همانقدر که اطلاعات اندکی از موسیقی این دوره به جا مانده است، از سرنوشت این موسیقی پس از حمله اعراب نیز اطلاعی در دست نیست. این مساله که موسیقی ساسانی بعد از حمله اعراب تا چه زمانی در فرهنگ موسیقایی ایران پویا بوده و اجرا می‌شده هدف اصلی این پژوهش است. در این پژوهش سعی شده با مطالعه شواهدی که در متون نویسندگانی مانند ابوالفرج اصفهانی، کندی، ابن خردادبه، فارابی، ابن سینا، منوچهری و قابوس بن وشمگیر آمده است حیات این موسیقی تا سده پنجم هجری اثبات شود. در پژوهش حاضر نکاتی که درباره موسیقی ایرانی در این کتب و رسالات آمده است بر اساس دوره تاریخی

مردم و درباریان محبوب بوده است.

## واژگان کلیدی

موسیقی ساسانی - الاغانی - فارابی - ابن سینا - کندی - ابن خردادبه - منوچهری - قابوسنامه

## روش پژوهش

این پژوهش با مطالعه کتابخانه‌ای و کنار هم قرار دادن شواهدی از اجرای موسیقی ایرانی در سده‌های پس از اسلام به بررسی و نتیجه‌گیری درباره این موضوع پرداخته است.

## مقدمه

زمانی که قومی بر قوم دیگر چیره می‌شود جانشینی نهادهای فرهنگی قوم پیروز بر نهادهای فرهنگی قوم شکست خورده مدتی زمان می‌برد. در ایران این اتفاق به دفعات به صورتی معکوس رخ داده که به دو مورد بارز آن یکی در زمان حمله اعراب و دیگری در حمله مغول می‌توان اشاره کرد. فرهنگ ایرانی ابتدا با فرهنگ قوم مهاجم هم‌نشین می‌شود و سپس با چیرگی و آمیختن با فرهنگ متخاصم، گونه‌ای جدید و متعالی از فرهنگ را ارائه می‌کند.

ایران تحت حاکمیت ساسانیان

که پس از جنگ‌هایی طولانی در یک بازه زمانی سی ساله توسط اعراب فتح شد دارای موسیقی مشهوری بود که حتی از سالهای پیش از آغاز اسلام در شبه جزیره عربستان مورد توجه اعراب بود. پس از حمله اعراب به ایران و آشنایی طیف وسیعی از مردم این منطقه با موسیقی ایران ساسانی، به مرور این موسیقی با موسیقی اعراب درآمیخت و گونه‌ای جدید از موسیقی را پدید آورد. همانگونه که معماری و هنرهای تجسمی دوره ساسانی اساس شکل‌گیری معماری و هنرهای تجسمی دنیای اسلام شد، موسیقی ایران ساسانی نیز بن‌مایه گونه جدیدی از موسیقی را تشکیل داد. این گونه جدید موسیقی را که در طی سال‌های بعد توسط اندیشمندان و موسیقی‌دانان اصلاح و قانونمند شد در این نوشته موسیقی جهان اسلام می‌نامیم.

سرنوشت موسیقی ایران ساسانی که در این مقاله به صورت مختصر موسیقی ایرانی می‌نامیم و ادامه حیات آن در دوره امرای مسلمان در پرده‌ای از ابهام پوشیده است. اشاراتی مبنی بر اینکه موسیقی ایرانی تا سده چهارم اجرا می‌شده توسط پژوهشگران عنوان شده است، اما اینکه تا چه زمانی این موسیقی به شکل پیشین خود ادامه حیات داده است سوالی است که تاکنون پاسخ مستندی نداشته است.

در کتب پس از اسلام بارها به موسیقی ایرانی اشاره شده و در بسیاری موارد ذکر شده که ایرانیان موسیقی خود را در راه‌های خسروانی می‌نوازند که این استفاده از فعل زمان حال خود نشانه‌ای از حضور موسیقی ایرانی در دوره‌های اسلامی است. علاوه بر آن در کتاب الاغانی ابوالفرج اصفهانی (اصفهانی، ۱۳۶۸a)، رساله موسیقی کندی (الکندی، ۱۹۶۵)، اللهو و الملاهی نوشته ابن خردادبه (ملاح، ۱۳۴۱)، موسیقی کبیر فارابی (فارابی، ۱۳۷۵)، جوامع علم موسیقی از ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۹۴)، دیوان منوچهری دامغانی (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴) و قابوس‌نامه قابوس بن وشمگیر (قابوس بن وشمگیر، ۱۳۱۲) نکاتی وجود دارد که به واسطه آن می‌توان حضور موسیقی ایرانی را در کنار موسیقی اعراب و موسیقی جهان اسلام پیگیری نمود.

کتاب الاغانی در نیمه دوم سده سوم نوشته شده و همزمان با روایت زندگی موسیقی‌دانان و شاعران سده اول تا سوم هجری، اشاراتی



حضور موسیقی ایرانی را در سده چهارم هجری به واسطه آنها دنبال کرد.

منوچهری دامغانی گرچه به شاعر طبیعت مشهور است و عمده اشعار او بر پایه تشبیه است اما به سبب اشارات پرشمار به نام الحان مویقی ایرانی و نکات نهفته در اشعارش می‌تواند مرجع مهمی برای پیگیری موسیقی ایرانی در سده پنجم هجری باشد.

نصیحت‌نامه یا قابوس‌نامه کتابی است که در آن آئین زندگی در قالب کتابی آموزش داده

به موسیقی ایرانی دارد. این اشارات گرچه کوتاه و موردی است اما با کنار هم قرار دادن آنها و همچنین در مقایسه با اطلاعاتی که از کتاب‌های دیگر وجود دارد تصویر روشن‌تری از سرنوشت موسیقی ایرانی پس از اسلام در اختیار ما قرار می‌دهد.

کندی نخستین فیلسوف جهان اسلام رساله‌ای در علم موسیقی دارد که در بخشی از آن اشاره کوتاهی به موسیقی ایرانی دارد. این اشاره مختصر در مورد موسیقی ایرانی نکات ظریفی درباره حیات موسیقی ایرانی در سده سوم هجری در خود دارد.

رساله اللهو و الملهی نوشته ابن خردادبه رساله‌ای متعلق به سده سوم هجری است که درباره موسیقی ایرانی نوشته شده است و علاوه بر نام بردن از الحان ایرانی توضیحی کوتاه درباره ماهیت این موسیقی ارائه می‌کند.

کتاب موسیقی کبیر فارابی و جوامع علم موسیقی ابن سینا نیز اشارات بسیار کوتاهی به موسیقی ایرانی دارند که می‌توان ردپای



نظر داشت که عبدالله بن عامر همان کسی است که خراسان را در سال ۳۰-۳۱ هجری فتح کرد (البلاذری، ۱۳۴۶، ۲۸۳) و به طور قطع این نوازندگان چنگ اسیران ایرانی و احتمالاً از خراسان بوده‌اند و آنچه با چنگ در روزهای جمعه برای اهل مدینه می‌نواختند قطعاً موسیقی ایرانی بوده‌است. نکته جالب توجه بعدی در این روایت اجرای همگانی موسیقی برای مردم است که به نوعی اجرای کنسرت اشاره دارد. دختران چنگ‌نواز در دوره ساسانی بر اساس منابع تصویری موجود در طاق بستان بخش عمده‌ای از نوازندگان را تشکیل می‌دادند (فراهانی، ۱۳۸۶) که ادامه این شیوه را می‌توان در دوره‌های اسلامی در دربار خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس پیگیری کرد (ذاکر جعفری، ۱۳۹۷). این گروه از کنیزان را می‌توان از جمله نخستین برآوردهای اقوام عرب با موسیقی ایرانی پس از حمله به ایران دانست که سرآغاز آشنایی فراگیر اعراب با موسیقی ایرانی شد. این آشنایی در دوره‌های بعدی باعث علاقمندی موسیقی‌دانان عرب به موسیقی ایرانی شد که افرادی همچون سائب خاثر (اصفهانی، ۱۳۶۸، ۷۸) به آموختن موسیقی ایرانی و تلفیق آن با موسیقی عربی پرداختند و سرانجام گونه‌ای جدید از موسیقی را بر پایه اصول تئوریک موسیقی ایرانی شکل دادند.

علاوه بر دختران چنگ نوازی که عبدالله بن عامر با خود به عربستان برد، موسیقی ایرانی از طریق دیگر ایرانیانی که به اسارت گرفته شدند نیز وارد جامعه عرب شد. ابوالفرج اصفهانی در الاغانی ذکر می‌کند مردی فارسی به نام نشیط که نغمه‌های ایرانی اجرا می‌کرد به مدینه آمد و هنرش مورد توجه و اعجاب عبدالله بن جعفر قرار گرفت (اصفهانی، ۱۳۶۸، ۷۸). این سده را می‌توان آغاز ورود موسیقی ایرانی به دنیای اسلام دانست که در بین اقوام و امرای عرب به عنوان یک پدیده تازه و ویژه مورد استقبال قرار گرفت و آغازی برای به وجود آمدن نوع جدیدی از موسیقی بر پایه موسیقی ایران ساسانی شد.

### سده دوم هجری قمری

سده دوم هجری با سقوط بنی‌امیه و شکل‌گیری حکومت عباسی که رنگ و بوی ایرانی دارد همراه است. خلافت عباسی که با کمک ایرانیان بر بنی‌امیه پیروز شد اقبال بیشتری به هنر ایرانی نشان داد. برپایی جشن‌های ایرانی توسط امرای بنی‌عباس نشان از توجه آنان به فرهنگ ایران دارد (مسعودی، ۱۳۸۲، ۳۲۲). روشن است که این جشن‌ها با آئین‌ها و موسیقی مخصوص به خود

نیمه اول سده اول هجری آغاز ورود موسیقی ایرانی به سرزمین عربستان توسط ایرانیانی است که به اسارت گرفته شده‌اند. در این دوره همچنان جنگ‌های اعراب و ایرانیان در جریان است و به مرور بخش‌های بیشتری از ایران تحت تسلط مهاجمان قرار می‌گیرد. همزمان با فتح ایران، در سرزمین عربستان برای نخستین بار یک حکومت فراگیر به پیروی از پادشاهی ساسانی در حال شکل‌گیری است و این حکومت جدید برای اداره قلمرو وسیعی که تصرف کرده و همچنین به رخ کشیدن قدرتش در اثبات همتایی با آنچه ستانده است نیاز به استفاده از بن‌مایه‌های فرهنگی پادشاهی ساسانی دارد. از این رو است که موسیقی‌دانان و دیگر هنرمندان به دربار امویان راه می‌یابند. روایت‌هایی از موسیقی‌دانان این سده را در می‌توان در کتاب الاغانی مطالعه نمود و از میان این روایت‌ها سرنوشت موسیقی ایرانی را پی گرفت.

در یکی از این روایت‌ها اصفهانی به نقل از ابن خردادبه ذکر کرده‌است که عبدالله عامر چند کنیز صنج زن خریده با خود به مدینه آورده بود. آنها هر جمعه یک برنامه همگانی اجرا می‌کردند و برای اهالی مدینه صنج می‌زدند. (اصفهانی، ۱۳۶۸، ۷۸) در این روایت ابتدا باید در

یطول مما شرحه و وصفه [۲]  
(الکندی، ۱۹۶۵، ۲۶).

از نوشته کندی در مورد موسیقی ایرانی دو دلیل برای حیات موسیقی ایرانی در زمان او و همچنین آگاهی او از ماهیت این موسیقی می‌توان برداشت نمود. نخست اینکه اسلوب جمله مفهوم هستی و جریان داشتن موسیقی ایرانی را می‌رساند. دلیل دوم اینکه پس از آنکه الحان ایرانی را نام می‌برد اظهار می‌دارد که شرح و توصیف این الحان طولانی است. قطعاً کندی از ماهیت موسیقی ایرانی خبر داشته و در زمان او افرادی به اجرای این موسیقی می‌پرداخته‌اند که او شرح و توصیف آن‌ها را طولانی می‌داند و بهتر می‌بیند تا به توصیف موارد دیگری در موسیقی همچون سیستم اسابع بپردازد. با توجه به نوشته کندی می‌توان نتیجه گرفت موسیقی ایرانی در جامعه درباری سده سوم نیز اجرا می‌شده، اما نوع محبوب موسیقی سیستم اسابع بوده است که کندی نیز به طور مفصل به شرح و توصیف آن پرداخته‌است.

ابن خردادبه نیز در همین سده در رساله خود به موسیقی ایرانی اشاره می‌کند (ابن خردادبه، ۱۹۶۱، ۱۶) و الحان موسیقی ایرانی را ذکر می‌کند. او نیز برای اشاره به موسیقی ایرانی و توضیح ماهیت آن‌ها جملاتی را بکار می‌برد که در ساختار معنای هستی و حیات داشتن

برگزار می‌شده‌است. در این سده نیز همچنان موسیقی ایرانی برای امرای عرب جذابیت دارد. در روایت دیگری که در الاغانی آمده (اصفهانی، ۱۳۶۸، ۵۹۱) پسر هارون با نیرنگ دو غلامش را نزد اسحق موصلی می‌فرستد تا آوازهای او را بیاموزند. این دو غلام پس از آموختن آوازهای دلخواه پسر هارون در مجلس واثق، که اسحق هم حضور داشته، به عنوان دو غلام خراسانی حاضر می‌شوند و در این مجلس ابتدا نغمه‌های فارسی با ضرب فارسی و آوازهای باربد را می‌خوانند. با توجه به اینکه دوره زندگی اسحق موصلی بین سال‌های ۱۵۵-۲۳۵ بوده است وقوع این داستان را می‌توان در سده دوم و سوم دانست و پویایی و حضور موسیقی ایرانی را تا این دوران پی‌گرفت (اصفهانی، ۱۳۶۸، ۵۷۵). این روایت‌ها نشان از رویکرد مثبت حکمرانان عرب نسبت به موسیقی ایرانی و حضور این گونه موسیقی در دربار خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس دارد.

### سده سوم هجری قمری

نارضایتی از امرای عرب و تحقیر ایرانیان که در سده اول هجری منجر به شکل‌گیری نهضت شعوبی شد در سده دوم با به حکومت رساندن عباسیان توسط ایرانیان ادامه یافت و در نهایت در سده سوم به شکل‌گیری نخستین حکومت ایرانی توسط طاهریان انجامید. پس از طاهریان، صفاریان و پس از آنان سامانیان به حکومت رسیدند که هر سه حکومت توجه ویژه‌ای به فرهنگ ایرانی داشتند و در تلاش برای بازگرداندن آئین‌ها و نمودهای فرهنگی ایرانی بودند. رسمی شدن زبان فارسی در زمان یعقوب لیث صفاری از نشانه‌های این رویکرد است. با توجه به این رویکرد، برجسته شدن اجرای موسیقی ایرانی نیز به عنوان یکی از نمودهای بارز فرهنگ ایرانی، دور از تصور نیست.

از میان نویسندگان این سده که در نوشته‌های خود به موسیقی ایرانی اشاره کرده‌اند می‌توان به کندی و ابن خردادبه اشاره کرد. هر دو این نویسندگان در بغداد پرورش یافته بودند و به منابع علمی بیشمار دارالحکمه و دارالترجمه بغداد دسترسی داشته و همچنین به سبب حضور در دربار خلفای عباسی با انواع موسیقی رایج در این دوره نیز آشنا بوده‌اند. کندی در رساله موسیقی خود درباره موسیقی ایرانی این‌گونه می‌نویسد:

ان مذهب الفرس فیها استعمال الخفه و السرعه بعد وقوفهم علی طرquem المعلومه عند حذاقهم - اذ هی اهم شبیهه بالاصول - کالنسیم والایزن و الاسفراس و السنندان و انیزوزی و المهرجانی [کذا] و غیرها

موسیقی ایرانی را می‌رساند. همچنین در ادامه بحث خود در مورد موسیقی ایرانی در مورد هریک از الحان خسروانی جداگانه توضیحی کوتاه ارائه می‌دهد که نشان دهنده آشنایی کامل او با ماهیت این نوع موسیقی است؛ هرچند که توضیحات او برای درک ماهیت این موسیقی در زمان ما کافی نیست.

با توجه به مطالب ذکر شده توسط کندی و ابن خردادبه و آشنایی کامل این دو اندیشمند با موسیقی ایرانی، اجرا و حیات این موسیقی در سده سوم هجری را می‌توان اثبات نمود.

### سده چهارم هجری قمری

رویکرد بازگشت به هویت ایرانی در سده چهارم به دورانی طلایی رسید که نتیجه آن را می‌توان در آثار فردوسی، ابن سینا و رودکی و دیگر اندیشمندان این سده به روشنی دید. کتاب موسیقی کبیر فارابی (فارابی، ۱۳۷۵) و رسالات موسیقی ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۹۴) را می‌توان مهم ترین کتب تئوری موسیقی سده چهارم دانست. اولویت پژوهشی این دو دانشمند مباحث نظری در مورد سیستم اسابع است که هسته اصلی آن از آمیختگی موسیقی ایرانی و عربی به وجود آمده و برپایه تئوری موسیقی یونانی بیان می‌شود.

فارابی در توضیح گونه دوم از استعداد ادای الحان به طرائق و دواشین فارسی و خراسانی اشاره می‌کند و ذکر می‌کند که آواز خواندن با آنها ممکن نیست (فارابی، ۱۳۷۵، ۳۲) آنچه در این گفته فارابی باید مورد توجه قرار بگیرد این است که وقتی فارابی از طرائق فارسی صحبت می‌کند منظور او راه‌های فارسی و در حقیقت موسیقی ایرانی است. فارابی نیز در اینجا درباره موسیقی ایرانی با افعال زمان حال صحبت می‌کند و با ذکر این نکته که آواز خواندن با این گونه موسیقی ممکن نیست، آگاهی خود را از ماهیت این موسیقی بیان می‌کند. این نکات تاییدی بر اجرای موسیقی ایرانی در زمان فارابی است.

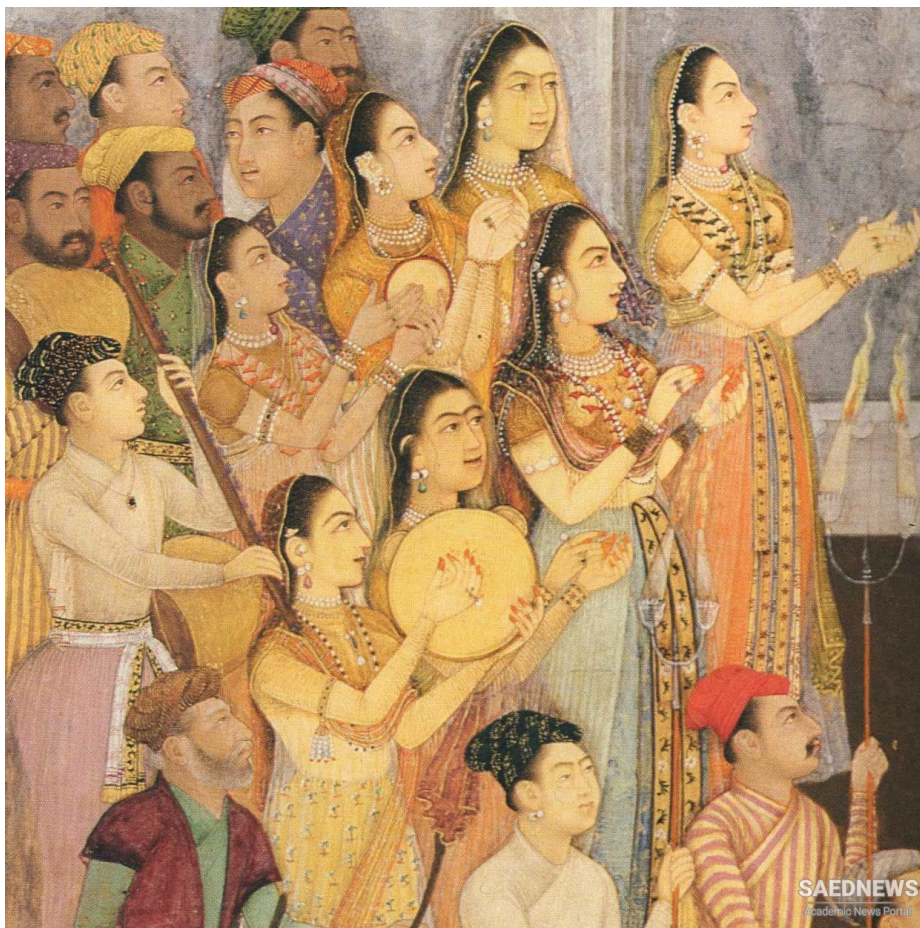
اندیشمند دیگر این سده ابن سینا نیز در جایی که بحث ایقاع را مطرح می‌کند از خسروانی‌ها نیز نام می‌برد و می‌گوید تمامی لحن‌های قدیمی اعم از خسروانی و فارسی مبتنی بر ایقاع موصل‌اند (ابن سینا، ۱۳۹۴، ۱۱۷). در اینجا نیز ابن سینا برای صحبت درباره ریتم موسیقی ایرانی (خسروانی و فارسی) از زمان حال استفاده می‌کند که نشانگر حیات این موسیقی در زمان اوست. همچنین اشاره او به نوع ایقاع موسیقی ایرانی نشان از آگاهی ابن سینا از ماهیت موسیقی خسروانی دارد.

این دو سند مهم از سده چهارم هجری روشن می‌سازند اگرچه احتمالاً محبوبیت موسیقی ایرانی در محافل هنری و علمی سده چهارم هجری رو به کاهش بوده، اما همچنان به عنوان شکل مهمی اجرا می‌شده و البته اهمیت این موسیقی در حدی است که اشاره‌ای هرچند کوتاه به آن در کتاب موسیقی این دو دانشمند لازم می‌نموده‌است.

### سده پنجم هجری قمری

از آنجا که برپایی حکومت‌های ایرانی در شرق ایران شروع شد و ادامه یافت به نظر می‌رسد عناصر فرهنگ ایرانی این بخش تداوم بیشتری داشته است. اشارات روشن تری از موسیقی ایرانی در آثار نوشته شده در شرق ایران درباره موسیقی ایرانی وجود دارد. دیوان منوچهری دامغانی (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴) و قابوسنامه (قابوس بن وشمگیر، ۱۳۱۲) نمونه‌هایی از آثار مکتوب سده پنجم هستند که درباره موسیقی ایرانی نکاتی در خود دارند.

اشارات متعدد به نام الحان ایرانی در اشعار منوچهری حکایت از آشنایی او با این موسیقی دارد و نیز نشانه‌ای برای اجرای موسیقی



ایرانی در سده پنجم است. منوچهری به عنوان شاعر برتر دربار غزنوی قطعا در کلام منظوم خود از واژه‌هایی سود می‌برده که مخاطبش با آن آشنایی کامل داشته و می‌توانسته این تشبیهات را ضمن اشعار او درک کند. قطعا اگر در دوره منوچهری از موسیقی ایرانی فقط نامی از الحان مانده بود شاعر دانشمندی مثل منوچهری از تشبیهاتی که برای مخاطب فاقد معنا بود استفاده نمی‌کرد.

اشاره به نام برخی لحن‌های ایرانی مانند گنج‌گاو، گنج‌باد (گنج باد آورد)، سبزه بهار، نوروز، زندواف، پالیزبان، تخت اردشیر و همچنین نام‌بردن از چنگ و بربط و تنبور نشانه‌ایست بر اینکه این مفاهیم و واژه‌ها در آن روزگار برای مخاطب منوچهری دارای معنا و قابل درک بوده است.

مطربان ساعت به ساعت بر نوای زیر و بم

گاه سرورستان زنند امروز و گاهی اشکنه

گاه زیر قیصران و گاه تخت اردشیر

گه نوروز بزرگ و گه نوای بشکنه

گه نوای هفت گنج و گه نوای گنج‌گاو

گه نوای دیو رخس و گه نوای ارجنه

نوبتی پالیزبان و نوبتی سرو سهی

نوبتی روشن چراغ و نوبتی کاپوزنه

ساعتی سیوارتیر و ساعتی کبک دری

ساعتی سرو ستاه و ساعتی با روزنه

بامدادان بر چکک، چون چاشتگاهان بر شخج

نیم‌روزان بر لبینا شامگاهان بر دنه (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۹۷)

علاوه بر آن منوچهری در دیوان خود به برپایی جشن‌های خاص ایرانی مثل نوروز (فروردینگان)، مهرگان، بهمنگان و سده بارها اشاره کرده است.

نوروز فرخ آمد و نغز آمد و هژیر

با طالع مبارک و با کوکب منیر (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۴۸)

مهرگان آمد و در بگشاییدش

اندر آرید و تواضع بنماییدش (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۲۰۲)

درآمد تو را روز بهمنجه

به فیروزی این روز را بگذران (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۷۶)

این جشن سده را چون طلایگان

از پیش خویشتن بفرستاد کامکار (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۳۹)

برپایی جشن‌های ایرانی قطعا همراه با اجرای آئین‌های مخصوص به خود بوده است و طبیعتا موسیقی خاص خود و همسو با سنت جشن را داشته است. بیهقی نیز از برپایی جشن مهرگان در سده پنجم خبر داده اما اشاره‌ای به جزئیات نکرده و در مورد موسیقی تنها به اینکه «مطربان نواختن گرفتند» بسنده کرده است (بیهقی،

در بیت ذکر شده منوچهری علاوه بر استفاده از صنعت واج‌آرایی در شعر خود بین کلمات رهی، راهوی و رهایی، آشکارا میان راه و راهوی تفاوت قائل می‌شود و بیان می‌کند راهی خوش بنواز یا در غیر اینصورت راهوی بنواز. راه در اینجا اشاره به موسیقی ایرانی و راهوی اشاره به موسیقی جهان اسلام دارد. اشاره‌های روشن به موسیقی ایرانی در کنار اشاره به موسیقی جهان اسلام، تاکید بر اجرای موسیقی غیرعربی در هنگام جشن مهرگان و متفاوت دانستن دو گونه موسیقی رایج توسط منوچهری، همگی حیات موسیقی ایرانی را در سده پنجم هجری حداقل در شرق ایران تایید می‌نماید.

در کنار مطالعه در دیوان منوچهری برای ردیابی حیات موسیقی ایرانی در سده پنجم نباید قابوسنامه را نادیده گرفت. قابوسنامه که یکی از مهمترین متون سده پنجم هجری است، در بخش آداب خنیاگری به ظرافت هم در مورد موسیقی ایرانی و هم در مورد موسیقی جهان اسلام صحبت می‌کند و همچنین به جانشینی نوع دوم با موسیقی ایرانی (خسروانی‌ها) اشاره می‌کند. ... و جگرخواره مباش و همه نواهای خسروانی مزن و مگوی که شرط مطربی اینست. نخست در پرده راست چیزی بزن پس علی‌الرسم به هر پرده چون پرده عراق و پرده عشاق و پرده زیرافکن و پرده بوسلیک و پرده

منوچهری در یکی از اشعارش در وصف جشن مهرگان و مدح ابو حرب بختیار در مصرع اول بیت نهم به صراحت در مورد اجرای موسیقی و شعر غیرعربی در این جشن صحبت می‌کند:

بلبل نکوید این زمان لحن و سرود تازیان

قمری نگرداند زبان بر شعر ابن طثریه (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۱۰۱)

مشخص است که این مصرع شاعر با قطعیت اجرای موسیقی ایرانی را در این جشن تایید می‌کند.

نکته مهم دیگر در اشعار منوچهری این است که این شاعر علاوه بر آنکه بارها در اشعارش نام الحان موسیقی ایرانی را ذکر کرده، در سه بیت، واژه پرده را در مفهوم لحن در کنار اسامی موسیقی جهان اسلام به کار برده است.

پرده راست زند نارو بر شاخ چنار

پرده باده زند قمری بر نارونا (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۱)

یکی نی بر سر کسری دوم نی بر سر شیشم

سه دیگر پرده سرکش چهارم پرده لیلی (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۱۲۴)

بر سر سرو زند پرده عشاق تذرو

ورشان نای زند بر سر هر مغروسی (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۱۳۰)

رهی گوی خوش، ورنه بر راهوی زن

که هرگز مبادم ز عشقت رهایی (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۱۵۲)

زده به بزم تو رامشگران به دولت تو

گهی چکاوک و گه راهوی و گهی قالوس (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴، ۲۱۲)

پرده راست، پرده باده (ماده؟)، پرده سرکش، پرده لیلی، پرده عشاق و راهوی نام‌هایی است که در این ابیات آورده شده و به جز پرده سرکش و پرده لیلی بقیه اسامی در دیگر متون موسیقی بعد از این دوره وجود دارد. وجود این اسامی در اشعار منوچهری نشان از این مطلب دارد که او از موسیقی جهان اسلام نیز آگاه بوده و با این وجود نام الحان ایرانی را به دفعات در اشعارش ذکر کرده است. این موضوع می‌تواند همسو با رویکرد بازگشت به هویت ایرانی باشد که در این سده بر آن تاکید می‌شد. آگاهی بر این تفاوت میان دوگونه موسیقی در یک بیت دیگر در دیوان منوچهری به شکل هنرمندان‌های بیان شده است.

رهی گوی خوش، ورنه بر راهوی زن

که هرگز مبادم ز عشقت رهایی (منوچهری دامغانی، ۱۳۹۴،

سپاهان و پرده نوا و پرده بسته و پرده حسینی و پرده باخرز بگوی تا شرط مطربی به جای آری (قابوس بن وشمگیر، ۱۳۱۲، ۱۷۷). در اینجا نویسنده به خنیاگر توصیه می‌کند هنگام اجرای موسیقی فقط از نواهای خسروانی استفاده نکند و دیگر نواها را نیز بنوازد و در ادامه یک مدل اجرایی الحان برای نوازنده ارائه می‌دهد. در قابوسنامه روشن‌تر از متون پیشین تفاوت میان این دو موسیقی بیان شده است، ضمن آنکه با قاطعیت می‌تواند حیات موسیقی ایرانی و اهمیت آن را در این دوره اثبات نماید. به نظر می‌رسد محبوبیت موسیقی ایرانی در میان خنیاگران این عصر به گونه‌ای بوده که تمایل بیشتری بر اجرای موسیقی ایرانی داشته‌اند و در مقابل حاکم وقت به آن‌ها توصیه می‌کند نوع دیگر موسیقی را نیز نادیده نگیرند.

### نتیجه‌گیری


در پنج سده اول پس از اسلام متون اندکی در مورد موسیقی ایرانی و اجرای آن نوشته‌اند. اینکه موسیقی ایرانی تا چه زمانی پس از فروپاشی پادشاهی ساسانی پویا بوده و اجرا می‌شده نکته‌ای است که باید از میان این کتاب‌ها استنتاج کرد. الاغانی ابولفرج اصفهانی، رساله موسیقی کندی، رساله اللهو و الملاهی از ابن خردادبه، موسیقی کبیر فارابی، دانشنامه علایی و جوامع علم موسیقی از ابن سینا، دیوان

منوچهری و قابوسنامه قابوس بن وشمگیر متونی هستند که در این راستا مطالب مهمی در خود دارند. اشاره ابوالفرج به خنیاگران ایرانی و علاقه امرای عرب به شنیدن موسیقی ایرانی در الاغانی حیات موسیقی ایرانی را در دو سده اول پس از اسلام تایید می‌نماید. پس از آن اشاره کندی به نام الحان موسیقی ایرانی و خودداری از توضیح آن به دلیل مفصل بودن بحث و همچنین توضیحی که ابن خردادبه در مورد ماهیت الحان موسیقی ایرانی می‌دهد، نشان از حضور این موسیقی در سده سوم هجری دارد. اشاراتی کوتاه در کتاب موسیقی کبیر فارابی و جوامع علم موسیقی ابن سینا نیز نشان از آشنایی این دانشمندان با ماهیت موسیقی ایرانی و در نتیجه حیات این موسیقی در سده چهارم دارد. در ادامه اشارات پرشمار منوچهری به الحان موسیقی ایران و متفاوت دانستن آنها از موسیقی جهان اسلام و تاکید او بر اجرای موسیقی ایرانی در جشن مهرگان دلیلی بر حیات موسیقی ایرانی در سده پنجم است. از سوی دیگر در کتاب قابوسنامه که در همین سده نوشته شده است نویسنده به روشنی خنیاگر را تشویق می‌کند به جز موسیقی ایرانی در اجرای خود به گونه جدید موسیقی هم توجه کند و آن را هم بنوازد.

در تمامی اسناد ارائه شده، بر اجرای موسیقی ایرانی به جامانده از دوره ساسانی تا سده پنجم هجری تاکید می‌شود و در کنار آن به موسیقی جدیدی هم که برپایه موسیقی ایرانی و ترکیب آن با موسیقی اعراب به وجود آمده اشاره می‌شود. گرچه نویسندگان آشکارا به موسیقی جهان اسلام تمایل دارند و به شرح و توصیف آن می‌پردازند اما موسیقی ایرانی نقشی مهم در این میان دارد که نمی‌توانند از اشاره به آن حتی در حد یک خط خودداری کنند.

**پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.**



نویسنده: شایان احمدی 

نقاشی: اثر فرح اصولی

## زنان در سفرهای ناصرالدین شاه به فرنگستان

### بیان مسئله

و هدف تعیین شده این تحقیق نزدیک شدن به معنا و شناخت هرچه بیشتر زنان درباری و نقش آن‌ها در سیاست، دربار، حکومت و هنر به چه شکل و نحوه‌ای وجود داشته است.

در این تحقیق سعی بر آن است تا ویژگی‌های زنان دوران قاجار، و به صورت خاص‌تر زنان درباری در سفرهای خارجی ناصرالدین شاه بررسی شود. در این تحقیق به دلیل تاریخی بودن موضوع، دسترسی ما به داده‌ها و اطلاعات به نوعی اسنادی و کتابخانه‌ای می‌باشد. چرا که نگاه به تاریخ بدون دریچه‌های مکتوب و ثبت شده از نوشته‌ها و عکس‌ها چیز دیگری نیست. پس ناگزیر بر آن بودیم تا از دل کتب مختلف داده‌های مورد نیاز را بیرون کشیم.



باشیم که مورخان ممکن است آنچه را شما میخواهید مورد بررسی قرار دهید گزارش کرده باشند و بنابراین تحلیل آن‌ها میتواند به شما زمینه اولیه موضوع را عرضه کند و سکوی پرشی برای تحقیق عمیق‌تر باشد.

چنان که در موارد موتون مکتوب موجود دیدیم نمیتوان به دقت بودن مدارک اعم از رسمی و غیر رسمی دست اول و دست دوم اعتماد کرد آنچه شما را از خطایی مرسوم میدارد تکرار است در تحقیق تاریخی تایید از اهمیت شایانی برخوردار است یعنی هرگاه چند منبع به طور یکسان به مجموعه‌ای واقعیت‌ها اشاره کنند اعتماد شما به طور قابل ملاحظه‌ای به آن‌ها بیشتر میشود در عین حال همیشه باید مواظب باشیم که در منابع و داده‌ها سوگیری نشده باشد.

تحقیق تاریخی تطبیقی کتابخوانه‌ای یک روش کیفی است به سادگی نمیتوان روش معینی را برای تحلیل داده‌های تاریخی از دل کتاب‌ها دنبال کرد

محققی که به تحقیق تاریخی تطبیقی و کتابخوانه‌ای میپردازد باید از میان انبوهی از جزئیات که موضوع مورد مطالعه را توصیف میکند الگویابی کند و طرحی را بیرون بکشد اغلب این ساختار نظری شکلی را به خود میگیرد که ماکس وبر آن را نوع ارمانی مینامد یعنی مدل مفهومی که حاوی ویژگی‌های اساسی اجتماعی است.

## داده‌ها

### ناصرالدین شاه

ناصرالدین شاه ۲۵ تیر ۱۲۱۰ - ۱۲ اردیبهشت ۱۲۷۵ که پیش از دوران پادشاهی ناصرالدین میرزا خوانده می‌شد، معروف به «قبله عالم»، «سلطان صاحبقران» و بعد از کشته شدن توسط میرزا رضا کرمانی «شاه شهید» چهارمین شاه از دودمان قاجار ایران بود او با نزدیک به ۵۰ سال پادشاهی پس از شاپور دوم ساسانی و تهماسب اول صفوی طولانی‌ترین دوره پادشاهی در میان تمامی شاه‌های تاریخ ایران را داراست او به افتخار نیم قرن سلطنت بر ایران خود را صاحبقران نامید او همچنین نخستین پادشاه ایرانی بود که خاطرات خود را نوشت ۴ دوران حکومت ناصرالدین شاه آخرین حکومت در ایران با شیوه پادشاهی مطلقه بود او نخستین

برای راه‌گشایی و دسترسی به منابع بهتر در راه این شناخت از سه کتاب سفرهای فرنگستان ناصرالدین شاه استفاده شده تا به درک کلی از آن زمان نائل آیمیم.

## فرضیه.....

- فرض بر این است که زنان در بار در سفرهای خارجی در مسائل ایران تأثیرگذار بودند.

- واکنش ناصرالدین شاه به همسفری زنان دربار در سفرهای خارجی مثبت بود.

## روش تحقیق

در این تحقیق از شیوه و روش کتابخانه‌ای استفاده شده است و جستارهای متفاوت در باب موضوع به دلیل تاریخی بودن موضوع روش‌های میدانی و پرسشنامه‌ای بای این تحقیق نمی‌تواند اطلاعات مورد نظر ما را بدهد پس برای یافتن پاسخ سوالاتمان از روش کتابخانه‌ای استفاده کرده ایم.

توجه به برخی مسائل که هدف ما در این تحقیق بوده است شده و به نوعی جستارهای متفاوت ما به خلاصه‌ای از نقش زنان در زمان ناصری شده است.

این نکته را باید به یاد داشته

خودش حاکم آذربایجان کرد در این مدت ولیعهد با مسائل جدی حکمرانی آشنا شد.

## تاج‌گذاری و آغاز سلطنت

هنگامی که محمد شاه که سال‌ها با بیماری نقرس دست به‌گریبان بود در سال ۱۲۲۷ خورشیدی در ۴۱ سالگی از دنیا رفت، کشور گرفتار شورش بود و تنها بخش آرام ایران آذربایجان شمرده می‌شد. در این زمان ناصرالدین میرزای ولیعهد، که آن زمان هفده ساله بود؛ در تبریز به سر می‌برد و مدعیان پادشاهی از هر سو سر برآورده بودند. حاجی میرزا آقاسی وزیر محمد شاه که توانایی آرام نگاه داشتن تهران را نداشت به حرم عبدالعظیم پناهنده شد و بست نشست و مادر قدرتمند ناصرالدین شاه مهدعلیا خودش به تنهایی تمامی کشور را اداره کرد و وزیر محمد شاه را عزل کرد و شورش‌ها را آرام و تمامی خائنان را مجازات کرد و برای ۴۵ روز حاکم ایران بود. سفیر دولت روسیه که خود را ناگزیر می‌دید از ولیعهد حمایت کند فوراً به وسیله قاصد خود به کنسول خود در تبریز بهنام آنشکوف پیام داد و خبر فوت محمد شاه و اوضاع تهران را به وی اطلاع داد. [۱۲] در این زمان ناصرالدین میرزا با پشتیبانی میرزا تقی‌خان امیرنظام (امیرکبیر) راهی تهران شد و

پادشاه ایرانی بود که در رأس هیئت حاکمه برای تفریح عازم اروپای نوین شد او اولین صدراعظم خود امیرکبیر را کشت و سید علی محمد باب مؤسس آئین بابی را نیز توسط امیرکبیر اعدام کرد ناصرالدین‌شاه در سال ۱۲۷۵ خورشیدی و در آستانه مراسم پنجاهمین سال پادشاهی‌اش به ضرب گلوله در سن ۶۵ سالگی توسط میرزا رضا کرمانی که یکی از پیروان سید جمال‌الدین اسدآبادی بود ترور شد او را در حرم شاه عبدالعظیم در شهر ری در جنوب شهر تهران به خاک سپردند.

ناصرالدین میرزا در ۱۷ ژوئن ۱۸۳۱ "۲۱ تیر ۲۱۰۱ در روستای کهنمو در نزدیکی تبریز متولد شد. او سومین فرزند محمدمیرزا و ملک جهان خانم بود محمدمیرزا هنگامی که دوازده سال داشت در ۱۱۹۸ به دستور فتحعلی‌شاه با دختر عمه چهارده ساله‌اش ملک جهان خانم ازدواج کرد این ازدواج به قصد از بین بردن تفرقه بین شاخه‌های قوانلو و دولو ایل قاجار صورت می‌گرفت در منابع عصر قاجار طرح این ازدواج را جزئی از توصیه‌های آقامحمدخان به فتحعلی‌شاه دانسته‌اند.

## ولایت عهدی

فرمان ولیعهدی ناصرالدین میرزا در سال ۱۲۵۱ هـ ق در تبریز خوانده شد بهمن میرزا و قهرمان میرزا، برادران محمدشاه به بهانه سن کم ناصرالدین او را شایسته داشتن عنوان ولیعهدی نمی‌دیدند آصف‌الدوله دایی محمدشاه هم مصمم بود از ولیعهدی ناصرالدین جلوگیری کند تا عرق سلطنت از خاندان دولو قطع نشود سرانجام ولیعهدی ناصرالدین زمانی تأیید شد که قهرمان میرزا را به کفالت حکومت آذربایجان منصوب کردند که در واقع تأیید ضمنی ولایت او بر ولیعهد صغیر بود.

محمدشاه در تابستان ۱۲۱۵ هـ ق ناصرالدین را به پایتخت فراخواند. در آن هنگام او نزدیک پنج سال بود که پدرش را ندیده بود. در تابستان ۱۲۶۱ هـ ق ولیعهد سیزده ساله، با دخترعموی پدرش گلین ازدواج کرد نخستین ازدواج ناصرالدین به معنای رسیدن او به سن بلوغ بود که ضرورت انتصاب نایب‌السلطنه را از بین می‌برد چرا که دیگر ولیعهد صغیر محسوب نمی‌شد در ۱۲۶۳ هـ ق بهمن میرزا به روسیه فرار کرد و محمدشاه ناصرالدین را به درخواست

پیش از رسیدن به شهر، میرزا تقی خان را لقب اتابک اعظم داد و او را صدراعظم خود گردانید. با رسیدن به تهران در همان سال ناصرالدین شاه به پادشاهی ایران رسید و مادرش مهدعلیا را به خاطر شایستگی و توانایی در اداره مملکت به عنوان یکی از مشاوران اصلی قرار داد و به او احترام گذاشت. ناصرالدین شاه هم همانند پدرش توسط صدراعظمش به تخت نشست و سپس وی را به قتل رساند.

## محل زندگی

ناصرالدین شاه دستور ساخت کاخ صاحبقرانیه در شمال شهر تهران در منطقه نیاوران را دارد. منطقه نیاوران که در اصل بخاطر نیازهای اطرافش به نی آوران معروف بوده و به تدریج به نیاوران مبدل گشته از این کاخ تابستانی خود و از کاخ گلستان بعنوان کاخ زمستانی استفاده میکرده است طبقه پایین این کاخ که به حوضخانه معروف است در زمان ناصرالدین شاه ورودی حرمسرایش که ساختمانی با حدود ۴۰ اتاق در جوار این کاخ بوده است و این حرمسرا بدستور رضا شاه پهلوی تخریب شده کاخ صاحبقرانیه در زمان رضا شاه پهلوی برای برگزاری عروسی محمدرضا پهلوی و فوزیه بازسازی شد ولی بدلیل برودت هوای نیاوران مراسم عروسی در کاخ

مرمر ساخت رضاشاه برگزار شد.

## آغاز مدرنیته ایران

به دلیل اینکه در گزارش قبلی خود در باره مدرنیته در صفوی و قرن ۱۷ در ایران نوشته ام خواستم در اینجا هم به مدرنیته در ایران که اینجا در زمان قاجار و مخصوص دوران ناصری به آن اشاره‌ای کرده باشم. دوران ناصرالدین شاه عصر تحول جهانی و کشمکش میان سنت مدرنیته بود اما یکی از اصلی‌ترین موانع کاهش اقتدار شاه در صورت اصلاحات بود برخی محققان دوران ناصرالدین شاه را دوره گذر از سنت به مدرنیته دانسته اند اطرافیان ناصرالدین را نیز دوگروه تجددگرا و سنت گرا تشکیل داده بود تجددطلبان همه صریحا یا ضمنا برتری غرب را جز در حیطة دین می‌پذیرفتند این امر موضوعی دفاعی در پی داشت که برتری معنوی مسلمانان تاکید می‌کرد آنان اسلام را به منزله هویتی اجتماعی در برابر ایدئولوژی‌ها غربی قرار می‌دادند در دوره ناصرالدین شاه چهار مدرسه ساخته شد: دارالفنون و نظام ناصری در تهران، ظل السلطان در اصفهان و یک مدرسه در تبریز و ضرابخانه، اداره پست و تلگراف نیز تاسیس گردید. در این دوران قوانین قضائی جدیدی وضع شد که براساس آن دستگاه‌های اجرایی حق دخالت در نظام قضاء را نداشتند ناصرالدین شاه به تقلید از کشورهای اروپایی درصدد برآمد تا کابینه‌ای تشکیل دهد شاه در دوره ای، شورایی و از وزیران را تشکیل داد که همواره شکل و تعداد آنها را تغییر می‌داد البته پس از گذشت چند سال و عدم کارایی، شاه مجدد به سنت انتصاب صدر اعظم روی آورد در دوران او، کتابخانه سلطنتی اوجشکوفایی را تجربه کرد در کنار این‌ها، شاه تلاش کرد نوع پوشش همسران خود را نیز تغییر دهد تغییری که با گذشت زمان به زنان دیگر رواج پیدا کرد. برخی محققان معتقدند موج اصلاحاتی که در دوران ناصرالدین شاه واقع شد سبب شکل‌گیری بنیان‌های انقلاب مشروطه گردید. که به مراتب مشروطه هم در دلش رسیدگی به حقوق زنان را دنبال میکرد.

دوران سلطنت ناصرالدین شاه از نظر محتوای تاریخی و تولید کتاب‌هایی درباره اتفاقات روی داده در آن یک دوره بسیار خاص و مهم است در واقع رونق سنت گزارش‌نویسی یا سفرنامه‌نویسی در ایران طی دوران سلطنت او به اوج خود رسید. ما از دوره ناصرالدین شاه گزارش، سفرنامه و خاطرات متعدد داریم و عهد او قدیمی‌ترین

دورانی است که می‌شود چنین حجم بالایی از اطلاعات را درباره آن به دست آورد.

خودِ ناصرالدین‌شاه از پیشگامان روزنامه‌نویسی به معنای درج روزانه خاطرات بود دوران ناصرالدین‌شاه، عصر روبه‌رو شدن دولتمردان و البته مردم ایران با پدیده‌های جدید علمی و فرهنگی است ناصرالدین‌شاه اولین شاه ایران بود که به سفر فرنگ رفت نه یک‌بار بلکه سه مرتبه این رفت و آمدها و واکنش‌های او به نمادهای تجدد هم دستمایه مطالعات گسترده تاریخی است.

## سلطنت ناصرالدین شاه

دوران سلطنت ناصرالدین‌شاه، یکی از طولانی‌ترین ادوار حکومت و فرمانروایی در ایران است چیزی حدود ۵۰ سال طولانی بودن دوران حکومت باعث افزایش حجم حکایت‌های حاشیه‌دار می‌شود وقتی روایت‌های مربوط به دوره ناصری فراوان باشد مجال برای یافتن سوتی‌های قبله‌عالم نیز فراهم است برای بسیاری از ما زندگی ناصرالدین‌شاه یک زندگی بسیار پرحاشیه محسوب می‌شود شاهی که حرمسرای عریض و طویلی داشت و این مسئله خود منشأ بسیاری از حواشی بود شاید خیلی‌ها ندانند که حرمسرای ناصرالدین‌شاه آخرین حرمسرای سلطنتی تاریخ ایران و اتفاقاً در دسترس‌ترین آن‌ها از نظر شواهد و اسناد تاریخی است.

## سفرهای ناصرالدین شاه

ناصرالدین شاه جمیعاً چهار سفر به خارج از کشور داشته است اولین سفر وی سفر به عتبات عالیات می‌باشد که در سال ۱۲۸۷ هـ ق انجام گرفته است در این سفر عده زیادی از زنان حرم مانند سفرهای داخلی با وی همراه بوده‌اند. در سه سفر فرنگستان که به ترتیب در سالهای ۱۲۹۰، ۱۲۹۵ و ۱۳۰۶ هـ ق صورت می‌گیرد امکان این امر را نمی‌یابد به طوری که در سفر اول که از محیط فرنگستان بی‌اطلاع بوده علاوه بر زنانی که تا انزلی وی را همراهی می‌کنند تعدادی از زنان سوگلی و مورد علاقه وی که از قبل گزینش شده بودند با وی همسفر شده و سوار کشتی می‌شوند و بعد به سبب مشکلاتی که به جهت اختلاف فرهنگی زنان ایران و زنان آن دیار ایجاد شد مجبور به بازگشت می‌شوند.

میرزا حسین خان سپهسالار نیز که سفر فرنگ با تشویق او صورت گرفت، هدفش این بود که شاه و بزرگان دولت، پیشرفتهای صنعتی

و علمی و تنظیمات فرنگیان در حفظ حقوق ملت و ثروت دولت هایشان را از نزدیک مشاهده کنند تا برای ترقی دولت و ملت ایران تدابیر فوری و مؤثر بیندیشند از نظر میرزا حسین خان این سفر شاهره بزرگی را به روی ترقی ایران می‌گشود و حتی برای تشویق شاه به این سفر و بیان فواید آن ارمغان این سفر را از دستاوردهای سفرنادر به هندوستان عظیم‌تر دانست.

ناصرالدین شاه از جمله پادشاهانی بود که سفر را جز لاینفک سیستم حکومتی خود قرار داده بود و هر از چندگاهی سفرهایی در شهرهای ایران و یا کشورهای خارجی انجام می‌داد و از جمله عادات پسندیده وی نگارش یادداشت‌های روزانه و حتی چاپ و انتشار آنها بود.

مورخان حتی معتقدند این سفر آغازی بود بر امتیازات پایانی که شاه وقت ایران به خارجی‌ان داد گفته می‌شود در طول دوران سلطنت ناصرالدین شاه قاجار، ۸۳ قرارداد تجاری سیاسی و سرحدی امضا شد که ۳۵ قرارداد آن در این سفر و حتی بدون توجه به مفاد آن امضا شد نمونه بارز این قراردادها قرارداد تنباکو بود که بعدها با اعتراض شدید مردم ملغی شد البته ناصرالدین شاه یک بار هم عزم زیارت عتبات عالیات کرده بود.

او در حدود سال ۱۲۴۷ شمسی عزم زیارت کربلا و نجف کرد. در این سفر بود که او با میرزا حسین خان قزوینی یا همان سپهسالار آشنا شد ناصرالدین شاه سفرنامه مکتوبی از تمام این چهار سفر خود و نیز دو سفر به خراسان و دو سفر به گیلان نوشته است نفس نگارش اوضاع و احوال شاه در سفرها می تواند موضوعی جالب و مفید باشد، اما نکته جالب توجه این است که شاه در سفرهای فرنگ بیش از آن که بخواهد از پیشرفت های اجتماعی و سیاسی اروپایی ها درس بگیرد و مثلاًکشور را به سمت قانون و مشروطه ببرد به خیابان و ابنیه و زنان چشم دوخته بود و این که چه مجالس بزمی در آنجا برپاست.

### سفر اول

اولین سفر به سال ۱۲۹۰ق. به انجام رسید. این سفر روز شنبه ۲۱ صفر از تهران آغاز و روز جمعه ۳ شعبان همین سال با برگشت وی به تهران به اتمام رسید در این سفر شاه با همراهان خود از تهران به انزلی و از آنجا با کشتی به قفقاز و روسیه رفت سپس به ترتیب از آلمان، بلژیک، انگلستان، فرانسه سوئیس، ایتالیا، اتریش و عثمانی دیدن کرد و سرانجام از راه قفقاز با کشتی به انزلی بازگشت و رهسپار تهران گردید.

### سفر دوم

به سال ۱۲۹۵ق. صورت پذیرفت این سفر از آخرین روز ربیع



اللول آغاز و در هشتم شعبان همان سال پایان میگیرد و طی آن ناصرالدین شاه و همراهانش از رودخانه ارس و قفقاز به مسکو و سنپترزبورگ رفتند و پس از بیرون رفتن از خاک روسیه به لهستان، آلمان، فرانسه و اتریش مسافرت نموده و از راه روسیه به کشور بازگشتند ناصرالدین شاه به جهت سفر به اروپا سفری به روسیه نیز داشته که ۸ روز به طول میانجامد آنچنانکه در این سفرنامه آمده است در تاریخ ۱۱ ربیع اللول برای این سفر در انزلی به کشتی نشسته و روز هشتم از روسیه خارج میشود که علی الظاهر سفر دوم ناصرالدین شاه میباشد.

### سفر سوم

در سال ۱۳۰۶ق صورت گرفت این سفر از ظهر روز شنبه ۱۲ شعبان آغاز و در ۲۴ صفر ۱۳۰۷ق با ورود به تهران اتمام میپذیرد شاه و همراهانش از تهران به کرج و قزوین رفته و از آنجا به آذربایجان عزیمت میکنند و پس از عبور از رود ارس وارد قفقاز و روسیه میگردند از آنجا نیز به لهستان آلمان هلند و سرانجام بلژیک میروند بعد از آن به انگلستان فرانسه و اتریش و در ۲۸ ذی حجه با اقامت و سیاحت در مجارستان خاتمه مییابد...

نتیجه مثبتی برای ایران نداشت

و گذشته از هزینه‌های هنگفتی که از خزانه دولت در این سفرها خرج می‌شد زمینه را برای سوء استفاده بیشتر دولت‌های اروپائی و مزدوران آنها در ایران فراهم کرد.

## اهداف سفر ناصرالدین شاه

هدف دیگر این سفر گفتگو با سران دولت های فرنگ برای تحکیم موقعیت ایران در سیاست بین المللی بود زیرا چند ماه قبل از اولین سفر شاه به فرنگ امتیاز نامه رویتر به امضا رسیده بود این امتیاز که از اهمیت اقتصادی و سیاسی فراوانی برخوردار بود روس و انگلیس را در مقابل هم قرار می‌داد. روس‌ها به شدت از این قرار داد ناخشنود بودند.

موقعیت ناصرالدین شاه و جایگاه نهادی او نیز در وجوه بیانی و صورت بندی مفاهیم متن اثرگذار است افراد زیادی به فرنگ رفتند و حاصل مشاهدات و خاطرات سفر خویش را در قالب سفرنامه به رشته تحریر درآوردند. اما سخنان هیچ یک از فرنگ دیدگان، تحقق پیدا نکرد چون موقعیت آنها از جنبه نهادی به پای ناصرالدین شاه نمی‌رسید.

افزون بر دستاوردهای علمی فقی و تجهیزات و کارخانه‌های

فرنگ قانونمندی نظم سلوک رفتار اجتماعی و اهتمام فرنگیان در تعلیم و نظافت فرزندانشان، راه خود را به روایت های فرنگ ستایانه و تحسین آمیز شاه باز کرده است. برای ناصرالدین شاه آرامش شهر پاریس ورشو و خیلی از شهرهای دیگر فرنگستان و رفتار مردم آنها حیرت آور بوده در این شهرها مردم با آرامی با هم صحبت می‌کنند، دعوا و نزاع و فحاشی در کار نیست فروشنده‌ها کالاهایشان را با صدای بلند نمی‌فروشدند مشاهده این نظم و قانونمندی او را به انتقاد از بی نظمی های تهران و صداهای بلند فروشندگان وادار می‌کند تجربه‌هایی از این دست زمینه ساز ایجاد خود آگاهی انتقادی می‌شد در واقع فرنگ برای شاه آینه ای بود که خود و فرهنگ خودی را در آن می‌دید. یعنی تجربه تجدد عامل بازنگری در خود و باز پیرایی خویشتن بود.

نشان می‌دهد که شاه فقط راوی دستاورد های فقی و سیاسی فرنگ نیست و در سفرنامه هایش به مدارس کتابخانه‌ها و سایر نموده‌های مدنیت غرب نیز گوشه چشمی داشته است

ناصرالدین شاه در سفرهای فرنگ فرصت ملاقات با مردم گوناگون فرنگ اعم از نخبگان و مردم عادی را پیدا کرد حاصل این برخوردها خلق روایت های مردم شناسانه ای بود که جلوه های متفاوت آن به شکل ستایش تحقیر و نقد فرنگیان و در مواردی کشف همسانی های فرهنگ خودی و بیگانه در خاطرات وی نمایان شده است و این روایت‌ها و نگرش حاصل از آن بدون شک در هویت سازی و هویت پذیری راوی و جامعه آن دوره بی تأثیر نبوده است.

در گزارش های او از مردم فرنگ هم ویژگی های ظاهری و هم خصوصیات اخلاقی توانایی ذهنی آنها مطرح شده است بیشترین روایت های شاه از مردم فرنگ به توصیف خصوصیات ظاهری آنها اختصاص یافته است پرداخته های ذهنی و تصویرگری او از صحنه های ملاقات با زنان فرنگی بیشتر به پیکر و بدن لباس آرایش و جواهرات آنها معطوف بوده است .....

## توصیف شاه از زنان فرنگی

در این مشاهدات بی حجابی و حضور زنان در میان مردان که از عمده‌ترین وجوه تمایز زنان بیگانه با زنان خودی محسوب

می‌شد به توصیف کشیده شده است:

شاه جنبه سرگرمی داشته چنان که پولاک با اشاره به درگیری و نزاعهای زنان در تنگنای ازدحام جمعیت در تکیه دولت اظهار می‌دارد که شاه خود چند مفتن را به خدمت گرفته تا زنان را به کتک کاری و نزاع تحریک کنند شاید تغییر سبک آرایش و لباس زنان اندرون هم که شاه در رواج آن نقش داشته،

«زن‌های فرنگی در طبقات بالا لخت نشسته بودند که دست و سر و پشت همه باز بود و خیلی زن‌ها خوشگلی بودند» هنر نمایی زنان در مجالس رقص مهمانی‌ها و تماشاخانه‌ها به اندازه‌ای راوی را فریفته و اعجاب او را برانگیخته که در تصویر این صحنه‌ها، گاه تشبیه‌هایی چون عالم خیال و بهشت را به کار برده و زنان فرنگی را به سان پریان توصیف کرده است نگاههای آمیخته با حسرت و افسوس شاه نسبت به زنان فرنگی که از لا به لای خاطراتش استنباط می‌شود، حاکی از نگرش آزمندانه و بولهوسانه اوست:

«یکی از دخترهای والی منتنگرو هم مقابل ما پهلوی ولیعهد روس نشسته بود این دو تا هر دو خیلی خوشگل بودند آنکه پهلوی من بود خیلی خوشگل و مقبول خوب بود اما آنکه پهلوی ولیعهد بود خوشگل‌تر دندان‌هایش بهتر بود من خیلی دلم می‌خواست که تمام را دختر والی حرف بزدم دو کلمه با امپراطریس حرف می‌زدیم هشت کلمه با دختر والی، دختر خوش راه خوبی بود اما سرمیز که نمی‌شد با او انگلک کرد»

## خاطرات و نوشته خود شاه در سفر به فرنگستان

راجع به این مطلب در خاطراتش چنین می‌نویسد:

امروز ان شاء الله سوار کشتی شده باید برویم حاجی طرخان صبح زود برخاستیم حرم همه از ما پیش‌تر آمده بودند اشخاصی که در این کشتی هستند از زنها انیس الدوله عایشه معصومه و خورشید کنیز انیس الدوله

به دلیل همین نگرش بولهوسانه و آزمندانه ناصرالدین شاه به زنان فرنگ بود که برخی از تحلیل‌گران فکر و ذکر شاه را در این سفرها عشرت‌طلبی و التذاذ شخصی دانسته‌اند که البته تعمیمی‌نا رواست با وجود این که تأثیر ابعاد فرهنگی تمدن فرنگ و روندهای آن بر شاه اندک بود اما نمی‌توان ثمرات این سفرها را صرفاً در عشرت‌طلبی و تلذذ خلاصه کرد.

دریا خراب شد امواج مثل کوه بالا آمد بسیار بسیار اسباب وحشت شد رفتم اطاق زنها به غیر از انیس الدوله سایرین عایشه معصومه و کنیز انیس الدوله همه خراب افتاده بودند مثل آدمهای مست

ناصرالدین شاه در رویارویی با زنان فرنگ به هم‌سنجی رسوم جامعه خود با الگوی نویافته در اروپا پرداخت و این هم‌سنجی‌ها به بازنگری نقش‌ها و فضاهای زنانه و مردانه منجر شد. مطابق رسم رایج در فرهنگ خودی زن و مرد اغلب به دو فضای جداگانه اندرون و بیرون تعلق داشتند، در این جدا سازی و زنانه و مردانه کردن مکان، زنان اغلب خانه نشین و پرده نشین بودند حضورشان در مکان مردانه ناپسندیده بود به نظر می‌رسد حضور زنان و مردان در تکیه دولت، اولین شالوده شکنی در زمینه تفکیک فضاهای زنانه و مردانه باشد، که به دستور ناصرالدین شاه صورت پذیرفت در واقع تکیه دولت یکی از بزرگترین بناهای عهد ناصری و زاییده فکر خود ناصرالدین شاه بود به احتمال زیاد الهام بخش شاه در ساختن این بنای مدور و گنبد نیمه پوشیده آن تالارهای کنسرت اروپایی بود در برخی از سفرنامه‌های خارجی اشاراتی وجود دارد که نشان می‌دهد که حضور زن‌ها در تکیه دولت بیشتر برای

حاجی طرخان حرم را معتمد الملک بعد آورد در توی دو کالسکه بسته هر کس جایی بود حرم را به دو اطاق کوچک تپانده بودند. مسکو-کرم‌لین: حرم را امین السلطان از سر راه‌آهن برده بود

باغ منچیکوف خیلی دیر آمدند اوقات زیاد تلخ شد خلاصه شب وارد شدند یعنی من گفته بودم حرم را در خارج شهر جایی ببرند که جنجال کم بشود بیاورند این طور شد

و بالاخره تصمیم بر بازگشت حرم به تهران گرفته می‌شود:

-امروز بنا شد انیس الدوله و حرم از اینجا مسکو فردا بروند تهران که با ساری اصلان و میر شکار محمد حسن خان برادر انیس الدوله حاجی سرور و آقا علی و غیره انیس الدوله راضی نمی‌شد گریه می‌کردند خیلی به ما بد گذشت خیلی سخت، اگر همراه می‌بردیم برای جا منزل کالسکه کشتی نشستن اشکالات داشت اگر بروند تهران دل ما می‌سوخت بسیار بد گذشت آخر میرشکار ساری اصلان راضی کردند به خودشان که اینجا بد می‌گذشت مثل حبس بودند.

و اما تأثر ناصرالدین شاه از عزیمت این زنان عزیز کرده مطلبی نبوده که چندین بار به قلم وی نیاید.

وقتی انیس الدوله اینها می‌خواستند بروند زیاد گریه کردم و آنها هم گریستند اوقاتم بسیار تلخ شد، خدا ان شاء الله به سلامتی همه را به وطن خود برساند ان شاء الله، بخصوص انیس الدوله و سایر که حالا رفتند ان شاء الله همگی صحیح سالم در تهران جمع خواهیم شد ان شاء

الله ان شاء الله باز عرض می‌کنم خداوند اینها را یعنی انیس الدوله و همراهانش را صحیح و سالم به تهران برساند میرزا عبدالوهاب مجتهد هم همراه انیس الدوله رفت حالا که زنها رفته‌اند غربت اثر غریبی کرده است ان شاء الله تعالی عاقبت خیر است.

مشکلاتی که در اثر همراه آوردن زنان حرم تا مسکو در سفر اول ایجاد شد سبب شد که در سفر دوم که ۵ سال بعد صورت گرفت هیچ زنی حتی تا سر حد همراه نباشد اما می‌نویسد:

-دو دختر به سیاهی گرفته بودم حاضر بکنند در شهر به کرج آورده بودند الی سر حد ان شاء الله هستند.

بهر حال با اندرون همین جا در تهران خداحافظی می‌کند:

-خلاصه رخت پوش بدم به احوال عجیبی که نمی‌دانم چه بود زنها کنیزها خواجه‌ها طوری حالت پیدا کرده بودند مثل دیوانه‌ها و مثل این که خواهند مرد من حیران مات دهن تلخ، خشک متحیرنگاه نمی‌توانستم به کسی بکنم. بسیار حالتهای غم انگیزی داشتند که به شرح نمی‌آید خدا ان شاء الله دیدارها را مجدداً تازه نماید ان شاء الله.

از تهران تا سر حد نیز از یاد حرم غافل نیست:

-چون در ورود به این منزل با سمج خیلی دستخط زیادی به تهران برای حرم خانه نوشتم و چشم ما قدری صدمه خورده بود فرمودیم آجودان مخصوص تقریر و بیان ما را بنویسد ...

در این سفر دوم در عمارت کرملین باز یاد انیس الدوله او را تنها نمی‌گذارد:

زنهای بسیار خوشگل دیده شد تا وارد عمارت کرملین شدیم پیاده شدیم...

شکر خدا را کردم یاد انیس الدوله و عایشه معصومه که آن سفر همراه بودند و چطور از اینجا برگشتند به تهران کردم.

در سفر سوم نیز از قرار معلوم حرم و بعضی زنان بلند مرتبه مانند فخرالدوله دختر اهل قلم وی او را تا سر حد ارس همراهی می‌نمایند، چنانچه در آخرین روزهایی که قرار است عازم فرنگستان شود می‌نویسد:

-این اوضاعی که برای رفتن فرنگ ما فراهم آمده بود حقیقت نمی‌توان نوشت از بس از بیرون و اندرون کار سر ما ریخته بود هر کس را نگاه می‌کردی یک جور عرض داشت هر گوشه می‌رفتیم



وی با زنان حرم و بالعکس شامل صدها نمونه است که در ذیل به یک نمونه از آنها بسنده می‌شود...

به انیس الدوله " امروز که ۱۳ ذیحجه است از پاریس به شهر بادن باد وارد شدیم الحمدلله احوال ما بسیار خوب است ان شاء الله احوال شما خوب است چه می‌کنید بدرالدوله کجاست تازه باشد عرض بکنید.

## ناصرالدین شاه قاجار در ویسبادن آلمان

باید گفت که وی صاحب ذوق و نگرش کنجکاوانه به مظاهر زیبای طبیعت و علاقمند به هنر بخصوص نقاشی و عکاسی بود و گاهی نیز شعر می‌سرود و در نوشتن خاطرات روزانه و سفر نامه نیز ید طولیایی داشته است.

ناصرالدین شاه در سندی که از خود بجای گذاشته، دلایل متعددی برای سفر فرنگستان خود ارائه داده، که مهمترین آن را عبارت از ملاقات با سلاطین بلند پایه اروپا و استحکام روابط حسنه با آنها دانسته که بتواند ازین طریق فوایدی برای دولت و ملت خود کسب کرده باشد.

وی در هر سه سفر اروپا از پروس و آلمان بازدید داشته و مورد استقبال سردمداران این کشور قرار گرفته است ولی فقط در

یکی عریضه می‌داد ی‌کی عرض می‌کرد ی‌کی چرند می‌گفت یکی انعام می‌خواست دیگر آدم ذله می‌شد روزی سه هزار کاغذ و برات و فرمان صحنه می‌گذاشتیم... دیدم دیگر با این وضع نمی‌شود ماند اندرون هم که می‌روییم زنها می‌ریزند سر آدم می‌خواهند نعره بزنند ی‌خه‌شان را پاره کنند و گریه کنند اما خودشان را نگاه می‌دارند برای روز دوازدهم همه وعده روز دوازدهم را به ما می‌دهند فروغ الدوله، افسر الدوله، ضیاء السلطنه، والیه، دخترهای ما هم اندرون آمده بودند و وعده روز دوازدهم را می‌دادند، خلاصه دیدم با این اوضاع محال است بتوانیم تا روز دوازدهم صبر کنیم خیال کردم روز دهم بی‌خبر برویم هیچ کس هم خبر نداشت به هیچ کس بروز ندادم غیر از امین السلطان صبح روز پنجشنبه دهم از خواب برخاستیم، همه زنها خواب بودند، هیچ کس خبر نداشت، رخت پوشیدیم بعد از اندرون رفتن بیرون و دیدم الحمدلله هیچ کس نفهمید ی‌واش توی کالسکه نشسته و راندیم برای سلطنت آباد.

بهر حال عده‌ای از زنان تا سرحد همراه او می‌روند از قبیل، انیس الدوله، امین اقدس، فخرالدوله دختر او و عده‌ای دیگر. فخرالدوله با خط زیبایی که داشته قسمتی از سفرنامه را تا سرحد به تقریر ناصرالدین شاه برای وی می‌نویسد، چنانچه ناصرالدین شاه در قسمتی از خاطرات می‌نویسد:

فخرالدوله شب درمردن تا ایجا نوشت، در حالتی که خواننده‌ها هم می‌خواندند، بعد برخواست رفت گفت دلم درد می‌کند.

در سرحد وقت رفتن ما شد که از ارس بگذریم همین که آمدیم بیرون بیاییم باز فخرالدوله، انیس الدوله زنها دور ما را گرفته روی پای ما افتاده بودند گریه می‌کردند خواجه‌ها گریه می‌کردند با حالت بدی بیرون آمدیم آن طرف ارس از جلو قزاق و غیره گذشته با همه احوال پرسوی کردیم آن وقت یک ساعت و نیم به غروب مانده رفتیم توی ایوان جلو عمارت که به اردو نگاه می‌کند نشستیم دوربین به طرف سراپرده خودمان انداختیم دیدم انیس الدوله امین اقدس فخرالدوله سایر زنها و کنیزها هم در چادر پوش کنار ما نشسته همه به سمت ما دوربین می‌اندازند

در فرنگ نیز ناصرالدین شاه با اندرونیها چه مهد علیا مادرش دخترانش فخرالدوله و فروغ الدوله خواهرش عزت الدوله و همین طور همسران سوگلیش مانند امین اقدس، انیس الدوله، لیلا خانم مکاتبه داشته چه تلگرافی چه به صورت نامه تلگرافات و مکاتبات

سفر اول به سال ۱۲۹۰ برابر ۱۸۷۳ به ویسبادن سفر و در آنجا اقامت داشته است

رفتم اطاق امپراطریس که در همان عمارت پادشاه است زن پیر است هفتاد سال دارد بسیار بدگل است بزک کرده بود سفید آب ابروی نازکی سیاه جعلی درست کرده بود گردنبندهای الماس برلیان خوب داشت نشسته صحبت کردیم زنکه زیاد حرف میزند متصل و طور غریبی حرف میزند مثل اینکه گریه می کند ما را برد این اطاق آن اطاق گرداند اسبابهای خوب داشت بعد هر طور بود از چنگش خلاص شده رفتم خانه ولیعهد دیدن زنش که دختر ملکه انگلیس است .

شب را منزل امپراطریس دعوت به شام بودیم رفتیم آنجا همه بودند باز پرحرف میزد شام خورده رفتیم منزل در مورد تماشاخانه در برلین نویسد بعد از دو acte که در تالار بزرگ می‌گشتیم بستی می‌خوردیم همه ایلچیهای خارجه با زنها شان بودند. در تالار می‌گشتیم صحبت می‌کردیم زن بیسمارک بسیار بسیار بدگل است بیچاره بیسمارک .

دیگر روز به قصر پوتسدام در شهر ۴۰۰۰۰ نفری پوتسدام که اکثرا نظامی هستند می‌رود در قصر پوتسدام ضمن ملاقات با امپرا طریس در مهمانی شام امپراطور

با مارشال ورائکل یا ورائزل ۹۰ ساله که مرد پیر و زرنگی بوده و در جنگهای ناپلئون اول همه جا بوده است نیز ملاقات می‌کند.

در همین شهر پوتسدام برای دیدن ملکه سابق به عمارت سانسویی sansussi می‌رود و در آن قصر یک آسیاب خرابه‌ای می‌بیند که از عهد فردریک کبیر بجای مانده است و نقل می‌کند که وقتی که فردریک قصد بنای آنجا را داشته صاحب این آسیاب به هیچ عنوان حاضر به فروش آن نشده است پس به نشانه عدالت این آسیاب راهمانطور نگاه داشته اند همچنین ملکه قدیم یعنی زن پادشاه سابق پروس را چنین توصیف می‌کند زنی است پیر هفتاد سال بیشتر از عمرش می‌رود سه دندان بلند گرازی از دهنش در آمده چشمهای دریده زاغ ناخوش است راه نمی‌تواند برود

در ۱۴ ربیع الثانی بعد از صرف صبحانه با راه آهن به طرف شهر فرانکفورت سورلامانی که کنار رودخانه ماین main است رفته و مسافت ویسبادن تا آنجا را معادل تهران الی کرج دانسته و در یک ساعت کمتر به فرانکفورت بعد از گشت و گذاری، آنجا را مجدداً به محل اقامت خود در ویسبادن باز می‌گردد به محض ورود به شهر و بعد از چند دقیقه مجدداً سر شار از انرژی با کالسکه به گشت در شهر و خارج شهر می‌پردازد و درین بین یک زن چشم و ابرو سیاه ابروی پیوسته توجه او را جلب کرده و اذعان میدارد که این زیباترین زنی بوده که از اول سفر فرنگ دیده بوده است نیز در این گردش روی کوهی از مقبره برادرزاده امپراطور نیکلای روس که در نوزده سالگی مرده و زن دوک دوناسو بوده است بازدید و شرح می‌دهد که علاوه بر ۴ گنبد طلا شکل همان زن را هم از مرمر در حالت مرگ که خوابیده است روی قبر گذاشته اند.

بعد از شام نیز با کالسکه به عمارتی که سابقاً قمارخانه معروف دنیا بوده می‌رود که جلو آن میدانی و باغچه ایست و دور تا دور هم همه دکان است آنجا روی صندلی به تماشای آتشبازی که به افتخار او بر پا شده می‌نشیند در حالیکه جمعیت زیادی هم برای تماشا آمده بودند بعد از آتشبازی که آن را بسیار خوب توصیف کرده از اطاقها و تالارهای قمارخانه که چهلچراغهای زیاد با اسباب عالی داشته دیدن کرده و نقل می‌کند که حالا مال دولت است در بعضی اطاقها شطرنج بازی می‌کنند و بعضی اطاقها میزهای بزرگ گذاشته روزنامه کل دنیا را آنجا می‌آوردند که مردم بخوانند اطلاع به هم برسانند پیانو بزرگی آنجا در تالار بود یک نفری خواستم بیاید بزند زن معتبری که خوب پیانو می‌زد آوردند زن سفید خوش قامتی بود قدری پیانو زد .

درهمانجا زن و دختر سرجان ملکم ایلچی انگلیس که زمان فتحعلی شاه به ایران آمده بود و همچنین زن و دختر جنرال بویین مهماندار را ملاقات و به وصف آنها پرداخته و سپس به محل اقامت خود مراجعه و سرگرم شعبده بازی که به زبان فرانسه حرف می‌زده شده است.

صبح که از خواب برخاسته زنهای دهاتی را می‌بیند که در جلو عمارت محل اقامت او دور کلیسا با عرابه میوه و سبزی می‌فروشند و توضیح می‌دهد که آنجا خرسواری زیاد معمول است بخصوص زنها، کرایه کرده سوار می‌شوند.

کلا حاصل سفر اول ناصرالدین شاه به آلمان عبارت بود از ی ک گلدان چینی معمولی که زن امپراطور به او هدیه داد ی کصدو ده هزار تفنگ سوزنی که در برلین خریداری شد و یک توپ ته پر ۶ پوند بسیار اعلا که موسیو کروپ با تمام اسباب به او پیشکش کرد البته طولوزون طبیب فرانسوی شاه مذاکراتی با موسیو کروپ برای خرید توپ جهت قشون ایران داشته و قرار بوده که خریداری کند. نیز از دکانهای بادن باد به قول خودش اسبابهای خوب خریده است.

ناصرالدین شاه دو سفر دیگر هم به آلمان آمد ولی به ویسبادن نیامد از حادثه‌ای که در سفر دوم یعنی ۵ سال بعد هنگامی که وی در آلمان اقامت داشت رخ داد و آن حادثه ترور امپراطور آلمان در زمان حضور ناصرالدین شاه در آنجاست به این ترتیب که هنگامیکه در برلین به سر می‌برد و ملاقات اولیه را با امپراطور انجام داده بود و خود را برای ضیافت شامی که امپراطور به افتخار وی ترتیب داده بود آماده می‌کرد، امپراطور ترور شد و برنامه‌های ناصرالدین شاه در برلین به هم خورد بعد نقل میکنند که می‌خواستند برای شام با امپرا طور برود که ناگهان می‌شنود که امپراطور را با تفنگ زده و افتاده است.

ناصرالدین شاه در انگلستان با ملکه ویکتوریا ملاقات کرد و بالاترین نشان افتخار انگلستان را دریافت کرد بالاترین نشان انگلستان چیست؟ بند جوراب بله درست متوجه شدید بند جوراب خلاصه ماجرا اینکه ناصرالدین شاه پس از اقامت‌های چند روزه در این کشورها و ملاقات‌های سیاسی و بازدید از مکان‌های مختلف راهی ایران شد اما از آنجایی که سفر مداوم اعتیاد آور است؛ ناصرالدین شاه بعد از ۵ سال بخاطر سفر نرفتن دچار بدن درد شدیدی شد و تصمیم گرفت بعد از ۵ سال دور دوم سفرهای خود را آغاز کند.

ناصرالدین شاه قاجار اکثر اوقات سال را با اردویی که اردوی همایونی نام داشت در سفر و شکار به سر می‌برد و چون دوری از زنان را نیز بر نمی‌تافت در این سفرها اردوی حرمسرا هم با تجهیزات جدی جداگانه و بالطبع هزینه‌ای گزاف در جوار وی حرکت می‌کرده است ولی در سفرهای سه گانه فرنگستان (سالهای ۱۲۹۰، ۱۲۹۵، ۱۳۰۶ هـ

ق) همراه بردن زنان به دلایل متعدد امکان پذیر نبود علی‌ای حال در غیاب حرمسرا از نظارت و تماشای زنان فرنگی غافل نبوده و در جشنها و مهمانی‌هایی که به افتخار او ترتیب داده می‌شد و ملاقاتهایی که با سردمداران اروپا داشته به شرح و توصیف زنان بلند پایه فرنگستان

**در این جا به توصیف او از زنان بلند پایه فرنگستان می‌پردازیم.....**

### **روسیه:**

من و امپراطور هم خوب راه میرفتیم و صحبت می‌کردیم تا رسیدیم به اطاق زن امپراطور ... زن امپراطور معلوم است پیر است و خوش صحبت و زن با وقار بسیار استخوان داری است. با امپراطریس دست دادیم. امپراطریس از آن وقت که دیدم پیرتر شده. دندانهایش زرد شده، صورت لاغری دارد اما زن محترم

و امپراطریس و مادر ولیعهد و خیلی شأن دارد.

زن حاکم حاجی طرخان آمد به حضور زن میان سنی است، اما سابقاً بد نبوده است زن چاقی بود. مدتی پاریس بوده است، فرانسه می دانست گفتند هرزه هم هست زن حاکم مسکو که نایب دالغوروکی است زن شیرینی بود گردنبنند برلیان اعلائی داشت.

زن گران دوک سرخ برادر امپراطور مرحوم عموی این امپراطور بسیار زن میان بالای طنز سرخ و سفید به اندازه نه چاق نه لاغر لطیف خیلی خوبی است از خوشگلهای خوب فرنگستان است. برعکس این پیره زن بسیار کثیف پدر سوخته نحس نجس موهای سفید لاغر دراز خیلی بدی هم بود که زن قسطنطین برادر امپراطور است خود قسطنطین در قمرم است الحمدلله که از زنش دور است .

## آلمان :

صبح برخاسته رفتم دیدن امپراطریس آگوستا که تازه آمده است رفتم اطاق امپراطریس که در همان عمارت پادشاه است زن پیری است هفتاد سال دارد بسیار بدگل است بزک کرده بود سفیدآب زده بود. ابروی نازکی سیاه جعلی درست کرده بود، گردنبندهای الماس برلیان خوب داشت، نشسته صحبت کردیم. زنکه زیاد حرف می زد.

متصل و طور غریبی حرف می زند مثل این که گریه می کند ما را برد این اطاق آن اطاق گرداند اسبابهای خوب داشت بعداً هر طور بود از چنگش خلاص شده رفتم خانه ولیعهد دیدن زنش که دختر ملکه انگلیس است دست راست زن ولیعهد یعنی ساعدش جای زخم کهنه داشت، بسیار مکروه چون لباس لخت پوشیده بود پیدا بود اولاد اول پادشاه انگلیس است بدگل نیست خوب زنی است .

زن بیسمارک صدراعظم آلمان بسیار بسیار بدگل است بیچاره بیسمارک دختر بیسمارک که رسیده بود بدگل است ولی بی نمک نیست.

با امپراطریس دست داده احوال پرسیدیم سه نفر از زنهای محترم پهلوی امپراطریس هم در اطاق بودند اما همه بدگل بودند، خود امپراطریس هم بدگل بود صورت دراز قد بلندی به قدر قد من داشت و رنگ زرد اما خوش صحبت و بسیار گرم و مهربان بود روی صندلی نشسته صحبت کردیم.

زن ایلچی روسیه که مقیم ایتالیا است اینجا آلمان به هواخوری آمده است بدون شوهرش به به چه زنی بود مثل جواهر چانه گرد چشم و ابرو بسیار با حالت با نمک خیلی صحبت کردیم.

زن کنت ویستوم نعوذبالله مسلمان نشنود کافر نبیند اولاً سن خانم قریب به هشتاد است در آن نهایت نهایت بدگلی است خانم که مافوق آن متصور نیست در ایام جوانی هم خانم بدگل بوده است کسی که در جوانی بدگل باشد در پیری معلوم است چه آدمی است چشمهای کوچک مثل فیل کوچک دماغش مثل خرطوم فیل بزرگ، دهن فرو رفته، چانه بالا آمده، ابرو ابدا نیست، چین رو الی غیر النهایه پیشانی بلند پر چین موها رفته است به کله سر به رنگهای مختلف هفت رنگ بود این ضعیفه با این تفصیل خودش را خوشگل می داند غمزه می کرد قر می داد شکل خودش را به من نشان می داد می گفت ببینید چقدر خوشگل است .

## اطریش؛

امپراطریس، اطریش اتفاقاً زنی بسیار خوب خوشگل خوش ترکیب بود و بسیار بسیار مهربان و برازنده امپراطریس اطریش بود اما مزاجاً قدری علیل است از این جهت اکثر اوقات خود را در فصول اربعه در خارج پایتخت می گذراند سن امپراطریس به نظر من

سی و پنج آمد امپراطریس بسیار زن غمگینی بود با وجود علیلی مزاج بسیار خوب بود خوش ترکیب خوش گیس دلچسب با قر و فر، ما را که دید یک دفعه وارفته نگاههای عجیب می کرد و می گفت بسیار افسوس دارم که چرا این چند روز که اینجا بودی نیامدم لبش را می گزید گفت خواهش یک صورت عکس شما را دارم گفتم صبح می فرستم بسیار صحبت شد زن تازه که برادر امپراطور گرفته است بسیار بسیار خوشگل است خیلی خوب است بر پدر آلمانها لعنت که همه خوشگل هستند

## هلند؛

زن حاکم آمستردام که مادام تین هون است آمد جلو دست دادیم رفتیم بالا زن حاکم دست راست ما نشسته بود پیر است پنجاه و پنج سال دارد بدگل است پر حرف می زد دست و بازو و سینه و ساعدش تمام باز بود.

## بلژیک ؛

زن پادشاه [بلژیک] از شاهزاده خانمهای نمسه اطریس است، اصلش از اهل مجار است، در نظر اول خوب به نظر می آید، اما هر چه دقت بشود بدگل می شود .

دست چپ من پادشاه نشسته بود پهلوی او زن گرای نر رئیس کارخانه سرنگ سازی شهر لیژ نشسته بود. زن گرای نر خیلی زن تلخی بود و بدگل چشمهای در آمده آبی داشت، سرخ و سفید بود اما بدگل پادشاه خیلی با زن گرای نر صحبت و اظهار تلافی می کرد. مسئله زن و احترام به آنها در فرنگستان چیز عجیبی است مثلا این زن یک زن صاحب کارخانه است مثل یک امپراطریس به این حرمت می گذاشتند.

## انگلستان ؛

صبح از خواب برخاسته رفتیم برای قصر ویندزور Windsor که مقر ملکه ویکتوریای انگلیس است. دم قصر زیر پله پیاده شدیم، ملکه تا زیر پله استقبال کرد پایین آمده دست ملکه را گرفتیم بازو دادیم رفتیم بالا ... ملکه برخواست به دست خودشان نشان به ما زده و حمایلش را انداخت نشانی که دادند مکلل به الماس

بود و حمایل اختراعی آفتاب را مکلل به الماس با نشان تصویر خودم الماس به ملکه دادم، او هم با کمال احترام قبول کرد و زد به خودش. ملکه پنجاه و پنج سال چیزی بالا دارد، حالا هم برای شوهرش سیاه می پوشد اما بسیار خوش بنیه و فربه و سرخ و سفید است هیچ معلوم نیست که سالش این قدرهاست دندانهایش هیچ عیب نکرده است قدش کوتاه است گردن کوتاه کلفتی دارد، بسیار بسیار بشاش و خوش صورت است و مودب.

خود الماس کوه نور را در لندن تراشیده برلیان کرده اند ملکه سنجاق سینه کرده به سینه می زند روزی که به ویندزور برای وداع ملکه رفته بودم به سینه اش زده بود بسیار الماس خوبی است ۱۶ سال بعد ملکه و دخترهایش و دام دنورها همه در پای پله ایستاده بودند ملکه عصای سیاهی در دست گرفته لباس سیاهی هم پوشیده بود مختصر جواهر و مروارید هم به خود زده بود پیاده شده با ملکه دست داده خیلی تعارفات، معانقه گرمی به عمل آمد بعد عصای خود را به یکی از دام دنورها داده دست ما را گرفته از پله بالا رفتیم حقیقتا این وضع ملکه به نظر من خیلی با عظمت آمد ملکه خیلی پیر شده پله ها هم زیاد ما هم با احتیاط بالا می رفتیم گذشتیم به اطاقی که شانزده سال قبل همان جا رفتیم

وارد شدیم با ملکه در روی نیم تختی نشستیم ملکم خان ترجمه می کرد و صحبت می کردیم بعد ملکه چند نفر از اعیان را معرفی کرد.

- زن لردسالزبوری بسیار زن محترم قد کوتاه پلتیک دان عاقل خوبی است تمام فنون پلتیک را می داند در حقیقت وزیر خارجه است.

برخاسته رفتیم به اتاق زنها آنجا یک شطرنجی روی میز حاضر بود. پرسیدم از شماها کی بازی می تواند بکند زن لرد سالزبوری که زن پیر ناقلای غریبی است و با آنکه سنی دارد خوش بنیه و گردن کلفت است او گفت من حاضرم. نشستیم، شروع به بازی کردیم با اینکه هم خود زن سالزبوری شطرنج می دانست و هم سایر اعیان و اشراف انگلیس بودند و به او یاد می دادند چند بازی طول نکشید او را مات کرده و بازی را از او بردم فرانسه ؛

صدر اعظم زنش را معرفی کرد زنش بسیار زن متعفن پیر بسیار بد کثیف بود دستی به خانم دادیم و بعد بازو به بازوی او دادیم داخل یک اتاق دیگر شدیم که آنجا زنها خیلی بدگل تر و بدتر بودند تمام هم زنها وزرا بودند همه کثیف و بدگل و متعفن بخصوص زن وزیر

داخله که خیلی بد و متعفن بود این زنها را معرفی کردند مجبورا با همه دست دادیم و هم یکن طور بازور و بازوی زن صدراعظم داخل اطاق شام شدیم .

هر خانواه و خواهرها و مادر همه یک جور و یک رنگ لباس می پوشند در فرنگ مثلا چهار خواهر است هر چهار مثل هم باید لباس بپوشند چیز خوبی است این رسم.

جرمن با پس جواهری اینجا بود زن بسیار خوب مقبول خوشگلی داشت که الحق دسته گلی بود توی پارک راه می فت زن طنازی بود چشم کبود، رنگ پریده که با آن رنگ پریده یک آب رنگ خوبی داشت و خیلی جلوه می کرد.

توصیف ناصرالدین شاه از زنان در سفرنامه هایش به خانمهای بلند پایه اختصاص ندارد

### زنهای کوچه و بازار از نگاه ناصرالدین شاه قاجار در سفرنامه های فرنگستان:

ناصرالدین شاه در طول هر سه سفر توجه خاصی به زنان هر دیار داشته چه به طور جمعی و چه موردی به توصیف آنها پرداخته است.

-وارد حاجی طرخان شدیم صبح که برخاستیم چشمم را باز کردم دیدم از دریای بزرگ خلاص شده به رودخانه وسیعی که اسمش ولگاست رسیده ایم و عجب صفایی دارد زنهای اینجا مثل تهران و عراق همه چار قد دارند و بسیار بدگل و کثیف هستند.

-تفل یس ؛ زنهای نجبای گرجی از اطراف و بیلاقات جمع شده بودند. برای تماشا آمده بودند. در میانشان خوشگل زیاد بود زنهای گرجی به خوشگلی معروف هستند لباس زنهای گرجی هم بسیار قشنگ است شبیه لباس زنهای فرنگ است. اما اختلاف زیاد دارد و می توان گفت قشنگ تر است .

- نخجوان ؛ دخترها و زنهای ارمنی و مسلمان خیلی خیلی خوشگل داشت بسیار خوب بودند تا رسیدیم ب نخجوان امین الطلطان پیغام داد که یک دختر بهمن میرزا اینجاست می خواهد شما را ببیند ... دیدم زن بسیار خوشگل گردن و سینه باز با چارقد زری. زیر جامه بلند زری یک نیم تاج الماس بسیار بزرگی اعلی به سرش انگشتر زمرد دور فیروزه به کله سرش زده انگشتر زیادی در

دسته‌هایش بود وارد شد و هیچ از مردها ملاحظه نکرده بنا کرد به صحبت کردن زبان روسی و ترکی و فارسی می‌داند .

- روس‌یه - پطروهوف ؛ خانمهای بسیار بسیار خوشگل داشت توی باغ توی خیابانها می‌گشتند مثل پری اما چه فایده چه فایده.

- روس‌یه - آقستفا ؛ زن خوشگل هیچ نبود و من ندیدم مگر یک زن بسیار خوشگل که با یک زن پیری که نمی‌دانم مادر یا خاله اش بود که هر دو مدتی در جلو واگن ما ایستاده بودند و بسیار زن خوشگل بود، مثل زنهای خوبی که در فرنگستان دیدیم بود خیلی نقل داشت .

- ولاد قفقاز - شهر کیس لاکل ؛ یک زن فرنگی در آنجا دیدم که کلاه سبیدی در سر داشت به قدری خوشگل بود که حساب ندارد اگر هزار ریال می‌فروختند من می‌خریدم هیچ به این خوشگلی آدم نمیشود، زنهای اینجا چندان خوشگل نیستند مثل قالموق می‌مانند. نمی‌دانم این زنکه کجا بود که آنقدر خوشگل اتفاق افتاده بود .

- ریازان ؛ اینجا یک زن سفید خوشگل خوش اندام خوش چشم و ابروی که تور سیاه در رو داشت دیدیم. فتبارک لله احسن الخالقین .

- لهستان - ورشو رفتیم به اکسپوزسیون زنهای زنهای و دخترها

همین طور فال فال نشسته بودند جاهای مخصوص داشتند به انواع صنایع مشغول بودند ولی صنایع عمده و صحیح اکسپوزسیون خلقت خوشگل و مقبولی آنها بود که در حقیقت اکسپوزسیون خوشگلهای بود. الحق چند نفر خوشگل داشت که خیلی نقل داشتن افسوس که دست ما به آنها نمی‌رسید .

خلاصه هه جا را گردش کردیم دخترها دور ما را گرفته بودند می‌خندیدند و حرف می‌زدند

- دختر یهودی خوشگلی که دیشب در تاتر دیده بودیم با برادرش آمده بود. دم در میرزا رضا خان آنها را آورد در باغ نشستند. خیلی می‌خواست پیش ما بیاید ما حقیقت نخواستیم گفتیم برود پنج امپریال با دو اشرفی که صورت خودمان را داشت با پنج شش دو هزاری ایران به او دادیم رفت خوشگل دختری بود و زیاد میل داشت به حضور بیاید نخواستیم .

- دختر یهودی که پنج شش امپریال اشرفی به او دادیم او را مایوس نمی‌کردیم بهتر بود حقیقت خبط شد. پول مفتی گرفت و رفت حیف شد.

- سرحد بین مجارستان و ارمنستان ؛ اهالی اینجاها بسیار کثیف و رعیت فقیر بدلباس دارد و چرک زنها هم مثل دهاتیهای ایران چهار قد رنگ به رنگ در سر دارند زنها خوشگل نیستند بعضی سفید و مثل ترکمان هستند.

- مجارستان ؛ جمعیت زیادی آنجا جمع شده بودند باز زنهای کوتاه قد و غوزی چشم درد کن خیلی دیدیم. این مجاریها فرنگی زورکی هستند هیچ به فرنگی نمی‌مانند. خودشان یک مملکت دیگری هستند. به زور خودشان را فرنگی کرده اند. به عینه مشرق زمینی هستند اما زن خوشگل و آدم خوشگل هم که توی اینها پیدا می‌شوند خیلی نقل دارند و خوب هستند.

- هلند ؛ زنهای بسیار خوشگل دیده می‌شود باز زیاد خوشحال هستند و از آمدن ما اظهار شغف می‌کنند می‌خندند.

- زنهای خیلی خوشگل دخترهای خوشگل در آنجا زیاد دیده می‌شود به خصوص کنیزها که همه لباسهای مخصوص دارند شناخته می‌شوند همه جوان و خوشگل دو دختر بودند که مجدالدوله نشان کرده بود به ما نمود زیاد خوشگل نبودند مجدالدوله اینها را دیده بود واله شده بود به طوریکه می‌گفت مرخصی بگیرم پیش اینها بمانم خیلی خندیدیم این دخترها را

- شهری نیست که دل را بزند  
منظور ویسبادن است یک  
گوشه بسیار خوبی است برای  
عشاق و اهل عیش. زندهای خوب،  
خانمهای خوشگل در این خیابانها  
و چمنها و کوهها پیاده سواره  
با کالسکه مثل پری در گردش  
هستند. در حقیقت شهر پریان  
است.

- زنها دستمال تکان می‌دادند  
از اطراف گل به کالسکه‌ها  
می‌ریختند اظهار شادی  
می‌کردند و به قدری زندهای  
خوشگل و دخترهای مقبول در  
اینجا دیدیم که در هیچ جا  
ندیده بودیم حقیقتاً خوشگل  
بودند یک صف زن خوشگل  
ایستاده بودند ما یک تفنگ  
چخماقی را خواستیم امتحان  
کنیم رو به آنها قراول رفتیم و  
پایه چخماق را کشیدیم زنها  
ترسیدند. فرار کردند فریاد زدند  
خنده شد. بامزه بود بعد تماشا  
کردیم.

- انگلیس؛ لندن خلاصه  
معرکه غریبی بود من متصل  
با سر و دست تعارف می‌کردم  
آدم و تماشاچی تمامی نداشت  
جمعیت این شهر را ۶ کرور نفس  
می‌گویند زندهای بسیار بسیار  
بسیار خوشگل دارد. اما نجابت و  
وقار و سنگینی از روی زن و مرد  
می‌ریزد.

- در توصیف ویندوزور آنقدر  
باصفا بود که حساب نداشت  
یکباره از پشت و وسط این گلها

دیدیم که در کنار رودخانه و خیابان می‌دویدند که از راه دیگر باز  
به اسکله جلو ما بیایند و خیلی تند و چابک بودند که هیچ وقت  
در ایران ندیده ایم دختر این قدر تند و چابک و نفس دار باشد  
مگر گاهی در دهات و بیلاقها مثل پشند و غیره دیده شود دختر  
این طور بدود.

- بروکسل؛ در شهر بروکسل زن خوشگل هیچ ندیدم بسیار عجیب  
است خلقت اینجا از زن و مرد بدگل است.

- آلمان؛ توی خیابانها از لای درختها زندهای بسیار بسیار خوشگل  
با خنده‌های خوب همراهی می‌کردند آدم دیوانه می‌شد.

- یک زن چشم و ابرو سیاه ابروی پیوسته توی کالسکه دیدم  
که از اول آمدن فرنگ الی حال به این خوبی زن ندیده بودم  
بسیار افسوس خوردم بعضی از زندهای فرنگ حالا مثل ایرانیها  
چتر می‌زنند. آنقدر خوب است که حساب ندارد.

- زن معتبری که خوب پیانو می‌زد آوردند زن سفید خوش قامتی  
بود قدری پیانو زد.

- زندهای بسیار خوشگل امروز در باغ وحش دیدم به حسام السلطنه  
تعریف می‌کردم شعر مناسب خواند،

باغ تفرج است و بس

میوه نمی‌دهد به کس

جز به نظر نمی‌رسد

سیب درخت قامتش





دخترها و خانمهای خوشگل مثل پری بیرون می آمدند باز پنهان می شدند .

- لندن باغ وحش زن و مرد زیادی بود زنهای خوشگل الی غیرالنهاییه همه نزدیک ما بودند دو نفر زن خوشگل دو دفعه دویده آمده دست ما را گرفتند مثل چمیکیک من خندیدم زن و مرد همه خندیدند .

- لندن ؛ زن خوشگل خوش لباس زیاد از حد بود زیاد خیلی آدم حیران می شد .

- حرکت در راه منچستر در اینجا قدری ایستادیم زنهای خوشگل دیدیم دو دختر بسیار خوشگل آنجا دیدیم قدری شباهت به زن ترکمن داشتند اینها اغلب شباهت به ترکمن دارند و بر حسن آنها می افزاید .

فرانسه پاریس اکسپوزیسیون: تمام صاحب دکانهای زن بودند و بد گل پاریس زن خوشگل خیلی کم است. زن و مرد پاریس تمام شبیه هستند، به ایرانیها اخلاقشان، رنگشان، وضعیت، جثه شان همه چیزشان شباهت به ایران دارد آن بنیه و خوش ترکیبی که در انگلیس و روس دیدیم هیچ اینجا دیده نمی شود .

- باغی در پاریس است که اسمش رامابیل می گویند . جمیع زنهای هرزه شهر پاریس هر شب آنجا هستند با رختهای

خوب بزرگ کرده .

- در فرانسه هر خانواه و خواهرها و مادر همه یک جور و یک رنگ لباس می پوشند در فرنگ مثلا چهار خواهر است هر چهار مثل هم باید لباس بپوشند چیز خوبی است این رسم .

- جرمن بایس جواهری اینجا بود زن بسیار خوب مقبول خوشگل داشت که الحق دسته گلی بود توی پارک راه می فت زن طنازی بود چشم کبودی رنگ پریدهی که با آن رنگ پریده یک آب رنگ خوبی داشت و خیلی جلوه می گرد .

- اطریش، امروز باید برویم به شهر وین زن خوشگل هیچ ندیدیم بسیار کم به ندرت آنچه مردو زن و بچه امروز دیدم همه کثیف و رنگهای پریده و اغلب ناخوش بودند، برص و جذام داشتند اغلب فقیر بودند مثل اهالی شهر زنجان خمسه به نظر می آمد .

- در شهر linz کالسه که ایستادند عجب زنهایی دارد این مملکت که در هیچ جای دنیا دیده نشده است، دیگر حسن و قشنگی و مقبولی از مملکت نمسه اطریش بالاتر در جایی نیست آدم این زنها را می دید بی اختیار دیوانه می شد. خلاصه بر پدر شان لعنت که همه را دیوانه کردند آنقدر زن خوشگل سر راهها دیده شد که به حساب نمی آید معرکه غریبی بود این قدر زن خوشگل نمی دانم از کجا آمده است لاله الله .

- سوئیس ؛ زنها و خانمهای بسیار بسیار خوشگل اینجا بودند از اهل ینگنی دنیا و انگلیس و غیره اینجا به سیاحت می آیند اهل بلد و غربا خیلی بودند .

### نگاه ناصرالدین شاه به زنان در سفر دوم به فرنگستان

در طول این سفر همانند دو سفر دیگر قلم وی به تبعیت از نگاهش به ستایش زنان زیبا پرداخته است پاریس میدان اسبدوانی دو زن ایتالیائی بودند بسیار بسیار خوشگل متصل می خندیدند و همه کس کشاله می کردند رو به آنها و صحبت می کردند حتی ما هم حمله برده قدری صحبت کردیم در میدان اسبدوانی بعد از توصیف ایلچی کبیر اسپانیول و همسرش درباره دختر وی چنین می نگارد اما یک دختری داشت که در حسن و وجهت مثل نداشت. چشم و ابرو سیاه خوش زلف خوش گیس خوش دهن و دندان خلاصه به افسوس گذشت .

پرنسس گرامان دختر رئیس اکسپوزیسیون بلژیک که مثل یک ماه

نشسته بود زلف پریشان سرگیسها لوله کرده حقیقت به تعریف نمی‌آید.

در بادن‌باد: مثل جواهر، چانه‌گرد، چشم و ابرو سیاه با حالت بانمک خیلی صحبت کردیم.

در وین "در همه شهر وین و اطراف که دیده شد در خاک اطریش یک نفر آدم بدگل دیده نشد جمیع زن‌ها و دخترها و پسرها در کمال وجاهت و خوشگلی هستند.

به هر روی پس از سیر و سیاحت فرنگستان از راه روسیه و قفقاز وارد دریای خزر شد و از طریق انزلی به کشور بازگشت آنگاه از همان جا به اتفاق همراهان عازم تهران گردید.

در راه انزلی به تهران نیز جسته و گریخته خاطرات خود را به رشته تحریر درآورد که در این کتاب آن را به دنبال خاطرات فرنگستان آورده است.

به این ترتیب ناصرالدین شاه در روز پنجشنبه ۸ شعبان ۱۲۹۵ وارد تهران شد و سفر دومش به فرنگستان پایان یافت و یازده سال بعد یعنی در سال ۱۳۰۶ ه. ق مجدداً شرایط سفر را مهیا دید و برای بار سوم راهی فرنگستان گردید.

براساس روایتی که به جای مانده، ناصرالدین شاه در سومین سفر فرنگ وقتی متوجه روز عشاق و ولنتاین شد، کارت پستال و تصویری از بلیت یک نماش تئاتر را به عنوان هدیه روز عشاق برای انیس الدوله فرستاد.

## تاریخ ایرانی:

انتشار ویژه‌نامه خاتون در روزنامه ایران (۲۲ مرداد)، در ابتدای هفته گذشته با عکس‌العمل‌های فراوانی روبرو شد؛ تا جایی که این روزنامه از سوی هیأت نظارت بر مطبوعات تذکر کتبی گرفت و دادستانی تهران علیه روزنامه ایران اعلام جرم کرد. یکی از مطالب این ویژه‌نامه که بسیاری با دید انتقادی به آن پرداخته‌اند و در پاسخ به آن در این یک هفته سخنان بسیاری بیان شده، مصاحبه و ادعاهای مهدی کلهر، او در این ویژه‌نامه گفته است: «چادر مشکی از سفرهای اروپایی ناصرالدین شاه آمده است. ناصرالدین شاه شب که به مجلس عیاشی در اروپا می‌رفت، می‌دید آنجا

لباس مردها مشکی است. کلاه سیلندری مردها مشکی است و زن‌ها هم با لباس مشکی می‌آیند. این به نظرش آمد که یک نوع سنگینی و وقار دارد وگرنه در اسلام به صراحت داریم که رنگ تیره مکروه است این رنگ مشکی متکبرانه را ناصرالدین شاه آورد خدا لعنتش کند همین جور آتش به قبرش ببارد خیلی مرد ملعونی است.

خسرو معتضد از پژوهشگران تاریخ در واکنش به گفته‌های کلهر روایتی دیگر از سوغات ناصرالدین شاه از سفر فرنگ نقل کرده است اولاً ناصرالدین شاه چادر سیاه را از اروپا به ایران به ارمغان نیاورد و چیز دیگری آورد که رنگ آن سفید بود و نه سیاه. همه کتاب‌های تاریخی قاجار از یادداشت‌های دوستعلی خان معیرالممالک نوه دختری ناصرالدین شاه و مداح او تا علی‌خان ظهیرالدوله و کتاب مرحوم دکتر یحیی ذکا و کتاب تاریخ اجتماعی واداری قاجاریه نوشته عبدالله مستوفی و کتاب سردنيس رایت ایرانیان در میان انگلیسی‌ها و انگلیسی‌ها در میان ایرانیان را که بخوانید آگاه می‌شوید ناصرالدین شاه در سفر اول فرنگستان ۱۸۷۳/۱۲۹۰ خواهان مسلمان کردن و صیغه شدن و آمدن چند زن زیبای بالرین رقاصه فرنگی به ایران شد اما به هدف خود نرسید و بالرینی پیدا نشد به ایران بیاید

## سوغات ناصرالدین شاه

ناصرالدین شاه با بازگشت از سفر اول خود به اروپا، در اولین اقدام فرمان احداث راه آهن را داد و قطار یا به گفته عامه مردم ماشین دودی را در فاصله تهران تا ری راه اندازی کرد که البته امتیاز این فعالیت در دست دولت انگلیس، و یک مهندس فرانسوی به نام بوئال boitale بود. تا پایان سه دوره سفر ناصرالدین شاه یعنی سال ۱۳۰۶ق. ه راه آهن ایران در دو منطقه دیگر نیز برقرار شد، آمل - محمود آباد و جلفا - تبریز؛ که امتیاز راه آهن جلفا - تبریز نه در اختیار انگلیس بلکه روسها بود. با گذشت زمان و در پس هر سفر اعلیحضرت به اروپا مجموعه فعالیتها برای نزدیکی ایران به کشورهای اروپایی و رسیدن به توسعه آنها بیشتر می شد و در این بین ما شاهد آن هستیم که در پی این سفرها شاه به تأسیس ضرابخانه، اداره پست و تلگراف و تغییر و اصلاح در هیأت دولت و امور نظامی مبادرت می ورزید. او همچنین در این راستا یک دستگاه چاپ سربی با حروفچین فارسی و لاتین نیز در سفر اول خود به اروپا سوغات آورد که فردی فرانسوی امتیاز روزنامه لپاتری را به دست گرفت و چاپخانه شروع به فعالیت کرد. در میان این اصلاحات و تغییر، پوشش مردم نیز مصون نماند و شاه صاحبقران به نزدیک کردن پوشش زنان ایرانی و اروپایی نیز همت گماشت.

و افتخار همسری شاهنشاه را بیابد در سفر بعد دستور داد به تعداد زنان حرمش شلیته یعنی دامن سفید رقص کوتاه و شلوار چسبان سفید رقص خریداری کنند این لباس زشت و نامناسب با اخلاق و عادات و عرف و عفت زنان ایرانی را به ایران آوردند و در دربار رایج کردند لباس تنگ و نامتناسبی بود که متأسفانه تعدادی از خانواده های اشرافی هم از آن استقبال کردند و مانند مینی ژوپ و ماکسی ژوپ دوره های داشت و تمام شد و مردم آن البسه را دور ریختند البته شلیته ها را بلند و شلوارها را گشاد و سیاه کردند که سالها زنان طبقات پایین می پوشیدند. این لباس فقط ناصرالدین شاه هوسباز را خشنود می کرد.»

این دو روایت از سفرنامه ناصرالدین شاه ما را بر آن داشت که در جستجوی سوغات ناصرالدین شاه به کتب تاریخی رجوع کنیم و پوشش زنان را پیش و پس از این سفرها مورد بررسی قرار دهیم.

## شاه قاجار در اروپا

سفرهای سه گانه ناصرالدین شاه به اروپا در سال ۱۲۹۰ ه. ق (۱۸۷۳ م) با همراهی حاجی میرزا حسین خان سپهسالار وزیر علوم و فواید عامه، سفیر ایران در پترزبورگ چند تن از شاهزادگان دکتر تولوزان طبیب فرانسوی و عکاس باشی آغاز شد این سفر برای ایران و ایرانیان دستاوردهای بسیاری داشت روبرو شدن شاه ایران با نظم و هماهنگی نهادها و مؤسسات در کشورهای غربی بازدید از تأسیسات نظامی و غیر نظامی این کشورها، امضای قراردادهای و به طور کلی قرار گرفتن در برابر تکنولوژی غرب، در ادامه کشورداری ناصرالدین شاه نقش بسزایی ایفا کرد.

شاه در این سفرها با رؤیای تأسیس چنین نهادهایی لحظات می گذراند، چنانچه در بخشی از خاطرات خود آورده است: «با یحیی خان و امین السلطان رفتم به بانک دولتی، از آنجا رفتم به ضرابخانه اگر ضرابخانه طهران ما راه بیفتد انشاءالله از این بهتر خواهد شد البته ناصرالدین شاه در اروپا علاوه بر بازدید از مؤسسات دولتی در مهمانی های رسمی و نمایشگاهها نیز شرکت می کرد که این حضور نیز بر جامعه ایران به خصوص دربار و حرمسرای ناصرالدین شاه تأثیر فراوانی گذاشته است.

سوغات ناصرالدین شاه از فرنگ؛ چادر مشکی یا شلیته؟

بدن در مقابل سرما به آن افزوده می‌شد و سر بند زنان عبارت از چارقد بلندی بود که قدرت پوشاندن موهای بلند و بافته آنان را داشت و بیشتر در خانه مورد استفاده قرار می‌گرفت و هرگاه که ملزم به ترک خانه و ظاهر شدن در ملاعام بودند چاقچوری که زیر جامه در آن بگنجد به اضافه چادری مشکی در بر می‌کردند و روبنده‌ای مقابل چهره‌شان می‌آویختند.



### پوشش زنان پیش و پس از سفر اعلیحضرت

ناصرالدین شاه در سفر اول فرنگستان ۱۲۹۰/۱۸۷۳ خواهان مسلمان کردن و صیغه شدن و آمدن چند زن زیبای بالرین رقصه فرنگی به ایران شد اما به هدف خود نرسید و بالرینی پیدا نشد به ایران بیاید و افتخار همسری شاهنشاه را بیاید

اما سفر ناصرالدین شاه تغییرات عمده‌ای در این پوشش ایجاد کرد حسن بیگی در کتاب طهران قدیم می‌نویسد بعد از سفر ناصرالدین شاه به اروپا و از آنجا که لباس تنگ و چسبان رقصنده‌های پترزبورگ مورد توجه وی قرار گرفته بود در بازگشت به ایران دستور داد زنان حرمسرایش زیرجامه‌های خود را تنگ و کوتاه کنند و معلوم است بعد از مدتی کار افراط تا آنجا رسید که نه تنها زنان حرمسرا بلکه بسیاری از زنان شاهزادگان وزرا و درباریان و نیز به تبعیت از زنان شاه طول زیر جامه‌هایشان را کاهش دادند و این وضع تا زمانی که هوس شاه فرونشست و نیم تنه و چادر نماز جای آن را گرفت به قوت خود باقی بود.

در سفر بعد دستور داد به تعداد زنان حرمش شلیته یعنی دامن سفید رقص کوتاه و شلوار چسبان سفید رقص خریداری کنند این لباس زشت و نامناسب با اخلاق و عادات و عرف و عفت زنان ایرانی را به ایران آوردند و در دربار رایج کردند لباس تنگ و نامتناسبی بود که متأسفانه تعدادی از خانواده‌های اشرافی هم از آن استقبال کردند و مانند مینی‌ژوپ و ماکسی ژوپ دوره‌ای داشت و تمام شد و مردم آن البسه را دور ریختند البته شلیته‌ها را بلند و شلوارها را گشاد و سیاه کردند که سال‌ها زنان طبقات پایین می‌پوشیدند این لباس فقط ناصرالدین شاه هوسباز را خشنود می‌کرد.

کارلا سرنا سفرنامه‌نویسان ایتالیایی که تا پایان سفر دوم ناصرالدین شاه در ایران حضور داشت درباره وضع پوشاک بانوان ایرانی

پوشش زنان به دلیل عدم فعالیت‌های اجتماعی در آن دوره کمتر مورد دید بوده است و چون اکثر اطلاعات ما از سفرنامه‌نویسان اروپایی است در نتیجه بیشتر با پوشش زنان درباری که معمولاً این افراد بیشتر با آنان مراوده داشتند برخورد می‌کنیم در این سفرنامه‌ها درباره پوشش زنان در جامعه آمده است لباس زنان عبارت بود از پیراهنی کوتاه و ارخالقی از آن کوتاه‌تر که برای پوشاندن بالا تنه به کار می‌رفت به انضمام زیر جامه‌ای که تا پشت پا را می‌پوشاند و در زمستان‌ها کلیجه‌ای برای حفاظت از

## نتایج و ثمرات سفرهای فرنگ

درباره نتایج این سفرها تحلیل های گوناگونی صورت گرفته است، این تحلیل ها را می توان در دو دسته طبقه بندی کرد، تحلیل هایی که هر گونه دستاورد مثبت و مفیدی را در مورد این سفرها انکار می کند و تحلیل هایی که این سفرها را واجد برخی ثمرات و پیامد های مفید ارزیابی کرده اند.

- ساختن راه شوسه و ایجاد اقامتگاه هایی از دارالخلافه تهران به آذربایجان و سرمدارس.

- انتظام امور قشون ایران به سبک فوج قزاق روس، استخدام صاحب منصبان و معلمان نظامی از اتریش

- ایجاد اداره پلیس

- دایر کردن ضرابخانه دولتی

ناصرالدین شاه در سفر نامه با شرح خصوصی ترین لحظات زندگی، آن هم در قالب نثری ساده و روان و با پرهیز از هر گونه عبارت پردازی های پر تکلف، فاصله میان خود و مردم را از میان می برد و ارتباطی را با مخاطب برقرار می سازد که خواننده از یاد می برد که این قبله عالم و سایه خداست که برای او خاطراتش را شرح می دهد. این عمل ضمن اینکه در میان شاهان ایرانی امری بی سابقه و کم نظیر به شمار

می نویسد لباس خارج از خانه زنان ایرانی از لحاظ یکنواختی نوعی کشتی ونیزی را به یاد انسان می آورد آنان دارای هر موقعیتی از نظر اجتماعی باشند بدون استثنا خود را در چادرهایی به رنگ سرمه ای می پوشانند شلوارهای گشادی از چلووار سبز بنفش خاکستری یا قرمز رنگ که مانند جوراب پاها را نیز می پوشاند به اضافه دمپایی های پاشنه دار پوشاک یکنواخت همه زنان ایرانی را تشکیل می دهد.



زنی از طبقه ی مرفه در اواخر دوره ی ناصرالدین شاه با جوراب شلواری

البته شرایط پوشش جامعه به خصوص در قشر خانواده های درباری در زمان حضور بانو سرنا و پس از سفر اول شاه به سن پترزبورگ بسیار تغییر پیدا کرده بود چنانچه وی در بخشی از سفرنامه خود درباره پوشش زنان در فضای خانه می نویسد در داخل خانه آرایش زنان غلیظ تر و پوشش آنان سبک تر و کمتر است همان قدر که وضع پوشیدن لباس های سینه باز گاهی در اروپا به افراط گراییده است، در تهران پوشیدن لباس هایی با دامن کوتاه و ساق نما میان خانم ها متداول شده است در اندرون خانه ها پوشش زنان عموماً عبارت است از شلیته کوتاهی که به زیر کمر بند می شود.

هر چه دامن کوتاه تر به همان میزان لباس ها مقبول تر است البته دامن زنان عادی و کلفت ها از لباس خانم های طبقه بالا بلندتر است.

می‌آید نوعی حرکت متجددانه نیز محسوب می‌شود متجددانه از این نظر که شاه به مردم و رعایای خویش اجازه داده که وارد قلمرو خصوصی زندگیش شوند و از احساسات گوناگونش که از دیدن یک زن بزک کرده‌ی زیبای فرنگی به او دست داده یا احساسی که از مشاهده مجالس رقص و باله و یا دیدن مناظر طبیعی و غیره دچارش شده، همگان را آگاه می‌سازد. سبک روان و ساده‌ای که وی در بیان خاطرات سفرش به کار گرفته، سبب شده که وی در جرگه مروجان ساده نویسی جای‌گ‌گیرد. چنانکه بهار در سبک شناسی، ناصرالدین شاه را در رأس ساده نویسان ذکر کرده است.

پس از سفرهای شاه آنچه در عمل اتفاق افتاد نادیده گرفتن زنان در این پروژه بود زنان چه نسبتی با برنامه تجدید عصر ناصری داشتند و چرا از این پروژه حذف شدند؟ استدلال می‌کند که دیدارهای شاه و نوشته‌های وی موید این نکته است که تغییر وضعیت اجتماعی و اقتصادی زنان از روس برنامه تجدید بوده اما عواملی مثل عرف مردسالار شریعت حامی این عرف ذهنیت سنتی زنان دوره و تربیت و باورهای شاه در نهایت و حذف زنان از این پروژه منجر شده

## زنان در فضای عمومی

نخستین تحولی که برای زنان در اصطلاحات اجتماعی روی می‌داد بیرون آمدن از اندرونی خانه‌ها و حضور آنان در سطح اجتماعی بود اتفاقاً اولین نکته‌ای هم که نظر شاه را درباره زنان غربی به خود جلب کرد همین مسئله یعنی تمایز و ناهمسانی حوزه عمومی غرب و ایران در خصوص زنان بود زنان غربی حضوری فعال در عرصه عمومی داشتند.

امری که شاه را متحیر و مجذوب ساخت و به کرات در سه سفرنامه اش به این واقعیت فرهنگی و اجتماعی اشاره کرده است برای نمونه می‌توان به حیرت شاه از حضور زنان و مردان در ایستگاههای قطار اشاره کرد شاه در توصیف خود از ایستگاه سارتیسین روسیه می‌گوید مردم زیادی از اهل خود این شهر و اطراف از سد فرسنگی جمع شده بودند برای تماشای زن و مرد صاحب منصبان متشخص خانم‌های زیاد در مورد دیگر در سفر سوم شاه به فرهنگ در قطار شاه به حضور زنان در واگن قطار اشاره کرده جمعیت زیادی در واگن ما را گرفته بودند از ایرانی و فرنگی و غیر یک دختر بسیار مقبول‌ای مثل هلو آنجا بود که خیلی نقل داشت مثل ما بود یک دختر دیگری هم بود که موهایش مثل درویش‌ها به هم

پیچیده بسیار خوشگل بود. آنچه موجبات ربوده شدن نظر شاه را فراهم کرده بود نه حضور زنان در جامعه که فقدان تفکیک جنسیتی و همزمانی آن در مجاورت با مردان بود مشاهده زنان ایرانی در سطح جامعه امری غریب نبود کما اینکه این امر ملازم هنجارهایی دایر بر حفظ حجاب و عدم حشرنشر با مردان غریبه بود حضور زنان در عرصه عمومی روستاها پذیرفته‌تر از شهرها بود در این مورد هم باید رعایت محذورات عرفی و شرعی می‌شد تا معاشرت زنان محدود به محارم باقی بماند.

و در شهرها از این نیز بدتر بود حق استفاده زنان از فضای عمومی بسیار محدود و منوط به رعایت حجاب با روبنده و عدم برخورد و معاشرت با مردان بود حضور زنان در فضای عمومی باید به شکستن فرم‌های اجتماعی مرسوم در جامعه نیز منجر میشد مردانه و زنانه کردن محیط اجتماعی مانند خیابان‌ها پارک‌ها و تفرجگاه‌ها باید بی اعتبار می‌شود تا بتوان سهمی برابر در حوزه عمومی برای زنان در کنار مردان متصور بود شاه با این تفاوت جامعه غربی و ایرانی را نیز ثبت کرده است.

در وصف شهرهای روز می‌نویسد که زن و مرد در کالسکه‌ها توی راه شوسه گردش میکنند، یا در ورشو لهستان به بودن زنان در

سطح شهر اشاره دارد و می‌گوید جمعیت زیادی از زن و مرد توی کوچه بودند.

همه چیز برای مجزا کردن زن از اجتماع رعایت شده بود زنان در کجاوه حتی مسیر و مناظر احتمالی را هم نمی‌توانستند خوب ببینند همراهی و اختلاط با مردان هم تقریباً ناممکن شده بود و زنان در مکانیسم عرفی و شرعی هم از سوی مردان خانواده و هم از سوی جامعه کنترل می‌شدند همه چیز به گونه‌ای طراحی شده بود که سیادت و سروری مرد را تضمین و انقیاد و کنترل زنان را تحت عناوینی مثل غیرت و آبرو و محرمیت تثبیت نماید.

زنان غربی در سپهر اجتماعی نمود بارز داشتند و در پارک‌ها نمایشگاه‌ها مهمانی‌ها حضور فعال داشتند بودن آنان در این مکان‌ها امری عادی و طبیعی قلمداد می‌شد.

اوضاع برای زنان اقلیت‌های دینی در ایران اندکی بهتر بود از نظر حجاب آن‌ها اندکی آزادی بیشتری داشتند و می‌توانستند در سطح شهرها تردد نمایند اما وضعیتی که در نتیجه قواعد عرف و شرع در سطح جامعه ایجاد شده بود برای آنان نیز مایه دردسر شده و آنان را ناچار ساخته بود که در زی زنان مسلمان ظاهر شوند به عنوان نمونه زنان یهودی و زرتشتی همانند زنان مسلمان باید حجاب را رعایت می‌کردند آنان با

وصله‌هایی به لباس خود از مسلمانان متمایز می‌شدند رنگ لباس آنها متفاوت بود زنان زرتشتی یزد می‌توانستند بدون چادر در فضای عمومی حاضر شوند زنان یهودی فارس هنگام بیرون آمدن چادرهای آبی رنگ به سر می‌کردند و اجازه نداشتند که مانند زنان مسلمان از روبند سفید استفاده کنند به همین جهت در معابر مورد آزار و ناسزا قرار می‌گرفتند.

### اشتیاق ناصرالدین شاه به مد

ناصرالدین شاه فعالانه پوشیدن لباس‌های اروپایی را تشویق می‌کرد. دخترش تاج‌السلطنه نوشته است که ناصرالدین شاه به او زمانی که هنوز بچه بوده امر می‌کرده است که لباس‌های اروپایی ترجیحاً صورتی و سفید بپوشد.

بعدها لباس‌هایی که وی در نامزدی و مهمانی‌های عروسی‌اش پوشید ساخته شده از ابریشم صورتی با ساتن سفید بود که با تور سر به سبک عروس‌های اروپایی کامل می‌شد او به حمایت از پذیرفته شدن لباس‌های کاملاً اروپایی در سال ۱۹۰۰ ادامه داد همچنین عکس‌هایی از زنان درباری در لباس‌هایی برازنده با خط یقه دکولته یقه باز به سبک فرانسوی دهه ۱۸۷۰ موجود است.

اندازه دامن‌ها در لباس سنتی متفاوت بود تا آنکه در دهه ۱۸۶۰ کوتاه و خیلی ضخیم شدند احتمال دارد ناصرالدین شاه بر شکل و اندازه این دامن‌ها تاثیر گذاشته باشد در جریان اولین دیدار وی از اروپا در سال ۱۸۷۳ وی دامن‌های رقصندگان باله در پاریس را تحسین و در بازگشت آن مدل را به زنان دربار معرفی کرد.

### مدپوش‌ترین زنان قاجاری

تاثیرگذارترین پیش‌قراولان مد در میان زنان دربار قجر به طور مستقیم دارای خویشاوندی با شاه بودند، بنابراین در بالاترین جایگاه اجتماعی بودند. ملک جهان مادر ناصرالدین شاه لباس‌های سنتی با زیبایی والایی می‌پوشید و مرغوب‌ترین ابریشم و مخمل را برای نیم تنه و شلواری انتخاب می‌کرد. شالی از مروارید و الماس سر می‌کرد، در عین اینکه تعداد زیادی دستبند و گردن‌بند، بازو و گردنش را می‌پوشاند. بعدها، دختر ناصرالدین شاه، تاج‌السلطنه بسیار مد فرانسوی را تحسین کرد و لباس‌های مد روز اروپایی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را بر تن کرد.

## حرمسرا ناصرالدین شاه

ناصرالدین شاه نیز طی نامه‌ها و تلگراف‌هایی گاه و بی‌گاه بانوان سوگلی دربار را می‌نواخت و دل آن‌ها را به دست می‌آورد در بین این نامه‌ها دو نامه وی به عایشه‌خانم همسر موقت اما محبوب شاه در خور توجه است...

ناصرالدین شاه آخرین شاه ایران بود که حرمسرای رسمی داشت این حرمسرا متشکل از چهار زن عقد دایم و تعداد زیادی همسر موقت بود که شاه قاجار به دلیل عشق‌های متعدد و ابتلای دایم به مرض عاشقی ناگزیر از وصلت با آن‌ها شده بود.

درباره تعداد این بانوان، ارقام دقیقی وجود ندارد یا بهتر است بگوییم هنوز تحقیق در دسترسی موجود نیست اما روزنامه خاطرات خود ناصرالدین شاه و نیز دیگر درباریان مانند اعتمادالسلطنه و گواه آن است که شاه مستبد قاجار اشتباهی فراوانی به تجدید فراش داشت و بدبختانه این‌که بسیاری از زنان عقد موقت وی خیلی زود از چشمش می‌افتادند و ناچار در گوشه‌ای از حرمسرای مخوف شاهی در فضایی خفقان‌آور پرتنش و سرشار از دودوزه‌بازی عمر خود را می‌گذراندند تا جوانی‌شان به پیری و پیری‌شان به مرگ بینجامد.

واکنش به این تغییرات تا حد زیادی بسته به رویکرد شوهران نسبت به تحصیلات زنان و آداب اروپایی متفاوت بود مردان محافظه‌کار دگرگونی در لباس‌ها را می‌توانستند بپذیرند اما به اصرار به زنان برای ماندن در خانه و دنبال نکردن حرفه ادامه می‌دادند تاج‌السلطنه که از امتیاز ثروت و نفوذ برخوردار بود بی‌وقفه با شوهرش مخالفت می‌کرد آن چنان که لباس اروپایی را به عنوان نشانه‌رهایی بر تن می‌کرد و برای آزادی زنان ایرانی کار می‌کرد.

## سرخاب سفید آب

بعد از آن آرایش‌ها تغییر کرد تا با لباس محلی گران‌بهای زنان دربار همسانی بیشتری به وجود بیاید لوازم آرایش آن دوران از محصولات طبیعی بودند که می‌توانستند در خانه ترکیب شوند یا از بازار خریداری شود ایده آل آرایش در آن روزها صورتی صاف و سفید بود که با لب‌ها و گونه‌های سرخ چشمان و ابروهای تیره معلوم شود.

صورت با ماسکی از لایه‌های پودر که برخی مواقع به رنگ سرب بود پوشیده می‌شد گونه‌ها با پودر رژ هماتیت قرمز یا قرمز مرمری که همچنین برای لب‌ها نیز استفاده می‌شد رنگی می‌شدند. چشمان به شدت با سرمه یا کحل که از پودر توتیا ساخته می‌شد طراحی می‌شد ابروها به شکل حلال ماه برداشته می‌شد و با ضخامت زیاد به رنگ نیلی جدا از هم یا بهم پیوسته به شکل منحنی ادامه می‌یافت خال زیبای س‌یاهی در کنج لب گذاشته می‌شد همچنین طرح ریز برگ و گل میان ابروها روی چانه یا گردن نقاشی یا خال کوبی می‌شد.

حنای سرخ برای رنگ کردن پنجه دست و کف پا و همچنین رنگ کردن ناخن‌های دست و پا استفاده می‌شد دستورالعملی هم برای لوسیون مراقبت از پوست وجود داشت حاوی خیابار برای رنگ صورت و هلو برای نرمی و رطوبت پوست.

آرایش مو هنری خانگی بود که استادانه و زمان‌بر بود موی بلند مشکی انبوه خوشایند بود و در چند رشته تا کمر زنان بافته می‌شد گیسو در جلو صورت گسسته و حلقه حلقه بود موهای بافته می‌توانست با جواهر و روبان تزئین شود حنا در هر دو مدل استفاده می‌شد و مو را رنگ می‌کرد.



عاجز است به شکرانه این نعمت نمی‌داند چگونه شکرگزاری نماید که سزاوار خداوند یگانه باشد الحمدلله کمینه هم با همراهان نهایت صحت را داریم هیچ یکی را تکسری نیست.

کمینه هم از دیر آمدن تلگراف مشوش بود حالا آسوده شدم خاطر مبارک از هر بابت آسوده باشد انیس الدوله یا امینه اقدس همسر مورد توجه شاه قاجار در نامه‌ای به وی که ظاهراً در پاسخ به نامه همسر است، می‌نویسد از التفات حضرت اقدس شهریاری الحمدلله احوال بسیار خوب است. از تشریف آوردن قبله عالم جان رفته دوباره به تن آمد و از این خوشحالی ساعتی هزار مرتبه شکرانه خدا را به جا می‌آورم عکس قبله عالم رسید. قسمت شد عکس علی حده که مرحمت فرموده بودید در روی صندلی در میان حیاط گذاشتم خانم‌ها عصرها می‌آیند زیارت می‌کنند. ببری خان گربه ناصرالدین‌شاه عرض بندگی می‌رساند صبح تا شام مشغول درست کردن عکسخانه خانه قبله عالم هستم.

### تو را به یک دنیا برابر نمی‌کنم!

شاه نیز طی نامه‌ها و تلگراف‌هایی گاه و بی‌گاه بانوان سوگلی دربار را می‌نواخت و دل آن‌ها را به دست می‌آورد در بین این نامه‌ها دو نامه وی به عایشه خانم همسر موقت اما محبوب شاه در خور توجه است نثر سراسر احساس نامه اصلاً به شخصیتی که از شاه بوالهوس قاجار در تاریخ می‌شناسیم نمی‌خورد.

او در نامه‌اش می‌نویسد خانم جانم حاجی سرور آمد کاغذ شما را رساند سرداری نوعی لباس و قبا و فرستاده بودی رسید از سلامتی احوال شما بسیار بسیار خوشحال شدم به خدا قسم برای تو آن قدر دلم تنگ شده است که حساب ندارد التفات قلبی من نسبت به تو زیاده از حد است البته خودت هم می‌دانی چقدرها تو را می‌خواهم هیچ وقت از یادم فراموش نمی‌شدی نمی‌شوی؟ همیشه در خاطرم بودی و هستی ان شاءالله تعالی هیچ وقت از ما دور نشوی ان شاءالله همیشه در حضور باشید پس فردا ان شاءالله شما را ملاقات می‌کنیم و آسوده می‌شویم.

برخی از این خانم‌ها مانند جیران که عمدتاً از طبقه رعیت بودند شانس می‌آوردند و پیش از آن که از چشم ناصرالدین‌شاه بیفتند دار فانی را وداع می‌گفتند و داغشان بر دل شاه قاجار می‌ماند و گاه برایشان شعری می‌سرود و آهی عاشقانه از سُویدای دل می‌کشید اما معدود خانم‌هایی هم بودند که با سیاست زنانه خودشان قاپ شاه را می‌زدیدند و می‌شدند سوگلی قبله عالم آن وقت بود که ناصرالدین‌شاه در سفر و حضر به یادشان می‌افتاد و دلتنگشان می‌شد و سعی می‌کرد هیچ وقت از دستش ناراحت نشوند.

یکی از راه‌هایی که شاه معمولاً برای به دست آوردن دل این دسته از همسرانش برمی‌گزید نوشتن نامه بود البته این عادت به صورت دو طرفه در دربار شاه قاجار جریان داشت خانم‌ها هم گاه به گاه برای شاه که در بیلاق یا سفر به سر می‌برد نوشته‌ای را به صورت نامه یا تلگراف ارسال می‌کردند و احوالش را می‌پرسیدند.

مثلاً انیس الدوله طی یک تلگراف به ناصرالدین‌شاه که به قصد سفر فرنگ وارد باکو شده بود برای وی نوشت از نیاوران به حضور مبارک اعلیحضرت عرض می‌شود از مزده سلامتتی وجود مبارک تشکر نمودم خاصه با ورود به انزلی به این مزده گر جان فشانم رواست زبان کمینه

از این ابزار هم چون قاشق در ایران وجود داشت اما استفاده آن به صورت دائم و همگانی مرسوم نبود و از زمان ناصرالدین شاه آغاز شد.

## تشکیل قوای نظامی در ایران...

از دیگر دستاوردهای سفر ناصرالدین شاه به فرنگ تشکیل قوای نظامی منظم و مجهز در ایران بود گفته می‌شود ایده این کار پس از بازدید ناصرالدین شاه از نیروهای قزاق روس شکل گرفته است او ساختاری منظم به قوای نظامی ایران داد اداره پلیس ایجاد کرد و افراد را به تجهیزاتی همچون تفنگ‌های سرپر مجهز کرد همچنین برای آموزش نظامیان مدرسین اتریشی را استخدام کرد.

## آموزش دو زبان در مدارس و دانشگاه‌ها...

یکی دیگر از اقدامات مفید ناصرالدین شاه که از تاثیرات سفر به فرنگ ناشی می‌شد تغییر در نظام آموزشی کشور بود علاوه بر اینکه در مدارس و دانشگاه‌ها دو زبان روسی و فرانسوی تدریس می‌شد پوشش دانش آموزان و معلمان نیز یکپارچه شد و نظم ظاهری خوبی در سیستم آموزشی کشور شکل گرفت.

او در نامه دیگری به همین همسرش نوشته است خانم جانم شنیده‌ام غصه می‌خوری به خدا قسم یک تار موی کثیف تو را به هزار نفر آدم اجنبی نمی‌دهم اگر بدانی چقدر محبت به تو دارم هرگز غصه نمی‌خوری این دفعه این‌طور اتفاق افتاد تو را به سر من به جان من قسم می‌دهم که غصه نخور آسوده خاطر باش از برای این که تو غصه می‌خوری اوقات مثل سگ می‌گذرد تو را به جان من قسم می‌دهم غصه نخور جواب خوب بنویس تا من آسوده شوم یک انگشتر الماس برلیان برای تو فرستادم از حاجی سرور بگیر تو عایشه جان من هستی تو را به یک دنیا برابر نمی‌کنم.

این دو نامه پر احساس با ادبیات دوره قاجار و لحن پر تبختر ناصرالدین شاه در دو صفحه تذهیب شده و زیبا با خط شکسته نستعلیق نوشته و چند سال قبل عکس آن در اختیار پژوهشگران قرار گرفته است به هر حال این را نوشتیم تا فکر نکنید چهره شاه قاجار چنان که با واقعیت هم انطباق دارد سراسر کینه و وحشی‌گری است نه ناصرالدین شاه هم دل دارد.

## دستاوردهای سفر ناصرالدین شاه به فرنگستان

اما جدا از هزینه‌های گزاف و بیهوده دانستن این سفرها از سوی مردم، این سفرها دستاوردهای مفیدی هم برای ایران داشت. اولین دستاورد آن خاطرات ناصرالدین شاه از این سفرها است که در قالب عکس و سفرنامه موجود است.

## از ماشین دودی تا استفاده از قاشق....

یکی از تاثیرات سفرهای ناصرالدین شاه به فرنگ این بود که ابزارهایی وارد کشور شد که مقدمات زندگی مدرن را برای مردم فراهم کرد از جمله ماشین دودی و کالسکه‌هایی به سبک و سیاق اروپایی‌ها که جایگزین حمل و نقل با چهارپایان شد به طبع برای جابجایی این کالسکه‌ها در سطح شهر نیز تدابیری در جهت زیبا سازی و سهولت حمل و نقل همچون سنگ فرش کردن خیابان‌ها اندیشیده شد علاوه بر این ناصرالدین شاه که از میل کردن غذا با قاشق در فرنگ خوشش آمده بود تصمیم گرفت زین پس ایرانیان نیز قاشق را جایگزین دست مبارک برای صرف غذا کنند البته باید به این نکته اشاره داشت که از زمان هخامنشیان بسیاری

تاسیس دارالفنون و جذب دانشمندان ایرانی و اروپایی... از دیگر اقدامات مفید ناصرالدین شاه که نشانگر شکل گرفتن روحیه تجدد خواهی در او بود تاسیس دارالفنون و جذب دانشمندان ایرانی و اروپایی بود هم چنین چاپ روزنامه تشکیل ۶ وزارتخانه که تا اواخر دوران سلطنتش به ۱۳ وزارتخانه افزایش یافت و تشکیل شورای دولت هم از دیگر اقدامات او بود.

### پیدایش داروخانه مدرن....

مکانی که در آن دارو به فروش می‌رسد و امروزه نیز با عنوان داروخانه شناخته می‌شود در قدیم با عنوان عطاری بین مردم مرسوم بود گفته می‌شود ایده تبدیل عطاری‌ها به شکل و ظاهر داروخانه‌های مدرن از زمان قاجار شکل گرفت و ناشی از سفرهای پادشاهان قاجار همچون ناصرالدین شاه به کشورهای خارجی بود.

### اولین باغ وحش در تهران....

ناصرالدین شاه که از تماشای باغ وحش در آلمان به وجد آمده بود پس از اتمام سفرهای خارجی خود تصمیم گرفت قسمتی از قصر دوشان تپه را به باغ وحش اختصاصی خود تبدیل کند و در آن به نگهداری و تربیت حیوانات

وحشی پردازد علاقه عجیبی که این پادشاه به حیوانات بخصوص شیر داشت باعث شد تا شرایطی را فراهم کند تا در صورتی که خودش امکان رفت و آمد به باغ وحش را نداشت از طریق چاپار یا تلگراف از حال شیرها و دیگر حیوانات باخبر شود وی معتقد بود شیر حیوان نیست بلکه کسی که شیر را حیوان خطاب می‌کند حیوان است.

### اولین آپارتمان در ایران....

ساخت اولین آپارتمان در ایران نیز ناشی از الگو برداری ناصرالدین شاه از فرنگ بود که چطور آنها ساختمان‌های بلند دارند و ما نداریم البته تا قبل از ناصرالدین شاه نیز ما بناها و ساختمان‌های بلند داشتیم اما آنچه امروزه از آپارتمان در ذهنمان مجسم می‌شود همان چیزی است که ناصرالدین شاه برای اولین بار تصمیم به ساختنش گرفت به این ترتیب به دوستعلی خان معیرالممالک دستور داد تا ساختمانی مثل ساختمان‌های فرنگ در تهران بسازد معیرالممالک نیز با دریافت نقشه از مهندسان و معماران اتریشی و فرانسوی شروع به ساخت این بنا کرد. ساخت این بنا ۲ سال طول کشید و ۴۰ هزار تومان هزینه برداشت. از آنجاییکه ناصرالدین شاه به طلوع و غروب خورشید علاقه داشت نام این بنا را شمس العماره گذاشت.

### توجه به هنر....

گرچه از نظر خیلی از افراد حضور شاه در مجالس رقص و تماشاخانه‌های فرنگ دلیلی بر بی ارزش بودن و لذت طلبی سفرهای او بود اما همین حضور شاه در این محافل و تماشای انواع بازی‌ها و سرگرمی‌ها انگیزه‌ای برای توجه دربار قاجار و حمایت آنان شد

### حضور زنان در عرصه سیاست....

ناصرالدین شاه نخستین شاه در سلسله قاجار بود که به زنان اختیار حضور در عرصه سیاست را داد، انیس الدوله یکی از همسران شاه بود که حتی در سفر اول شاه به فرنگستان او را همراهی کرد. حالا اینکه واقعا شاه قاجار قصد مشارکت انیس الدوله در امور را داشته با صرفا تاب دوری از ایشان را نداشته در خاطرات ایشان ذکر نشده است.

مدتی نه تنها زنان حرمسرایش بلکه بسیاری از زنان شاهزادگان وزرا و درباریان به تبعیت از زنان شاه زیر جامه هایشان را کاهش دادند.

بaberسی های صورت گرفته الگو برداری هایی از غرب برداشته شد که اصلاحاتی بر جامعه ایران با این الگو برداری ها هرچند برخی از این الگو برداری ها مزحک و بی دلیل بود. اما تمرکز ما بر زنان در سفرنامه های ناصرالدین شاه بود که نگاهش به زنان در بدگل بودن آنان و یا خوشگلی آنها بود. و توجه به سبک آرایش و زیبایی و تمیزی آنها داشت تا ساحت دیگری در هویت آنان. علی رقم آنکه شاه قجری حرمسرای عریض و طویل داشت اما به قول مولانا (دائماً چشم حریسان پر نشد) تا شاه قاجار قانع نمیشد پر دور هم نخواهد شد. سیاحت های شاه قاجار به اروپا اگرچه با نام الگو برداری از غرب انجام میشد. اما گویا حواس قبله عالم بیش از این که به مناسبات سیاسی باشد به رنگ و آب زنان اروپایی بوده است.

اگر بخواهیم نگاهی اجمالی به نتایج سفر ناصرالدین شاه به اروپا بیندازیم باید بگوییم که در سفر اول و دوم تا حدود کمی شاه را به ادامه ی اصلاحات ترغیب کرد احداث خط آهن ورود دستگاه چاپ تحکیم مناسبات دوستانه ی ایران با روسیه آلمان اتریش و فرانسه تشکیل یک نیروی نظامی به سبک نظام اتریش و نیروی دیگری به شیوه ی قزاق روسیه از نتایج سفر اول و دوم ناصرالدین شاه بوده است اما در سفر سوم انگیزه ی پیشرفت و اصلاحات کاملاً رنگ باخت و شاه در این سفر امتیازات سنگینی به اروپاییان و به ویژه انگلیس ها داد در این سفر، طالبوف با کسب اطلاعات درباره ی مقدار و چگونگی تجارت محصول توتون و تنباکوی ایران با کمک اعتمادالسلطنه و موافقت امین السلطان پیشنهاد گفت و گو و امتیاز فروش و صدور دخانیات ایران را از شاه گرفت تنها عایدی این سفر برای کشور اهدای امتیازات فراوانی بود که به بیگانگان داده شد.

شاه و اطرافیانش توانایی درک و موقعیت پیشرفت اروپا را نداشتند و در سفرهای خود تنها به مظاهر تمدن غربی توجه می کردند و این سفرها با آن همه هزینه ی گزاف ثمره ای برای کشور در پی نداشت و تنها چند نمونه ی پیش پا افتاده از تکنولوژی غربی وارد کشور شد.

به لحاظ اصلاحات سیاسی و اقتصادی نه تنها این سفرها منجر به باز شدن افکار شاهان قاجاری نشد بلکه برعکس باعث شد تا شاهان در مقابل اصلاحات موضع بگیرند به عنوان مثال ناصرالدین شاه که خود تا حدودی خواهان اصلاحات بود بعد از سفر به اروپا هرگونه اصلاحاتی را مانع استبداد مطلق خویش می پنداشت و گفته هایش در حد شعار باقی ماند در واقع تحمیل هزینه های گزاف سفر بر دوش مردم و انعقاد قراردادهای و اعطای امتیازاتی که تصور می شد باعث رونق کشور می شود سبب گردید تا موجی از نارضایتی در میان جامعه شکل گیرد.

نخستین تحولی که برای زنان در اصطلاحات اجتماعی روی می داد بیرون آمدن از اندرونی خانه ها و حضور آنان در سطح اجتماعی بود استدلال می کند که دیدارهای شاه و نوشته های وی موید این نکته است که تغییر وضعیت اجتماعی و اقتصادی زنان از راس برنامه تجدید بوده اما عواملی مثل عرف مردسالار شریعت حامی این عرف ذهنیت سنتی زنان دوره و تربیت و باورهای شاه در نهایت و حذف زنان از این پروژه منجر شده بعد از سفر ناصرالدین شاه به اروپا زنان حرمسرایش زیر جامه های خود را تنگ و کوتاه کنند. بعد از

## رقص، جنسیت، فرهنگ

تد پولهموس

در اساسی‌ترین سطح تحلیل، رقص، جنسیت و فرهنگ، یکی و همانند هستند. برای آنکه این نکته بحث‌برانگیز را ثابت کنیم، ضروری است تا به بررسی هر کدام از آن‌ها به طور جداگانه بپردازیم.

### بدن و فرهنگ

ابتدا به فرهنگ بپردازیم. با کنارنهادن دیدگاه مبتنی بر طبقه که دارای این پیش‌فرض است که فرهنگ فقط در اختیار نخبگان تحصیل‌کرده است، در این نوشته من از این اصطلاح به معنای درست انسان‌شناختی آن استفاده خواهم کرد تا همه چیزهایی را که اعضای یک گروه اجتماعی (حال هر گروه اجتماعی) به طور مشترک در اختیار دارند دربرگیرد، یعنی همه آن چیزهایی که آن‌ها به اشتراک می‌گذارند و به ایجاد حسی از «ما بودن»‌ها منجر می‌شود. فرهنگ به منزله چسبی است که مردم را با هم نگه می‌دارد.

جهان بینی، دین، کیهان‌شناسی، نظام اخلاقی و زبان مواردی از



ملموس‌ترین مؤلفه‌های فرهنگ‌اند. برای به ویژه این زبان است که به طور سنتی به عنوان سنگ بنا و حتی بعضی مواقع به عنوان کلیت فرهنگ در نظر گرفته می‌شود. البته حماقت‌آمیز است که اهمیت زبان کلامی را به عنوان مؤلفه اساسی سیمان اجتماعی یعنی فرهنگ، نادیده انگاریم. در طول تاریخ بشر، زبان کلامی، نشانه مرزهای گروه‌های اجتماعی بوده و به عنوان مخزن غنی سنت و تاریخ هر گروه اجتماعی عمل کرده است. با وجود این، به همان اندازه نیز حماقت‌آمیز خواهد بود که فرض نماییم زبان کلامی تنها نشانه، و تنها انبان مهم اجتماعی-فرهنگی باشد.

سنت اجتماعی-فرهنگی خود ما (که به دلیل فقدان واژه‌ای مناسب‌تر معمولاً «غرب» نامیده می‌شود) همیشه اهمیت خاصی برای زبان کلامی قائل بوده است، که برخی از انسان‌شناسان به طور فزاینده‌ای به این میزان از اهمیت مشکوک شده‌اند، چرا که در میان مردمان دیگر عمومیت ندارد. بنابراین، ظن قوی در این خصوص وجود دارد که جهان‌بینی کلام‌محور «در آغاز فقط کلمه بود»، برداشت ما را از همه نظام‌های فرهنگی آغشته به سوگیری کرده باشد (به کریستوا ۱۹۷۸ مراجعه کنید). من نمی‌خواهم درباره اهمیت نسبی ارتباط کلامی اما و اگر داشته باشم یا در اینجا بگویم که زبان کلامی مؤلفه گریزناپذیر فرهنگ است. آنچه مناسب و منطقی است، تأکید و تجلیل از اهمیت نظام‌های ارتباطی غیرکلامی است، به ویژه آنچه ممکن است فرهنگ بدنی نامیده شود.

منحرف می‌سازد.

آنچه گفته شد موضوع پیچیده‌ای است که در برخی آثار (۱۹۷۵، ۱۹۷۸، ۱۹۸۸) مری داگلاس (۱۹۷۰)، انسان‌شناس، و آثار من به شکل عمیق‌تری مورد بحث قرار گرفته است. اما برای آنچه هدف این مقاله است، می‌خواهم صرفاً بر دلالت عملی تعامل بین بدن فیزیکی و بدن اجتماعی تمرکز کنم، یعنی بر چنین اتصال نمادینی تمرکز نمایم که ناگزیر رفتارهای فیزیولوژیکی را به قلمرویی می‌سپارد که «طبیعی» قلمداد می‌شود و در نتیجه به ظاهر خارج از قلمرو مداخله انسان است. (انعکاس دقیق و بسان‌آینه بدن انسان در کالبد اجتماعی - و بالعکس - به هر یک از این سطوح تجربه، زنگاری از واقعیت عینی می‌بخشد که متقابلاً باعث تقویت آنها می‌شود.)

در اصطلاح جهان‌بینی فرهنگ خودمان، این بدان معناست که رفتار بدنی به جای اینکه اجتماعی-فرهنگی و امری آموخته شده دیده شود، بیولوژیکی و ژنتیکی طبقه‌بندی می‌شود. اگرچه این ویژگی خاص ممکن است فقط مختص ما باشد، اما نکته اساسی چنین طبقه‌بندی‌ای همان چیزی است که در هر جامعه سنتی، قبیله‌ای یا کشاورزی قابل مشاهده است - ارجاع دادن رفتارهای بدنی به

یک فرد از زمانی که متولد می‌شود کار مستمر و پیچیده یادگیری شیوه استفاده از بدن فیزیکی خود را آغاز می‌کند. این امر بسیار روشن است و ما در «کتاب‌های کودک» به لحظات مهمی از این فرآیند توجه می‌کنیم، مثلاً وقتی کودک برای اولین بار موفق می‌شود بایستد یا راه برود. آنچه کمتر روشن به نظر می‌رسد، و البته به هیچ وجه کم اهمیت نیست، این واقعیت است که چنین رشد بدنی‌ای در عین حال که یک پدیده بیولوژیک است یک پدیده فرهنگی هم هست. نحوه ایستادن یک فرد، راه رفتن، حالت نگه داشتن بدن و غیره از جامعه‌ای به جامعه دیگر، و در جامعه‌ای مانند جامعه ما که به سرعت در حال تغییر است، در اعصار مختلف، متفاوت است.

از این رو، در حالی که هر فرد موافق است که به عنوان مثال، همه انسان‌های طبیعی از نظر فیزیولوژیکی، حرکت با دوپا را گسترش می‌دهند، ولی کمتر به این نکته توجه می‌شود که سبک چنین حرکتی مختص یک گروه اجتماعی یا مختص دوره‌ای خاص است، بلکه علاوه بر وجود تفاوت‌ها در سبک - درست مانند تفاوت‌های بین زبان‌ها یا لهجه‌های کلامی - اینها نشانه‌های بارز «شیوه زندگی ما» و مخازن غنی سنت «ما» به شمار می‌آیند. یک ماسایی [قبیله‌ای در کنیا]، یک هوپی [قبایل بومی امریکا]، و یا یک شینگو [در برزیل] بودن، به معنای داشتن رفتار و سلوکی همچون یک ماسایی، یک هوپی یا یک شینگو است. قدم برداشتن اشتباه، یعنی حرکت دادن بدن به شیوه‌ای که از نظر سبک پذیرفتنی نباشد خروج از مرزهای فرهنگ به حساب می‌آید.

اگر پذیرفتن پیامدهای این چنین تلقی‌ای برای ما دشوار است، صرفاً به این دلیل است که ما - همچون همه مردم جهان - هر آنچه به بدنمان مربوط می‌شود را به قلمرو «طبیعی» نسبت می‌دهیم. دقیق‌تر آنکه، به چیزی نسبت می‌دهیم که در قلمرو فرهنگ قرار ندارد. همیشه و در همه جا نحوه راه رفتن‌مان، نشستن، چمباتمه زدن، تکیه دادن به دیوار، ایستادن، خوابیدن، ارتباط جنسی و غیره به منزله رفتار «طبیعی» بدن در نظر گرفته می‌شود. این نه تنها به این دلیل است که به لحاظ وجودی خود بدنی یک فرد در همه جا حاضر است، بلکه به این دلیل است که «بدن» به ناچار در سازگاری نمادین با «بدن اجتماعی» جامعه فرد گرفتار شده است، سازگاری‌ای که آنقدر کامل جلوه می‌کند که توجه ما را از نسبت بین فرهنگی تجربه بدنی افراد

قلمرو «طبیعی» و تغییرناپذیر. اما با وجود آنکه گرایش به طبقه‌بندی صفات بدنی به منزله «طبیعی»، خودش ممکن است «طبیعی» به نظر رسد، تعجب‌آور آن است که ما، که به‌طور خاص در معرض این میزان از تجربه بین‌فرهنگی قرار گرفته‌ایم، بر آن پافشاری کنیم. شاید امکان کسب تجربه دست اول دشوار باشد ولی حداقل از طریق فیلم‌های قوم‌نگاری، دیده‌ایم که در سایر جوامع افراد چگونه از بدن خود به شکلی متفاوت از ما استفاده می‌کنند و با این وجود، ما همچنان اصرار داریم که ویژگی‌های بدنی را خارج از مرزهای فرهنگ به حساب آوریم.

و تعجب‌برانگیزتر آنکه، انسان‌شناسانی که جوامع دیگر را به‌طور گسترده به شکلی بی‌واسطه مورد مطالعه قرار داده‌اند، در این زمینه اغلب لجوج‌ترین متهمان هستند. در واقع، خود انسان‌شناسی به‌طور سنتی بین «انسان‌شناسی فیزیکی» که به تکامل بدن انسان می‌پردازد، از یک سو، و انسان‌شناسی «اجتماعی» یا «فرهنگی» از دیگر سو، که به سازمان اجتماعی- انسانی و محصولات و مصنوعات آن می‌پردازد تقسیم می‌شود. خوشبختانه در این بین استثناهای چشمگیری نیز وجود

داشته است و این افراد روشی از مطالعه نوع بشر را نشان داده‌اند که در آن مرزهای مشترک بین سطوح اجتماعی-فرهنگی و فیزیکی تجربه بررسی می‌شود.

به عنوان مثال، مارگارت مید در کار مشترک خود با گریگوری بیتسون (۱۹۴۲) و فرانسویس کوک مک‌گرگور (۱۹۵۱) نشان داد که نه تنها اعضای جامعه سنتی بالی [در اندونزی] یاد می‌گیرند که از بدن خود به سبکی استفاده کنند که به شکل ملموسی با سبک ما متفاوت است بلکه این رفتار بدنی بخشی ذاتی و اساسی از فرهنگ بالی به شمار می‌رود. برای مید و همکارانش، جوهره «شخصیت بالیایی» داشتن طرز رفتاری به سبک بالی است.

در پرتو چنین کارهایی، به نظر لازم است تا علوم اجتماعی دوباره معنای واژه «فرهنگ» را بررسی کند. من فکر می‌کنم که فرهنگ منحصر و حتی در قبل‌تر از هر چیز، به‌وسیله کلمات یا مصنوعات، رمزگذاری و منتقل نمی‌شود. حداقل از آنجایی که اولین و ابتدایی‌ترین تجربه یک فرد از جامعه از طریق کنترل بدنی و آموزش جسمی به معنای وسیع آن است، در نتیجه عمیق‌ترین و اساسی‌ترین پایه‌های عضو شدن در یک جامعه معین ماهیتی بدنمند دارد. توان عضلانی، حالت ایستادن، سبک‌های حرکتی پایه، ژست‌ها و غیره پس از آموختن، مانند هر فعالیت بدنی دیگری، به طرز چشمگیری در برابر تغییر مقاوم هستند و نه تنها عنصر اساسی هویت فردی، بلکه هویت اجتماعی و فرهنگی او را نیز تشکیل می‌دهند. علاوه بر این، حرکت و سایر سبک‌های بدنی در هر جامعه‌ای آکنده از معانی نمادین است، در نتیجه نحوه استفاده و حرکت بدن نیز خود ناگزیر فرصتی برای انتقال انواع و سطوح مختلف اطلاعات اجتماعی-فرهنگی است، و از جمله در صدر همه آن‌ها، معانی‌ای است که از مرزهای زبان کلامی فراتر می‌روند (نگاه کنید به پولهموس ۱۹۷۸).

بنابراین، هسته فرهنگ نه تنها شامل یک عنصر فیزیکی، بلکه یک نظام سبک بدنی است که معنای عضویت در یک جامعه خاص را تجسم می‌بخشد. مید و همکارانش نشان داده‌اند که چگونه این موضوع در جامعه بالیایی‌ها عمل می‌کند، منظور او، طرز خاصی از نگه داشتن بدن، استراحت کردن، چمباتمه زدن، راه رفتن و غیره است که ماهیت اصلی بالیایی بودن را نشان می‌دهد.

جامعه ما پیچیده‌تر و دشوارتر از آن است که در سایه این واژه‌ها

نگریسته شود چرا که در واقع ترکیبی شکننده از گروه‌های اجتماعی-فرهنگی متفاوت و رقیب است. با این وجود، «جامعه غربی» نمونه‌های فراوانی از جایگاه مرکزی سبک بدنی در نظام‌های فرهنگی به ما ارائه می‌دهد. به عنوان مثال، برخوردی را در نظر بگیرید که در دهه شصت بین هیپی‌ها و «جامعه بهنجار» رخ داد. ماهیت هیپی بودن به شکلی نمادین در قالب ویژگی‌های بدنی نظیر «خونسرد و آرام»، «لاقید» و «صاف و ساده» بیان می‌شد، در حالی که ویژگی‌های «جامعه بهنجار» دقیقاً عکس این‌ها بودند - «سختگیر»، «مقید»، «کهنه‌گرا». کسی که در جایی و در نقطه‌ای در ارتباط با این تضاد فرهنگ‌ها می‌ایستد، دقیقاً نحوه راه رفتنش در خیابان، نشستنش روی صندلی، تکیه دادنش به دیوار یا شکل حرکاتش روی صحنه رقص فرق خواهد کرد.

## رقص و فرهنگ

با مقدمه‌ای که بیان شد به موضوع دوم مقاله یعنی رقص می‌رسیم. در حالی که فرهنگ بدنی ممکن است به منزله تجلی - و تجسمی - از عمیق‌ترین و بنیادی‌ترین سطح معنای عضویت در یک جامعه معین تلقی شود، ممکن است رقص به عنوان مرحله دوم این فرآیند به حساب آید، یعنی طرح‌واره، تجرید یا شکل سبک‌مند شده فرهنگ بدنی. شواهد زیاد حاصل از پروژه سنجش رقص از هر دوی این مفروضات حمایت می‌کند.

سنجش رقص [یا رقص‌سنجی]، که «سنجش رقص، یا رقص به منزله سنجش فرهنگ» تعریف می‌شود (لومکس ۱۹۶۸:۲۲۳)، به عنوان شاخه‌ای از پروژه کانتومتری [اندازه‌گیری آهنگ] کلید خورد که آلن لومکس، انسان‌شناس، برای بررسی تفاوت‌های بین فرهنگی و شباهت‌های سبک موسیقایی راه‌اندازی کرد. لومکس و تیم او در مقاله‌های کتاب سبک آهنگ‌های فولک و فرهنگ به ما می‌گویند که هدف پروژه سنجش رقص آزمون این فرضیه است که «خود رقص چکیده یا ارتباط برآمده از زندگی است، که بر الگوهای پویای مقبولی تمرکز دارد که به شکلی موفقیت‌آمیز و پرتکرار به فعالیت روزمره اکثر مردم در یک فرهنگ روح می‌بخشد» (لومکس ۱۹۶۸:۲۲۳).

برای آزمون این فرضیه، گروه سنجش رقص یک سیستم کدگذاری برای دادن امتیاز به معیارهای اولیه رقص (شکل تغییر از حالتی به حالت دیگر، شکل فعالیت اصلی، انرژی نهفته در تغییر از حالتی به حالت دیگر، انرژی فعالیت اصلی، درجه تنوع و تکرار، پخش

جریان (از طریق بدن) ایجاد کرد. سپس، بعد از تماشای فیلم رقص از چهل و سه فرهنگ از سراسر جهان، گروه تحقیق با توجه به معیارهای یادشده، به هر یک از موارد نمره دادند. در این نوشته فرصت بحث دقیق در مورد روش یا نتایج آن‌ها نیست، اما توجه به دو یافته اصلی اهمیت دارد: اول آنکه، در تمام جوامعی که پروژه رقص آنها را مطالعه کرد رابطه‌ای اساسی بین سبک‌های رقص و سبک‌های حرکتی روزمره مردمان آن جامعه وجود داشت، یعنی آنکه رقص را می‌توان به‌عنوان واجد سبک کردن ویژگی‌های حرکتی روزمره توصیف کرد. دوم، به نظر می‌رسید سبک‌های رقص جوامعی که پروژه رقص آنها را بررسی کرده است، انعکاس‌گر فرهنگ کلی آن جامعه است. به عبارت بهتر، سبک‌های رقص امری دلبخواهی نیست بلکه بازتابی «طبیعی» از نظام فرهنگی‌ای است که در آن ظهور یافته است.

به شکل دیگری بگوییم: رقص طرح‌واره‌ای واجد سبک و عالی از فرهنگ کلی بدنی مردم است که خود مظهر شیوه زندگی منحصر به فرد آن مردم خاص - فرهنگ آن‌ها به معنای وسیع کلمه - است. رقص متافیزیک فرهنگ است.

لومکس و همکارانش غالباً این



نگاه را با عباراتی نسبتاً ساده بیان می‌کنند و به دنبال نشان دادن این ایده‌اند که چگونه الگوهای حرکتی که برای جمع‌آوری و آماده‌ساختن غذا ضروری است، سبک‌های حرکت رقص مردم را شکل می‌دهند. با این حال، فرهنگ همواره نظامی چندوجهی است که رمزهای نمادین پیچیده‌ای در خود دارد، اینها در عین حال که به طور اجتناب‌ناپذیری «عملی و کاربردی» هستند، به ندرت به قابلیت کاربردی و ساده برای به دست آوردن و آماده ساختن چیزی برای خوردن تقلیل می‌یابند.

فرهنگ، نقشه‌ای برای شیوه زندگی است. با توجه به این موضوع، البته هم باید ابزاری برای به دست آوردن مواد غذایی تجویز کند، اما در ضمن باید الگوهای خویشاوندی، اخلاق، سازمان سیاسی، مذهب، کیهان‌شناسی و همه نظام‌های دیگری را که در مجموع، شیوه زندگی را سازماندهی می‌کنند و به آن ساختار می‌بخشند، تجویز نماید. اگر الگوهای حرکتی روزمره و رقص مظهری از فرهنگ جامعه است، پس باید انتظار داشت که آنها تجسمی از همه این نظام‌ها باشند - که بسیاری از آنها با تکنیک‌های مخصوص تولید و آماده‌سازی غذا فاصله زیادی دارند و حتی می‌توان استدلال کرد که ممکن است به این نظام‌ها شکل دهند.

مهم‌ترین عاملی که از استدلال‌های فوق حاصل می‌شود این است که برای درک و فهم معانی لحظه‌لحظه حرکت رقص، داشتن درکی کامل از پیچیدگی‌های نظام اجتماعی - فرهنگی که رقص در آن ظهور می‌کند، ضرورت دارد. از آنجا که رقص یک نظام دلالت است و ریشه‌های آن تا هسته مرکزی فرهنگ نفوذ می‌کند، پس اگر قصد داریم به رمزگشایی معانی آن پردازیم ابتدا لازم است تا بدانیم که شیوه زندگی (فرهنگ) بسیار فراتر و وسیع‌تر از راهی برای پرکردن معده است.

تا اینجا سعی کردم نشان دهم که رقص لیکوری [نوشیدنی الکلی] تقطیر شده از مواد فرهنگ است. حالا باید به موضوع جنسیت و رابطه آن با رقص و فرهنگ پردازیم.

### جنسیت و رقص

به طور سنتی، فرهنگ به عنوان یک هستی واحد، منسجم و عینی در نظر گرفته شده است، «چیزی» که به خودی خود وجود دارد. شاید این دیدگاه ناشی از درک نادرست گزاره دورکیم باشد که معتقد بود یک جامعه چیزی «بیشتر از مجموع اجزای آن» است - تفسیری نادرست که سیستم‌های فرهنگی - اجتماعی را به واقعیتی عینی (یک «چیز») نسبت می‌دهد که جامعه‌شناس فرانسوی هرگز در نظر نداشته است (دورکیم ۱۹۸۲). زیرا، از قضا، در حالی که فرهنگ، تجربه مشترک بین‌الذهانی است، واقعیت آن، در تحلیل نهایی، معمولاً ذهنی است - از دیدگاه یک فرد خاص، «فرهنگ ما» همیشه ترکیبی از درک من یا شما یا هر کس دیگری است. و مشخصاً اگر شما یا من یا هر کس دیگری در حال تجربه فرهنگ «ما» از دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی هستیم، این امر به نوبه خود نه تنها بر دیدگاه ما از فرهنگ خود ما تأثیر می‌گذارد، بلکه چون فرهنگ فقط به شکل نگرش بین‌الذهانی ما وجود دارد، بر خود فرهنگ هم تأثیر می‌نهد.

بنابراین، اجازه دهید بنیادی‌ترین تفاوت‌ها در دیدگاه‌ها را نشان دهیم که باعث ایجاد تفکیک از آن چیزی می‌شود که ما معمولاً یکسان و عینی می‌دانیم. در هر جامعه‌ای و در هر مقطعی از تاریخ بشر، همیشه دو مقوله مهم از تجربه یعنی سن و جنسیت، وجود داشته است که به طور گریزناپذیر و عمیقی درک ذهنی هر فرد از واقعیت فرهنگی را تغییر می‌دهد.

در هر جامعه‌ای معمولاً یک کودک ۱۰ ساله فرهنگ خود را متفاوت

از یک فرد ۷۰ ساله درک می‌کند. با این حال، با توجه به اینکه یک فرد ۷۰ ساله قبلاً تجربه ۱۰ ساله بودن را داشته است، اهمیت این تمایز ذهنی، حداقل برای افرادی که به سن پیری می‌رسند، در نهایت کاهش می‌یابد. ولی جنسیت مسئله‌سازتر است. مهم نیست چقدر زندگی می‌کنیم، هر چقدر هم که تجربیات ما غنی و متنوع باشد، مهم نیست که چقدر برای «خنثی» بودن تلاش کنیم، همه ما یا مرد هستیم یا زن و هیچ یک از ما واقعا هرگز زندگی را از منظر جنسیتی که نیستیم تجربه نکرده‌ایم. حتی آن افراد معدودی در جامعه مدرن که تغییر جنسیت داده‌اند هرگز نمی‌توانند بدانند بزرگ شدن به عنوان عضوی از جنسیتی که - از نظر فیزیولوژیکی - به آن تبدیل شده‌اند، چگونه است.

جنسیت یک تقسیم‌بندی وجودی اولیه و فائق‌نیامدنی است که ناگزیر باید تجربه فرهنگی و پنداشت از واقعیت فرهنگی را تعریف کند. (باز هم موضوع تعجب‌آور آنکه چقدر این واقعیت ساده زندگی توسط مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان نادیده گرفته شده است) به طور منطقی، چون زندگی را فقط می‌توان از منظر یک جنسیت خاص تجربه کرد و از آنجا که فرهنگ (در نهایت) فقط در چشم افراد خاص وجود دارد، همه فرهنگ‌های جهان باید در دو ضرب شوند: فرهنگ مردانه و فرهنگ زنانه.

به دلیل این واقعیت زندگی، ما باید در درک خود از پیوند بین فرهنگ و رقص کمی تجدید نظر کنیم. فرهنگ آن چیزی است که همه اعضای یک جامعه در آن اشتراک دارند. با این حال، در عمل، امکان‌های چنین بینا-ذهنیتی همیشه با وجود تفاوت‌های جنسیتی محدود خواهد شد. به همین دلیل، لازم است بین واقعیت‌های فرهنگی مرد و زن در چارچوب هر گروه اجتماعی تمایز قائل شویم. برای واقعیت‌های فرهنگی مردانه و زنانه، اشکال و فرایندهای ابراز و دلالت فرهنگی مانند آنچه در بالا مورد بحث قرار گرفت، خواهد بود، فرهنگ به معنای وسیع آن در قالب فرهنگ بدنی تجسم می‌یابد و این به نوبه خود در قالب رقص، سبک‌مند و واجد‌الگو می‌شود. با این حال، در حالی که این فرآیند ممکن است به خودی خود بی‌ارتباط با جنسیت باشد، ولی حاصل نهایی همیشه این است: واقعیت فرهنگی که به طور مثال، مردان ماسایی (و غیره) در رقص خود بیان می‌کنند، با واقعیت فرهنگی که زنان ماسایی (و غیره) بیان می‌کنند، متفاوت خواهد بود.

با تأکید بر نقش آشکاری که جنسیت باید در تعریف واقعیت

فرهنگی ایفا کند، نمی‌خواهم گرفتار تقلیل‌گرایی فیزیولوژیکی شوم. البته خود جنسیت فی‌نفسه از نظر فرهنگی تعریف شده است. ما در اینجا به شکل ساده‌انگارانه‌ای فقط به تفاوت‌های اندام‌های تناسلی و غیره اشاره نمی‌کنیم. با این حال، این واقعیت که در هر جامعه‌ای، «مرد بودن» و «زن بودن» یک پدیده فرهنگی -

فیزیولوژیکی حاد است و این امر که نقش‌های جنسیتی از جامعه‌ای به جامعه دیگر به‌طور قابل ملاحظه‌ای متفاوت است، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که برای هر فردی تجربه هویت جنسیتی یک مرز مطلق است که از نظر وجودی غیرقابل عبور است. برخی از تمایزات بین جنسیت‌ها در همه جوامع بشری جهانی است و بنابراین به ناچار فرهنگ به دو فرهنگ مردانه و فرهنگ زنانه تقسیم می‌شود.

رقص - تقطیر فرهنگ به متافیزیکی‌ترین شکل آن - همیشه این تقسیم‌بندی مبتنی بر جنسیت از واقعیت‌های فرهنگی را محقق و آشکار می‌سازد.

بنابراین، هرگاه مردان و زنان با هم می‌رقصند، فرهنگ‌ها، یعنی فرهنگ مردانه و فرهنگ زنانه، با هم برخورد می‌کنند. البته لازم نیست که زن و مرد واقعاً با هم برقصند تا چنین برخوردهایی رخ

دهد. در جوامعی که مردان و زنان به طور جداگانه می‌رقصند، یک مقایسه ساده از سبک‌های رقص آن‌ها فوراً به ما (و خود آنها، و شرکت‌کنندگان) تفاوت‌های فرهنگی جنسیتی ذاتی آن‌ها را آشکار می‌سازد. سبک رقص مردان تجلی معنای مرد بودن در فرهنگ آنهاست. سبک رقص زنان تبلور معنای یک عضو زن در آن فرهنگ است. در واقع، در برخی از جوامع قبیله‌ای، فرهنگ‌هایی که مردان و زنان می‌رقصند، چنان متفاوت است که گویی این دو جنس از جهان‌های متفاوتی آمده‌اند - که البته دقیقاً هم همین‌طور است.

از سوی دیگر، من شک ندارم که برخی از فرهنگ‌های «فارغ از جنسیت» را می‌توان یافت که در آن‌ها رقص و واقعیت‌های فرهنگی، تفاوت‌های اندکی از نظر جنسیت را نشان می‌دهند. اکثر نظام‌های اجتماعی-فرهنگی احتمالاً جایی در میانه این خط بین فرهنگ زنانه-مردانه، و فرهنگ فارغ از جنسیت، قرار دارند. در فرهنگ خودمان، در زمان‌های اخیر، ما غیرمعمول‌ترین پدیده را دیده‌ایم: نوسانات و بی‌ثباتی‌های شدید در درجه تمایز جنسیتی نظام‌های فرهنگی. چنین پدیده‌ای، به ویژه با توجه به بازه زمانی نسبتاً کوتاهی که در آن رخ داده است، باید در تاریخ بشر بسیار خاص باشد.

به این نکته نیز اشاره کنم که وقتی نوجوان بودم و در اواخر دهه ۱۹۵۰ و اوایل دهه ۱۹۶۰ در حومه آمریکا بزرگ می‌شدم، برخلاف میلیم در مدرسه به من رقصیدن آموختند. این مراحل رقص، چه «آهسته» و چه «سریع»، و فعالیت‌های رفتاری شدیداً مردانه آن که چارچوب‌های حرکتی رقص را به خودی خود شکل می‌دهند، ویژگی مشترکی داشتند: برتری مرد. مرد انتخاب می‌کرد که با چه کسی برقصد. این مرد (اگر زن حاضر به رقصیدن با او بود - زیرا او همیشه قدرت وحشتناک پس زدن را داشت) بود که از نظر بدنی از زن حمایت می‌کرد. این مرد بود که ریتم و سبک رابطه خود را در زمان و مکان تعیین می‌کرد. زن - مانند «زندگی واقعی» - دنباله روی مرد بود.

در زمانی که من به تازگی موفق به انجام این کار شده بودم، انقلابی اجتماعی رخ داد، انقلابی جنسیتی و فرهنگی که مدت‌ها قبل از اینکه چنین موضوعاتی نوشته یا درباره آنها صحبت شود، در میادین رقص آمریکا و بریتانیا ابراز شده بود. ناگهان مردها از دخترها تقاضای رقص نکردند، و در ضمن ریتم و سبک مواجهه را هم تعریف نکردند. مانند لباس‌های هیپی‌ها و سبک‌های آراستگی، رقص نیز خبر از یک جهان جسور فارغ از جنسیت می‌داد.

با این حال، هنگامی که فیلم «تب شنبه شب» در اواخر دهه ۱۹۷۰ روی پرده رفت، بدون هیچ تردیدی مشخص شد که این دنیای جدید، اگر در واقع حتی برای یک اقلیت جایگزین چنین بود هرگز به واقعیت بدل نخواهد شد. در اینجا ما شاهد عقبگرد کامل حداقل از نظر تمایز جنسیتی به هنجارهای رقص، رفتار و فرهنگ بودیم که قبل از تجربه‌های مربوط به دوران فارغ از جنسیت در اواخر دهه ۱۹۶۰ وجود داشت. در این فیلم مرد از دختر می‌خواهد که همراه او در رقص شود. مرد از نظر جسمی از زن حمایت می‌کند. مرد سرعت و سبک رقص را تعیین می‌کند. مرد در مرکز توجه قرار دارد.

پدیده «دیسکو»، علی‌رغم تعاریف و تفاسیر متداول «جایگزین» آن (برای مثال والدین آن را کاملاً مخالف سبک‌های رقص روزشان می‌دانستند)، بازگشت به مفروضات سنتی جامعه غربی درباره جنسیت را به بار آورد. ممکن است در این فضا لمس کردن کمتر شده باشد، و در نتیجه چندان امکانی برای حمایت فیزیکی مرد از زن وجود نداشته باشد و همچنین اقدام مردانی که از زنان تقاضای رقصیدن می‌کنند کمتر شفاهی و یا رسمی باشد، اما صرفاً با

مشاهده صحنه زمین رقص دیسکو، برای مثال، در کاستا براوا، این امکان وجود دارد که به وضوح دریابیم که به نظامی از رقص/فرهنگ بازگشته‌ایم که در آن مردان رهبری، و زنان از آن پیروی می‌کنند. به عنوان مثال، مرد ابتدا در زمین رقص به زن نزدیک می‌شود، تماس چشمی برقرار می‌کند، امتناع یا قبول زن را بررسی می‌کند، در حالی که زن، اگر و زمانی که فضا مناسب زوج‌هایی شود که با هم می‌رقصند، زمانی مشخص می‌شود که او بتواند به سبک و ریتم رقصی که توسط مرد ایجاد شده است پاسخ دهد.

با این حال، دیسکو و فرهنگ‌های مردانه و زنانه که در آن تجسم می‌یابد، فراگیر نیستند و از فیلم تب شنبه‌شب ما همچنین شاهد ظهور خرده فرهنگ‌های متفاوتی بوده‌ایم که مسیر فارغ از جنسیت هیپی‌ها را در رقص، تزئین بدن و جهان‌بینی ادامه می‌دهند. یکی در اینجا به پانک‌ها، خرده فرهنگ جوانی گات‌ها، روانگردان‌های جدید و غیره فکر می‌کند. برای مثال، رقص «پوگو» پانک‌ها، مانند سبک‌های آراستگی آن‌ها، تفاوت چندانی بین زن و مرد قائل نیست.

این باید به ما یادآوری کند که «غرب» دیگر، اگر واقعاً قبلاً بوده، یک نظام فرهنگی واحد نیست. جدای از فرهنگ نرمال مردانه غربی و فرهنگ نرمال زنانه غربی، باید کثرت فرهنگی روزافزون در قالب «قبایل» جدید را - هر کدام با ارزش‌ها، باورها، فرضیات سبک زندگی، سبک‌های آراستگی و رقص خود، و موارد متعدد، هر کدام با خرده فرهنگ جنسیتی خاص خود - نیز در نظر گرفت. این «قبایل»، مانند هر یک از نظام‌های اجتماعی سنتی قبیله‌ای یا دهقانی که قبلاً درباره آنها بحث کردیم، عمدتاً و اساساً به واسطه سبک به یک واقعیت فرهنگی دست می‌یابند، سبک فرهنگی فیزیکی که در لباس، زینت و رقص تجسم می‌یابد.

با اینکه در عصر مدرن برای ما این امکان فراهم شده است تا به واسطه ارتباطات رسانه‌ای، بی‌درنگ سبک لباس و رقص خود را منتشر و بین‌المللی کنیم، هنوز چیزی جایگزین بیان سبک‌مند، به عنوان تجسم فرهنگ نشده است. از این جنبه، بسان دورترین اجدادمان، در لباس و رقص، به‌عنوان ابزارهایی مهم که می‌توانیم از طریق آنها تجارب اجتماعی خود را در واقعیت‌های فرهنگی متبلور

کنیم هنوز به سبک وابسته هستیم. فرهنگ‌های ما چه سنتی و چه مدرن باشند، زنانه یا مردانه، یا (بر فرض) فارغ از جنسیت باشند، اگر آن‌ها را نپوشیم و نرقصیم، آن‌ها دیگر وجود خارجی نخواهند داشت. در اساسی‌ترین و مهم‌ترین سطح، پانک بودن، مانند ماسایی بودن، به لباس پوشیدن و حرکت کردن ارتباط دارد. کلمات در چنین قلمروی متافیزیکی [نظیر رقص] ما را ناکام می‌گذارند، و در حالی که فیلسوفی مانند ویتگنشتاین ممکن است در این خصوص حق داشته باشد که «آنچه نمی‌توانیم درباره‌اش صحبت کنیم، باید در سکوت از آن رد شویم» (ویتگنشتاین، ۱۹۶۱: ۷۴)، این امر هرگز انسان‌ها را از جستجوی برخی واقعیت‌های فرهنگی بنیادی الگودار در لباس و رقص‌شان باز نداشت. به همین دلیل، حتی در یک دیسکو در بنیدورم، حرکت بدن‌هایی در زمان و مکان که از عرق لبریزند می‌تواند به شکلی موجز بیانگر خطوط کلی جامعه‌ی آرمان‌شهری باشد.

**پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.**

با اینکه در عصر مدرن برای ما این امکان فراهم شده است تا به واسطه ارتباطات رسانه‌ای، بی‌درنگ سبک لباس و رقص خود را منتشر و بین‌المللی کنیم، هنوز چیزی جایگزین بیان سبک‌مند، به عنوان تجسم فرهنگ نشده است. از این جنبه، بسان دورترین اجدادمان، در لباس و رقص، به‌عنوان ابزارهایی مهم که می‌توانیم از طریق آنها تجارب اجتماعی خود را در واقعیت‌های فرهنگی متبلور

کنیم هنوز به سبک وابسته هستیم. فرهنگ‌های ما چه سنتی و چه مدرن باشند، زنانه یا مردانه، یا (بر فرض) فارغ از جنسیت باشند، اگر آن‌ها را نپوشیم و نرقصیم، آن‌ها دیگر وجود خارجی نخواهند داشت. در اساسی‌ترین و مهم‌ترین سطح، پانک بودن، مانند ماسایی بودن، به لباس پوشیدن و حرکت کردن ارتباط دارد. کلمات در چنین قلمروی متافیزیکی [نظیر رقص] ما را ناکام می‌گذارند، و در حالی که فیلسوفی مانند ویتگنشتاین ممکن است در این خصوص حق داشته باشد که «آنچه نمی‌توانیم درباره‌اش صحبت کنیم، باید در سکوت از آن رد شویم» (ویتگنشتاین، ۱۹۶۱: ۷۴)، این امر هرگز انسان‌ها را از جستجوی برخی واقعیت‌های فرهنگی بنیادی الگودار در لباس و رقص‌شان باز نداشت. به همین دلیل، حتی در یک دیسکو در بنیدورم، حرکت بدن‌هایی در زمان و مکان که از عرق لبریزند می‌تواند به شکلی موجز بیانگر خطوط کلی جامعه‌ی آرمان‌شهری باشد.

کنیم هنوز به سبک وابسته هستیم. فرهنگ‌های ما چه سنتی و چه مدرن باشند، زنانه یا مردانه، یا (بر فرض) فارغ از جنسیت باشند، اگر آن‌ها را نپوشیم و نرقصیم، آن‌ها دیگر وجود خارجی نخواهند داشت. در اساسی‌ترین و مهم‌ترین سطح، پانک بودن، مانند ماسایی بودن، به لباس پوشیدن و حرکت کردن ارتباط دارد. کلمات در چنین قلمروی متافیزیکی [نظیر رقص] ما را ناکام می‌گذارند، و در حالی که فیلسوفی مانند ویتگنشتاین ممکن است در این خصوص حق داشته باشد که «آنچه نمی‌توانیم درباره‌اش صحبت کنیم، باید در سکوت از آن رد شویم» (ویتگنشتاین، ۱۹۶۱: ۷۴)، این امر هرگز انسان‌ها را از جستجوی برخی واقعیت‌های فرهنگی بنیادی الگودار در لباس و رقص‌شان باز نداشت. به همین دلیل، حتی در یک دیسکو در بنیدورم، حرکت بدن‌هایی در زمان و مکان که از عرق لبریزند می‌تواند به شکلی موجز بیانگر خطوط کلی جامعه‌ی آرمان‌شهری باشد.



نویسنده: محمدرضا مهدی زاده 

## ایام هیچستان

خزان عمر قلمداد شده است. این ایام گرچه بر کل بنی بشر زنده و کامیاب هستی، از عالم و عامی، عارض و نازل می شود اما مقارن شدنش با نسیان یا بیماری موسوم به آلزایمر و زوال عقل، برای فرهیختگان و دانشوران

پشت هیچستان جایی است / پشت هیچستان رگ های هوا، پر قاصدهایی است / که خبر می آرند از گل واشده دورترین بوتۀ خاک /... / آدم این جا تنهاست / و در این تنهایی، سایه نارونی تا ابدیت جاری است (سپهری / حجم سبز / واحه ای در لحظه).

سهمناک و دردناک ترین برهه زندگی برای بشر، کهنسالی و

صعوبت و هراسی عظیم‌تر دربر دارد. شستن دفتر سواد و حرف و بحث و در یک کلام غوطه‌وری در ایام نسیان و فراموشی و به آب شستن تمام اندوخته‌ی عمرانه‌ی خویش و فرمت کردن حافظه و فکر و ذهن و حاصل عمر، آن هم در لحظات فرود و غروب عمر، تصویرش جانکاه است چه رسد به تصدیق و عینیت و تجربه و فرارسیدنش. ایام نسیان مجاور و هم‌پیوند با مرگ، نه برای عوام بل برای خواص و اهل کتاب و دفتر و دانش و خوانش و نگارش، ضایعه‌ای در حد خودمرگی زودرس است که با این ایام سایه به سایه جابجا می‌شود. بشری که معنای زندگی‌اش را نه با خور و خفت و امور عادی جانورخویانه، بل با فکر و خرد و میراث اندیشگی و برخوانی زمانه‌های کهن تا عصرش رقم زده با تهدید شستن تمام این دفتر ایام در آب نسیان، وحشتی عظیم و دهشتی دردناک خواهد یافت. مهابت این - به ظاهر - انقراض و نیستی و نسیان حاصل عمر پربار، برای میانمایگان و کم‌بضاعت‌ها و دستان خالی از علم و دانش و کوشش آنقدر نیست که برای اهل فضل و فحوص و بحث و خوشه‌چین خرمن‌های حکمت و پرمایگان. هرآنچه گردآورده‌ای باید فرانهمی و درخلاء و موضعی معلق و هیچ‌گونه آمادگی مرگی شوی که فرا نمی‌رسد. اما باید

به انتظارش نشینی. این برزخ برای آنها که از مرگ باکی ندارند و هر آینه منتظر اویند نیز سترگ و جانکاه می‌نماید. چه رسد به آنکه نیستی عقل را در همسایگی مخوف مرگ هراسناک بدن هر دم به انتظار نشینی، آیا با خوانش و نگاهی دگرگونه و ملهم از سپهری می‌توان به استقبال و تحلیل و شاید تسکین این ایام رفت؟ و با عقل، قبل از فروپاشی آن تمهیدی شاعرانه تدارک کرد؟

ظاهراً دمانس یا گونه مشهورش آلازایمر یا زوال عقل که عارضه‌ای مدرن (دست کم برجسته‌شده در این عصر) محسوب می‌شود، زمانی مهیب و خوف‌انگیز تلقی می‌شود که عقل را نهایت میدان و عمل و غایت جولان و ظفر بخشیده باشیم. و کیست که نداند مبدأ و مرکز و معاد تمدن کنونی ما عقل است و مدرنیسم با هژمونی عقل و راسیونالیسم و تفوقش بر تمام حجج و منابع سنتی قبلی و شیوه‌های شناخت و تجربه و زیست بشری در دوران جدید سربرآورد. پس دور نیست که برای عقل‌گرایان و خردمندان و دانشوران، دوره زوال خرد و عقل و زمانه آلازایمر (ولو جسمانی و تنانه و سلولی)، تصویرش آزاردهنده باشد و تحققش مصیبت‌بارتر. زمانه‌ای که مقارن فرارسیدن هیچ است. قطع تمام پیوندها از دانسته‌ها و خواننده‌ها و افراد و ایام و مهرها و کینه‌ها. بدل شدن به کودکی معصوم و پرتاب شدن در ابتدای حیرت نزول به دنیا. گویا رفتن به لاک چون بنجامین باتن و بازگشتی است به زهدان کوچکی و خردی و ناچیزترین‌ها. باسوادان اعظم عصر هوش و حافظه‌های مصنوعی، این زیان و غبن بزرگ را چه خواهند کرد؟ عقل اعظم کنونی در جواب فروپاشی خویش، ناتوان و خوفناک است. اما اگر تن یاری کند و قوت حداقلی جسم و حواس مدد رساند وادی عرفان نیز احتمالاً پاسخی جالب و دلپذیر و فرصت‌گونه و محدود ارائه خواهد کرد. پاسخ او در یک کلام تامل بر پشت «هیچستان» است. ایام هیچ‌شدن تمام آنچه زمانی چیزی تلقی می‌شد. اما پشت هیچستان چه جایی است؟ پشت هیچستان چتر خواهش باز است. چشم‌ها را باید شست تا هیچ و پشت هیچستان را دریافت.

در نگاه عرفانی و خاصه عرفان شرقی، غایت قصوای سالک و هدف طی منازل وحدت وجود با خالق برای موجود و مخلوق است. نوعی استغنا و هیچی او که با این پیوند و وصال به عظمت و بزرگی و رسیدن به هرچه هست منتهی می‌شود و سوژه ناچیز از هیچ به همه چیز می‌رسد (ای که همه هستی ز تو پیدا شده / خاک ضعیف از تو توانا شده: نظامی). این فرایند مستلزم طبیعت

ناشنوده افلاطونی و طنین موسیقی جهان و کائنات را بشنود، با باد و درخت سخن بگوید و حتی با طپش پنجره وضو بگیرد (البته در امکان دستیابی به این نگاه هنوز در فلسفه و علوم انسانی بحث و عدم توافق و نقد هست، زیرا نگاه و مشاهده ناب و عاری از فرضیه به سختی میسر است و گاه ناممکن!).

این جهان مطلوب و خواستنی، **جهان هیچستانی** است. دنیای هیچ و تهی شده از میراث و پیش فرض‌های مزاحم و سنگین‌بار که در عمری تقلا در مکاتب و قال‌وقیل‌ها و مدرسه‌ها گنده شده‌اند. دنیای هیچستانی تداعی‌گر پاکی و لوح سپید و دل اسپید و عاری از بدی و کینه و دشمنی است. جهانی که **هیچ‌وش** است اما پوچ نیست، سبک است اما کم‌وزن نیست و به عالم نیستی تعلق ندارد. **همچون صفر ریاضی** که در دنیای اعداد، بی‌وزن و ارزش، اما مبدأ و پس و پشت همه اعداد و ارزش‌هاست و با درآمدن در کنارشان بدانها ارزش‌های بزرگ و گاه بی‌نهایت می‌بخشد.

پس همانگونه که شاعر هیچستانی‌شده گفته، پشت دریاها و هیچستان شهری است. قایقی باید ساخت. اگر تدارکات لازم را در حیات نخستین و اولیه بیندوزیم و «ما هیچ، ما نگاه»

و ذات و خاصه **سفری** است که از هیچ‌ها شروع می‌شود و با پشت سر نهادن پوچ‌ها به‌همه چیزها و چهره نهایی وصال معشوق می‌رسد. اما با علم به **تفاوت پوچ و هیچ** و **تمایز مهم هیچی و نیستی** (که اولی وجود دارد و دومی عدم است)، هیچستان چگونه جایی است؟ و چگونه میسر و ممکن و بهره‌ور واقع می‌شود؟ این مرحله عمر یا شناخت بشر با رویکردی اشراقی و درون‌بینانه همراه است. اگر در جهان عقلی شناخت با غلبه بر مغاک داننده و دانش، عاقل و معقول، ذهن و عین و نگرنده و نگریسته و درنهایت انواع دوگانه‌انگاری‌ها و **پرکردن این فاصله‌ها** باید میسر و میسر شود، در جهان بیشتر عرفا این شکاف صرفاً با میراث گذشته‌ها و پنداشت‌ها و نگاه‌های عاریتی برآمده از نظریات و دانش پیشینیان و در یک کلام علم حصولی پر نمی‌شود و به راهنمایی آنها مقصد واحد (وحدت وجود) فراچنگ نمی‌آید و حتی شکافش بیشتر و منحرف‌تر و سوگیرانه‌تر هم می‌شود. این مکاتب و دنیاهای نگرنده‌ها و نگریسته‌ها خود حجابی می‌شوند در برابر تالو تجلی حقیقت مضمَر در اشیا و عیون و پدیده‌ها بر نگاه و دل و صافی و آیینۀ ذهن ما. زیرا برای شناخت پدیده‌ها ما را وابسته به تورش و حجاب نظریات دیگران و زندانی شدن در گفتمان‌ها و پارادایم‌های مسلط هر عصر می‌کنند. آنها علم و دستاوردی حصولی هستند که مغلوب و مقهور علم و یقین و رویت حضوری می‌شوند. به قول سهراب که از بزرگان و تجمیع‌کنندگان عرفان هندی و ایرانی است **ما هیچ، ما نگاه**. از نگاهی که از خواب خدا سبزتر است، می‌توان به خواب و دنیای آرامی رفت که برکنار از ماضی و مستقبل و بلکه حال مطلق است (رک شمیسا، ۱۳۹۲). همچون جهان ابن‌الوقت و دم‌غنیمت‌گونه صوفیان و حکیمان. باید فرصت داد پدیده بر ما ظاهر و منکشف شود و تمامی فرضیات و نگره‌های قبلی را در اپوخه و تعلیق گذاشت و به شناختی زنده، بی‌واسطه و اصیل و برآمده از خود پدیده باید دست یافت. چراکه برخی معتقدند شناخت عینی از گذشته و آینده (اخلاف و اسلاف) اصولاً غیرممکن است و صرفاً شاید بتوان درحال و با تجربه مستقیم غور و تأمل کرد (ریترز، ۱۳۸۱: ۳۳۵). در نگاه سپهری‌وار راه ورود به این **دنیای در لحظه**، نه ما و نگرنده و نه گذشته پاینده پرغصه بلکه صیقلی شدن رویت و نگاه ماست. فقط نگاه است که که با گسستن از تمام قیودات و میراث گذشته و بد و خوب‌های بشرساخته و وارد شدن در وادی هیچ و بی‌وزنی مطلق (که عملاً گرانبارترین ارزش را دارد)، قادر به درک باطن و هست پدیده‌ها خواهد شد. و از آن پس خواهد توانست صداهای

شویم، خواهیم توانست بلاواسطه و مستقیم با خیرگی و مشارکت در اشیا و امور و بی کلام به کنه کیهان و افلاک برسیم. بی گمان کوچه باغ‌هایی داریم که از خواب خدا سرسبزتر است. اما رسیدن به این نگاه مراقبه و تهجد لازم دارد. بدون تمرین و آمادگی بدان نمی‌توان رسید. از این روست که وصیت مولوی برای آمادگی ورود به باغ وصال معشوق، اوصیکم به سه دستور **قل طعام و نوم و کلام** و ساختن زیربناهای هیچستان بوده است.

پشت هیچستان می‌تواند سراپرده وصال عاقل و معقول و چیزی باشد که به دور از فاصله و فراق است. زیرا در نهایت کار ما نیست شناسایی گل سرخ/ کار ما شاید این باشد که در افسون گل سرخ شناور باشیم. از این جهت که دفتر صوفی سواد حرف نیست


جز دل اسپید پربرف نیست. عصر و ایام هیچستان شاید زمانه و فرصت و توفیق اجباری باشد برای فروشدن فاصله‌های گذشته و آینده و ذهن و عین که عمری دست از سر ما بر نمی‌دارد و چون سایه ما را همراهی کرده است. این ایام اجباری هیچستان-گونه مجاور مرگ، شاید فرصتی دوباره باشد برای زیستنی دوباره: موتوا قبل ان تموتوا. تا دوباره ما به خلقی دگر دست زنیم و تجربه دیگر اما متفاوت با ایام رفته را از سر بگذرانیم. توفیق اجباری تعطیلی حافظه و عقل و فعال مطلق شدن حواس فرصتی است برای ستاندن داد نگاه: بکوش تا عظمت در نگاهت باشد نه در آنچه می‌نگری (آندره ژید). در-**لحظه زیستن** و رهایی از تعلقات، ممارست و طی مراحل مختلف سلوک و پرهیز را می‌طلبد اما ایام هیچستان خودش پشت در رسیده و سراغ و سروق آماگان می‌آید: به سراغ من اگر می‌آیید نرم و آهسته بیایید مبادا که ترک بردارد چینی نازک تنهایی من.

برای برخی در فرجام زندگی احتمالاً ایام تنهایی و رهایی در هیچستان فرا می‌رسد. ایام تماشای محض. فرصت خواندن سوره تماشا (به تماشا سوگند/ و به آغاز کلام/ .../ آفتابی لب درگاه شماست/ که اگر در بگشایید به رفتار شما می‌تابد) و بهره‌برداری از نگاه و نظر سبک و آرام و رها از پیش‌فرض‌ها و گذشته‌ها برای شنیدن صدای آب و باد و جهان و کائنات و یکی شدن با نهایت و ازلیت و ابدیت.

پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.





نویسنده: پرهام راستی‌زاده 

## بدن من در متاورس، نه بدن بود، نه من

مقدمه

متاورس و جهان‌های ساخته شده در بستر آن به تازگی جنجال بسیار درست کرده‌اند. بحث بر سر اینکه آیا متاورس می‌تواند به شکل قابل توجهی جریان مراداد اجتماعی را در خود جای دهد یا نه دیگر زیاد مطرح نیست. گویا شیفتگان و همگان، نسبت به کوچ کردن بشر از زمین خاکی به دنیای دیجیتال یقین پیدا کرده‌اند. چه آن را یک رخداد درخشان بدانند یا اضمحلال روح بشری.

این مساله اما برای من همچنان در جایگاه معینی قرار ندارد. پس برای فهم بیشتر این دنیا، به

متاورس را فردانیا ترجمه می‌کنند. همان جایی که تخیل تکنولوژی دوستان همیشه انتظارش را می‌کشید. فضای اجتماعی تحت وب که در آن افراد می‌توانند با استفاده از هدست‌های واقعیت مجازی، عینک‌های واقعیت افزوده، برنامه‌های گوشی‌های هوشمند و یا دیگر ابزارهای مشابه یکدیگر را ملاقات کنند، با هم درس بخوانند، خرید کنند، کار کنند و یا حتی بازی کنند. متاورس، فضایی چند کاربره و همگام با زمان واقعی است که در آن کاربران هم‌زیستی و تعامل می‌کنند.

دورنمای این جهان جدید بدون محدودیت‌هایی که امروزه با آن دست و پنجه نرم می‌کنیم و سوسه برانگیز به نظر می‌رسد اما مثل هر پدیده‌ی نوظهور، نیازمند آسیب‌شناسی است. در واقع هنوز کسی نمی‌داند دقیقاً متاورس ما را به کجا خواهد برد.

بدن انسان در این جهان جدید. برای کسب تجربه حدود ۶ ماه به صورت تمام وقت در دیسنترالند گذراندم. تلاش کردم تا با دیگر کاربرها تعامل داشته باشم و از فضاهای موجود استفاده کنم تا بتوانم چالش‌های جایگزینی آواتار برای بدن فیزیکی را کمی ملموس تر مشاهده کنم.

لمس شفاف تر این مسئله که آیا گذار از بدن فیزیکی به بدن غیر فیزیکی - آواتاری چقدر می‌تواند ممکن و کاربردی باشد؟

فرزند زمانه‌ی خود بودن

ماجرای من و متاورس، کمی قبل تر از این فراگیر شدن‌هایی بود که از اوایل سال ۲۰۲۲ شروع شد. آن موقع دیسنترالند تنها جهان شبیه سازی شده و شناخته شده

سراغ معروف ترین پروژه‌ی متاورسی، دیسنترالند ([Decentraland](#))، رفتم. یک جهان با مساحت از پیش تعیین شده و غیرقابل تغییر که به صورت غیرمتمرکز بر بستر بلاک چین ([Blokchain](#)) طراحی شده است.

دیسنترالند، جهانی آنلاین، تقطیع شده به صورت زمین‌های مربعی است که شما میتوانید نظاره گر آن به عنوان یک رهگذر باشید؛ یا اگر حسابی متمول هستید، سند مالکیت این مربع‌ها را از آن خود کنید.

دیسنترالند فقط به زمین هایش محدود نمی‌شود. مغازه‌ها، لباس فروشی‌ها، گالری‌های نقاشی و هزاران مکان دیگر که هر روز نیز به تعدادشان افزوده میشود در شهر دایر است، همچنین شما میتوانید برای زیبا و منحصر به فردتر کردن آواتارتان، که کالبد دیجیتالتان به حساب می‌آید، از محصولات طراحان و کاربران دیگر خرید کنید.

آوازه‌ی متاورس این روزها بسیار قابل توجه است. از شرکت‌های نوظهور تا غول‌های تکنولوژی مثل فیس بوک، مایکروسافت و ... همگی، آنرا تصویری از آینده می‌دانند.

آنچه به آن نگاه خواهیم کرد تجربه ام به عنوان یک کاربر از جهان متاورس است. همچنین تجربه‌ی جایگزینی آواتار به عنوان جانشین



در بلاک چین بود و جمعیت کاربران آنلاین اش به صورت همزمان از مرز ۱۰ نفر نمیگذشت.

در واقع من از آن دسته آدم‌هایی هستم که به محض مواجهه و پیش کشیدن بحث ارزهای دیجیتال، برایتان از اتریوم ۱۰ دلاری و بیت کوین چند صد دلاری میگویم و حسابی اوقاتتان را تلخ میکنم.

این موضوع در مورد متاورس هم صدق میکند. با یک تفاوت که مسئله‌ی جهان‌های غیرمتمرکز، جاذبه‌هایی برای علاقمندان به حوزه‌های سیاسی اجتماعی هم داشته و دارد و فقط به مسائل توسعه تکنولوژی خلاصه نمی‌شود. از این جهت جذابیتش برایم دو چندان بود. جدای از این‌ها دلزدگی از فضاهای شهری و تغییر روابط انسانی به واسطه همه‌گیری کرونا، من را به سمتی سوق داد که فرزند زمانه‌ی خود باشم و این شیوه‌ی نوین زیستن را کنکاش کنم.

خلقت الکترونیک در ۶ ثانیه

خلق من، این بار در شمایل یک آواتار، در حال وقوع بود. شخصیتی که قرار بود نمایانگر چهره‌ام برای کاربران دیگر باشد. با پیش فرض اینکه آواتار من، باید بیشترین شباهت را با من

داشته باشد با دقت بالایی مشغول انتخاب اجزای شخصیت شدم. رنگ چشم‌ها، فرم صورت، رنگ پوست و... یکی یکی انتخاب شدند، کلیک کردم و تمام. در متاورس متولد شدم.

دیسنترالند چهره‌ای مشابه یک شهر مدرن دارد؛ مملو از پارک‌ها، سالن‌های اجتماعات، گالری‌ها، شهربازی و حتی عبادتگاه‌های مذهبی. دست سازندگان و طراحان در محوطه‌ها باز است و شبیه سازی‌های زیادی از جهان واقعی را در آنجا می‌توان یافت.

در تجربه‌ی کاربری، یعنی آن هنگام که شما در قامت یک آواتار در دنیای متاورس تعامل میکنید، میتوانید زاویه‌ی دید خود را بین اول شخص و سوم شخص تغییر دهید، حالت پیش فرض برای کاربران حالت سوم شخص است و این مساله کمی می‌تواند، درک من بودن، از آواتارتان را برای شما دشوار کند. به همین خاطر من دوربین را در اکثر اوقات در حالت اول شخص قرار می‌دادم تا تجربه‌ای نزدیک تر به واقعیت را تجربه کنم.

روزهای اول به کشف و گشت‌وگذار بدون برنامه در دیسنترالند گذشت. در جای جای نقشه، حجم‌ها و سازه‌هایی می‌دیدم که بی نیاز از رعایت اصول فیزیکی، امیال ذهنی طراحان خود را به دوش می‌کشیدند و صحنه‌های لذت بخش و متحیرکننده ایجاد می‌کردند.

اجتماع کاربران به صورت آواتارهایی که در سالن‌های تئاتر، کنسرت و گردهمایی‌ها جمع شده بودند، دیده میشد. به مرور اما با تکرار موقعیت‌ها، فرمی به لحاظ رفتاری تکراری در شخصیت‌ها توجهم را به خود جلب کرد. آنچه که به عنوان شادی، هیجان، سرخوردگی و... در سطح شهر مشاهده می‌شد در قالب آواتارهای متفاوت به صورت رفتاری یکسان، بروز می‌یافت. همین یکسانی، بعد از گذشت چند هفته، باورپذیری آن را تا حد بسیار زیادی فرو کاست.

در جهان واقعی، تنوع رفتاری انسان، حتی هنگامی که در موقعیت تکراری قرار می‌گیرد و یا احساسات تکرار شونده‌ای را تجربه می‌کند به واقع در شکل، بافت، و هندسه‌ی بدنی او بروزی متفاوت پیدا می‌کند. این تفاوت‌های هر چند جزئی زمینه ساز احساسات جدید در ما می‌شوند. تجربه‌هایی نوین در تکرار آن چه روزمره می‌نامیم، ماهیتی الهام بخش دارند. ما در همین روزمرگی‌ها در دام جزئیات می‌افتیم. بوها، حرکات، و رنگ‌های جدید که گاه تا حد احساس عمیقی شبیه به عشق می‌تواند ما را در بر بگیرد و اغنا کند.

در ادامه‌ی تجربه‌ی آواتاری زیستن، نکته‌ی دیگری توجهم را به خود

جلب کرد. این که امور روزمره، مثل حمام کردن، غذا خوردن و... در دیسنترالند معنایی ندارد. زیرا نیازی فیزیکی در حقیقت وجود ندارد.

آنچه که ما در دنیای زمینی، برای سرگرمی، به سراغش می‌رویم در نسبت با تجربه‌ی روزمره معنا می‌یابد. حالا جهانی را فرض کنید که در آن تفریح می‌کنید، چون تنها می‌توانید تفریح کنید. خستگی در می‌کنید بدون آنکه در حقیقت خستگی در بدن آواتارتان راهی یافته باشد.

آواتار تنهای من

تجربه‌ی زندگی برای من آمیخته با لذت‌های جمعی است. نگارنده فردی شلوغ و پرسروصداست که از جهت پیدا کردن دوست کاملاً خودش را به هر نحوی شده تامین می‌کند. اما نیاز میدانم که اعتراف کنم آواتار من به هیچ وجه به اندازه‌ی من، در پیدا کردن معاشرین و دوستان، موفق عمل نمی‌کرد. البته برای من که سازنده اش بودم تا حدی قابل درک بود. بسیاری از ابزارهایی که در جهان واقعی در اختیار من بود از او سلب شده بود. امکاناتی مثل: تغییر حالات صورت، ورود به بحث‌های دیگران با جمله‌ای هوشمندانه یا گفتن یک خاطره عجیب و خنده دار، که البته برای انجام دادن هیچ کدام از اینها حتی اگر می‌توانستم عملاً اجازه‌ی دیگر کاربران را نداشتم.

بخش مهمی از مسئله همین بود. جامعه‌ی دیجیتالی بسیار به فضای شخصی و حقوق افراد اهمیت میدهد و بنا را برای ورود هر غریبه به محیط شخصی دیگری، بر مزاحمت می‌گذارد.

برای ایجاد تعامل با کاربران دیگر، ابتدا شخص دیگری باید شما را می‌پذیرفت که بتوانید برایش متن یا صدا بفرستید. این مسئله چیز عجیب یا جدیدی نیست. ما همه در فضاهای مجازی دیگر نیز آن را تجربه کرده ایم اما تفاوت وقتی آشکار می‌شود که آواتار شما کنار آواتار شخص دیگری دارد به غروب نگاه میکند، صدای موسیقی هم در حال پخش شدن است و در این حین برای تاثیرگذار بودن باید رضایت طرف دیگر را داشته باشید که بتوانید مثلاً آرام یک شعر را برایش زمزمه کنید!

بسیار خوب! من تنها بودم و کم کم افسردگی متاورسی داشت

به سراغم می‌آمد. پس دنبال راه حل گشتم.

اگر شما برای هر تعاملی نیاز به اجازه داشته باشید، تنها یک نوع از بروز وجود دارد که نیازمند اجازه نیست و آن نمایش تصویر آواتار شماست. در حقیقت شما را قانع کند که شما ارزش اضافه شدن در لیست دوستانشان و یا لیاقت مورد توجه شدن را دارید، آن وقت می‌توانید بلیط ورود به فضای شخصی تر افراد را بدست بیاورید.

آواتارها برای اولین بار نیست که ما را نمایندگی می‌کنند و هر بار به فراخور موضوع و فضایی که در آن زمان می‌گذرانیم تا حد قابل قبولی انعکاسی از شخصیت ما بوده اند. اما در متاورس وضعیت کمی متفاوت است.

مثالی از آواتارها در صنعت بازی‌های رایانه‌ای می‌زنم. در یک بازی رایانه‌ای آواتار شما توجهی را به واسطه زیبا بودنش از جامعه کاربران نمی‌گیرد. در کنار زیبایی تصویر، ابزارهای دیگری هم وجود دارند که میتوانند شما را توضیح دهند یا نقش شما را در جامعه‌ی بازی مورد نظر بازگو کنند. اینکه از کدام جناح بازی هستید، مربوط به چه اتحادی از بازیکنان هستید، یا اینکه چه مهارت‌های خاصی در بازی دارید که سایرین کمتر دارند، جایگاه شما میان شرکت کنندگان دیگر، افتخارات و قدمت شما ...

اینها همه در کنار تصویر آواتار تان، ابزار تشخیص دیگر کاربران است برای تشخیص اینکه می‌خواهند با شما مرادده کنند یا خیر. اما حالا فرض کنید یک جهان شبیه ساز را، بدون دیگر المان‌های معرف و فقط منحصر به شکل ظاهری آواتار، اوضاع مقداری پیچیده خواهد شد.



جامعه‌ی کاربری چند ملیتی می‌تواند خوشایند باشد را به کار گرفتم. بعد از ماه‌ها که ظاهر ثابتم را اینور و آنور کشیده بودم، حالا هر چند روز یک بار و کم کم هر چند ساعت یکبار خودم (آواتارم) را تغییر می‌دادم. برای این تغییر هیچ مرزی وجود نداشت، رنگ پوست، جنسیت، لباس‌ها، همه و همه. در کسری از ثانیه از شمالی مانند عیسی مسیح به خواننده‌ی رپ آمریکایی تغییر شکل می‌دادم اما در کمال شگفتی، هیچ کدام نتیجه‌ی مطلوب را نداد.

**مسئله سلیقه یا میزان**

هفته‌ها گذشت و من در واقعیت، کمترین ارتباط غیر متاورسی را تجربه می‌کردم. تلاشم برای ایجاد ارتباط شخصی با سایر کاربران یا ناکام می‌ماند یا اینکه بعد از اندکی عمیق شدن رها می‌شد. اولین گمانم این بود که این ناتوانی به خاطر عدم آشنایی ام با فرهنگ و سلیقه دیگر کاربران است اما این بحران در موارد هم وطن هم صدق می‌کرد.

مشاهده ام در این هفته‌ها نشان می‌داد که کاربرانی که اشکال غیر معقول یا لباس‌های خارج از معمول دارند معمولا به میزان قابل توجهی دیگر کاربران را دور خود جمع می‌کنند و می‌شد گمان کرد که فرآیند ارتباط گیری برایشان ساده تر باشد که البته نکته‌ی مختص به متاورس هم نبود.

آواتارم را که تا حد توان سعی کرده بودم شبیه به خودم نمایش دهم، کم کم به تیغ تیز تغییر سپردم. دیگر بلیط کسب روابط از طریق اینکه چهره‌ی خودم را نمایش دهم و امیدوار باشم بازخورد مناسب بگیرم باطل شده بود. پس شروع کردم به تغییر دادن خصوصیات ظاهری ام. همه‌ی دانشم از اینکه چه چیزی در یک

زیبایی نبود، توجه در محور تعجب شکل می‌گرفت و هنگامی که یک کاربر خوش شانس این توجه را از کاربران دیگر کسب می‌کرد در کمتر از نصف روز همه‌ی کاربران به شکل طاعون‌واری شکل خود را به شکل مذکور تغییر می‌دادند و یک شکل می‌شدند. تعامل میان طراحان و سازندگان البسه و شکل و فرم‌های جدید با مصرف‌کنندگان خیلی سریع پیش می‌رفت. شکستن هر فرم



هم از دایره‌ی این متن خارج است. اما شاید بد نباشد مطرح کنم که هرچند زیبایی و بهره‌بردن از آن، امری منعطف و تغییر پذیر در زمان-مکان است. اما نمی‌شود این را نادیده گرفت که آواتار ما در محیط متاورس، علاوه بر نمایش تصویری برای دیگران، می‌بایست وجوه هویتی خودمان را نیز پوشش دهد. در غیر این صورت اطلاق جهان جایگزین به متاورس معقول به نظر نمی‌رسد.

مدافعان متاورس گلایه‌ی منتقدان را به تصور آینده‌ی این صنعت موکول می‌کنند و مطرح می‌کنند احتمالاً تکنولوژی خواهد توانست تجربیات لمسی - سمعی بصری را نیز در فضاهای این چنینی پیاده سازد. اما آنچه نادیده گرفته می‌شود، خلا وجود حواس دیگری در میان این پنج گانه است. بویایی و چشایی را چطور منتقل کنیم؟

آیا استشمام بوی گل در حالی که پدیده‌های تاثیر گذار محیطی در آنجا حضور دارند، مشابه استشمام بوی گل در فضای خالی از هر محرک دیگر است؟ و آیا هر بار این تجربه در عین مشابهت، تفاوت‌های اساسی ندارد؟

و اینکه آیا خصوصیات شیمیایی قابل ثبت و تعریف در یک حالت ثابت هستند که اگر زمانی هم تکنولوژی پیشرفت کرد و توانستیم این بورا به مثلاً به مشام شخصی در نیویورک و توکیو در اتاق هایشان برسانیم به یکنواختی و غیر شخصی بودن تجربیات دچار نشویم؟

در جهان زمینی، بدن ما علاوه بر یک دریافت کننده، یک

ظاهری، تصویرهای مطلوب پیش از خودش را در کمتر از چندین ساعت از رده خارج می‌کرد.

توجه کاربران، بر خلاف جهان واقعی، در طیفی پخش شده میان افرادی که به آن‌ها نیاز داریم یا در ارتباط هستیم پراکنده نبود. اینجا تنها محدود عناصری نگاه‌ها را می‌ربودند؛ آن هم برای چند لحظه و بعد همان‌ها خیلی زود از رده خارج میشدند تا تصویر طاغی دیگری از راه برسد.

از جایی که نقشی اجتماعی حیاتی وجود نداشت، عملاً ما نیازی به دیدن کسی در کسوتی نداشتیم که توجه ما را دریافت کند تا مثلاً خدماتی حیاتی به ما بدهد، مثل نانوای محله، سوپر مارکت، اعضای خانواده و... همین بی نیازی کاربران، حسرت تعامل و در ادامه شناختی که ابتدا شاید از سر نیازی شکل گرفته باشد تا کم کم با نزدیک شدن، صمیمیت به بار بیآورد را بر دل من و دیگر آواتارها می‌گذاشت.

تضاد یا تعارض؟

در سطور قبلی به مساله‌ی زیبایی اشاره شد. تمرکز بر این مساله هم از دانش نگارنده، و

تغییر دهنده و انتقال دهنده نیز هست. هر لحظه، در حال فعل و انفعال شیمیایی پیچیده ایست که در تجربه‌ی ما و دیگران نقش فعالانه دارد. از همین جهت رخدادها هیچگاه برای ما تکرار نمی‌شوند حتی اگر بسیار شبیه به هم باشند.

در انتها، بدن من

بخش دیگری که گمان می‌کنم در تجربه‌های بدنی با ما همراهند، عدم امکان آزادانه‌ی مطلق در اتصال یا انفصال لحظه‌های زیسته‌ی ماست. چه تجربه لذت بخش باشد، چه آزار دهنده، یا مبهم. هنگامی که ما با بدن انسانی پوستی خود در لحظه‌ای حاضر هستیم، عملاً نمی‌توانیم با قطع شدن برق، اینترنت، یا از روی انتخاب با فشار دادن دکمه‌ای تمام و کمال از آن خارج شویم. بر خلاف این محدودیت در متاورس همه‌ی این امکان‌ها فراهم اند. و این امکان‌ها هرچند رنگ و بویی از گسترده شدن استقلال انسان برای انتخاب و اراده‌ی فعالانه‌ی دارد، میتواند در بلند مدت کنشگر را دچار فقر در عمق تجارب کند.

اگر مرزهای اختیار انسان را در حضور میان تجربه‌های زیسته اش برداریم، انگار ثبات فیزیکی را از او سلب کرده ایم. ثباتی که در پس سال‌ها به شناخت ما از خودمان و پدیده‌های اطرافمان منجر میشود. و خروجی این شناخت که خیلی از اوقات الزاماً هم از انتخاب ما در تمام لحظه‌های ما ناشی نمی‌شود، اما بروز استعدادها و قابلیت‌های تنه‌ای را به بار می‌آورد که همه‌ی ما تا حدی آنها را داریم و مختص به خودمان هستند.

توانایی‌هایی که به مرور معرف شخصیت، تاریخ و وجه تمایز هویت ما، منشا اعتماد به نفس و سازنده‌ی بسیاری از روابط ماست. همه‌ی اینها دستاوردهایی است که شاید در لحظه‌ی فشار، درست نقطه‌ی حساس اکتساب، اگر توانش را داشتیم آن را با یک کلیک به کل مختل میکردیم. اگر که در اختیار مطلق ما بود.

در ادامه، این عدم ثبات فیزیکی می‌تواند منجر به وضعیتی شود که در آن قابلیت‌ها و خصوصیت‌ها به شکلی عمومی برای همگان ممکن و مهیاست یا با دادن هزینه‌ی مادی به سادگی به دست می‌آید و بدن آواتاری شما به آن مزین می‌شود. بیا بید فکر کنیم ما حاصل این وضعیت برای افرادی که از داشتن بخش دوم، یعنی هزینه‌ی احتمالاً گزاف مالی عاجزند چه خواهد بود؟ هرچند که مشخصاً دارندگان

نسخه‌های ویژه‌ی پولی هم احتمالاً لذت چندانی نخواهند برد زیرا در یک فرآیند شکل‌گیری، آن را تجربه نکرده اند.

در اینجا مساله خیر و شر مطرح نیست. مساله کیفیت پروسه‌ی اکتساب حالات است.

نه بدن بود، نه من

تجربه‌ی من در متاورس پس از ۶ ماه زیاد موفقیت‌آمیز نبود. دلایل مختلفی که به بخشی از آن پرداختم و بخش‌هایی دیگر که در ادامه خواهم (خواهند) پرداخت. احساساتی از عدم رضایت در بروز خود، شاه بیت همه‌ی آن تجربه‌ها بود. البته نیاز به گفتن نیست که مانند هر صنعت دیگر، متاورس و شبیه سازها مسیر طولانی برای بلوغ خود دارند و خیلی از این نارسایی‌ها را جبران خواهند کرد. من اما به عنوان یک کاربر که تکنولوژی و صنعت بلاک چین را دنبال می‌کنم و نسلم را در زمینه‌ی آن تعریف می‌کنم، همچنان فکر می‌کنم که شکاف‌ها بیش از آنکه به عدم پیشرفت مرتبط باشند، شکاف‌ها و تناقضات فلسفی-زیستی هستند. شاید نام فرادنی، نیاز به تامل بیشتری داشته باشد.

در انتها، در متاورس، وزن واقعیت ناچیز بود.

من آنجا بودم. بدن من هم بود. اما بدن من در متاورس، نه بدن بود، نه من.

## معانی و تاریخچه درد

بعضی زبان ها درد با تنبیه تداعی نمی‌شود و هیچ ریشه‌ی مشترکی با آن ندارد و افرادی که به آن زبان صحبت می‌کنند درد را به عنوان تنبیه نمی‌شناسند.

معنا و کاربرد کلمات در بسترهای گوناگون و در طی زمان تغییر می‌کند و گسترش می‌یابد. طبق دیکشنری آکسفورد از قرن چهاردم میلادی واژه‌ی درد در زبان انگلیسی به معنای تنبیه، جزا رنج و خسارت ناشی از جرم و اهانت استفاده شده است. همچنین به عنان «حس فیزیکی زجرآور یا ناخوشایند» و «پریشانی و رنج روانی». در طی سال‌ها با کم شدن خشونت‌های فیزیکی در سیستم قضایی و جزا، تداعی درد با تنبیه هم کمرنگ تر شده است اما همچنان ردپایش در مکالمات روزمره دیده می‌شود. «فردی که زمان و انرژی صرف کرده است برای «دردی» که کشیده است پاداش می‌گیرد».

در این جمله با نوعی اقتصاد درد مواجه ایم. درد می‌تواند در ازای چیزی هزینه و مبادله شود. در نتیجه واژه‌ی درد در انگلیسی می‌تواند به موقعیت‌هایی اشاره داشته باشد که هیچگونه آسیبی در کار نیست و پیوند دیرین میان

واکنش به درد بخشی از رفتار انسان است که از فرهنگ تاثیر می‌پذیرد. بیماری و جراحی معمولاً با نشانه‌هایی از درد همراه است. با شناخت دردهای روان‌تنی، روند شناسایی، تشخیص و حتی معنای درد تغییر یافت. مطالعات و نتایج پاتولوژیک در این زمینه پاسخگو نبودند و مساله‌ی درد و نحوه‌ی برخورد با آن از حوزه‌ی پزشکی فراتر رفت. درد اکنون به عنوان حس ناخوشایند فیزیکی و تجربه‌ای روانی تعریف می‌شود. با وجود آن که درد به عنوان تجربه‌ای روانی به رسمیت شناخته می‌شود، نباید آن را با دردهای روانی مانند سوگ اشتباه گرفت. از طرفی هنگامی که شخصی دردی را گزارش می‌کند، منشا آن درد ضرورتاً یک آسیب فیزیکی واقعی نیست.

پزشکان دائماً با درد و رنج افرادی سر و کار دارند که بدون دانش پزشکی درک متفاوتی از معنای درد دارند. تفاوت در الفاظ و اصطلاحات پزشکی و شرایط اجتماعی و قانونی پزشکی بالینی ممکن است درک مشترک و صحیح پزشک و بیمار از رخداد حاضر را مختل کند. فارق از کشف راه‌هایی برای درک درد افراد و مسائل مربوط به روان‌شناسی درد، درد در بسترهای گوناگون زبان متفاوتی دارد. فارغ از معنایی که در پزشکی پیدا کرده است، درد دارای جنبه‌های اخلاقی، قانونی و سیاسی است. حال با گسترش معنای درد و حضور آن به عنوان مساله‌ی علوم انسانی، ارتباط میان معنای درد در گفتمان پزشکی، زبان عامیانه و درک و تجربه‌های سوپروکتیو از درد چیست؟

### معانی و کاربردهای متداول واژه‌ی «درد»:

واژه‌ی درد (pain) از poena به معنای تنبیه و جزا ریشه گرفته است. در حالی که در زبان انگلیسی واژه‌ی dolour به معنای زجر، رنج و سوگ وجود دارد که تقریباً استفاده نمی‌شود. این ریشه‌یابی از آن حیث جالب توجه است که زبان تا حدود زیادی ادراک ما از جهان را می‌سازد، تداعی‌های این‌چنینی نمی‌توانند تصادفی باشند و دلالت‌های فرهنگیشان قابل بررسی است. در



درد و عدالت کاملاً زدوده نشده است.

زبان انگلیسی واژه‌های متفاوتی برای ابراز یک احساس ناخوشی فیزیکی دارد اما تمایل به استفاده از یک واژه‌ی انتزاعی کلی برای یک مفهوم باعث شده است که باقی واژه‌ها ذیل مفهوم کلی درد (pain) قرار گیرند. تمام زبان‌ها الزاماً واژه‌ای هم معنی با درد در انگلیسی ندارند و پدیده‌ی درد را از نظر گاه‌های گوناگون و تمایز یافته مورد توجه قرار می‌دهند. به عنوان مثال در اشعار هومر در لحظات جراحی قهرمانان در نبرد کمتر توصیفی از رنج و زجر مشاهده می‌شود. آن‌ها به یک باره در غباری سیاه ناپدید می‌شوند یا استخوان‌هایشان در میان زره خرد می‌شود، فریاد می‌زنند، به نفس نفس می‌افتند و خون بالا می‌آورند اما به ندرت با درد می‌میرند. با وجود توصیفات جزئی و کامل هومر از صحنه‌های نبرد، جای درد در مرگ‌های حماسه‌ی ایلید خالی است. خشونت همواره حاضر است اما هنگامی که رزمنده‌ای بر زمین می‌افتد، صدای درد نیست که برمی‌خیزد بلکه به رجزخوانی‌اش ادامه می‌دهد. هنگامی که قهرمانی در حال مرگ است آنچه میان او و یک بدن مرده پل می‌زند درد نیست بلکه غرور است. رنج به سوخته تعلق دارد که جسم را

ترک می‌گوید و با فاصله‌ای کوتاه در اطراف آن پرسه می‌زند تا بر از دست رفتن جوانی و مردانگی سوگواری کند. آنچه در توصیف هومر از مرگ غایب است، درد نیست بلکه روایتی از میل به دردی است که با خشونت بر علیه بدن همراه است. این مفهوم که با واژه‌ی *odune* معرفی می‌شود، نه در میان مردگان ایلید بلکه میان اقتصاد آشفته‌ی درد جاری در میان زندگان قابل جست‌وجو است. قربانی‌های *odune* نه مردگان بلکه مجروحان این حماسه اند. توصیف این درد میان چهارده شخصیت ایلید تحلیل شده است. درد جراحی با خوانش‌های گوناگون به عنوان مانعی تفسیر شده است که قهرمان و شاعر باید آن را کنار زنند. واژه‌ی *algos* در حماسه‌ی ایلید نیز به معنای دردهای درازمدت زندگی در میدان جنگ است. در زبان روسی واژه‌ای معادل درد (*pain and ache*) وجود ندارد اما یک واژه به درد شدید مانند درد شکنجه اختصاص دارد.

## انواع درد

فهم مدرن از درد، زیر سپر اقتدار پزشکی قرار گرفته است و محصول دو اتفاق است. نخست تغییر اساسی ماهیت تنبیه و دوم ظهور جراحی و بیهوشی در قرن ۱۹. جرمی بنتام از کسانی است که تاثیر بزرگی بر ظهور زندان‌ها به عنوان ارگان‌های کیفری داشته است. او پیش از ظهور بیهوشی و در سال ۱۷۸۹ یک دسته‌بندی از انواع درد ارائه داده است. طبق نظر بنتام، درد و لذت تعیین می‌کنند که انسان به انجام چه کارهایی علاقه دارد و چه کارهایی را از روی الزام انجام می‌دهد. او دولتی را یک دولت مفید می‌داند که تمایلش به افزایش شادی ملتش بیشتر از کاهش آن باشد. در نتیجه هدف قانون‌گذار افزایش لذت و اجتناب از درد است و یک سیاست‌گذاری خوب با میزان درد و لذتی که ایجاد می‌کند و تعداد افرادی که به هر شکلی تحت تاثیر قرار می‌دهد، سنجیده می‌شود. او زندان را به خاطر عدم تحمیل درد فیزیکی، راه مناسب‌تری برای تنبیه می‌دانسته است.

بنتام انواع درد را با عنوان‌های دردهای حسی، درد محرومیت، درد شرمندگی، دشمنی، بدنامی، پرهیزگاری، خیرخواهی، بدخواهی، درد خاطره، درد تصورات، انتظارات و درد وابستگی به رسمیت می‌شناسد. بنتام با در نظر گرفتن ابعاد حسی، عاطفی، اخلاقی و اجتماعی درد، پدیده‌ی درد و رنج را با یک آگاهی همه‌جانبه به تصویر می‌کشد.

## یافته های مردم نگاری و جامعه شناختی

به علت تفاوت در ادبیات پزشکی و افراد غیر متخصص امکان برداشت غلط از وضعیت بیمار و رخ دادن پیچیدگی‌هایی در ارتباط بیمار و پزشک وجود دارد. پژوهش‌های کیفی سعی کرده اند در رابطه با برخورد تجربه‌ی سوپرکتیو بیمار و درک تخصصی پزشک، خصوصا در زمینه‌ی دردهای مزمن، مشکلات را شناسایی کنند. مردم‌نگاری‌های انجام شده در رابطه با افراد درگیر با دردهای مزمن ساحتی رنج‌آور از زیست آن بیماران و معنای مشترک درد برای فرد، خانواده و کادر درمان را آشکار کرد. مساله‌ی اساسی در ناسازگاری میان «تجربه‌ی زیسته‌ی بیمار از درد» و «درد به عنوان یک برساخت پزشکی» بود. تجربه‌ی یکپارچه‌ی بیمار از طریق دوگانه‌های موجود در فرهنگ زیست-پزشکی در رابطه با درد، تجزیه می‌شود بنابراین در رابطه با درد مزمن، بیمار و پزشک بر سر تعریف مساله و یافتن راه حل برای آن درگیر کشمکش می‌شوند. زندگی با درد مزمن دوگانه‌های روح/جسم و سوژه/ابژه را برهم می‌زند. اما همچنان جملاتی مانند «کنترل کردن درد خود» بیمار و درمانگرانش را وادار به پذیرش و عمل بر اساس این دوگانه‌ها می‌کند. درد به خودی

هنگامی که او از دردهای حسی صحبت می‌کند، تمام حس‌های ناخوشایند فیزیکی مانند سرما، گرما، گرسنگی و تشنگی را شامل می‌شود در حالی که در اصطلاحات پزشکی تشنگی درد محسوب نمی‌شود. در زمینه‌ی دردهای اجتماعی او با درنظر گرفتن نفرت ناشی از داغ ننگ که همراه با بدنامی نسبت به شخص وجود دارد، بدنامی را دردناک می‌داند.

## زیست-پزشکی و غلبه بر درد

از زمان باستان درد نشانه‌ی مهمی برای پزشکان بوده است. اما با ظهور بیهوشی در قرن ۱۹ درد به تدریج و به سادگی به انحصار حیطه‌ی پزشکی درآمد. تصادفی نیست که به دنبال کم‌رنگ شدن نقش درد جسمی در چارچوب مجازات و قانون غرب، انحصار مورفین و بیهوشی جراحی نبض غلبه بر درد را بدست گرفت. درد مدام به توانایی‌ها و فنون تخصصی پزشکان و جراحان ارجاع داده می‌شد. اما ارتباط میان درد کشیدن، آسودگی از درد و هنجارهای اخلاقی همچنان باقی ماند. به عنوان مثال اعمال بیهوشی در قرن نوزدهم با مباحثاتی، هم مخالف و هم موافق، از سوی مذهب مواجه شد. مخالفان با بیهوشی حین زایمان ضمن ارجاع به تورات درد زایمان را یک تنبیه الهی می‌دانستند. با وجود رنج زیادی که عمل جراحی بدون بیهوشی می‌تواند به‌مراه داشته باشد، بیهوشی در سطح جهانی به راحتی پذیرفته نشد. عمل‌های جراحی در راستای یک منش دموکراتیک نوظهور کار می‌کردند که درد را پدیده‌ای اجتناب ناپذیر یا به عنوان تنبیه الهی نگاه نمی‌کرد در عوض بر فردیت، حق خرسندی و رهایی از درد و رنج ارزش می‌گذاشت. با این حال تا زمانی بیهوشی توسط کادر درمان یا بیماران پذیرفته نمی‌شد. از آن زمان تا به حال تکنولوژی‌های بیهوشی و مسکن‌ها همراه با دانش پزشکی پیشرفت چشمگیری داشته اند. در نتیجه‌ی این اتفاق هرگونه درد فیزیکی و مباحث مربوط به آن برای تشخیص یک منش طبیعی در بدن و یافتن درمان آن به پزشکان ارجاع داده می‌شود. هرچند هنوز زیست-پزشکی موفق به «غلبه» بر درد نشده است. درمان دردهای مزمن دشوار و هزینه‌بر است و مسکن‌ها با وجود محدودیت‌ها، همچنان در افرادی که بواسطه‌ی نسخه به آن‌ها دسترسی دارند اعتیاد ایجاد می‌کنند.

خود پیام‌هایی را حمل می‌کند که موجب تغییر، جایگزینی و رقابت با زبان روزمره می‌شود و از طرفی تجربه‌ی درد قابل ترجمه به هیچ‌کدام از زبان‌های روزمره یا پزشکی نیست و بیمار با درد مزمن تنها میان هم‌تایان خودش که تجربه‌ای مشابه دارند احساس درک شدن می‌کند.

ممکن است تجربه‌ی بیمار از درد بر بیماری تأثیری نداشته باشد و هیچگونه آسیب واقعی فیزیکی در کار نباشد. در چنین شرایطی بیمار ممکن است تمایز میان آسیب و اذیت‌شدن را نپذیرد. این سوءتفاهم که از قصور پزشکان در مدیریت درد یا رابطه‌ی پزشک/بیمار است، منجر به نگرانی بیمار در رابطه با انکار وجود داشتن

دردش می‌شود. مطالعات زیادی درباره‌ی چالش‌های بیمارانی انجام شده است که رنجی را که آن‌ها باید برای یک «بیمار موثق» بودن می‌کشیدند روایت می‌کند. براساس مطالعات اجتماعی تجربه‌ی درد، درد از هر نوعی که باشد، فرد نیاز دارد صحت درد و رنجش توسط دیگران، چه پزشکان و چه باقی جامعه، پذیرفته شود. اما درد بیمارانی که برای درمان درخواست کمک بالینی می‌کنند، به اشکال مختلف انکار می‌شود. با وجود آن که بیماران درد را به عنوان تجربه‌ای پیوسته در زندگی تجربه می‌کنند از جهتی حس می‌کنند باید در مقابل این ایده که دردشان ناشی از یک مساله‌ی عاطفی در زندگی شخصیشان است از خود دفاع کنند.

مطالعات انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه که در دهه‌ی ۹۰ میلادی انجام شده‌اند، بیماران را اسیر در یک دوگانه‌ی پزشکی/فرهنگی در گفتمان درد توصیف می‌کنند. یک راهبرد پدیدارشناسانه و جامعه‌شناسانه به به تکمیل دانش در زمینه‌ی درد کمک می‌کند چرا که درد را به عنوان پدیده‌ای بدنمند، و در زمینه‌ی فرهنگ، معنا و احساسات مورد بررسی قرار می‌دهد. این راهبرد می‌تواند به حل و فصل دوگانه‌های کاذب و خارج شدن درد از قلمرو دانش پزشکی کمک کند.



نویسنده: الهام احمدی 

## انسان‌شناسی عصب‌شناختی چیست؟

به اعماق مغز نابالغ ما نفوذ کند. چیزهایی که از محیط اطراف دریافت می‌کنیم قرار است که ما را تبدیل به ما کنند. این همان چیزهایی است که پستانداران دیگر در سال اول

مغز و سیستم عصبی ما اندام‌هایی فرهنگی هستند (داونی و لند، ۲۰۰۹). از طرفی ما با مغزی بسیار کوچک به دنیا می‌آییم و مغز ما در طی زندگی‌مان بزرگ‌تر می‌شود. و از طرف دیگر برخلاف دیگر پستانداران، یادگیری فرهنگ برای ما از همان سال اول آغاز می‌شود. همین مسئله باعث شده تا فرهنگ به‌راحتی

ویژه‌نامه نوروز ۱۴۰۲

هفدهمین سالگرد انسان‌شناسی و فرهنگ

۲۶۰

زندگی و در شکم مادرشان از آن‌ها محروم هستند: زبان، کنش‌های متقابل اجتماعی و دنیای فیزیکی اطراف. محیط اجتماعی با تأثیر بر سیستم عصبی ما بر نحوه‌ی بروز ژن‌ها و فرایندهای تحولی تأثیر می‌گذارد.

از زمانی که دانشمندان علوم اعصاب دریافته‌اند که تفاوت‌های ساختاری در مغز گروه‌های فرهنگی مختلف وجود دارد، زمان زیادی نگذشته است. انسان‌شناسی عصب‌شناختی به ما می‌گویند که انواع مختلف فرهنگ‌پذیری، هنجارهای اجتماعی، مناسک مذهبی و تجارب مختلف بر نحوه‌ی عملکرد و ساختار مغز تأثیر دارند (داوونی و لند، ۲۰۰۹). در واقع می‌توان گفت که نورواناتومی تجربه را جسمانی می‌سازد. همین تغییر جسمانی است که یادگیری را ممکن می‌سازد. فرهنگ‌پذیری به لطف چنین تغییراتی در سیستم عصبی رخ می‌دهد.

اما باید در نظر داشته باشیم که تأثیر محیط بر مغز یک‌سویه نیست. در عین حال که فرهنگ به درون ما نفوذ می‌کند، مغز ما نیز محیط را شکل می‌دهد. سیستم عصبی ما خودش را در دنیای اجتماعی ابراز می‌کند. در واقع مغز ما محیط بیرونی را تبدیل به یک محیط شناختی-اجتماعی می‌کند. این محیط که توسط تعاملات اجتماعی ما

شکل گرفته، رفتار و ایده‌ها و در نهایت مغز ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این فرایند دو سویه، درونی‌سازی و برونی‌سازی اتفاق می‌افتد.

ما انسان‌ها ظرفیت فرهنگ‌پذیری را مرهون سیستم اعصاب خود هستیم. فرهنگ‌پذیری فرایندی پویاست که در طی زمان و در سیستم عصبی ما رخ می‌دهد. ما در عین حال که تجارب را درونی‌سازی می‌کنیم، افکار و ایده‌های خود را نیز به دنیا ارائه می‌کنیم. چیزی که در این بین اهمیت دارد این است که چنین فرایند پیچیده‌ای را به یک رابطه‌ی علت و معلولی ساده تقلیل ندهیم. بر خلاف دیگر رویکردهای پژوهشی که دست به دامان یک رویکرد تقلیل‌گرای علی و معلولی می‌شوند، در انسان‌شناسی عصب‌شناختی به دنبال این هستیم تا از روابط متقابل عوامل متعددی که در شکل‌گیری عملکردهای شناختی نقش دارند سر در بیاوریم.

## رابطه‌ی عصب‌شناسی فرهنگی و انسان‌شناسی عصب‌شناختی

مدتی است که رشته‌ی عصب‌شناسی فرهنگی توجه زیادی را به خود جلب کرده است، اما انسان‌شناسان در این بین سهم بسیار کوچکی را داشته‌اند. تا همین اواخر، رابطه‌ی فرهنگ و مغز مشخص نبود. اما به لطف عصب‌شناسی فرهنگی این موضوع امروزه به کلی تغییر کرده است. عصب‌شناسی فرهنگی رشته‌ای است که روان‌شناسی بین‌فرهنگی، علوم اعصاب شناختی و زیست‌شناسی مولکولی را در هم آمیخته است. این رشته‌ی علمی با مطالعه‌ی تحول عصبی، ساختار مغز و عملکردهای آن به دنبال یافتن تفاوت در بین گروه‌های فرهنگی است (دومینیگز و همکاران، ۲۰۱۰).

می‌توانیم بگوییم که عصب‌شناسی فرهنگی زیرمجموعه‌ای از روان‌شناسی فرهنگی است. هدف عصب‌شناسی فرهنگی فهم این نکته است که چگونه خصایص فرهنگی مانند باورها، ارزش‌ها و رفتارها از طریق جامعه‌پذیری به درون سیستم عصبی و مغز ما رسوخ می‌کنند (کیتاما، ۲۰۱۹). تاریخچه‌ی روان‌شناسی فرهنگی به سال ۱۹۸۰ باز می‌گردد. از جمله کارهای تأثیرگذار در حوزه‌ی روان‌شناسی فرهنگی این بود که این روان‌شناسان دریافته‌اند که ۸۰ درصد آزمودنی‌ها از جامعه‌ی به‌خصوص WEIRD انتخاب شده‌اند. کلمه‌ی WEIRD سر واژه‌ی کلمات Western (غربی)،

## Rich (صنعتی)، Industrialized (تحصیل کرده)، Educated (ثروتمند)، و Democrat (دموکرات) است. اما این جامعه نه

تنها نماینده‌ی بقیه‌ی جهان نبود، بلکه در مقایسه با آن‌ها داده‌ی پرت نیز محسوب می‌شد. محدودیت روان‌شناسی فرهنگی در این بود که بالاجبار به خودگزارش‌دهی‌های افراد بسنده می‌کرد. اما عصب‌شناسی فرهنگی می‌توانست این تفاوت‌ها را در سطح ساختار و عملکردهای مغز بررسی کند.

عصب‌شناسان فرهنگی بینش‌هایی را برای انسان‌شناسان عصب‌شناختی فراهم کردند. اول اینکه، فرهنگ تأثیر گسترده‌ای بر فعالیت نورون‌های ما دارد. این تأثیر را می‌توانیم از فرایندهای سطح پایین ادراکی و توجه تا فعالیت‌های سطح بالای شناختی، عاطفی و اجتماعی شاهد باشیم. دوم اینکه، تفاوت‌های فرهنگی از نحوه‌ی سازماندهی شبکه‌های عصبی و سطوح مختلف فعالیت نورون‌ها ناشی می‌شود. می‌توان گفت که فرهنگ الگوهای فعالیت عصبی را تعدیل و تنظیم می‌کند. اما هر زمانی که صحبت از تأثیر فرهنگ بر عملکردهای شناختی می‌کنیم، پای انسان‌شناسی نیز به میان می‌آید. انسان‌شناسی فرهنگی به مطالعه‌ی رابطه‌ی فرهنگ و مغز علاقه‌مند است و چگونگی تأثیر فرهنگ بر تحول مغز را بررسی می‌کند.

## علوم اعصاب و انسان‌شناسی

انسان‌شناسی با مطرح کردن پرسش‌هایی اساسی، علوم اعصاب و انسان‌شناسی را به فراتر رفتن از محدوده‌های خود سوق می‌دهد. علوم اعصاب از زمانی که به تنوع در میان انسان‌ها توجه کرده، تحولی اساسی کرده است. برای مثال، روش تحقیق علوم اعصاب تحت‌تأثیر انسان‌شناسی عصب‌شناختی تغییر چشم‌گیری داشته است: داده‌هایی که تا پیش از این در علوم اعصاب داده‌ی پرت محسوب می‌شدند، حالا مرکز توجه قرار گرفته است. چنین تغییراتی در روش‌های علوم اعصاب به ساخت ابزارهای دقیقی کمک می‌کند که توانایی مقایسه‌ی اسکن‌های مغزی آزمودنی‌های شرقی و غربی را داشته باشد. به لطف انسان‌شناسی عصب‌شناختی، حالا محققان علوم اعصاب بهتر می‌توانند مناسبات محیطی عصبی را درک کنند. آن‌ها همچنین فهمیده‌اند که چطور محیط فرهنگی بر ساختارها و عملکردهای مغز تأثیر می‌گذارد.

با وجود اینکه این روزها علوم اعصاب با اقبال بیشتری مواجه شده است، اما انسان‌شناسان می‌توانند کمک‌های شایان توجهی را به غنی‌شدن هرچه بیشتر این رشته بکنند. می‌توان گفت که اندازه‌ی تأثیر عوامل محیطی و فرهنگی به‌قدری بزرگ است که از عوامل



را صرفاً یک متغیر جمعیت‌شناختی قلمداد نمی‌کنند. انسان‌شناسان با روشن کردن فرایند فرهنگ‌پذیری برای محققان علوم اعصاب به آن‌ها در فهم تفاوت‌های مغزی کمک شایانی کرده‌اند. محققان مغزی نیز به انسان‌شناسان در فهم ارتباط بین تمایلات جهانی انسان‌ها و تفاوت‌های فرهنگی کمک کرده‌اند.

### فرهنگ‌پذیری مغز از طریق الگوها

با وجود اینکه تخصص انسان‌شناسی در حوزه‌ی تشخیص تفاوت‌های فرهنگی است، انسان‌شناسان قافیه را به روان‌شناسان فرهنگی باخته‌اند. روان‌شناسان فرهنگی جوامع را بر اساس ملاک‌هایی مانند فردگرایی و جمع‌گرایی تقسیم می‌کنند. انسان‌شناسان اما خوب می‌دانند که در میان گروه‌های فرهنگی تفاوت‌های زیادی به چشم می‌خورد و نمی‌شود این‌گونه آن‌ها را یکدست قلمداد کرد. مسائل جدید دنیای امروز مانند موج‌های گسترده‌ی مهاجرت نیز به این عدم‌تجانس گروه‌های فرهنگی دامن زده است.

راهکاری که برای این مسئله می‌توان در نظر گرفت این است که به جای فرهنگ از الگوهای رفتاری سخن به میان آوریم. الگوهای رفتاری از اعمالی ناشی می‌شود که در زندگی روزمره‌ی خود انجام می‌دهیم. این اعمال تأثیر عمیقی بر ترجیحات، تمایلات و انتظارات عاملان می‌گذارد. این الگوهای رفتاری از استمرار اعمال روزانه ناشی می‌شود و همزمان آن‌ها را شکل می‌دهد. این الگوهای رفتاری کلید فهم تأثیر فرهنگ بر مغز هستند.

رویکرد الگوهای رفتاری این‌طور فرض می‌کند که فعالیت‌های مستمر و دارای الگو، ذهن و بدن ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این تأثیر از طریق درونی‌سازی اتفاق می‌افتد. در عین حال، انجام اعمال خود هنجارها، فرایندها، نهادها و انواع جامعه‌پذیری را شکل می‌دهد. در واقع، فرهنگ به درون مغز راه می‌یابد و توسط جامعه تغییر شکل می‌دهد (ریپاسترف، ۲۰۱۰).

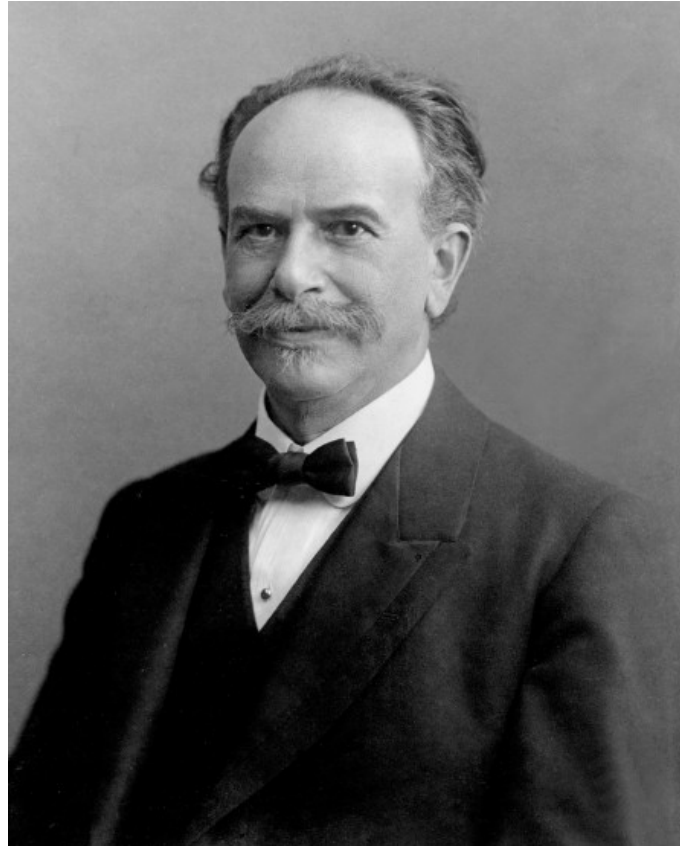
تکاملی نیز سبقت می‌گیرد. یکی از کمک‌های انسان‌شناسان به محققان علوم اعصاب روش مردم‌نگاری است. این روش نحوه‌ی عملکردهای شناختی را در محیط طبیعی بررسی می‌کند. این روش محدودیت‌های روش آزمایشگاهی علوم اعصاب را ندارد.

انسان‌شناسی نیز باید همکاری با علوم اعصاب را غنیمت بشمارد. بعد از دهه‌ها جدایی انسان‌شناسی زیستی و فرهنگی، حالا انسان‌شناسی دوباره یکپارچه شده است. کل‌نگری یکی از آرمان‌های انسان‌شناسی است که در مطالعات انسان‌شناختی سیستم عصبی به کار برده می‌شود.

با توجه به اینکه انسان‌شناسان سهم کافی در جنبش عصب‌شناسی فرهنگی نداشته‌اند، حالا زمان آن رسیده که آن‌ها نیز پا به میدان بگذارند. انسان‌شناسان دیگر نگران جهانی‌شدن بعضی خصوصیات انسانی نیستند. آن‌ها همچنان به این دلیل که انسان‌شناسی عصب‌شناختی از پیمان‌های بودن مغز، عدم تجانس شناختی و ترکیب انعطاف‌پذیری نوروئی و موهبت‌های ذاتی استقبال می‌کند، نگران این نیستند که این علم رویکردی تقلیل‌گرایانه داشته باشد. به لطف دانش انسان‌شناسی، محققان علوم اعصاب دیگر تفاوت‌های فرهنگی

دیگری می‌شنود (ریپاسترف، ۲۰۱۰).

این کار تحقیقی بوآس می‌تواند مهر تأییدی به روش فرهنگ به مثابه‌ی الگوهای رفتاری بزند. آن‌طور که بوآس به ما نشان داد، طبقه‌بندی اصوات نتیجه‌ی تجارب قبلی فرد در مواجهه با الگوهای رفتاری به‌خصوص است. بنابراین اگر شما زبان خاصی را بلد باشید، اصوات را به شکل درست و مطابق با آن زبان می‌شنوید. اما اگر آن زبان را بلد نباشید، نمی‌توانید تمایزی بین اصوات قائل شوید و آن‌ها را مشابه هم می‌شنوید.



رویکرد الگوهای رفتاری را می‌توانیم در کار ارزنده‌ی فرانز بوآس ببینیم. در زمان بوآس محققان حوزه‌ی زبان‌شناسی این‌طور فرض می‌کردند که در زبان‌های ابتدایی واج‌ها ثابت نبودند. برای مثال، دکتر برنندت که بر روی گروه چاپانک مطالعه می‌کرد، گفته بود: «هیچ زبانی مثل این زبان من را به شک نینداخته بود. همان فرد همان کلمه را هر بار متفاوت تلفظ می‌کند. وقتی او را از این موضوع باخبر می‌کنم، اصرار می‌کند که این کلمه یکسان تلفظ شده است.» بوآس در مقاله‌ی «درباره‌ی صداهای متغیر» علیه این موضع نوشت.

بوآس که در حوزه‌ی روان‌شناسی فیزیکی خبره بود و روی تشخیص حسی کار می‌کرد، متوجه شد که چنین بی‌ثباتی در تلفظ وجود ندارد. در عوض، این شنونده بود که هر بار آن کلمه را متفاوت می‌شنید. به گفته‌ی بوآس، زبان مادری فرد بر اصواتی را که می‌شنویم تأثیر می‌گذارد. این مسئله روشن کرد که ملیت زبان‌شناس بر پژوهشی که انجام داده تأثیرگذار است و اینکه یک مشاهده‌گر واحد در موقعیت‌های مختلف کلمه‌ای واحد را طور



## به ملاقات حیوان

مقدمه:

گربه‌ی خانگی شروع می‌شود. دریدا یک روز در حالی که برهنه بوده متوجه شرمی می‌شود که از نگاه خیره‌ی گربه به بدن برهنه‌ی او برمی‌خیزد:

«تصور کنید گربه‌ای که گفتم من را از روبه‌رو برهنه ببیند، رو در رو، و اگر من برهنه باشم، و اگر رو به گربه‌ای باشم که با چشمانش سراپای من را دید می‌زند، گویی که فقط چشمش به من می‌افتد، نه که من را نگاه کند، بلکه فقط ببیند، و البته درست از جایی چشم اندازد که آلت جنسی من در تیررس دید او باشد. ببیند بی آن که بخواهد بازهم ببیند، بی آنکه بخواهد لمس کند، بی آن که گاز بگیرد، باز هم آن خطر بر روی لب‌هایش کمین کرده و حاضر است. آن‌جا همان اتفاقی که «نباید» در شرف وقوع است - یک لغزش، یک سقوط، یک شکست...

بگذارید فوراً بگویم که این گربه یک گربه‌ی استعاری نیست، گربه‌ای که از آن حرف می‌زنم گربه‌ایست کاملاً واقعی، یک بچه‌گربه. شمایی از یک گربه نیست. بی صدا و در قامت گربه‌ای استعاری وارد اتاقم نشده است.

باختین می‌نویسد: «در فرهنگ‌های چندنواختی، نواخت امر جدی هم طنینی متفاوت می‌یابد: از بازتاب‌های خاص نواخت خنده بهره‌مند می‌شود و انحصارگری و برتری خود را از دست می‌دهد و با لحن خنده تکمیل می‌شود.»

پرسش از مواجهه‌ی جانور انسان با جانور نایمان غالباً در دیسپلین‌های منزوی و تک‌نواختی فلسفه، زیست‌شناسی و جانورشناسی مطرح شده است و اقتضای پژوهش‌ها و نوشتار تک‌نواختی این حوزه همواره مواجهه‌ای عبوس با جانور نایمان است. زنگ گوشخراش حاصل از بسامد بالا و اقتدار هر دیسپلین و عدم تمایل به گفتگو با دیگر دیسپلین‌ها منجر به تولید ادبیاتی شده که روایت مواجهه‌ی بیناگونه‌ای را با انسداد ماهوی همان دیسپلین مخدوش می‌سازد. تک‌نواختی اقتدار فرزندان خَلَف علم مثبت‌ یا تاریخ فلسفه‌ی روشنگری ماهیتاً ظرفیتی برای ملاقات انسان با جانور نایمان ندارد. در این میان اما معدود فرزندان ناخَلَفی از جانور انسان سعی در اقرار به انسدادهای ذاتی فلسفه، علم مثبت‌، اسطوره، زیست‌شناسی و دیگر دیسپلین‌ها، حین پرسش از جانور نایمان داشته‌اند و کمر به حفاری دالان‌هایی فی‌مابین دیسپلین‌های مقتدر نظم آکادمیک بسته‌اند.

طی این نوشته سعی شده است تا به کمک قسمی خاموشی موقت «امر جدی» به بازتابی از «خنده»ی برخاسته از اعماق دالان‌های باریک و صعب‌العبور مذکور در خاطرات چند فیلسوف و جانورشناس گوش بسپاریم.

پیش‌زمینه :

دریدا فیلسوف پساساختارگرای فرانسوی در یک اتوبیوگرافی به نام *The Animal That Therefore I Am* سعی می‌کند با نوشتاری اعتراف‌گونه بار سنت دکارتی و اومانیستی فلسفه‌ی غرب را از روی شانه‌های خود پایین انداخته و خود را از نو بنگارد. ماجرا از یک

گره‌های که از آن حرف می‌زنم یکی از آن گره‌های ادبی کافکا یا لوئیس کارول نیست؛ گره‌های همواره حاضر در رمان‌ها. گره‌های که به من نگاه می‌کند و من را مشوش می‌کند، از تیره‌ی گره‌های جانورشناسان است.»

نگاه خیره‌ی حیوان به سوی جانورروی برگردانند.

هبوط؛ «من» پس از چشیدن جانور ناسان:

«مواجهه‌ی انسان با جهان - که در درون دهانی صورت می‌گیرد که باز است و گاز می‌گیرد و می‌درد و می‌جود - یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین موضوعات تخیل و اندیشه‌ی بشری است. در این جا آدمی جهان را مزه‌مزه می‌کند، آن را به تن خود وارد می‌کند و بخشی از خود می‌سازد.»



Bachtin, ۱۹۸۴

چارلز فاستر دامپزشک و حقوقدان انگلیسی در کتاب *Being A Beast*\* سعی می‌کند تا با تکیه بر تجربیات میدانی خود حاصل از زندگی‌اش در جنگل به توصیف جهان حسانی موجود زنده‌ی ناسان بپردازد. روش کار او چنین بود که گونه‌ی به‌خصوص جانوری‌ای را مشاهده می‌کرد، مدت‌ها کنار آن‌ها زندگی می‌کرد و سعی داشت تا با دستگاه‌های حسی و فیزیولوژی انسانی خود تلاشی برای تقلید از زندگی جانور مورد مطالعه‌اش داشته باشد. اولین فصل این کتاب «گورکن» نام دارد. فاستر در این فصل توضیح می‌دهد که مدت‌ها در جنگل‌های ولز کنار گورکن‌ها زندگی کرده، در میان

به واقع دریدا در جستجوی چیستی و چگونگی هیجان‌ات، اعمال و آنچه در سر گره‌ی می‌گذشت نبود، کنجکاو و انحراف دریدا تا آن جاست که از تاریخ خلف فلسفه‌ی غرب کژروی کند و در برابر این غریبه خضوع پیشه کرده و نهایتاً ناشناختنی بخواندش. دانا هارای معتقد است دریدا آن روز صبح یک دعوت مغنم را از دست داد، دعوت به [در] جهان دیگری شدن که اگر [به‌سوی حیوان] روی می‌گرداند، دست کم متوجه‌اش می‌شد. دریدا البته به‌درستی راه خود را هم از آنانی جدا کرد که حیوان واقعی را می‌بینند، و درباره‌اش می‌نویسند، بی‌که به ملاقات نگاه خیره‌اش بروند، و هم از دیگرانی که درگیریشان با حیوان صرفاً از جنس درگیری با فیگوری ادبی یا اسطوره‌شناختی است.

به عقیده‌ی هارای چه بسا دانش مثبت‌ه از حیوان و با حیوان ممکن باشد، دانشی که اگر بر تقسیمات کلان تاریخ اومانیستی بنا نشود، به معنایی رادیکال، مثبت‌ه و تجربی خواهد بود. او از دریدا خرده می‌گیرد که حتی در اصول انتزاعش هم هرگز نیم‌نظری به تجربه‌ی اتولوژیست‌هایی چون اسموتس، بکوف، یا گودال که با حیوانات زیستند، و خود و علم خود را بعد از مواجه‌شدن با نگاه خیره‌ی همین حیوانات بارها ملغی کردند و از نو نوشتند، نداشت. در این نوشته سعی شده است تا روایاتی بشنویم از مولفانی که پس از مشاهده‌ی

کند بیرون.»

همان‌طور که در خطوط اول می‌بینیم فاستر ابتدا دست به تشریح گمانه‌زنی‌های خودِ انسان‌اش از ورود کرم به دهان انسان می‌زند و در خطوط بعد آن‌چه را که واقعا بعد از گذاشتن کرم در دهان‌اش رخ می‌دهد، توصیف می‌کند. به نظر می‌رسد فاستر آگاهانه سعی دارد این فاصله‌ی بیناگونه‌ای را حین ملاقات گونه‌ای دیگر برجسته سازد؛ انسانی که دهان‌اش را باز می‌کند تا وحش و دیگری را بچشد. همواره در این چشیدنِ دیگری نایمان قسمی انفصال در میان است و این تجربه نسبتی با تجربه‌ی شمن‌ها و سایر تجربه‌هایی که به دنبال وحدت و یکی شدن با «دیگری» اند، ندارد. این ملاقات درست بر لبه‌ی گونه‌ی انسان محقق می‌شود. فاستر در نشستی حین پاسخ به سوال مصاحبه‌کننده از محل زندگی‌اش در کودکی به مختصاتی از مفهوم «زیستن در لبه» اشاره می‌کند:

«من در مرز یک شهر بزرگ در شمال انگلیس به دنیا آمدم و بزرگ شدم. درست بالای جاده، چراغ‌های نئونی پایان می‌یافتند و تاریکی شروع می‌شد. وحش حقیقی برای من از همان لبه قد علم می‌کرد. گویی تاریکی در چراغ‌های نئونی رسوخ می‌کرد و چراغ‌های نئونی راه خود را به تاریکی می‌جستند تا در آن رخنه کنند. من هرگز در کودکی مرز وحش و مصنوع را نیافتم. امروز هم خودم را یک جانور مرزی می‌دانم. بعد از ورود به آکادمی مساله‌ی هویت همواره محل سوال من بوده است و به نظرم می‌رسید برای دست یافتن به چیستی هویتم باید به دنبال فهم وضعیت آستانه‌ای گونه‌ام باشم. می‌خواهم بفهمم وقتی تاریکی به ملاقات نور می‌رود و وحش به ملاقات شهر، چه چیزی در شرف «شدن» است.»

بارابارا اسماتس انسان‌شناس و روان‌شناس دانشگاه میشیگان که شهرت او متکی بر مطالعات میدانی بابون‌هاست نیز برای چشیدن جهان جانور در دهان انسان‌اش مسیر زاهد‌آبانه‌ای را طی می‌کند. اسماتس پیش از رسیدن به لبه‌ی گونه‌ی خود در رابطه با مواجهاتش با بابون‌ها سعی داشت تا جای ممکن به بابون‌ها نزدیک شود و بعد دست به جمع‌آوری داده بزند اما بابون‌ها «خود» اسماتس را تهدیدآمیز می‌دانستند و تا حد امکان از او دور می‌شدند. اسماتس که تعلیم‌یافته‌ی سنت علم مثبت‌ه و تجربی بود، از پیش و بنا بر آموخته‌هایش سعی داشت که تا جای ممکن در محیط مطالعه چیزی خنثی باشد، چون تکه سنگ، و دسترسی‌ناپذیر بماند، تا بابون‌ها متوجه حضور [خود] او در محیط زندگی‌شان نباشند. اسموت متوجه شد که حیوانات هیچ از رفتار سنگ‌مانند او خوششان نیامده و آن‌چه

گل و چمن خزیده و تلاش کرده است تا مانند یک گورکن حرکت کند، بخورد و به جهان حسانی او نزدیک شود. خطوط زیر توصیفات چارلز فاستر است، هنگامی که با بدن و تاریخ انسانی خود سعی کرده درست مانند گورکن یک کرم را بخورد:

«اگر کرمی را در دهانتان بگذارید، حسی شوم از گرمای دهان شما به کرم دست خواهد داد. احتمالا حدس می‌زدید کرم به سوی تاریکی عمیق‌تر که برایش شبیه به «خانه» است فرومی‌خزد و وارد مری می‌شود. چنین نمی‌کند. سعی می‌کند خود را در فاصله‌ی میان دندان‌ها بچپاند. فاصله‌ی بین بعضی از دندان‌های من بسیار زیاد است. دهه‌ی هفتاد کسی در شفیلد ارتودنسی نمی‌کرد. کرم بدنش را به باریکی یک نخ درمی‌آورد و در همان لا-لو-ها می‌خزد. کلافه می‌شود. اگر راه به جایی نبرد و طاقتش تمام شود دچار یک جور جنون خواهد شد. خود را به این ور-آنور می‌کوبد. شروع می‌کند به چرخاندن دمش دور قسمت میانی بدنش، مثل یک سانتریفیوژ، و لته‌هایت را تازیانه می‌زند. دست آخر، مستاصل و ناتوان، در فضای مرطوب کنار پره‌ی زیر زبان گرد می‌شود و ثابت می‌ماند. اگر دهان را باز کنید فوراً جسته است، دمش را به کف دهانتان می‌فشارد و مثل یک ترکش خودش را پرتاب می‌



جانورشناسان «خوگیری» حیوان به حضور انسان می خوانند از این مسیر تحقق نمی یابد. اسموٹس متوجه می شود برای ملاقات بابون باید از برخی امکانات گونه‌ای خود فاصله بگیرد و برلبه‌ی انسان-بابون خود قدم بردارد. خطوط زیر به نوعی تاملات اسماتس برای دست یافتن به همان زیستن بر آستانه است که فاستر نیز آن را ضرورت ملاقات بیناگونه‌ای می دانست.

«به نظرم می‌رسید که بابون‌ها من را یک موجود ناشناس می‌یابند، نه یک چیز، و برایشان سوال است که چرا این غریبه مانند یک مهمان محترم رفتار نمی کند. خلاصه که بابون‌ها می خواستند بدانند آیا این زن یک سوژه‌ی اجتماعی شده مانند بابون‌هاست. کسی است که بتوانند تصمیم بگیرند چه نوع ارتباطی با او داشته باشند؛ دوستانه، خنثی یا ستیزگرانه. اینکه بابون‌ها موجوداتی اجتماعی هستند یا نه، سوال درستی نبود. سوال باید عوض می‌شد؛ آیا انسان موجودی اجتماعی است؟ سوال درست این نبود که بابون‌ها «چهره» دارند یا نه، سوال این بود که مردم انسان چهره دارند.»

اسماتس، بنا به نظام نشانه‌شناسی‌ای که بابون‌ها با آن خودشان و از طرفی دیگر اسماتس را خطاب واقع می‌کردند، تنظیم و تعدیل‌هایی در رفتارشان و آن کسی که «خود» می‌انگاشت، به کار بست.

«من طی تلاش برای به‌دست‌آوردن اعتماد بابون‌ها، تقریباً همه‌چیز خود را تغییر دادم، شیوه‌ی راه‌رفتن و نشستنم، شکل ایستادنم، شیوه‌ی استفاده از صدا و چشم‌هایم. داشتم شیوه‌ی مطلقاً جدید از بودن در جهان را می‌آموختم؛ شیوه‌ی بودن بابون‌ها. به نشانه‌هایی که بابون‌ها برای ابزار هیجان‌ات، انگیزه‌ها و نیت‌هایشان به یکدیگر به کار می‌بستند، پاسخ می‌دادم، و به تدریج می‌آموختم که چطور با همان نشانه‌ها خطابشان کنم. متعاقباً بابون‌ها هم به جای حذر از منی که سعی داشت به آن‌ها نزدیک شود، تعمداً نگاه‌های ناخوشایندشان را تحویل می‌دادند و من متوجه می‌شدم که باید چه فاصله‌ای از آن‌ها داشته باشم تا مورد پذیرششان باشد. ممکن است این اتفاق موهبتی کوچک به نظر برسد، اما در واقع حاکی از تغییر مهمی بود؛ از چیزی که پاسخ‌ها

یکطرفه را تفسیر می‌کرد (لازم‌الاجتناب) ارتقا یافته بودم به سوژه‌ای که بابون‌ها می‌توانستند با او ارتباط برقرار کنند.»

ای اسب، تو نباید، ای اسب، بشنو، اسب:

گمان مبر که کمتری از آنان!

ما همگان اسب‌ایم، تاحدی! اسب؟

مایاکوفسکی

### ملاقات؛ هم‌سرایي:

«راوی داستانی که فی‌مابین بدن‌ها، توسط عواملی (اکتانت) نظیر آلاینده‌های سمی، سلول‌های بیمار، تک‌ارگان‌یسم‌ها و نیروهای اجتماعی روایت می‌شود، کیست؟ اگر عاملیت چیزها در گرو عاملیت برآمده از روایت باشد، آن عامل روایت‌گر کیست؟ اینجاست که باید از کشتن مولف در هیئتی استعاره‌ی فراتر رفت و به‌واقع مرزهای جدیدی برای تالیف نگاشت.»

پرسیده شود چیست؟

ویسنسیان دسپرت، فیلسوف علم بلژیکی در بررسی جانور خود را مرهون سنت اتولوژی انتقادی می‌داند:

«اتولوژیست‌ها به خوبی قصه می‌گویند. وقتی علت رفتاری را که از جانور سر زده نمی‌دانیم، باید به قصه‌گویی بیفتیم و در رابطه با آن چه رخ داده، گمانه‌زنی کنیم.»

خطوط زیر روایت دسپرت از یک مشاهده‌ی میدانی به همراهی دوست اتولوژیست‌اش است:

«در چمنزاری اطراف بلژیک به مشاهده‌ی گوسفندان رفته بودیم. گوسفندی نزدیک آمد:

- دیدی چه کرد؟

- چه کرد؟

من چیزی ندیده بودم چراکه گوسفند هیچ رفتاری که محل سوال یا مساله‌ی من باشد، نکرده بود.

- چه کرد؟ نفس کشید؟

- نمی‌دانم. صبر کن.

بعد از ۵ دقیقه گوسفند دیگری آمد و بعد از سه چهار دقیقه دو گوسفند دیگر آمدند. باز صبر کردیم و کمتر از دو دقیقه یک گوسفند دیگر آمد. ناگهان گوسفندان نر روی پاهایشان ایستادند، و بعد باز به حالت قبل برگشتند و مسیری را پیش گرفتند. دوستم گفت:

انگار با هم گفتگو کردند، اولی گفت بیایید، باقی آمدند و داشتند تصمیم می‌گرفتند به کدام سمت بروند، رفتند روی پاهایشان و پیشنهاد دادند به این سمت برویم. باقی گفتند باشد برویم همین ور.»

دسپرت در کتاب *Living As A Bird* توضیح می‌دهد که مشاهدات میدانی‌اش با بیولوژیست‌ها و جانورشناسان همواره خالی از هر گمانه‌زنی و روایت بوده است چراکه در این علوم، بدون آزمایش میدانی فرضیات یا توضیحات مختلف و برگزیدن برترین توضیح، هیچ گفته‌ای مجاز نیست. در این علوم روایات رقابتی‌اند و در نهایت یکی به عنوان توضیح انتخاب می‌شود. اما روشی که دسپرت در این کتاب به کار می‌گیرد کاملاً از جنس قصه‌گویی است. او سعی می‌کند مشاهداتش را با مدیوم قصه و روایت کنار هم بچیند و بین این روایات یک جور دیالوگ برقرار کند. از رفتار پرندگان قصه می‌گوید و هر

حضور جانوران نائسان در نوشتار فلسفی همواره حضوری است که توسط بازنمایی هرآنچه اصحاب فلسفه جانور می‌خوانند، مخدوش و مکدر شده است. اساساً جانوران در این نوشتار گروگان‌هایی هستند برای مقاصد و مسائل نویسنده‌ی این نوع نوشتار و اغلب امکان داشتن وجودی از آن خود برای آن‌ها نه تنها ممکن نشده که مساله هم نیست. در واقع، صحبت از جانور در میان نیست و جانوران اُسرایی‌اند که نویسنده برای پرداختن به هرچیزی به جز آن‌چه که مساله‌ی خود جانور باشد، به نمایش می‌گذارد. این مساله مختص فلسفه نیست و بررسی جانور در زیست‌شناسی و جانورشناسی نیز با همین بحران مواجه است و این علوم نیز همواره از غیاب صدای جانور رنج می‌برد. اما آیا حیوان هم قادر است سخن بگوید؟

در این سنت‌ها همواره انسان است که سوال را از حیوان می‌پرسد و بعد دست به تعبیر چیزی منسوب به حیوان که پاسخ قلمداد شده، زده است. در این میان اما برخی اتولوژیست‌ها (رفتارشناسان زیستی و تکاملی) سعی کرده‌اند تا از نظر گاهی متفاوت جانور را ببینند و در نظر ایشان حیوانات مقولاتی هستند که به سوال‌های مورد توجه خود پاسخ می‌دهند. اما سوال درستی که باید از جانور

قصه را با قصه‌ای دیگر یا روایتی دیگر پاسخ می‌دهد. به نظر می‌رسد او عامدانه از هر نوع توضیح و تفسیر روایات امتناع می‌کند تا در نهایت بتواند «آواز پرندگان» را بنگارد؛ یک هم‌سرایبی، یک آواز چندصدایی (پلی‌فونیک). زبانی که دسپرت در نوشتار خود به کار برده در ابتدا بسیار عجیب به نظر می‌رسد. ترجمه‌ی یکی از جملات این کتاب دو حالت در فارسی دارد:

- قلمرو پرندگانرا به آواز می‌آورد.

- آواز پرندگان قلمرو را متعین می‌سازد.

به نظر می‌رسد که دسپرت نیز قصد دارد در ساحتی فراتر از استعاره مولف را بمیراند و عاملیت را بین هستنده‌های مختلف موجود در منظره‌ای که مشاهده می‌کند، توزیع کند. اینجا قلمرو پرندگان زمین و آب و دیگر هستنده‌هایی هستند که پرندگان را به دوست‌داشتن خود مجاب کرده و به آواز در می‌آورند، از طرفی دیگر، آواز پرندگان در یک موقعیت جغرافیایی چیزی است که آن‌تکه‌ی جغرافیایی را نشانه‌گذاری کرده و متعین می‌سازد (قلمروسازی می‌کند). دسپرت در مصاحبه‌ای در رابطه با زبانی که در کتاب به کار بسته است، توضیح می‌دهد:

«من سعی کردم از ساختارهای نحوی‌ای که فقط جملات معلوم یا مجهول می‌سازند امتناع

کنم و همان طور که برونو لاتور پیشنهاد می‌دهد از یک ساختار میان‌صدایی استفاده کنم که نه مجهول باشد و نه معلوم. خارج از ساختار میان‌صدایی عامل جمله همواره انسان است و ساختار مجهول برای توصیف آن‌چه بر نانشان می‌رود آن‌چه نانشان انجام می‌دهد، مورد استفاده قرار می‌گیرد. زبان‌های لاتین امروزی هیچ نوع ساختار میان‌صدایی (middle voice) ندارند، اگرچه این ساختار در زبان‌های یونانی کهن موجود بوده است و چنین انتزاعی را ممکن می‌ساخته است.»

برای نیل به همین ساختار میان‌صدایی که عاملیت را بین قلمرو، پرنده، اتولوژیست، لجن و گیاه توزیع کند، دسپرت از ایهام‌های زبانی بسیاری استفاده می‌کند. نوشتار او ممکن است گاهی عجیب و «نازیبا» به نظر برسد چرا که برای انسان بعد از عصر روشنگری امکان تفکر با صدای میانی از میان رفته است و عاملیت نانشان مناسب ذائقه‌ی اومانیستی و دکارتی او نیست. اما این نوشتار دقیق است و امکان روایتگری نانشان را فراهم می‌کند.

« این خاک‌سپاریِ نو، این تماشای فرحناک مرگ، لحظه‌ایست دولبه از یک پیش‌روی و یک مرگ: پیش‌روی در مرگ. نوشتار اما باز خواهد گشت حتی اگر بمیرد یا دگردیسی ویرانش سازد. نوشتار این‌بار نیرومندتر است و دیگر، و قماربازانه فراروی خواهد کرد.»

Catherine Malabou, *The Dusk of The writing*

#### خنده:

همان طور که باختین گفته بود، در فرهنگ چندنواختی «امر جدی» نیز از یک‌جور طنین و نواخت متفاوت بهره‌مند می‌شود. مکالمه‌ای که در این هم‌نواختی شکل می‌گیرد «خنده»‌ای است مزاحم که مصدع زنگ تک‌نواختی روایت شده است. ساختار نحوی و معنایی زبانی که دسپرت در کتابش برای به تحریر درآوردن آواز پرندگان به کار گرفته است، به مانند بابون زیستنِ اسماتس، چون گورکن در جنگل خزیدن و کرم‌خوردنِ فاستر، جملگی خنده‌ای سر می‌دهد؛ هم‌سرایبی و گشایش انسدادهای روایت مواجهه‌ی انسان و جانور نانشان. همین خنده‌ی برخاسته از انتزاع چندروایی، امکان نوشتاری از جنس «این و آن» و فاصله‌گذاری عامدانه با نوشتار مقتدر «این یا آن» احتمالاً ما را برای لحظاتی به ملاقات حیوانی دیگر ببرد.

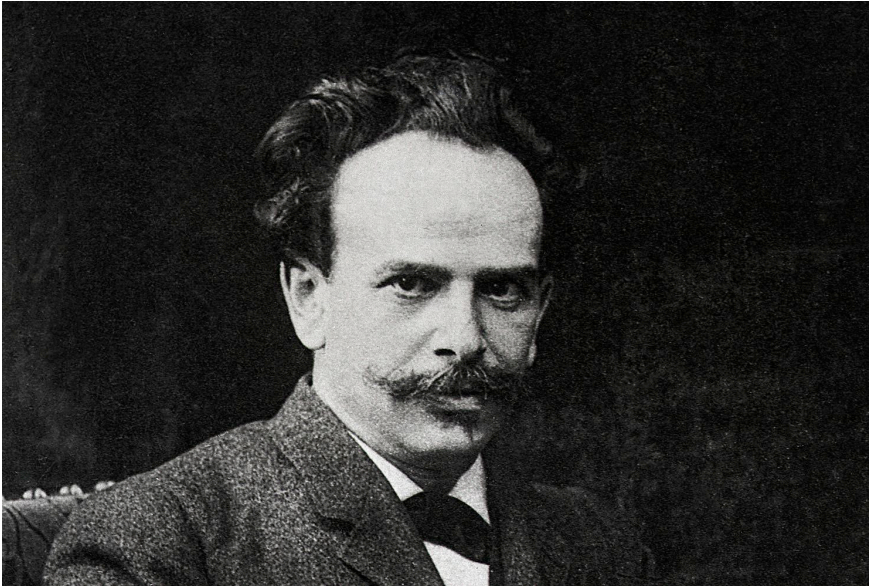
## مقاله تاریخچه انسان‌شناسی

اثر فرانتس بوآس - مجله  
ساینس - ۲۱ اکتبر ۱۹۰۴

تاریخ انسان‌شناسی - ارائه شده  
در کنگره بین‌المللی هنرها و  
علم - (سن لوئیس - سپتامبر  
۱۹۰۴)

از من خواستند درباره تاریخچه  
انسان‌شناسی صحبت کنم. این  
کاری که به من واگذار شده  
آنقدر وسیع است و زمانی که  
در اختیار من است آنقدر کوتاه  
بوده که غیرممکن است عدالت  
را در مورد آثار متفکرانی به جا  
بیاورم که انسان‌شناسی را به  
آنچه امروز هست تبدیل کرده‌اند.  
بی‌فایده است اگر بخواهم کار  
بهترین‌ها را از میان کسانی که  
در این علم ما مشارکت کردند،  
مشخص کنم. تمام کاری که  
بتوانم انجام بدهم این است که  
درباره شرایط عمومی تفکری  
علمی بحث کنم که باعث ایجاد  
انسان‌شناسی شده است.

اگر ازین نقطه نظر به کارم نگاه  
کنید، من را می‌بخشید که  
تلاش نمی‌کنم تعریفی ارائه کنم  
که انسان‌شناسی چه باید باشد  
و با چه موضوعاتی باید سروکار



داشته باشد. بلکه به جایش پیشنهاد خودم را پیش می‌برم، که  
چه چیزی هست و چطور توسعه پیدا کرده؟

قبل از آنکه به موضوع وارد شوم، باید بگویم که انسان‌شناسی  
نظری قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، از لحاظ مقیاس و روش  
متفاوت از علمی است که در زمان حاضر به آن انسان‌شناسی  
می‌گوییم و در بحث ما جایی ندارد.

در زمان حاضر، انسان‌شناسان خودشان را با مسائل مربوط به  
زندگی بدنی و ذهنی نوع بشر درگیر می‌کنند، چیزهایی که در  
اشکال متنوع جوامع، از دوران اولیه گرفته تا عصر حاضر، پیدا  
می‌شود. پژوهش‌های آن‌ها مربوط به اشکال و عملکردهای بدن، و  
هم‌چنین تمام انواع تجلیات زندگی ذهنی است. بنابراین، موضوع  
اصلی انسان‌شناسی از طرفی یک شاخه از زیست‌شناسی و از  
طرف دیگر شاخه‌ای از علوم ذهنی است. در میان پدیده‌های  
ذهنی، به زبان، اختراع، هنر، دین، سازمان اجتماعی و قانون توجه  
خاصی شده است. در میان انسان‌شناسان دوران خودمان، میزان  
قابل توجهی از تخصص‌گرایی در موضوعات اصلی را با توجه به

همین تقسیم‌بندی که ارائه شد، می‌بینیم.

اینکه اصالتاً تمام انسان‌ها برابر زاده شده‌اند، روسو را به فرضیه خام وضع طبیعی ایده‌آل رساند که باید دوباره همان را به دست می‌آوردیم. افراد زیادی در این ایده‌ها شریک بودند و رابطه میان فرهنگ مردمان بدوی با تمدن ما، موضوع بحث باقی ماند. «ایده‌هایی در مورد تاریخ بشر» از هردر متعلق به همین زمان است که شاید برای اولین بار بود که تفکر بنیادین توسعه فرهنگ بشر به عنوان یک کل به روشنی بیان شد.

حوالی همین زمان بود که کوک سفرهای خاطره‌انگیزش را انجام داد و فرهنگ قبایل جزیره‌های اقیانوس آرام را برای اولین بار به اروپاییان شناساند. دانشجویان مشتاقانه مشاهدات او و توصیفات فورستر را برمی‌داشتند و به‌طور گسترده در دفاع از نظریاتشان به کار می‌بردند. با این حال، حتی بهترین تلاش‌های این دوران هم اساساً نظری و استقرایی بود، چراکه روش استنتاجی صلب به ندرت در دامنه علوم طبیعی فهم شده بود و کمتر از آن در علوم ذهنی. درکل، در حالی که مطالعه زندگی ذهنی نوع بشر به طور قطع در آغاز یک ویژگی تاریخی با خودش داشت، و درحالی که دانش تکامل تمدن به عنوان هدف غایی آن شناخته می‌شد، اما بخش زیستی انسان‌شناسی هم در یک مسیر کاملاً متفاوت

مشابه علوم دیگری که موضوع اصلی آن‌ها توزیع واقعی پدیده‌ها و رابطه علی آنهاست، ما در انسان‌شناسی هم دو روش متمایز در تحقیق و اهداف تحقیق پیدا می‌کنیم: یکی، روش تاریخی برای بازسازی تاریخ واقعی نوع بشر است؛ دیگری، روش تعمیمی برای ایجاد قوانین جدید جهت توسعه خودش است. با توجه به تمایل شخصی محقق است که این یا آن روش در پژوهش‌های او غالب می‌شود. بخش قابل توجهی از تخصص‌گرایی جغرافیایی و تاریخی در بین کسانی جا دارد که آن‌ها را انسان‌شناسان مکتب تاریخی می‌نامیم. برخی انرژی خود را صرف روشن‌گری درباره ابتدایی‌ترین تاریخ نوع بشر می‌کنند، در حالی که دیگران ساکنان مناطق دورافتاده را مطالعه می‌کنند، و سایرین هم بقایای دوران اولیه‌ای را که در زمان ما به جا مانده است.

در نتیجه، شرایطی که طرح شد حاکی از نتایج یک توسعه طولانی است که شروع آن را می‌توان به روشنی در نیمه دوم قرن هجدهم مشاهده کرد. علاقه به فرهنگ‌ها و ظاهر ساکنان سرزمین‌های دور دست، البته که بسیار قدیمی‌تر است. توصیفات هرودت نشان می‌دهد که حتی در میان ملت‌های کهن، با وجود آنکه تمدن خودمركز بودند، این علاقه اندک نبوده است. جهانگردان قرون وسطی، کنجکاوی معاصرانشان را با برخوانی تجربیاتشان برمی‌انگیختند. ادبیات اسپانیایی فتح آمریکا، مملو از نشانه‌هایی درباره فرهنگ بومیان جهان جدید است. اما به ندرت، می‌توان نشانه‌ای پیدا کرد که این مشاهدات به موضوع رفتارهای علمی تبدیل شده باشد. اینها کنجکاوی بوده و در همان حد هم باقی مانده بود. فقط زمانی که رابطه آن‌ها با تمدن خودمان تبدیل به موضوع بررسی شد، آن موقع بود که بنیان‌های انسان‌شناسی پی افکنده شد. سرنخ‌هایی از آن را می‌توان در ملاحظات اولیه دین‌شناسان درباره رابطه بین ادیان بت‌پرستی و الهامات مسیحیت پیدا کرد. که به این نتیجه رسیدند که اشکال پست‌تر فرهنگ، خصوصاً از حیث دین، به دلیل انحطاط و سقوط از حقیقت الهام‌شده‌ای بوده که آثار آن را می‌شد در باورهای اولیه پیدا کرد.

در طول نیمه دوم قرن هجدهم، ما مفهوم بنیادین انسان‌شناسی را می‌یابیم که عقلگرایان به خوبی آن را صورت‌بندی کردند، کسانی که از انقلاب فرانسه جلوتر بودند. این حس عمیق که نابرابری سیاسی و اجتماعی نتیجه نقص توسعه تمدنی است و



توسعه پیدا میکرد. منشاء آن مدیون جانورشناسان قرن هجدهم است. و در سازگاری با گرایش‌های نظام‌مند عمومی آن دوران، تلاش‌های اصلی به سوی طبقه‌بندی نژادهای انسان و به سمت کشف ویژگی‌های معتبر هدایت شد، با این هدف که بتوان نژادها را به عنوان انواع یک گونه یا به عنوان گونه‌های متفاوت توصیف کرد. این تلاش‌ها برای طبقه‌بندی، بی‌شمار بود، البته هیچ دیدگاه جدیدی را توسعه نداد.

در طول قرن نوزدهم، یک رویکرد بین این دو مسیر شکل گرفت که می‌توانیم کار کلم را مثال بزنیم. جنبه طبقه‌بندی آن با کار تاریخی و بحث برجسته‌ای مربوط به کشف تفاوت‌های ذهنی میان انواع جانورشناختی یا نژادهای انسان، و با این سوال درباره چندژنی یا تک‌ژنی بودن ترکیب شد. شور و شوقی که به واسطه جنبه‌های کاربردی و اخلاقی درباره مسئله برده‌داری برانگیخته شده بود، باعث شد توجه به این مرحله از مسئله انسان‌شناختی متمرکز شود.

همان‌طور که قبلاً بیان شد، بیشتر داده‌های انسان‌شناسی را جهانگردانی جمع‌آوری کردند که هدف اولیه آن‌ها کشفیات جغرافیایی بود. به همین دلیل مواد جمع‌آوری‌شده خیلی زود

توجه جغرافی‌دانان را جلب کرد که از نقطه‌نظر جدیدی به آن نگاه می‌کردند. از نظر آنان، روابط میان انسان و طبیعت دارای اهمیت اصلی بود و توجه آن‌ها کمتر به سوالات روان‌شناختی جلب می‌شد و بیشتر به سمت استقلال اشکال فرهنگی از مجاورت‌های جغرافیایی، و کنترل شرایط طبیعی توسط انسان با پیشرفت تمدن مربوط بود.

در نتیجه، ما حدوداً در میانه قرن نوزدهم، آغازگاه انسان‌شناسی را داریم که از سه نقطه‌نظر برآمده بود: تاریخی، طبقه‌بندی-محور و جغرافیایی. در حدود همین زمان بود که جنبه تاریخی پدیده طبیعت، ذهن پژوهش‌گران را در دامنه کلی علم به خود جلب کرد. با زیست‌شناسی شروع می‌شد و در اصل تحت تأثیر قدرتمند داروین، به تدریج کل روش علم طبیعی و ذهنی را دگرگون کرد و منجر به صورت‌بندی جدیدی از مسائل آنان شد. این ایده که پدیده کنونی از اشکال قبلیاش توسعه یافته بود که از نظر ژنتیکی به آن‌ها متصل بود و آن‌ها را تعیین میکند، پایه‌های قدیمی طبقه‌بندی را لرزاند و باعث شد دست‌های از امور واقع را -که تا پیش از آن جدا از هم به نظر میرسیدند- به یکدیگر گره بزند. وقتی که صریحاً از آن صحبت شد، ثابت شد که دیدگاه تاریخی علوم طبیعی بسیار قوی است و مسائل قدیمی در پیش تلاش‌های جدید برای کشف تاریخچه تکامل رنگ باخت. از همان ابتدا، گرایش قدرتمندی برای ترکیب ارزش‌گذاری‌های سوپژکتیو مراحل مختلف توسعه با جنبه تاریخی وجود داشته، که اکنون به عنوان استاندارد مقایسه مورد استفاده قرار می‌گیرد. تغییری که اغلب از اشکال ابتدایی و اشکال پیچیده‌تر، از یک‌نواختی به تنوع، مشاهده می‌شود، به عنوان تغییری از کم‌ارزش به باارزش‌تر تعبیر می‌شد و در نتیجه دیدگاه تاریخی در بسیاری موارد به عنوان سایه آشکار غایت‌شناسانه در نظر گرفته می‌شود. تصویر بزرگ طبیعت که برای اولین در آن کیهان به عنوان واحدی ظاهر می‌شود که شکل و رنگ آن دائماً در حال تغییر است، هر جنبه آنی به وسیله دقیقه گذشته تعیین می‌شود و خود تغییرات پیش رو را تعیین می‌کند، هنوز ذیل یک عنصر سوپژکتیو که منابع عاطفی دارد، مبهم مانده که باعث می‌شود ما بالاترین ارزش را به چیزی نسبت دهیم که برایمان نزدیک و عزیز باشد.

این دیدگاه جدید تاریخی با روش تعمیمی علم هم در تعارض

اجتماعی، یا یک یا چند ویژگی آن- مثل باور دینی، سازمان اجتماعی، اشکال ازدواج- عبارت از این باور بود که یک سیستم قطعی را می‌توان پیدا کرد که همه فرهنگ‌ها با توجه به آن توسعه پیدا کرده باشند، که یک نوع تکامل از شکل بدوی به والاترین تمدن وجود داشته باشد که به کل نوع بشر قابل ربط باشد، که با وجود تنوع بسیاری که به وسیله شرایط محلی و تاریخی ایجاد شده، نوع عام تکامل در همه جا یکسان باشد.

تایلور این نظریه را با روشنی بیشتری بحث کرد، که اثبات آن را در همسانی رسوم و باورهای سرتاسر جهان میدید. او تشابه خاص و رخداد رسوم خاص با ترکیبهای معین را ناشی از تعلق آنها به یک مرحله خاص از توسعه تمدنی دانست؛ که به طور ناگهانی ناپدید نمی‌شوند، بلکه برای مدتی به شکل بقایایی باقی می‌مانند. در نتیجه، هر جایی که رخ دهند، اثبات وجود یک مرحله پست‌تر فرهنگ با خصوصیات رسومی است که از آن گذر کردند.

انسان‌شناسی وجود خود را مدیون انگیزه‌هایی است که این اندیشمندان به دست دادند و نتایجی که به دست آوردند. آنچه که آشوبی از واقعیت‌ها به

برآمد. بر همان دیدگاه قدیمی از طبیعت سوار شده بود که در آن کشف قوانین عمومی به عنوان هدف نهایی پژوهش در نظر گرفته می‌شد. براساس این دیدگاه، قوانین را می‌توان به وسیله رویدادهای فردی با نمونه‌های نشان داد و به هر حال وقتی آن قوانین کشف شوند، گیرایی خود را از دست می‌دهند. رویداد واقعی هیچ ارزش علمی در خود ندارد، مگر تا زمانی که منجر به کشف یک قانون عام شود. البته این دیدگاه اساساً بر خلاف دیدگاه صرفاً تاریخی است. در اینجا، قوانین طبیعت در هر رویداد فردی شناسایی می‌شود، و گیرایی اصلی به عنوان حادثه تصویر جهان، درین رویداد متمرکز می‌شود. به نوعی، دیدگاه تاریخی شامل یک عنصر قوی زیباشناختی است که رضایتش را در مفهوم روشنی از رویداد فردی پیدا می‌کند. به سادگی می‌توان فهمید که ترکیب این دو نقطه‌نظر منجر به تابعیت واقعیت تاریخی، ذیل مفهوم قانون طبیعت می‌شود. در واقع، ما خیلی زود درمی‌یابیم که تمام علمی که نقطه‌نظر تاریخی را برای اولین بار اتخاذ کردند، تلاش میکردند قوانینی را کشف کنند که تکامل با توجه به آنها رخ داده باشد. نظم موجود در فرآیندهای تکامل به مرکز جذابیت تبدیل شده بود، حتی پیش از آنکه فرآیندهای تکامل مشاهده و فهم شده باشد. تمام علوم به طور یکسان نسبت به نظریات نارس تکاملی مبتنی بر مشاهده همسانی‌ها و تشابهات مفروض، مقصر بودند. این نظریات میبایست بارها و بارها اصلاح می‌شد، چنان‌که پیشرفت آرام دانش تجربی از داده‌های تکاملی، ناستدلالت‌های آن را اثبات می‌کرد.

انسان‌شناسی ضربان نیروبخش نقطه‌نظر تاریخی را حس می‌کرد و توسعه خطوطی را دنبال می‌کرد که می‌توان در تاریخچه علوم دیگر هم دنبال کرد. اتحاد تمدن و فرهنگ بدوی که هر دو آن را پیشگویی کرده بود، حالا به عنوان یک یقین می‌درخشید. کثرت و تنوع فرهنگ‌ها و باورهای نادر به عنوان گام‌های ابتدایی در تکامل تمدن از اشکال ساده فرهنگ ظاهر می‌شد. تشابه پررنگ بین فرهنگ‌های مناطق دورافتاده، اثبات مسیر یکسانی بود که در امتداد آن تمدن جهان توسعه یافته بود. قوانینی که این توسعه یکسان فرهنگی با توجه به آن رخ داده، به مسئله جدیدی تبدیل شد که توجه انسان‌شناسان را به خود جلب کرد.

اینها همان منابعی است که نظام بلندپروازانه هربرت اسپنسر و نظریات مبتکرانه ادوارد بارنت تایلور از آن ظهور کرد. تفکر ذیل این تلاش‌های بی‌شمار برای نظام‌مند کردن کل بازه پدیده‌های

نظر می‌رسید، حالا یک صف منظم و مرتب شده بود و برای اولین بار بود که گام‌های عالی درباره پیشرفت آرام از توحش به سوی تمدن با سخت‌گیری به تصویر کشیده میشد. ما نمی‌توانیم تأثیر تعمیم‌های جسورانه پیشگامان انسان‌شناسی مدرن را دست بالا بگیریم. آن‌ها این اصول جدید تکامل تاریخی را با قدرت و ثبات قدم برای تمام پدیده‌های زندگی متمدن به کار بردند، و درین کار بذر روح انسان‌شناسی را در اذهان تاریخ‌دانان و فیلسوفان کاشتند. انسان‌شناسی که با سختی در ابتدای مسیر تبدیل شدن به یک علم بود، در همان زمان از این حیث متوقف شد که شخصیت خود را به عنوان یک علم تکین از دست داد، اما به روشی تبدیل شد که به تمام علوم ذهنی مرتبط بود و برای همه آن‌ها واجب بود. ما هنوز در میانه این توسعه هستیم. علوم‌ی که اول تأثیر تفکر انسان‌شناختی را حس کردند، مربوط به حقوق و دین بود. البته مدت زیادی نبود که اخلاق، زیبایی‌شناسی، ادبیات و فلسفه نیز به طور عام شروع به پذیرش نقطه‌نظر تکاملی کرده بودند، یعنی به شکلی که انسان‌شناسان اولیه آن ارائه کردند.

دیدگاه تعمیمی تکامل فرهنگ را در تمام مراحل متفاوتش

که نتیجه نهایی این روش است- می‌توان موضوع تحلیل‌های بعدی درباره دلایل روانی دانست، این دلایل توالی منظم مراحل فرهنگ را پیش میکشید. به دلیل شکل انتزاعی این نتایج، این تحلیل باید استقرایی باشد. ممکن نیست با استنتاج از داده‌های تجربی روانشناختی به دست آمده باشد. درین واقعیت، یکی از ضعف‌های این روش نهفته است که تعدادی از انسان‌شناسان را به بیان تا حدی متفاوت ازین مسئله کشاند. من در اینجا به طور خاص به آدولف باستیان و جورج جرلاند اشاره می‌کنم. هر دوی آن‌ها تحت تأثیر یکسانی صفات بنیادین فرهنگ در سراسر جهان بودند. باستیان در یکسانی آن‌ها، تأثیر یکسانی ذهن انسان را مشاهده می‌کرد و این صفات بنیادین را «افکار ابتدایی» می‌نامید و ملاحظات بیشتر درباره منشاء آن‌ها را نادیده می‌گرفت، چرا که یک رفتار استنتاجی درباره این مسئله غیرممکن است. از نظر او، مسئله حیاتی انسان‌شناسی کشف ایده‌های ابتدایی بود؛ و اگر میخواست این پرسش را بیشتر دنبال کند، عبارت از اصلاح آن‌ها تحت تأثیر محیط جغرافیایی بود. دیدگاه جرلاند با باستیان از لحاظ تأکید بر تأثیر محیط جغرافیایی بر اشکال فرهنگ موافق بود. به جای ایده مرموز ابتدایی باستیان، جرلاند فرض می‌کند که عناصر یافت شده در بسیاری از بخش‌های جهان، میراثی مشترک از مراحل اولیه توسعه فرهنگی است. خواهیم دید که در هر دوی این دیدگاه‌ها، نظام تکاملی فقط دارای سهم ثانویه است، و تأکید اصلی بر عللی مبتنی است که اصلاحات صفات بنیادین و همسان را به بار آورد. ارتباط نزدیکی میان این انسان‌شناسی و مکتب قدیم جغرافیایی وجود دارد. در اینجا، روابط روانی و محیطی، تابعی از رفتار استنتاجی باقی می‌ماند، درحالی‌که از سوی دیگر، فرضیه بنیادین، منشاء صفات مشترک را برای تحقیقات بیشتر حذف می‌کند.

ارزش‌گذاری سوپژکتیوی که مشخصه بیشتر نظام‌های تکاملی باشد، از همان بخش آغازین وجود داشت و قسمتی از انسان‌شناسی تکاملی بود. اما طبیعی است که در مطالعه تاریخ فرهنگ، تمدن خودمان به استاندارد تبدیل شود، که دستاورد دوران‌های دیگر و نژادهای دیگر باید بر اساس دستاوردهای خودمان اندازه‌گیری شود. در هیچ موردی سخت‌تر نبوده که «عینک فرهنگی» را کنار بگذاریم مگر برای نگاه کردن به فرهنگ خودمان (ازین اصطلاح مناسب فون دن اشتاین استفاده کردم). به همین دلیل، ادبیات انسان‌شناسی در تلاش برای تعریف تعدادی از مراحل متکثر

فرهنگ است، از اشکال ساده گرفته تا تمدن کنونی، از توحش با عبور از بربریت تا تمدن، و یا از مفروض پیشاتوحشی با عبور از همان مراحل تا عصر روشنگری.

این تلاش برای ایجاد خط الگومند تکاملی، طبیعتاً باعث برگشت به تلاش‌های جدید طبقه‌بندی شد که هر گروهی یک ارتباط ژنتیکی با دیگری داشته باشد. این تلاشها هم از نقطه‌نظر فرهنگی و هم زیست‌شناختی بود.

در اینجا لازم است از یک خط تحقیقاتی انسان‌شناختی صحبت کنیم که تاکنون به آن بی‌اعتنا بودیم. منظورم روش زبان‌شناختی است. منشاء زبان یکی از مسائلی بود که در قرن نوزدهم بسیار مورد بحث قرار گرفت و به دلیل ارتباطش با توسعه فرهنگ، جهت‌گیری انسان‌شناختی مستقیمی دارد. روابط مانوس میان زبان و روان‌شناسی قومی را هیچکس روان‌تر از استاین هال بیان نکرد. او دریافت که شکل تفکر به وسیله کل محیط اجتماعی قالب‌ریزی می‌شود که زبان بخشی از آن است. به دلیل تغییرات سریع زبان، رفتار تاریخی این مسئله زبان‌شناختی بسیار پیش از جنبه تاریخی علوم طبیعی فهمیده شده بود. وقتی هنوز به ندرت درباره ارتباط ژنتیکی گونه‌ها فکر می‌شد، ارتباط ژنتیکی زبان‌ها به طور روشنی شناسایی شده بود. هرچه بر دانش زبان‌ها افزوده می‌شد، آن‌ها را بر اساس تبار مشترک گروه‌بندی می‌کردند، و وقتی نمی‌توانستند ارتباط بیشتری را اثبات کنند، سعی می‌کردند طبقه‌بندی را بر اساس مورفولوژی (ریخت‌شناسی) ارائه کنند. برای یک زبان‌شناس که کل توجه او معطوف به مطالعه بیان تفکر به وسیله زبان می‌شد، زبان فردی همان شخص است، و در نتیجه، طبقه‌بندی زبان‌ها باید نزد او به مثابه طبقه‌بندی مردمان نمودار شود. نمی‌توان هیچ جلوه دیگری را از زندگی ذهنی انسان، به دقت و قطعیت زبان طبقه‌بندی کرد. در هیچ چیز دیگر، رابطه ژنتیکی به این روشنی ایجاد نمی‌شود. فقط زمانی که هیچ ارتباط ژنتیکی مورفولوژیک دیگری یافت نشود، زبان‌شناس مجبور می‌شود زبان‌ها را متناسب‌سازی کند و دیگر نمی‌تواند هیچ سرنخی درباره ارتباط و منشاء آن‌ها به دست آورد. پس عجیب نیست که از این روش برای طبقه‌بندی نوع بشر استفاده می‌شد، هرچند در واقع زبان‌شناس فقط زبان‌ها را طبقه‌بندی می‌کرد. نتیجه این طبقه‌بندی به لحاظ قطعیت، در مقایسه با نتایج طبقه‌بندی زیست‌شناختی و فرهنگی، به‌طور برجسته‌تری رضایت‌بخش به نظر می‌رسید.

در همین حین، منابع روشمند انسان‌شناسی زیست‌شناختی یا بدنی هم توسعه یافت و به پژوهش‌گر این امکان را داد تا تمایز بهتری را میان انواع بشر، به نسبت آنچه تاکنون توانسته بود، ایجاد کند. نشانه توسعه این شاخه از انسان‌شناسی عبارت از معرفی روش متریک بود که توسعه اولیه قدرتمندش مدیون کوئتل بود. کمی بعد، می‌بایست دوباره به این مبحث برگردیم. برای الان شاید کافی باشد بگوییم که تعریف روشن‌تری از عبارات «نوع» و «تغییرپذیری» منجر به کاربرد روش آماری با اهدافی شد که متغیرهای جزئی مقایسه‌ای را می‌شد به‌طور رضایت‌بخشی از هم تمیز داد. با کاربرد این روش خیلی زود آشکار شد که می‌توان نژادهای بشر را به انواعی بخش‌بندی کرد که مشخصه مناطق جغرافیایی قطعی و مردمان ساکن در آن‌ها وجود داشته باشد. همین سوءتفاهمی که در اینجا شکل گرفت، در بین زبان‌شناسان هم وجود داشت. از آنجایی که آن‌ها زبان و مردم را شناسایی می‌کردند، کالبدشناسان هم نوع بدنی و مردم را مورد شناسایی قرار می‌دادند و طبقه‌بندی خود را از مردمان به‌طور کلی بر مبنای ویژگی بدنی آن‌ها شناسایی می‌کردند. خیلی زود این دو اصل با هم به تصادم رسید. مردمانی که از

نظر ژنتیکی به وسیله زبان به هم متصل بودند، یا حتی همان زبان را داشتند، در انواع مختلفی یافته شدند؛ و مردمانی که از یک نوع بودند، از نظر زبانی متفاوت شناخته شدند. از این گذشته، نتایج طبقه‌بندی بر اساس گروه‌های فرهنگی، با هر دو طبقه‌بندی زبان‌شناختی و بدنی مغایر بود و نمایندگان این سه مسیر پژوهش انسان‌شناختی، در جنجال‌های طولانی و تلخ بر سر صحت نتایج خود مناقشه میکردند. این جنگ عقاید به طور خاص در زمینی در جریان بود که مسئله «آریایی» خوانده می‌شد. و به تدریج به این واقعیت رسیدند که هر کدام از این طبقه‌بندی‌ها بازتابی از دسته خاصی از واقعیت‌ها بوده است. طبقه‌بندی زبان‌شناختی سرنوشت تاریخی زبان‌ها، و به‌طور غیرمستقیم، مردمانی را که به آن صحبت می‌کنند، ثبت می‌کند؛ طبقه‌بندی بدنی روابط خونی گروه‌های مردم را ثبت می‌کند و در نتیجه مرحله دیگری از تاریخ آن‌ها را دنبال می‌کند؛ درحالی‌که طبقه‌بندی فرهنگی رویدادهای تاریخی را ثبت می‌کند که مشخصه دیگری است، اشاعه فرهنگ از یک شخص به دیگری و جذب یک فرهنگ توسط آن‌یکی. در نتیجه، روشن شد که طبقه‌بندی‌های مورد تلاش، بیانی از داده‌های تاریخی بود که بر تاریخچه نانوشته نژادها و مردمان سوار

شده بود و تبار، ترکیب خون، تغییرات زبانی و توسعه فرهنگ را ثبت کرده بود. تلاش برای طبقه‌بندی تعمیم داده شده که مبتنی بر این روش‌ها باشد، می‌تواند فقط برای آن گروه از پدیده‌ها ادعای اعتبار کند که همان روش در موردش به کار رفته باشد. نمی‌توان انتظار توافق میان نتایجی را داشته باشیم که از جمع اصلی نوع بدنی، زبانی و فرهنگی باشد. در نتیجه، دیدگاه تاریخی انسان‌شناسی از سوی مناقشات میان این سه روش طبقه‌بندی پشتیبانی می‌شد.

ما قبلاً گفتیم که روش تکاملی ذاتاً مبتنی بر مشاهده یکسانی رسوم فرهنگی در سراسر جهان بود. از سوی دیگر، یکسانی به عنوان اثبات یک تکامل منظم و یکپارچه فرهنگی فرض می‌شد. از طرف دیگر، فرض بر این بود که ایده ابتدایی ارائه شود که از نیاز ذهن بشر برآمده باشد و نتوان آن را تحلیل کرد، یا به عنوان اولین شکل باقی مانده از تفکر بشری باشد.

اهمیت ایده‌های ابتدایی یا رسوم جهان‌شمول فرهنگی، به وسیله مجادلات ادامه‌دار طولانی بین نظریه استقلال منشاء با نظریه اشاعه از یک جای دنیا به جای دیگر، برجسته شده بود. این منازعه پیش از تولد انسان‌شناسی مدرن شروع شده بود، با مسابقه میان نظریه گریم درباره منشاء و تاریخ اسطوره‌ها و اثبات بنفی درباره اشاعه، که مبتنی بر پژوهش‌های آموخته شده او در تاریخ ادبیات قصه‌ها بود. هنوز هم در جریان است. از طرف دیگر پژوهش‌گرانی هستند که ملاحظه اشاعه را کلاً حذف می‌کنند، که باور دارند محتمل نیست و اثبات این ادعا را نامربوط می‌دانند که یکسانی رسوم فرهنگی را کلاً به یکپارچگی نوع بشر و به واکنش یکپارچه ذهن بشر به همان محرک، نسبت بدهند. یکی از افراط‌گرایان این مسیر، دانیل جی. برینتون فقید بود. از سوی دیگر، فردریش راتسل که ازینکه به تازگی او را از دست دادیم متأسفیم، بدون شک به این فکر تمایل داشت که تمام یکسانی‌ها در رسوم فرهنگی را باید به حساب اشاعه‌گری گذاشت؛ مهم نیست که مناطقی که در آن پیدا میشوند چقدر از هم فاصله داشته باشند. در مقایسه با این دو دیدگاه، دید سومی که قبلاً اشاره شد و جرلاند آن را ارائه کرده، حامیان کمتری داشت، یعنی همان که چنین رسوم فرهنگی را از آثار و بقایای مراحل اولیه در فرهنگ تعمیم‌یافته می‌دانست.

مشهود است که نمی‌شود این مسئله را با بحث مداوم درباره

واقعیت‌های عمومی برپا کنیم، چون این توضیحات متنوع از نظر منطقی به یک میزان محتمل هستند. نیاز به پژوهش واقعی درباره تاریخچه تکین چنین رسومی وجود دارد تا دلایل توزیع کنونی آن‌ها کشف شود.

در اینجا باید به مطالعات فولکلور اشاره کنم که علاقه زیادی را در دوران اخیر به خود جلب کرده و باید آن را یک شاخه از تحقیق انسان‌شناختی در نظر بگیریم. فولکلور در ابتدا با ثبت خرافات کمیاب و رسوم و قصه‌های عامیانه شروع شد، بعد به علمی برای تمام تجلیات زندگی عامیانه تبدیل شد. فولکلورشناسان، در درجه اول خود را با فولکلور اروپا مشغول می‌کنند و بعد با موادی که انسان‌شناسان از سرزمین‌های خارجی جمع‌آوری کرده باشند. نظریه‌پردازان فولکلور هم به دو اردوی هواخواه نظریه روان‌شناختی و نظریه تاریخی تقسیم می‌شوند. در انگلستان آن اولی قدرت دارد. اما در سراسر قاره، به نظر می‌رسد که نظریه تاریخی در حال معروف شدن باشد. به نظر می‌رسد که هویت محتوی فولکلور در سراسر اروپا یک واقعیت تثبیت شده باشد. برای یکی از طرفین، به نظر می‌رسد که وقوع این اشکال فولکلور از یک طرف به خاطر نیاز روانی و از طرف دیگر ناشی از ماندگاری رسوم و باورهای اولیه باشد. به نظر می‌رسد که نزد دیگری منشاء آن به خاطر انتشار ایده‌ها در سراسر قاره باشد که حداقل بخشی از آن دارای شواهد ادبی است.

هرچند شاید چنین مناقشه‌ای هم در فولکلور و هم در انسان‌شناسی برقرار باشد، اما روشن است که باید منجر به پژوهش‌های تاریخی مفصلی شود که می‌توان با آن مسائل مسلم را حل کرد، و از این گذشته منجر به پژوهش‌های روان‌شناختی در شرایط انتقال، سازگاری و ابتکار خواهد شد. در نتیجه، چنین مناقشه‌ای ما را فراتر از محدودیت‌هایی می‌برد که نظریه ایده‌های ابتدایی و یک نظام تکین تکاملی ایجاد کرده بود.

شایسته است به جنبه دیگری از نظریه‌هایی که در اینجا بحث شد، اشاره ویژه کنیم. منظوم فرضیه «روان‌شناسی عامیانه» در تمایز با روان‌شناسی فردی است. روان‌شناسی عامیانه با آن کنش‌های روانی سروکار دارد که در هر فرد به مثابه واحد اجتماعی جای می‌گیرد، و روان‌شناسی فردی باید با داده‌های روان‌شناسی اجتماعی تفسیر شود، زیرا هر فرد می‌تواند فکر کند، احساس کند و فقط به عنوان عضوی از گروه اجتماعی که به آن تعلق دارد، عمل کند.

در نتیجه، به رشد زبان و همه پدیده‌های قومی از نقطه‌نظر روان‌شناسی اجتماعی پرداخته شده و توجه ویژه‌ای به تاثیرات ناخودآگاهی داده شده که شلوغی و توده مردمی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. (توجه) به فرآیندهای تقلیدی. من از بین کسانی که انرژی خود را صرف این موارد و مسائل مرتبط کردند، از استاین هال، ووندت، بالدوین، تارده، استول، نام می‌برم. به‌خاطر تلاش آن‌ها و تعدادی از جامعه‌شناسان و جغرافی‌دانان بود که رابطه میان «روان‌شناسی عامیانه» و روان‌شناسی فردی به طور رضایت بخشی روشن شده است.

ما اکنون به ملاحظه تاریخچه اخیر سوماتولوژی می‌پردازیم. این دیدگاه تاریخی تغییرات ژرفی را هم درین شاخه از انسان‌شناسی ایجاد کرد. به جای طبقه‌بندی تکامل انواع انسان، به موضوع اصلی پژوهش تبدیل شد. دو پرسش درباره جایگاه بشر در طبیعت و تکامل نژادها و انواع انسان پیش کشید. روش‌های مورفولوژیک (ریخت‌شناسانه) و جنین‌شناسانه- که زیست‌شناسان آن را توسعه دادند- در مورد گونه‌های انسان به کار رفت و تلاش‌های جدید برای کشف پیشینیان انسان، جایگاهش در میان رده‌های حیوانات، و شواهد مربوط به مسیری که گونه‌ها در آن توسعه

یافتند، معطوف شد. برای مشخص کردن گرایش این پژوهش‌ها، فقط لازم می‌دانم که از هاکسلی و ویدرسه‌هایم نام ببرم.

با این حال، از یک نظر، مطالعه گونه‌های انسان از رده‌های حیوانی متفاوت است. من قبلاً ذکر کردم که تفاوت جزئی که برای انسان‌شناس مهم است، منجر به جایگزینی توصیف کیفی متریکی در روش گفتاری یا کیفی شد. مطالعه تأثیرات انتخاب طبیعی، محیط، وراثت، آنچنان که در مورد بشر به کار می‌رود، افزودن جزئیات به این روش‌ها را به یک ضرورت تبدیل کرد. علاقه ما به تفاوت‌های جزئی در مورد بشر خیلی بیشتر از حیوانات یا گیاهان است، همینجا بود که برای اولین بار نیاز به دقت کیفی حس شد. ما توسعه روش‌های کیفی برای مطالعه گونه‌های انسان و گسترش این مطالعه از زمینه آناتومی به فیزیولوژی و روانشناسی تجربی را مدیون فرانسیس گالتون هستیم. کارل پیرسون تحقیقات او را گسترش داد تا نظام‌مند شد، در دستان او بود که محدودیتهای ریشه‌های این پرسش درباره مواجهه دقیق مسئله زیست‌شناختی با انسان‌شناسی رشد پیدا کرد و تبدیل به یک روش زیست‌شناختی عمومی برای مطالعه ویژگی‌ها و توسعه تنوع‌ها شد.

حالا می‌توانیم مسائل بنیادینی را خلاصه کنیم که ویژگی کنونی انسان‌شناسی از آن‌هاست. در شاخه زیست‌شناسی، ما مسئله تکامل ریخت‌شناسی بشر و توسعه انواع را داریم. که جدای ازین پرسش‌ها، همان هم‌بستگی میان خصلت‌های بدنی و ذهنی است که هم نفع کاربردی و هم نظری دارد. در انسان‌شناسی روان‌شناختی، پرسش‌های مهم عبارتند از کشف نظام تکامل فرهنگ، مطالعه اصلاحات رسوم عمومی ساده تحت تأثیر شرایط متفاوت جغرافیایی و اجتماعی، پرسش از انتقال و منشاء همزمانی، و روان‌شناسی عامیانه در مقابل روان‌شناسی فردی. البته، همه می‌دانیم که این فهرستبندی کامل نیست، بلکه فقط برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌هایی ذهن پژوهش‌گران را دربرمیگیرد.

دانشجویان درگیر گردآوری موادی هستند که تاریخچه نوع بشر براساس آن ساخته میشود، کار آن‌ها تحت تأثیر عمیق همین پرسش‌هاست. فایده ندارد تلاش کنیم گزارش مختصری را، حتی از جمع‌آوری‌های متواضع‌ترین گردآورنده امور واقع، ارائه بدهیم. درباره اینکه تلاش‌هایش چطور دورافتاده‌ترین بخش‌های جهان را پوشش داده، چگونه سعی کرده بقایای نژادهای گذشته را کشف و تفسیر کند.

فکر میکنم عادلانه باشد بگوییم کارش در اصل به توضیح مسائل خاصی مربوط است، علاقه اصلی‌اش را از یک عشق فردی درباره یک مسئله خاص و تمایلی آتشین میگیرد تا ابهام آن از بین ببرد و تصویرش را در رئوس مطالب به طور واضح ارائه کند. با این حال، مشاهده‌گری که خوب آموزش دیده باشد و واقعا علمی باشد همیشه از روابط عمومی مسئله خاص خود آگاه خواهد بود و در رفتارش نسبت به آن سوال خاص تحت تأثیر بحث‌های نظری عمومی دوران‌ش قرار خواهد گرفت. با حسرت باید گفت که تعداد مشاهده‌گران انسان‌شناس که فهم کافی از مسائل روز داشته باشند، اندک است. هرچند تعداد آن‌ها در طول بیست سال گذشته، به طور قابل توجهی افزایش پیدا کرد و در نتیجه، می‌توانیم پیشرفت مداوم در اعتبارپذیری و دقت مشاهدات در دسترس را ملاحظه کنیم.

باید به یک یا دو جنبه از کار تحقیقاتی انسان‌شناس میدانی اشاره کنیم. مطالعات باستان‌شناسی پیش از تاریخ به واسطه بحث‌های مرتبط با تکامل نوع بشر و فرهنگ انسان دچار یک تکان شد. دو مسئله بزرگ توجه باستان‌شناسان را به خود جلب کرد: منشاء و اولین ظهور نژاد انسانی؛ و توالی تاریخی نژادها و انواع فرهنگها. از نظر باستان‌شناس، تعیین یک ترتیب

زمانمند مهم است. تعیین دوره جغرافیایی که بشر در آن ظهور پیدا کرده، رابطه زمانمند اولین انواع بشر نسبت به جانشینهای بعدیشان، توالی انواع فرهنگ همانطور که به واسطه مصنوعات هر دوره تعیین شده، و تعیین حدودی زمان مطلق که این بقایا به آن تعلق داشته، مسائل اصلی است که باستانشناسی نگران آنهاست. نتایج به دست آمده، سراسر استتربین پاسخ را به سوال عمومی تکامل فرهنگ دارد، چرا که تلاش ایده‌آل باستانشناسی در عمل با این مسئله عمومی تلاقی دارد، راهحلی که در دانش توسعه کرونولوژیک فرهنگ دربرگرفته خواهد شد. البته، در بسیاری از موارد این سوال کرونولوژیک را نمیتوان پاسخ داد و بعد مشاهدات باستانشناختی به سادگی با مشاهدات قومشناسی از انسانهای اولیه ردهبندی میشود.

کار میدانی قومشناسان از جهات مختلفی تحت تأثیر بحثهای نظری انسانشناسان بود. نیازی نیست که درباره این واقعیت مشاجره کنیم که حوزه تحقیقات قومشناسی با در نظر گرفتن بازه کلی پدیده فرهنگی به طور کامل، گسترده‌تر و جامع‌تر شده است. جالبتر، انگیزهای است که به مشاهده تاریخی و روانشناختی داده شد. از طرفی، نظریه انتقال، پژوهشگران را وادار کرد توزیع و تاریخ رسوم و باورها را محتاطانه

دنبال کنند و به‌طور تجربی مشخص کنند آیا آنها آفرینشهای همزمان هستند یا به عاریت گرفته شده و اقتباس شده‌اند؟ از طرف دیگر، شرایط روانی که با انواع مختلف فرهنگ همراه شده، احتیاط بیشتری را به خود جلب کرد.

مطالعات باستانشناختی و قومشناختی با نظریات انسانشناختی عطف به گذشته شده‌اند. نظام بزرگ تکامل فرهنگ، که برای همه نوع بشر معتبر است، مقبولیت خود را هرچه بیشتر از دست میدهد. به جای خط ساده تکامل، کثرتی از خطوط همگرا و واگرا ظاهر میشود که گردهم آوردن آنها در یک نظام سخت است. به نظر میرسد که ویژگی برجسته، به جای یکسانی، «تنوع» باشد. از طرف دیگر، به نظر میرسد بتوان واقعیت‌های روانی عمومی معینی را تشخیص داد، که اتصال روانشناسی عامیانه به روانشناسی فردی را وعده میدهد. روند چنین توسعه‌های در تاریخ علوم دیگر برایمان آشنا است، مثل جغرافیا و زیستشناسی. نظریه‌های درخشانی که بازه کلی مسائل علوم در آن ساده و به راحتی قابل کاوش به نظر میرسد، اینها همیشه قبل از دوره‌های کار تجربی مداوم بود که باعث میشد اصلاح کامل نظریه‌های اصلی واجب شود و در دوره‌ای از عدم اطمینان، به حمله استنتاجی سختتری از مسائل اخیر راه می‌برد. در مورد انسانشناسی هم همین طور است. این دوره نظام‌مندسازی دیرتر از علوم دیگر در آن رشد کرده و حالا وارد تجدیدنظرخواهی تجربی نظریاتش میشود.

اگر کسانی که انسانشناسی را به آنچه امروز هست تبدیل کردند نشان ندهیم، طرح ما از تاریخ گرایشهای غالب در انسانشناسی ناکامل خواهد بود. چیزی که قبلتر گفتم به روشنی نشان میدهد که بهندرت دانشی به اندازه انسانشناسی تنوع روشی دارد. زیستشناسان، زبانشناسان، جغرافیدانان، روانشناسان، تاریخدانان و فیلسوفان مسائل آن را مورد توجه قرار داده‌اند. تا ده سال قبل ما هیچ انسانشناس آموزش دیده‌ای نداشتیم، بلکه از کلیه علوم که در اینجا ذکر کردم، دانشجویانی به سمت تحقیقات انسانشناختی کشیده میشدند و شاید از جاهای دیگر. در مورد اکثر آنها علاقه‌شان به یک مسئله خاص برانگیخته میشد، با ملاحظات نظری نبود که رشته‌شان را انتخاب میکردند. برخی دیگر از علاقه عمومی به تکامل نوع بشر جذب میشدند. بهترین آنها به تدریج با روح تحقیق انسانشناختی نفوذ پیدا میکردند که شامل ارزشگذاری بر لزوم مطالعه همه اشکال فرهنگ انسان بود چرا که تنوع اشکال آن



به تنهایی می‌تواند بر تاریخچه توسعه، گذشته و آینده آن روشنگری کند، و اینکه حتی فقیرترین قبیله، یک جنایتکار تحقیر شده و انحطاط فیزیکی را برای مطالعه دقیق با ارزش به حساب می‌آورد زیرا بیان زندگی ذهنی او از ظاهر فیزیکیاش کمتر نیست و می‌تواند بر تاریخچه نوع بشر نوری بیفکند.

حتی الان این منشاءهای مختلف انسانشناسی در کثرت روشهای بازتاب دارد. یک تاریخدان یا اقتصاددان سیاسی که با مسائل انسانشناسی در تماس قرار بگیرد، نمیتواند روشهای زیستشناس و زبانشناس را دنبال کند. انسانشناس دوران ما هم نمیتواند خواستههای همه را برای نیاز به دادههای انسانشناختی برآورده کند و شاید این گونه به نظر برسد که تطبیقپذیری لازم برای او، برای مفید بودنش به عنوان یک دانشمند، برخی محدودیتهایی را ایجاد میکند. با این حال، راه حل این دشواری آنقدر هم دور نیست. ما دیدیم که دامنه وسیعی از انسانشناسی از طریق کاربرد نقطه‌نظر تاریخی جدید در علوم ذهنی توسعه پیدا کرد؛ که برای کسانی که خودشان را با این دسته از مسائل دانش انسانشناختی مشغول میکنند ضروری است. در نتیجه، هرچند نقطه نظر انسانشناختی شاید رفتاری از شاخهای قدیمیتر از علم را منتشر کند و به توسعه دیدگاههای جدید کمک کند، اما کمک انسانشناسی این است که استقلال علوم قدیمی را از بین نمیبرد و اهداف و روشهای را در یک تاریخچه طولانی توسعه داده است. با آگاهی از تأثیر نیروبخش نقطه‌نظر ما و عظمت این علم تکین همه‌جانبه درباره بشر، انسانشناسان مشتاق شاید چیرگی انسانشناسی را بر علوم قدیمیتر اعلام کنند، درحالیکه آنها به روش دست یافته‌اند ما هنوز با آن کمکش داریم، درحالیکه آنها ساختارهای اصیلی را ساختند آشوب بر کار ما حکمرانی میکند. روند توسعه به جهت دیگری، در تداوم هر علم به خودی خود، اشاره میکند که شاید روشهای انسانشناسی به آنها کمک کند. تقاضاهای عملکردی در انسانشناسی هم، یک تعریف و محدودیت میدان کاری را، به جای گسترش مداوم، طلب میکند.

به نظر میرسد که توسعه تاریخی کار انسانشناسی هنوز به وضوح یک دامنه دانشی را جدا نکرده که تا پیش ازین هیچ علم دیگری به آن نپرداخته باشد. این تاریخچه زیستشناختی نوع بشر در همه انواع آن است، زبان‌شناسی است که برای مردمانی بدون زبان نوشتاری به کار رفته، قوم‌شناسی مردمانی بدون اسناد تاریخی، و باستانشناسی پیشاتاریخی است. درست است که این محدودیتهای

را دائما پشت سر میگذارند، اما یک مشاهدهگر بیغرض تشخیص میدهد که در تمام زمینهای دیگر دانش خاصی نیاز است که نمیتوان آن را با انسانشناسی عمومی تأمین کرد. مسئله عمومی تکامل نوع بشر را پژوهشگران قبایل اولیه به دست گرفتند، حالا دانشجویان تاریخ تمدن. ما شاید هنوز بتوانیم آخرین تلاش انسانشناسی را، در معنی گسترده‌تر این عبارت، تشخیص دهیم، اما باید بفهمیم که با همکاری میان علوم ذهنی و تلاش انسانشناسی است که به ثمر میرسد.

میدان تحقیقی باقی مانده برای انسانشناسی، به معنی محدودتر این عبارت، حتی هنوز هم بسیار گسترده است، و نشانیهایی مبنی بر قسمت کردن آن وجود دارد. روشهای زیستشناختی، زبانشناختی، و قومشناختی - باستانشناختی آنقدر متمایز هستند که در کل یک انسان در تمامی آنها به طور برابر متخصص نخواهد بود. به سرعت زمان به سمتی پیش میرود که شاخه زیستشناختی انسانشناسی بالاخره از باقی جدا شود و به بخشی از زیستشناسی تبدیل شود. و به نظر ضروری میرسد، چون تمام مسائل مربوط به تأثیر محیط جغرافیایی و اجتماعی و همه آنهاست که به وراثت مربوط هستند، در درجه اول ویژگی زیستشناختی دارند.

به کارش دیدگاه تاریخی میبخشد و ارزش علمی بالاتری را ایجاد میکند.

آخرین سخن مربوط به این ارزش است که روش انسانشناختی در سیستم عمومی فرهنگ و آموزش ما لافزنی میکند. دلم نمیخواهد که به ارزش عملکردی آن نزد کسانی ارجاع دهم که باید با نژادهای خارجی یا پرسشهای ملی سروکار داشته باشند. آنچه از نظر آموزشی اهمیت بیشتری دارد قدرتش برای فهم ریشههای تبلور تمدنمان است، که ما را با ارزش نسبی تمام اشکال فرهنگ مسحور کند، و در نتیجه به عنوان ملاک ارزشگذاری اغراقآمیز از جایگاه دوران کنونیمان به کار میآید، که ما مایلیم آن را هدف غایی تکامل بشر بدانیم، در نتیجه خودمان را از مزایای درسهایی که فرهنگهای دیگر به ما میدهند، محروم میکنیم و مانع از نقد عینی کار خودمان میشویم.

**پانویسها در سایت موجود است.**

ممکن است یک انسانشناس عمومی این مسائل را طرح کند. زیستشناس آنها را حل خواهد کرد. همینقدر دلایلی قانعکننده برای اصرار به جدایی کار صرف زبانشناختی از کار قومشناسی وجود دارد. فکر میکنم خیلی زمان دوری نباشد که انسانشناسی به طور ساده و محض فقط با رسوم و باورهای مردمان کمتر متمدن سروکار داشته باشد، و زمانی برسد که زبانشناسی و زیستشناسی کاری را توسعه و ادامه دهند که ما اکنون انجام میدهیم، چون کس دیگری به آن اهمیت نمیداده است. ازین گذشته، ما همیشه باید مطالبه کنیم که یک انسانشناس که کار میدانی انجام میدهد باید با اصول این سه روش آشنا باشد، زیرا همه آنها برای پژوهش درباره این مسائل مورد نیاز هستند. به همین اندازه باید مطالبه کنیم که او فهم استواری از نتایج روش انسانشناسی داشته باشد، به آنگونه که در علوم گوناگون به کار میرود. که همینها به تنهایی

## تفکر انتقادی نیازمند معیار انتقادی است

### گفتگو با کریستوفر یونکه درباره‌ی لئو کوفلر

۸۰ که چپ‌های سوسیالیست تا حد زیادی از هم پاشیدند و یا در غیر اینصورت توسط جریان راست، محافظه‌کاران و لیبرال‌ها و مهم‌تر از همه توسط نئولیبرال‌های نوظهور و پست‌مدرن‌ها خلع‌سلاح شدند. در ضمن، مباحثه درباره اومانیزم سوسیالیستی و انسان‌شناسی مارکسیستی به هیچ‌وجه در جریان چپ فرادست (هژمون) نبود بلکه در واقع از همان ابتدا کاملاً مجادله برانگیز بود.

### به نظر شما چرا اینطور بود؟

فکر میکنم می‌توان چندین علت را نام برد. اولاً، علت تاریخی دارد: در تفکر بورژوازی سنت بسیار قوی موجود است که درباره انسان به ماهو - بطرزی هولناک - مفهوم‌پردازی می‌کند. چپ همیشه با تمام موضوعات سنت فکری بورژوازی از زیست‌شناسی‌گرایی ((biol-ogism و نژادپرستی تا فاشیسم درگیری‌های فراوانی داشته اما مسائل مربوط به آن سنت را به اکراه مطرح کرده است. سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها ترجیح می‌دادند که از مسائل

گفتگو با کریستوفر یونکه درباره‌ی لئو کوفلر  
گفتگو با کریستوفر یونکه در خصوص میراث نظریه‌پرداز مارکسیست آلمانی لئو کوفلر و چرا ما امروز به فهم مارکسیستی از انسان‌شناسی نیاز داریم.

کریستوفر یونکه تاریخ‌نگار سوسیالیستی و روزنامه‌نگار در بوخوم آلمان و رییس بنیاد لئو کوفلر است. او تز دکترای خود را درباره‌ی لئو کوفلر نوشت و اولین زندگینامه‌ی جامع در خصوص زندگی و کار کوفلر را منتشر کرد. آخرین کتاب او، فلسفه‌ی پراکسیس لئو کوفلر، قرار است در مجموعه‌ی ماتریالیسم تاریخی منتشر شود. این مصاحبه به مناسبت یادبود ۱۱۰ همین سالگرد لئو کوفلر در تاریخ ۲۶ آوریل امسال به انتشار رسید.

این مصاحبه توسط آرتور برولز برای نشریه‌ی هلندی گرنزلوس صورت گرفت و توسط ناتانائیل توماس برای نشریه ماتریالیسم تاریخی ترجمه شد. از لورن بالهوم برای ارائه‌ی کمک‌های ویرایشی‌اش نهایت تشکر را دارم.

در ابتدای دهه ۸۰ میلادی، سوسیالیست‌ها، چپ‌ها، و مارکسیست‌ها هنوز تا حدودی درباره‌ی «بشریت» (den Menschen) بحث می‌کردند و نظریه اومانیزم نویسندگان مثل اریک فروم بسیار محبوب بود. امروزه این بحث‌ها نسبتاً نادر هستند و گفتگو حول انسان‌شناسی مارکسیستی تا حد زیادی به پایان رسیده است. علت چیست؟

علت آن طبیعتاً مربوط به در هم شکستن، به حاشیه‌رفتن و کوچک شدن سوسیالیست‌ها و چپ‌های مارکسیستی از دهه ۸۰ میلادی است. بحث در خصوص مفهوم انسان همزمان با دقیقه تاریخی مشخصی پایان یافت، یعنی اواخر دهه ۷۰ و اوایل دهه

انسان‌شناسانه‌ی بورژوازی احتراز کنند.

علاوه بر این، دلایل نظری مختص مارکسیسم هم وجود داشت. نظریه مارکسیستی در پی آن است که با شرایط تاریخی و انضمامی درگیر شود و بر امر تغییرپذیر در تاریخ تاکید کند، و آنرا با ضرورت تغییر در جهت تاریخی پیوند بزند. در نتیجه، مارکسیسم، سنتی را پرورش می‌دهد که بنا بر آن با نظریات به اصطلاح انتزاعی درباره ذات انسان سر و کار ندارد بلکه به آنچه بطور انضمامی امکان تغییر دارد می‌پردازد. مارکسیسم به دنبال تحلیل تمامی اشکال حرکت سرمایه‌داری هژمونیک و امر تغییرپذیر درون سرمایه‌داری است در حالیکه انسان‌شناسی همیشه در جستجوی شناخت ذات و بررسی امر تغییرناپذیر است.

مسکوت گذاشتن این موضوع پیشینه دور و درازی دارد. در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، این مسئله به مثابه میراث اومانیزم بورژوازی کلاسیک در نظر گرفته می‌شد، اما به خودی خود درخور اهمیت نبود. اینکه مارکسیست‌ها کم‌کم در قرن ۲۰ با صراحت بیشتری به مسئله انسان‌شناسی پرداختند بیش از هر چیز دیگری به تجربه فاشیسم و استالینیزم برمی‌گردد؛ هر چند که ادغام رو به رشد جنبش سوسیال دمکراسی در

سرمایه‌داری دولت رفاهی هم مزید بر علت بود. تجربه شکست جنبش‌هایی رهایی‌بخش چپ‌گرا نقش مهمی داشت چرا که مطرح شدن این مسئله که چطور و چگونه می‌توان جنبش‌هایی که دیگر رهایی‌بخش نیستند را مورد انتقاد قرار داد بلافاصله مفهوم سوسیالیستی از انسانیت یا از انسان به ما هو را پیش می‌کشد: آیا کسی می‌تواند به ایده‌ی سوسیالیسم وفادار بماند؟ آیا می‌تواند به مردم آموزش داد که نیک باشند یا باید خودشان عهده‌دار امر تعلیم باشند؟ آیا اساساً توان انجام چنین کاری را دارند؟ اگر بله، چگونه؟

تجربه شکست تاریخی موجب شد که بسیاری از سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها، مخصوصاً در دهه ۵۰ و ۶۰ با مفهوم انسان کلنجار بروند. اریک فروم قطعاً یکی از شناخته‌شده‌ترین و مهم‌ترین روشنفکران در این حوزه است اما می‌توان آثار قابل ملاحظه‌ای در نوشته‌های ارنست بلوخ و ژان پل سارتر، هربرت مارکوزه و هنری لوفور، چه‌گوارا یا ایزاک دویچر، کمونیست‌های اروپای شرقی، یا پیروان لوکاچ مثل اگنس هلر و گیورگی مارکوس یافت. در اواسط قرن ۲۰ تلاشی در جهت آغاز دوباره مشاهده می‌شود، زمانیکه مسائل و بررسی‌های انسان‌شناسانه نقش بسزایی ایفا می‌کنند.

### شما این مسئله را به پیروی از مارکسیست آلمانی لئو کوفلر مطرح کردید.

بله و من اثر کوفلر را به عنوان یکی از نظام‌مندترین و متقاعدکننده‌ترین تلاش‌ها در جهت بازآرایی مضامین انسان‌شناسی در نظر می‌گیرم. کوفلر در دهه ۵۰ این موضوع را بطور نظام‌مند مطرح کرد و به این نتیجه رسید که قطعاً انسان‌شناسی مارکسیستی مشخصی وجود دارد یعنی چیزی که دیگران انکار می‌کنند.

کوفلر کوشش کرد انسان‌شناسی را به عنوان «علم شروط تغییرناپذیر تغییرات انسانی» مفهوم‌پردازی کند. در سنت مارکسیستی، او تاکید داشت که کار بطور کلی، به مثابه فعالیت انسانی، چیز است که انسان را تبدیل به انسان می‌کند. اما کوفلر بیش از همه‌ی مارکسیست‌ها تاکید داشت که نمی‌توان کار یا فعالیت را از آگاهی انسانی جدا کرد، فعالیت انسانی همیشه بطور جدایی‌ناپذیری با آگاهی جفت و تاق بوده است. علاوه بر آن، او

تاکید می‌کند که فعالیت انسانی همیشه واجد ویژگی نشاط‌آوری بوده است، یعنی افراد تلاش می‌کنند تا حد ممکن با شادی و نشاط درگیر فعالیتشان شوند چرا که در نهایت کار در خدمت برآورده کردن نیازهای انسانی است و این نیازها صرفاً در اهداف مادی خلاصه نمی‌شوند بلکه در معنای وسیع کلمه هدف اروتیک هم دارند. انسان نه تنها دارای عقل است بلکه موجودی با رانه‌ی غریزی و غیرعقلانی است که تلاش می‌کند بواسطه‌ی عقل رانه‌ی انسانی غیرعقلانی‌ش را محقق کند.

با این حال نکته‌ای که مغفول مانده این است که به زعم کوفلر، انسان‌شناسی مارکسیستی راهنمای مستقیمی برای عمل نیست، اگر چه در نقد نظم موجود و در بحث درباره‌ی آلترناتیوهای ضروری و ممکن غیر قابل اجتناب است. کوفلر انسان را در مقام یک موجود کل‌نگرانه می‌بیند و در خصوص شکوفایی کامل شخصیت آن بحث می‌کند. او از جامعه‌ی طبقاتی سرمایه‌داری که نسبت به موجودات انسانی عدالت را رعایت نمی‌کند و بر انضباط کاری سخت و سرکوب‌گر بنیان نهاده شده است، انتقاد می‌کند.

بدین ترتیب، آموزه‌ی کوفلر در خصوص شروط تغییرناپذیر تغییر انسانی نوعی از کلان-نظریه است، علمی درباره‌ی تغییرات انسانی در مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری بورژوازی. این علم گذشته، حال و آینده را به هم پیوند می‌زند و یک عنصر اتوپیایی را در معنای خوب کلمه آشکار می‌کند.

مارکسیست‌ها بنا به سنت، این دیدگاه را رد می‌کنند. از نظر آنها، در مبارزه برای رهایی، مسئله‌ی اقتصاد و منافع مادی افراد واقعی یعنی منافع طبقاتی و مبارزه طبقاتی مهم‌تر هستند.

این موضع‌گیری غلط نیست اما تک بعدی است. از اواخر قرن ۱۹ سنت طول و طویلی از تفکر مارکسیستی وجود داشته که می‌توان آنرا دگماتیک و مکانیکی توصیف کرد چرا که همه چیز را به مسئله اقتصاد تقلیل می‌داد. این تفکر در یک موقعیت تاریخی خاصی بوجود آمد اما با این حال به خاطر تک بعدی بودن آن اشتباه بود. علی‌رغم تمام تفاوت‌هایشان، متفکران متاخر مارکسیسم غیردگماتیک همگی بر این عقیده بودند که این نوع از مارکسیسم تفسیر نادرستی را بازنمایی می‌کرد. انسان موجودیست فعال و کنشگر و اقتصاد تنها مسئله واجد اهمیت برای او نیست

بلکه روابط انسانی و خود-تحقق بخشی برای او حائز اهمیت است. به تعبیر برشت: «انسان فقط با نان زندگی نمی‌کند، و بدون فرهنگ حتی نان هم ندارد».

خود کوفلر همیشه درباره این موضوع صحبت می‌کرد که باید در طرح خواسته‌هایمان و اینکه از سوسیالیسم چه برداشتی داریم شفاف باشیم. اگر در بشقاب‌هایمان دو یا سه سوسیسی بیشتر داشته باشیم، کماکان سوسیالیست هستیم؟ آیا سوسیالیسم چیزی نیست که انسان‌ها را از بیگانگی که بطور تاریخی به آنها تحمیل شده رها می‌کند؟ آیا سوسیالیسم چیزی نیست که فرد انسانی را به عنوان بخش مهمی از گونه انسانی می‌فهمد بدون اینکه از او بخواهد بر فردیتش و خاص‌بودگی‌اش چشم ببوشد؟ چنین دیدگاهی بطور موقت به مسئله اقتصاد می‌پردازد چرا که اقتصاد و کار صرفاً وسایلی برای رسیدن به هدف هستند. اگر چه سوسیالیسم هم به هدف می‌پردازد - اهداف وجود انسانی - و هم به رابطه بین وسایل و اهداف.

**دقیقاً چرا کوفلر بر این نکته تأکید می‌کند؟**

طبیعتاً می‌توان این موضوع را به تجربه عملی او از سوسیالیسم جمهوری دمکراتیک آلمان، یعنی جایی که او از سال ۱۹۴۷ تا

آخر سال ۱۹۵۰ زندگی و کار می‌کرد، نسبت داد. آنجا در عمل برای او مشخص شد که نمی‌توان مناسبات اجتماعی در سوسیالیسم واقعا موجود را نقد کرد بدون اینکه مفهومی از هدفی که سوسیالیسم در وهله اول باید برای آن وجود داشته باشد؛ یعنی هدف رهایی انسان. اما اگر مفاهیمی مثل وجود انسان، اینکه انسان‌ها چه هدفی دارند یا ندارند، توانایی انجام چه کارهایی را دارند یا ندارند را نداشته باشیم نمی‌توانیم از مفهوم رهایی صحبت کنیم. تفکر انتقادی نیازمند معیار نقد است و کوفلر این معیار اخلاقی را در ملاحظات انسان‌شناسانه می‌یابد. نمی‌توان مردم را با ابزار بوروکراتیک یا با توسل به زور به سوسیالیسم رساند؛ نادرستی تکنوکرات‌گرایی استالینی هم در تاریخ و هم در عمل مشخص شده است، اما این ویژگی با نظریه مارکسیستی و انسانیت هم ناسازگار است.

**تکنوکراتیسم استالینیتی که درباره‌ی آن صحبت کردید شباهت جالبی با تفکر پست‌مدرن امروزی دارد. هیچ‌چیزی غیرممکن نیست، همه‌چیز قابل تغییر است حتی خود انسان، حتی جنسیت فرد. بسیاری از چپ‌های امروز اصرار دارند که هیچ ذات جنسیتی**

## مطلق‌ی برای انسان وجود ندارد.

این واقعیت که برخی افراد درون ساختار جنسیتی (گستالت) متولد می‌شوند که با آنها همخوانی ندارد به این معنی نیست که ذات جنسیتی انسانی وجود ندارد. در سنت فلسفی دو جریان عمده هست: طبیعت‌گراها که ریشه‌ی همه چیز را در طبیعت جهان جستجو می‌کنند و فرهنگ‌گراها که هر چیزی را در فرهنگ بازشناسی می‌کنند. می‌توان استدلال کرد که پست‌مدرنیسم بطور بارزی در سنت فرهنگ‌گرایی جای می‌گیرد هر چند که داری تنوع و تکثر بسیاری است. از نظر آنها انسان کاملا و منحصرا فرهنگ است. این گزاره طبیعتا میزانی از حقیقت در بر دارد اما به تمامی درست نیست. از نظر من، آنچه متفکری مثل کوفلر را بسیار جالب توجه می‌کند این است که او مایل است شکاف بین طبیعت‌گرایی و فرهنگ‌گرایی را از میان بردارد.

بحث‌های امروز، مخصوصا مارکسیسم در جهان انگلیسی زبان، که از دهه ۸۰ میلادی نقش پیشرویی در نظریه مارکسیست انترناسیونال داشته است در مسیر مشابهی حرکت می‌کند و به مسائل انسان‌شناسانه جان تازه‌ای بخشیده است. نورمن گراس پیشگام برجسته‌ای در نیمه اول دهه ۸۰ بود. در اواخر این دهه، نقد متفکرانی مانند الکس کالینکوس و تری ایگلتون به اندیشه پست‌مدرن دیدگاه انسان‌گرایانه را جلا بخشید. مخصوصا ایگلتون برای بیش از یک دهه آثار متعددی درباره انسان‌شناسی مارکسیستی به نگارش درآورد. اگرچه او متعلق به یک سنت کاملا متفاوت بود و با ساختارگرایی ضدانسان‌گرایانه از نوع لویی آلتوسر کار می‌کرد، اکنون نه تنها بر وجود جوهر انسان تاکید می‌کند بلکه اصرار دارد که چپ بخاطر بی‌توجهی به این مسئله دچار کاستی‌های بسیاری است. ایگلتون با قاطعیت می‌گوید: «ما انسان‌ها بخاطر طبیعتمان موجودات فرهنگی هستیم، یعنی بخاطر نوع بدن‌هایی که داریم و نوع جهانی که به آن متعلقیم».

بنظر من این ایده، ایده‌ی اصلی مارکسیسم است که هم بر فرهنگ‌گرایی تک‌بعدی و هم بر طبیعت‌گرایی تک‌بعدی غلبه می‌کند. انسان دارای هر دو بعد است: موجود طبیعی و موجود فرهنگی. کوفلر پنجاه سال پیشتر به این نکته اشاره کرد. بله، طبیعت ما این است که موجودات فرهنگی هستیم، اما

فقط تا اندازه‌ای می‌توانیم خودمان را تغییر دهیم که از انسان بودن بازناهیستیم. این دور تعلیق از نظر من کمک اصلی و جالب مارکسیسم به انسان‌شناسی بوده است.

**آیا رژیم فعلا غالب نئولیبرالیسم می‌تواند این منظر را تقویت کند؟**

وقتی انسان گرگ انسان در نظر گرفته می‌شود، وقتی انسان به مثابه فرد منفرد تلقی می‌شود و منابع فردی‌اش را وارد رقابت کالایی می‌کنند، اینجاست که ملاحظات چپ‌گرایانه و رهایی‌بخش درباره‌ی مفهوم متفاوتی از انسان بیش از پیش لازم می‌شود.

بنیان سنت مارکسیستی بر این گزاره بنا شده که انسان، فارغ از تمام فردیت‌ها، بخشی از جمع است و یک گونه است و آنطور که امروز برداشت می‌شود، فرد منفرد نیست. مطابق با اظهار نظر انسان‌شناسانه‌ی لئو کوفلر، انسان تنها در بافتار جمع می‌تواند به خود فردیت ببخشد. ما فاقد آگاهی از این جمع، آگاهی از این همبستگی هستیم، از اینکه ما انسان‌ها قادر به انجام چه کارهایی هستیم و قادر به انجام چه کارهایی نیستیم؟

آیا، بطور مثال، بدون توافق درباره مفهوم انسان می‌توان درباره شبیه‌سازی یا بهسازی نژادی صحبت کرد؟ اینکه مارکسیست‌های معدودی درگیر چنین بحث‌هایی می‌شوند نشان می‌دهد که در سه دهه اخیر چه چیزهایی را از دست داده‌ایم. طبیعتاً استثناهایی وجود داشته و دارد. من قبلاً تری ایگلتون را مثال زدم. می‌توان پی‌یر بوردیو و نائومی کلین هم اضافه کرد که در اواخر دهه ۱۹۹۰ بسیار محبوب بودند چرا که بطور متقاعدکننده‌ای مفهوم نئولیبرال از انسان را زیر سوال بردند و متن‌های مشهوری علیه کالایی‌سازی سرمایه‌دارانه که انسان را از امکانهای ذاتی‌اش محروم می‌کند نوشته‌اند.

اگر، آنطور که تری ایگلتون به شایستگی در کتاب تاثیرگذار خود درباره معنای زندگی می‌نویسد، معنای زندگی منوط به شکوفایی آزادانه‌ی امکانها و ظرفیت‌های انسانی باشد؛ آنگاه می‌توان آنرا هم در معنی فردی و هم جمعی فهمید و نیازمند مفهومی از انسانیت است که تنها با تامل درباره‌ی بنیان‌های انسان‌شناسانه‌ی وجود انسانی می‌توان بدان دست‌یافت و درک کرد.

اما نتایج عملی چنین رویکردی به اومانیسیم چیست؟ برای مثال، اریک فروم مکرراً از انسان صخت می‌کند اما به ندرت از اعتراض جمعی یا از جنبش‌های اعتصابی سخن می‌گوید. ما بطور کلی با انسان به مثابه یک فرد انتزاعی سر و کار داریم. از نظر لئو کوفلر، انسان بیش از هر چیز بواسطه‌ی آگاهی و آموزش ساخته می‌شود. اما نظریه و عمل چه ارتباطی عملاً با یکدیگر دارند؟

جنبش سوسیالیستی کلاسیک بر دو منبع مهم بنا شده است. از طرفی، سنت رادیکال روشنگری را داریم که بیش از هر چیزی بر آموزش و پرورش متکی بود، از طرفی دیگر، مبارزه طبقه کارگر برای رهایی خودشان. در جنبش سوسیالیستی کلاسیک هر دو عنصر ترکیب شده بودند اما به تنهایی با یکدیگر ارتباطی نداشتند. با پایان جنبش سوسیالیستی کلاسیک در اواسط قرن بیستم، اتحاد رو به افزایش نظریه و عمل بطور قابل توجهی ضعیف شد و بر آثار فروم، مارکوزه و کوفلر تاثیر گذاشت. بسیار مهم است که با گذشته‌نگری این تغییرات را در نظر داشته باشیم هر چند که بخش زیادی از این تغییرات بطور تاریخی تعیین یافته بودند.

بنظر من دیگر کسی باور ندارد که مردم تنها از طریق آموزش و پرورش سوسیالیست می‌شوند. تجربه‌ی جنبش کارگری محدودیت‌های آموزش صرف را کاملاً مشخص کرده است. وقتی که محدودیت‌ها به لحاظ سیاسی مشخص شد، این سازمان‌ها شکست خوردند زیرا آنها نمی‌دانستند آگاهی بخش گسترده‌ای از جمعیت به چه شکلی و تا چه اندازه‌ای از طریق عمل اجتماعی پدید آمده و تشدید شده - از طریق تظاهرات، آکسیون‌ها، و جنبش‌های اعتصابی، و مبارزات روزمره‌ی طبقاتی و توده‌ای.

با این وجود، منظور این نیست که جنبش عملی همه چیز است. اصلاً منظور این است که بدون جنبش عملی، نه تنها نظریه ثمری نخواهد داشت بلکه نمی‌تواند به درستی بسط یابد. ما وقتی سوسیالیست می‌شویم که تجربه عملی داشته باشیم و آنگاه این تجربیات را بطور نظری بسط دهیم. اما بدون وجود جنبش‌های اجتماعی توده‌ای هیچ یک از این تجربیات فایده‌ای ندارد. باید روشی را بازیابی کنیم که آگاهی، کار نظری و کار آموزشی در زندگی روزمره را با مبارزات و مقاومت در معنای عام آن و مبارزات کارگری در معنای محدودتر آن پیوند بخورد - اگرچه طبقه کارگر امروز البته

از بسیاری جهات متفاوت است. بنظر من ایجاد این پیوند یکی از اساسی‌ترین وظایفی است که مارکسیست‌ها امروز با آن مواجهند: پیدا کردن راهی برای پیوند دوباره این جریان‌ها.

اینکه این اقدام آخرین بار بسیار ضعیف صورت گرفت نشان می‌دهد که بر خلاف وجود برخی نشانه‌های مثبت، بطور کلی چشم‌انداز آینده برای سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها نسبتاً ناامید کننده است. بحث عملی درباره شکل جدید سوسیالیسم برای قرن ۲۱ تازه شروع به شکوفایی کرده و نیازمند جنبش‌های توده‌ای بزرگتر است تا متفکران جدید بتوانند در آن خود را رشد دهند، آنها می‌توانند همانقدر به لحاظ فکری به اعتلای جنبش یاری برسانند که خودشان به لحاظ فکری توسط این جنبش‌ها تقویت شوند و رشد یابند. اگر متفکران خودشان را به میزبان محدود کنند و از جنبش‌ها فاصله بگیرند، آنها طرز فکر خودشان را نیز تغییر خواهند داد و همینطور غیرممکن است که بتوانند بطور عملی در هر چیزی درگیر شوند.

**از این منظر، اینکه طبقه کارگر نسبت به قبل آموزش بیشتری دیده و مهارت بیشتری دارد از نظر شما بطور کلی یک مزیت محسوب می‌شود؟**

امیدوارم که اینطور باشد. امروز کارگر مزدبگیر نه تنها زنانگی بیشتری دارد و به لحاظ اخلاقی متکثر است بلکه روشنفکرتر و باسوادتر از ۵۰ یا ۱۰۰ سال پیش است. از طرف دیگر، این مزیت با پدیده‌هایی مواجه می‌شود که ممکن است آگاهی روشنفکرانه را نسبتاً از بین ببرد یا جهت دیگری به آن ببخشد. تصادفی نیست که چپ‌گراها و سوسیالیست‌ها به شدت صنعت فرهنگ و سیاست رسانه‌ای را در طول دهه‌های اخیر مورد انتقاد قرار داده‌اند. نظام آموزشی امروزی یا برنامه‌های تلویزیونی در بیشتر مواقع صرفاً نظام‌هایی در جهت تحمیق جمعیت هستند. مخاطب طوری «روشن» می‌شود که هیچ نتیجه عملی در بر ندارد.

بطور مثال، دانش‌آموزان دبیرستانی مجبورند جزئیات بسیاری درباره ریاضیات در کلاس‌شان بچپانند اما به ندرت کسی می‌تواند بگوید در آینده چه نیازی به این مهارت‌ها خواهند داشت. دانش‌آموزان چیزی درباره‌ی ضرورت این مهارت‌ها یاد نمی‌گیرند و بدین ترتیب علاقه‌ی بیشتر آنها به اینکه این دانش را چگونه




نسبت به گذشته واجد قدرت متقاعدکنندگی بیشتری است و نیهیلیسم روزمره که اکنون بسیار غالب است در زمان نگارش متن او تنها قشر بسیار کوچکی از جامعه را تحت تاثیر قرار می‌داد. امروزه، بخش زیادی از جامعه را تحت تاثیر قرار داده است. اما در آن زمان کتاب کوفلر اصلا مورد توجه واقع نمی‌شد بلکه به عنوان کتاب کهنه‌ای در نظر گرفته می‌شد. در دهه ۱۹۸۰، من گاهی مواقع ادعاهایی از این دست می‌شنیدم که بحث کوفلر در خصوص «رخداد بدبینی و نیهیلیسم در قامت پست‌مدرن» بحث پیش پا افتاده و قدیمی است. اما این دیدگاه دیگر متقاعد کننده نیست. البته، ما نمی‌توانیم چیزی که کوفلر یک قرن و نیم پیش نوشته است را امروز مو به مو بکار ببندیم اما بنظر من اندیشه‌های بنیادین او امروز بسیار بیش از گذشته مرتبط هستند.

می‌توانند به درستی کسب کنند از دست رفته است. در مدارس امروزی، دانش‌آموزان می‌دانند یک کامپیوتر چطور ساخته شده است اما آنها نمی‌دانند ارتباط درست و مسئولانه با آن چگونه است. مدارس دانش رسانه‌ای نظری را انتقال می‌دهند اما به ندرت کارآیی رسانه‌ای را آموزش می‌دهند. امروزه کل صنعت رسانه و سرگرمی در خدمت از بین بردن آگاهی مصرف‌کنندگان عمل می‌کند. با این حال این صنعت کماکان نیاز به آرامش و سرگرمی را برآورده می‌کند. بنابراین، یک اروپایی امروز، به همان دلایلی که قبلا ذکر شد، آگاه‌تر است، اما ضرورتاً برای کسب نیازها و مطالباتش به خیابان نمی‌رود و مبارزه نمی‌کند. نمی‌توانیم در این باره خام‌دستانه بیندیشیم: می‌توان امیدوار بود که فرایند آگاه شدن وقتیکه توده‌ی مردم فعال‌تر شوند و از خودشان دفاع کنند بسیار سریع‌تر رخ می‌دهد اما ابتدا باید بگوییم که به اصطلاح با یک گل بهار نمی‌شود.

بطور کلی، نوعی از بدبینی روزمره استیلا یافته است که در چند دهه گذشته بندرت وجود داشت. مفهوم معاصر بورژوازی درباره انسان قطعاً بسیار بدبینانه است، منفی است و مردم خودشان را با بدگمانی و با بیان گزاره‌هایی از این دست به وضعیت موجود تسلیم کرده‌اند: «انسان‌ها همیشه همین‌طور بوده‌اند» و غیره. اما جالب است که لئو کوفلر این موضوع را قبلاً در سال ۱۹۶۰ در کتاب خودش درباره‌ی دولت، جامعه و نخبگان در میانه‌ی اومانیزم و نیهیلیسم مطرح کرده است گرچه بخش‌های مشخصی از جامعه مثل جنبش کارگری کاتولیک در دهه ۱۹۵۰ قطعاً ماهیت بورژوازی داشت اما اصلاً بدبین نبود.

درست می‌گویید: این پدیده بدبینی روزمره‌ی فراگیر به لحاظ تاریخی امر تازه‌ای است و کوفلر در همان ابتدا این موضوع را درک کرد و راجب آن نظریه پردازی کرد. در واقع اثری که ذکر کردید



نویسنده: معصومه شاه‌گردی 

## فلسفه هواست

درحقیقت، کار اهالی فلسفه را چگونه باید تعریف کرد؟ دغدغه و تأملات اصلی آن‌ها چیست و چه تأثیرات و پیامدهایی بر دوره و عصر خویش دارند؟

تعریفی که می‌خواهم در این نوشتار ارائه دهم با تکیه بر معنایی است که خود آن را در تعریف فلسفه، استعاره نموده‌ام. ادعا این است: فلسفه، هوا است. هوا، چیزی نیست که شما آن را ببینید. همچنین و در حالت عادی، هیچ رنگ و بو و مزه‌ای هم ندارد. اما هیچکس نمی‌تواند بدون هوا زندگی کند. چیزی است که در

گاه تلاش‌هایی را شاهد بوده‌ام مبنی بر آنکه فلسفه را همچون کالایی دیدنی به افراد معرفی کنند. چیزی که مثل پیاز و سیب‌زمینی، قابل دیدن است، و تعریف و حدود و نیاز به آن، کاملاً آشکار.

گرچه چنین کوششی شاید جایگاه خود را داشته و گامی مفید باشد اما به نظر می‌رسد که فلسفه چیزی فراتر از آن باشد؛ چیزی که نه تنها از اهمیت، ارزش و اعتبار آن نمی‌کاهد، بلکه آن را در جایگاه رفیع و بااهمیت خویش، محافظت و پشتیبانی می‌نماید؛ جایگاهی که از افلاطون و ارسطو در یونان باستان، تا قرون وسطی و سپس در عصر جدید و معاصر، مایهٔ مباهات و فخر اهالی فلسفه بوده و هست.

بسیار دیده و شنیده می‌شود، سخنانی که از اهمیت و معنای فلسفه پرسیده و گاه آن را دست‌مایهٔ تمسخر و استهزاء خود می‌نمایند. دقیقاً فلسفه را چگونه باید تعریف کرد و جایگاه آن چیست؟

همه‌جا، حضور دارد، روان است و جریان دارد. در اتاق‌تان، در محل کار، در تابستان، در زمستان و در هر جا و هر زمان که تصورش را بکنید، وجود دارد. اگر نباشد، اصلاً نمی‌توان زنده بود. برای روشن شدن این مطلب اخیر مثالی می‌زنم.

زمانی را تصور کنید که می‌خواهید برای منزل خود مبلمان جدیدی را خریداری نمایید. یا برای خودتان پیراهن یا کلاه یا حتی عینکی بخرید. حالا از خودتان سؤال کنید که در حین خرید به چه نکاتی توجه می‌کنید؟ آیا قیمت آن برای شما مهم است؟ یا راحتی آن؟ آیا شیک بودن و نمود و جلوه‌ی ظاهری آن برایتان مهم است یا سبک طراحی آن؟ حتی شاید از خودتان بپرسید که این لباس یا پیراهن را برای چه فصلی می‌خواهم؟ تابستانی باشد یا زمستانی؟ گرم باشد یا خنک؟ درباره‌ی عینک، طبی باشد یا صرفاً آفتابی یا حتی جدیداً، عینک شب؟

هر پاسخی که به هر یک از پرسش‌های فوق بدهید، درحقیقت و با بیانی ساده، فلسفه‌ی شما از داشتن آن کالا یا محصول است. شخصی که مبلمانی را خریداری می‌کند تا جلوه و تعریف بهتری از زندگی خود به دیگران ارائه کند، پیرو یک دیدگاه و فلسفه در خرید مبلمان است، و شخص دیگری که راحتی

آن برایش در اولویت قرار دارد، پیرو نگاه و فلسفه‌ای دیگر. همچنین، حتی گاه نمی‌توان گفت که کدامیک بهتر یا بدتر است. بلکه ممکن است که صرفاً «کارایی» و «بهره‌وری» آن مدنظر خریدار باشد. بعد از این، ممکن است یک گام جلوتر رفته، و دیدگاه یا نگاه کلی شما را مورد پرسش قرار دهیم.

مثلاً بپرسیم چرا برای خرید فلان لباس، معیارت را روی قیمت و نه کیفیت قرار دادی؟ که در اینجا درحقیقت می‌خواهیم «دیدگاه» خریدار را مورد پرسش قرار داده یا به آن توجه دهیم. در این سطح، بتدریج از «لایه سطحی» و «نموداری» پدیدار «خرید لباس» گذر کرده و به لایه «اندیشه» و «تفکر» شخص برای خرید اشاره می‌کنیم. در این لایه ممکن است دیدگاه او را به چالش کشیده، دیدگاه‌های متفاوت و گوناگونی میان ما رد و بدل شده و نهایتاً به یک جمع‌بندی یا نگاه جدید برسیم. نیازی به اثبات نیست که گفتگو درباره‌ی نحوه و نوع تفکر فرد در زمینه فوق، باعث آشکار شدن دیدگاه و نظر فرد نسبت به موضوع محل تأمل شده و به بررسی لایه‌های تفکر فرد پرداخته و نهایتاً موجب دسترسی آگاهانه فرد در سطح «خودآگاهانه» ذهنی خویش، نسبت به انتخاب‌ها، رفتارها و اعمال می‌شود. چیزی که شاید قبل از این، بصورت «ناخودآگاه» در رفتار و اعمال شخص ظهور می‌یافت، اکنون می‌تواند با «اراده» و «به نحوی آگاهانه» همچون اهرمی در دست فرد بوده و به او بهتر خدمت نماید.

مثال دیگری که شاید راحت‌تر و نزدیک‌تر به مقصود ما در اینجا باشد، گفتگو درباره‌ی احساسات و افکار شخص است. مثلاً زمانی که از رفتار یا رویدادی از سوی پدر یا مادر یا سایر افراد مرتبط با خود ناراحت یا دلگیر شده است. در اینجا می‌پرسیم که علت ناراحتی تو چه بود؟ یا دقیق‌تر اینکه چه «فکری» به ذهنت رسید که باعث شد از فلان حرف یا رفتار، ناراحت و آزرده شوی؟ آیا ممکن است این فکر یا ذهنیت تو اشتباه باشد؟ آیا نگاه، نگرش و تفکر دیگری درباره‌ی موضوع فوق وجود دارد؟ شاید بتوان گفت که این امور اغلب در «علم» روان‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. همانطور که حتماً خوانندگان محترم می‌دانند، خود «علم» نیز گرچه ممکن است حاوی، و درباره‌ی امور عینی و فیزیکی باشد، اما خودش که معمولاً بصورت یک «نظریه» و «چارچوب» بیان و ارائه می‌شود، امری انتزاعی است.

در گام بعدی ممکن است درباره‌ی موارد انتزاعی‌تری با شخص گفتگو کنیم. مثلاً بپرسیم دلیل اینکه سبک زندگی دین‌دارانه یا سکولار

را انتخاب کرده است چیست؟ یا بپرسیم چرا اغلب به مصرف و خرید مداوم و پی‌درپی کالاها می‌پردازد؟ آیا این خریده‌ها، نوعی «معنابخش» زندگی او هستند؟ آیا او نسبت به این مسئله و چنین نگرشی در سطح «آگاهانه» خویش مطلع است؟ آیا اگر مطلع است یا اکنون مطلع شده است، آن را می‌پسندد و مایل است که در سطح «آگاهانه» نیز آن را انتخاب کند؟ یا اینکه چنین معنابخشی به زندگی را نمی‌پسندد و مایل به تجدیدنظر در آن است؟ اگر مایل به تغییر آن است، چه دیدگاه‌ها و نگاه‌های جایگزینی درباره معنابخشی به زندگی وجود دارد؟ هریک از این دیدگاه‌ها، چه مقتضیات و پیامدهایی دارند؟ چگونه است که امروزه، افراد شناخته‌شده زیادی را می‌بینیم که به کارهای بشردوستانه و خیرخواهانه، بعنوان یک امر معنابخش به زندگی خود می‌پردازند؟

در گام بعدی شاید بتوانیم درباره انتزاعی‌ترین موضوعات همچون خدا، فرشتگان و مسئله اذهان دیگر گفتگو کنیم. گفتگو، خودش امری است که ریشه در انتزاعات دارد و امور فوق نیز خود انتزاعی هستند. برعکس مورد اول که لباس یا مبلمان خودشان یک امر فیزیکی و عینی بودند. در این زمینه، ارائه‌ای بصورت زیر شاید کمک‌کننده باشد:

- اشیاء فیزیکی (عینی و غیرانتزاعی) + گفتگو درباره اشیاء عینی (انتزاعی) = عینی + انتزاعی
- دیدگاه‌ها یا افکار فرد (انتزاعی) + گفتگو درباره افکار فرد (انتزاعی) = انتزاعی + انتزاعی

وقتی موضوعات، انتزاعی می‌شوند، شرایط برای درک آن موضوعات ممکن است برای همه افراد به یک اندازه آسان نباشد. یکی از بهترین مثال‌ها، علم ریاضیات است که در عین حال که کاملاً و همواره، از ازل تا ابد، دارای قوانین ثابت و غیرقابل تغییر بوده و هست، خود از انتزاعی‌ترین امور به حساب می‌آید. اینکه مثلث دارای سه ضلع و سه زاویه است، صرفاً و فقط یک تعریف است؛ تعریفی که تنها وقتی در قالب اشیاء عینی ریخته می‌شود، قابل دیدن و عینی می‌شود. اما همین مثلث نیز، دارای قوانین و انواع مختلف است که همواره در طول زمان و مکان، دارای قوانین ثابت و غیر قابل تغییر است.

اما جالب اینجاست که خود این امور انتزاعی و غیرعینی، بستر تولید و تکثیر بسیاری از زیبایی‌های عینی و بصری اطراف ما شده و می‌شوند. از جمله: طراحی انواع ساختمان‌ها، صنایع، اتومبیل‌ها، گوشی‌های موبایل و غیره. در یک کلام باید گفت که هریک از کوچکترین چیزها در اطراف ما، ابتدا در سطح انتزاعی وجود داشته و سپس در سطح عینی پدیدار گشته است. بعلاوه اینکه، وقتی در سطح انتزاعی وجود داشته، یا آگاهانه بوده است و یا ناآگاهانه، اما حتماً آن مرحله را پشت سر نهاده است. ولی همانگونه که افراد زیادی هستند که از دشواری و سختی ریاضیات، بدلیل انتزاعی بودن، سخن به میان آورده‌اند، همانگونه هم درک امور انتزاعی از هر نوع، از جمله فلسفه، ممکن است برای افراد زیادی غیرقابل درک یا دشوار بنماید.

جالب‌تر اینکه، افرادی مبدع و یا محرک فلسفه در طول تاریخ بوده‌اند که اغلب در ریاضیات و هندسه، دست بالایی داشته‌اند. مثالی در این زمینه را در جمله‌ای منسوب به افلاطون در سردرب آکادمی خویش میتوان یافت: هر که هندسه نداند، در این سرای راه ندارد. بطور خلاصه می‌توان گفت که اغلب فیلسوفان بزرگ، در ریاضیات، مهندسی، نجوم و فیزیک سرآمد بوده‌اند.

سپس، چیزی که احتمالاً برای افراد بیشتری قابل درک و لمس است، گفتگوهایی است که در مراکز مشاوره و روان‌شناسی به آن‌ها

پرداخته می‌شود. این گفتگوها، اموری کاملاً انتزاعی هستند اما آیا کسی می‌تواند ادعا کند که این گفتگوها بی‌فایده و عبث هستند و افراد فعال در این حیطه‌ها، افرادی هستند که صرفاً بی‌جهت و بدون دلیلی عاقلانه و کارآمد، در این حوزه‌ها فعالیت دارند؟ علیرغم غیرقابل انکار بودن بی‌سوادی برخی مدرک‌داران در تمامی رشته‌ها از جمله روان‌شناسی، با توجه به خیل عظیمی از مراجعان که از نتیجه مشاوره و روان‌شناسی خود راضی بوده‌اند و جلسات مشاوره آن‌ها منجر به یک زندگی بهتر با آسایش بیشتر برای آن‌ها بوده است، باید گفت خیر.

اما خود این علم روان‌شناسی در علم دیگری بنام فلسفه نیز می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد: فلسفه روان‌شناسی. اخیراً کتاب‌های نشر دانشگاه آکسفورد را دیده‌ام که به این موضوع می‌پردازد که روان‌شناسان چگونه ناراحتی‌های عادی را تبدیل به افسردگی‌های حادّ و مزمن می‌کنند. و گویا این کتاب در آمریکا، جایزه یکی از برترین کتاب‌های این حیطه را به خود اختصاص داده است. در حقیقت، این کتاب توسط یک فیلسوف روان‌شناسی در دانشگاه نیویورک نوشته شده است. همچنین امر آموزش، که یکی از مهم‌ترین عوامل پیشرفت بشر در طول دوران حیات او بر کره خاکی بوده است، خود در علم فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد: فلسفه آموزش. امور مربوط به دین، خدا و جهان دیگر توسط الهیات بیان می‌شود و این خود در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد: الهیات فلسفی و فلسفه الهیات. گاهی خود علم و تاریخچه و فراز و فرودهای آن نیز در فلسفه مورد تأمل قرار می‌گیرد: فلسفه علم.

اینکه افراد و انسان‌ها در ذهن خود چه شرایطی را دارند و شرایط ادراک ذهنی و اقتضائات و روش‌ها و نحوه درک انسان از خودش و از دیگران چگونه است و به چه عوامل و شرایطی وابسته است و آیا مادی است یا غیرمادی نیز در فلسفه مورد تأمل قرار می‌گیرد: فلسفه ذهن. نهایتاً می‌توان گفت که هرچیزی و هر علمی را می‌توان در فلسفه مورد بررسی و تدقیق قرار داد و از کژی‌ها و ناراستی‌ها و راستی‌های خود آن چیز و روش‌ها و رویکردها نسبت به آن سخن به میان آورد و آزمود و در پایان به نتایج، دیدگاه‌ها و نظرات متفاوت و جدیدی رسید. در مجموع، باید گفت که فلسفه، علم ناظر به سایر علوم است.

در پایان اینکه، فلسفه هوا است چون کسی نمی‌تواند انتظار داشته باشد که هوا را ببیند اما می‌توان درک کرد که هوا خوب است یا بد، آلوده است یا تمیز، پر از اکسیژن زندگی است یا پر از دود و تعفن زندگی‌زدا. آیا نیاز به هوایی با کیفیت بهتر است یا خیر. شاید بتوان گفت که از این طریق بوده است که کژی‌های اندیشه بشری آشکار و راستی‌ها جایگزین آن گردیده است. رنه دکارت فیلسوف عصر روشنگری فرانسوی، در نامه‌ای به شاهزاده الیزابت بوهمیا، می‌گوید: تمدن یک چیز لوکس و اشرافی نیست - چنانچه برخی در ایران معاصر پنداشته‌اند - بلکه تمدن چیزی است که بواسطه فکر و فلسفه بدست می‌آید.

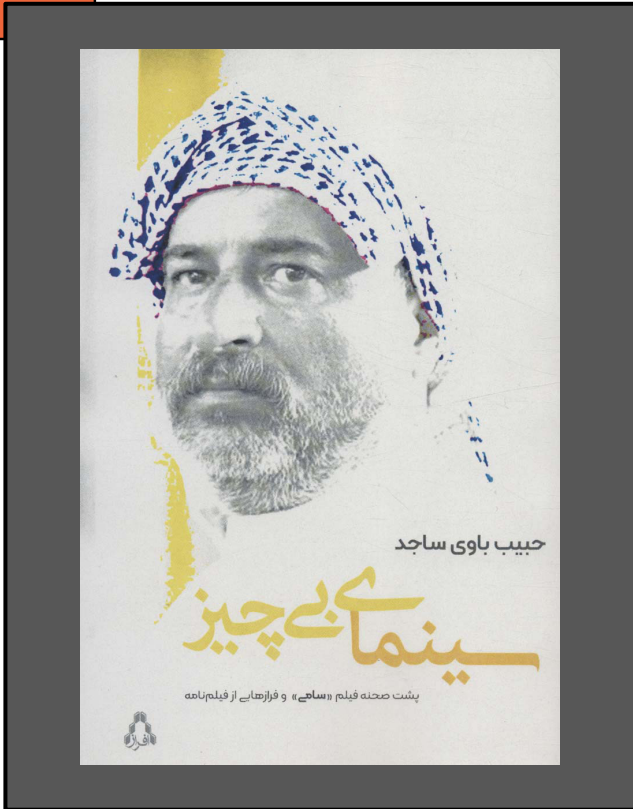
**پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.**

## سینمای بی‌چیز

در ستایش سینمای بی‌چیز

همه چیز داشتن در عین بی‌چیزی

یک مانیفست سینمایی



کتاب «سینمای بی‌چیز» نوشته حبیب باوی ساجد از معدود نوشته‌های نظری در ایران است که در عمل و از طریق تولید یک فیلم بلند داستانی (سامی-۱۳۹۷) نیز آزموده شده در مسیر ارائه یک مانیفستو (مانیفست) سینمایی است. به نوشته فرهنگ «مریام وبستر»: «مانیفستو [manifesto] بیانیه یا گزاره‌ای مکتوب است که به طور علنی نیات، انگیزه‌ها یا دیدگاه‌های صادر کننده‌اش را اعلام می‌کند».

## پیش‌زمینه‌های اصطلاح «بی‌چیز»

«اصطلاح [بی‌چیز]، پیش‌تر و بیشتر برای تئاتر بکار رفته است که حالا من آن را از اصحاب صحنه نمایش وام می‌گیرم» (ص ۱۱ و ۱۲۲)

روان فیلمساز باید باشد که لزوماً می‌تواند حتی روی کاغذ هم نیاید و محصول کشف و شهود است. در واقع «این همه چیز» به سادگی دیده نمی‌شود ولی وقتی که دیده می‌شود در کمال سادگی خودش را نشان می‌دهد. «این همه چیز» لزوماً با دوربین آن چنانی و لنزهای متنوع و متعدد و ابزار حرکتی و امکانات نوری جان به تصویر نمی‌گیرد... حتی می‌تواند به بازیگر حرفه‌ای هم نیاز نداشته باشد... اگر بنا باشد بیش‌تر «این همه چیز» را شرح بدهم خواهم گفت حتی به فیلمبردار حرفه‌ای نیاز ندارد. دلایل این مدعا هم فراوان است.»

## سینمای فقیر: تعریف قدیمی

یک نظریه پرداز ایتالیایی، اصطلاح سینمای فقیر یا بی‌چیز (poor cinema) را در زمانی که به «عصر طلایی سینمای ایتالیا» معروف است، عنوان کرد. رناتو جووانتی در مقاله «این سینمای فقیر» (منتشره در مجله *la vita* - مارس ۱۹۱۲) به وضعیت فقر اندیشه در هنرهایی که بر جمعیت‌های انبوه تکیه داشتند اشاره کرد:

با دو جمله فوق این فکر به وجود می‌آید که «سینمای بی‌چیز»، نسبتی با «تئاتر بی‌چیز» ایرژی گروتوفسکی دارد. گروتوفسکی، زائده‌ها یا متغیرهای تأثیرگذار ولی غیر ضروری را از هنر تئاتر حذف می‌کرد. آیا هدف «سینمای بی‌چیز» هم حذف چنین زائده‌هایی از هنر سینماست؟

باوی ساجد می‌نویسد:

«سینمای بی‌چیز معنایش این نیست که هیچ چیز نداشته باشد. در واقع این نوع از سینما همه چیز دارد، ولی در عین حال هیچ چیز ندارد! همه چیز در ذهن و

«نویسندگان جوان، سینما را یک سیرن (پری دریایی) تلقی می‌کنند که جماعت را از انجام فعالیت‌های فکری خود دور می‌کند. بگذارید این هنر بی‌چیز (poor art) (به تعبیر مردم «هنر نور و حرکت») را از اتهام‌هایی که به آن وارد می‌شود برهانیم و «مرگ کلام» را به عنوان یک محصول زمانه و وسیله‌ای برای بیرون کشیدن مشتریان از میخانه‌ها بپذیریم... بنابراین از لحظه‌ای که در این دنیا، سینما به عنوان نان روزانهٔ بیشمار مخلوق فلک زده درآمد، شایسته است که به آن توجه ویژه مبذول گردد. همچنان که دربارهٔ سایر وقت‌گذرانی‌های رایج اعمال می‌شود. پس این امکان وجود دارد تا سینما برای اهداف عالیتری به کار برده شود و تأثیرات مخربی که از آن ناشی تواند شد به حداقل کاهش یابد.»

### پنجاه و هفت سال بعد: تئاتر بی‌چیز

سال ۱۳۴۸ گروتوفسکی به عنوان یکی از بنیانگذاران تئاتر تجربی، نمایش *The Constant Prince* را در شیراز به نمایش درآورد. تأکید گروتوفسکی بر ارتباط هنرپیشه با تماشاگر و در تمرین‌های طولانی مدت و کار بر نقش بود. تا بازیگر بر بدن خود تسلط یابد. بنابراین در چنین تجربه‌ای، از افراط در دکور سازی، لباس، موسیقی و اشیاء صحنه پرهیز می‌کرد، از این رو نام تئاترش را *poor theater* گذاشت.

### سینمای بی‌چیز: سینمای اندیشه

باوی ساجد در ابتدای کتاب، یک پرسش را به میان می‌کشد؛ این که کلید رمز آثار ماندگار در چیست؟ فیلمساز تازه کاری که «فیلم نخست بلند روایی» خود را می‌سازد ولی می‌خواهد «راوی مناسبات متداول روزگار خود نباشد» (ص ۱۰) چه نیازهایی دارد؟ فکر اصلی دیدگاه مطرح شده این است که «شکست طلسم تولید اولین فیلم، توجه به «سینمای بی‌چیز» است». این جملات مرا به یاد دکتر کاووسی می‌اندازد که در مورد فیلم‌های خودش گفت: «کیسه ندوخته بودم» اما در نامه به فریدون رهنما (نگین مهر ماه ۱۳۴۶ ص ۱۶) ضمن اشاره به لزوم سود آور بودن سرمایه، پرسید:

«چه باید کرد. سرمایه باید از کجا یافت تا فکر را به آن عرضه کرد. آیا راهی که غفاری برای شب قوزی رفت یا گلستان در خشت و آئینه پیمود و تو اکنون رفته‌ای صحیح است؟ ... آیا این سرمایه‌های قلیلی که به زحمت در این قطب بدست آمده است باید با یک حساب فانتزی از دست برود؟ این خطاست و نتیجه‌اش یأس است و

کناره‌گیری از کار و نتیجتاً خدمت کردن به آن قطب روبروست که فیلم‌هایش پر درآمد ولی خالی و پر ادعا و دروغگو است.»

به گمانم جایی که باوی ساجد به کوروساوا اشاره می‌کند که با سبک بازیگران تئاترنو ژاپن و فیلمبرداری پرطمطراق و طراحی صحنه و لباس عظیم تعریف می‌شود اما عظمت نگاه کوروساواست که به فیلم‌هایش عظمت می‌بخشد یا از هیچکاک بزرگ» می‌گوید که به معنای سرمایه و استودیو است و اشاره‌اش به فیلم‌های موفق و جذاب جهان، نکته قابل تأملی است که در مانیفست سینمای بی‌چیز می‌خواهد پاسخی تجربی به نگرانی‌های تاریخی هم داده باشد.

نویسنده از این به بعد می‌کوشد سینمای مورد نظر خود را به شیوهٔ استقرایی تئوریزه کند:

**اولین فرض** چنین الگویی، پرهیز از شیوه‌گری یا «ادا و اطوار سبک گرایانه» است (ص ۱۱) «سینمای عبدالرحمن سیساکو در موریتانی که برخوردار از صنعت سینما نیست و در عین حال درگیر مسائل گوناگون است مهم‌تر از زیبایی‌شناسی سینماست» (ص ۲۸).

**دومین فرض:** این است که فیلمساز جوان نباید در برابر مفروضات سینمای هالیوود یا به طور روشن «سینمای گران»، مرعوب شود. از آنجایی که مهمترین هم و غم سینمای گران، جذابیت و سرمایه است، مانیفست

سینمای بی‌چیز مجبور است بحث متقابلی را پیش بکشد. باوی ساجد به طور روشن پاسخ‌هایش را در اشاره به فیلمسازان بزرگی چون اوزو، گودار، ساتیاجیت رای و سهراب شهید ثالث جوان ارائه می‌دهد که کارگردان محور، شیدا و عاشق کارشان بودند و دستاوردهای هنری آنها لزوماً به مدد پول خلق نشده است.

**چهارم:** استقلال اندیشه و محدود نبودن به هیچ مانیفستی به جز آزادی در انتخاب نگاه به جهان و بازتاباندن «التهاب اجتماعی و معیشتی» (ص ۱۴۸) مهمترین جزء این مفصل‌بندی است. همین استقلال است که ساختارهای شخصی فیلمسازان مستقلی مثل برسون، تروفو، اینگمار برگمن، عبدالرحمن سیساکو (فیلمساز موریتانیایی)، آنجلو پولوس را می‌ساخت. این مؤلفه، سینمای بی‌چیز باوی ساجد را هم به دستاوردهای سینمای آرام (slow cinema)، به سینمای سوم و هم ایدئولوژی جهان سومی نزدیک می‌سازد هم به هیچ‌وجه نظریه‌ای تجویزی نیست. تجویزی نبودن مشخص‌ترین ویژگی مانیفست «سینمای بی‌چیز» است.

**پنجم:** روایت شخصی (ص ۲۸) حاصل زندگی خالق اثر بودن (ص ۲۸) آفریدن جهان شخصی خود بدون توجه به ساختار بدنه سینمای ستاره محور (ص ۱۲) و حرفی برای گفتن داشتن (ص ۱۵) است.

**ششم:** سینمای بی‌چیز هنگامی که معادل سینمای اندیشه باشد، منافاتی با قصه به شدت تکان دهنده «چهار ماه سه هفته دو روز» اثر کریستین مونجیو (ص ۱۷) حتی فیلم‌های ستاره محور و پرهزینه استودیویی ندارد. ضمن این که سینماگر تازه‌کار باید به یاد داشته باشد که ساتیاجیت رای، علاوه بر این که بر شانه «فیلسوف، شاعر، موسیقی‌دان و چهره‌پرداز نامدار هند یعنی رابیند رانات تاگور تکیه داشت» (ص ۱۲) در جریان ساختن فیلم «رودخانه» دانشجوی علاقمندی بود که در کلکته در هتلی به دیدار ژان رنوار شتافت. یا اوزو که پدرش اصرار داشت معلم شود با دستیار سومی کارگردان و تمرین‌های مداوم روی سناریونویسی در شرکت فیلمسازی‌ای که عمویش در آن کار می‌کرد و ساختن یک مجموعه فیلم‌های کوتاه کم‌مدی شروع کرد. خود باوی ساجد نیز نخستین فیلم بلند «بی‌چیز» خود را بعد از بیست سال تجربه حرفه‌ای ساخت.

### در ستایش سینمای بی‌چیز

سینمای بی‌چیز به عنوان روی دیگر سکه سینمای «گران»، با ویژگی‌های ذاتی سینما مثل گسست از ادبیات و تئاتر نیز شناخته می‌شود. دکتر کالین مک آرتور در مجله سایت اند ساوند - ۱۹۹۳ در ستایش سینمای فقیر یا بی‌چیز اسکاتلند، این فکر را مطرح ساخت که کشوری مانند اسکاتلند باید از سینمای فقیر حمایت کند.

نوع دیگری از «سینمای بی‌چیز» را کارگردان «تاپیه» ای متولد میانمار، ژائو تی - ین (Midi z) معرفی کرده است که رسماً فقر را به عنوان یک پیش فرض پارادوکسیکال مثبت در نظر می‌آورد. شیوه تولید او بر سینمای «بدون سناریو»، بودجه اندک و گروه فیلمبرداری کوچک مبتنی است. همچنین قاچاق فراگیر انسان به عنوان مهمترین مسأله او در روایت شناخته می‌شود.

در غالب مانیفست‌های سینمایی، به ویژه سینما نوو (cinema novo) گلوبو روشا یا «سینمای سوم»، با ارائه چهارچوب‌هایی برای کار و تفکر، به عنوان کلان روایت‌هایی، عمل می‌کنند. در حالی که باوی ساجد، در نخستین قدم، کتابش را در ترغیب جوانانی نوشته است که از گام پیش نهادن به خاطر کمبود بودجه می‌هراسند. باوجود این به عرصه تعریفی از واقعیت می‌رسد که مسئله پیشگامان نظریه پردازی در ایران نیز بود، همچنان که مرحوم رهنما می‌گفت: «شاید واقعی‌ترین چیزها را شخصی‌ترین چیزها بدانم. همیشه به هر حال شخصی هست که از واقعیت خبر می‌دهد. حتی عکس نیز عکاس دارد» (مجله نگین ۱۳۵۰). باوی ساجد می‌پرسد:



«در سینمایی که هنر جمعی است، خلاقیت فردی و استقلال چه معنایی دارد؟ سینما در عین این که هنر جمعی است، همزمان هنر فردی و خلوت‌گزین نیز هست، فیلمسازانی که فیلمنامه‌هایشان را خود می‌نویسند، همزمان هم جمع‌گرا هستند و هم جمع‌گریز ... و واگویه تصویری از زندگی خالق اثر و جهان شخصی خود را ارائه می‌دهند» (ص ۱۷ و ۲۷).

بر این مبناست که تجربه‌های شخصی (یا اتوبیوگرافی) (ص ۲۸) را با «مردم‌شناسی قومی» در هم می‌تند (ص ۲۸): «فیلمساز جنوب کفایت نیم‌نگاهی به پیرامون خود کند» (ص ۳۳) «فیلمساز جنوب نفتی جهان باید بیش از آن که به امکانات بیندیشد به اقلیم و آدم‌ها و مصائب و مسائل زادگاهشان اندیشه کند».

### چند متغیر عمده در تولید فیلم

سه متغیر مستقل «بودجه، زمان و برنامه ریزی» بر تولید چنین آثاری تأثیر درجه اول دارند. در سال‌های ۱۹۶۰ «سینمای بی‌چیز» در لهستان و بعدتر فیلمسازانی که با slow cinema معرفی شدند، فقر مصالح فیلمسازی و سرمایه را به مدد خلاقیت و برنامه‌ریزی‌های دقیق و استفاده حداکثری از فشرده‌سازی زمان فیلمبرداری، جبران کردند. مستندسازان ما نیز در دهه ۱۳۶۰ به خاطر کمبود مواد خام، نسبت فیلمبرداری را یک به دو یا حداکثر یک به سه کاهش می‌دادند. حتی صدابردار فیلم «مهاجرین و بحران مسکن»، از سرعت حرکت نوار، کاست تا روی نواری اندک، بیشترین زمان صدا ضبط شود.

### فیلم‌های زیر ۳۰۰ هزار دلار

بودجه اندک و نبود امکانات کافی، موضوع «جشنواره سینمای بی‌چیز» است که از سال ۲۰۰۳ در Gibara کوبا برگزار می‌شود. هدف از برگزاری فستیوال مذکور این است که فقط فیلم‌هایی که با بودجه زیر ۳۰۰ هزار دلار ساخته شده را بپذیرد تا بتواند یک جریان سینمای آلترناتیو مبتنی بر فرهنگ را بوجود بیاورد. بیانیه جشنواره «سینمای بی‌چیز»، با الگوهای رادیکال فیلمسازی آمریکای لاتین که در دهه ۱۹۶۰ ظهور کرد و سینمای بی‌چیز که توسط کالین مک آرتور در باره سینمای اسکاتلند نوشته شد، دارای پیوندست. همچنین ارزش ذاتی تغییرات در تولید و دسترسی ناشی از پیدایش فناوری دیجیتال را نیز اعلام کرد. در سرلوحه بیانیه سینمای بی‌چیز (۲۰۰۴) که البته بیانیه‌ای سیاسی نیز هست، می‌خوانیم: «بیابید سوء تفاهم‌ها را برطرف کنیم: «سینمای فقیر» به معنای

سینمای فاقد ایده و کیفیت هنری نیست، بلکه به معنای سینمایی با بودجه محدود است که در کشورهای بیرون از گود یا توسعه نیافته و همچنین در آغوش جوامع فرهنگی و دارای اقتصاد هدایت شده خواه به طور رسمی و در سینمای مستقل یا آلترناتیو تولید می‌شود. حرکت فزاینده به سوی جهانی شدن، شکاف بین سینمای غنی و فقیر را برجسته ساخته است. بنابراین خطر ایجاد الگوی تک‌سویه، تکثر و مشروعیت بقیه هویت‌های ملی و فرهنگی را قربانی می‌سازد».

### فیلمم را در حالی شروع می‌کنم که پولی در کار نیست

بودجه زیر ۳۰۰ هزار دلار با پول ایران رقمی معادل ۱۵ میلیارد تومان است. هنگامی که دوباره به بخش پیش تولید کتاب باوی ساجد باز می‌گردم و به این جمله می‌رسم که «فردا در حالی فیلمبرداری را شروع می‌کنم که هیچ پولی نیست»، معلوم می‌شود که با چهره دیگری از سینمای بی‌چیز روبرو هستیم. گرچه بخش عمده‌ای از نگرانی فیلمساز به مسئله تأمین بودجه و یافتن سرمایه‌گذار اختصاص دارد ولی به دنبال آن هم هست که حقوقی را که بابت یک فیلم مستند گیرش می‌آید را به زخم فیلمش بزند. در «سینمای بی‌چیز»، اندیشه و به عبارتی «خلاقیت هنری»، متغیر اساسی است که جای ابزار و سرمایه‌گذاری کلان را می‌گیرد.

در نزد کارگردان‌های خلاق، که هر یک نگاه متفاوتی به جهان داشته‌اند، بی‌چیزی به سبک تبدیل شده است. اگر گروتوفسکی، از نورپردازی و ابزار سنگین تئاتر و صحنه پردازی می‌گریخت تا آگاهانه تئاتر بی‌چیز خود را برپا کند. در «سینمای بی‌چیز»، کمبود سرمایه، خود خواسته نیست. اما وجود دارد. به عبارت دیگر عدم سرمایه برای جذب بالاترین امکانات، نمی‌تواند مانع یک فیلمساز متفکر و هنرمند (contemplative cine-)

ma) بشود. اوزو در سینمای ساده شاعرانه و بدون قهرمان و عواطف غیرضروری، با همان دوربین پایه کوتاه، کادرهای ثابت و نگاه‌های رو به دوربین، هم می‌توانست به مدد «عرقریزان روح» (ص ۹) فرهنگ نشسته ژاپنی و روابط متعالی انسانی را به نمایش درآورد.

بخش دوم کتاب «سینمای بی‌چیز»، یعنی «نوشتن فیلمنامه و تکاپو برای یافتن تهیه کننده» شرح متغیرهای تأثیر گذار بر ذهن فیلمساز در مراحل پیش‌تولید، تولید و پساتولید است که به خوبی تدوین شده است. در کنار پیگیری‌ها در تهران، آشنایی با آدم‌ها، دل نبستن به هر پیشنهادی و اصرار در ساختن «نخستین فیلم عربی با لهجه شعبی اهوازی» و رسانه‌ای کردن این هدف، یک مشغله ذهنی هم وجود دارد:

«تا آن فیلم را نسازید فیلمساز نخواهید شد»

پیش‌تولید (صفحات ۴۹ تا ۸۷) حکایت جذب سرمایه، لوکیشن یابی، تنظیم زمان و برنامه‌ریزی برای فیلمبرداری (ص ۹۰ تا ۱۵۲) است. آقای باوی ساجد در مناطق جنگی زیسته و از قبل قربانیان انفجار مین، مهاجران جنگی، تغییرات اقتصادی و آب‌وهوایی و تعارض‌های آشکار طبقاتی اشرا می‌شناسد. در داستان‌ها و مستندهایش آن‌ها را توصیف کرده است. با وجود این هر نوع برنامه‌ریزی برای شرایط اقلیمی و حتی اجتماعی را باید به عنوان پیش‌بینی‌هایی فرض کرد که هر لحظه به عنوان «متغیر مغشوش کننده» می‌تواند ظاهر شود که گرمای تابستان و کم‌آبی در «شیبان» بیست کیلومتری اهواز و پیچیدن صدای رگبار گلوله در حادثه فیلمبرداری روز سی و یکم شهریور ماه (ص ۱۵۶) از آن جمله است. البته در مرحله فیلمبرداری یک متغیر تأثیر گذار خوشایند میانجی - خانم هنریان - هم به موقع وارد پروژه سرمایه‌گذاری شد.

### فیلمساز مستقل و «کمال طلب»

در بخش اول می‌خوانیم: «فیلمساز جوان باید با مناعت طبع و بودجه کم استقلال فیلمش را حفظ کند» (ص ۲۰) در آخرین بخش کتاب، نیز همین مفهوم در عمل آزموده می‌شود: «پس از آن که فیلم سامی را در ۴۸ جلسه فیلمبرداری کردیم و طی پنج ماه مراحل فنی (به خصوص تدوین) را به اتفاق رسول حق جو سپری کردیم به مراحل و ابعاد دیگری از روایت‌مان رسیدیم. هردو به این تصمیم قطعی واقف شدیم که استخوان‌بندی درست «سامی» در گرو افزودن روایت‌های مکمل دیگری است» (ص ۱۶۱). در اینجا، نویسنده جمله‌ای را از آنجلو پلوس به یاد می‌آورد: «آیا می‌دانید برای هر فیلم چند فیلمنامه می‌نویسم؟... بدون وقفه تغییر می‌دهم، کم می‌کنم، حذف می‌کنم» (ص ۱۶۲).

به همین ترتیب، اصل زیر در سینمای مستقل نیز به صورت گزاره‌ای به مانیفستوی سینمای بی‌چیز افزوده می‌شود: «وقتی یک فیلمساز به معنای واقعی کلمه فیلم مستقل خودش را بسازد این آزادی را خواهد داشت که بدون محدودیت زمانی و تا هر وقت که خودش از فیلمش قانع شود، پروژه تولید را ادامه دهد» (ص ۱۶۰).

در منابع مختلف فیلم «سامی»، حبیب باوی ساجد به همراه محبوبه هنریان و مقداد طرفه، تهی‌کنندگان فیلم معرفی شده‌اند، بنابراین به نظر می‌رسد معنای عبارت «به معنای واقعی مستقل»، این است که فیلمساز، جدا از سهم فرهنگی و هنری، سهمی هم از سرمایه مادی را برعهده داشته و مخارج تجربه‌هایش را از سهم خود. کتاب «سینمای بی‌چیز»، سال ۱۴۰۱ توسط نشر افراز انتشار یافت.

## چگونه راه بر سوسیال دموکراسی ایرانی مسدود شد؟

پرسشی مقدر بر پایه روایتی نو از زندگی و فعالیت سیاسی حیدرخان عمواغلی

پیشگفتار

بازگشتی تراژیک به گیلان پرداخته و در این چهار جغرافیا در چارچوب اهداف پیش گفته‌ی کتاب، روایت شده است. روایتی که به باور ما «روایتی» ست، نو. بر پایه‌ی همه‌ی اسنادی که در دست نویسندگان بوده، تلاش شده تا وجوه گوناگون فعالیت سیاسی حیدرخان بدون گزینش‌های هدفمند و غیر علمی، روایتی حتی المقدور واقعی و به دور از سوگیری مشخص به دست داده شود. از این رو خواننده در این کتاب با چهره‌ای جدید از حیدرخان روبه‌رو خواهد شد که تا کنون کمتر از او روایت شده است. در فصل نخست کتاب، به طرح مسأله و پرسش‌های اساسی این پژوهش پرداخته شده است. خواننده در این فصل کوتاه با هدف‌های اصلی و پرسش‌های اساسی پژوهش آشنا می‌شود. در فصل دوم، به زندگی و فعالیت حیدرخان در ایران پرداخته می‌شود که نزدیک به ده سال طول کشیده است، ده سالی که اندکی قبل از مشروطه آغاز و تا پایان دورانی که دوران مشروطه در ایران نامیده شده، ادامه می‌یابد. در این فصل به ویژه نگاهی متفاوت بر محتوای

ایرانیان در تاریخ معاصر خود به طور معمول شخصیت‌های برجسته و قهرمانان تاریخی خود را از پنجره‌ای به تماشا نشسته‌اند که از صافی و فیلتر ایدئولوژی‌ها عبور داده شده‌اند. ایدئولوژی‌هایی که به اختصار، «آگاهی کاذب»، «واقعیت نابسند» و «قالبی که به مثابه‌ی وارونه‌نمایی واقعیت» خوانده شده است. حیدرخان عمواغلی نیز یکی از مشهورترین این شخصیت‌های تاریخی است. او یکی از چهره‌های درخشان انقلاب مشروطه است که به ویژه پس از دهه‌ی ۱۳۲۰ که بسیاری از جریان‌های سیاسی در انتظار انقلابی در دسترس، لحظه شماری می‌کردند، می‌باید به گونه‌ی دلخواه، آرایش و پیرایش می‌شد و شده است. در چنین فضای فکری و فرهنگی، حیدرخان با سوابق ذهنی که در تاریخ مشروطه از او برجای مانده بود، سوژه‌ی تبلیغی بلیغی بود که ترسیم چهره‌ای ایده‌آل از آن برای هر کسی و هر جریانی به تناسب اهدافی که در پیش بود، می‌توانست انگیزش‌های مناسبی برای اغراض تبلیغی و تهییجی باشد. از این رو در این کتاب به بهانه‌ی بررسی زندگی و فعالیت سیاسی حیدرخان عمواغلی یکی از بنیانگذاران اصلی «اجتماعیون عامیون» در ایران که در این کتاب «سوسیال دموکراسی ایرانی» نیز نامیده شده، ضمن آرایه‌ی روایتی تاریخی و نه تبلیغی از حیدرخان، بر دو نکته‌ی مهم تاکید شده است. نکته‌ی نخست، پرده‌برداری از تحریف و تقطیع شخصیت و فعالیت سیاسی حیدرخان به منظور بهره‌برداری سیاسی و تبلیغی از او، و نکته‌ی دوم، به موازات بررسی فعالیت سیاسی حیدرخان و اجتماعیون عامیون یا همان سوسیال دموکراسی ایرانی در بستر تاریخ مشروطه و بعد از آن، به ویژه بر چگونگی مسدود شدن راه رشد درونزای این تفکر دگراندیشانه‌ی چپ ایرانی، مکث و تأمل شده است. دو هدف این نوشته در هشت فصل از کتاب به زندگی و فعالیت سیاسی حیدرخان در ایران، اروپا، روسیه‌ی انقلابی و سرانجام در

ورود بلشویک‌ها از دروازه‌ی انقلاب جنگل به ایران پرداخته شده است. نویسنده در این پژوهش به هیچ وجه دستخوش رویکردی تمامیت خواهانه نبوده و مدعی آن نیست که روایت او از حیدرخان عمواغلی تنها روایت واقعی است و بر آن خدشه‌ای نمی‌توان وارد کرد. تلاش نویسنده اما این بوده است که واقعی‌ترین روایت از زندگی و فعالیت یکی از اصلی‌ترین بنیانگذاران اجتماعیون عامیون و جریان چپ ایرانی قبل از ورود چپ لنینی - بلشویکی در ایران به دست دهد و به موازات این بررسی، نظریه‌ی مسدود شدن راه رشد درونزای سوسیال دموکراسی ایرانی را طرح کند که تا کنون کمتر به شکلی که در این نوشته آمده، طرح شده است. بی‌تردید این خوانندگان فرهیخته و نکته‌سنج این نوشته‌ی کوتاه هستند که داوری خود را در خصوص موفقیت نویسنده در ارایه‌ی روایت واقعی‌تر و نتایجی که از آن به دست داده، خواهند داشت.



فعالیت سیاسی حیدرخان در مشروطه و عقاید سیاسی او و نقشی که در این تحولات داشته سخن گفته شده است. در فصل سوم، زندگی و فعالیت سیاسی حیدرخان در اروپا، همراه با یاران دیرینش در اجتماعیون عامیون و حزب دموکرات ایران و همکاری با « کمیته‌ی ملیون برلن » و مأموریتی که به او در جنگ اول جهانی در بغداد و موصل محول شده بود، پرداخته می‌شود که در بررسی‌های تاریخ معاصر ایران هرگز به دلایلی که می‌دانیم روی آن مکتب لازم نشده است. چرا که به باور ما مکتب روی این بخش از شخصیت او می‌توانست برای مخاطبان، تامل و پرسش‌برانگیز باشد! در فصل چهارم، به حضور حیدرخان در روسیه پس از وقوع انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷ ( اسفند ۱۲۹۵ ) و در آستانه‌ی انقلاب اکتبر پرداخته شده است که دو کارا کتر متفاوت از او به دست می‌دهد و باز هم در تاریخ‌نویسی تبلیعی و تهییجی ایرانی، کمتر به جزئیات و تفاوت اندیشه و عمل او در این دوره توجه شده است. در این دوره‌ی نزدیک به چهار سال، حیدرخان تا آمدن دوباره به ایران ( گیلان ) و در ارتباط با انقلاب ایران، نخست در حاشیه است، اما به همت جنم و کارا کتری که از او سراغ داریم در فرصتی که پدید می‌آید، خود را با وجود موانع و دشواری‌ها از حاشیه به متن نقش آفرینی تاریخی بالا می‌کشد و از همین رو جدا از سیاست‌های رسمی دولت شوروی که در چارچوب منافع ملی آن کشور در پیش گرفته شده بود، به انقلاب جنگل در گیلان پا می‌گذارد. در فصل پنجم، با ورود او به گیلان و همکاری با کوچک خان آشنا می‌شویم که بعد از اتخاذ سیاست‌های جدید دولت شوروی در روابط خارجی و داخلی صورت می‌گیرد. این بخش از فعالیت سیاسی او تا سال‌های اخیر در ابهام کامل قرار داشت، اما با انتشار برخی اسناد و خاطرات، اکنون تصویری دقیق‌تر از آن به وجود آمده است. فصل ششم و هفتم، به فرایندی در شرایط داخلی و خارجی اشاره دارد که همه دست به دست هم می‌دهند تا حضور او در انقلاب جنگل با ناکامی روبه‌رو شده و زمینه‌ی تراژدی قتل او فراهم گردد. در فصل هشتم، با مروری بر فعالیت حیدرخان و نقش او در بنیانگذاری اجتماعیون عامیون و جریان‌های سوسیال دموکراسی ایرانی، به تلاش کمینترن در مسدود کردن راه رشد درونزا، طبیعی و مستقل سوسیال دموکراسی ایرانی به عنوان یک جریان دگراندیش چپ پس از

## گرگ اجنبی‌کش

تحلیل و تفسیر انسان‌شناختی اسطوره  
گرگ ساوالان (اجنبی‌کش) در رمان  
(رازهای سرزمین من) رضا براهنی

پژوهش و نگارش

## چکیده

گرگ اجنبی‌کش اسطوره‌ای برگرفته از اسطوره‌های شامانیستی در مناطق روستایی دامنه ساوالان (سبلان) می‌باشد که هنوز هم برخی از باورها و تفکرات آن در اندیشه‌های مردم این مناطق دیده می‌شود. دکتر رضا براهنی فرزند همین سرزمین است و دانسته و نادانسته از این اسطوره باستانی در رمان «رازهای سرزمین من» استفاده کرده و چون این اسطوره از جنس زیست فرهنگی این مردم است در آفرینش رمان با رنگ و ساختار فرهنگی این مردم و باورهایشان کمک شایانی به نویسنده و اثرش کرده است. درست است که ماجرای گرگ اجنبی‌کش در این رمان در همان فصل آغازین اتفاق افتاده است، اما تأثیرات خودش را در سراسر رمان گذاشته است و ذهن خواننده را برای حل مسئله اسطوره تا پایان رمان همراهی می‌کند. از طرفی هم خواننده را مجاب می‌کند تا برای پاسخ به تفکرات عمیق اسطوره‌ای، این اثر را با دقت بخواند که هیچ، بلکه دنبال مطالعه آن در آثار دیگری نیز باشد. در این مقاله به بررسی انسان‌شناختی یک اسطوره کهن در رمان براهنی می‌پردازیم.

## کلید واژه‌ها

گرگ. اجنبی‌کش. رمان. براهنی. اسطوره.

## رازهای سرزمین من

رضا براهنی



## مقدمه و طرح مسئله

برای شناخت و مطالعه اسطوره‌ها باید به چند نظریه که مشترکات اسطوره‌های جهان به حساب می‌آید توجه کرد که عبارتند از: نظریه تقدسی، تاریخی، رمزی و فیزیکی. در نظریه تقدسی، اساطیر با مذاهب و ادیان الهی و باورهای فراتر از جهان طبیعی سر و کار دارد. در این نگرش پهلوانان و بزرگان اسطوره به عنوان پیامبر الهی و افرادی از سوی خداوند، نماینده ملت به حساب می‌آیند. این شخصیت‌ها سعی دارند افراد جامعه را به طرف خود و خدای خود سوق دهند. در ترکان آذربایجان از شخصیت اسطوره‌ای به نام دده قورقود، در اسطوره‌های ایران باستان از بشری به نام جمشید و یا پیامبری به نام زرتشت، در اسطوره‌های هند و اروپا از پیامبری به نام بودا و... می‌توان نام برد. این شخصیت‌ها چهره تاریخی هم می‌توانند داشته باشند که در این صورت نظریه

تاریخی را نیز شامل می‌گردد. در اسطوره‌ها و علم اسطوره‌شناسی این دو نظریه یعنی تقدسی و تاریخی به هم گره خورده‌اند و گاهاً تفکیک این دو غیر قابل تشخیص است. نظریه رمزی که از آن یاد شد مربوط به سمبل‌ها در اسطوره‌های ملل جهان است. هر چند این سمبل‌ها در مناطق مختلف جهان متفاوتند اما در اصل مشترکاتی در باورها دارند. به عنوان مثال پرنده‌ای شبیه عقاب در اکثر اسطوره‌های جهان سمبل شکوه، قدرت و شجاعت است. در اسطوره‌های ترکان آذربایجان از این سمبل به عنوان «قارتال» یاد شده است. نظریه فیزیکی در کنار نظریه‌های دیگر اسطوره‌ها هم وجه تمایز و هم وجه تشابه دارد و اغلب در خصوص عناصر طبیعت (هوا، آتش و آب) سخن می‌گوید (بیات، ۱۳۹۰: ۴۸).

برای آشنا شدن با اسطوره‌های هر ملتی باید علمی به نام اسطوره‌شناسی به وجود آید تا اسطوره‌های نهفته در یک فرهنگ ملت را کشف و بررسی کند. هر ملتی که تعریفی از اسطوره‌های خود ارائه داده، تا حدودی توانسته قدم در راه شناسایی اسطوره‌ها بگذارد. چنانکه ارسطو قبل از میلاد حضرت مسیح برای شناسایی اسطوره‌های یونان باستان چنین می‌گوید: «اسطوره از سرگشتگی و حیرت انسان در برابر حقیقت زاده شده است» (همان: ۴۹).

طبق نظریه دانشمندان آلمانی «جاکوب، ویلهلم»<sup>۱</sup> اشعار عامیانه ملت‌ها و زبان آن‌ها منشأ اسطوره‌شناسی دارد. آن‌ها در کتاب خود رگه‌های اسطوره را در داستان‌ها و قصه‌های عامیانه جستجو می‌کنند. بر این اساس شعرهای عامیانه آذربایجان با عنوان «بایاتی‌ها» که هنوز هم در زبان مردم ترک کاربرد دارند مهم‌ترین بخش از اسطوره‌های آذربایجان را در خود نهفته دارد. کمتر ملتی چون ترکان آذربایجان اسطوره‌های خود را از باستان تا به امروز در ادبیات شفاهی و فولکلوریک خود نگه داشته‌اند. هر چند که در زمینه اسطوره‌های آذربایجان کار ژرف و عمیقی تا به امروز انجام نگرفته است اما خوشبختانه مردم آذربایجان اسطوره‌های خود را به خوبی در سینه‌های خود نگه‌داری کرده‌اند. امید آن می‌رود در آینده نزدیک اسطوره‌شناسان همت نموده و این اسطوره‌های بی‌بدیل را به جهانیان بشناسانند. به گفته اسطوره‌شناسان داستان‌های عامیانه مردم بخش عمده‌ای از اسطوره‌های ملت‌ها را شامل می‌گردد. اگر عمل و تفکری در حکایات عامیانه داشته باشیم این سخن را سخن‌گزار یا بی‌پایه و اساس نخواهیم دانست. به عنوان مثال در اکثر مناطق آذربایجان چه آذربایجان شرقی و غربی، اردبیل و مغان، حتی در مناطق مختلف زنجان و همدان داستان‌های مختلف

شفاهی در بین مردم وجود دارد که بسیار شبیه هم هستند. در این شباهت اسطوره‌های مهم نقش بسته که می‌توان آن‌ها را مورد بررسی قرار داد. از جمله این قصه‌ها، حکایت سنگ شدن انسانی است که در اثر سرپیچی از اطاعت خداوند و ارتباط با ارواح پلید و شیطانی از شکل انسانی تبدیل به شکل اشیایی چون سنگ می‌گردد. با مطالعه عمیق‌تر مشاهده می‌کنیم که این اسطوره شفاهی تنها به ملت آذربایجان تعلق ندارد بلکه در میان ملت‌های دیگر جهان چون یونان و مصر باستان، چین، ایتالیا و حتی نزد مردم سرخ پوست آمریکا وجود داشته است (احمدی، ۱۳۹۷: ۱۲-۱۳).

اگر مقایسه‌ای در بحث دیدگاه توت‌م مردم آذربایجان با دیگر ملل جهان داشته باشیم به تمایز بسیار ظریف و مهمی خواهیم رسید. و آن تمایز اینک، اغلب ملل جهان اروپا، آمریکا، آفریقا، آسیا و قبایل مختلف آن‌ها هر کدام برای خود توت‌م مخصوص دارند که به عبارتی نشان آن‌ها به حساب می‌آید به عنوان مثال اگر در میان سرخ پوستان آمریکا قبیله‌ای خرس را به عنوان توت‌م قبیله خود قبول کند، قبیله دیگر گرگ را توت‌م قبیله خود قرار می‌دهد تا هم وجه تمایزی بین آن‌ها باشد و هم اعتقاد آن‌ها متفاوت از هم باشد. اما برخلاف اکثر توت‌م‌های

اسطوره‌های ملل جهان، ترکان آذربایجان هر چند که از قبایل و طایفه‌های مختلفی تشکیل شده‌اند اما تمام قبایل و تیره‌ها و حتی قبایل ترکان غیر آذربایجان نیز یک توت‌م واحد دارند و آن توت‌م واحد بین ترکان، گرگ است. در واقع گرگ در بین اکثر قبایل ترک‌زبان از احترام ویژه‌ای برخوردار است (بیات، ۱۳۹۰: ۹۰).

مسئله مهم و اصلی این مقاله پژوهشی بررسی، مطالعه، تحلیل و تفسیر گرگ (گرگ اجنبی‌کش) در اسطوره‌های کهن مردم آذربایجان خصوصاً مردم کوهستانی ساوالان اردبیل در رمان رازهای سرزمین من اثر رضا براهنی می‌باشد.

### چارچوب نظری

«اسطوره‌ها روایاتی خیالی، درباره طبیعت، تاریخ و سرنوشت جهان، خدایان، انسان و جامعه‌اند. آنها در این اثر، مفاهیمی تلقی شده‌اند که برای توجیه معانی خود نیاز به توجهی جدی، دارند؛ زیرا درک مفاهیم اساطیری، برای باوردارندگان به آن، کلیدی است برای حل پیچیدگی‌های اساسی زندگی. کاربردهای نادرست و مطرود اسطوره، در معنا و مفهوم داستانی ابلهانه یا پنداری دروغین، نادیده انگاشتن اهمیت آن است؛ حال آن که در واقع، درست خلاف این امر صادق است. زیرا آن

چه همواره نزد مردم شایان اهمیت بوده، در اسطوره‌های آنان تجلی یافته است» (کاوندیش، ۱۳۸۷: ۱۷). «در عین حال نادیده انگاشتن آن جامه تخیلی که اسطوره‌شناسی در بردارد، نیز امری ناممکن می‌نماید. عبارت (داستان درباره خدایان)، تعریفی عام و ناقص از اسطوره است؛ و عبارت «داستانی مقدس» تعریف دیگری با گستردگی بیشتر است. ولی هیچ یک از این دو تعریف جامع نیستند. بی شک بسیاری از اساطیر، روایاتی درباره ماجراهای مربوط به خدایان و موجودات فرا طبیعی‌اند، ولی با این حال ممکن است در برگیرنده حقیقتی از نوع دیگر و با ژرفایی بیشتر باشند» (همان: ۱۸).

اسطوره به عنوان نخستین تفکر بشریت در رسیدن به تعالی تفکر و علم نقش انکارناپذیری داشته است. فهم اسطوره که امروزه به علم اسطوره‌شناسی مطرح شده برای شناسایی و درک عمیق‌تر این نقش به وجود آمده است. مبنای علم اسطوره‌شناسی را می‌توان از مطالعه و بازکاوی اسطوره‌های یونان باستان دانست. اما با مرور زمان، اسطوره‌شناسان بر آن شدند که اسطوره‌ها را از دل تمدن‌های بزرگ چون مصر، روم و فلات ایران بیرون بکشند (بیات، ۱۳۹۰: ۱۰). اسطوره ملت‌های جهان را نمی‌توان در یک علم خاص چون تاریخ، جغرافیا، نجوم، پزشکی و... خلاصه کرد. اسطوره‌شناسی به عنوان علم، امروزه ثابت می‌کند که اسطوره، اولین خیزش تفکر آدمی برای درک علوم طبیعی و علوم انسانی و کلیه علوم بشری می‌باشد (همان: ۱۴). اسطوره یک ژانر محسوب نمی‌شود بلکه اسطوره‌شناسی ماهیت دیالکتیکی دارد. به عبارتی اسطوره تمام ملل جهان از ژانرهای مختلف چون حماسه، قصه، افسانه، روایت با موضوعات مختلفی چون مذهب، جشن‌ها، آیین‌ها و... به وجود می‌آید (همان: ۱۵-۱۶). اکثر پژوهشگران و اسطوره‌شناسان چون «ویکو»، «هردر»، «مولر»، «باکون» «مالینوفسکی» تعریف متفاوتی از اسطوره می‌کنند و این تعاریف متفاوت ژانرهای مختلف اسطوره را نشان می‌دهد. در قرن بیستم «ک. لوی استراوس» مفهوم اسطوره را در سمبل‌ها و اشکال اساطیری جستجو می‌کند (همان: ص ۱۷-۱۸).

اعتقادی که در بیشتر ملل جهان مشترک است اسطوره‌های جادوگری است. جادوگری یا ارتباط با دنیای ارواح یا اجنه و شیاطین از دیرباز مورد توجه ملت‌ها بوده است و با اشکال مختلف در بین ملل جهان خود را نشان داده و هنوز هم که هنوز است با پیشرفت علوم مختلف در گوشه کنار فرهنگ ملت‌ها خودی

نشان می‌دهد. دانشمند انگلیسی به نام «جیمز گئورگ فریزر» در کتاب «شاخه زرین» خود به این موضوع پرداخته و خاطر نشان کرده که جادوگری شکل ابتدایی تفکر بشری است (بیات، ۱۳۹۰: ۵۶).

در طول تاریخ از شخصیت‌های بزرگ علمی چون ارسطو، هرودوت و هومر گرفته تا «مالینوسکی»، «ویکو»، «دمتر»، «هفایستوس»، «هردر»، «اسکلینگ» و... تعاریف مختلف و متفاوت از اسطوره بیان داشته‌اند. از جمله اسکلینگ معتقد است ملتی که صاحب اسطوره باشد ملتی است که دوران کودکی خود را پشت سر گذاشته است. او در کتاب فلسفه اسطوره‌شناسی خود می‌نویسد: «اسطوره پیش از هر چیز حامل ویژگی تاریخی است» (همان: ۶۹).

در جای دیگر م. الیاده در کتاب ویژگی‌های اساطیر خود در تعریف اسطوره می‌نویسد: «اسطوره تعریفی از یک داستان مقدس است. اسطوره همواره حکایت‌گر یک آفرینش است. درباره آفرینش هر چیزی و این که چگونه هستی یافته است توضیح می‌دهد. اساطیر تصویرگر حضور متنوع و هیجان‌انگیز پدیده‌های مقدس در جهان هستند. این داستان مقدس یک داستان واقعی است چرا که همواره درباره واقعیت‌ها حرف می‌زند» (همان: ۷۲).

در اسطوره‌شناسی بحثی است به نام فتیش (فتیشیزم). در اسطوره‌های ملل جهان کانون نیروهای خارق‌العاده را که محافظت کننده انسان در مقابل خطرها بود فتیش می‌نامند. هر قوم و قبیله و هر طایفه برای خود فتیش مخصوصی داشتند که آن‌ها را در مقابل خطرهای مختلف طبیعی محافظت می‌کرد. علاوه بر این فتیش‌ها نشانه‌های خوبی بود تا قبایل و طایفه‌ها را از هم تفکیک کند. فتیش‌ها از طبیعت تهیه می‌شد. به عبارتی فتیش‌ها یا از کوه، سنگ، جنگل، درخت، دریا و موجودات دریایی فراهم می‌شد و یا از اجزای حیوانات وحشی و اهلی آن منطقه به دست می‌آمد. همچنان که حیوانات در اسطوره‌های قبایل نقش اساسی دارند، اجزا و جوارح آن‌ها نیز به عنوان نشان قدرت قبایل یا همان اسطوره فتیش نقش ایفا می‌کند (احمدی، ۱۳۹۷: ۱۴-۱۵).

در کتاب در آمدی بر اسطوره‌شناسی (اسطوره‌شناسی ترکان) در بحث فتیش یا فتیشیزم می‌نویسد: «انسان اولیه فتیش را به عنوان کانون نیروی سحرآمیز تلقی می‌کرد. اگر اشیاء جاندار تلقی شوند پس نیروی سحرآمیز موجود در بطن آن کل دنیا را فرا گرفته، و موجود خارق‌العاده‌ای که در درون اشیاء جای گرفته است هیچ

گاه از اشیا جدا نمی‌شود. در دایره‌المعارف فلسفه نوشته شده است که ابتدایی‌ترین شکل اسطوره‌شناسی تصورات فتیشیستی است. فتیشیزم در اصل با فعالیت‌های روزمره انسان ابتدایی و آگاهی‌های او درباره طبیعت، که در نتیجه آزمون‌های مختلف به دست آمده، در ارتباط است. فتیشیزم عبارت است از نظام اندیشه انسانی در رابطه با ویژگی‌های خارق‌العاده موجود در حوادث طبیعی و اشیا که در دور ساختن سختی‌های حیات روزمره انسان ابتدایی به کمک او می‌آید. انسان‌های ابتدایی فتیش را با احترام و ایمان مورد توجه قرار می‌دادند...» (بیات، ۱۳۹۰: ص ۸۳-۸۴).

بحث مهم دیگری که در اسطوره‌ها مطرح است بحث دیدگاه توتم می‌باشد. اگر با عبارتی ساده‌تر بگوییم توتم اعتقاد بشر نخستین به طبیعت من جمله به حیوانات است. اعتقاد به معنی پرستش در بحث توتم مطرح نیست بلکه اعتقاد در توتم به معنای نیرو گرفتن و احترام گذاشتن به کار رفته است. اسطوره‌شناسان مطرح جهان از توتم یا توتمیزم سخن به میان آورده‌اند از جمله آن‌ها «ز. پ. سوکولووا» که می‌نویسد: «توتمیزم با تجمع اندیشه‌های مربوط به جادو در اجتماعات ابتدایی



در ارتباط است» (همان: ۸۸).  
«آ. م. زولوتوریف» می‌نویسد:  
«موضوعات مربوط به تبار در  
توتیمیزم شکل اولیه تفکر دینی  
محسوب می‌شود» (همان: ۹۰).

دین و اسطوره دو مقوله بسیار  
نزدیک به هم هستند که  
از دیرباز مورد توجه بشریت  
بوده‌اند. درست است که این  
دو مقوله بسیار به هم نزدیک  
است اما این بدان معنی نیست  
که هر دو پدیده یکی است و  
تفاوتی بین این دو وجود ندارد.  
دین را نمی‌توان اسطوره نامید  
همچنان که اسطوره را نمی‌توان  
در جایگاه دین گذاشت. پرفسور  
دکتر فضولی بیات در این باره  
می‌نویسد: «... دین عبارت است  
از راهی که انسان را به خداوند  
می‌رساند، ولی اسطوره‌شناسی  
مجموعه آگاهی انسان باستان  
درباره محیط و خویشتن است.  
دین دارای ساختاری نظام‌مند  
است که به شکل خداوند  
آفریننده، پیغمبری که رسول  
وحی خداوندی است و اعتقاد  
به جهان آخرت نمود می‌یابد.  
در اسطوره‌شناسی اساطیر  
مربوط به خلق و آفرینش حامل  
کارکرد آموزشی هستند. دین  
حامل امر و باور غیر معقول اما  
اسطوره پیوند و آگاهی معقول  
ابتدایی است. اساطیر ابزار دین  
محسوب می‌شوند، یعنی ادیان  
در زمان‌هایی به اساطیر مراجعه  
کرده و از آن استفاده نموده‌اند.  
با این که مضمون اساطیر

با گذشت زمان تغییر کرده و مفهوم دینی پیدا می‌کنند ولی  
هیچ گاه اسطوره دین را به عنوان ابزار مورد استفاده قرار نداده  
است. در دین برتصوف تاکید می‌شود و در اسطوره‌شناسی بر  
تعین» (بیات، ۱۳۹۰: ص ۱۲۱-۱۲۲).

«هنگام به کار بردن واژه اسطوره عموماً به یاد فرهنگ‌های ابتدایی،  
باستانی و شکل‌های اندیشه پیش منطقی می‌افتیم و البته در این  
فرهنگ‌های ایستا و بسته، اسطوره‌ها بهتر به چشم می‌خورند.  
جوامع مدرن ظاهراً آزادتر و استوارتر بر پایه خرد به نظر می‌آیند.  
اما چنین نیست. نه تنها اسطوره‌های کهنسال در این جوامع  
رسوب کرده‌اند، بلکه اسطوره‌های معلق با دوام‌های گوناگون و  
حتی نیمه عمرهای بسیار ناچیز دائماً ساخته و پرداخته می‌شوند.  
ذهنیت جوامع امروزی به گونه‌ای حیرت‌انگیز توانایی ساختن  
اسطوره از رویدادهای روزمره، سیاسی، اجتماعی، هنری، ورزشی و  
غیره دارد. گویی چرخ‌های کارخانه اسطوره‌سازی لحظه‌ای از چرخش  
باز نمی‌ایستد و شگفت آن که ماهیت اسطوره‌ای فرآورده این روند  
تولید پنهان می‌ماند. از رویدادهای سیاسی که ابعاد اسطوره‌ای  
می‌یابند، تا زندگی خصوصی هنرپیشه‌ها و یا فوتبالیست‌ها در  
میدان‌های ورزشی و...» (بارت، ۱۳۷۵: ۱۳-۱۴).

«اسطوره همواره در جامعه عمل می‌کند، مستقل از این که جامعه  
تا چه حد از وجود آن باخبر باشد. میرچا الیاده می‌گوید که  
چون انسان مدرن از اهمیت نقشی که اسطوره در زندگی‌اش ایفا  
می‌کند دیگر آگاه نیست، اسطوره بیشتر در شکلی منحرف کار  
می‌کند» (بارت، ۱۳۷۵: ۲۰ به نقل از الیاده)

### یافته‌ها و تحلیل و تفسیر انسان‌شناختی

در رمان رازهای سرزمین من نوشته رضا براهنی در بخش اول در  
بحث گرگ اجنبی‌کش ساختار قصه اینگونه مطرح می‌گردد: «اینجا  
مرکز گرگ‌های عالم است. گاهی روی جاده می‌آیند، صف  
می‌کشند، می‌ایستند و نمی‌گذارند ماشین‌ها، آدم‌ها و حیوان‌های  
دیگر رد شوند. گرگ، سلطان برف است» (براهنی، ۱۳۶۶: ۲۴).  
«می‌گویند زرتشت زبان گرگ‌ها را بلد بوده، سال‌ها با گرگ‌ها  
زندگی کرده بوده، گرگ‌ها نگهبانش بودند» (همان: ۲۷). «مترجم  
پرسید: گرگ سبلان با گرگ معمولی چه فرقی دارد؟ پیرمرد  
گفت: بهش می‌گویند: اجنبی‌کش. گرگ سبلان اجنبی‌کش  
است. یک بار یک قزاق روس را گشت، همین چند سال پیش

هم یک سرهنگ انگلیسی را کشت. به مردم محل کاری ندارد، اگر گرگ همان گرگ باشد خداوند خودش به آمریکایی رحم کند. این گرگ آدم را بازی می‌دهد، حتی شیطان هم نمی‌تواند از شرش خلاص شود» (همان: ۴۲-۴۳).

«همه سرازیر شدند. لباس نظامی دیویس پاره پاره شده بود، طوری که دیویس تقریباً لخت بود، و لباس نظامی آمریکاییش تکه پاره شده، دور جسدش ریخته بود. پوتین‌های دیویس پایش بود. بیشتر به آدمی می‌ماند که بهش تجاوز شده باشد. دندان‌های وحشی گرگ، گلویش را دو تکه کرده بود. سر و بدن بکلی جدا نشده بود. فقط یک بند انگشت گوشت، سر را به تن متصل می‌کرد. خون تن از گلوگاه به بیرون ریخته بود. خون روی برف تازه می‌نمود، و بخشی از برف را آب کرده بود. عجیب این بود که حتی یک تکه گوشت تن دیویس از تنش کنده نشده بود. معلوم بود که گرگ بالا پریده، درست گلوگاه دیویس را هدف قرار داده، آن را دریده، به همان حال رهایش کرده است. مترجم فکر کرد که باید در این گرگ سری نهفته باشد. چشم خود را که از روی جسد بلند کرد، نگاهش با نگاه پیرمرد تلاقی کرد. مترجم رفت به طرف پیرمرد.

خوب این همان گرگ است؟

پیرمرد گفت: همان است. خودش است. همان اجنبی‌کش است. می‌دانید آقا مسئله غیرت است.

غیرت؟ یعنی چه؟

وقتی که ما بیچاره می‌شویم، کاری از هیچکدامان ساخته نیست، رگ غیرت اجنبی‌کش می‌جنبید.

شوخی می‌کنی! گرگ این حرف‌ها سرش می‌شود؟

نگاه کنید به جسد، ببینید سرش می‌شود یا خیر؟

مترجم نگاه کرد. دهاتی‌ها دور جسد حلقه زده بودند و می‌گفتند: باز هم اجنبی‌کش! باز هم اجنبی‌کش!» (براهنی، ۱۳۶۶: ۴۴).

گرگ یا همان (بوز قورد) توتم اسطوره‌ای آذربایجانی به حساب می‌آید که با ظهور زرتشت در آذربایجان و رواج دام‌داری و دام‌پروری این حیوان اسطوره‌ای جایگاه خود را به پاسبان گله یعنی سگ می‌دهد. در دوران زرتشت سگ توتم یا حیوان خارق‌العاده محسوب می‌گردد چون که نگه‌دارنده دام و گله مردم به حساب می‌آید.

اما با این وجود هنوز هم در بین ترکان آذربایجان گرگ خاکستری جایگاه اسطوره‌ای خود را محفوظ داشته است. برای مثال با گذشت سالیان بسیار هنوز هم پنجه گرگ در میان عامه مردم آذربایجان در رفع بیماری‌های مختلف من جمله بیماری‌های زنان مؤثر است. این موضوع نشانگر اهمیت گرگ در فرهنگ اساطیری آذربایجان می‌باشد (احمدی، ۱۳۹۷: ۲۴).

«ده» در فرهنگ آذربایجان به معنی پیر، مرشد، راهبر، راهنمای طریقت و دانایی است. «قور» به معنی آتش که در فرهنگ آذربایجان مقدس است. «قود» یا «قوت = قورد» به معنی گرگ و نیکبختی به کار رفته است (فرآذین، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

حیوانات در اسطوره‌ها و افسانه‌های آذربایجان جایگاه ویژه‌ای دارد. دکتر حسین محمدزاده صدیق حیوانات را در افسانه‌های آذربایجان به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول حیواناتی که زیان‌کارند و در مناطق کوهستانی و صعب‌العبور زندگی می‌کنند و برای مردم آن منطقه دردسر ساز هستند. عموماً قهرمانان همیشه با این موجودات در ستیز و مبارزه بوده‌اند. اما دسته دوم حیوانات سودرسان هستند که در طول تاریخ بشر همواره انسان در اهلی کردن این حیوانات کوشیده است تا از آنها به نفع خود استفاده

کند(صدیق، ۱۳۸۸: ۶۳-۶۵). دسته سومی هم هست که این گونه حیوانات نه از دسته اول محسوب می‌شوند و نه از دسته دوم. بلکه در اسطوره‌ها و افسانه‌های انسان‌ها به عنوان سمبل و نماد جاودانگی، شجاعت، دلیری، وطن‌پرستی و... ماندگار هستند. به عنوان مثال: گرگ(قورد) که زیان و سود این حیوان برای مردم مطرح نیست بلکه این حیوان نماد اسطوره‌ای و افسانه‌ای این مردم به حساب می‌آید. گذشته از حیوانات، موجودات خارق‌العاده مانند دیو و... در اسطوره‌های آذربایجان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار هستند(احمدی، ۱۳۹۷: ۳۰).

با مطالعه دقیق می‌توان به این نکته رسید که سرزمین آذربایجان علاوه بر مشترکات تاریخی و فرهنگی با ایران از تمدن‌های دیگر چون تمدن‌های سومر و بابل، تمدن بزرگ آسیای میانه، تمدن باستانی یونان و مصر و... تأثیر پذیرفته است. جان راسل هینلز در این باره می‌نویسد: «ویژگی‌های جغرافیایی در فرهنگ این سرزمین مؤثر است و فرهنگ‌های گوناگون آن اسطوره‌های متفاوتی را شکل داده است. ساکنان غرب ایران همیشه از مراکز فرهنگی دیگری چون یونان و روم تأثیر پذیرفته و مردمان شرق آن از فرهنگ‌های هند و شرق متأثر شده‌اند و بدین‌سان ایران از نظر جغرافیایی و تاریخی

پلی است که شرق و غرب را به هم پیوند می‌زند»(هینلز، ۱۳۸۳: ۳۱).

در بحث توت‌م هم بین اسطوره‌های ایرانی با اسطوره‌های آذربایجان مشترکات و پیوندهای زیادی دیده می‌شود در بین این پیوندها که به جرأت می‌توان گفت که در اغلب اسطوره‌های ملل جهان وجود دارد. تفاوت‌های شیرین و جزئی هم به چشم می‌خورد. برای مثال: خاندان اوغوز که اجداد ترکان ایران خصوصاً آذربایجان به حساب می‌آیند همگی پهلوان و قهرمان و مردان شجاع و دلاوری هستند که نامشان در اسطوره‌ها و افسانه‌های آذربایجان می‌درخشد. همه این دلاوران اوغوز از هر قبیله‌ای که باشد یک توت‌م مشترک دارند و آن توت‌م گرگ خاکستری است. هم چنان که دودمان نریم یا نیرم(نریمان) که قهرمانان و پهلوانان بزرگ ایران به حساب می‌آیند و زال و رستم هم از نوادگان آنهاست که یک توت‌م مشترک به نام سیمرغ دارند. و این سیمرغ نجات دهنده و رها کننده آن‌ها از مشکلات سخت و طاقت فرساست(هینلز، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

در اسطوره‌های ایران توت‌م سیمرغ علاوه بر این که نجات دهنده از سوی خداوند به حساب می‌آیند بلکه سیمرغ گاهاً قهرمان‌ها را نیز از کودکی بزرگ می‌کند و پرورش می‌دهد. چنان که در شاهنامه فردوسی آمده: وقتی سام فرزند خود زال را به خاطر سفید موی بودنش در کوه البرز رها می‌کند. سیمرغ او را برداشته و به آشیانه خود می‌برد و او را تا سن جوانی پرورش می‌دهد. زال در این مدت به پهلوان بی‌بدیل تبدیل می‌شود. در اسطوره‌های آذربایجان نیز روایت از پرورش پهلوانان توسط گرگ خاکستری می‌شود(احمدی، ۱۳۹۷: ۴۲).

در اسطوره‌های آذربایجان خورشید را مادر(آنا گون) معرفی می‌کنند. خورشید و آتش و نور قبل از پیدایش زرتشت پیامبر در آذربایجان مورد احترام و تکریم مردم این سرزمین بود. در اساطیر آذربایجان همیشه خورشید(آتش) و گرگ توت‌م این مردم به حساب می‌آمدند. پرفسور دکتر فضولی بیات در این باره می‌نویسد: «در متون اسطوره‌شناختی آذربایجان خورشید در قالب اشکالی همچون زن، دختر، مادر، خواهر یا برادر و شوهر مشاهده می‌شود. در دوران باستان گرگ و شیر در میان اقوام ترک رمزی از خورشید و تجسم حیوانی آن بود. گرگ به این دلیل که تمثیل کننده خورشید بوده است در افسانه‌های اسطوره‌شناختی اساساً در کنار نور تصویر می‌شود. در واریانت اویغوری اوغوزنامه، گرگ نیز همچون دختری که رمز(سمبل) خورشید است و از آسمان فرو می‌آید،

در درون شعاع نور به چادر اوغوز وارد شده، راه را به او نشان می‌دهد(احمدی، ۱۳۹۷: ۵۵-۵۶).

گرگ خاکستری، که با یکی از دختران بسیار زیبای سرداری از سرداران توصیف شده در داستان پیدایش اوغوزان ازدواج کرد، همان صورت حیوانی خدای آسمان، خورشید است. در داستان تپه گوژ خورشید همچون جانوری مقدس تصویر شده است، چنان که در این داستان شیر اسکندر، پرقرخاتون را که به چاه انداخته شده است، با شیر خود تغذیه می‌کند و این دلاور با شمشیری که در شیر همین جانور آب داده شده بود موفق به کشتن تپه گوژ می‌شود. در این جا هم شیر و هم شمشیر همان خورشید هستند. در نگرش‌های اسطوره‌شناختی نیز خورشید به صورت توانا به هر چیزی، شکست ناپذیر و غیر قابل دسترس تصویر می‌شود. اقوام ترک برای این که قهرمانان خود را غیر قابل شکست نشان دهند آنان را به هر شکلی، با خورشید ارتباط داده‌اند. مطابق با یکی از افسانه‌های مربوط به تبار در میان اقوام ترک، خورشید آفریننده اولین انسان(پدر، مادر) بوده است(احمدی، ۱۳۹۷: ۵۶).

چنان چه قبلاً نیز اشاره شد گرگ در اسطوره‌های آذربایجان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است در اسطوره‌های آذربایجان گاهاً گرگ نقش هدایت کننده را برای قهرمانان بازی می‌کند. در روایات اوغوزنامه گرگ همچون خورشید از آسمان به زمین آمده و داخل چادر قهرمانان می‌شود و راه را به آن‌ها نشان می‌دهد(بیات، ۱۳۹۰: ۹۷).

در اسطوره‌های یونان باستان گرگ گاهی در شکل انسان و گاهی هم نقش هدایت کننده را به عهده می‌گیرد و با زوزه‌های خود قهرمانان را به سر منزل مقصود هدایت می‌کند. جان پین سنت در این باره می‌نویسد: «این روایت یکی دیگر از اسطوره‌های علت‌شناختی و گویای مراسم وحشتباری است که در زمان پوزایناس در مونت لسوس رواج داشت و طی آن انسانی به پیشگاه زئوس لسوس قربانی می‌شد. پوزانیاس می‌گوید: این مراسم خوش آیند من نبود و رسمی بود که از دیرباز زمانی پیش رواج داشت. بدین روایت اعتقاد بر این بود که در این مراسم روزگاری انسانی تبدیل به گرگ شد و پس از نه سال نخوردن گوشت انسان به هیات پیشین خود بازگشت. انسانی که در این روایت به هیات گرگ درمی‌آید شاید کسی است که در این مراسم اندرونه کودک قربانی را می‌خورد و تا مراسم آتی در نقش گرگ- کاهن زئوس باقی می‌ماند... با ریزش باران پرومته پدر دوکالیون بدو یاد داد

تا صندوقی بسازد و نه روز و نه شب(یا نه سال) پیش از فرود بر قله کوه پاراناس یا کوه گرگ و ماوای فرزندان لوکروس بر آب شناور باشد. روایت چنین است که دوکالیون با شنیدن زوزه گرگ‌ها به قله پاراناس هدایت شد همان طور که مردمان مگار بر این باور بودند که نیای آنان مگاروس پسر زئوس با فریاد درناها به قله نزدیک‌ترین کوه هدایت شد...»(پین سنت، ۱۳۸۰: ۶۸-۶۹).

کوریاک‌ها در خصوص گوزن شمالی از گرگ‌ها واهمه دارند چرا که آنها خطری بلاواسطه برای گله گوزنها محسوب می‌گردند. بر این مبنا کوریاک‌ها به گرگ نیروهای مافوق طبیعی نسبت می‌دهند و بر این باورند که گرگ‌های بسیار خطرناک آنهایی هستند که در برخی اوقات بشکل انسان درآمده و غیرقابل مشاهده می‌شوند. از طرف دیگر نظر بر این است که صاحبان ثروتمند گوزن، روسای مقتدر منطقه توندرا می‌باشند و آنان مخصوصاً از افرادی که گرگها را می‌کشند، انتقام می‌گیرند. چرا که گرگ مظهري از روح شامان نیرومند می‌باشد همانطوری که مظهري از روح دشمن نیز تلقی می‌شود(استوتلی، ۱۳۹۹: ۱۰۶).

در قرن نوزدهم مسیونرهای مسیحی به اصطلاح «شمایل شکن» یا براندازنده عقاید غلط،

شامانیسم را نابود کردند. طوری که حتی داشتن طبل جرم محسوب می‌شد، اما با این حال برای حفظ موجودیت فولکلوریک مهارت‌های شامانی- از جمله برخی از تکنیک‌های خلسه- مراسم ترتیب داده می‌شد. لازم به ذکر است که بیشترین ارواح یاریگر گرگ‌ها بوده‌اند. در این خصوص گفته شده که شامان‌ها قادرند ارواح را به درون گرگ‌ها باز گردانند و از طرف دیگر مرگ را به داخل آدم‌های گرگ شده منتقل نمایند. در واقع این سنت «انسانهای گرگ شده» متکی بر باوری است که می‌گوید مرده‌ها ممکن است در برخی اوقات از طریق ابزارها و مراسم دینی در موجودات زنده دیگر مثل باقرقره‌های سفید، روباه‌ها، خرس‌ها، خرگوش‌ها و گرگ‌ها ظاهر شوند. حال از دیدگاه محض ممکن است باور به آدم گرگ شده سبب اغتشاش و درهم ریختگی ذهنی گردد ولی تصور اینکه گرگ تنها معادل انسان گرگ شده است، بر اساس این عقیده می‌باشد که شامان ظاهر خویش را تغییر داده و برخلاف مردم خود عمل نموده است. از این قرار دسته‌های گرگ‌ها به مثابه لشکری از انسان‌های گرگ شده در نظر گرفته می‌شوند (همان: ۱۲۴-۱۲۵)

ستایش عقیده باستانی «حیوانی در دودمان انسان» به وسیله مؤمنین حرفه‌ای مذهب شامانیسم انتشار

می‌یافته است. در واقع توسط مردان مقدس یا جادوگرانی که در محدوده وسیعی مسافرت کرده و نسبت به روستائیان عادی شخصیتی بسیار پیچیده داشتند گفته می‌شود که در طول قرن نوزدهم شامان‌های اسکاندیناوی قادر به انتقال خود به درون گرگ‌ها و همچنین تبدیل مرده به انسان گرگ شده هستند. به نحوی که برای علت‌یابی مرض روحی صرفاً نظر یک انسان گرگ شده کافی بوده است و گمان می‌رفت که در گله گرگ‌ها، شماری از اجساد انسان نیز که به شکل گرگ درآمده‌اند، موجود می‌باشند. این باور به دگردیسی و «بشکل حیوان درآمدن» در اروپای قدیم عادی بوده است. همچنین با توجه به قصه‌های «وولسونگا ساگا» (پنج الی هشت) پوشش پوست گرگ انسان را قادر می‌ساخت که اینگونه تغییر شکل بدهد. گفتنی است که این چنین تحولاتی در میان حالت‌های جذبه و به ویژه در پرستش «اودین» خدای خدایان اتفاق می‌افتاده است یعنی زمانی که بر اساس این اعتقاد در مراسم «شکار وحشی» سواران بطور خیالی در راس ارتشی روحواره سوار بر طوفان‌ها می‌شدند (همان: ۲۰۵-۲۰۶).

در پروس باستان چنین می‌پنداشته‌اند که اجساد به طرزی بسیار وحشتناک و در حالی که آتش آنها را احاطه نموده، در شکل گرگ و فریاد کشان از گورها بر خواهند خاست. همچنین در اغلب فرهنگ‌ها گرگ‌ها آشنایان خدایان ابتدایی مردگان می‌باشند. بگونه‌ای که گرگ «سلتی» در شب خورشید را می‌بلعد، گرگ آرتک خداوند رقص است، «اولمک»‌های باستان به انسان پلنگ شده معتقدند و مسیحیان گرگ را به منزله شیطان می‌نگرند (همان: ۲۰۶).

### نتیجه‌گیری

رابطه بین برف و گرگ و مرکزیت زیستگاه گرگ که در داستان براهنی مطرح می‌گردد، رابطه‌ایست که هم از نظر نگاه اکوسیستم و هم از نگاه اسطوره قابل دفاع است. چرا که وجود کوه ساوالان (سبلان) و اسطوره بوز قورد (گرگ خاکستری) و رابطه آن با برفی که در طول سال در دامنه کوه ساوالان وجود دارد، رابطه‌ای عمیق و معنادار اسطوره‌ای و تاریخی است.

ارتباط گرگ کوه ساوالان و زرتشت ارتباط معنادار فرهنگی و ریشه‌ای عمیق است که در داستان براهنی مطرح می‌گردد. گرگ ساوالان همان گرگ اسطوره‌ای بوزقورد نماد نگهبان پاکی و راستگویی است،

دارند روح گرگ ساوالان روح طبیعت تسخیرناپذیر است که هیچ وقت رام انسان و قدرت انسانی نمی‌شود. بر این اساس است که در باورهای این مردم برای احضار روح بزرگ طبیعت از چربی زیر پوست گرگ شکارشده یا مرده استفاده می‌گردد. در این باور اسطوره‌ای هر انسانی که بتواند از این چربی استفاده کند، می‌تواند به قدرت بزرگ طبیعت دست یابد. یک باور کهن و باستانی هنوز هم در بین مردم روستاهای دامنه ساوالان نشین اردبیل وجود دارد که می‌گویند: هر وقت جسد گرگ ساوالان را دیدی آن را با نجاست آلوده کن تا از چربی آن برای تسخیر قدرت تو استفاده نکنند.

چرا که ساوالان محل پاک و معبدی برای پاک‌اندیشان بوده است. خود زرتشت از واژه ترکی به باور و اسناد گفتاری مردم دامنه ساوالان، زیر(زر) به معنی خالص و توست(تشت) به معنی چشمه زلال و پاک گرفته شده است و ترکیب این دو به معنی پاکی خالص که گرگ ساوالان همیشه مثل کوه ساوالان مراقب و نگهبان اوست.

براهنی در رمان رازهای سرزمین من از گرگ اسطوره‌ای سخن می‌گوید که در باور مردم صفت اجنبی‌کش دارد. این صفت در اسطوره و تاریخ مردم آذربایجان همیشه به بوز قورود در جایگاه توتم داده می‌شود. چنانکه در تاریخ معاصر هم این گرگ نماد مبارزه با روس‌ها و دیگر خارجی‌هایی است که به این سرزمین تجاوز می‌کنند. در واقع براهنی گرگ ساوالان را نمادی از مردم آذربایجان می‌داند که هزاران ساله همیشه نگهبان سرزمینشان بوده و هستند. اینگونه قصه‌ها و ژانرهای حماسی در طول تاریخ این مردم و رفتار آنها با بیگانگانی که به سرزمینشان تجاوز کرده‌اند، اتفاق افتاده و هنوز هم ادامه دارد.

حال این سوال مطرح می‌گردد که چرا انتخاب براهنی برای زیستگاه گرگ اردبیل و کوه ساوالان بوده است؟ این انتخاب اتفاقی و بدون دلیل نیست. برای مثال در باور مردم روستاهای اردبیل هنوز هم روح گرگ، روح تسخیرناپذیر است. و این روح نماد جاودانگی و قدرت بزرگی است. به عبارتی مردم عقیده

## افسانه‌های از برزیل

گذری به قصه‌ها و افسانه‌های ملل (۳):  
افسانه‌ای از برزیل

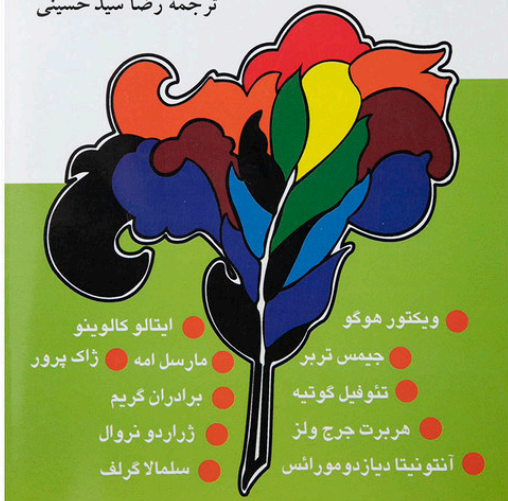
«کجا می‌روی سرلپه»، قصه‌ای از برزیل، به روایت آنتونیتا دیازده مورائس، ترجمه رضا سید حسینی

«سرلپه»، سنجاب کوچکی است که همه برزیلی‌های کهنسال او را می‌شناسند. همه مادر بزرگ‌ها و پدر بزرگ‌ها، همراه با جد پدری و مادری خود، با این سنجاب کوچک، آشنایی قوم و خویشی دارند. چون او در گوشه میلیون‌ها عالم خیال و رویای برزیلی سالمند زندگی کرده است؛ و همین واقعیت به خودی خود کافی است تا به شخصیت نمادین این سنجاب کوچولو اهمیت دهیم و برای شناسایی اش لحظاتی را با او بگذرانیم تا افتخار آشنایی اش نصیبمان شود. قصه او، حکایت از موقعیتی ساده و در عین حال چند ساحتی دارد. درست مثل زندگی و تجربه‌ای که از آن داریم.

در یکی از روزهای قشنگ «سرلپه»، به قصد جمع کردن میوه‌های خشک، از خانه بیرون می‌رود و دیگر باز نمی‌گردد. این «جستجوی میوه خشک» نبود که او را از خانه دور کرد، اتفاقاً آنها را مطابق هر روز در همان حوالی و نزدیکی خانه‌شان پیدا می‌کند، حال آنکه وسوسه اصلی به دور شدن از خانه، میوه‌های تازه‌ای است که او دورتر از خانه‌اش می‌بیند: شاداب و وسوسه‌انگیز که بر شاخه‌های درختان خودنمایی می‌کردند؛ و همین میل مقاومت ناپذیرش به نزدیک شدن میوه‌های تازه بود که او را از خانه دور می‌کند.

قصه‌هایی از نویسندگان بزرگ  
برای نوجوانان

ترجمه رضا سید حسینی



ویکتور هوگو ● ایتالو کالوینو  
جیمس تریبر ● مارسل امه ● ژاک پرور  
تنوفیل کوتیه ● برادران گویم  
هربرت جرج ولز ● ژراردو نروال  
آنتونیتا دیازدومورائس ● سلما لاریف

و از آن پس ماجراهایی رخ دادند که باعث شدند، سرلپه تمام عمرش دور از خانه و خانواده‌اش به سر برد. آنتونیتا دیازده مورائس برزیلی، که خود این قصه را از برزیلی‌های کهنسال شنیده، آنرا اینطور روایت می‌کند:

«پدرش از یکسو به جستجوی او رفت و مادرش از سوی دیگر. آنها جنگل را زیر پا گذاشتند اما او را پیدا نکردند. او به جستجوی میوه خشک رفته بود، اما وقتی از دور درختان دیگری را پر بار از میوه دید، جلوتر و جلوتر رفت... در بازگشت به یک «کواتی» (حیوان پستاندار کوچکی) برخورد که از او پرسید:

- کجا می‌روی سرلپه؟

- به خانه ام می‌روم.

- یک دقیقه صبر کن. آیا تا حالا دو مار را دیده‌ای که مشغول خوردن همدیگر باشند؟

سرلپه، در عمرش چنین چیزی ندیده بود و کوآتی از او دعوت کرد که همراهش برود. در همان نزدیکی بود ... واقعاً دیدنی بود، اما تمامی نداشت. سرلپه مارها را نگاه می‌کرد که همدیگر را می‌بلعیدند تا وقتی که از هیچکدام اثری باقی نماند! کوآتی به راه خودش رفت و سرلپه می‌خواست به خانه خودش برگردد که خارپشتی که از آنجا می‌گذشت پرسید:

- به کجا می‌روی سرلپه؟

- به خانه‌ام می‌روم.

- یک دقیقه صبر کن و کمک کن. من باید این سبد را برای زخم ببرم و سنگین است» (صص ۹۳ - ۹۴).

خلاصه‌ی قصه‌ای که مورائس روایت می‌کند، بدین شرح است که سرلپه به خارپشت کمک می‌کند و شام را هم با خانواده او می‌خورد و چون دیر شده بود، شب را هم همانجا می‌گذراند، روز بعد وقتی می‌خواهد به خانه‌اش برگردد، لاک‌پشت کوچکی را می‌بیند که از او برای بیرون آوردن پدرش از زیر تنه درخت کمک می‌خواهد. سنجاب کوچک قصه، به او هم در بیرون آوردن پدرش کمک می‌کند. اما دوباره درست وقتی می‌خواست مسیر خانه‌اش را در پیش بگیرد، مورچه خوار کوچکی را می‌بیند که از او دعوت می‌کند تا به اتفاق برای خوردن کندوی عسل

سراغ درختی بروند. وقتی کندوی عسل را می‌بینند، مورچه‌خوار که ظاهراً همسن و سال سرلپه بود از او می‌خواهد که از تنه درخت بالا برود و کندو را پایین بیندازد تا بعد با هم در خوردنش سهیم شوند. سرلپه هم قبول می‌کند ولی به محض آنکه کندو را از درخت جدا می‌کند، مورچه‌خوار خوشحال و خندان از کلکی که به سرلپه زده است، به تنهایی مشغول خوردن آن می‌شود و سرلپه را با زنبوران وحشی که او را دوره کرده بودند تنها می‌گذارد. ظاهراً سنجاب کوچولو و بی‌نوا از وحشت نیش زنبورها آنقدر می‌دود که به کلی از مسیر خانه‌اش دور می‌شود. در بین راه به دسته‌ای از میمونهای کوچک برمی‌خورد که در حال رفتن به تماشای نخل آبی بودند. از او هم دعوت می‌کنند و سرلپه هم هر چند به آنها هم مثل بقیه می‌گوید که می‌خواهد به خانه‌اش بازگردد اما باز مثل همیشه فوراً دعوتشان را می‌پذیرد:

« - خیلی وقت می‌برد؟

- نه، فوراً برمی‌گردیم، همین نزدیکی‌هاست.

- باشد، می‌آیم» (ص ۹۷).

بدین ترتیب به میمون‌ها می‌پیوندد و همه خندان و جست و خیزکنان به جستجوی نخل آبی به راه افتادند. مدت‌ها بود که سرلپه از خانه‌اش خارج شده بود و از سمتی به سمت دیگر می‌رفت، و در همین حال بزرگ و بزرگتر می‌شد اما خود متوجه نبود که بزرگ شده است و دیگر یک سنجاب بالغ است. گویا با این تصور که هنوز هم چون گذشته است، می‌خواست که وقتش را مثل سابق به خنده و بازی بگذراند، اما گذر عمر و طبیعت برخاسته از آن کار خود را می‌کرد، از همین رو قصه می‌گوید: « اما دیگر مثل سابق از بازی لذت نمی‌برد» و گاهی خسته هم می‌شد...

روزی آنها نخل آبی را پیدا کردند که ستون یکی از گوشه‌های آسمان بود. همه میمون‌ها از تنه آن شروع به بالا رفتن کردند، اما اینطور که مورائس تعریف می‌کند، سرلپه دچار درد غربت بود و دلش می‌خواست که به خانه‌اش برگردد. اما او یک مسئله بسیار بزرگ داشت، چون نمی‌دانست که راه خانه‌اش از کدام طرف است. ... هیچکس نمی‌دانست. سرانجام روزی به لاک‌پشتی برخورد. ماجرا را تا به آخر قصه عیناً از کتاب می‌آوریم:

« سلام لاک‌پشت. آیا می‌دانی که خانه من کدام طرف است. لاک‌پشت او را به دقت نگاه کرد و گفت: - آیا تو «سرلپه» نیستی که مدت‌ها پیش پدر مرا کمک کردی...؟ سرلپه جواب داد: - بله



خودم هستم. ولی آن لاک پشت نمی‌تواند پدر تو باشد. چون که پسر آن لاک پشت خیلی کوچک بود و تو لاک‌پشت بزرگی هستی. - خودمم «سرلپه»! از آن روزی که تو از اینجا عبور کردی، سالها می‌گذرد....

سرلپه چنان دچار هیجان شده بود که نتوانست جواب بدهد. دوان دوان به راه افتاد تا هر چه زودتر به خانه‌اش برسد. اما احساس خستگی می‌کرد. داشت استراحت می‌کرد که مورچه‌خوار پیری را دید... به سرلپه گفت، مثل اینکه من تو را می‌شناسم. تو «سرلپه» نیستی؟ خوب! مرا به خاطر می‌آوری؟ من همان مورچه‌خواری هستم که ...؛ حالا خیلی از آن زمان می‌گذرد! ما هر دو بچه بودیم و حالا پیر شده‌ایم... سرلپه نمی‌خواست هیچ چیزی بشنود... چند متر دورتر خارپشتی می‌بیند. - [ارو به او] - چطوری دوست من خارپشت؟ مثل اینکه همین دیروز بود که کمکت کردم تا یک سبد را به خانه‌ات ببری. یادت می‌آید؟ خارپشت ایستاد. بعد او را خوب نگاه کرد و جواب داد: - تو هستی «سرلپه»؟ آنکه کمکش کردی پدرم بود، من این داستان را از زبان او شنیده بودم. اما حالا او مرده است. ... - بیچاره! او دوست من بود. آیا تو می‌دانی که خانه‌ی من کجاست؟ سرلپه به جانبی که او نشان داده بود رفت. دیگر خیلی آهسته راه می‌رفت. و بالاخره به خانه‌اش رسید. سنجاب‌های کوچک زیادی دم در بازی می‌کردند. از آنها پرسید: - پدر و مادر «سرلپه» اینجا زندگی می‌کنند؟

آنکه سنش از همه بیشتر بود جواب داد: - آه! همان که برای جمع کردن میوه خشک رفت و دیگر برنگشت؟ و بعد هم کوچولوها با هم صدا زدند: - پاپا، پاپا، اینجا یک سنجاب پیر هست که می‌خواهد با تو حرف بزند! ... پدر کوچولوها که بیرون آمده بود ... با دیدن او فریاد زد: - سرلپه! تو برادر بزرگ منی. بیا تو، اینجا خانه‌ی خودت است. «سرلپه» با بدگمانی گفت: برادر؟ من اصلاً برادر نداشتم. پدر بچه‌ها توضیح داد، ما ده برادر هستیم. - ... تو برادر بزرگ ما بودی. برای جمع کردن میوه خشک بیرون رفتی و دیگر برنگشتی. همه فکر می‌کردند که تو مرده‌ای.

- من مرده‌ام. حالا برگشته‌ام. «سرلپه» دم در خانه نشست و به فکر فرو رفت: - آیا من واقعاً برگشته‌ام؟ همه چیز عوض شده است. هیچ چیز دیگر مثل سابق نیست و بعد رو به داخل منزل کرد و فریاد زد:

- برادر، من می‌روم همین نزدیکی قدری میوه خشک جمع کنم.

- زود برگرد «سرلپه» هوا تاریک می‌شود.

سرلپه به راه افتاد. قدری میوه خشک جمع کرد، اما وقتی دورتر درختان دیگری را پر بار از میوه دید، جلوتر و جلوتر رفت. بعد به یک «کواتی» برخورد که از او پرسید:

- سرلپه آیا تا حال دو مار را دیده‌ای که مشغول خوردن همدیگر باشند؟

آری. «سرلپه» قبلاً این منظره را دیده بود، اما چون در همان نزدیکی‌ها بود، رفت که برای بار دوم ببیند. خیلی جالب بود و سرلپه ایستاد و مشغول تماشای دو ماری شد که همدیگر را می‌بلعیدند تا اینکه هیچ چیزی به جا نماند. سرلپه می‌خواست به خانه‌اش برگردد، اما در این لحظه، «ایگوانی» یک سوسمار بزرگ که از آنجا می‌گذشت از او پرسید: - کجا می‌روی سرلپه؟ ... در همین نزدیکی ... - کجا؟ ... کجا؟ ... «(صص ۹۸ - ۱۰۰).

اینکه تأویل و تفسیر چنین افسانه‌ای از کجا آغاز شود، به اندازه دیدن و توجه به گستردگی تنوع ساحت تفسیری آن اهمیت ندارد. زیرا چنانچه پیداست در قصه «سرلپه»، نگاه و طبع دنیا دیده یا به قولی سرد و گرم چشیده‌ای، دست‌اندر کار است که مانع هرگونه تأویل و تفسیر تک ساحتی می‌شود. و احتمالاً کواتی (در مقام حیوانی که فرهنگ

محلی قصه را نمایندگی می‌کند) به عنوان نشانه خرد پیر (و اهل استعاره و تمثیل) فرهنگ برزیل که قصه را هدایت می‌کند، به سرلیپه که مخاطبان را نمایندگی می‌کند، می‌گوید، نگاه کن این مارهایی که در حال بلعیدن یکدیگرند، همانا «روز و شب»ی هستند که با بلعیدن و محو یکدیگر، عمر شما را می‌بلعند...! عمری که ظاهراً در قصه «سرلیپه» گذر آن برای خود او قابل درک نیست و به همین دلیل هیچ اطلاعی از آن نمی‌تواند داشته باشد. فقط گاهی احساس می‌کند، قدرت جسمانی‌اش تحلیل رفته و یا حس می‌کند چندان رغبتی به برخی از بازی‌ها ندارد. فقط همین...! می‌گوییم «فقط همین» زیرا ظاهراً هیچکدام از اینها، فی‌نفسه به معنای درک مفهوم «پیری» نیست. و به همین دلیل هم تا پایان قصه، «سرلیپه» پیری خود را در نمی‌یابد.

در حالی که این لاک‌پشت و یا خارپشت و یا مورچه‌خوار هستند که به قول سارتر، «پیری» او را (به منزله یک وضعیت) «می‌بینند» و می‌خواهند واقعیت‌اش را به او بفهمانند. شاید به این دلیل که «سرلیپه» نه با «پیری»‌اش زندگی کرده و نه با آن سه موجود؛ زیرا هر سه آنها با «خانواده»، یعنی همان وضعیتی که به عنوان نماینده

جامعه، «پیری» و «جوانی» و موقعیت‌های نقشی هر کدام را نهادینه می‌کند، زندگی کرده‌اند؛ اما سرلیپه نه! (همان بحث اساسی‌ای که جامعه‌شناسی و فلسفه هر کدام به نوعی تلاشهایی برای درک آن کرده‌اند - به عنوان نمونه، الیاس و سارتر).

از سوی دیگر خرد به اصطلاح «پیرانه سری»، که در پس قصه ما را به تأمل فرا می‌خواند، «سرلیپه» را در موقعیت‌های متعددی نشان می‌دهد که هر کدام از ما می‌تواند یا بخشی یا تمامی آنها را تجربه کرده باشد: بازی‌گوشی، تمایل به کمک و همیاری به دیگران، ساده دلی و فریب‌خوردگی، و بالاخره احساس تنهایی (غم غربت)؛ اما مواجهه سرلیپه با چنین تجربیاتی این پرسش را پیش می‌کشد که آیا قصد قصه این است که ما را متوجه این مسئله کند که هر کدام از این موقعیت‌ها متعلق به سن و دوره‌ای است که اگر آنرا تشخیص ندهیم، عمرمان به غفلت گذشته است؟!

خوشبختانه در قصه چیزی وجود ندارد که بخواهد این استنتاج را پیش ببرد و آنرا بر تارک تأویل‌های دیگری که همواره خواهان تحکیم نظم موجودند، بنشانند. به همین دلیل، ساختار حکیمانه و حتی شالوده‌شکنانه قصه امکان ورود نوع دیگری از تأویل و تفسیر را باز می‌گذارد. زیرا چنانچه خواهیم دید نشانه‌هایی دال بر برهم زدن چارچوب هدایت‌گرایانه سلوک معتبر در قلمروهای رسمی وجود دارد که جهت پرورش نحوه‌ای از زندگی رام و مطیع به کار گرفته می‌شود. و به نظر می‌رسد قصه سرلیپه می‌تواند بلا به جان این نحوه درک اندازد. آنها هم از نوع کاری‌ترین بلا: «شک و تردید» نسبت به واقعیت ذهنی «بودنی» که دیگران بر آن اصرار دارند. همین شک و تردید موجود در بُعد دیگر است که به مثابه دری، به روی سرلیپه گشوده می‌شود. و او را فراتر از موقعیت روزمره مبتنی بر نظمی قرار می‌دهد که (از سوی خانواده و جامعه) بر تناقض «بودن و زمان» (که «مارهای کوآتی» رازش را بر سرلیپه آشکار کرده‌اند) سرپوش گذارده می‌شود؛ به اتفاق لحظه تردید را بار دیگر می‌خوانیم:

«سرلیپه دم در خانه نشست و به فکر فرو رفت: - آیا من واقعاً برگشته‌ام؟ همه چیز عوض شده است. هیچ چیز دیگر مثل سابق نیست... و بعد رو به داخل منزل کرد و فریاد زد: - برادر، من می‌روم همین نزدیکی قدری میوه خشک جمع کنم...» (ص ۱۰۰).

به ترکاش می‌گیرد. ترک روزمرگی‌ای که بی‌شبهت به «فریب خوردگی» آدم و حوا و رانده‌شدن از بهشتی فارغ از «تجربه» و حتا احساس دلتنگی و غم غربت برای آن نیست...

اصفهان - شهریور ۱۳۹۰

پس از متن:

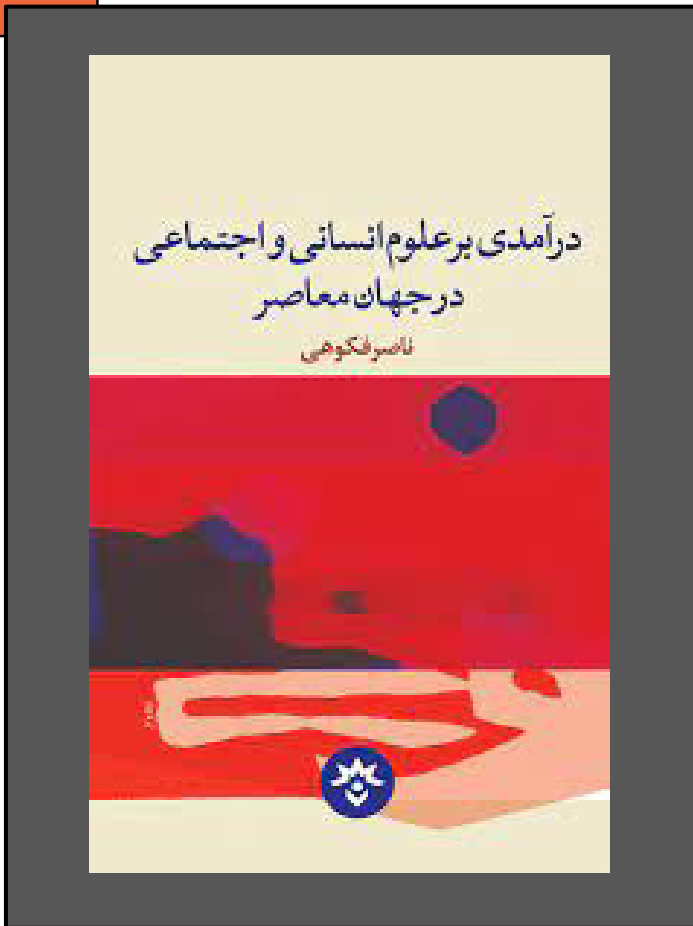
قصه «سرلپه»، از مجموعه «قصه‌هایی از نویسندگان بزرگ برای نوجوانان» گرفته شده است. این کتاب را شادروان رضا سید حسینی ترجمه کرده‌اند و انتشارات ناهید آنرا در سال ۱۳۸۹ در چاپ ششم منتشر کرده است.

سرلپه، از رازی پرده برمی‌گیرد که عمری‌ست، فلسفه و زبان را به حیرت، و عاجز از تبیین آن واداشته است... آخر چگونه می‌شود «برگشته» باشد، وقتی دیگر هیچ چیز مثل «سابق» نیست...؟! مگر آنکه «عمل و مکان برگشتن» را به «خانه» راه، آنهم در نهایت بی‌حرمتی بدان، یعنی در مفهوم مشت‌تیر و تخته و یا گچ و آجر تنزل دهیم.....!

باری، خرد پیرانه‌سری‌ای که قصه «سرلپه» را با فروتنی به طور پنهانی راهبر است (مسلماً «پیر» در مفهوم حافظانه آن)، به کمک «تکرار» طرح بیرون‌شدگی سرلپه از خط قرمز دایره زندگی روزمره و روزمرگی، و همچنین پاسخ «آری» سرلپه به این طرح (در معنای پذیرش غرق شدن در شگفتی‌های زندگی در عمر کوتاهی‌ست که روزها و شبهایش نرم و آرام در حال بلعیدن یکدیگرند؛ که از قضا همین بلعیدگی، برملا کننده پارادوکس گریزناپذیر «بودن و زمان»‌اند)، در حقیقت «سرلپه» را به عنوان «موجود» حامل چنین تناقض پنهانی، فراتر از تکرار «روزمرگی دروغی بزرگ» قرار می‌دهد؛ دروغی که سرلپه با شک به آن، ناخودآگاه تصمیم

## علوم انسانی به چه کار می‌آیند؟

معرفی کوتاه کتابی از ناصر فکوهی، استاد دانشگاه تهران



کتاب درآمدی بر علوم انسانی و اجتماعی در جهان معاصر، نوشته‌ی ناصر فکوهی، در پژوهش‌شکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی در پاییز ۱۳۹۸ در ۲۶۰ صفحه و قطع رقعی به چاپ رسیده است. این کتاب شامل شش فصل و یک بخش نتیجه‌گیری است. عنوان‌های کتاب عبارتند از: قرن بیست و یکم چگونه خواهد بود؟، چشم‌انداز رابطه علوم انسانی و علوم طبیعی، چرا علوم انسانی؟، علم یا ترویج، چشم‌اندازهای دانشگاهی، راهنمایی برای دانشجویان علوم اجتماعی و انسانی و در نهایت، چشم‌اندازهای علوم انسانی در قرن بیست و یکم. در پیشگفتار از جمله می‌خوانیم: «این کتاب، برای تمام جوانانی نوشته شده است که گرایش به شناخت بهتر و یا ادامه تحصیل در علوم انسانی را دارند. در واقع هدف اساسی در این کتاب، ارائه نتایجی مهم است که در طول نیم قرن اخیر در علوم انسانی و اجتماعی به دست آمده است».

فکوهی در فصل اول، از اهمیت و ضرورت توجه به علوم انسانی در قرن بیست و یکم سخن می‌گوید؛ قرنی که در تاریک‌ترین و نومیدانه‌ترین شکل‌های ممکن، آغاز شد. هرچند دو قرن صنعتی‌شدن جهان ما را به این باور نادرست و خطرناک رسانده که «علوم طبیعی و پایه» بنا بر طبیعت خویش، از ارزش و ابزارهایی برخوردارند که حال و آینده آنها را تضمین می‌کنند، اما کافی است درباره نقشی تامل کنیم که امروز علوم انسانی و اندیشمندان از اقتصاد تا جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم سیاسی و ... در حفظ موازنه‌ی شکننده‌ی جهانی و جلوگیری از نابودی کاملش دارند، تا متوجه شویم که چرا این علوم برای ما ضرورت دارند و چرا امروز بیش از هر زمان دیگری به آنها نیازمندیم.

فصل دوم، بر لزوم و اهمیت بازنگری نسبت به رویکرد و داوری‌ها درباره‌ی علوم، به ویژه علوم انسانی

نویسنده، آنگونه که خود می‌گوید: برمبنای تجربه‌ی بیش از بیست سال تدریس و پژوهش به عنوان استاد علوم انسانی در رشته انسان‌شناسی، تجربه‌ای چهل ساله در حوزه اندیشه، نوشتن و کار در زمینه‌های فکری، تجربه‌ای از روابط بین‌المللی و زیستن و کار در فرهنگ‌های مختلف (به ویژه فرهنگ‌های توسعه‌یافته) و ترکیب همه‌ی این موارد در مباحث نظری به نگارش این کتاب پرداخته است.

تاکید می‌کند، نیاز مبرم به درک منطق درست تقسیم‌بندی‌های علوم یا نادرستی‌شان، نزد افراد و همچنین بررسی این نکته که موضوع در کشورهای مختلف چگونه تبیین شده است. در یک کلام، هدف از بخش‌های مختلف این فصل، باز کردن و تحلیل این بحث‌ها به زبانی ساده به شکلی عام است.

فصل سوم به گرد محور یک پرسش اساسی قرار دارد: چرا باید در «علوم انسانی» تحصیل کرد؟ ضرورت تامل و سعی در شناخت درست، دوری‌گزینی از داوری‌های عمومی که به شکلی گسترده در جامعه ما، جهان سوم و همچنین در ابعاد کمتر در جوامع اروپایی و امریکایی وجود داشته و هنوز هم گاه دارند. در این فصل همچنین بررسی و پاسخ به مسئله «علم بودگی» و «کاربردپذیری» علوم انسانی به بحث گذاشته شده است. در پایان این بخش نیز به شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی شامل: ارتباطات، اسطوره‌شناسی، اقتصاد، انسان‌شناسی، باستان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ... به صورت موجز، معرفی شده‌اند.

چهارمین فصل این کتاب با عنوان «علم یا ترویج؟» هدف و معنای علم، شناخت، ترویج، رابطه‌ی علم و ترویج، چرایی علم و ترویج و همچنین بررسی آن در مقایسه علوم دقیقه و علوم انسانی

و اجتماعی و آینده این علوم، مطرح شده است. در پایان ابزارهای اساسی پیشبرد و ترویج علوم انسانی در قرن بیست و یکم در بحث گنجانده شده است.

در فصل پنجم از کتاب، با عنوان «چشم اندازهای دانشگاهی» همراه نویسنده پی می‌بریم دانشگاه آینده، بی‌شک دانشگاهی خواهد بود که در علوم اجتماعی و انسانی بیشتر از آنکه به دنبال «کشف» باشد، باید به تحلیل، باز تحلیل و فراتحلیل و پژوهش‌های پیوسته بر تحول یافته‌های پیشین پردازد؛ دانشگاه آینده باید دموکراتیک‌تر و در دسترس‌تر باشد.

فصل ششم همانطور که از عنوان‌اش پیداست، راهنمایی یه شمار می‌آید برای دانشجویان علوم اجتماعی و انسانی، ضمن اشاره به اینکه با مباحثی که مطرح شد دانسته‌ایم علوم اجتماعی و انسانی در هیچ زمینه‌ای، نه از لحاظ منشا تفکر، نه از لحاظ تحول روش‌ها و موضوع و نه کاربرد، با علوم طبیعی، مهندسی، پزشکی و پایه در یک ردیف نیستند، به تشریح بیشتر این موضوع در جهت فرصت‌های شغلی، اعتبار اجتماعی، درآمدزا بودن و به طور کلی ضرورت علوم اجتماعی و انسانی در جهان امروز پرداخته شده است.

در نتیجه‌گیری، نویسنده بر این باور است که هرچند می‌توان تصور کرد قرن بیست و یکم، قرن تمام زشتی‌ها و حتی قرن نابودی انسان و شاید بخش بزرگی از طبیعت باشد، در نگاهی خوش‌بینانه این قرن می‌تواند درست برعکس، قرن تمام زیبایی‌ها و چرخشی بزرگ به سوی آفرینش، خلاقیت، حفاظت از طبیعت، به سوی یک اپیکوریسم اخلاقی، یعنی انتخاب ساده‌زیستی و ساده‌گرایی برای رسیدن به یک هماهنگی گسترده با طبیعت و همه موجودات و انسان‌ها نیز باشد. رسیدن به این آرمان که به نوعی آرمانی چندهزارساله در میان اندیشمندان انسانی بوده است، موضوع اصلی و درسی است که تمام علوم انسانی و اجتماعی همواره به ما داده‌اند.

# انسان‌شناسی هرمزگان

فرهنگ‌های بومی و محلی که در ایران دارای کثرت و تنوع هستند بسترهای کمتر شناخته‌ای هستند که همواره در حال تولید فرهنگی هستند و متأثر از شرایط اجتماعی در حال تغییر هستند و اگر شناخت آن‌ها زودتر مورد توجه قرار نگیرد منابع فرهنگی آن‌ها از دست می‌رود. از سوی دیگر این حوزه‌های فرهنگی را با یک بار مطالعه نمی‌توان کافی دانست بلکه باید به طور پیوسته مطالعه آن‌ها انجام پذیرد تا ضمن شناخت تغییرات بومی بتوانیم به شناخت تغییرات ملی هم دست یابیم. شناخت حوزه‌های فرهنگی بومی نیازمند شناخت و مطالعه‌ای ملموس و نزدیک است تا به شناختی دقیق دست یابد و گرنه شناخت بیرونی و از نگاه دیگری آن دریافت کامل و همه جانبه را محقق نمی‌سازد.

هرمزگان از جمله مناطقی است که در خود دارای تنوع قومی است و بر مرز تماس چند فرهنگ همجوار قرار دارد، فرهنگ کرمان از شمال، فرهنگ بلوچستان از شرق، فرهنگ دریایی از جنوب و فرهنگ بوشهر و خوزستان از غرب، شرایط اقتصادی این استان خود در طی چند دهه گذشته نیز سبب مهاجرت‌های بسیار به این استان شده است که



همه این‌ها شرایط فرهنگی هرمزگان را تغییر داده است، بر این موضوع تجربه‌های تاریخی پیشینی آن را نیز باید افزود که با خود آمد و رفت‌های بسیار داشته است و گنجینه‌ای از نشانه‌های فرهنگی را برجای گذاشته است. از این رو فرهنگ هرمزگان را می‌توان حاصل تجربه‌های بینا فرهنگی از درون و بیرون دانست که همواره متأثر از همین بیناها بوده است و حتی فرهنگ و هنر معاصر آن را نیز تحت تأثیر قرار داده است. با توجه به همین ویژگی‌ها در مطالعه این فرهنگ نیز باید نظریه‌ها و روش‌هایی که با مطالعات بینا فرهنگی مرتبط هستند را مدنظر قرار داد. مطالعاتی که می‌تواند هویت این استان و سازوکارهای فرهنگی آن را بهتر نشان دهد و تمایز همجواری با دریا و مرز را برجسته سازد. شناخت فرهنگی حوزه‌هایی که چنین مورد مواجهه با فرهنگ‌های مهاجر و متنوع هستند می‌تواند در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی و اجتماعی این مناطق نیز اثر بگذارد و از یک مطالعه صرف نظری به مطالعه کاربردی نیز وارد شود.

تجربه انسان‌شناسی بومی در مناطق مختلف کشورمان موضوعی نوپاست که با بهره‌گیری از نظریه‌های مختلف انسان‌شناسی به تناسب ویژگی‌های آن حوزه می‌تواند به درک اختصاصی‌تری از مناطق دست یابد و به جای کل‌نگری و یکسان‌نگری در مطالعات به شناخت واقع بینانه و متمایزی از هر کدام از

حوزه‌های فرهنگی موجود در کشور دست یابد.

او در این بخش می‌نویسد انسان‌شناسی موسیقی به ما کمک میکند تا درک بهتری از آثار تولید شده موسیقی و کارکرد آن در زندگی اجتماعی انسان داشته باشیم. مهمترین کارکرد موسیقی معطوف کردن توجه مردم به تجربه‌های گروهی در زندگی اجتماعی روزمره است. در هر مرزگان موسیقی در اغلب فعالیت‌های انسانی استفاده میشود بنابراین کارکردهای گوناگونی را میتوان برای آن در نظر گرفت. براساس داده‌های متنوع در موسیقی هر مرزگان پس از دسته‌بندی کارکردهای موسیقی به پنج مؤلفه اصلی، به بررسی و تحلیل این کارکردها می‌پردازد: بیان احساسات (ترانه محلی)، اعتراض اجتماعی (اهل هوا)، نمایش نمادین (رقص)، همبستگی اجتماعی (آوایکار یامال) و شادی (عروسی و ختنه سوران). اینها مصداق‌هایی است که در کتاب انسان‌شناسی هر مرزگان مورد واکاوی قرار گرفته است.

### ساختار حکایت‌های دریایی

قصه‌ها و افسانه‌ها از هویتی اجتماعی برخوردارند که درون فرهنگ نهادینه شده است. فرهنگ دریا فرهنگی برآمده از چگونگی زیستن و آداب زندگی در همجواری با دریاست. کسب روزی و بهره‌مندی مادی از دریا، نحوه زندگی در همسایگی با دریا، سفر دریایی، صیادی و تجارت،

کتاب درآمدی بر انسان‌شناسی فرهنگی هر مرزگان یا چکاندن دریا در چشم که به تازگی از سوی نشر فرهنگ منتشر شده است از جمله کتاب‌هایی است که با نگاه اختصاصی به مطالعات انسان‌شناسی بومی در یکی از مناطق کشورمان تألیف شده است. بنیامین انصاری نسب که چند سالی است تمرکز خود را بر این حوزه نهاده است، پیش از این نیز چند کتاب با نگاه انسان‌شناسی به داده‌های فرهنگی هر مرزگان از جمله آیین‌های دریایی منتشر کرده است و این بار با استفاده از تجربه‌های پیشین به طرح موضوعاتی در این مجموعه فرهنگی گام نهاده است و نموده‌های مختلفی از جمله پوشاک، غذا، هنر، آیین و... را کنار هم قرار داده تا از تحلیل آن‌ها بتواند به سازوکارهای مشترک و تمایزهای این حوزه و نموده‌های آن دست یابد. انصاری نسب چون خود بومی منطقه است برای همین با داده‌های کمتر معرفی شده فرهنگی از هر مرزگان آشنا و مسلط است و به دلیل همذات‌پنداری با موضوع درک بهتری از پدیده‌ها داشته و از سوی دیگر تلاش کرده این درک بومی را با مطالعات اجتماعی معاصر پیوند بزند تا رویکردی را به دست آورد که کمتر در این مطالعات هر مرزگان مد نظر بوده است. او سعی کرده است از هر کدام از جلوه‌های فرهنگی نمونه‌ای را برگزیند و به تحلیل آن بپردازد که به طور مثال می‌توان به مباحث زیر در این کتاب اشاره کرد:

### گفتمان فرهنگی پوشاک

او در این بخش با استفاده از تصاویر پوشش سنتی زنان نشان می‌دهد که مسئله پوشاک در بستر فرهنگی یک جامعه به عنوان امر نمادین هویت ساز چگونه درگیر گفتمان قدرت میشود و اینکه پوشاک با تولید روایت در اقلیم‌های مشابه مذهبی با انجام ازدواج‌های قومی در فصول تجارت دریایی در مسیر تولید و تبادل ویژگی‌های فرهنگی-هویتی قرار گرفته است. علاوه بر این با توجه به اتفاقات سالهای اخیر هر مرزگان، پوشاک سنتی نشان داده که میتواند با استفاده از لایه‌های نشانه‌ای رنگ و نقش در لباس محلی زنان در چالش با گفتمان مسلط موجود در جامعه، تولید روایت گفتمانی قدرت بدون خشونت را با رمزگان جدیدی پویایی بخشد.

### موسیقی و جامعه

شهرسازی و خانه‌سازی خاص جغرافیایی شهرهای ساحلی، روش‌ها و شیوه‌های پیوند با تمامی گروه‌های دریایی در این فرهنگ اثرگذار بوده است. در این میان نیز باید از احساسات مشترکی یاد کرد که بر اثر این تعاملات و ارتباط با دریا در قالبی به نام قصه‌ها و افسانه‌های دریا شکل گرفته است که در این پژوهش به بررسی ضرورت وجود افسانه و قصه و چگونگی کارکردهای اجتماعی آن در زندگی روزمره می‌پردازد.

## اسطوره و آیین در نوروز دریایی

آیین نوروز دریا را مردم در قشم در شروع ماه صیادی جشن می‌گیرند. در این روز که با پاکوبی برگزار می‌گردد، مردم از همه جای ایران برای دیدن نمایش شوشی و رقص عصوا که در این جشن برپا می‌شود به روستای سلخ قشم می‌آیند. مردم سلخ در این روز از خوردن ماهی امتناع میکنند. همچنین با انجام مراسمی مانند زدن گل سرخ به در خانه، گیاهان و حیوانات آداب این روز را به جا می‌آورند. این آیین مانند سایر مراسم در حال فراموشی است. سلخ امروز تنها منطقهای در هرمزگان است که در آن جشن نوروز دریا برگزار می‌شود. این پژوهش ضمن بیان تاریخچه این آیین و چگونگی انجام مراسم، به

مراحل آن و تحلیل ساختار اسطوره‌ای و مناسکی آیین نوروز دریا و ارزش و ارتباط آن با اسطوره می‌پردازد. در پایان به اهمیت تداوم برگزاری و نقش نوروز دریا در جامعه اشاره شده است.

## آیین قبله دعا در جزیره قشم

با توجه به اهمیت آب در سرزمین خشک جنوب، طبیعی است که در تمام وجوه زندگی انسان حتی عقاید، باورها، آداب و رسوم نقش محسوسی داشته باشد. یکی از این مناسک آیین قبله دعا یا دعای باران است. در بخشی از کتاب به تحلیل نشانه‌شناسی عناصر و کارکردهای اجتماعی تشکیل‌دهنده این آیین پرداخته شده است. همچنین نشان می‌دهد که یک الگوی ساختاری آیینی چگونه به تسلی، امنیت عاطفی، نظم اجتماعی و اجتماعی شدن فرد کمک می‌کند.

## خوراک به مثابه امری حسی-اجتماعی

آن چه در شهرهای جنوبی کشور به خصوص هرمزگان به عنوان وجه تمیز آشپزی آن با سایر شهرهای ایران به ذهن می‌رسد. نزدیکی آن به دریا و استفاده از ذخایر دریایی است. اگرچه که این تلقی از خوراک چندان دور از واقعیت نیست، اما همه آن نیست. در بخش خوراک از کتاب مذکور به بررسی چگونگی هویت‌سازی و تجربه‌های حسی خوراک در ساختن خاطره پرداخته شده است.

## مکان‌مندی و هویت در مسجد گله‌داری

این بنای تاریخی در بندرعباس واقع گردیده و بر طبق کتیبه سنگی آن در سال ۱۳۳۸ هجری قمری توسط حاج احمد گله‌داری مرمت و بازسازی گردید و مشتمل بر، صحن، ایوان، شبستان ستون‌دار، مأذنه و شبستان زمستانی است. نویسنده در بخش معماری کتاب متذکر می‌شود که: مسجد به‌عنوان یک مکان تنها محلی فیزیکی نیست، بلکه پر از معانی نمادین، دلبستگی‌های عاطفی و احساساتی است که افراد درباره یک مجموعه مشخص دارند. مسجد به‌عنوان یکی از راه‌های ارتباط بین انسان و خدا، بیشتر متوجه ارضای ذهنی و عاطفی بشر است تا نیازهایی که مستقیماً با جسم او در ارتباط باشند. این پژوهش نشان می‌دهد در نشانه‌شناسی اجتماعی هویت مسجد از ارزش‌های فردی، جمعی، معماری و فرهنگی نشأت می‌گیرد.



در بخش دوم کتاب به ادبیات و هنر معاصر هرمزگان توجه شده است.

## فضای بومی در آثار عباس عبدی

زندگی روزمره مردم شهر قشم به نحو گویایی در داستانهای اجتماعی بازتاب یافته است. اما باید به یاد داشت که با استفاده ابزاری از یک یا چند عنصر اقلیمی در متن، نمی توان داستانی با فضای بومی نوشت. بنابرایناز میان آثار عباس عبدی دواثر، داستان بلند «جزیره آهنی» (۱۳۹۶) و داستان غیل از میان مجموعه داستان «باید تورا پیدا کنم» در این کتاب مورد بررسی قرار می گیرد و به این پرسش پاسخ می دهد که چگونه نویسنده موفق به تولید فضای بومی شده است.

## سنت و مدرنیته در فیلم نهنگ

در بخش سینما نیز نویسنده بر آن است که شناخت بهتری را میتوان از افراد و جامعه با مراجعه به آثار هنری فراهم نمود با استفاده از نقد درون نگر معنای آثار ادراک شده سپس با به کارگیری نقد برون نگر و رویکرد جامعه شناسانه سعی کرده که رابطه میان فیلم و جامعه آشکار گردد. نتیجه کلی نویسنده این است که جامعه به تصویر کشیده شده توسط کارگردان جامعه های است سنتی و در حال گذار با فاصله طبقاتی فراوان میان اقشار جامعه که با مدرنیته ظاهر خود را حفظ کرده است. در این پژوهش بنی هاشمی (کارگردان) بعنوان نماینده روشنفکران طبقه متوسط معرفی شده که جامعه ای را که ارزش های انسانی آن در معرض خطر نابودی است، به تصویر کشیده، معرفی، تحلیل و نقد کرده است.

## معناسازی طبیعت و فرهنگ

هنرهای بومی نقش مهمی در برقراری ارتباط انسان و جوامع انسانی با طبیعت و تعمیق این رابطه دارند. هنر بومی بر مفاهیم بسیاری دلالت دارد. این مفاهیم بر اساس دیدگاه های گوناگون به موضوع های متنوعی از جمله زمین، گیاه، درخت، دریا و بسیاری مفاهیم دیگر است. اینکه وجود انسان را بخشی از طبیعت بدانیم و نقش او را در هماهنگی با آن تعریف کنیم، بخشی از کار هنرمند است. دیدگاهی که انسان را در مرکز جهان و طبیعت نشان می دهد در برابر دیدگاهی که انسان را خارج از طبیعت می داند و او را در مقابل آن قرار می دهد ظاهر می شود. جدایی انسان از طبیعت منجر به بیگانه

سازی او از جهان پیرامون میشود. در این بخش از کتاب ارتباط بین محیط زیست، طبیعت، فرهنگ در آثار هنرمند بومی آقای موسی عامریپور در چندین نمایشگاه سالهای (۱۳۹۴-۱۳۹۸) این دوره مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

بنیامین انصاری نسب در کتاب درآمدی بر انسان شناسی فرهنگی هرمزگان تلاش کرده تا تجربه های فرهنگی پیشین را در کنار تجربه های فرهنگی معاصر در این منطقه ببیند تا از طریق تداوم و هم نشینی پدیده های فرهنگی منطقه به شباهت ها و تمایزها در زیست فرهنگی جامعه دست یابد. این کتاب توسط نشر فرهامه منتشر شده است.

## در تقاطع سنت، فقر و جنسیت

عنوان: در تقاطع سنت، فقر و جنسیت: یک مردم‌نگاری چند میدانه در جنوب شهر تهران

نویسنده: سپیده ثقفیان

کشور: ایران

زبان: فارسی

ناشر: خرد سرخ



محلّه راه‌گشا است. در همین فصل است که با چالش‌های حضور مردم‌نگار در میدان‌های پژوهش آشنا می‌شویم؛ فرهنگسرا به‌عنوان میدان پژوهش دربارهٔ زنان «سالم» و پارک حقانی به‌عنوان میدان پژوهش دربارهٔ زنان «ناسالم» یعنی زنان معتاد و روسپی است، تقسیم‌بندی زنان به «سالم» و «ناسالم» براساس سیاست‌های شهرداری صورت گرفته و ثقفیان نیز بر همین اساس میدان‌های خود را توصیف می‌کند.

مهم‌ترین و به‌نوعی هستهٔ اصلی این کتاب، فصل سوم با عنوان «سکسوالیته دروازه‌غار» است، در این فصل خوانندهٔ روایت‌های مستقیم و داستان‌های زنان این محلّه هستیم و به‌شکلی عریان با داستان زندگی زنان سالم و ناسالم محلّه دروازه‌غار آشنا می‌شویم. در فصل سوم علاوه‌بر روایت مستقیم مشارکت‌کنندگان، شکل‌گیری مفاهیم و نظریه‌های پیرامون سکسوالیته در این میدان شرح داده می‌شود. «نگران بهداشت» عنوان فصل چهارم این کتاب است که به مسئلهٔ سلامت و بهداشت

«در تقاطع سنت، فقر و جنسیت» عنوان کتابی از سپیده ثقفیان است که یک مردم‌نگاری چند میدانه در جنوب شهر تهران است. این کتاب در پنج فصل تدوین شده است؛ فصل اول این کتاب مقدمه‌ای است کوتاه که به سیاست‌های کلان اجتماعی و اقتصادی دولت در دهه‌های هشتاد و نود هجری شمسی می‌پردازد و رویکرد کلی این سیاست‌ها دربارهٔ سکسوالیته، زنان و خانواده را تبیین می‌کند. تغییرات سیاسی و اقتصادی ایران از دههٔ هشتاد به بعد منجر به تغییرات مهمی در جامعهٔ ایران شد. تأثیر این تغییرات بر سیاست‌های جنسی و جنسیتی دولت و نگاه مردم به سکسوالیته در دو دههٔ اخیر به‌گونه‌ای است که برخی متفکران از آن به‌عنوان «انقلاب جنسی» ایران یاد می‌کنند. در فصل دوم با عنوان «آنجا هیچ غاری نیست» مختصات جغرافیایی میدان‌های این مردم‌نگاری، سیاست‌های شهری و ویژگی‌های جمعیت‌شناختی این منطقه شرح داده می‌شود. از همه مهم‌تر در این فصل با توصیفی فربه از میدان روبه‌رو می‌شویم، توصیف پیشینهٔ تاریخی و مختصات جغرافیایی محلّه دروازه‌غار که برای فهم بهتر وضعیت کنونی این

حاضر شده و پای صحبت آنان نشسته، در مهمانی‌های خانگی و گردش‌های گروهی زنان سالم شرکت کرده و می‌توان گفت به اندازه کافی در میدان حضور داشته تا بتواند راوی صادق زندگی زنان دروازه‌غار باشد.

سپیده ثقفیان در ابتدای کتاب از تنوع و تکثر گروه‌های ساکن در دروازه‌غار سخن می‌گوید و به تفاوت‌های قومی، اقتصادی و تحصیلی افراد در این محله اشاره می‌کند. در متن مردم‌نگاری زنان سالم که طبقه اقتصادی و اجتماعی برتری دارند در کنار زنان ناسالم که فرودست هستند مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ یعنی تأکید بر تقاطع دو عامل سلامت و طبقه است و همراه با آن نقش سنت و تجربه زنان از سکسوالیته مورد بررسی قرار می‌گیرد. پرداختن به دوگانه زنان سالم و ناسالم در تلاقی با دوگانه فرادست و فرودست و نقش سنت بینشی کلی درباره تجربه زنان از سکسوالیته در دروازه‌غار ارائه می‌کند. سخن گفتن از موضوعی ممنوعه و پیچیده با مرزهای مبهم و تنوع فرهنگی موجود در میدانی مانند دروازه‌غار امری دشوار است. مردم‌نگار در این پژوهش مردم‌شناختی سعی دارد با استفاده از نظریه تقاطع‌گرایی (Intersectionality) هم‌پوشانی و تلاقی جنبه‌های مختلف هویتی زنان دروازه‌غار در درک و تجربه آنان از سکسوالیته را روایت کند.

می‌پردازد و به‌طور خاص در رابطه با سلامت جنسی زنان است، در این فصل تأثیر گفتمان پزشکی بر سکسوالیته مورد بررسی قرار می‌گیرد و نقش سلامت و بیماری در درک زنان مشارکت‌کننده از جنسیت و سکسوالیته تبیین می‌شود. فصل پنجم کتاب نیز موخره و توضیح کلی از رویکرد نویسنده به مردم‌نگاری و تجربه حضور او در میدان است. در این بخش مردم‌نگار دوباره به نقطه آغازین کار بازمی‌گردد و این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که چطور می‌توان از سکسوالیته در ایران سخن گفت؟

مردم‌نگار سعی دارد درک جهان ذهنی و معناهای فرهنگی طبقه فرودست و سنتی دروازه‌غار از سکسوالیته را در مقابل درک طبقه متوسط و فرادست قرار دهد. این مردم‌نگاری پیش‌فرض‌های ما از نگاه زنان طبقه فرودست به جنسیت و سکسوالیته را به چالش می‌کشد. نویسنده در این کتاب قصد دارد نشان دهد تغییر در سکسوالیته تنها از مجرای مقاومت در سبک زندگی و به میانجی طبقه متوسط و فرادست اتفاق نمی‌افتد و نقش فرودستان و وجوه پویای سنت نیز در این زمینه قابل بررسی و مهم است. او مفهوم سکسوالیته از دید زنان طبقه فرودست را در سه گفتمان فمینیستی، اسلامی و پزشکی توصیف می‌کند، و این توصیف از خلال حضور در جمع زنان طبقه فرودست، مشاهده مشارکتی و مصاحبه با آنها صورت می‌گیرد.

پیشینه تاریخی و بدنامی دروازه‌غار بعد از تخریب محله خاک‌سفید آن را به مرکز شماره یک آسیب‌های اجتماعی تبدیل کرده است. دروازه‌غار با طیف وسیعی از معضلات اجتماعی و اقتصادی پیوند خورده است، فقر، اعتیاد، کودک همسری و کار کودک جزئی از هویت این محله شده است. از این رو شاهد حضور گسترده سازمان‌های مردم‌نهاد و خیریه‌ها در این محله هستیم؛ سمن‌هایی که در جهت کاهش آسیب‌های اجتماعی فعالیت می‌کنند، سمن‌های فعال در حوزه اشتغال زنان خصوصاً زنان سرپرست خانوار و زنانی که اعتیادشان را ترک کرده‌اند و نیازمند حمایت هستند و نهادهای غیرانتفاعی که در حوزه بهداشت و سلامت فعالیت می‌کنند. نقطه قوت این مردم‌نگاری این است که مردم‌نگار برای فهم عمیق‌تر میدان نه فقط در یک مرکز بلکه در چندین سمن اقدام به کار داوطلبانه می‌کند و با زنانی که تحت حمایت این سازمان‌های مردم‌نهاد هستند و زنانی که از برخی خدمات فرهنگی و اجتماعی این نهادها بهره می‌برند همراه و هم‌صحبت می‌شود. او به مدت یک سال، هفته‌ای چندین ساعت در میدان پژوهش حضور داشته، در خوابگاه‌های که محل حضور زنان بی‌خانمان و معتاد بوده

مفهوم تقاطع‌گرایی در اواخر دهه ۱۹۶۰ در پاسخ به محدودیت‌های نظریه‌پردازی‌های موج دوم فمینیسم شکل گرفت. اصطلاح تقاطع‌گرایی را اولین بار کیمبرلی کرنشاو (Kimberle Williams Crenshaw) اواخر دهه ۸۰ میلادی استفاده کرد. کرنشاو استاد حقوق دانشگاه کلمبیا و سیاه پوست است. تقاطع‌گرایی ریشه در مطالعات انتقادی در مورد نژاد دارد و از اوایل قرن بیستم توسط محققان و نظریه‌پردازان دیگر مورد توجه و استفاده قرار گرفت و در رشته‌های مختلف، توسط کنشگران و سیاست‌مداران بسیار از آن استفاده شده است این اصطلاح در آثار اصلی پژوهشگران علوم اجتماعی و علوم انسانی انتقادی مانند بل هوکس (Bell Hooks) و پاتریشیا هیل کالینز (- Patricia Hill Collins) به کار رفته است. تقاطع‌گرایی نظریه‌ای است که می‌کوشد سیستم‌های متعدد و متقاطع ستم و امتیاز را روشن و تفسیر کند و به چگونگی همپوشانی و تلاقی هویت‌های اجتماعی به‌ویژه هویت اقلیت‌ها در رابطه با ساختارهای ستم، سلطه و تبعیض می‌پردازد. این نظریه به دنبال ایجاد اختلال در تفکر خطی است. در مقابل، تلاش می‌کند تا بفهمد که چه چیزی در تقاطع دو یا چند محور ظلم ایجاد و تجربه می‌شود. تقاطع‌گرایی پتانسیل زیادی برای ارائه دانش جدید دارد و می‌تواند

در جهت از بین بردن نابرابری‌های جنسیتی و بهداشتی در بین نژاد، قومیت، طبقه و جنسیت و گرایش‌های جنسی متفاوت و وضعیت اجتماعی و سایر ابعاد مهم نابرابری اجتماعی کمک کند. در شناخت اهمیت مقوله‌های چندگانه هویت اجتماعی، تقاطع‌گرایی اهمیت یک مقوله را بر مقوله دیگر فرض نمی‌کند و روشی است که متغیرهای متعددی را که برهم کنش متقابل دارند و ایجاد هم‌افزایی می‌کنند در تحلیل‌ها دخیل می‌کند.

کاربست مفهوم تقاطع‌گرایی در این مردم‌نگاری تأیید پیچیدگی زندگی و تجربه زنان دروازه‌غار است و یک چهارچوب نظری است برای تحلیل و فهم این‌که چطور موقعیت‌های نابرابر یا برتر (روابط قدرت) در تقاطع جنبه‌های مختلفی که سازنده هویت اجتماعی افراد هستند ساخته و تجربه می‌شوند. منظور از جنبه‌های مختلف اجتماعی جنسیت، گرایش جنسی، نژاد، طبقه، مذهب، ملیت، سن، توانایی بدنی و غیره است. این جنبه‌های هویت اجتماعی در هر میدانی متفاوت است. در این مردم‌نگاری هویت زنان با سلامت، بیماری، فرادستی، فرودستی و سنت نسبت به تجربه و درک آنان از سکسوالیته در ارتباطی متلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بررسی تلاقی پاره‌های هویت زنان مانند مهاجر بودن، تحصیلات، قومیت، نقش نظام اعتقادی یا دین‌داری و جزئیات تمایزات طبقاتی رویکردی است که تصویر دقیق‌تری از وضعیت و تفاوت زنان این میدان ارائه می‌دهد.

در این مردم‌نگاری، مردم‌نگار از ابتدای پژوهش دست ما را می‌گیرد و ما را با خود وارد میدان می‌کند، مردم‌نگار در همه جای متن حضور دارد. ما از لحظه‌ای که او قصد دارد وارد میدان شود و درگیر انتخاب لباس مناسب است با او همراه هستیم تا زمانی که در میدان حل می‌شود و به قول خودش تا زمانی که «دروازه‌غار او را می‌بلعد» و او خود را «بچه دروازه‌غار» معرفی می‌کند. عواطف و احساسات او درگیر میدان می‌شود و حتی یک کوچه از میدان به لوکیشن دائمی کابوس‌های او بدل می‌شود. او از ناامیدی و خستگی در هنگام کار میدانی می‌گوید و تجربه افسردگی بعد از شنیدن برخی روایت‌های تجاوز را در متنش بازتاب می‌دهد. در این مردم‌نگاری، خود مردم‌نگار هم‌زمان سوژه و ابژه پژوهش است. ثقفیان در این مردم‌نگاری از روش «خودنگری» استفاده می‌کند و حتی رویکردی «خودانتقادی» نیز دارد. استفاده از روش خودنگری در مردم‌نگاری باعث می‌شود خواننده درک انسانی‌تری از میدان پیدا کند. در این روش فاصله‌ای میان مردم‌نگار و میدان

وجود ندارد و تجربیات او نه تنها حذف نشده است، بلکه دقیق و با جزئیات نوشته شده و اهمیت دارد. اشاره به حالات روانی و شخصی محقق و واکنش‌های او به اتفاقات میدان، به مردم‌نگاری او عینیت بخشیده است. هم‌چنین او هم‌زمان که به عواطف و احساسات خود در میدان می‌پردازد، آن‌ها را مورد انتقاد نیز قرار می‌دهد. این تأمل در جایگاه شخص محقق همان چیزی است که بوردیو از آن به‌عنوان «خودتأمل‌گری» یاد می‌کند.

نقطهٔ درخشان و اوج این رویکرد خودنگری و خودانتقادی زمانی است که متوجه می‌شود یکی از زنان میدان که با او معاشرت می‌کرده و هم‌سفره بوده به بیماری هپاتیت مبتلا است، او همان‌طور که به ترس و وحشتی که از شنیدن این خبر بر سرش آوار می‌شود اشاره می‌کند و واکنش اولیه خود را می‌نویسد، خود را نیز مذمت می‌کند که به‌طور ناخودآگاه از آن زن فاصله گرفته و به مکانیسم طرد زنان ناسالم دامن زده است و ما خوانندهٔ هر دو سوی عواطف و افکار او هستیم. سپیده ثقفیان را می‌توان مردم‌نگار-اکتیویست نامید، چراکه آن‌قدر درگیر میدان پژوهش می‌شود که به غیر از درگیری عاطفی و احساسی بخشی از زمانش را صرف کمک به افراد میدان و تلاش برای بهبود زندگی آنان می‌کند؛ از تلاش برای پیدا کردن کار برای برخی زنان تا واسطه شدن برای رساندن

کتاب و لباس به سمن‌های محله، همه حاکی از کنشگری و درگیری عمیق او با میدان است. نثر «در تقاطع سنت، فقر و جنسیت» نثری ادبی نیست اما شیوایی قلم نویسنده کتاب را به داستانی با رویکرد علمی تبدیل کرده است. شیوهٔ روایت‌گری، اهمیت و جذابیت موضوع و نگاهی تاریخی به پیشینهٔ این موضوع در کنار روایت‌های معاصر مشارکت‌کنندگان این کتاب را بسیار خواندنی کرده است، به‌طوری که نه‌تنها مخاطب دانشگاهی بلکه مخاطب عام را نیز به خود جلب می‌کند.

## زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش

عنوان: Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity  
سیبیلو و مردان بی‌ریش: نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی

نویسنده: افسانه نجم‌آبادی

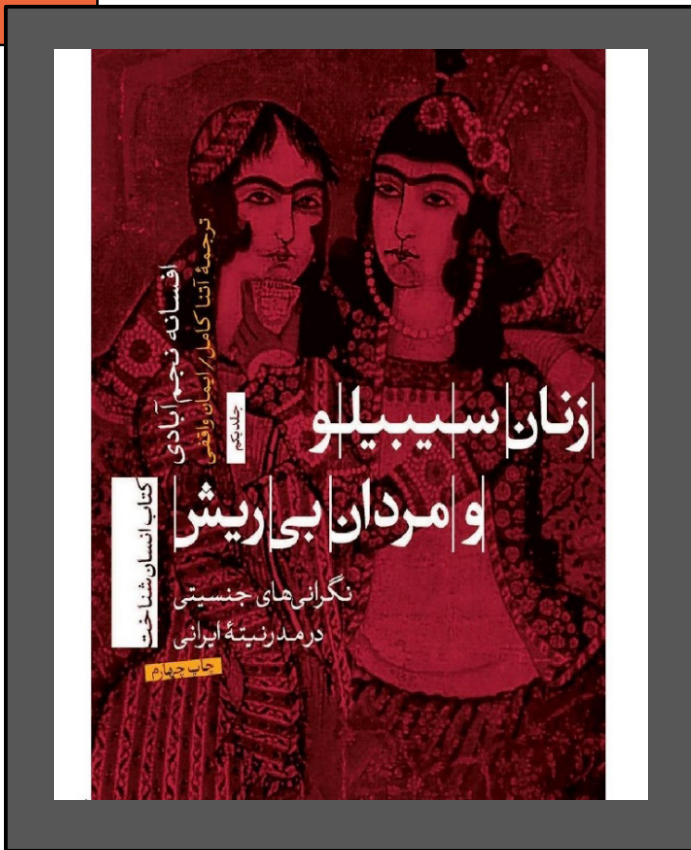
کشور: ایالات متحده آمریکا

زبان: انگلیسی / ترجمه به فارسی: آتنا کامل و ایمان واقفی

ناشر: University of California Press

(April ۲۵, ۲۰۰۵) / ناشر فارسی: تیسرا

کتاب «زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش» نوشته افسانه نجم‌آبادی، پژوهشی در باب امر جنسی است که به واسطه مواجهه ایران با غرب در قالب مفاهیمی چون ملت، جنسیت، وطن و علم صورت‌بندی جدیدی به خود گرفته است. این کتاب در دو بخش تدوین شده است؛ بخش اول به زیبایی، عشق و سکسوالیته می‌پردازد و از نظر زمانی بر اوایل دوران قاجار تا پایان قرن نوزدهم تمرکز دارد، بخش دوم به کارکرد فرهنگی سکسوالیته و جنسیت می‌پردازد که به دلیل محدودیت‌های ناشی از سانسور هنوز در ایران اجازه انتشار پیدا نکرده است. افسانه نجم‌آبادی استاد تاریخ و مطالعات جنسیت دانشگاه هاروارد است و آن‌طور که در عنوان ذکر شده، این کتاب به نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی می‌پردازد، از این‌رو می‌توان این کتاب را بازخوانی دگرگونی مفهوم جنسیت از خلال تاریخ دانست، به‌نوعی می‌توان گفت این کتاب سیر تحول جنسیت و امیال جنسی را از دوران صفویه به بعد و با تاکید بر دوران قاجار دنبال می‌کند.



افسانه نجم‌آبادی در اغلب پژوهش‌هایش و به‌طور خاص در این کتاب به دنبال ردپای زنان در تاریخ از طریق تحلیل جنسیتی است و برای این کار از منابع متعددی کمک می‌گیرد؛ او علاوه بر تحقیقات سایر پژوهشگران، سفرنامه‌ها، پارچه‌نویسی‌ها، نقاشی‌ها، دیوان اشعار، رمان‌ها و آثار هنری مانند نقش قلمدان‌ها را بررسی می‌کند تا به واسطه آن‌ها به مطالعه جنسیت بپردازد. اما پژوهش او تنها یک پژوهش تاریخی نیست و تنها به مطالعه تاریخ به آن شکلی که بوده نمی‌پردازد، بلکه سعی دارد با استفاده از نظریات مطرح شده در مطالعات جنسیت و مطالعات زنان صورت‌بندی جدیدی از جنسیت در تاریخ ایران ارائه دهد. وی در مقدمه به این مسئله اشاره می‌کند که «این کتاب در ابتدا پروژه‌ای در باب تاریخ‌نگاری جنسیت‌محور در ایران مدرن بود و هدف آن نشان دادن این مساله بود که جنسیت در مدرنیته ایرانی نقشی کلیدی داشته و صرفاً ته‌مانده‌ای از سنت نیست. اما این کتاب سر از جای دیگری درآورد که آن «تمایلات جنسی» است.»

در فصل اول و دوم این پژوهش که تاکنون منتشر شده است مفهوم زیبایی، عشق و امر جنسی پیش و پس از مدرنیته مورد بررسی قرار می‌گیرد. این کتاب با این پرسش اساسی آغاز می‌شود که جنسیت چه نقشی در مدرنیته ایرانی داشته و چگونه این نقش را ایفا کرده است؟ هم‌چنین مفروضات ما در مورد زیبایی و این‌که آیا زیبایی به‌صورت جدایی‌ناپذیر با جنسیت مرد یا زن مرتبط است به چالش کشیده می‌شود. در ایران پیشامدرن معیار زیبایی برای زنان و مردان یکسان بوده و زیبایی از وجوه جنسیتی مبرا بوده است؛ زنان و مردانی که زیبا انگاشته می‌شده‌اند از نظر ویژگی‌های بدنی و چهره مشابه یک‌دیگر به تصویر کشیده می‌شدند. اکثر توصیفات چهره و بدن در اشعار شاعران گذشته به مرد بودن معشوق دلالت دارد، برای مثال تعابیر «سرو قد»، «سیمین‌ساق» و «کمان ابرو» در اشعار به معشوق مذکر دلالت داشته است در حالی که امروزه این تعابیر برای اشاره به زیبایی چهره و بدن زنان استفاده می‌شود و دیگر برای اشاره به زیبایی مردان کاربرد ندارد. به‌نوعی می‌توان گفت پس از مدرنیته مفهوم زیبایی با زنان پیوند خورد. با نگاهی به نقاشی‌های برجامانده از دوران قاجار درمی‌یابیم که تشخیص زن یا مرد بودن سوژه‌های نقاشی آسان نیست، چراکه برخی از معشوق‌های مذکر مانند «مردان» و «نوحط»‌ها هنوز در

ابتدای نوجوانی هستند و موی صورت‌شان کامل رشد نکرده است و «مخنث»‌ها نیز که مردان بالغ هستند برای این که هم‌چنان ابژه میل جنسی مردان بالغ دیگر باقی بمانند ریش و موی صورت خود را اصلاح می‌کرده‌اند. از این‌رو سوژه‌های نقاشی که معیارهای زیبایی‌شناسانهٔ زمانهٔ خود را دارند، جنسیت ندارند.

تمایلات جنسی نیز از دیگر مسائلی است که پس از مدرنیته دچار تغییر و تحول شد. ایرانیان در مواجهه با اروپاییان به بازبینی تمایلات و هنجارهای جنسی خود پرداختند. مسافرت سیاحان و سفیران اروپایی به ایران و هم‌چنین سفر ایرانیان به اروپا در قرن نوزدهم سبب شد ارتباط ایرانیان با اروپاییان بیش‌تر شود و ایرانیان به بازتعریف خود در مقابل دیگری اروپایی بپردازند. نگاه تحقیرآمیز اروپاییان به آداب اجتماعی و جنسی ایرانیان خشم ایرانیان را برانگیخت و این موضوع سرآغازی برای صورت‌بندی دوبارهٔ ساختارهای میل جنسی شد. از آنجایی که تمایلات هم‌جنس‌خواهانه مورد نکوهش اروپاییان بود و نشانهٔ عقب‌افتادگی ایرانیان تلقی می‌شد، ایرانیان پس از مواجهه با اروپاییان تمایلات هم‌جنس‌خواهانه را یا انکار و رد کردند یا پشت تمایلات دگرجنس‌خواهانه پنهان کردند؛ در اواخر قرن نوزدهم روابط هم‌جنس‌خواهانه مورد مذمت قرار گرفت و به ابزاری برای انتقاد سیاسی از مخالفان و نقد اخلاقی کشوری رو به انحطاط تبدیل شد. به این ترتیب هنجارسازی عشق دگرجنس‌خواهانه آغاز شد. در دوران پیشامدرنیته رابطهٔ دگرجنس‌خواهانه تنها برای تولید مثل و تداوم نسل بود و رابطهٔ هم‌جنس‌خواهانه نوعی رابطهٔ رمانتیک شناخته می‌شد، اما با ظهور مدرنیته ازدواج به پیمانی رمانتیک میان زن و مرد عاشق تبدیل شد.

اهمیت کتاب «زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش» از این‌رو است که گفتمان رسمی و مسلط از امر جنسی و جنسیت را به چالش می‌کشد. امروزه گفتمان مسلط که توسط قدرت حاکم تقویت و حمایت می‌شود، هم‌جنس‌خواهی را پدیده‌ای «غربی» و «انحرافی» قلمداد می‌کند و در پی مبارزه و انکار آن است. نجم‌آبادی در این کتاب آشکار می‌کند که اگر ما دگرجنس‌دوستی را امری بدیهی و طبیعی قلمداد می‌کنیم به این معنا نیست که از ابتدا چنین بوده است، بلکه آن‌چه که ما امروز طبیعی می‌پنداریم در مقطعی از تاریخ «طبیعی‌سازی» شده است. او در این کتاب نشان می‌دهد که چگونه مواجههٔ ما با فرنگیان فهم ما از تمایلات جنسی را دگرگونی کرد و با مستندات تاریخی بیان می‌کند که هم‌جنس‌دوستی در ایران وجود داشته و نه‌تنها پدیده‌ای غربی نیست بلکه حتی امری پذیرفته‌شده بوده که پس از مواجهه با اروپاییان انکار و پنهان شده است.

نجم‌آبادی معتقد است هنجارسازی عشق دگرجنس خواهانه در قرن نوزدهم مفهوم کلیدی در شکل دادن به شماری از تغییرات سیاسی و فرهنگی در مدرنیته ایرانی است. جنسیت پیشامدرن بسیار سیال بوده و طیف گسترده‌ای از نقش‌های جنسیتی را پوشش می‌داده است. در ایران پیشامدرن هم‌جنس‌خواهی در مقابل دگرجنس‌خواهی قرار نمی‌گرفته بلکه می‌توان گفت به‌طور موازی و هم‌زمان با هم وجود داشته‌اند. لازم به ذکر است علاوه بر هم‌جنس‌دوستی در میان مردان، نشانه‌هایی از هم‌جنس‌دوستی در زنان مانند «صیغه‌خواهرخواندگی» وجود داشته است اما هم به دلیل مذکر بودن تاریخ و هم به دلیل این که در آن دوران تمایزی میان روابط اجتماعی میان هم‌جنسان و هم‌جنس‌خواهی وجود نداشته، نمی‌توان به‌طور دقیق به این مسئله پرداخت. البته باید به این نکته اشاره کرد که مقصود نویسنده این نیست که دوره پیشامدرن را به‌سان عصر طلایی برای هم‌جنس‌دوستی مساوات‌طلبانه نشان دهد. بلکه، قصد دارد نشان دهد که مفاهیم مردانگی و زنانگی، تنها زمانی به ساختاری برای مفاهیم زیبایی، میل و عشق تبدیل شدند که تمایز جنسیتی وارد این دسته‌بندی‌ها شد.

مهم‌ترین تغییری که مدرنیته در روابط جنسیتی ایرانیان ایجاد کرد حذف گونه‌های هم‌جنس‌خواهانه و تقلیل نقش‌های جنسیتی به دوگانه مرد و زن است و سایر نقش‌های جنسیتی مانند امرد، مخنث، نوخط و مآبون به دست فراموشی سپرده شد و تنها زن و مرد و رابطه دگرجنس‌خواهانه مورد تایید رسمی قرار گرفت و طبیعی انگاشته شد. یکی از اقداماتی که ایرانیان برای فراهم کردن زمینه هنجارسازی عشق دگرجنس‌خواهانه انجام دادند، پایان دادن به پرده‌نشینی زنان و حضور آنان در عرصه عمومی بود. چراکه فکر کردن به جنسیت به صورت دوگانه زن و مرد از الزامات تفکر مدرن بوده است و این امر تنها با حضور پررنگ‌تر زنان در جامعه ممکن می‌شد. برای چشمانی که تنها عادت به دیدن مردان در عرصه عمومی داشت، تجربه دیدن مردان به همراه زنان در عرصه عمومی به‌طور عمیق باعث تغییر تصورات از جنسیت و میل شد.

کتاب «زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش» از این نظر که از منظری کم‌تر شناخته‌شده به موضوع جنسیت در ایران می‌پردازد و روایتی بدیل از تاریخ جنسیت ارائه می‌کند بسیار حائز اهمیت است، نجم‌آبادی نشان می‌دهد که جنسیت و سکسوالیته دو مقوله مهم در تحلیل تاریخی هستند و آن‌ها را می‌توان فراتر از چارچوب دوران مدرن به کار گرفت. این کتاب در حقیقت تأملی است پیرامون این که چگونه جنسیت و سکسوالیته در جهت ایجاد ساختارهای قدرت و حفظ مرزبندی‌های مذهبی، ملی، طبقاتی و نژادی عمل می‌کند. اما حوزه‌های تحقیقاتی متمایز و تأثیر جنسیت بر ابعاد و

مفاهیم گوناگون زندگی اجتماعی مانند عشق، وطن، ازدواج، تحصیل و شهروندی استدلال‌ها و تحلیل نظری را پیچیده کرده و سبب نوعی پراکندگی و ازهم‌گسیختگی در مباحث شده است که متن را دیریاب می‌کند. البته در نهایت نویسنده موفق می‌شود تصویری ارائه می‌کند از این که چگونه استفاده از مفهوم جنسیت به‌عنوان مقوله‌ای تحلیلی می‌تواند بینشی به ساختارهای سلسله‌مراتبی و قدرت داشته باشد. نجم‌آبادی در مقاله فراسوی قاره آمریکا نقد خود به کتاب «زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش» را اینگونه بیان می‌کند: «اگر بخواهم کتابم را در یک خط صریحاً نقد کنم، خلاصه‌اش این می‌شود که: روایت کلی در این کتاب به‌نحوی است که زن در جایگاهی قرار می‌گیرد که بار جنسیت را بر دوش می‌کشد و مرد بار سکسوالیته را. کتاب من، درعین حال که با ردیف کردن سایر سوژه‌های مردانه در مقابل مذکر بالغ دوگانه جنسیتی مدرن را به چالش کشیده بود، برای مونث بودن فقط یک نشانه باقی گذارده بود: و آن نشانه «زن» بود.» این کتاب درعین حال که کتابی تخصصی و آکادمیک در حوزه مطالعات جنسیت و تاریخ محسوب می‌شود، به دلیل نثر شیوا و روایت‌گونه و استفاده از عناصر هنر و ادبی برای تحلیل دگرگونی مفهوم سکسوالیته و برساخت این مفهوم در دوره‌های مختلف تاریخی برای مخاطبان غیرآکادمیک علاقه‌مند به این حوزه نیز خواندنی و قابل فهم است.



## زبان، جنسیت و هویت

عنوان: language and Identity

فصل ترجمه‌شده: فصل ۷ با عنوان Language, gender and identity از صفحه ۱۲۶ تا ۱۳۷

نویسنده: John Edwards

کشور: انگلستان

زبان: انگلیسی

ناشر: (۲۰۰۹) University Press  
Cambridge

۷. زبان، جنسیت، و هویت

## ۷.۱. دیباچه

واژه‌ی جنسیت (gender) در معنای مهجور آن، به جای واژه‌هایی چون «انواع» یا «گونه» استفاده می‌شد. به طور مثال، پزشکی در قرن ۱۷م. اینگونه می‌نوشت: «بیماری‌هایی از این نوع (gender) (der) تقریباً، به‌طور کامل غیرقابل درمان‌اند.» این واژه زمانی به‌عنوان فعل در معنای مقاربت به کار می‌رفت؛ به عنوان مثال آمیغوا پغی، در کتاب خود، «جراحی» در ۱۵۶۴م. اینگونه می‌نویسد: «فیل‌ها جز در خلوت خود و دور از چشم دیگران مقاربت (gender) نمی‌کنند.» چندی بعد، این واژه را به کار رفته در معنای زادوولد می‌یابیم: ویلیام ویکی در اثر خود «یک شعر» در ۱۷۵۷م. آورده: «از بیرها، ببرها زاده می‌شوند و پلنگ‌ها، پلنگ می‌زایند (gender).» اما از دست کم قرن ۱۴م. این واژه اصلاً تبدیل به اصطلاحی دستوری شد.

کلمات ممکن است به مذکر، مؤنث، یا واژه‌هایی بی‌جان که با این دو مقوله وابستگی داشته‌اند، اشاره کنند. بر این اساس در زبان انگلیسی، ضمیر he و she را می‌یابیم، و همچنین اسم‌هایی چون actor و actress و مصداق‌هایی کم‌تر واضح-همچون تلقی واژه‌ی ships به عنوان اسمی مؤنث. برخی دیگر از زبان‌ها به علاوه‌ی این‌ها جنسیتی خنثی هم دارند (همانند ضمیر it در انگلیسی که خنثی است). فهم برخی از این تقسیمات جنسیتی می‌تواند دشوار باشد: به عنوان نمونه در زبان آلمانی، واژه‌ی چاقو (Messer)، چنگال (Gabel)، و قاشق (Löffel) به ترتیب خنثی، مؤنث، و مذکراند. در زبان فرانسوی، هر دو واژه‌ی pénis (آلت تناسلی مردان) و vagin (واژن) مذکراند. در هر دو زبان‌های ایتالیایی و فرانسوی، واژه‌ی ماه (lune, luna) مؤنث‌اند؛ اما در زبان آلمانی، این واژه (Mond) مذکر و واژه‌ی خورشید (Sonne) مؤنث است و...

برخی از کاربردهای متقدم واژه‌ی gender ممکن است غیر دستوری به نظر برسند، در حالی که به طور کلی طبیعتی طنزآمیز دارند. لیدی مونتگو، فمینیست قرن هجدهمی که نامه‌هایش مهم‌ترین آثار به جا مانده از وی به حساب می‌آیند، در یکی از این نامه‌ها به دوستش می‌نویسد: «جنس مؤنث... یگانه تسلی من برای این مسئله که جزئی از این جنس (gender) ام، این است که مطمئنم هرگز با یکی از آنان ازدواج نخواهم کرد.» (مونتگو، ۱۷۰۹/۱۹۶۵: ۱۳۵)

معنای فعلی جنسیت (gender) که بر سلوک زنانه یا مردانه‌ی مردان و زنان دلالت دارد، از ۱۹۶۰م. رواج یافت. این واژه معمولاً و به طور مؤثر از واژه‌ی «جنس» (sex) متمایز می‌شود: جنس دلالت بر ویژگی‌های بیولوژیکی دارد، در حالی که مفهوم جنسیت با وجود آن که بر پایه‌ی دسته‌بندی‌های بیولوژیکی ساخته شده، در اصل برساختی اجتماعی است. در این جا نر و ماده بودن (زن و مرد بودن) به دنبال زنجیره‌ای از پیچیدگی‌ها، دست‌کاری‌ها یا در واقع، رد وراثت جنسیت، دیده می‌شود. این مسئله (تمایز دو واژه‌ی جنس و جنسیت) اصلاحی ضروری در جهانی به نظر می‌رسد که در آن دوگانگی‌های سنتی جای خود را به تلقی‌های جزئی‌تری چون امکان‌های «تراجنسیتی» مختلف داده‌اند. البته اندیشه‌ی جنس میانه یا جنس سوم، اندیشه‌ی جدیدی نیست. خواجه‌ها برای مدت زمانی بسیار طولانی وجود داشته‌اند: ریشه‌ی یونانی این کلمه بر «حافظ بستر» دلالت دارد، تلقی شایسته‌ای از نقشی که خواجه‌ها می‌بایست در حرم ایفا می‌کردند. درست همانند جنس سوم‌ها در هند (هجرها) یا در آمریکای شمالی (پرداخه‌ها، مردمان «دوروحه» در فلات‌های غربی)، خواجه‌ها ممکن است تحت تغییر بیولوژیکی جنسیت قرار گرفته باشند، اما ویژگی بارز و مهم آنان اجتماعی و رفتاری است.

## ۷.۲. کلیشه ساختن جنس و جنسیت

معرفت مردم عامی که در ضرب‌المثل‌ها، پندها و نقل‌قول‌ها بازتاب داده شده است، نقطه‌ی خوبی برای شروع این بحث است: این نقل‌قول‌ها و ضرب‌المثل‌ها به قوانین و آداب جامعه مرتبط‌اند و درباره‌ی رفتارهای اجتماعی به ما اطلاعاتی می‌دهند و بسیاری از آن‌ها دیدگاه‌های مردان و زنان را در خود جای داده‌اند و ویرای انزوای دانش‌گامیان-و گاهی درون آن- تمایلاتی را منتقل می‌کنند که عموماً پایدارند. به این ملاحظات مشهور توجه کنید:

بی‌مایگی، نام تو زن است.

زنان همیشه بی‌ثبات اند.

نمی‌دانی که من یک زن ام؟  
وقتی فکر می‌کنم، باید حرف  
بزنم.

جنس ماده‌ی همه‌ی گونه‌های  
جانوری از جنس نر کشنده‌تر  
است.

دختر شما و آن مرد آفریقایی در  
حال نزدیکی اند.<sup>۱</sup>

یا

شکارچی خانه است.

مردان همیشه اغفال‌گر بوده‌اند.

هرچه بیشتر مردان را  
می‌شناسم، بیش‌تر به سگ‌ها  
علاقمند می‌شوم.

جوراب‌های ابریشمی و آغوش  
سپید بازیگران تو تمایلات  
عاطفی مرا برمی‌انگیزند.

در اغواگری، متجاوز زحمت خرید  
بطری شراب را متحمل می‌شود.

دسته‌ی اول کلیشه‌های زنان را  
نشان می‌دهد: ضعیف، متغیر، و  
غیرقابل‌اعتماد، بی‌نهایت حرّاف-  
اما همچنین خطرناک، و به طرز  
خطرناکی جنسی (سکشوال).

دسته‌ی دوم کلیشه‌های مردان:  
شکارچی قدرتمند که ضروریات  
خانه را مهیا می‌کند، اما با  
شخصیتی غارت‌گر و غیرقابل  
اعتماد، به‌خصوص در مسائل  
جنسی. البته این مشت‌ی از خروار  
است، اما با وجود آنکه کامل  
نیست ولی به خوبی نمایش‌گر

است. خوب است این‌جا، و در هر بحثی پیرامون جنس، جنسیت، و تفاوت‌های آن‌ها اشاره شود که در مرکز بیش‌تر ارزش‌گذاری‌های ضرب‌المثل‌گونه، جنسیت بیولوژیکی قرار دارد. به زعم من، این مسئله نشان‌گر این واقعیت است که تمایز میان جنس و جنسیت با وجود ارزشمندی، از چارچوب بحث‌های آکادمیک فراتر نرفته است. (البته بسیاری از دیدگاه‌های آکادمیک هرگز از محدوده‌ی اندیشه‌ای خود فراتر نمی‌روند.) و این نشان می‌دهد که چرا همیشه دیدگاه‌های عامی به درستی «جنس‌زده» (sexist) و نه «جنسیت‌زده» (genderist) نامیده می‌شوند.

هر گونه بررسی و توجه به اصطلاحات ضرب‌المثلی مربوط به جنسیت بیولوژیکی، سریعاً به این دیدگاه فروید ختم می‌شود که: مقصود، کالبدشناسی است. حکم کم‌تر شناخته‌شده، اما در عین حال نیش‌دارتر - (و البته از بسیاری جهات، توهین‌آمیزتر) متعلق به پزشک و پاتولوژیست برجسته‌ی قرن نوزدهمی، رودالف فیرشو است: «زن، یک جفت تخمدان است که انسانی به آن وصل شده. در حالی که مرد، انسانی است مزین شده به یک جفت بیضه.» (دالی، ۱۹۹۱: ۸۴) این دست دیدگاه‌ها، تفاوت‌های جالبی را میان تلقی‌های مختلف از زن و مرد، فراتر از تلقی ضروری و واضح آن نشان می‌دهند.

شخصیت زنان همواره به صورت سنتی، سطحی‌تر و بی‌خردتر از مردان تلقی شده است: به هر روی «زن دمدمی است»<sup>۲</sup>. شایستگی زنان در زمینه‌های فکری و عقلانی غیرمتعارف به حساب می‌آمد و دست‌آوردهای آنان حقیر شمرده می‌شد. در ۳۱ جولای ۱۷۶۳، دکتر جانسون به بوسول (۱۷۹۱/۱۹۵۸) متذکر شد که «موعظه کردن توسط زنان همانند راه رفتن سگ بر روی دو پای عقبی‌اش است؛ به درستی انجام نمی‌شود، اما از دیدن آن شگفت‌زده می‌شویم.» یک سده بعد، فرانسیس گالتون (۱۸۸۳: ۳۹) پیشگام در عرصه‌ی مطالعات تمایزات فردی، همچنان عقیده داشت که توانایی ذهنی زنان محدود و قدرت تفکیک آنان ناچیز است و «شرم و هوس، همراه با ترکیبی از ضعف و فریب‌های خرد نتیجتاً تبدیل به میراث این جنس شده‌اند که مردان آن را در زنان به صورتی قابل چشم‌پوشی و حتی شیرین، ولی درمیان هم‌جنس‌های خودشان غیرقابل تحمل می‌بینند.» گالتون از مردان درباری عصر ویکتوریا بود اما آن‌گونه که بوس (۱۹۷۶) گزارش می‌دهد، وی با ورود زنان به عرصه‌ی کار مشغول می‌شد. به حتم، زنان بسیاری در آزمایشگاه زیست‌سنجی او مشغول به کار بودند و به این که از عضویت او در جامعه‌ای ضد حق رای زنان آگاه شوند، میلی نداشتند.

زندگی زنان، از نظر ضروریات بیولوژیکی، همواره سخت‌تر از زندگی مردان تلقی شده؛ در اینجا دیدگاه جالب شری اورتنر (۱۹۹۶) مرتبط به نظر می‌آید: فرهنگ و ساختار اساساً مردانه‌اند، در حالی زنان به نوعی «طبیعی‌تر» اند. برتری فکری مردان و توانایی بیش‌تر آنان برای انجام کارهای عملی - که البته نظر مردان درباره‌ی مردان است - در این مرحله کم‌رنگ می‌شود: مرد، برخلاف رویه‌ی بیولوژیکی جنس مخالفش، حالا به صورتی سطحی، بوالهوس، و بی‌ثبات دیده می‌شود. حتی اگر قبول داشته باشیم که واقعیات اساسی در این بحث نقش دارند، اما از نظر منطقی نمی‌توانیم افراد را در دسته‌بندی‌هایی به این گونه جای دهیم. حتی در صورت قبول ضروریات بیولوژیکی، پر واضح است که ما می‌توانیم از راه‌های مختلف از آن‌ها فراتر برویم. اما از دید بیش‌تر مردم، نوعی درهم‌تنیدگی میان جنس و جنسیت وجود دارد که از آن‌چه بسیاری از استدلالات مدرن (و پست‌مدرن) ارائه می‌دهند، عمیق‌تر و پایدارتراند. در همین ارتباط، استدلال‌هایی که در پی رد مدعای «مقصود کالبدشناسی است» (آناتومی انسان سرنوشت او است.) اند، و مشخصاً آن را با ادله‌هایی در ارتباط با الگوهای تمایزات تاریخی جامعه‌پذیری زنان و مردان جایگزین می‌کنند، باید با این پرسش واضح تکمیلی روبه‌رو شوند که: دقیقاً چه چیزی پس این

## ۷.۲.۱ ظهور اولیه‌ی کلیشه‌ها

مسلم است که تحمیل الگوهای جامعه‌پذیری، خیلی زود در زندگی فرد آغاز می‌شود، سیطره‌ی عمیقی بر حوزه‌های مختلف دارد، و دائماً از جنبه‌های مختلفی تقویت می‌شود. چند مثال از میان گستره‌ی وسیعی از نمونه‌ها، مقصود را تفهیم می‌کند: بست و همکاران (۱۹۷۷) دریافتند، آگاهی از خصیصه‌ی جنسی، در کودکان آمریکا، انگلستان، و ایرلند، بین ۵ تا ۷ سالگی شکل می‌گیرد. به بچه‌ها تعدادی تصویر ارائه شد که در آن‌ها فقط دو نیمرخ سیاه وجود داشت که هیچ ویژگی منحصر به فردی را همراه نداشتند اما مذکر و مؤنث بودن آن‌ها به روشی شبیه آن‌چه بر در سرویس‌های بهداشتی عمومی می‌بینیم، مشخص شده بود. آزمایش‌گران شرح توصیفی کوتاهی را برای بچه‌ها خواندند که ضمیمه‌ی هر جفت نیمرخ شده بود. هر کدام از این «قصه‌ها» حاوی کلیشه‌هایی درباره‌ی مردان یا زنان بود و از کودک خواسته شد تا به نیمرخ‌ی که به نظرش متناسب با آن شرح بود اشاره کند. به این صورت: «یکی از این آدم‌ها همیشه به دیگران فشار می‌آورد (یا چیزی را به دیگران تحمیل می‌کند) و دعوا راه می‌اندازد. کدام یکی از این دو تا دعوا راه می‌اندازد؟» یا «یکی از این آدم‌ها اگر اتفاق خوبی بیفتد گریه می‌کند، همان‌طور که اگر چیزی خوب پیش نرود گریه می‌کند. کدام یکی از این‌ها دائم گریه می‌کند؟» در همه‌ی موارد ۳۲ نیمرخ به همراه این داستان‌ها ارائه شد. با وجود اینکه تفاوت‌های جالب جزئی بسیاری در تجزیه‌ی نتایج وجود داشت، اما الگوهای کلی کاملاً مشخص بودند: بچه‌ها در هر کشور، از سن پایین می‌دانستند که زنان ملایم، مهربان، و احساسی‌اند و مردان قوی، پرخاشگر، و سلطه‌جو. البته همه‌ی کلیشه‌ها در ۵ سالگی شکل نگرفته بودند و بسیاری از آن‌ها در سنین بالاتر آموخته شدند. (همچنین نگاه کنید به Williams et al. ۱۹۷۷) البته پژوهش دیگری (Williams et al. ۱۹۷۵, Widen and Russell) نشان می‌دهد که کودکان از سن ۳ سالگی، نوعی آگاهی غیر بدیهی از کلیشه‌های جنسی بزرگسالان به دست می‌آورند.

ادواردز و ویلیامز (۱۹۸۰) کلیت این نتایج را با اثبات این فرض که این در کودکان کانادایی هم چون اروپایی و آمریکایی وجود دارد، گسترش دادند. نتیجه‌گیری آن‌ها تمام این سیر پژوهشی را خلاصه می‌کند:

«مفهوم یافته‌های فعلی، بر مدار مستمر ادراکاتی در حال حرکت

است که در جامعه‌ی غربی بیش‌تر و بیش‌تر به چالش کشیده می‌شوند. در زمانی که رفتارهای تبعیض‌آمیز درباره‌ی مردان و زنان هر روز بیش‌تر به‌عنوان رفتاری غیرقابل قبول و غیرقابل توجیه دیده می‌شود، نتایج این آزمایشات نشان می‌دهد که دیدگاه‌های سنتی همچنان در جامعه نفوذ دارند. تحریفات و مبالغه‌های ذاتی در هر کلیشه‌ای، تغییرپذیری فردی را تیره و گمنام می‌کند. تا حدی که نتایج، وجود دسته‌ای از کلیشه‌ها را منعکس می‌کنند، درمی‌یابیم که در تلقی روان‌شناسانه از ویژگی‌ها و نقش‌های مذکر و مؤنث ایراداتی مستمر، و در پذیرش توانایی‌ها و علایق فردی نوعی بی‌میلی وجود دارد.»

از آن جایی که من مسئول اداره‌ی بخش‌های ایرلند و کانادای این آزمایشات بودم، فرصت کافی این را یافتم که با معلمان و دیگران درباره‌ی این یافته‌ها صحبت کنم و از واکنش‌های آنان مدد جویم که به راحتی هم انجام شد: تقریباً همه از وجود فراگیر کلیشه‌های خصوصیات جنسی در میان کودکان، حتی پیش از آن‌که به مدرسه بروند، وحشت‌زده شدند. به طور خاص، معلمان زن از این‌که به محض این‌که کودکان را در مدرسه تحویل می‌گیرند، گرایشات بی‌پرده و عموماً تعصب‌آمیز در

آن‌ها ظهور کرده، ناراحت و آزرده شدند. البته در حالت کلی نباید از دیدن این نتایج شگفت‌زده شد. آن‌ها گرایش‌های ادامه‌دار جامعه‌ای بزرگ‌تر را منعکس می‌کنند. اگر بخواهیم به مثالی آشکار اشاره کنیم، در آگهی‌های تبلیغاتی، تخصیص نقش‌های جنسیتی ثابت و تصدیق‌کننده‌ی یافته‌های گافمن (۱۹۷۶) اند که بر اساس آن در صدها مثال مصداق‌هایی از ترسیم نقش‌های «سنتی» برای مردان و زنان و کودکان یافت می‌شوند.

این نوع تحقیقات نشان می‌دهند که چطور کلیشه‌های جنسی اولیه ظهور می‌کنند، از سوی دیگر تحقیقی ایرلندی در همان مرتبه و درجه، نشان می‌دهد که این کلیشه‌ها چه تأثیری بر گفتار کودکان می‌گذارند. به طور خاص، من چندین دلالت از وجهه و ادراکات زبانی گروهی از کودکان پیش‌از بلوغ را آزمایش کردم. (ادواردز ۱۹۷۹) البته تمایزات جنسی فیزیولوژیکی در گفتار این بچه‌ها خیلی مشهود نیست اما نتیجه‌ی مشترک با تحقیقات پیشین این است که: داورها می‌توانند (بر اساس نمونه‌های گفتاری) تا حد بسیار دقیقی (۷۵-۸۰٪)، جنسیت کودکان را حدس بزنند. این وابستگی اولیه کودکان به هنجارهای گفتاری جامعه دربار‌های زنان و مردان است که به چنین دقت بالایی در شناسایی جنسیتی کودکان

منجر می‌شود. در این مطالعه، نمونه‌های صوتی ۲۰ کودک ۱۰ساله‌ی طبقه‌ی کارگر و ۲۰ کودک ۱۰ساله‌ی طبقه‌ی متوسط به ۱۴ داور بزرگسال (معلمان کارآموز ایرلندی) ارائه شد که تنها می‌بایست جنسیت بچه‌ها را حدس می‌زدند. همچنین از پنج داور دیگر خواسته شد تا صوت‌ها را در چهار بعد زنانگی و مردانگی ارزیابی کنند.

هم در میان دختران و هم در میان پسران، صوت‌های کودکان طبقه‌ی کارگر به نظر زمخت‌تر و مردانه‌تر از کودکان طبقه‌ی متوسط می‌آمد. هرچند یافته‌ی اصلی این بود که با وجود درصد بالای تشخیص درست جنسیت در تحقیقات قبلی، اشتباهات به صورت اتفاقی پراکنده نشده بودند. اولاً داوران زن در تشخیص جنسیت کودکان دقیق‌تر بودند. این مسئله با این نظر که زنان به طور کلی در روابط بین فردی و به طور خاص در تعاملات کلامی، حساسیت بیش‌تری دارند، تطابق دارد. دوماً میزان دقت حدس داوران مرد و زن و اشتباهات آنان با اثرمتقابل میان طبقه‌ی اجتماعی و جنسیت کودکان، ارتباط داشت. به این صورت که، در طبقه‌ی کارگر، کم‌تر پسری را به اشتباه دختر حدس زدند، اما حدس اشتباه درباره‌ی دختران بسیار بیش‌تر بود؛ در طبقه‌ی متوسط، موضوع برعکس بود و حدس‌های اشتباه بیش‌تر درباره‌ی پسران انجام می‌شد تا دختران.

به نظر می‌آید که مردانگی عمومی در گفتار طبقه‌ی کارگر باعث شد که داوران طبقه‌ی متوسط، دختران را با پسران اشتباه بگیرند. گفتار طبقه‌ی متوسط، که نسبتاً زنانه‌تر است، چیزی را به جریان انداخت که آن را «پسرانی که شبیه دخترها به نظر می‌آیند» نامیده‌ایم، که این واقعیت را منعکس می‌کند که، در سن بلوغ، این بیش‌تر گفتار پسران است که به منظور کسب ویژگی‌های بزرگسالانه تغییر می‌کند. بنابراین: قراردادهای اجتماعی متفاوتی در میان طبقه‌ی کارگر و متوسط جریان دارد که کودکان از آن‌ها آگاه‌اند، و این آگاهی در نوع گفتارشان با تبعیت آنان از هنجارهای مناسب، نمود پیدا می‌کند. پس تفاوت درجه‌ی دقت در تشخیص جنسیت کودکان، منعکس‌کننده‌ی این فرایندهای اجتماعی است.

تحقیق ایرلندی، مطالعات قبلی خود را از نظر فراگیر بودن کلیشه‌های خصایص جنسی و قدرت و ظهور زودرس آنان، تأیید می‌کند. آخرین گواهی که در این جا به آن اشاره خواهیم کرد، مطالعه‌ی کلاسیکی است که توسط کندری و کندری (۱۹۷۶) انجام شده. به حدود ۲۰۰ زن و مرد فیلمی از نوزادانی نشان داده شد که

[بنابراین] شباهتی میان گفتار زنان آراواک و کاریب وجود دارد.» اما تحلیلی مناسب‌تر اینگونه نشان داد که:

«مردان اصطلاحات ویژه‌ای برای خود دارند که زنان آن‌ها را می‌فهمند ولی خود هرگز به زبان نمی‌آورند. از سوی دیگر زنان واژه‌ها و عباراتی دارند که مردان هرگز استفاده نمی‌کنند و گرنه مورد تمسخر واقع می‌شوند. به همین دلیل در مکالماتشان این‌طور به نظر می‌آید که زنان زبان متفاوتی از مردان دارند.»

مطمئناً اینکه زنان و مردان نتوانند زبان یک‌دیگر را متوجه شوند، عجیب خواهد بود، اما شرایطی وجود دارد که در آن زنان زبان الف را صحبت می‌کنند و مردان زبان ب را و هر دو جنسیت دوزبانه اند. (حرف هم را می‌فهمند) چنین شرایطی در میان سرخپوست‌های آمازون که در کنار رود واپس زندگی می‌کنند، یافت می‌شود. (هولمز ۱۹۹۲) زبان همگانی توپوکا است و در میان همه‌ی مردان و زنان و کودکان رواج دارد. با این همه، از آنجایی که مردان باید از خارج قبیله همسر انتخاب کنند، زبان اول همسرانشان توپوکا نیست؛ بنابراین زبان مادری یک زن ممکن است دسانو باشد، و آن را در کنار همسرش نیز استفاده نماید، اما شوهر به توپوکا جوابش را بدهد. سناریوی

با ایزه‌های محرک روبه‌رو می‌شوند؛ به نیمی گفته شد که نوزاد دختر است و به نیم دیگر گفته شد که پسر است. با وارد دانستن تفاوت تجربه‌های داوران با یکدیگر در مواجهه با نوزادان، احساسات، و درجات مختلف احساس، متفاوت گزارش شدند و این تفاوت‌ها به جنسیت داوران، و مهم‌تر از آن به جنسیت نسبت‌داده‌شده به نوزادان وابسته بودند. به عنوان مثال، وقتی به آن‌ها گفته شد که نوزاد پسر است، داوران واکنش نوزاد به عروسک فنی جعبه‌ای را بیش‌تر عصبانی و کم‌تر ترسان توصیف کردند. کندری و کندری این را «اثر چشم بیننده» نام‌گذاری کردند. چندی بعد (۱۹۸۳) در همکاری با پوگاتش‌نیک، اصطلاح قابل‌قیاس «گوش بیننده» را شرح دادند. در این‌جا داوران صدای نوزادان را در حال بیدار شدن می‌شنیدند و دوباره به بعضی گفته شده بود که نوزاد دختر است و به بعضی پسر. مردان، فارغ از جنسیت نوزاد، واکنش کندتری نشان دادند، اما زنان به «دختران» واکنش سریع‌تری نشان دادند تا «پسران». داده‌های پرسش‌نامه نشان می‌داد که نه داوران زن و نه داوران مرد، به نحیفی بیش‌تر دختران باور نداشتند، و این در کنار نتیجه‌ی آزمایش، جواب را کمی از روشنی دور می‌کند؛ به هر روی، دوباره اثبات شد که در نظر گرفتن جنسیت بر دریافت‌ها، ارزیابی‌ها، و واکنش‌های ما اثرگذار است.

تمام این‌ها باید به عنوان بخشی از حوزه‌ی کلی‌تری در نظر گرفته شوند که مشکلات زبان تنها یک جنبه‌ی آن است. اگر چندی از این جنبه‌های خاص را بررسی کنیم، فرصتی خواهیم یافت تا از یک سو کلیشه‌ها و مفروضات، و از سوی دیگر رفتارهای واقعی را باهم مقایسه کنیم.

## ۷.۳ گوناگونی جنسیت در گفتار

### ۷.۳.۱ چند ملاحظه‌ی کلی

قطعاً بزرگ‌ترین گوناگونی در گفتار جامعه‌ای یافت می‌شود که در آن مردان و زنان در آن به زبان‌های مختلفی حرف می‌زنند. این وضعیت ممکن است بعید به نظر برسد، اما نمونه‌ای مشهور سیصد سال پیش توسط اروپاییانی که با سرخپوست‌های کاریب در قاره‌ی آمریکا در ارتباط بودند گزارش شد. این نمونه چطور اتفاق افتاد؟ سرخپوست‌ها خود این توضیح را ارائه دادند (ترودگیل ۲۰۰۰: ۶۶):

«وقتی که کاریب‌ها برای تصرف جزائر آمدند، این جزائر محل زندگی قبیله‌ای آراواک بودند که به طور کامل منقرض شدند، به استثنای زنان آن قبیله که برای گسترش جمعیت ازدواج کردند...

کاریب البته رایج‌تر است، که در آن بعضی ویژگی‌های گفتار زنان و مردان متفاوت است. این گوناگونی عموماً در تلفظ و ریخت‌شناسی مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه در میان قبیله‌ی گروس و نتر در مونتانا، زنان به نان *kyasta* و مردان به آن *jasta* می‌گویند. به زبان یانای گروهی دیگر از مردمان آمریکای شمالی، واژه‌های زنان و مردان متفاوت اند چراکه مردان به واژه‌ها پسوند اضافه می‌کنند: کلمه‌ی آهو *ba* است. (در میان زنان) و در میان مردان، *ba-na* و برای واژه‌ی فرد، *yaa-na* و *yaa* (هولمز ۱۹۹۲)

فراتر از این، نمونه‌های بسیاری از تفاوت واژه‌ها میان دو جنس وجود دارد که البته خیلی گسترده به نظر نمی‌آیند. پژوهشی کلاسیک در دهه‌ی ۱۹۳۰م. درباره‌ی کواساتی، زبانی از لوئیزیانا انجام شد که در آن تفاوت‌های جنسیتی در صورت فعل‌ها مشاهده می‌شوند. (هاس ۱۹۴۴، همچنین نگاه کنید به ترو دگیل ۲۰۰۰) در عبارت «تو داری آتش روشن می‌کنی» مردان از اصطلاح *osch* و زنان از اصطلاح *ost* استفاده کردند؛ در عبارت «دارم می‌گویم» مردان گفتند *kahal* و زنان *kahas* و... تفاوت‌های واژگان در زبان ژاپنی نیز مشاهده می‌شود، که در آن زنان به واژه‌های آب، شکم، و خوردن می‌گویند: *on-ohiya*.

*taberu*، *aka* و مردان می‌گویند: *kuu*، *hara*، *mizu*. (هولمز ۱۹۹۲). یا زبان بولیویایی چیکیتو را در نظر بگیرید: در این زبان، زن به واژه‌ی برادرم می‌گوید *ichibausi* و مرد به آن می‌گوید *tsaruki*؛ پدرم در زبان زنان می‌شود *ishupu* و در زبان مردان *ijai*. البته بسیاری از این گوناگونی‌ها بیش از آن که نشان‌دهنده‌ی تفاوت‌های جنسی باشد، از نظام دقیق طراحی‌شده‌ی نقش‌های خویشاوندی حکایت دارد؛ با این همه، رابطه‌ی برادرخواهری با رابطه‌ی برادربرداری تفاوت دارد و دلیلی وجود ندارد که برادران و خواهران به برادران دیگر با یک واژه اشاره کنند.

زبان‌هایی وجود دارند که در آن جنسیت شنونده، و نه گوینده، نوع زبان را مشخص می‌کند، و همچنین زبان‌هایی وجود دارند که در آن جنسیت شنونده و گوینده، هر دو اثرگذار است. در زبان کوروکس، زبان دراویدی هندی، زمانی که مردی با یک زن یا مرد و زمانی که زنی با مردی صحبت می‌کند، می‌گوید *bar-dan* (من می‌آیم)؛ اما وقتی زنی با زن دیگری صحبت می‌کند می‌گوید *bar-en* (با یک مکث حنجره‌ای). هر دو جنس هنگام صحبت با یک مرد می‌گویند باردای (تو می‌آیی) اما یک مرد در صحبت با یک زن می‌گوید *bardi* و زن در صحبت با زن دیگری می‌گوید *bardin* (کا ۱۹۷۲).

چرا چنین تفاوت‌هایی وجود دارند؟ در بعضی موارد، تابوهای اجتماعی و مذهبی، تبعات زبانی دارند. در بعضی موارد، فرم زبان زنان از مردان قدیمی‌تر است: تغییراتی در زبان مردان رخ داده که هنوز به زبان زنان نرسیده. یک دید مشترک در این باره وجود دارد که بر اساس آن، زبان زنان به طور کلی محافظه‌کارتر از زبان مردان است. در همین ارتباط، و با دید ارزش‌گذارانه، دیدگاهی وجود دارد که در بعضی فرهنگ‌ها بیش‌تر از دیگران ابراز شده، که انواع قدیمی‌تر بهترند.

گوناگونی‌هایی که تا این‌جا بررسی شدند، همه مربوط به گوناگونی انحصاری جنسیت‌ها بودند. (بودین ۱۹۷۵) اما ویژگی‌های امتیازی (یا ترجیحی) جنسیت‌ها، احتمالاً بیش‌تر برای خوانندگان این کتاب آشناست: اعمال و علامت‌های زبانی که در میان یک جنس، بیش‌تر از دیگری رواج دارند. یکی از عمومی‌ترین این ملاحظات، همانی است که چند خط بالاتر به آن اشاره کردم: گفتار زنان، محافظه‌کارتر، استانداردتر، و مودبانه‌تر از گفتار مردان است. در مطالعه‌ای که بسیار به آن اشاره شد، فیشر ۱۹۵۸، مشخص شد در میان کودکان نیوانگلند، دختران برای به کار بردن زمان

حال استمراری بیش‌تر از پسران از «-ing» استفاده می‌کنند تا «-in». با وجود اینکه درجه‌ی این نوع گوناگونی در بافت‌های دیگر متفاوت است، اما این پژوهش خود را به‌عنوان پژوهشی قوی نشان داده است. پژوهشی آمریکایی نشان داده که استفاده از نفی‌های متعدد در یک جمله، (مثل I don't want none) در میان طبقه‌ی کارگر رواج بیش‌تری دارد تا طبقه‌ی مرفه؛ همچنین زنان نیز کم‌تر از مردان از این ساختار (و سایر ساختارهای گرامری شبیه به این) استفاده می‌کنند.

یافته‌هایی در میان یک جامعه‌ی گفتاری نشان می‌دهد که گفتار زنان استانداردتر از گفتار مردان است. یافته‌ای متناقض نشان می‌دهد که زمانی که یک نوع موجه‌تر در حال تهدید نوعی «پست‌تر» است، و وقتی انتقالی به نوع موجه‌تر در جریان است، زنان در گروه اولین منتقل‌شوندگان‌اند. (نگاه کنید به شرر و گیلز ۱۹۷۹) اما زمانی که ما دریابیم که حقیقتاً چرا گفتار زنان، استانداردتر از مردان است، این تناقض ظاهری رفع می‌شود. بیش‌تر توضیحات در این باره حول محور آگاهی به قولی بیش‌تر زنان نسبت به جایگاهشان می‌چرخد. (ترودگیل ۱۹۸۳) به‌طورمثال اگر زنان از امنیت اجتماعی کم‌تری نسبت به مردان برخوردار باشند، ممکن است بخواهند از طریق استفاده از انواع استانداردتر زبانی جایگاهی کسب کنند. همچنین گفته شده که با توجه به اینکه زنان به صورت سنتی، کم‌تر بر اساس میزان درآمد و شغلشان متمایز می‌شوند، ممکن است از گفتارشان به‌عنوان جایگزینی برای تعیین جایگاه استفاده کنند؛ همچنین نگاه کنید به ترودگیل (۱۹۷۲؛ ۲۰۰۰). همچنین ممکن است زنان در نقش مادرانه‌شان، نسبت به اکتساب گونه‌ی زبانی موجه توسط فرزندان‌شان، آگاه‌تر باشند و بنابراین آگاهانه یا ناآگاهانه به‌عنوان الگویی زبانی این کار را انجام دهند. (از گونه‌ی موجه‌تر استفاده کنند) فراتر از این‌ها نکته‌ی متذکرشده‌ی ارتباط میان گفتار طبقه‌ی کارگر و مردانگی هم وجود دارد که به مردان همه‌ی طبقات نوعی اعتبار پنهانی منسوب می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که مردان بیش‌تر از آن‌چه واقعیت است ادعا می‌کنند که از گونه‌های غیراستاندارد استفاده می‌کنند و زنان عموماً در ارتباط با استفاده‌شان از گونه‌ی استاندارد مبالغه می‌کنند.

اگر تفاوت گفتار زنان و مردان، به دلیل تفاوت جایگاه اجتماعی (یا آگاهی از جایگاه اجتماعی) به وجود آمده باشد، پس روشن است که مسائل قدرت و تبعیت در میان‌اند. اگر از زنان انتظار می‌رود که نوع بهتر زبانی را استفاده کنند و مؤدب‌تر باشند و استفاده‌شان

از ناسزا و زشتی شدیدتر مورد تحریم قرار می‌گیرد، پس ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که آنان گروهی فرمان‌برداراند که رفتار زبانی‌شان دارای محدودیت‌هایی است. البته جالب است که اکثر مواقع گونه‌هایی که این محدودیت‌ها اتخاذ می‌کنند مخمل‌نما هستند: آیا مؤدب بودن و دوری از فحش دادن خوب نیست؟ اگرچه واقعیت هنوز همان است، که اگر زنان به این صورت برتری زبانی دارند، در این جایگاه برتر قرار داده شده‌اند و این برتری کم‌تر اجازه‌ی حرکت می‌دهد.

نقش اجتماعی تابع آزادی حرکت کم‌تر، عدم اطمینان و اعتماد به نفس و تزلزل بیش‌تری را موجب می‌شود. دقیقاً همین ویژگی‌ها در مطالعه‌ی مشهور رابین لاکوف (۱۹۷۳، ۱۹۷۵، ۱۹۹۰) توضیح داده شده‌اند که شامل این‌ها می‌شوند:

(الف) مانع یا میله‌ی استحکام لغوی (می‌دانید... یه جورایی... متوجهید که...)

(ب) پرسش تأییدی (اون خیلی مهربونه؛ نه؟)

(پ) صفات احساسی، بیان‌کننده، اما عموماً خالی (الهی، فریبنده)

(ت) اصطلاحات رنگی دقیق (قرمز جوهری، خاکستری مایل به قهوه‌ای، ارغوانی روشن)

(ث) واژه‌های مؤکد (من خیلی



(ج) ادب بیش از حد، دوری از تعهد، و درخواست‌های غیرمستقیم

(چ) حسن تعبیر و دوری از ناسزا

(ح) تأکید قوی (اجرای درخشانی بود)

(خ) استفاده از ترکیب‌های مصغر

(د) شیوه‌ی مکالمه‌ی همکارانه به جای رقابتی

(ذ) استفاده‌ی بیشتر از اشاره و آهنگ ویژه (ضمیمه‌های غیرشفاهی و فرازبانی)

(ر) کیفیت صدای روح‌انگیزتر

(ز) عدم دقت در انتخاب واژگان

کار لاکوف اشکالات زیادی داشت. روشش سوال‌برانگیز بود و تحلیل‌هایش مبهم؛ فهرستش از ویژگی‌ها خیلی جامع نبود و تلویحاً دیدگاهی را در پیش گرفته بود که در آن گفتار مردان اصل قرار می‌گیرد. با این همه تلاش‌های او برای دست‌کم دسته‌بندی تفاوت‌های فعلی جنسیت‌ها در گفتار شناخته‌شده و تحسین‌برانگیز است. (همچنین نگاه کنید به تقدیر کرافورد ۱۹۹۵؛ کلی ۲۰۰۵) جالب‌ترین ویژگی‌ها مربوط به مبالغه و کم‌نمایی بودند، چراکه هرکدام از این‌ها نشان‌دهنده‌ی اضطراب، عدم اطمینان، میل به فرونشاندن و دوری از نارضایتی اند. و در مقابل، این‌ها همه به

تفاوت‌های جنسیتی در ارتباط مربوط می‌شوند: مردان بر مکالمات تسلط دارند، مردان بیش‌تر از زنان حرف طرف مقابل را قطع می‌کنند، زنان بیش‌تر از مردان بازخورد مکالمه‌ای می‌دهند، -به این معنا که اظهارات مشوقانه و دلگرم‌کننده‌تری در حین تعامل ارائه می‌دهند.- و غیره. این دست‌کم دانش اکتونی ماست.

به سادگی می‌توان این‌ها را گواهی بر تفاوت‌های صریحی دانست که در آن‌ها مقایسه به نفع زنان انجام نمی‌گیرد. این گوناگونی گفتار خیلی خوب بر کلیشه‌های جنسیتی که از شان سخن رفت، منطبق می‌شوند: در زبان، همچون در رفتار اجتماعی، زنان ترسو، ظریف، دلپسند، و مشتاق برای راضی کردن‌اند. محدوده‌هایی که زنان در آن‌ها موفق انگاشته می‌شوند -چراکه محدوده‌ی «کار زنانه» اند- خود کم‌تر جدی‌اند و از لحاظ مقیاس‌های اجتماع کم‌تر ارزنده. آیا می‌توان برای واژگان گسترده و دقیق رنگ‌ها یا قابلیت گسترده‌ی تشریح و کالبدشکافی بی‌پایان «رابطه»‌ها به اندازه‌ی مباحث مهندسی، جراحی، فلسفه و سایر گروه‌بندی‌هایی که به طور سنتی مربوط به مردان اند، اهمیتی یکسان قائل شد؟

اما آن‌چه که ساده است همیشه درست نیست، یک یا دو نکته را باید در این‌جا متذکر شویم. ویژگی‌های گفتاری که به طور سنتی با زنان در ارتباط‌اند، به طور اختصاصی به آنان تعلق ندارند. این ویژگی‌ها همیشه یک چیز را آشکار نمی‌کنند. و دوگانه‌ی مسلط - فرمان‌بردار مشخصاً توضیحی نابسند برای گوناگونی‌های جنسیتی است. به عنوان مثال پرسش‌های تاییدی را در نظر بگیرید، یکی از مطرح‌شده‌ترین ویژگی‌های گفتار زنان. آیا آن‌ها همیشه نشان‌دهنده‌ی عدم اطمینان‌اند؟ آیا همیشه شنونده را به اصلاح یا دست‌کم گستردن بحث درباره‌ی سخنی مشکوک دعوت می‌کنند؟ بعضی از آن‌ها این کار را می‌کنند (نقاشی فوق‌العاده‌ای است. نه؟) اما بقیه بیش‌تر به‌عنوان «کمک‌کننده» فهم می‌شوند، که برای شنونده ورود راحت‌تر به مکالمه را ممکن می‌کند. (تو به تازگی شغل عوض کرده‌ای. درسته؟) و بعضی هم ممکن است برای ملایم کردن کنایه‌ای به کار روند. ( کمی احمقانه بود. نه؟) خوانندگان ناگهان درخواه‌نیافت که این اصطلاحات توسط مردان و زنان هر دو استفاده می‌شود. پرسش‌های تاییدی همچنین می‌توانند مقابله‌ای باشند. (متوجهی چی دارم بهت می‌گم دیگه؟) در این موارد، خوانندگان تایید خواهند کرد که این اصطلاح بیش‌تر توسط مردان استعمال می‌گردد. در حقیقت، هولمز (۱۹۹۲) این مثال و ویژگی‌های دیگر را تحلیل کرد و توزیع جنسیتی آنان را

(Networking) نقشی کلیدی ایفا می‌کند. سخن‌چینی در میان مردان، بیش‌تر مربوط به اطلاعات واقعیت‌بنیاد است و در قالبی رقابتی یا ستیزه‌جویانه شکل می‌گیرد؛ البته سنت مردان واژه‌ی «سخن‌چینی» را به‌طور کلی‌تر می‌کند. لیت پلگرینی (۱۹۸۰) مختصراً اشاره کرده که مردان نوعاً از خود می‌پرسند که آیا در یک مکالمه برنده شده‌اند یا نه، درحالی که زنان می‌سنجند که آیا در مکالمه کمک‌کننده (یا مؤثر) بوده‌اند یا خیر.

پانویس:

۱. Your daughter and the moor are making the beast with two backs  
جمله‌ای از اوتلو اثر شکسپیر. این اصطلاح به‌طور کلی به معنای مقاربت است و در این‌جا از مقاربت اوتلو (شاهزاده‌ی مورها، مسلمانان سیاه‌پوست ساکن مغرب) و دزدمونا خبر می‌دهد و در این اثر به‌گونه‌ای کلیشه‌ی پست بودن زنان نسبت به مردان را نشان می‌دهد.

۲. La donna è mobile  
جمله‌ای از اپرای ریگولتو اثر جوزپه وردی.

در یک بدنه‌ی بزرگ گفتاری رسم کرد. او دریافت که بیش‌تر پرسش‌های تاییدی زنان (حدود ۶۰٪) کمکی‌اند، یک‌سوم دیگر ناشی از عدم اطمینان، و فقط ۶٪ کاربرد آرام‌کننده دارند. کاربرد مردان مشخصاً کم‌تر کمک‌کننده بود (حدود ۲۵٪) - اما دوبرابر زنان برای آرام کردن و عدم اطمینان بیان شده بودند. این یافته‌ها کلیشه‌ها را کاملاً برعکس تعبیر کرد. آیا زبان مردان واقعاً دلجویی بیش‌تری را نسبت به شنوده و گوینده‌های دیگر در بر دارد؟ آیا مردان واقعاً می‌توانند نسبت به زنان در بیان نظرات بیش‌تر نامطمئن باشند؟ و اگر واقعاً در گفتارشان، قصد فرونشاندن و نرم کردن دارند، آیا نباید بیش‌تر هم کمک‌کننده باشند؟ مگر این دو همراه هم نیستند؟ بله و نه. درباره‌ی داده‌های مربوط به اعتماد به نفس و اطمینان از دیدگاه خود (فصل ۵ را نگاه کنید)، به نظر می‌رسد مردان پرخاشگرتر از زنان‌اند، و بر این اساس بیش‌تر احساس نیاز می‌کنند که بیاناتشان را تلطیف کنند؛ همین‌گونه، ممکن است با نظرات ضعیف و خام پیش بروند، فقط با این هدف که بعداً عقب بروند. هیچ‌کدام از این‌ها به کاربرد «کمک‌کننده» احتیاجی ندارند، که قطعاً به نظر می‌آید توسط زنان بیش‌تر جدی گرفته می‌شود.

اخیراً، کامرون (۲۰۰۶، ۲۰۰۷) هم نشان داده که زنان می‌توانند در مکالمه از نظر به نوبت حرف زدن و قطع صحبت دیگری، پرخاشگر باشند. بسیاری از ویژگی‌های «کلاسیکی» که لاکوف برشمرد، به‌طور خاص به خوبی میان مردان و زنان توزیع نشده‌اند. و قابل ذکر است که چندی از تفاسیر از نسخه‌ی بازبینی‌شده‌ی کار کلاسیک لاکوف (۲۰۰۴) اظهار دارند که مسئله اساساً بیش‌تر بر سر ایدئولوژی و قدرت است، نه بر سر این یا آن ویژگی زبانی بخصوص.

تفاسیر دقیق‌تری از تفاوت‌های جنسیتی در گفتار، مشخص می‌کنند که ممکن است ویژگی‌های «زنانه»، ادب بیش‌تر زنان، استفاده‌ی بیش‌ترشان از گونه‌های استاندارد و غیره، بیش‌تر نشان‌دهنده‌ی تمایلات کمک‌کننده و حمایت‌کننده‌ی آنان باشند نه عدم اطمینان و اعتماد به نفس. این البته در معنای وسیع‌تر این است که زنان و مردان ممکن است زبان را براساس انواع مختلف جامعه‌پذیری‌شان در کودکی، برای اهداف اجتماعی متفاوتی به کار گیرند. تفاوت‌های منتسب به زنان و مردان در زمینه‌ی سخن‌چینی در این‌جا کارساز است. سخن‌چینی در زنان به‌طور سنتی بیش‌تر روی روابط، مشکلات، و تجربیات شخصی تمرکز می‌کند و در فضایی کلاً کمک‌کننده صورت می‌گیرد و در آن شبکه‌بندی

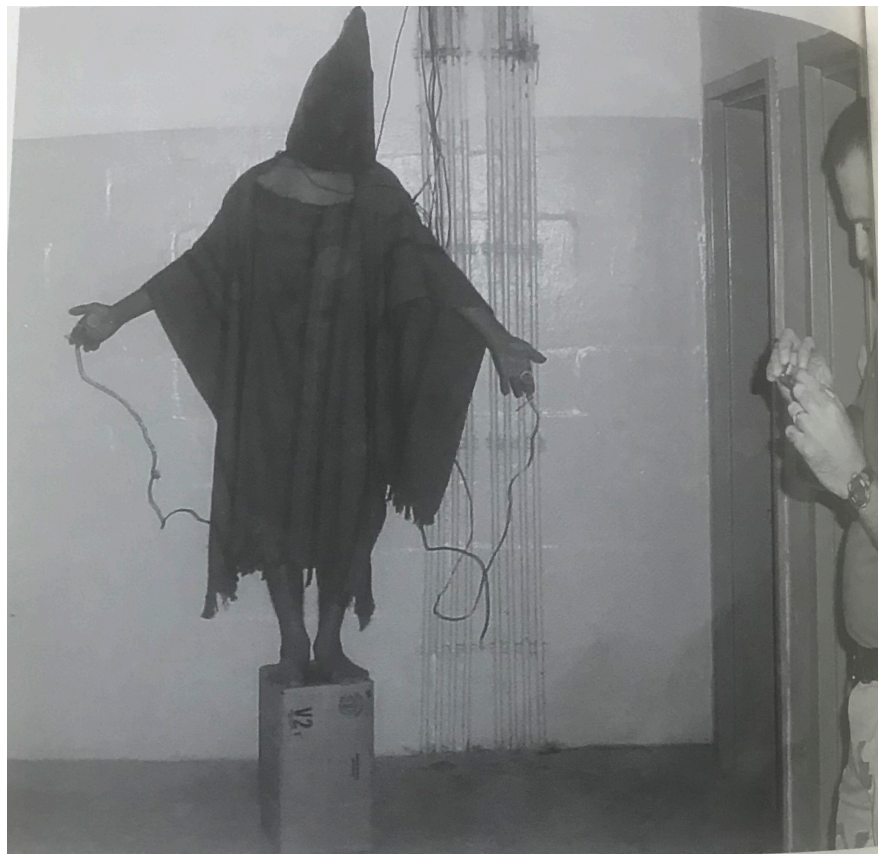
## تماشای شکنجه دیگران

سوزان سانتاگ

سوزان سانتاگ در سال ۲۰۰۴، در حالیکه تحت معالجه‌ی سرطان لاعلاج خود بود، آخرین مقاله خود را با عنوان «تماشای شکنجه‌ی دیگران»، در واکنش به تصاویری که توسط سربازان آمریکایی از زندان ابوغریب و از شکنجه‌های زندانیان عراقی منتشر شده بود، به رشته‌ی تحریر درآورد. این مقاله مانند همه نوشته‌های او در مورد عکاسی، نشان داد که چگونه موضوعی که ممکن است روشنفکری یا انتزاعی به نظر برسد - جدایی فرد از تصویر فرد و از استعاره‌های آن - می‌تواند مردم را درهم بشکند و آنها را وادار به فریاد کند.

I

برای مدت طولانی - حداقل شش‌دهه - عکس‌ها مسیر را به گونه‌ای مشخص کرده‌اند که چگونه درگیری‌های مهم، قضاوت و به خاطر سپرده شوند. موزه حافظه غربی در حال حاضر بیشتر یک موزه بصری است. عکس‌ها قدرتی غیرقابل باور برای تعیین آنچه ما از وقایع به یاد می‌آوریم دارند، و اکنون به نظر می‌رسد که ارتباط تعیین‌کننده مردم در همه جا با



جنگی که ایالات متحده با پیشدستی در سال گذشته در عراق به راه انداخت، با عکس‌هایی است که از شکنجه اسیران عراقی توسط آمریکایی‌ها در بدنام‌ترین زندان صدام حسین، ابوغریب اتفاق افتاده است.

دولت بوش و مدافعان آن عمدتاً به دنبال محدود کردن فاجعه روابط عمومی - انتشار عکس‌ها - به جای رسیدگی به جنایات پیچیده رهبری و سیاست‌های آشکار شده توسط این تصاویر بوده‌اند. اول از همه جابجایی واقعیت بر روی خود عکس‌ها وجود داشت. پاسخ اولیه دولت این بود که: رئیس‌جمهور از عکس‌ها شوکه و منزجر شده است - گویی اشتباه یا وحشت در تصاویر است، نه در چیزی که آنها به تصویر می‌کشند. همچنین از کلمه «شکنجه» پرهیز شد. زندانیان احتمالاً مورد «سوءاستفاده» قرار گرفته و در نهایت «تحقیر» شده بودند - این مهم‌ترین نکته‌ای

بود که باید پذیرفته می‌شد. دونالد رامسفلد وزیر دفاع آمریکا در یک کنفرانس مطبوعاتی گفت: «تصور من این است که آنچه تاکنون به آن متهم شده‌ایم، سوءاستفاده است که به نظر من از نظر فنی با شکنجه متفاوت است. بنابراین من قصد ندارم به کلمه «شکنجه» پردازم».

کلمات هشدار می‌دهند، اضافه می‌شوند، کم می‌کنند. پرهیز شدید از کلمه «نسل‌کشی» در حالی که ده سال پیش حدود هشتصد هزار نفر توتسی در رواندا در طی چند هفته توسط همسایگان هوتو سلاخی شدند، نشان داد که دولت آمریکا هیچ قصدی برای انجام هیچ کاری نداشت. امتناع از نامیدن آنچه در ابوغریب - و آنچه در جاهای دیگر، در عراق، افغانستان و در خلیج گوانتانامو رخ داده است - با نام واقعی آن، شکنجه، به همان اندازه ظالمانه است که امتناع از نسل‌کشی در رواندا. در اینجا یکی از تعاریف شکنجه موجود در کنوانسیون که ایالات متحده آن را امضا کرده است می‌گوید: «هر عملی که به موجب آن درد یا رنج شدید، اعم از جسمی یا روحی، عمداً برای اهدافی مانند به دست آوردن اطلاعات از خود شخص یا شخص ثالث یا اقرارگیری به معنای شکنجه است.» (تعریف از کنوانسیون ۱۹۸۴ علیه شکنجه و سایر رفتارها یا مجازات‌های ظالمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز آمده است. تعاریف مشابهی برای مدتی در حقوق عرفی و معاهدات وجود داشته که از ماده ۳ - مشترک در چهار کنوانسیون ژنو ۱۹۴۹ - و بسیاری از کنوانسیون‌های حقوق بشری شروع شده است. کنوانسیون ۱۹۸۴ اعلام می‌دارد: «هیچ شرایط استثنایی، اعم از وضعیت جنگی یا تهدید جنگ، بی‌ثباتی سیاسی داخلی یا هر وضعیت اضطراری عمومی دیگر، نمی‌تواند به عنوان توجیهی برای شکنجه مورد استناد قرار گیرد.» و همه میثاق‌های مربوط به شکنجه تصریح می‌کنند که شکنجه شامل رفتاری برای تحقیر قربانی است، مانند برهنه گذاشتن زندانیان در سلول‌ها و راهروها.

هر اقدامی که این دولت برای محدود کردن آسیب افشاگری‌های گسترده شکنجه زندانیان در ابوغریب و جاهای دیگر انجام دهد - محاکمه، دادگاه‌های نظامی، بی‌شرمی، اتهامات، استعفای شخصیت‌های ارشد نظامی و مقامات دولتی مسئول و پرداخت غرامت قابل توجه به قربانیان - احتمالاً کلمه «شکنجه» همچنان ممنوع خواهد بود. اذعان به اینکه آمریکایی‌ها زندانیان خود را شکنجه می‌کنند، با باور به تمام آنچه که این دولت مردم را دعوت به فضیلت نیت آمریکا و حق برخاسته از آن فضیلت برای

انجام اقدامات یکجانبه در صحنه جهانی انجام می‌دهد، در تضاد است.

حتی زمانی که رئیس جمهور در نهایت مجبور شد، با افزایش و عمق‌بخشی آسیب به اعتبار آمریکا در همه جای جهان، از کلمه «متاسفم» استفاده کند، کانون تأسف همچنان آسیبی به ادعای برتری اخلاقی آمریکا به نظر می‌رسید. بله، پرزیدنت بوش در ۶ مه در واشنگتن، در کنار ملک عبدالله دوم، پادشاه اردن، گفت: «از تحقیر زندانیان عراقی و خانواده‌های آنها متاسفم.» اما او ادامه داد، «به همان اندازه متاسف که مردم با دیدن این تصاویر ماهیت و قلب واقعی آمریکا را درک نکردند».

خلاصه شدن تلاش آمریکا در عراق با این تصاویر، برای کسانی که توجیه در جنگی که یکی از هیولاهای ظالم دوران مدرن را سرنگون کرد، «ناعادلان» به نظر می‌رسد. یک جنگ، یک اشغال، به ناگزیر مجموعه عظیمی از اقدامات است. چه چیزی باعث می‌شود برخی از اقدامات مقبول و برخی دیگر نباشند؟ مسئله این نیست که آیا شکنجه توسط افراد انجام شده است (یعنی «نه توسط همه») - بلکه این است که آیا این شکنجه سیستماتیک بوده. مجاز بوده. قابل اغماض بوده. همه اعمال توسط افراد انجام می‌شود. مسئله این

نیست که آیا اکثریت یا اقلیت آمریکایی‌ها چنین اعمالی را انجام می‌دهند، بلکه موضوع این است که آیا ماهیت سیاست‌هایی که توسط این دولت تعقیب می‌شود و سلسله مراتبی که برای اجرای آنها به کار گرفته شده، چنین اعمالی را محتمل می‌سازد.

## II

از این منظر، عکس‌ها خود ما هستیم. یعنی آنها نماینده فساد اساسی برای هر اشغال خارجی و سیاست‌های متمایز دولت بوش هستند. بلژیکی‌ها در کنگو، فرانسوی‌ها در الجزایر، شکنجه و آزار جنسی را در مورد بومیان شورشی و تحقیر شده انجام دادند. به این فساد عام، نبود آمادگی اسرارآمیز و تقریباً کامل حاکمان آمریکایی عراق برای مقابله با واقعیت‌های پیچیده این کشور پس از «آزادسازی» و نیز دکترین‌های متمایز و فراگیر دولت بوش را اضافه کنید. یعنی اینکه ایالات متحده جنگی بی‌پایان را آغاز کرده است و اگر رئیس‌جمهور چنین تصمیمی بگیرد، افرادی که در این جنگ بازداشت شده‌اند، «مبارزان غیرقانونی» هستند. — سیاستی که توسط دونالد رامسفلد برای زندانیان طالبان و القاعده در ژانویه ۲۰۰۲ اعلام شد — و بنابراین، همانطور که رامسفلد گفت، «از نظر فنی» آنها «هیچ حقوقی بر اساس کنوانسیون ژنو ندارند»، و

شما دستورالعمل کاملی برای ظلم‌ها و جنایات مرتکب شده علیه هزاران نفر دارید. آنها بدون هیچ اتهامی یا دسترسی به وکیل در زندان‌هایی که توسط آمریکا از زمان حملات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ ایجاد شده، زندانی شدند.

بنابراین، آیا مسئله واقعی خود عکس‌ها است، یا آنچه که برای «مظنونان» در بازداشت آمریکا اتفاق افتاده، و عکس‌ها آن را نشان می‌دهند؟ نه: وحشت آنچه در عکس‌ها نشان داده شده است را نمی‌توان از وحشتی که خود عکس‌ها گرفته شده‌اند جدا کرد — با عکس گرفتن از مجرمان، بر اسیران بی‌پناه خود شادی می‌کنند. سربازان آلمانی در جنگ جهانی دوم از جنایاتی که در لهستان و روسیه مرتکب می‌شدند عکس گرفتند، اما عکس‌های فوری که در آن جلاده‌ها خود را در میان قربانیان خود قرار می‌دادند بسیار نادر است. همانطور که ممکن است در کتابی که به تازگی منتشر شده، عکاسی از هولوکاست، نوشته جانینا استروک. اگر چیزی قابل مقایسه با آنچه این تصاویر نشان می‌دهد وجود داشته باشد، آن عکس برخی از عکس‌های قربانیان سیاهپوست لینچ است که بین دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۹۳۰ گرفته شده، که نشان می‌دهد آمریکایی‌ها در زیر بدن برهنه مثله شده یک مرد یا زن سیاه پوست از یک درخت آویزان شده‌اند. عکس‌های لینچ یادگاری از یک اقدام جمعی بود که شرکت‌کنندگان آن احساس می‌کردند که کاملاً در مورد آنچه انجام داده‌اند توجیه شده‌اند. عکس‌های ابوغریب هم همینطور.

دوربین دیجیتال یکی از وسایل مشترک سربازان است. جایی که زمانی عکاسی از جنگ به عهده‌ی عکاسان خبری بود، اکنون خود سربازان همگی عکاس هستند — جنگ، تفریحشان، مشاهداتشان از چیزهایی که به نظرشان زیبا می‌آیند، وحشیگری‌هایشان — و عکس‌ها را بین خود رد و بدل می‌کنند و آنها را به تمام جهان ایمیل می‌زنند.

ثبت هرچه بیشتری از کارهایی که مردم انجام می‌دهند توسط خودشان وجود دارد. حداقل یا به خصوص در آمریکا، ایده‌آل اندی وار هول برای فیلمبرداری از رویدادهای واقعی در زمان واقعی — زندگی ویرایش نمی‌شود، چرا باید ثبت آن ویرایش شود؟ — تبدیل به یک هنجار برای پخش‌های اینترنتی بی‌شماری شده، که در آن مردم روز خود را ثبت می‌کنند، هر کدام در نمایش واقعی خود. اینجا من بیدار می‌شوم و خمیازه می‌کشم و دراز

می‌کشم، دندان‌هایم را مسواک می‌زنم، صبحانه درست می‌کنم، بچه‌ها را به مدرسه می‌برم. مردم تمام جنبه‌های زندگی خود را ضبط می‌کنند، آنها را در فایل‌های کامپیوتری ذخیره می‌کنند و فایل‌ها را به اطراف ارسال می‌کنند. زندگی خانوادگی با ثبت زندگی خانوادگی همراه است - به ویژه زمانی که خانواده در گیرودار بحران و ناخوشایندی است.

جوانی که مردی برهنه را با بند به اطراف هدایت می‌کند، یک تصویر کلاسیک سلطه‌گر است. و شما تعجب می‌کنید که چقدر از شکنجه‌های جنسی اعمال شده بر زندانیان ابوغریب الهام گرفته از مجموعه گسترده تصاویر مستهجن موجود در اینترنت است - و مردم عادی با ارسال و پخش اینترنتی از خودشان سعی در تقلید از آن دارند.

با توجه به اینکه عکس‌های بیشتری از ابوغریب در معرض دید عموم قرار می‌گیرد، عکس‌های شکنجه با تصاویر مستهجن سربازان آمریکایی است. در واقع، بیشتر عکس‌های شکنجه مضمونی جنسی دارند، مانند عکس‌هایی که اجبار زندانیان را برای انجام یا شبیه‌سازی اعمال جنسی در بین خود نشان می‌دهند. یک استثنا که قبلاً متعارف بوده، عکس مردی است که روی جعبه‌ای با کلاه و سیم‌های جوانه زده ایستاده است و طبق گزارش‌ها در صورت افتادن دچار برق گرفتگی می‌شود. با این حال، تصاویر زندانیانی که در موقعیت‌های دردناک بسته شده، یا با دست‌های دراز کشیده شده‌اند، نادر است. بی‌تردید آنها را شکنجه نمی‌دانند. شما فقط باید به وحشت در چهره قربانی نگاه کنید، اگرچه چنین «استرس» برای پنتاگون قابل قبول بود. اما بیشتر عکس‌ها بخشی از تلاقی بزرگ‌تر شکنجه و پورنوگرافی به نظر می‌رسند: زن

\*بخشی از مقاله «تماشای شکنجه‌ی دیگران»، از کتاب مجموعه مقالات (گردآوری شده)، نویسنده: سوزان سانتاگ

# پداگوژی: علم و هنر یاددهی-یادگیری

نگاهی به کتاب «پداگوژی: علم و هنر یاددهی - یادگیری»

پداگوژی چیست؟ مدرسه از چه زمانی و برای تحقق چه هدفی شکل گرفت؟

قرن بیست و یکم میلادی را یونسکو قرن یادگیری نامگذاری کرده و «آموزش با کیفیت برای همه» (Quality Education For All) در دستور کار کشورها قرار گرفته است. در همین راستا از یکسو، یادگیری در این چهار محور بازنمایی شده: یادگیری برای دانستن (یادگیری مداوم)، یادگیری برای انجام دادن (کارآفرینی و تولید)، یادگیری برای باهم‌زیستن (پاسداری صلح، محیط زیست و توسعه پایدار)، یادگیری برای باهم بودن (شهروندی و هستی‌وندی مسئولانه و پاسخگو). و از سوی دیگر با گسترش فناوری و امکانات ارتباطی مطالبه‌های جدی در خصوص عدالت آموزش و کیفیت یادگیری به وجود آمده است.

در این کتاب «پداگوژی» به معنای علم و هنر پردازش و تبدیل اطلاعات به دانش با همیاری و تعامل میان یادگیرندگان، مربی، منابع و بستر (Context) تعریف شده است. واژه پداگوژی در زادگاه خود یونان، ترکیبی است از Paidos به معنای «کودک» و Ago به معنای «هدایت». واژه پداگوژی از سال ۱۵۸۰



میلادی از زبان فرانسه وارد زبان انگلیسی شده است. در زبان فارسی واژه پداگوژی را دکتر هوشیار (۱۳۲۷) به معنای «وجدان و اراده پرورشی» به کار گرفته است. دورکهایم (۱۹۳۸) واژه پداگوژی را به عنوان نظریه علمی مطالعه چگونگی فرآیندهای یاددهی-یادگیری با هدف تشخیص ارزش‌ها و روشن ساختن و هدایت کردن عمل تدریس تعریف کرده است. این کتاب بار معنایی کلمه پداگوژی را در گذر زمان و مکان مورد جستجو قرار داده است. واژه «پداگوژی» با تمرکز بر کودک به عنوان یادگیرنده- در مقابل واژه آندراگوژی که به بزرگسال به عنوان یادگیرنده تاکید دارد معرفی شده است.

مدرسه برای پاسخ‌گویی به چه نیاز یا نیازهایی به وجود آمده است؟ مدرسه در قرن بیست و یکم با مدرسه در قرن نوزدهم چه تفاوت‌هایی دارد؟ همان‌طور که در سطرهای ابتدایی این نوشته عنوان شد قرن بیست و یکم، قرن یادگیری اعلام شده است: یادگیری برای دانستن، انجام دادن، بودن و باهم‌زیستن (دلور، ۱۹۹۶).

ساختار کتاب شامل سه بخش است: بخش اول با عنوان «تکوین اندیشه‌ها و کاربرد پداگوژی از دوران باستان تا قرن بیستم میلادی»، بخش دوم با عنوان «مکاتب پداگوژی

و پداگوگ‌ها در قرن بیستم میلادی» و بخش سوم با عنوان «روانشناسی علمی و پداگوژی».

«آموزش به قدمت نوع انسان است و در طول تاریخ انواع و اشکالی دارد که می‌توان آن‌ها را از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از دورانی به دوران دیگر بازشناسی کرد. آموزش به قدمت بشریت است و به‌طور تناقض‌گونه‌ای همان‌قدر کهنسال است که جوان. مبدأ آموزش هم‌زمان با پیدایش زندگی در جمع، زبان، کار، هنر و به‌طور خلاصه تولد موجود اجتماعی و انسانیت است. به این معنا، می‌توان گفت آموزش از معنای دقیقی برخوردار نیست؛ از سوی شخصی اختراع نشده و در جایی آغاز نشده است تا بعد گسترش یابد و در تملک هیچ مردمان و فرهنگ ویژه‌ای قرار ندارد. آموزش بخشی از تجربه انسان است» (گوتیه و تاردیف، ۱۳۹۴: ۴۰).

تعاریف متعددی از آموزش وجود دارد. شاید بتوان در نگاهی کلی آموزش را فرآیند انتقال دانستی‌های لازم برای زیستن در جامعه دانست. فرآیندی که دو کارکرد اساسی دارد: وارد کردن کودکان به جامعه و انتقال دانش و فرهنگ، دین و... در جوامع سنتی کارکرد آموزش، انتقال محتوا به نسل‌های جدید و پاسداری از سنت است. در این کتاب پس از معرفی سوفسطائیان و سقراط، افلاطون به عنوان نخستین متفکر غربی معرفی شده که فرآیند جامع آموزش را در نظر گرفته است. آموزشی که مبتنی بر «شایسته‌سالاری» است. از دید افلاطون «دانش سخنوری» سوفسطائیان و «دانش استدلال کردن» سقراط کفایت لازم را ندارد. او معتقد به اصولی است که علاوه بر هوشمندی زبان، از دانش پدیده‌های عینی هم برخوردار باشد. از سقراط تا ارسطو، با گذر از افلاطون، فعالیت آموزشی به تدریج از الگوی ارتباطی تعامل زبانی میان مربی و فراگیر فاصله گرفته و در مسیر الگوی شناختی یادگیری پیش رفته است.

آموزش فلاسفه و سوفسطائیان شامل افراد بزرگسالی می‌شد که با کمک بحث و قانع کردن باید تغییر می‌کردند. متفکران یونان باستان تأمل بر مبنای آموزش را به وجود آوردند و در ادامه تأمل بر روی مفاهیم مرتبط با مدرسه، تدریس و پداگوژی وارد تاریخ شد.

دورکهایم (۱۹۶۹) در کتاب ممتازش با عنوان «تکامل علم و هنر یاددهی - یادگیری در فرانسه» تأکید دارد که مدرسه در قرون وسطا زیر فشار کلیسا متولد شده است. «مدرسه چیست؟ و از کجا می‌آید؟» دورکهایم معتقد است یونانیان مربیان و استادان

بی‌نظیری هستند اما آن‌ها مدرسه را اختراع نکردند. در واقع تدریس بدون مدرسه امکان‌پذیر است. با گذر از دوره رومیان، زیر نفوذ مسیحیت، الگوی جدید انسان آموزش‌دیده و دیدگاه جدیدی از جهان و آموزش به وجود آمد که باعث پیدایش نهاد فرهنگی جدیدی با نام مدرسه شد. در سراسر قرون وسطی، هنوز دغدغه پداگوژی عمقی وجود نداشته است و بیشتر تمرکز بر محتوا بود تا نیاز کودک.

با فروپاشی تدریجی قرون وسطا جهانی نو ظاهر شد، جهانی که جایگاه و اهداف آموزش را تغییر داد. ابعاد اصول آموزشی جدید موارد مختلفی چون روش‌های کهنه‌گرا، ناسازگار با زمان، مضر و بدون اثربخشی، رابطه معلم و شاگرد، برنامه کلی درس‌ها، آموزش دختران و نهادهای تدریس را در بر می‌گرفت. در این دوره آموزش انسان‌گرا مورد توجه بود. انسان‌گرای قرن پانزدهم و شانزدهم، در خاتمه دادن به جزمی‌گری و اینکه روش‌های کهنه بر ضد روحیه نو و هدف آزادسازی انسان و تحقق عمل مبتنی بر دانش است، نقش عمده‌ای را ایفا کرده‌اند.

پداگوژی به عنوان دانش تدریس در قرن هفدهم متولد شد. از جمله عوامل اثرگذار بر تولد پداگوژی نگاهی نو نسبت به



دوران کودکی است. «پداگوژی یعنی چه؟ یعنی گفتمان و عمل منضبط که با هر نوع بی‌نظمی در کلاس درس مخالف است. پرسش پداگوژیک مورد نظر عبارت است از: چگونه به یک گروه کودکان در طول یک مدت زمان پیوسته، در مکانی واحد، برای اینکه بیشتر، سریع‌تر و بهتر یاد بگیرند، تدریس کنیم؟» (گوتیه و تاردیف، ۱۳۹۴: ۱۲۵). تدریس چیزی بیش از تقسیم محتوا به اجزا و انتقال آن است. لازمه تدریس به سوی دیگری رفتن است، به سوی دانش‌آموز رفتن، نیاز او را تشخیص دادن و برآوردن آن. «قرن هفدهم گواهی است بر پیدایش نظم نوین تحصیلی» (گوتیه و تاردیف، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

شناخته شده است. از دید روسو هدف آموزش تربیت انسان آزاد است. او معتقد است معلم باید شوق یادگیری را در کودک برای اینکه خودش یادگیرنده باشد بیدار کند. «شوق یادگیری یعنی ایجاد لذت از یادگیری» (گوتیه و تاردیف، ۱۳۹۴: ۱۶۱).

پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم دلالت بر گذار از پداگوژی سنتی به پداگوژی نوین دارد. پداگوژی نوین، کودک را در مرکز اشتغال فکر قرار داده است از این رو با پداگوژی سنتی که بر معلم و محتوا برای انتقال متمرکز است مخالفت می‌کند. دستاورد بنیادی قرن نوزدهم در حوزه آموزش برقراری پیوند نزدیک با تکوین سیاسی و اقتصادی است که نتایج عمده آن را در سازماندهی مدرسه می‌توان دید. دیوئی، مونته‌سوری و پیازه را می‌توان از چهره‌های برجسته این دوران دانست. مدرسه نوین مدرسه‌ای است که درهای آن به‌روی جهان باز است و پیوندش با جهان واقعی قطع نمی‌شود. توجه به انگیزه درونی کودکان و تجربه و نیاز و علاقه کودک از مفاهیم مورد تأکید در این دوره است. پداگوژی سنتی به موضوع و فرهنگی که معلم می‌خواهد به شاگرد انتقال دهد اختصاص دارد در حالی که پداگوژی نوین بر پویایی و یادگیری دانش‌آموز به‌جای تدریس معلم تأکید دارد.

قرن بیستم قرنی است که در آن اندیشه و عمل پداگوژیک به‌صورتی باورنکردنی بارور بوده است. پائولو فریره به عنوان یکی از بزرگترین صاحب‌نظران حوزه آموزش بر اندیشه آموزشی در نیمه دوم قرن بیستم تأثیر گذاشته است. برای فریره آموزش، فرآیند آگاه‌سازی و آزادسازی است. فریره اعتقاد دارد انسان‌ها برای برقراری ارتباط خلق شده‌اند. از دید او سوادآموزی یعنی ظرفیت یافتن برای قرائت انتقادی جهان پیرامون و در نتیجه تغییر آن. از میان مکاتب روان‌شناسی مهم قرن بیستم سه مکتب بیش از همه بر آموزش تأثیر گذاشته‌اند: روان‌شناسی رفتارگرا، روان‌شناسی سازاگرا و روان‌شناسی شناختی.

کودکان امروز با توجه به توسعه فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات فضای متفاوتی را تجربه می‌کنند. حالا مدرسه تنها منبع اطلاعات و یادگیری خارج از خانواده نیست. محیط یادگیری تغییر کرده و کودکان همچنان نیاز به بیان کردن، ارتباط برقرار کردن و یادگرفتن دارند. هجوم رسانه‌ها در حال حاضر انحصار مدرسه را در زمینه دانش شکسته است. ولی دانش‌آموزان همچنان به یافتن مکانی برای معناسازی فضای پیرامون خود احتیاج دارند. فناوری‌های امروز باید در پیوند با پداگوژی باشند در همین راستا

قرن هجدهم قرن روشنگری است. ژان ژاک روسو در این قرن به عنوان کپرنیک در علم و هنر یاددهی - یادگیری گفتمانی را پایه‌گذاری کرد که در آن دیگر بزرگسال مرکز آموزش نیست و کودک مرکز آموزش است. روسو معتقد است دانش خوب است به شرطی که انسان خوب باشد. یعنی نبود پیوند مستقیم میان علم و اخلاق مورد تأکید اوست. برای روسو، کودک دارای طبیعت ویژه خود است. این طبیعت با طبیعت بزرگسال متفاوت است. به همین دلیل امروز روسو به عنوان کاشف دوران کودکی، به عنوان بخش بنیادین زندگی و مستقل از زندگی بزرگسال،

در خصوص علم آموزش با توجه به آنچه در این کتاب آمده می‌توان گفت: «علم آموزش به‌طور کلی دربرگیرنده روان‌شناسی روان‌پداگوژی (Psycho-Pedagogy) است، در حالیکه علوم تربیتی دربرگیرنده علوم اجتماعی و انسانی و مشتقات ارزیابی و مدیریت است» (گوتیه و تاردیف، ۱۳۹۴: ۳۰۴).

خواندن این کتاب برای دانشجویان و پژوهشگران و سیاست‌گذاران حوزه آموزش، برای معلمان و به‌طور کلی برای شهروندان در مقام یادگیرنده مداوم، سودمند و راهگشاست.

معلمان هم نیاز به صلاحیت‌هایی نو دارند. صلاحیت‌هایی نه فقط فنی، انسانی و اجتماعی. مارشال مک‌لوهان همین را پیش‌بینی کرده بود: «یکروز انسان‌ها از طریق مدارهای الکترونیکی یاد می‌گیرند.» برای پیوند موفقیت‌آمیز فناوری اطلاعات و ارتباطات با پداگوژی لازم است «مدرسه به عنوان نهادی که در آن یادگیری لذت‌بخش است و اینترنت و چندرسانه‌ای در خدمت یادگیری لذت‌بخش قرار می‌گیرد متحول شود (گوتیه و تاردیف، ۱۳۹۴: ۲۸۸) و امروز در مدرسه دیگر فقط از معلم و کتاب نمی‌آموزیم. در حال حاضر باید تغییر پارادایم از «چگونه تدریس کنیم؟» به «چگونه یاد بگیریم؟» انجام بگیرد. در این تغییر تمرکز فرآیندهای آموزشی به‌جای آموزش بر یادگیری است (فتحی واجارگاه و نوری، ۱۳۹۵). یادگیری معطوف به یادگیرنده است و آموزش مستلزم فعالیت متقابل بین حداقل دو نفر (یک معلم و یک یادگیرنده). این دو فرآیند به‌هم وابسته‌اند و می‌توان آموزش را وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی به‌نام یادگیری دانست (سیف، ۱۳۸۴).

## استادان و نااستادان

استادان و نااستادان: اخلاق در دانشگاه

اعضای هیئت علمی هسته‌ی مرکزی هر دانشگاه یا دانشکده‌ای را تشکیل می‌دهند. ارزیابی‌های آگاهانه آن‌ها محور اصلی فرآیند آموزش را تشکیل داده و لذا تمرکز اصلی این کتاب بر نقش تعیین‌کننده‌ی آن‌هاست.

استیون ام. چان (۶ آگوست ۱۹۴۲) استاد برجسته فلسفه تحصیلات تکمیلی دانشگاه سیتی نیویورک است که نزدیک به یک دهه به عنوان مدیر و معاون رئیس دانشگاه در امور دانشگاهی و سپس به عنوان سرپرست ریاست خدمت کرده است. وی نویسنده یا ویراستار بیش از ۶۰ کتاب از جمله سرنوشت، منطق و زمان است.

در اهمیت و ارزش این کتاب، این چند جمله کافی است که رییس دانشگاه مونت سی مری، توماس اچ پاول در پیشگفتار کتاب ذکر کرده است که در سال ۱۹۸۸ شیفته این کتاب شدم و از آن موقع تا اکنون چندین بار آن را خوانده‌ام. همیشه این کتاب را مانند خلوتی کوتاه می‌بینم که آدمی با خواندن آن گویی به سراغ دوستی می‌رود که نصیحتی به او می‌کند که خودش می‌داند نصیحتی خوب و درست است. طی این سال‌ها این کتاب را به عنوان هدیه به اعضای جدید هیئت علمی، رؤسای دانشگاه و اعضای هیئت امنای دانشگاه اهدا کرده‌ام. این اثر همچنان زینت‌بخش مجموعه کتاب‌های دوستان و همکاران من خواهد بود. همچنین او آرزو کرده است کاش زمان شروع فعالیت دانشگاهی خود آن را خوانده بود. او نویسنده کتاب را ملاقات نکرده است ولی با نوشتن این کتاب او را مربی خود خوانده است.

### مقدمه و بیان مسأله

دانشگاه امروزی در اثر چرخش‌های فرهنگی، اجتماعی و فناوری در عصر حاضر دستخوش تغییراتی شده و این تغییرات موجب ظهور مفاهیم تازه‌ای در مطالعات آموزش عالی، علم و



فناوری گردیده است. فهم چالش‌های پیش روی آموزش عالی و انتظارات آن با تکیه بر مؤلفه‌های درونی و بیرونی نظام علم، وضعیت فعلی و آینده‌نگری تعاملات میان دانشگاه و محیط پیرامون به مدد مطالعات فرهنگی و اجتماعی ممکن می‌نماید و از این طریق می‌توان راهبردهای تعادل‌بخش میان کارویژه‌های دانشگاه با نیازهای اجتماعی و بازار کار ارائه داد. براین اساس مطالعات آموزش عالی و علم برای شناخت وضعیت موجود، ارزیابی تعاملات آن با جامعه و فرهنگ و ایفای نقش مؤثرتر آموزش عالی در ترسیم آینده کشور نیازمند بهره‌گیری از ظرفیت علوم اجتماعی و علوم انسانی و کاربست راهبردهای آن در عرصه سیاست و تصمیم‌گیری است (چان، ۱۳۹۷: ۸-۷).

معرفی و خلاصه این کتاب نیز در همین راستا و به این منظور انجام شده است. هرچند نویسنده این کتاب در ویراست

بیست و پنجمین سالگرد چاپ کتاب نوشته است که در طی این ۲۵ سال بیش از هر سؤال دیگری درباره این کتاب از او پرسیده است که آیا انتشار این کتاب باعث شده است که اعضای هیئت علمی در دانشگاه‌ها توجه بیشتری به تعهدات اخلاقی خود داشته باشند؟ او در پاسخ به آن‌ها اظهار ناامیدی کرده است با این حال چاپ و تکثیر چنین کتبی فی نفسه بسیار خوشحال کننده و ضروری است.

او همچنین در این راستا ذکر کرده است که «متأسفانه تلاش مؤسسات آموزش عالی برای نیل به این هدف با تقویت برنامه‌های آموزشی در جهت عمق بخشیدن به دانش دانشجویان یا تدوین رشته‌ها یا روش‌های تدریسی که بتوانند مهارت‌های آموزشی اساتید آینده را تقویت کنند همراه نبوده است در مقابل اساتید دارای شهرت را ترغیب به ترک مؤسسات آموزشی اصلی خود و پیوستن به سایر مؤسسات آموزش عالی می‌کنند» (چان، ۱۳۹۷: ۱۲)

کتاب «استادان و ناستادان: اخلاق در دانشگاه» ترجمه کتابی است که به نقل مترجم با نام «قدیسان و شیادان» به چاپ بیست و پنجم خود رسیده است. همانطور که ایشان در نشست دانشگاهی خود اظهار کرده است، انتخاب چنین عنوانی برای کتابی که به مقوله اخلاق دانشگاهی می‌پردازد، در بافت زبان فارسی، چندان مناسب

به نظر نمی‌آید و همچنین ترجمه خوبی نداشته است. به همین دلیل ایشان با تغییر عنوان آن که هماهنگی بیشتری با محتوا دارد ترغیب شده است این کتاب را ترجمه کند. از طرفی قبل از ترجمه، عبدالحسین آذرنگ نیز کتابی با نام «استادان و ناستادان» تالیف کرده است و مترجم نیز با اقتباس از عنوان کتاب آذرنگ این عنوان را برای این کتاب انتخاب کرده است.

اگر نام اصلی کتاب را در اینترنت جستجو کنید در توضیح کوتاه کتاب چنین ذکر شده است که این کتاب یکی از بهترین کتاب‌های اخلاق آکادمیک چاپ شده مورد تحسین قرار گرفته است. استیون ام. چان در نسخه بیست و پنجم کتاب خود، نگاه انتقادی خود به وظایف و مسئولیت‌های اساتید کالج را به‌روز کرده و گسترش داده است و به ما یک بررسی استادانه قاطع و آموخته شده در مورد استانداردها و شیوه‌های اخلاقی دنیای آکادمیک ارائه می‌دهد. چان در مورد هر موضوعی، از نمرات تا الزامات مدرک، از دوران تصدی تا اخلاق تدریس بحث می‌کند. برای او، استاد بودن بسیار بیشتر از تحقیق و پژوهش است. همچنین در مورد این است که یک استاد می‌تواند معلم خوب و شبانی برای نسل بعدی دانش آموزان باشد. او به ما نشان می‌دهد که چه چیزی یک استاد فوق‌العاده را می‌سازد و چه چیزی را به منزله صور استاد است، و این کار را با شوخ‌طبعی و جذابیتی انجام می‌دهد که هم سرگرم کننده و هم متقاعدکننده است. این فقط یک کتاب برای اساتید دانشگاه نیست، بلکه کتابی است که باید توسط والدین، دانش‌آموزان، مدیران مدارس و هر کسی که علاقه‌مند به این است که معلمان چه کار می‌کنند و چگونه آن را انجام می‌دهند، خوانده شود. در این نسخه جدید، چان رهنمودهای اخلاقی را به ما نشان می‌دهد که هر استادی باید از آن‌ها پیروی کند.

بهر حال هرچند در عنوان اصلی این کتاب نامی از استادان آورده نشده است اما محتوای آن نشان می‌دهد مشکلات تحصیلی ناشی از وضعیت نامساعد برخی اساتید تنها از مسائل ایران نیست و کشورهای دیگر نیز با چنین مسأله‌ای روبرو هستند.

در این کتاب تمرکز اصلی نویسنده بر نقش استاد در دانشگاه است و دیدگاهی انتقادی و چالش برانگیز به اساتید دارد. این کتاب به طور کلی به چهار ویژگی اساسی (توانایی در ایجاد انگیزه، توان سازمان‌دهی به ساختار تدریس، توان شفاف‌سازی محتوا و مفاهیم و توان تعمیم به معنای فراهم آوردن امکان نگاه کلان برای دانشجو) در اساتید پرداخته است که نتیجه آن اخلاق‌مدار شدن حضور استاد

خودشان در حوزه تخصصی‌شان هست. اگر آزادی دانشگاهی تأمین باشد، دانشجویان با این اطمینان به کلاسهای درس وارد می‌شوند که اساتید باورهای خود را مطرح می‌کنند و صرفاً به تکرار آنچه تفکر سنتی بر آنها تحمیل کرده نمی‌پردازند. همچنین در جایی که آزادی دانشگاهی تأمین باشد هیچگونه آزمونی برای جذب اساتید به هیئت علمی مؤسسات آموزش عالی صورت نمی‌گیرد. در چنین سازوکاری آنچه معیار است توانمندی آنهاست. ... دانشگاه بدون آزادی علمی در خور نام دانشگاه نیست» (همان: ۲۷).

«حفظ آزادی در حوزه پژوهش مستلزم آن است که تمامی دیدگاه‌ها حق شنیده شدن داشته باشند. ولی متأسفانه اعضای هیئت علمی گاهی آزادی علمی را به مخاطره انداخته‌اند و ضمن نادیده گرفتن این اصل بنیادین تلاش کرده‌اند به بهانه غیرقابل قبول بودن دیدگاه‌های یک سخنران در سخنرانی او در محیط دانشگاه اخلال ایجاد کنند» (همان: ۲۸).

«ما تنها زمانی به درک کامل دیدگاه‌های خود نائل می‌شویم که آن دیدگاه‌ها به چالش گرفته شوند. به تعبیر به یادماندنی استوارت میل، «کسی که تنها برداشت خود از یک موضوع را می‌داند دانش اندکی نسبت به آن موضوع دارد» (میل به نقل از چان، ۱۳۹۷: ۲۹).

«در اوج مناقشات بر سر مداخله

این کتاب از پنج فصل تشکیل شده که نویسنده در هر فصل به بخشی از زندگی اساتید و سازوکارهای موجود در دانشکده‌ها و دانشگاه‌ها پرداخته است.

فصل اول به زندگی استادی اختصاص یافته است. در ابتدای این فصل ایشان از کتاب «بهترین راه امرار معاش: اسرار شوم یک استاد دانشکده» از پروفیسور ایکس (۱۹۷۳)، رییس دانشکده تاریخ در یکی از دانشگاه‌های ایالتی غرب آمریکا، دیدگاه نویسنده را نسبت به اعضای هیئت علمی چنین نقل کرده است: «من اساتید کمی را دیده‌ام که حتی برای اداره کردن یک بوفه فروش بادام‌زمینی لیاقت ندارند که بخواهم آنها را به خدمت بگیرم؛ تا چه رسد به اینکه بخواهم آنها را به نگاهبانی علم در تمدن غرب بگمارم» (چان، ۱۳۹۷: ۲۱).

وی در ادامه به نقل خاطرات منفی خود از اساتیدی پرداخته است که هرچند عنوان پرافتخار «استاد» را یدک می‌کشیدند اما از نظر وی بی‌اخلاق و خبیث بوده و وظایفشان را درست انجام نداده‌اند. او در این فصل از اساتید خوب خود مانند ژاک بارزون، دنیل بل و ... نیز یاد کرده است.

او جوهره زندگی استادی را چنین بیان کرده است: «جوهره زندگی استادان تلاش برای کسب دانش است. این جستجو ممکن است به نتایج غیرمنتظره‌ای ختم شود و فرد را به گوشه‌های تاریکی رهنمون شود که عقاید منفور، مناقشه‌انگیز و حتی کفرآمیز در آن خفته‌اند. اما چنان که جان استوارت میل می‌نویسد: تنها راهی که یک انسان می‌تواند از طریق آن به دانستن کلیت یک موضوع نزدیک شود آن است که نظرات افراد با هر عقیده را پیرامون آن موضوع بشنود و تمامی شیوه‌های نگرستن به آن موضوع با هر ذهنیت را بررسی کند. هیچ انسان عاقلی حکمت خود را به جز از این راه کسب نکرده و قوای ادراکی انسان نیز از هیچ راه دیگری به درجه خردمندی نائل نمی‌شود». او از این موضوع با عنوان آزادی علمی نام برده است.

«موفقیت یک جامعه مردم‌سالار به میزان زیادی به درک و توانایی شهروندان آن جامعه بستگی دارد؛ لذا شهروندان یک جامعه آزاد باید اطمینان حاصل کنند که بر مبنای ملاحظات سیاسی یا سایر انواع ملاحظات، در کار متولیان جستجوی دانش و انتقال آن به دیگران اخلال صورت نگیرد. این نوع صیانت از اساتید دانشگاه با عنوان آزادی آکادمیک شناخته شده است که ناظر بر حق افراد واجد صلاحیت‌های حرفه‌ای جهت کشف، تعلیم و نشر حقیقت از دیدگاه

آمریکا در ویتنام برخی اساتید دانشگاه و دانشجویان چنان به خشم آمدند که ساختمان‌های دانشگاه را بستند، کلاس‌ها را مختل کردند و از راه‌های دیگر و با اعمال زور به ایجاد اختلال در فعالیت‌های مراکز آموزشی خود پرداختند. اما چنین رفتارهایی با حیات ذهن آدمی ناسازگار هستند. آزادی در میانه زورآزمایی‌های قهری ناممکن است. همچنین رفتارهای مجرمانه صرفاً به این دلیل که در محیط آموزشی رخ داده است قابل پذیرش نیست. همواره افرادی در درون و بیرون دانشگاه بوده‌اند که خواسته‌اند به نام آرمانی که معتقد بوده‌اند همگان باید بدون فکر و اندیشه از آن تبعیت کنند، به سرکوب آزادی بپردازند. اصل آزادی عامی به عنوان ضامنی در برابر این قبیل مداخلات بالقوه ارائه شده است» (چان، ۱۳۹۷: ۲۹).

او در پایان این فصل ذکر کرده است که «هرچند زندگی استادی متضمن استقلال عمل قابل توجهی است اما متضمن طیف گسترده‌ای از مسئولیت‌های حرفه‌ای نیز هست. البته برشمردن این تعهدات به معنای تضمین اجرای آن‌ها نیست اما نخستین گام در جهت ایفای مسئولیت‌های شناخت آن‌هاست» (همان: ۳۱). این مسئولیت‌ها در موقعیت‌های متنوع - در کلاس، جلسات دانشکده و جلسات اعضای هیئت علمی - و هر زمان که از فرد تقاضای مشورت، توصیه یا ارائه ارزیابی صورت می‌گیرد

پیش روی او قرار می‌گیرند.

فصل دوم، به مبحث آموزش در دانشگاه پرداخته شده است. در این فصل نویسنده تلاش می‌کند که به صورت کاربردی چگونگی شیوه آموزش را به استادان بازگو کند. او آموزش را به عنوان یک هنر برای استاد معرفی کرده است. او در ادامه توضیح داده است که این استاد است که باید بتواند تشخیص دهد چه چیزی را باید آموزش دهد چون دانشجوی در سطح انتخاب و تشخیص نیست و استاد نباید این مسئولیت را به گردن دانشجوی بیندازد. اما به رسمیت شناختن صلاحیت اساتید به معنای صدور مجوز رفتار مستبدانه و کنترل دانشجویان نیست بلکه رابطه استاد و دانشجوی باید از سنخ رابطه بین راهنما و رهجو باشد.

ویژگی دیگر در هنر آموزش توجه به واکنش دانشجو و تنظیم فرایند آموزش بر این اساس است. سنجش میزان وابستگی دانشجویان به اساتید نشان می‌دهد که اساتید در این موضوع تا چه اندازه می‌توانند موجب ضرر و زیان شوند. از نظر نویسنده تدریس دارای یک بعد اخلاقی است زیرا یک استاد این ظرفیت را دارد که به دیگران کمک کند یا به آن‌ها ضرر برساند.

مسئولیت یک معلم آن است که دانشجو را به سمت تسلط بر محتوای مناسب و درک ارزش آن سوق دهد و در عین حال نه محتوا را به شکلی نادرست ارائه کند و نه آن را به چیزی کمتر از آنچه هست تقلیل دهد. دستیابی به این هدف مستلزم وجود چهار مؤلفه انگیزه، سازماندهی، شفاف‌سازی و تعمیم است که برای هر یک توضیح مختصری قائل شده است.

درباره انگیزه می‌توان اساتید را به دو دسته تقسیم کرد اساتیدی که محتوای آموزشی را به دنبال خود می‌کشند و کسانی که محتوای آموزشی را پیشاپیش خود به پیش می‌رانند. دسته اول از شخصیت خود برای جذب دانشجو به سمت محتوای آموزشی استفاده می‌کنند که معمولاً در این کار موفق نیستند اما اگر بتوانند به همان اندازه که شاگردان را به رفتار خود جذب می‌کنند به محتوای آموزشی علاقمند سازند می‌توانند اثر مثبتی بر شمار بسیار زیادی از شاگردان داشته باشند. اما دسته دوم نقش شخصیت خود را به حداقل رسانده و دانشجویان را مستقیماً به خود محتوای آموزشی علاقمند می‌کنند. این دسته دوم معمولاً نگران هدایت علاقه شاگردان در مسیر نادرست نیستند بلکه دغدغه آن‌ها باید این باشد که پیوندهای میان مواد آموزشی ظاهراً دیرپاب و تجارب شاگردان خود را آشکار سازند تا

خود محتوای آموزشی به دغدغه شخصی و منشأ لذت آن‌ها تبدیل شود. ایجاد چنین علاقه‌ای هم آسان نیست.

امتحان دقیق و مؤثر پایان ترم) آگاه است و در مدیریت مناسب آن‌ها نیز از موازین وجدانی پیروی می‌کند. نویسنده در بخش امتحانات و شیوه نمره دهی به جزئیات مفصلی اشاره کرده است که خواننده را به کتاب ارجاع می‌دهیم.

در بخش بعدی به نقش استاد اشاره کرده است که ممکن است در رابطه با دانشجویان دچار خودشیفتگی شود و یا فقط دیدگاه‌های خود را بیان کند در حالیکه درست‌تر این است که دانشجو را با دیدگاه‌های مخالف نیز آشنا کند. همچنین در جای دیگری رابطه دوستانه بین دانشجو و استاد را نقد کرده است در این رابطه به نقل قول سیدنی اشاره کرده است: «باید بدون آنکه دوست شود برخوردی دوستانه داشته باشد هرچند او می‌تواند زمینه را برای دوستی در مراحل بعدی فراهم کند. زیرا دوستی نشانه‌ای از ترجیح است که خود را در قالب محبت و تمایزاتی نشان می‌دهد که به طور ناخودآگاه شکلی تبعیض‌آمیز به خود می‌گیرند... استادی که به یکی از دوستان صمیمی بدون جایگاه استادی تبدیل می‌شود و وفاداری شخصی را به بهای توجه توأم با ارفاق می‌خرد شغل خود را درست انتخاب نکرده است. چنین فردی باید کلاس درس را رها کرده به سراغ سیاست در معنای تخصصی کلمه برود» (سیدنی، ۱۹۶۳ به نقل از چان، ۱۳۹۷: ۷۸-۷۷).

همچنین اساتید باید قبل از پا گذاشتن به کلاس به نوعی طرح درس داشته باشند. وایتهد در این باره گفته است: «نوعی برنامه‌ریزی بیرحمانه لازمه آموزش است» (وایتهد، ۱۹۶۷ به نقل از چان، ۱۳۹۷: ۳۹). البته نظم دقیق باید همراه با شفافیت باشد چون منظم‌ترین واحد مطالعاتی نیز بدون شفافیت (با استفاده از مثالهای عینی و ملموس و استفاده از اشکال مختلف برای توضیح درس برای همه دانشجویان با یادگیری‌ها و درک‌های متفاوت)، می‌تواند برا فراگیر مبتدی غیرقابل فهم باشد. علاوه بر این نحوه تدریس استاد باید پوشش‌دهنده تقریباً تمامی مستمعین باشد نه دانشجویان توانا یا حتی اکثریت مخاطبان.

عنصر چهارم تدریس مطلوب، تعمیم است. تعمیم بدون ارائه جزئیات پوچ است اما جزئیات بدون تعمیم هم بی‌ثمر خواهد بود. یعنی استاد باید برا درک جزئیات یک مطلب، دانش زمینه‌ای مرتبط با آن را نیز مطرح کند.

اما تدریس عالی متضمن یک مؤلفه دیگر هم هست و آن «کمال مطلوب» است. یعنی برتری و شایستگی با هم. یعنی هم شایستگی داشته باشد هم نسبت به دیگران برتر باشد. بزرگترین هدیه استاد به دانشجو ایجاد درکی ماندگار در آن‌ها نسبت به ارزش کمال است.

در هنر معلم مانند سایر هنرها، کسب موفقیت متضمن توجه دقیق به جزئیات است. در این فصل از کلی‌ترین مباحث تا جزئی‌ترین مباحث اخلاقی مرتبط با حضور استاد در دانشگاه سخنان مهمی گفته شده است. در اینجا برخی از این جزئیات عبارتند از: دغدغه‌های یک معلم که با عبارت وجدان تعریف شده است یک معلم با وجدان کسی است که از جزئیات آموزش (یکی از مؤلفه‌های تدریس باکیفیت مانند مطالعه کتاب درسی از قبل و تسلط به آن، توجه به قیمت کتاب درسی و مجبور نکردن دانشجویان برای تهیه آن، تدوین درسنامه و ارائه آن به دانشجو در جلسه اول، قاطعیت و عدالت در برخورد با دانشجویان مختلف در انجام تکالیف، برنامه ریزی برای نخستین جلسه کلاس، نظم در ورود و خروج از کلاس، حضور استاد در تمامی جلسات، در دسترس بودن استاد خارج از کلاس برای دانشجویان، به منظور مشاوره، شناختن دانشجو با نام آن‌ها، دادن تکالیف به دانشجو توجه به تکالیف دانشجو و دادن توضیحات مفصل و برگرداندن تکالیف به هر یک از آن‌ها در مدت زمان کوتاه، داشتن

فصل سوم کتاب به تحقیق و خدمت اختصاص یافته است. در ابتدای این فصل، نویسنده با اشاره به اینکه اساتید در امر آموزش نیازمند به پژوهش هستند، در واقع امر تحقیق را از امر آموزش جدا ندانسته و این دو را مستلزم و مکمل هم می‌داند. اما در ادامه این فصل به سازوکارهای مراکز پژوهشی و چگونگی عملکرد آن‌ها پرداخته است. مثلاً به این نکته اشاره کرده است که استادان علیرغم اینکه اعضای دانشکده هستند عضو هیئت علمی نیز هستند و لذا باید الزامات عضو هیئت علمی بودن را رعایت کنند. یا در بخش پژوهش از بی‌اخلاقی‌های پژوهشی اساتید از رساله دانشجویی و مقالات آن‌ها در صورتی که استاد نقش چندانی در آن نداشته است نام می‌برد، اتفاقی که در ایران نیز بسیار زیاد به چشم می‌خورد تا حدی که در سطح مقالات درجه بالا نیز این بی‌اخلاقی‌ها مشاهده شده است و اعتبار علمی اساتید و اعتماد دانشجویان به آن‌ها را خدشه‌دار می‌کند. وی در ادامه از ترکیب این دو (آموزش و پژوهش) و مهارتی که استاد باید نسبت به هر دو داشته باشد سخن گفته است.

در ادامه این فصل نویسنده با بیان و نقد چهار استدلال فرضی برای توجیه آموزش علوم پایه می‌نویسد: همگی این چهار استدلال دچار یک نقص واحد هستند چرا که در تمامی این استدلال‌ها

تلاش می‌شود ضرورت تدوین یک برنامه درسی همگون بر مبنای عواملی توجیه شود که از فردی به فرد دیگر متغیر هستند. هر یک از ما دروس خاصی را دارای ارزش ذاتی می‌دانیم، مسیر متفاوتی را برای رسیدن به خودشکوفایی طی می‌کنیم، به دنبال کسب انواع متفاوتی از دانش هستیم و اهداف شغلی متفاوتی را پی می‌گیریم. حال با توجه به این تفاوت‌ها چگونه می‌توان مبنایی برای تدوین یک برنامه آموزشی مشترک به دست داد؟

فصل چهارم کتاب به تصمیمات مربوط به حوزه کارگزینی اختصاص یافته است. در این بخش چگونگی جذب و انتصاب اعضای هیئت علمی مورد بررسی قرار گرفته است. در قسمتی از این بخش آمده است: انتصاب اعضای هیئت علمی در مراکز آموزشی باید با بیش‌ترین دقت صورت گیرد. استادانی که به شیوه‌ای غیر از این عمل می‌کنند مرتکب قصور آشکاری شده‌اند و هم خود و هم دانشجویانشان را به خطر انداخته‌اند.

فصل پنجم به تحصیلات تکمیلی پرداخته است. در این فصل نویسنده تلاش می‌کند نشان دهد در این دوره تحصیلی است که استادان آینده دانشگاه، باید با مسئولیت‌های یک استاد دانشگاه آشنا شوند.

مشخصات کتاب‌شناختی:

نویسنده: استیون ام چان

عنوان: استادان و نا استادان: اخلاق در دانشگاه

مترجم: سعید غیائی ندوشن

مشخصات نشر: تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۷

مشخصات ظاهری: ۲۳۲ ص، ۲۱/۵×۱۴/۵ س م

عنوان اصلی: Saints And Scamps : Ethics In Academia



## درخشان همچون خورشید



سفال‌های زرین‌فام و دیگر سفال‌های مرتبط قرون میانی خاورمیانه

رابرت میسن \*

کتاب درخشان همچون خورشید (سفال زرین‌فام و دیگر سفال‌های قرون میانی خاورمیانه) نوشته رابرت میسن در سال ۲۰۰۴ می‌باشد. همانطور که از نام این کتاب برمی‌آید نویسنده، این کتاب را در رابطه با سفال‌های قرون میانی ایران و به ویژه سفال‌های زرین‌فام نوشته است. در این کتاب بر خلاف سایر کتاب‌های تألیف شده در رابطه با سفال به بررسی و آزمایشات مختلف بر اساس فن‌آوری‌های جدید از قبیل SEM، WDS و EDS برای تشخیص و تعیین منشأ مواد تشکیل دهنده و همچنین مکان و معدن‌هایی که مواد خام و اولیه سفالگری تهیه می‌شده، پرداخته شده است. شایان ذکر است که در این کتاب پس از بیان روش‌های بکار برده شده در جهت آنالیزهای شیمیایی مواد تشکیل دهنده سفال‌ها (فصل دوم) بر اساس تقدم مراکز تولید سفال زرین‌فام به تجزیه و تحلیل آن‌ها پرداخته شده است.

تا ۱۲۰۰ م. ۵. سوریه از ۷۰۰ تا ۱۲۵۰ م. ۶. ایران از ۷۰۰ تا ۱۳۴۰ م. ۷. سفالگری و تاریخ آن. ۸. نتیجه گیری.

در فصل نخست و در بخش معرفی به توضیح پیشینه پژوهش‌های انجام شده و دستاوردها و همچنین به چگونگی به دست آمدن داده‌های سفالی در قالب قطعات شکسته، نه ظروف کامل - که این موضوع در برخی موارد باعث کم توجهی به آنها می‌شود- و همین‌طور به این موضوع که آنالیزهای شیمیایی در تمام موارد پاسخگو نیستند، نیز اشاره می‌کند که شاهد آن نیز سفال‌های زرین‌فام هستند. سپس در همین بخش به مشکلات موجود در خصوص تعیین و مشخص نمودن منشأ این سفال‌ها پرداخته می‌شود زیرا که اینگونه پنداشته می‌شود که وجود تعداد بسیار زیاد قطعات سفالی در یک منطقه نشان از تولید سفال در آنجا است در صورتی که اینگونه نیست. در ادامه به بیان راهکارهای موجود همانند ظروف و قطعات سفالی کتیبه‌دار، روایات تاریخی مانند کتب تاریخی و سفرنامه‌ها و در نهایت قطعات آسیب دیده که با عنوان ضایعات کوره شناخته می‌شوند و نشان از مراکز تولید سفال دارند، اشاره می‌کند. از دیگر مسائل بیان شده این است که بر خلاف تمام آنالیزهای صورت گرفته در رابطه با تکنیک‌ها و فنون فراوری سفال هنوز چند پرسش اساسی در موارث از قبیل اینکه؛ منشأ خمیره سنگی کجاست؟ کجا و چه زمانی لعاب قلعی ابداع

این کتاب متشکل از هشت فصل و سه مضمون می‌باشد، که این فصول به ترتیب شامل: ۱. معرفی و بیان اهداف تحقیق ۲. روش‌های بکار برده شده ۳. عراق از ۷۰۰ تا ۱۱۰۰ م. ۴. مصر از ۷۰۰

است و همچنین دیگر مواد قابل تاریخ‌گذاری، تاریخی تقریبی برای آن‌ها در نظر گرفته شده است. سپس با استفاده از لنزهایی با بزرگنمایی ده برابری، آنالیزهای سنگ‌نگاری برای شناسایی پتروفبریک (آنالیز سنگ‌نگاری بافت سفال) انجام شد. بر اساس آنالیزهای پتروفبریک، سفال‌ها به گروه‌هایی تقسیم شده که به احتمال زیاد این گروه‌ها بر اساس مطالعات پتروفبریک در آن مکان‌ها ساخته شده‌اند. مطالعات بر روی تکنولوژی ساخت لعاب، بدنه و رنگدانه‌های باقی مانده با بکارگیری آنالیزهای SEM انجام گردید.

در بخش گونه‌شناسی و گاهنگاری سفال‌ها که بر اساس ساختار طبقه‌بندی سلسله مراتبی بزرگ به کوچک است، اولین جزو این طبقه‌بندی گروه است که خود گروه نیز به گونه یا انواع قابل تقسیم است که در جایگاه بعدی نیز سبک قرار دارد. ملاک تشخیص گروه بر اساس تکنولوژی سطح ظرف یا قطعه سفال مانند اسلیپ یا لعاب است که شامل لعاب‌هایی مانند لعاب مات، فیروزه‌ای و .. است. گونه بر اساس روش و تکنیک مورد استفاده در تزئین (مانند: زرینفام، نقاشی زیر لعاب و لعاب‌بری) و سبک بر اساس ترکیبی از فرم ظروف و سبک‌های تزئینی که معمولاً در قالب مجموعه‌ای از نقوش ارائه می‌گردد، قابل تمیز هستند.

گردید؟ کجا و چه زمانی تکنیک نقاشی زیر لعاب برای نخستین بار اجرا گردید، وجود دارد. نکته دیگر در ارتباط با تاریخ‌گذاری داده‌های سفال است، زیرا که نبود یک پروژه تحقیقاتی گسترده که تمام گونه‌ها و انواع خاصی که در امر تاریخ‌گذاری موثر می‌باشند را شامل شود، باعث شده تا مطالعات پیشین بیشتر بر روی گونه‌های خاصی که مختص یک مکان بوده توجه داشته باشند و از این رو اطلاعات حاصله قابلیت تعمیم را ندارند.

میسن در ادامه و پیش از پرداخت به گستره جغرافیایی مورد مطالعه به این نکته که با در نظر گرفتن روش‌های باستان‌شناسی سفال از قبیل آنالیز، طبقه‌بندی و مطالعه مجموعه نقوش می‌توان یک گاهنگاری برای سفال‌های اسلامی ایجاد کرد، اشاره می‌کند. حوزه مطالعاتی این تحقیق بیشتر شامل مناطق مهم در قلمرو سرزمین‌های اسلامی است، از این رو سفال‌هایی که از لحاظ کیفیت و توزیع، درصد بالایی را در سرزمین‌های اسلامی دارا می‌باشند؛ برای مطالعات تکنولوژیکی و گاهنگاری انتخاب گردیده‌اند. این مناطق شامل عراق، مصر، سوریه و ایران می‌باشند؛ که این نمونه‌ها، سفال‌های شاخص (هم از لحاظ تکنولوژیکی و تاریخ هنر) عراق با بازه زمانی ۷۰۰ تا ۹۷۵، مصر ۹۷۵ تا ۱۱۷۵، سوریه ۱۰۷۵ تا ۱۲۵۰ و ایران ۱۱۰۰ تا ۱۳۴۰ م را پوشش می‌دهند. شایان ذکر است که بازه زمانی این تحقیق از شروع اسلام تا آغاز تولید ظروف معروف آبی و سفید در دوره تیموری است.

اهداف این تحقیق در سه بخش اصلی شامل: گونه‌شناسی یا گاهنگاری، تکنولوژی و منشأشناسی یا ویژگی‌شناسی است. در راستای گونه‌شناسی مجموعه‌ای از قطعات موجود و مرتبط گردآوری شده که با دسته‌بندی بر اساس شواهد تاریخ‌گذاری موجود، انجام گرفته است. قطعات شاخص سبکی از هر گونه، برای آنالیز SEM انتخاب شده‌اند که نتایج آنها در تشخیص ریز ساختار بدنه، لعاب و رنگدانه‌ها استفاده شده‌اند، همینطور از قطعات شاخص هر سبک برای تعیین منشأ، ویژگی‌های آن‌ها و اینکه احتمالاً در کجا ساخته شده‌اند بهره گرفته شد.

فصل دوم این کتاب در ارتباط با روش‌شناسی بکار برده شده است. همانطور که در سطور پیشین بیان گردید در راستای گاهنگاری، مجموعه سفالی گردآوری شده است که شامل قطعات و ظروف منتشر شده نیز است. این قطعات پس از مطالعه و بررسی بر اساس گونه‌شناسی، طبقه‌بندی و دسته‌بندی شده و با توجه به لایه‌ای که در طول فرایند کاوش از آن به دست آمده

اگرچه این سیستم تقسیم‌بندی در همه موارد پاسخگو نیست. یکی از موارد دیگر در مورد تقسیم‌بندی سفالها می‌تواند تقسیم‌بندی ظروف بر اساس محاسبات ریاضی باشد که در این مورد، به خصوص در مورد لبه ظروف علاوه بر اعمال محاسبات ریاضی در صورت تشابه فرم آنها با حیوان خاصی، بدان نام خوانده می‌شوند.

در بخش آنالیز سنگ‌نگاری هدف اولیه‌ی آن تقسیم‌بندی سفالها به گروه‌هایی مختلف بر اساس مواد خام استفاده شده در آنها است که این مهم امکان انتساب آنها به مکانی خاص را دوچندان تقویت می‌کند. اگرچه مطالعاتی از این دست پیشتر نیز انجام شده‌اند اما تفاوت اساسی در اینجاست که مطالعات پیشین بر روی خمیره گلی سفالینه‌ها اجرا می‌شده در صورتی که این مطالعه بر روی خمیره سنگی تمرکز دارد. در این روش ابتدا با استفاده از میکروسکوپ‌هایی با بزرگنمایی ۱۰ تا ۴۰ برابری، قطعات سفالی مورد بازبینی قرار گرفت و با توجه به مواد تشکیل‌دهنده آنها به گروه‌هایی تقسیم شدند. بنابراین مطالعات سپسین بر اساس این تقسیم‌بندی انجام می‌شود و هر کدام از نمونه‌های استفاده شده نماینده یک گروه بزرگتر هستند. پس از انجام مطالعات پتروگرافی شاهد توصیف میکروسکوپی مواد

تشکیل‌دهنده برای شناخت بهتر مطالعات پتروگرافی نیز می‌باشیم. مطالعات پتروگرافی در اصل از علوم زمین‌شناسی وارد باستان‌شناسی شده است، در این تکنیک نمونه‌هایی برداشته میشوند، سپس یک سمت این نمونه‌ها که قرار است در دستگاه مورد نظر قرار گیرد، تراشیده و صاف می‌گردد و پس از قرارگیری در دستگاه مذکور تنها یک برش ۳ دهم میلیمتری از آن در دستگاه باقی می‌ماند. از آنجایی که این برش به اندازه کافی نازک می‌باشد با استفاده از میکروسکوپ‌هایی نوری می‌توان مواد معدنی موجود در نمونه را شناسایی کرد، همچنین از این طریق می‌توان میزان زاویه‌دار بودن یا گرد بودن ذرات تشکیل‌دهنده، چگونگی قرارگیری این ذرات و تفاوت در اندازه دانه‌ها نیز را شناسایی کرد.

نویسنده در ادامه این فصل بر اساس آزمایشات انجام گرفته به توضیح مواد معدنی تشکیل‌دهنده خمیره‌های گلی و سنگی، ابعاد و اندازه مواد معدنی، نوع و نحوه قرارگیری مواد معدنی و در نهایت به توصیف دیگر روش‌های آنالیز از قبیل EDS و WDS می‌پردازد.

در فصل سه این کتاب به بررسی سفال‌های تولید عراق در بازه زمانی ۷۰۰ تا ۱۱۰۰ م پرداخته می‌شود. پس از گسترش اسلام، عراق به عنوان شهری که حفاصل شهرهای مهم پیش از اسلام قرار داشت، در دوران خلافت عباسیان به پایتختی سرزمین‌های اسلامی انتخاب گردید. در اینجا شاهد نخستین تلاش‌های سفالگران اسلامی در جهت بهره‌مندی از اکسید قلع برای مات کردن لعاب و همچنین تلاش آنان برای دستیابی به خمیره سنگی هستیم. البته شایان ذکر است که در دوران پیش از اسلام تلاش‌هایی در جهت بهره‌مندی از خمیره سنگی شده بود که تلاش‌های سفالگران اسلامی نیز در بهبود کار آنان بود. با توجه به گستردگی قلمرو سرزمین‌های اسلامی به مرکزیت بغداد، تولیدات پیشه‌وران آن نیز به طبع در مناطق زیادی توزیع می‌شدند. از همین رو نمونه‌های انتخاب شده به غیر از مناطق داخل عراق (هیرا، نیپور، سامرا و بصره) از مناطق بیرون از عراق مانند ایران (شوش، استخر، سیراف و نیشابور)، سوریه (رقه)، مصر (فسطاط)، بحرین، عمان، عربستان سعودی، اردن، یمن، آسیای مرکزی، سری لانکا، تایلند، آسیای مرکزی و شمال آفریقا برای انجام مطالعات و آزمایشات گردآوری شده‌اند. بر اساس مطالعات انجام شده از طریق آنالیزهای پتروگرافی بر روی نمونه‌های جمع‌آوری شده، ۱۳ نوع بافت سنگ‌نگاری در حوزه رودخانه‌های فرات و دجله مشخص گردید که از این میان تنها نتایج پتروگرافی دو محوطه بصره و رقه با اطلاعات

از مواد آتشفشانی بود. نوع دوم که برای گروه سفالینه‌های زرین‌فام استفاده می‌شد شامل درصد بالایی از کلسیم است. نوع سوم که خود به دو گروه دیگر تقسیم می‌شود که این دو گروه تشکیل دهنده خمیره، بیشتر سفال‌های ابتدایی دوران فاطمی هستند. نکته قابل ذکر این است که مواد تشکیل دهنده خمیره گروه سوم از لحاظ مطالعات پتروگرافی بیشترین قرابت را با رسوبات نیل دارند و از آنجایی که مواد معدنی رسوبات نیل متمایز می‌باشند، بیانگر این است که اگر این سفال‌ها در فسطاط ساخته نشده باشند، مصر محل تولید آنان بوده است. در نهایت در بخش نتیجه‌گیری اینگونه بیان می‌دارد که با روی کار آمدن فاطمیان در مصر، سفالگران بصره به این منطقه می‌آیند که این امر نه تنها از لحاظ تاریخی بلکه از نظر گونه‌شناسی و طبقه‌بندی گروه‌های سفالی نیز مطابقت دارد. به این صورت که با پایان تولیدات سفال در بصره، همزمان تولیدات سفال در فسطاط با تکنیک‌هایی از قبیل بدنه‌های گلی مقاوم شده توسط افزودنی‌های شیشه، اسلیپ کوراتز و نمونه‌هایی از خمیره‌های پیشاسنگی و فرم‌های پیشین ادامه پیدا می‌کند. اگرچه این شواهد حاکی از آن است که این روش‌ها در عراق شناخته شده بودند اما تکامل آنها به ویژه خمیره سنگی، در مصر اتفاق می‌افتد.

حاصل از این آزمایشات مطابقت دارند، اما با توجه به اطلاعات حاصله از آنالیزهای پتروگرافی سفال‌های پیشاسلامی و مطالعات رسوب‌شناسی و در نظر گرفتن شواهد باستان‌شناسی و مدارک تاریخی که در تأیید آنالیزهای پتروگرافی هستند، می‌توان مناطقی مانند بغداد، سامرا و حیره را نیز در زمره مراکز تولید سفال قرار داد. در ادامه، نویسنده به شرح آنالیزهای انجام شده از سفال‌های زرین‌فام بصره از گروه یک تا شش، سفال‌های گروه نقاشی آبی بر روی لعاب قلعی مات، گروه رنگدانه‌های پاشیده بر روی لعاب مات، لعاب و شرح آنالیزهای انجام گرفته در جهت تعیین ویژگی‌ها و منشأ نمونه‌ها پرداخته است. در نهایت در بخش نتیجه‌گیری همانطور که بیان گردید، فرایند لعاب دهی ظروفی که ادامه سنت‌های پیشین موجود در منطقه بود را توضیح می‌دهد. البته با وجود پیشرفت‌هایی که در این زمینه با افزودن اکسید قلع در جهت مات سازی لعاب صورت گرفته بود و همچنین در زمینه فرم ظروف نیز تغییراتی حاصل گردیده بود که احتمالاً این تغییرات تحت تأثیر ظروف چینی هستند. با توجه به مطالعات صورت گرفته اینگونه برمی‌آید که عراق و بصره پس از این دوره، دیگر مراکز مهمی در تولید سفال نبودند و ادامه عمده تولیدات در دیگر مرکز سرزمین اسلامی به نام مصر ادامه می‌یابد.

فصل چهارم این کتاب در مورد مصر در بازه زمانی ۷۰۰ تا ۱۲۰۰ م است. در این فصل مرکزیت تولید سفال فسطاط است. در اینجا، به این مورد که سفالگران بصره به فسطاط مهاجرت کرده‌اند نیز اشاره می‌شود، که این امر علاوه بر دلایل تاریخی با دلایل سبکی نیز مطابقت دارد. سپس نویسنده به بیان چهار گروه زرین‌فام فسطاط می‌پردازد و بیان می‌دارد که دو گروه نخست از لحاظ فرم پایه و لبه مشابهت‌ها و همانندی‌هایی با فرم‌های بصره دارند و همچنین دو گروه نخست دارای لعاب مات هستند، در حالی که دو گروه دیگر دارای اسلیپ و الاستونیت می‌باشند. در ادامه نویسنده به توضیح گروه‌های سفالی تولید شده در مصر از قبیل سفالینه‌های نقاشی چند رنگ بر روی زمینه مات، سفالینه‌هایی با لعاب چند رنگ، سفالینه‌هایی با تکنیک کنده‌کاری در داخل (اسکرافیاتو) و تکنولوژی‌هایی که در ساخت خمیره‌های گلی و سنگی بکار برده شده‌اند، می‌پردازد. می‌سن، در این بخش به بیان این نکته می‌پردازد که سفال‌های ابتدایی مصر دارای خمیره پیشاسنگی بودند در صورتی که بعدها موفق به استفاده از خمیره سنگی استاندارد شدند. با استفاده از مطالعات پتروگرافی سه نوع خمیره گلی عمده به شرح ذیل شناسایی گردید: نوع اول که برای سفال‌های نیمه لعابدار بکار میرفت متشکل از درصد بالایی

فصل پنجم این کتاب به سوریه و سفال‌های آن از تاریخ ۷۰۰ تا ۱۲۵۰ م اختصاص دارد. همانند فصل پیش، سفال‌های این فصل نیز در دو بخش جداگانه بررسی خواهد شد. گروه نخست، سفال‌هایی با خمیره گلی و لعاب سربی است. گروه دوم، سفال‌هایی با خمیره سنگی با تزئین زرینفام، نقاشی زیر لعاب و نقش برجسته هستند. اینگونه بنظر می‌رسد که سفال‌های گروه نخست ادامه سنت سفالگری مصر هستند که در سوریه و توسط تعداد زیادی از مراکز محلی که اینگونه سفال‌ها با خمیره گلی و لعاب پاشیده را تولید می‌کردند، این سنت ادامه پیدا کرده است. نوع دیگر، سفال‌هایی با خمیره سنگی هستند که نسبت به سفال‌های نوع اول دیرتر به منصفه ظهور رسیدند؛ با این حال، پس از تولید این نوع، گروه نخست بسیار کم‌رنگ می‌گردد. شایان ذکر است که این تکنیک از مصر به سوریه آورده شده است. با شروع تولیدات در سوریه و توزیع آن سبک‌های خاصی پدیدار گشتند که می‌توان آنها را به برخی از سلسله‌ها (زنگی و ایوبی) و مناطق امروزی سوریه که سلسله‌های مذکور حکمرانی می‌کردند انتساب داد. با توجه به آنالیزهای صورت گرفته بنظر می‌رسد که سفالینه‌های خمیره گلی در مراکز محلی تولید می‌شدند که تولیدات آن‌ها نیز محدود به همین مناطق بوده است، اما گستره سفال‌های تِلاَسود در رقه،

بیانگر موقعیت بینابینی این مرکز بین سوریه و عراق است. و اینگونه بنظر می‌رسد که بیشتر تولیدات این مرکز در کاخ‌هایی که هارون الرشید در دوران خلافت خود بنا کرده بود، استفاده می‌شدند. براساس مطالعات صورت گرفته سفال‌های خمیره سنگی سوریه به هفت گروه تقسیم می‌شوند؛ به عنوان مثال گروه یک مختص به سفال‌های زرین‌فام و چند رنگ است که منتسب به غرب سوریه هستند. گروه دوم مختص سفال‌های زرین‌فام منتسب به رقه است و گروه سوم نیز مختص سفال‌های چند رنگ نقاشی زیر لعاب منتسب به دمشق می‌باشند و ... مطالعات پتروگرافی بر روی نمونه‌های گردآوری شده حاکی از این است که مراکزی مانند دمشق، مرآت، رقه و حلبیا مکان‌هایی بودند که در تولید سفال در سوریه فعالیت داشتند. در پایان این فصل نویسنده به این نکته اشاره می‌کند که سفال‌های اولیه سوریه نشان دهنده یک الگوبرداری و پیروی از روش‌های پیشین است، که این امر در گونه سفال‌هایی مانند سفال‌های قالب گرفته شده با لعاب سربی، سفال‌های با اسلیپ غلیظ کنده‌کاری شده و سفال‌های نقاشی بر روی اسلیپ با لعاب سربی بالا که جایگزین نوع اولیه قالب گرفته شده می‌گردند، می‌باشد. همچنین در این دوران سفال‌هایی با خمیره پیشاسنگی اولیه در رقه نیز ساخته شدند که با ورود تکنیک خمیره سنگی و زرینفام توسط سفالگران مصری در تاریخ ۱۰۷۵ م، از تولیدات گونه‌های پیشین بسیار کاسته شد.

فصل ششم این کتاب در ارتباط با ایران است که بازه زمانی ۷۰۰ تا ۱۳۴۰ م را پوشش می‌دهد. این فصل نیز همانند فصول پیش به دو بخش تقسیم می‌گردد که ابتدا به بررسی سفال‌های خمیره گلی با لعاب سربی و سپس سفال‌ها با خمیره سنگی و تکنیک زرین‌فام پرداخته می‌شود. همانگونه که از مطالعات پیشین برمی‌آید، سفال‌های خمیره گلی گستره توزیع چندان بالایی نداشتند و معمولاً از کیفیت بسیار بالایی نیز برخوردار نبودند. اما در این بین، یک استثنا در مورد ایران به ویژه سفال‌هایی که در دوران حکمرانی سامانیان در سمرقند تولید می‌شدند وجود دارد. سفال‌های خمیره گلی ایران را می‌توان در دو دسته کلی قرار داد؛ یک سفال‌هایی با نقاشی گلابه‌ای و دیگر سفال‌هایی با لعاب پاشیده هستند که البته گروه‌های دیگری نیز در این بین از قبیل سفال‌هایی با لعاب مات قلعی و سربی و سفال‌هایی که با رنگدانه‌های پاشیده تزئین شده‌اند، وجود دارند که می‌توان این دو را نیز در تقسیم‌بندی فوق قرار داد. سفال‌هایی با نقاشی گلابه‌ای دارای خمیره گلی و لعاب سربی هستند که شامل گونه‌های تک رنگ، چند رنگ و ...

میباشد. گروه دیگر، سفال‌های از نوع اسگرافیاتو هستند که خمیره گلی قرمز یا صورتی رنگ آن با یک اسلیپ یا پوشش کم‌رنگ پوشش داده شده است که این تکنیک در ظروف آق کند و گروس دیده می‌شود. مطالعات پتروگرافی انجام شده بر روی نمونه‌های سفال‌های خمیره گلی با لعاب سربی به همراه تزئین پاشیده که از سیراف نمونه برداری شده بودند دارای بافت سنگنگاری سیراف هستند. سه نمونه برای بررسی پتروگرافی گرگان انتخاب گردید که این نمونه‌ها از نوع سفال‌های گروس بودند، با توجه به مطالعات انجام شده بافت نمونه‌های فوق در بسیاری مواد تشکیل دهنده مانند کربنات، کوارتز، فلدسپار و فرومنیزیم با بافت پتروگرافی گرگان مطابقت دارد؛ اما در مواردی از قبیل اینکه ذرات کربنات آن به طور قابل ملاحظه‌ای درشت‌تر از ذرات گرگان است، تفاوت دارد. مطالعات پتروگرافی سیرجان نیز با بررسی نمونه‌های برداشت شده از کاوش‌های ویلیامسون در موزه آشمولین که شامل تمام گونه‌ها بعلاوه نمونه‌های متفاوتی از سبک‌های تک رنگ گلاب‌های، اسگرافیاتو با لعاب پاشیده می‌باشد، انجام گردید. براساس مطالعات انجام شده به غیر از یک نمونه، همه دارای بافت سنگ‌نگاری سیرجان بودند.

سپس نویسنده به بحث در مورد سفال‌هایی با خمیره سنگی می‌پردازد. از آنجایی که تکنیک خمیره سنگی در ایران پیشزمینه‌ای نداشته است، با ورودش و با توجه به کاربردش به سرعت گسترش پیدا کرد. برای مطالعات این بخش تعداد زیادی از ظروف موجود در موزه آشمولین، موزه هنرهای زیبای نیویورک، موزه هنرهای سلطنتی آنتاریو و از برخی قطعات به دست آمده از کاوش‌های ری، غبریا، گرگان، آنی و .. بهره گرفته شده است. در این بخش پیش از انواع گونه‌های سفالی، میسن نوشتار خود را با سفال‌های زرینفام، همچون فصول دیگر آغاز می‌کند. زیرا که تاریخ‌گذاری دیگر گونه‌های سفالی نیز بر اساس این گونه صورت می‌گیرد. با توجه به طبقه‌بندی فرم و نقوش، نویسنده سفال‌های زرین فام را به ده گروه تقسیم می‌کند. در ادامه به دیگر گروه‌های سفالی با خمیره سنگی از قبیل سفال‌های تک رنگ کنده کاری شده و قالب گرفته شده و همچنین سفال‌های با تکنیک نقاشی روی لعاب از قبیل مینایی و لاجوردینه و در نهایت و به سفال‌های نقاشی زیر لعاب می‌پردازد. بر پایه آنالیزهای پتروگرافی انجام شده از نمونه‌های گردآوری شده، بافت سنگنگاری سفال‌های کاشان بیشتر از ۵۰ درصد محتوی مواد معدنی سنگ چرت بودند که این امر در جای دیگری ثبت نشده است. همچنین شایان ذکر است که سفال‌های زرین‌فام، مینایی، ظروف تک رنگ و

برخی از گونه‌های تکنیک نقاشی زیر لعاب نیز در کاشان ساخته می‌شدند. آنالیزهای پتروگرافی گرگان حاکی از آن است که بافت سنگنگاری نمونه‌های زرین فام با آن مطابقت ندارند، در صورتی که بافت پتروگرافی نمونه‌های نقاشی زیر لعاب و نمونه‌های سیلهوتو با بافت سنگ‌نگاری گرگان مطابقت دارند و بیان می‌کنند که این گروه‌های سفالی پیش از حمله مغول در گرگان تولید می‌شدند. میسن همچنین به بررسی پتروگرافی شهرهای ری، نیشابور، مشهد و میبد نیز می‌پردازد. میسن در پایان این فصل همانند فصول پیش به بیان این موضوع می‌پردازد که تکنیک خمیره سنگی و زرینفام توسط سفالگرانی که از مصر به سوریه رفته بودند و سپس به ایران مهاجرت کرده‌اند، به ارمغان آورده شده است.

فصل هفت این کتاب تحت عنوان تاریخ و سفال است. در این فصل به رویدادها و تغییراتی که در فناوری، مراکز تولید و تغییرات سبکی سفالها رخ داده؛ به عنوان بخشی از تغییرات بزرگتری که در جامعه آن زمان روی داده است، پرداخته می‌شود. این فصل بازه زمانی شروع اسلام تا ۱۴۵۰ م را در بر میگیرد و مانند فصول دیگر به ترتیب زمانی حوادث روی داده در سرزمین‌های اسلامی (عراق، مصر، سوریه و ایران) و تأثیرات آنها بر روی صنعت سفالگری را بیان می‌دارد. پیش از پرداخت

به حوادث روی داده در عراق، نویسنده، ابتدا نگاه کوتاهی به مرگ پیامبر (ص) و اختلافات موجود در خصوص جانشینی ایشان دارد که در نهایت منجر به روی کار آمدن امویان می‌گردد. با اینکه دمشق مرکز سیاسی خلافت امویان بود ولی این عراق بود که مرکزیت قدرت اقتصادی را دارا بود، و بواسطه همین رونق تولید و سرمایه‌گذاری در بخش کشاورزی بود که توان اقتصادی جامعه افزایش پیدا کرد و باعث گردید تا نخستین سفال‌های اسلامی مانند سفال‌هایی با نقاشی کبالت و لعاب مات بصره پدیدار شوند. اگرچه، تکنیک لعاب پیشااسلامی است، اما پیشرفت واقعی تکنیک‌های بکارگیری اکسید قلع و کبالت کاملاً اسلامی می‌باشند. با روی کار آمدن عباسیان و بواسطه برقراری مبادلات تجاری با چین، سفال‌های اسلامی تحت تأثیر سفال‌های وارداتی چین قرار گرفت و از این رو تغییراتی در فرم ظروف به وجود آمد. البته بیان این نکته ضروری می‌باشد که در طول خلافت عباسیان و همچنین با توجه به شریعت اسلام در منع استفاده از ظروف زرین و سیمین، از این رو تمایل به استفاده از ظروف سفالی زیاد گردید و این امر به نوبه خود باعث تولید ظروف شاخص در مقایسه زیادی گردید که به اکثر نقاط سرزمین‌های اسلامی صادر می‌گردیدند. با احداث شهر

سامرا، یک مرکز جدید تولید سفال در آن شهر پدیدار گشت که با افول آن شهر مرکز سفال آن نیز از بین رفت. در نهایت، بواسطه درگیری‌ها و کشمکش‌هایی که در خلافت و درباریان و به طبع آن در حوزه خلافت عباسی از جمله شورش‌های صورت گرفته در بغداد و تصرف بغداد توسط دیلمیان، منجر به کاهش رونق تولیدات سفالی گردید. اما با این وجود، تولیدات همچنان ادامه داشت که می‌توان تأثیرات تسلط آل بویه را در نقوش سفال‌های این دوره به خصوص سفال‌های زرین‌فام گروه شش بصره مشاهده کرد. همانطور که بیان گردید با فروکش کردن قدرت عباسیان در عراق و از رونق افتادن مبادلات تجاری در عراق و شهرهای آن و پایین بودن امنیت شهرها بخاطر شورش‌های زنجی و قرمطیان، سفالگران که به دنبال مکانی امن و حامیای برای حمایت از تولیدات آنان و همچنین بازاری برای محصولات خویش بودند، به مصر مهاجرت کردند. زیرا که در این دوران دولت نوپای فاطمیان در مصر، به مرکزیت فسطاط روی کار آمده بود و از این رو مکانی امن برای تجارت و داد ستد بود؛ که این امر، از طریق پایان تولیدات زرین فام در بصره و شروع تولیدات زرین‌فام در فسطاط قابل پیگیری می‌باشد. اما این بار نیز این رونق و شکوفایی تجارت در فسطاط با وقوع بلایای طبیعی از قبیل چندین قطعی و جنگ‌های داخلی بین گروه‌های سودانی و ترک چندان پایدار نبود. سرانجام با محاصره قاهره در سال ۱۰۷۶ م توسط سلجوقیان اوضاع مصر بسیار نابسامان گردید. پس از آن جنگ‌های صلیبی بین مسیحیان و مسلمانان در گرفت که مصر به عنوان سرحد مسلمانان آبستنگاه بیشترین حوادث گردید؛ در همین حین، شعله جنگ‌های داخلی همچنان پابرجا بود که در نهایت مصر توسط صلاح‌الدین ایوبی، فتح گردید. در این دوران، مصر توسط ایوبیانی که مرکز فرمانروایی آنان در دمشق بود، اداره می‌شد. از این رو، مصر به پایگاهی برای مبارزه علیه مسیحیان تبدیل شد. این اوضاع نابسامان و ناپایدار باعث رکود اقتصادی و مهاجرت بازرگانان به شهرها و مناطق دیگر گردید که در این بین صنعتگران من جمله سفالگران به مناطقی همچون سوریه، ایران و حتی اسپانیا مهاجرت کردند، که در کتاب مذکور توضیح داده شده‌اند. با توجه به مطالعات به عمل آمده، مشخص گردیده که شورش‌ها و قحطی‌های اتفاق افتاده در مصر در میزان تولید سفال، کیفیت سفال‌های تولید شده و حتی مواد اولیه آنها تأثیر گذار بوده است.

در فصل هشتم این کتاب به نتیجه گیری از فصول پیشین پرداخته شده است. نویسنده ابتدا به توضیح مختصر تکنیک‌ها و روش‌شناسی استفاده شده در این پژوهش می‌پردازد که توصیف آن

جدیدی در این مورد به دست نداده و همچنین نشانگر استفاده از مواد خام متفاوتی در طول گاه‌نگاری آنها است. در ایران این مطالعات در تأیید گزارشات تاریخی مبنی بر تولید ظروف زرین‌فام در کاشان بعلاوه ظروف مینایی و همچنین ظروف چند رنگ که از محوطه‌هایی مانند گرگان و غیرا به‌دست آمده‌اند، می‌باشد که بیانگر آن است که این سفال‌ها نیز در کاشان تولید می‌شدند؛ با این وجود، شواهد تولید سفال در محوطه‌هایی مانند ری و گرگان را نیز تأیید می‌کند. در سوریه نیز که بیشتر ظروف تولیدی را به رقه نسبت می‌دهند اینگونه بنظر میرسد که مراکز دیگری مانند تل مینس در غرب سوریه و دمشق نیز علاوه بر رقه، در تولید گروه‌های خاصی از سفالینه‌ها فعالیت داشته‌اند. در پایان بر اساس مطالعات صورت گرفته در این پژوهش، نشان از آن دارد که وجود سبک خاص و باکیفیت در سفالینه‌ها ارتباط تنگاتنگی با حکومت آن زمان دارد. حتی شواهدی از این دست که خود فرمانروایان در جابجایی سفالگران نقش داشته‌اند، وجود دارد مانند سفالگرانی که از بصره و کوفه به سامرا برده شده‌اند یا سفالگرانی که تیمور از دمشق به سمرقند برده است و در نهایت جابجایی سفالگران در قلمرو سرزمین‌های اسلامی.

پیشتر در فصل دوم همین نوشتار رفت، سپس به بحث چگونگی استفاده از خمیره سنگی و دلایل استفاده از آن می‌پردازد که عواملی از قبیل در دسترس نبودن یا مشکل بودن تهیه مواد اولیه، فراوری آن، مشابه نبودن مواد معدنی مناطق مختلف و همچنین متفاوت بودن درصد مواد تشکیل دهنده آنها، باعث گردید تا سفالگران از خمیره سنگی استفاده کنند. زیرا که مواد اولیه آن در مناطق مختلف آسانتر از گل مرغوب مورد نظر سفالگران موجود بود. به عنوان مثال کوارتز که تشکیل دهنده عمده مواد آن بود، هم در مصر و هم در سوریه و ایران به مقدار زیاد در دسترس بود. مورد دیگر، رنگ سفید خمیره سنگی است که این امر باعث آسان شدن و تسریع تولیدات ظروف نقاشی زیرعاب به ویژه نوع چند رنگ کننده کاری شده گردید که این نوع ظروف به تقلید از ظروف وارداتی سلسله سونگ چین، ساخته می‌شدند. در ادامه، به موضوع لعاب پرداخته می‌شود؛ به این صورت که ابتدا پیشینه استفاده از لعاب بیان می‌گردد. ابتدا لعاب‌هایی با تکنیک مات قلعی استفاده میشد که به صورت پوششی در زیر لعاب کاربرد داشتند و سپس از اکسید قلع مخلوط شده با لعاب استفاده شد که شاهد این موضوع سفال‌های بصره و مصر هستند. این در حالی است که با مهاجرت سفالگران از مصر به نقاط دیگر مانند سوریه، ایران و اروپا، این نوع لعاب در ایران و سوریه چندان مورد استقبال قرار نگرفت اما در اروپا همچنان استفاده می‌گردید. در سوریه، ابتدا لعاب سربی-قلیایی مورد استفاده واقع شد که لازم به ذکر است این نوع لعاب، پیش از سوریه در مصر بکار برده میشد. با این وجود، سفالگران سوریه پس از مدتی به استفاده از لعاب قلیایی روی آوردند (به دلیل رواج ظروف با خمیره سنگی). در ایران لعاب‌های مات قلعی و قلیایی مورد استفاده بودند. در ادامه، نویسندگان به توضیح مواد خام استفاده شده در لعاب‌ها می‌پردازد که آنها را به دو دسته کلی آلی و کانی تقسیم‌بندی می‌کند. و سپس به رساله ابوالقاسم کاشانی اشاره می‌نماید که در آن نیز، چگونگی تهیه مواد معدنی و میزان آنها بیان شده است. همچنین به گزارش‌های تاریخی دیگر از قبیل قلقلشندی که به مکان‌های منابع مواد اولیه در مصر اشاره کرده است، می‌پردازد. پس از آن، به شرحی کوتاه از آنالیزهای انجام شده از درصد شیمیایی مواد معدنی مکان‌های ذکر شده که توسط محققان صورت گرفته، اشاره می‌کند که نتایج این آزمایش‌ها در قالب نمودارهایی نشان داده شده است. آنالیزهای پتروگرافی نشان می‌دهند که بر خلاف باور عمومی که بیشتر سفال‌های مصر در فسطاط ساخته می‌شدند، واقعیت ندارد و نتایج مطالعات پتروگرافی اطلاعات



## اپرا وینفری و شکوه بدبختی

اپرا وینفری و شکوه بدبختی: جستاری در باب فرهنگ عامه‌پسند

شریل ویلسون



ایلووز از دامنه‌ای از بینش‌های ارائه‌شده توسط تحلیل‌های انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی و فرهنگی بهره می‌گیرد تا استدلال کند که اپرا نظامی نمادین را تشریفاتی می‌کند که به تشریح، عمل و حل تنش‌ها و اختلالات خود که محصول مدرنیته است و از طریق روابط ناکام و شکست‌خورده هویدا می‌شوند، کمک می‌کند. در نظام نمادین اپرا، رنج به‌مثابه روایتی محوری در نظر گرفته می‌شود که به‌واسطه آن، دستورالعمل‌های اخلاقی ابراز می‌شود و راهبردهای درمانی به‌منظور ایجاد معنا در متن مدرنیته متأخر و در جهت ساخت یک خود سرحال و موفق به کار گرفته می‌شود. در این خصوص، بحث بسیار ارزشمند ایلووز به ویژه درباره شیوه‌هایی که در آن‌ها داستان‌های درد و رنج توسط مفسرانی که نمایش‌های اپرا از خود رنج‌دیده را با منزلت‌نزل‌یافته قربانی برابر می‌دانند، جدی گرفته شده است.

ایلووز از پذیرش نفرت عمومی روشنفکران از صحبت‌های احساسی امتناع می‌ورزد و در عوض ترجیح می‌دهد به بررسی آنچه به این تصاویر رنج، چنین حضور فرهنگی قدرتمندی می‌بخشد، پردازد. همچنین این ادعا تأیید می‌شود که اپرا فرصتی را برای پرداختن به حوزه‌هایی که موجب اندوه و مناسک نمادین می‌شوند، به‌واسطه تحلیل برنامه‌ها و همچنین مطالب فرامتنی همچون رمان‌های تبلیغ‌شده توسط باشگاه کتاب اپرا، عرضه می‌کند و بدین طریق تردیدها تقلیل می‌یابد.

ایوا ایلوز کتابی در باب برنامه‌های گفت‌وگومحور تلویزیونی به رشته تحریر درآورده است. درحالی‌که مطالعات موجود تا حد زیادی در خصوص شیوه‌هایی بحث می‌کند که در آن برنامه‌های گفت‌وگومحور یا به‌عنوان منبع آسیب اجتماعی و یا به‌مثابه نیرویی برای نیکی عمل می‌کنند، ایلوز بر نمونه بارز اپرا وینفری تمرکز می‌کند تا معانی تاریخی، فرهنگی و اجتماعی عرضه‌شده از سوی پرسونای رسانه‌ای وینفری را بررسی نماید.

مزیت رویکرد مطرح‌شده در کتاب این است که هم به درک بیشتری از پدیده اپرا و هم به درک فرهنگی که به‌تبع آن تولید و مصرف می‌شود، نائل می‌شویم. علاوه بر برنامه اپرا وینفری که از طریق آن وی به شهرت دست یافت، ایلووز از مجله اُ، زندگینامه‌های اپرا، مقالات مجله، رمان‌های باشگاه کتاب، کتابچه‌های راهنمای خودیاری که در این برنامه تبلیغ می‌شود و پاسخ‌های ارسال‌شده در وبسایت‌های اپرا بهره می‌گیرد تا روش‌هایی را نشان دهد که در آن اپرا هم‌زمان [شخصیتی] چندلایه و پیچیده را عرضه می‌کند، این در حالی است که انسجام پیام در گستره وسیعی از بسترهای رسانه‌ای همچنان حفظ می‌شود.

برای مثال، با بررسی پاسخ‌های خوانندگان به طیفی از این رمان‌ها، ایلوز استدلال می‌کند که تقریباً به همان شکلی که در برنامه تلویزیونی رخ می‌دهد، خوانندگان با روایت‌هایی از مسائل اخلاقی، رنج، خودیاری و خوددرمانی همذات‌پنداری می‌کنند؛ بنابراین، رمان‌های «باشگاه کتاب» چارچوبی منطقی ارائه می‌دهند که از طریق آن می‌توان مشکلات فردی را درک کرد و زندگی‌های ازهم‌گسیخته را ترمیم کرد.

ایلوز عضویت وینفیری در فرهنگ آمریکایی آفریقایی‌تبار را به‌منزله نیرویی می‌داند که تاریخچه زندگی و عملکرد رسانه‌ای وینفیری را شکل می‌دهد. بدین معنا که نشانه‌های رویه‌های موجود در کلیسای سیاه‌پوستان و گفتمان فمینیستی سیاه‌پوست، نوعی پویایی است که عملکرد وینفیری بر آن استوار است و کمتر از طریق ایدئولوژی‌های سیاسی و بیشتر به‌واسطه «رنج ملموس سیاه‌پوستان» (ص ۲۳) و عاملیت اخلاقی که برای تسکین این رنج استفاده می‌شود، پدید می‌آید.

اهمیت این تحلیل در شیوه‌هایی است که ابعادی از فرهنگ سیاه‌پوست آمریکایی را نشان می‌دهد که از حاشیه به سمت اشغال یک موقعیت فرهنگی مرکزی انتقال یافته است که در آن شکنندگی و عدم قطعیت تجارب زندگی روزمره را می‌توان تکرار کرد. ایلوز استدلال می‌کند که امتناع اپرا از پذیرش یک موقعیت آشکارا سیاسی و تطبیق‌پذیری ناشی از عبور از جهان اجتماعی طبقاتی و نژادی در طول زندگی‌اش، او را برای طبقه متوسط امریکا قابل قبول می‌کند؛ اما او همچنین نشان می‌دهد که چگونه نفوذ اپرا از مرزهای فرهنگی امریکا فراتر می‌رود و به پدیده‌ای جهانی بدل می‌شود و این سؤال را مطرح می‌کند: چه چیزی داستان‌های مرتبط با رنج و خوددگرگونی را فراملی می‌کند؟

این سؤال جالب و مهمی است که ایلوز پاسخ قانع‌کننده‌ای به آن می‌دهد، بدین معنا که تصاویر رنج در گسترش یک حوزه عمومی جهانی که در آن مردم در سراسر و فراتر از مرزهای ملی با یکدیگر در ارتباط هستند، طبیعی بوده است. اپرا با متن‌زدایی از روایت‌های مهمانانش، صمیمیت استانداردشده‌ای را ایجاد می‌کند. این جریان، همراه با استقرار گفتمان روان‌شناختی و درمانی نوعی جهان‌شمولی را ارائه می‌دهد که از موانع فرهنگی فراتر می‌رود و اجتماع مجازی از رنج‌دیدگان را ایجاد می‌کند.

در سراسر کتاب شکوه بدبختی ایلوز صنعت اپرا را از منظر جهان‌بینی اپرا بررسی می‌کند. این بدان معناست که سؤالات معمولی‌تری که توسط منتقدان مطرح می‌شود و منجر به قضاوت‌هایی در خصوص

ارزش (یا سایر موارد) برنامه‌های گفت‌وگومحور تلویزیونی می‌شود، بی‌پاسخ باقی می‌مانند. به‌عنوان مثال، به این موضوع می‌اندیشیم: در بخشی که به پاسخ‌های خوانندگان به رمان‌های توصیه‌شده باشگاه کتاب اپرا می‌پردازد، آیا با توجه به حمایت وینفیری از این کتاب‌ها، خوانندگان در حال حاضر او را به منزله مرجعی خاص پنداشته و بدین وسیله معناهایی را تولید می‌کنند که به‌طور ویژه تحت تأثیر بینش «اپرا» قرار می‌گیرند.

این بدین معنا نیست که ایلوز درباره وینفیری [دید] غیرانتقادی ندارد. در واقع او با این استدلال نتیجه می‌گیرد که بازنمایی مکرر رنج به‌عنوان امری تقریباً مطلوب- بدین دلیل که منجر به خودپیشبری می‌شود- درصدد است تحمل زندگی‌های شکست‌خورده را کاهش دهد.

باین حال، با کنار گذاشتن سؤالاتی از این قبیل، ایلوز قادر است جهان‌بینی اپرا را کاوش کند و از آن معانی پدیدار شده را استخراج کند، بدشون اینکه تمایلی به بیان ارزش چنین پدیده‌ای داشته باشد. به اعتقاد من، این موضوع تفکر و درک ما را نه تنها درباره موفقیت مردمی صنعت اپرا، بلکه در خصوص مؤلفه‌های کلان‌تری که دنیای معاصر ما را تشکیل می‌دهند، می‌گشاید.

## سرزمین بدون نان و خوانش‌های متضاد



ها واهداف فیلم سازی که به بونوئل و سرزمین بدون نان نسبت داده می‌شوند ذهنیتی را می‌سازند که ممکن است دیگر ربط مستقیم به فیلم نداشته باشد، بلکه از مخاطب می‌خواهد که خود را برای مواجهه با مفهوم نانموده، تکثر بازنمایی و خوانش‌ها، آماده سازد و خود بیندیشد.

سه نسخه موجود از فیلم سرزمین بدون نان، دارای زیرنویس یا متن‌های کم و بیش متفاوت انگلیسی هستند. اول نسخه انگلیسی با اسم *Unpromised Land* دارای مقدمه‌ای کوتاه است و فیلم را مطالعه‌ای در جغرافیای انسانی قلمداد می‌کند. دوم نسخه گفتار انگلیسی فیلم که ظاهراً گوینده آمریکایی‌اش را خود بونوئل انتخاب کرد- احتمالاً نسخه موزه هنرهای مدرن نیویورک- و «یک آزمون [تست] سینمایی در جغرافیای انسانی» معرفی شده، کوتاه‌تر است. سوم نسخه فرانسوی ترسیم شده برانبرگر است که دارای زیرنویس انگلیسی است. اینطور شروع می‌شود: «این مقاله سینمایی جغرافیای انسانی در سال ۱۹۳۲ فیلم‌برداری شد». گرچه «آزمون» و «مطالعه» و «مقاله» سینمایی، در نوشته‌های تاریخ سینمایی به فیلم مقاله هم تبدیل شده‌اند. معمولاً مستندهایی که در هیچ شیوه‌ای نمی‌گنجند، در رده فیلم مقاله قرار می‌گیرند.

به این فیلم جدا از تعریف خود بونوئل، که آن را «گزارش»، «گزارش مستند» و مطالعه جغرافیای انسانی (آنتروپوژئوگرافی) نامیده، تمام

بونوئل که از گروه سوررئالیست‌های پاریس جدا شد ولی دیدگاه سوررئالیستی را حفظ کرده بود، سال ۱۹۳۰ در فضای ملتهب سیاسی اسپانیا، به کشورش بازگشت. فیلم مستند انیمیشن «بونوئل در لابرنت لاک پشت‌ها» (ساخته سالوادور سیمو- ۲۰۱۸)، با صحنه کافه‌ای در ساراگوسا شروع می‌شود. بونوئل (که با رنگ زرد مشخص شده) موضوع کتابی درباره «زندگی گروه‌های انسانی عقب مانده» ساکن منطقه لاس هوردس که لژاندر، رئیس انستیتو فرانسه در مادرید نوشته بود را با رامون آسین در میان می‌گذارد. رامون آسین اهل هوسکا (با رنگ صورتی)، به او می‌گوید: «اگر در کریسمس برنده بلیط بخت آزمایی بشوم پول ساختن مستند تو را تأمین می‌کنم». آسین، سه ماه بعد برنده شد، به قولش وفا کرد و فیلم سرزمین بدون نان ساخته شد. در مدت ۹۱ سالی که از تولیدش می‌گذرد، همچنان در جهان نقد، چالش برانگیز باقی مانده و مخاطب را با مجموعه‌ای از خوانش‌ها و نظریات ضد و نقیض روبرو می‌سازد. شناخت‌ها، روش

راهنمای انجمن انسان‌شناسی آمریکا، فیلم برای آموزش انسان‌شناسی، فیلم را چنین وصف کرده است: «یک سند اجتماعی و انسان‌شناختی در باره لاس هوردس در مرز اسپانیا و پرتغال» (هایدر و هرمر - ۱۹۹۵ ص ۵۳).

## همزمانی نگاه مهیب با موسیقی رمانتیک

نویسنده ای به اسم ای. رابینشتاین ضمن این که رهیافت کارگردان به موضوع را تحلیلی، حتی بالینی بر می‌شمارد می‌افزاید: «شگرد تکنیکی بونوئل، همزمانی نگاه مهیب با لحن بی‌حس و حال گوینده متن و موسیقی رمانتیک و در عین حال شکوهمند سمفونی چهارم برامس» است.

## مستند سوررئالیست

آندره بازن معتقد بود: «بونوئل با مستند سرزمین بدون نان در مورد جمعیت فقیرنشین منطقه لاس هوردس، سگ آندلسی را کنار گذاشت؛ برعکس، عینیت‌گرایی و جدی بودن فیلم مستند، از هولناک بودن و تأثیر فانتزی فراتر رفت. هنگامی که در سرزمین بدون نان، الاغ توسط زنبورهای عسل دریده می‌شود، به اصالت یک اسطوره بربری مدیترانه‌ای دست می‌یابد

دامنه طیف وسیعی از خوانش رمزها و تفسیر و رمزگشایی، از طریق ارائه تعاریف و طبقه بندی‌ها و تفسیرهای متناقض نسبت داده یا ساخته شده است که با شاهکار مستند، مستند پیشرو (آوانگارد)، بازسازی، انعکاسی، مردم‌نگاری، سفر فیلم سوررئالیستی، مستند سوررئالیست، عجایب‌نگاری (گروتسک) سیاسی، نسخه تمسخرآمیزی از ژانر مردم‌نگاری، کندوکاو در منطق بازنمایی، اتنو فیکشن و نقیضه پردازی (پارودی) شروع می‌شود و در نوشته‌های جدیدتر، با سپر بلا شدن هوردانوها برای نقد ناسیونالیسم، ماکيومنتری، دخمه‌ای، دیستوپیا سازی، استعماری، کاذب‌دارای گفتار شبه علمی و دروغ بزرگ، ادامه می‌یابد. همچنین حکم سرزمین ناموجود «سرزمینی که هرگز نبود»، موجودیت واقعه را زیر سؤال می‌برد چه رسد به شناخت و روش مواجهه با آن. با عنایت بر اصل «امتناع تناقض» که «دو گفته متناقض نمی‌توانند هم زمان صادق باشند»، پرسش اساسی این است که با چنین تناقض‌هایی که مبتنی بر تجربه‌های متفاوت در جوامع اروپایی و مسیحی صادر شده، چگونه می‌توان مواجه شد و از درجات صدق و خوانش‌های متضادشان آموخت.

## مرور تفسیرهای متناقض

هریک از مفسران، برای تعریف و طبقه بندی و معرفی روش بونوئل، دلیلی آورده‌اند.

## مستند نقیضه پرداز

بسیاری از فیلم‌های مستند به جای جستجو در واقعیت، از طریق گفتار پیش می‌روند. دانشنامه جامعه‌شناسی جهان می‌نویسد:

«این مستند، فیلم‌های اغراق‌آمیزی که در همان زمان، مسافران صحرای آفریقا می‌ساختند را دست می‌انداخت. یکی از هدف‌های بونوئل این بود که بگوید در خود اسپانیا هم انبوهی سوژه‌های آزارنده برای مستندسازی وجود دارد. در این فیلم، دست انداختن یا نقیضه‌پردازی از تقابل بین تصویر و گفتار به وجود آمده است»

آن را کم‌دی‌سیاه هم نامیده اند.

## سند اجتماعی

که یقیناً با جاذبهٔ خر مرده روی پیانو برابر است»

پژوهشگری به اسم کارولین فرانسیس می‌نویسد:

بونوئل با ابداع ژانر جدیدی از «مستند سوررئالیست»، موضوع مورد مطالعه را در بافت اجتماعی‌اش قرار می‌دهد. او فقط به توصیف لباس و رژیم غذایی هوردانوها بسنده نمی‌کند، بلکه نهادهایی را که سبب رنج آنها شده‌اند، به صورتی شورشگرانه متهم می‌سازد و مستقیم به کندوکاو در مسائل و منطق بازنمایی می‌پردازد. فیلم در وهله اول حمله به دیدگاه بینندهٔ غربی است... او به تماشاگر نشان می‌دهد که واقعیت چطور به سادگی می‌تواند دستکاری شود.

### مردم‌نگاری سوررئالیست

جفری روف (Ruoff) سرزمین بدون «مردم‌نگاری سوررئالیست» برمی‌شمارد. حضور در میدان تحقیق، جستجو در جنبه‌های حیرت‌آور و شاعرانهٔ زندگی روزمره، همجواری غیر معمول بین گفتار و تصویر، عنایت بر ناشناخته یا «امر نانموده»، پرهیز از قربانی‌نمایی افراد مورد مطالعه یا مشارکت جویان و فراروی از واقعیت‌های مرسوم، آن را مردم‌نگاری سوررئال معرفی می‌کند. «مردم‌نگاری سوررئالیست برخلاف گفتمان انسان‌شناسی سنتی که می‌کوشد تا ناآشنا را قابل

فهم سازد، به امر آشنا، یورش می‌برد و موجبات هجوم به غیریت‌سازی را فراهم می‌آورد».

### دست برداشتن از تجربیات سوررئالیستی

ریچارد میران بارسام می‌نویسد: «در اسپانیا، لوئیس بونوئل از تجربیات سوررئالیستی خود دست کشید تا فیلم خشمگینانه سرزمین بدون نان (۱۹۳۳) را بسازد».

### مستند آوانگارد

کتاب تاریخ نوین سینمای مستند، آن را به خاطر آمیزش تصاویر رئال و سوررئال جذاب‌ترین مستندهای آوانگارد معرفی کرده است.

### مستند اجتماعی ( نظرگاه طنزآمیز و آوانگارد سیاسی در شیوهٔ اجرایی)

بیل نیکولز سرزمین بدون نان را در زمرهٔ مستند مسائل اجتماعی قرار داده که دارای نظرگاه طنزآمیز است. همچنین در بخش به چالش کشیدن دولت ملی (کتاب مقدمه‌ای بر فیلم مستند) می‌نویسد: «این فیلمسازان به جای اصلاح به دنبال تغییرات ریشه‌ای بودند». بیل نیکولز در مبحث شیوه‌شناسی، می‌نویسد: فیلم طنزگونهٔ سرزمین بدون نان (۱۹۳۲) بسیاری از خصوصیت‌های اجرایی (پرفورماتیو) را بروز داده است. (ص ۲۶۲)

### بازسازی و انعکاسی

انیمیشن زندگینامه‌ای بونوئل و لایبرنت لاک پشت‌ها بر عواطف بونوئل و بازسازی‌ها، تکیه دارد و نشان می‌دهد، سرزمین بدون نان شرح ساخته شدن فیلم (یعنی انعکاسی) هم هست. منظور از لایبرنت لاک پشت‌ها، کوچه‌های پر پیچ و خم، سقف خانه‌های روستایی و کابوس‌های بونوئل است. کسی که از احوال دختر بچهٔ مریض می‌پرسد و کنار وی می‌نشیند، کسی جز خود بونوئل نیست. انیمیشن، بر چهار صحنهٔ بازسازی تأکید دارد که عبارتند از: استخدام یکی از افراد روستا توسط رامون آسین، برای تکرار کردن سرخروس که در فیلم، با نمای درشت دیده می‌شود و من

آن را در یکی از دو نسخه مورد مطالعه ندیدم. بونوئل، شبی کابوس مرگ می‌بیند و همین کابوس سبب می‌شود که از روستاییان بخواهد به یاد دختر بچهٔ مریض که در فیلم گفته می‌شود مرده است، صحنهٔ عبور دادن جسد یک بچه از رودخانه را بازسازی کنند. همچنین دو صحنهٔ زنبورها و افتادن بز از کوه، بازسازی هستند. افتادن بز را با دود حاصل از شلیک گلوله در راست کادر، می‌توان تشخیص داد.

### خلق داستان (ماکیومنتری)

ولی باز سازی بودن صحنه بعدی، با خلق داستان، پوشانده شده است. گفتار فیلم:

یک روز ما با این الاغ روبرو شدیم که کندوهایی بر پشتش بود و دو هوردانویی، آن را به سالامانکا می‌بردند. اندکی بعد هنگامی که آرام غذا می‌خوردیم، شخصی کمک خواست. افسار الاغی که یک کندو از پشتش افتاد، توسط مرد هوردانویی به زمین بسته شده و حیوان مورد حمله زنبورها قرار گرفته بود.

این صحنهٔ ماکیومنتری، با گفتار ساختگی، مهمترین نشانهٔ عجایب‌نگار بودن فیلم نیز هست. برخی آن را به عنوان نماد رنج هوردانویی‌ها، توجیه کرده‌اند.

### فیلمی دروغ از سرزمینی که هرگز نبود

ترسیم تصویر فقر و فلاکت از منطقه با نمایشنامهٔ طنزآمیز Las Batuecas Del Duque De Alba نوشتهٔ نمایشنامه‌نویس آغاز قرن هفدهم Lope De Vega شروع شد که ماجرای کشف دره‌ای ناشناخته با مردمان وحشی، در قلب سرزمین ایبری است. مردمانی که از دنیای پیرامون خود بی‌خبرند. با همین نمایشنامه، نخستین گفتار فیلم که می‌گوید «تا ۱۹۲۲ یعنی سالی که اولین جاده کشیده شد، هوردس برای مردم جهان حتی اسپانیایی‌ها، شناخته شده نبود»، نقض می‌شود.

الفاظ «اغراق آمیز»، «رنالیسم سوسیالیستی»، «اغواگری از طریق گفتاری با قرار دادهای خشک و شبه علمی»، حتی «سادیستیک»، به فیلم سرزمین بدون نان، الصاق شده است. به گزارش گاردین: «ساکنان هوردس، آن را فیلمی بیهوده و دروغ نامیده‌اند». مردمان هوردس به مستند ساز Ramon Gieling که اخیراً، رد پای

بونوئل را در منطقه دنبال کرد گفتند: «فیلمی زیبا و مثبت از سرزمین ما بساز و گرنه تو را می‌کشیم». گیلینگ می‌گوید: «آنها حق داشتند ناراحت باشند چون بیشتر صحنه‌های مستند بونوئل، چینش شده بود». سرزمین بدون نان علیرغم تمام اعوجاج‌هایش، تأثیری مثبت بر زندگی هوردانوها داشت. بونوئل آنجا را همچون جهنمی روی زمین، به تصویر در آورد، چندی بعد، فرانکو برای منطقه جاده کشید تا خارجی‌هایی که به اسپانیا می‌آیند شاهد وضع دشوار آن‌ها نباشند. فیلم به انگلستان راه یافت و گراهام گرین در مجله هنری شب و روز در باره فیلم نوشت: «تصویری صادق و مخوف است». یکی از مصاحبه‌شوندگان گیلینگ گفت که او واقعیت را بزرگنمایی کرد... برخی نیز معتقدند او جوهرهٔ حیات منطقه را به خوبی نشان داده است. گیلینگ می‌گوید: «مردمان هوردس هنوز در وضعیت محقری زندگی می‌کنند». ولی به نظر می‌رسد هوردانوها در سال ۲۰۰۱ نیز هنوز اسیر بونوئل باشند.

### فضای دخمه و کارکرد دخمه‌ای از فضا (دخمه)

یک دانشجوی دکتری فلسفه به اسم کریستوفر Kozey در رساله‌اش با عنوان لاس باتوکاس، لاس هوردس و دخمه اسپانیا، منطقه را دارای کارکرد دخمه معرفی می‌کند. اشاره او به همان نمایشنامه قرن هفدهمی است که عشاق جوان درون یک غار، اسکلت مومیایی شده یک شوالیه قرون وسطایی را می‌یابند و می‌فهمند که اسکلت یکی از اعقاب آن‌هاست. به اضافه این که این تنها اسکلت نهفته درون دره نیست بلکه بسیار اسکلت‌های شبیه به آن وجود دارد که باید یافت شود (ص ۴) نویسنده‌ای به اسم اگینتون (Egginton) آن را دخمه می‌نامد و می‌نویسد: «کار دخمه (Crypt) این است که به جای واقعیت ارائه نشدنی، جلوه‌گری کند و در این مورد پایه تمام بازنمایی‌هاست (ص ۱۵۲). کریستوفر کوزی می‌افزاید: «بگمان من این دره به کرات به عنوان یک فضای دخمه‌ای طرح شده است».

عنوان بخش چهارم رساله مذکور «لاس هوردس اثر بونوئل: یک بار دیگر به درون دخمه» (ص ۱۰۳) است. «تصویر فضای دخمه‌ای لاس هوردس از دوران مدرن شروع شد. چیزی که دره را استثنایی ساخته، جایگاه آن به عنوان دخمه است. فضایی که همچنان باید کشف شود. مردمانی ناشناخته دارد که باید شناخته شوند. بونوئل از کارکرد

دخمه بهره‌برداری می‌کند. دره‌ای با کارکرد دخمه‌ای، با مردمانی انباشته شده که نوع دیگری از همان جسد هستند. از این رو در سراسر فیلم مخاطب چندین بار با مرگ مواجه می‌شود.

### فیلم استعماری

نویسنده ای دیگر به اسم نیکلاس توماس در توجیه استعماری بودن فیلم و به نمایش در آوردن فرهنگ، استدلال کرده است که:

لاس هوردس (۱۹۳۲)، از آن روی که مردمان وطن را به صورتی بی‌رحمانه تحقیر می‌کند، و هم به دلیل این که آنان را به جایگاه اشیاء عجیب و غریب برای نمایش یک آوانگارد پارسی فرو می‌کاهد، استعماری است.

### کار آمدی سیاسی عجایب نگاری

خانم ژانت اسلون‌یوسکی که جمله‌های بالا را نقل کرده در مقاله: «سرزمین بدون نان و کار آمدی سیاسی گروتسک» می‌افزاید:

«توماس اولین نفری نیست که لاس هوردس را تجربه‌ای ناخوشایند یافته است. سه دولت مختلف اسپانیا نیز بنا بر نظر بیوگرافی نویس بونوئل، آن را ممنوع اعلام کرده‌اند».

بونوئل در خاطراتش می‌نویسد که همزمان با قدرت گرفتن جناح راست افراطی، تصمیم گرفتیم فیلم را به مارانیون رئیس شورای دولتی لاس هوردس نشان بدهیم به این امید که بتواند در توزیع فیلم کمک کند. اما مارانیون گفت: «چرا می‌خواهید این چیزهای زشت را به همه نشان بدهید؟ من گاری‌های پر از گندم در لاس هوردس دیده‌ام. چرا یک چیز قشنگ مثلاً رقص‌های فولکلوریک را نشان نمی‌دهید؟ البته فیلم هیچگاه بنمایش در نیامد. بلافاصله به مارانیون گفتم آن گاری‌ها از جاده کناری به گراندیلا می‌روند، خیلی هم به ندرت. اما در مورد رقص‌های فولکلوریک، در لاس هوردس از این ناسیونالیسم نا به جا، خبری نیست» (ص ۱۴۱)

### نسخه‌های متفاوت

معنای جمله «پی‌یر برانبرگر تقدیم می‌کند»، در آغاز نسخه

ترمیم شده این است که وقتی طی سال‌های ۱۹۳۹ و ۱۹۴۵ نگاتیو فیلم ناپدید شده بود، پی‌یر برانبرگر و شرکت *Le Film De La Pleiade* فیلم را (در سال ۱۹۶۵) ترمیم کردند. پی‌یر برانبرگر فرانسوی (که حق پخش فیلم را از بونوئل خریده بود)، یک نسخه صدادار از فیلم فراهم آورد. در این نسخه، که زیر عنوان «یک مستند از لوئیس بونوئل» معرفی شده است، نام همکاران بونوئل (پی‌یر یونیک و سانچز ونتورا) هم ذکر می‌شود. در نسخه انگلیسی، نام این دو تن (با عنوان آسیستان)، زیر نام فیلمبردار آمده که در صورت عدم آگاهی ممکن است فرض شود که دستیار فیلمبردار هستند. بونوئل می‌نویسد: «از پی‌یر یونیک که در پاریس بود خواهش کردم بیاید و دستیارم باشد». (ص ۱۴۰)

گفتار و تدوین در ارائه مضامین فیلم نقش اساسی دارند و الان دو نسخه گفتار کم و بیش متفاوت وجود دارد. در نسخه فرانسوی صحنه سوارکاری به تمامی هست در صورتی که این صحنه و تفسیر بونوئل را در نسخه دوم (دانشنامه جامعه‌شناسی) ندیدم. گفتار این صحنه در ترجمه متن مقایسه‌ای، آورده شده است.

در نسخه موجود در دانشنامه جامعه‌شناسی برای جهان، مترجم برای اشاره به مکان از دو واژه *City* و *Town* استفاده کرده که چندی پیش متن آن در اولین ترجمه مورد استناد من قرار گرفت، برای تمایز آنها *Town* به خرده شهر و شهر کوچک و *City* به شهر برگردانده شد. اما در زیرنویس انگلیسی نسخه پی‌یر برانبرگر، حتی در زیرنویس انگلیسی انیمیشن «بونوئل در لابیونت لاک پشت‌ها» متوجه شدم، همه جا واژه *Village* به معنای روستا به کار می‌رود. در نسخه پی‌یر برانبرگر که دارای «مجوز از آقای بونوئل» است اولین روستایی که گروه فیلمبرداری وارد آن می‌شود، البرکه *Albirka* نام دارد. اما در نسخه دانشنامه، به شهر «پوند» و «پول» اشاره شده که ظاهراً هیچ ربطی به هم ندارند. اما اگر «البرکا» را همان «البرکه» عربی بدانیم که احتمالاً به تاریخ فرهنگ و استیلای مسلمانان بر اسپانیا مربوط می‌شود و پوند همان *Pond* یا *Pool* انگلیسی به معنای آبگیر باشد، می‌بینیم هر دو کلمه، هم معنا هستند. ولی مگر می‌شود اسم مکان را هم ترجمه کرد؟ در پایان این نوشته، باید بیفزایم که سرزمین بدون نان هشت سال بعد از فیلم علف که مضمون مرکزی‌اش مبارزه انسان با طبیعت برای بقا بود، ساخته شد. ولی سرزمین بدون نان، دارای لایه‌های متعدد در نقد نهادهای اجتماعی است که در «علف» و سنت مردم‌نگاری رمانتیک، غایب بود.

**پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.**



## کفار، مستندی از قوم گدار



عکاس: دانا فرزانه پور

از چهار شغل عمده است؛ رقاصی، بازیگری، مطربی و شکار که ریشه در سبک زندگی این قوم از گذشته تا کنون دارد. هر یک از این مشاغل در بخشی جداگانه در فیلم به تصویر کشیده می‌شود و در خلال آن سایر جزییات فرهنگی این جمعیت منعکس می‌گردد.

تیتراژ آغازین سوره کفار را به نمایش می‌گذارد که به ظاهر تقابل اسلام و کفر را یادآور می‌شود. اما گویی مذهب تنها موضوع جدایی این قوم از جامعه میزبان نیست چنان که مخاطب در ادامه خواهد دید دلیل این نیست که قوم گدار نخواستند باشد در جامعه میزبان حل شود بلکه داغ ننگ کفر، هنجارها و موقعیت اجتماعی متفاوت از گذشته‌ای نامعلوم، همچنان بر پیشانی این مردمان مانع ادغامشان شده، هر چقدر هم برای گنبد و گلدسته امامزاده‌ها و مساجد فلزکاری کنند، یا حتی درس طلبگی بخوانند، تفاوت چندانی ایجاد نمی‌کند یا دست کم نتیجه فوری نداده است. چنان که فیلم پای حرف‌های شیخ محمود می‌نشیند که حتی تحصیل در حوزه نیز نتوانسته او را از پیشینه‌اش جدا کند و شغل روحانیت را عملاً نصیبش سازد. از دید محلی‌ها، او هنوز هم از قوم کفار است و در میان قوم خودش هم نه کسی خمس و زکات می‌پردازد و نه

مستند کفار ساخته بهمن کیارستمی به سال ۱۳۸۲ اثر اتنوگرافی است از قوم گدار مستقر در شرق مازندران که چه در زمان ساخت و چه اکنون پس از گذشت قریب به بیست سال، به لحاظ مستندسازی و مردم‌نگاری شایان توجه است. دوربین مستند مخاطب را از تپه‌های سرسبز بهشهر تا کومه‌های محقر گدارها با خود همراه می‌سازد و فرازهایی از زندگی مردمانی را به تصویر می‌کشد که طی قرن‌ها حضورشان نادیده گرفته شده بود. برای این کار فیلمساز با دقت و حوصله به میان حاشیه‌نشینان بهشهر رفته و صمیمانه آنان را به حرف گرفته تا در مقابل دوربین بنشینند، بخوانند، بنوازند و از دیروز تا امروزشان را روایت کنند.

صدای راوی مستند بر اساس پژوهش‌های صورت گرفته شمار این قوم را حدود ۳۰۰۰ خانوار می‌داند که در سراسر مازندران پراکنده‌اند و بازماندگان خنیاگرانی هستند که سال‌ها پیش از هندوستان برای سرگرمی و لهو و لعب به همراه سپاهیان فاتح نادرشاه، و شاید بهرام گور، به داخل ایران کوچانده شده بودند. تمرکز این فیلم بر کومه نشینان حومه بهشهر است که به گزارش این مستند، عمدتاً امرار معاششان

بودجه‌ای برای منبر و پیش‌نماز در ذهنشان تعریف شده است. لذا علیرغم این که این افراد در آمار رسمی شیعه‌اند هنوز هم اثراتی از شیوه جانمندانگاری در باورهایشان به چشم می‌خورد و پیشینه شغلی‌شان در خنیاگری نیز مزید بر علت.

مخاطب در لحظه‌ای که با رقص عجیب مردی ژولیده نشسته روی زمین با لباس‌هایی مندرس مواجه می‌شود، درمی‌یابد که با دنیایی متفاوت طرف است. مرد با ریتمی ثابت رقص مجنون‌وارش را آغاز می‌کند و همانطور نشسته روی زمین شور می‌گیرد. گویی خواسته باشد تمامی کرشمه اجدادش از قرون گذشته را، فارغ از سن و جنسیت و ظاهرش، آزاد و رها در پیچ و تاب اندامش به نمایش بگذارد.

«خان عمو»، یکی از مردان میانسال قوم، داستان‌هایی آمیخته به خیال و واقعیت از مردمانش می‌گوید و روایت‌ها و حکایت‌هایی که سینه به سینه از پیشینیان‌شان شنیده نقل می‌کند. او قوم‌گذار را تا حدودی معرفی می‌کند؛ حومه‌نشینی که توسط سایر اهالی کفار یا گدار نامیده می‌شوند و در میان خودشان، خود و زبان‌شان را «چوله» می‌خوانند. موقعیت اجتماعی فرودست این مردم در این جداافتادگی از جامعه همجوارشان در نگاهشان به خودشان به عنوان انسان‌هایی گناهکار و زشت، عمیق‌تر به چشم

می‌آید. مرد نماز نخواندن چوله‌ها را عاملی برای وضع بد زندگی‌شان می‌داند که «مثل سگ» زندگی می‌کنند و خلق و خویشان هم مثل سگ است. خان‌عمو با لبخند این فرودستی را همچون سرنوشت محتوم قومش پذیرفته و از تیرگی پوست و بختشان از امروز تا گذشته روایت می‌کند. او خیلی راحت از روابط آزاد زنان قوم با ارمنی‌های سفید می‌گوید که به سفید و زیبا شدن بچه‌هایشان در نتیجه این آمیزش امیدوار بوده‌اند. شاید همین مسئله موجب شده که علیرغم جدا بودن این کومه‌نشینان از جمعیت شهر و روستاهای اطراف، نژاد چندان مشخصی در آنان به چشم نمی‌خورد و جز رنگ تیره پوست اشتراک ظاهری چندانی ندارند. طبق روایات خان‌عمو برای هر رفتار و نکته‌ای در قوم، داستانی هست و دلیلی، چنان که او دلیل تیره بودن پوستشان را زندگی و همخوابگی میان دود حاصل از آتش کومه‌ها برمی‌شمرد و شکار خوک، که در میان اکثریت مسلمان مازندران حرام است، را نوعی روزی می‌داند که خدا برایشان مقدر کرده تا گرسنه نمانند و بتوانند شکم فرزندان پرشمارشان را سیر کنند.

در بخشی از فیلم شاهد گفتگو با زوجی بسیار جوان هستیم که ابتدا روزمره‌شان را با رودربایستی از دوربین توصیف می‌کنند. کمی بعد اما عروس نوجوان خجالت را کنار گذاشته و به راحتی در مورد روابط جنسی خود و حتی والدینش صحبت می‌کند. مورد دیگری که در مشاهده این جمعیت، طی همراهی با مستند، به چشم می‌خورد، همین هنجارهای متفاوت از جامعه مجاورشان است؛ اعم از محرمیت، روابط جنسی، بهداشت و پاکی، که چه بسا در غیرخودی و دیگری ماندن این قوم بی‌تأثیر نبوده است. هرچند بخشی از این تفاوت، می‌تواند به کمبود امکانات و وضع بد معیشتی این طبقه فرودست اقتصادی برگردد اما بخش قابل توجهی از آن نیز یادآور نگاه مری داگلاس به فرهنگی بودن امر پاکی و ناپاکی است. بنا به تعریف وی آنچه به عنوان امر ناپاک توسط اجتماع درک می‌شود لزوماً به بهداشت مربوط نمی‌شود بلکه امر پسندیده و ناپسند تعاریفی فرهنگی دارند که برخی اشیاء، غذاها و رفتارهای اجتماعی در میان اعضای آن جامعه منع یا پذیرفته شود. طبق این سیستم فرهنگی وقتی موردی ناپاک برشمرده شود تابو است و حضورش اضطرابی برای افراد به همراه خواهد داشت. در صورتی که همان امر می‌تواند در فرهنگ دیگری موضوعی عادی به شمار رود. مثال بارزی از این موضوع در میان چوله‌ها زمانی است که مرد شکارچی گراز موهای بلند و سیاهش شپش دارد. او می‌داند که برای از بین رفتن شپش نیاز به کوتاه کردن موهایش دارد اما در پاسخ به مستندساز که از پشت دوربین به او می‌گوید «خب بزن اون موها تو»، این دلیل را عنوان

می‌کند که برای اجرای موسیقی و حضور در جشن عروسی نمی‌تواند با سر تراشیده حاضر شود. این ترجیح مرد کومه‌نشین، به همین سیستم ارزش‌گذاری متفاوتش برمی‌گردد؛ برای او حضور با سر تراشیده در عروسی امری ناپسند تعریف شده در حالی که عدم بهداشت موها به چشمش تا به آن حد مذموم نیست، هرچند از دید ساکنان شهر مجاور به احتمال زیاد عکس این موضوع صادق باشد.

با این حال می‌توان دید که گذارها به دلیل مجاورت، برخی هنجارها را در عمل و نه از ته دل گویی پذیرفته‌اند. برای مثال، فیلمساز مرد جوان نوازنده‌ای را جلوی دوربین می‌آورد و می‌بینیم که او به تجربه متوجه شده که طی ماه‌های عزاداری محرم و صفر در پارک آهنگ شاد نزند بلکه به جایش موسیقی «درویشی» اجرا کند که با حال و هوای مذهب رسمی جور دربیاید. شغل چهارم این گروه مطربی است. در صحنه‌ای از فیلم می‌بینیم مردان شکارچی سوار بر همان موتوری که با آن گراز شکار شده‌شان را حمل می‌کردند و بولون به همراه دارند و در جشن ترانه‌های شاد می‌نوازند. نوازندگی یا آنطور که توسط ساکنان اطلاق می‌شود، مطربی هم از کارهای اصلی این گروه است. تأثیر و تأثر موسیقی گذار در سده‌های اخیر بر موسیقی محلی مازندران مورد توجه واقع شده و از حد سرگرمی و امرار معاش گذشته تا جایی که

مدعی جایگاه خاص خودشان هستند. یکی از جنبه‌های ارزنده مستند در همین است که سراغ برخی از این خوانندگان و نوازندگان رفته و ثبتشان کرده، از زن ناینایی که با صدایی محزون می‌خواند تا مردی که با انگشتانش ضرب می‌گیرد و خود را استاد مازندران می‌نامد.

علاوه بر این، نام‌های خانوادگی که در تیتراژ پایانی به چشم می‌خورد همچون «پیرایه، بز می، شکارچی، عشقی» نیز موید همان گروه‌های شغلی فوق‌الذکرند که در مقطعی به منظور سرگرمی و تفریح سایرین از سپاهیان نادر گرفته تا عروسی‌های محلی به کار گرفته می‌شدند و در سازگاری و جداماندگی‌شان از جامعه مقصد، به شکار تنها حیوانی می‌پرداختند که محلی‌ها بر اساس باورهایشان، میلی به آن نداشتند.

فیلم اتنوگرافیک طبق تعریف نوعی مستند است که «با تصویر برداری برنامه‌ریزی شده، نیمه‌برنامه‌ریزی شده یا بدون برنامه‌ریزی از واقعیت و با هدف شناخت یک موضوع اجتماعی یا یک موضوع فرهنگی دنبال می‌شود» و تمایزی که برای انسان‌شناسی تصویری مطرح می‌گردد هدف ثانویه‌ایست تا از شناخت حاصله، در زمینه علمی انسان‌شناسی استفاده شود. بر این اساس مستند حاضر در گروه فیلم‌های اتنوگرافی قرار می‌گیرد. پژوهش این مستند چهل دقیقه‌ای توسط جهانگیر نصری اشرافی انجام شده و نگاه دقیق فیلمساز همراه با پشتوانه پژوهشی علمی و تقسیم‌بندی‌های انجام شده در فیلم، امکان درک بهتر ابعاد زندگی این قوم مهاجر را به بیننده داده است. فیلم در خلال مصاحبه و مشاهده به زمینه‌های شغلی، زبانی، تاریخی، اجتماعی و فرهنگی این قوم توجه کرده و صدای راوی اطلاعات تکمیلی را به مجموعه اضافه کرده است.

در نهایت فیلم با صحنه‌هایی از تمرین بندبازی پایان می‌یابد. این هم بخشی از کار گذارهاست که برای سرگرمی مردم انجام می‌دهند، تحت عنوان بازیگری که در اصطلاح عامیانه گاه به آن معرکه‌گیری هم گفته می‌شود. یکی از مردان صورتش را سیاه کرده و کلاه‌گیسی کاهی به سر دارد دیگری ضرب گرفته و نفر بعد راه رفتن روی طناب را تمرین می‌کند. قدم‌های نامطمئن مرد روی طناب دیده می‌شود که گاه با موفقیت به انتهای مسیر می‌رسد و گاه می‌لغزد و می‌افتد، در کنار همراهم تماشاچی‌اش که گاه تماشاچیش می‌کنند و گاه خسته و خواب‌آلود در عالمی دیگرند. شاید این صحنه آخر نمادی باشد از موقعیت ناپایدار قومی با هویتی نامعلوم که دشواری‌های قرون را تاب آورده‌اند، دست از تلاش بر نمی‌دارند تا دیده شوند و به چشم همجواری‌شان دیگری نباشند.

**پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.**

## نگاهی دوباره به دزد «دوچرخه»

درباره فیلم «دزد دوچرخه» اثر نورتالیستی ویتوریو دسیکا، فیلمساز ایتالیایی در ۱۹۴۸ بسیار نوشته شده. اما ارزش این اثر چه در عمق خود آن و چه در روند پایه‌گذاری این مکتب اساسی در تاریخ سینمای جهان و سینمای پس از جنگ به اندازه‌ای است که همواره می‌توان به آن بازگشت و دستکم یادی از آن کرد و به سراغش رفت. نورتالیسم ایتالیا، جنبشی سینمایی بود که پس از پایان جنگ جهانی دوم در ایتالیا پدید آمد، یعنی همان زمانی که این کشور همچون اکثر کشورهای قاره چهار یکی از سخت‌ترین بحران‌های بیکاری، فقر و فلاکت و ویرانی ناشی از این جنگ بوده است.

فیلمسازان نورتالیست ایتالیا، تلاش می‌کردند در نزدیک شدن هر چه بیشتر به واقعیت، چه در روایت و چه در شکل، عمق فاجعه و پی‌آمدهای مصیبتی به نام جنگ را به بیان درآورند. فیلم «دزد دوچرخه» در خارج از استودیو و در فضای واقعی، محله‌های شهر ساخته شده و خواهان ارتباط هر چه بیشتر با واقعیات جامعه بود. اما همین که برای فیلمی که از ویرانی و فلاکت نیازی به «دکور» وجود نداشته باشد، خود یک فاجعه است.

از همان ابتدا در فیلم ما با واقعیت‌های گریزناپذیری مواجه می‌شویم که حاصل‌اش یک زندگی متلاشی شده، یک زندگی آشفته نه تنها برای شخصیت اصلی فیلم و خانواده‌اش بلکه برای گروه بسیار بزرگی از افراد جامعه است که همچون هیولایی آنها را بلعیده است. گویی همه ساکنان این شهر و این کشور در این دوران می‌توانستند به «دزدهای دوچرخه» تبدیل شوند و در موقعیت قهرمان فیلم قرار بگیرند: تلاش بیهوده‌ای برای پاک ماندن و دوری جستن از آلودگی و بی‌اخلاقی زمانی که فقر و



بیچارگی نفست را می‌برد.

جهانی که ما در این فیلم می‌بینیم و یا شاید جهانی که همیشه ما در طول حیات‌مان شاهدش بوده ایم با واقعیت‌های سخت و بی‌رحمی همراه هستند که همیشه ما را به عنوان یک انسان به چالش می‌کشیده و می‌کشند: آنتونیو برای بدست آوردن شغلی که او و خانواده‌اش را از بیکاری و فقر نجات دهد، به یک دوچرخه احتیاج دارد، دوچرخه‌ای که بالاخره با فروختن چند ملحفه، ظاهراً موفق می‌شود آن را از گرو بانک دربیآورد. با ورود دوچرخه به زندگی آنتونیو، شادی و امیدواری بی‌نهایت اما ناپایداری به او روی می‌آورد. او خود را بر فراز قله‌های زندگی تصور می‌کند. وقتی همسر آنتونیو

به سراغ زن فالگیر می‌رود تا از او تشکر کند و بهای فال‌اش را بپردازد، آنتونیو این موضوع را به سخره می‌گیرد و به همسرش می‌گوید: چطور حاضر شده به این مزخرفات و خرافات روی بیاورد؟ اما جایی در پایان فیلم شاهدیم که آنتونیو نومید از پیدا کردن دوچرخه‌اش که، کسی شاید فلاکت‌زده‌تر از او دزدیده است، باز به همان فالگیر پناه می‌برد. سرنوشتی که باید در برابرش سر اطاعت فرود آورد: آنتونیو از سر استیصال و ناامیدی به همان «مزخرفاتی» چنگ می‌اندازد که آنها را «احمقانه» می‌دانست و حال همچون پاره چوبی در دریا شاید او را از غرق شدن کامل نجات دهد.

از نکات ظریف دیگر اثر دسیکا، رابطه آنتونیو و پسر کوچک‌اش است که از ابتدای دزدیده شدن دوچرخه او را در تلاش برای یافتنش همراهی می‌کند؛ کودکی که در خانواده‌ای آشفته به دنیا آمده و مجبور است «باهوش» و «به هوش» باشد. چاره‌ای جز این کار ندارد، چرا که ناگهان تمام بار خانواده روی دوش او می‌افتد: او باید در کودکی یکبارگی در نقش یک «سرپرست» قرار بگیرد، دنیای بزرگان را تجربه کند و مسئولیت بپذیرد. چاره‌ای ندارد، چرا که اگر وا دهد، پریشان حالی خانواده‌اش او را هم در خود می‌بلعد. همان چیزی که از ابتدای فیلم شاهدش هستیم، از همان جا که کودک در کلیسا به پدرش می‌گوید منتظر غذا بماند و آنتونیو یک سیلی به او می‌زند و حتی به کودک هشدار می‌دهد: نباید گریه یا قهر کند چراکه وقتی برای اینکار وجود ندارد؛ یا وقتی در زیر باران به دنبال دزد دوچرخه می‌دوند و...

فیلم ما را سوی این نکته می‌کشانند که همیشه چیزی برای از دست دادن داریم... وقتی آنتونیو پیرمرد را در داخل کلیسا تهدید می‌کند، به او می‌گوید به دنبال پسر دوچرخه‌سوار است و چیزی برای از دست دادن ندارد. او حتی به زور هم شده می‌تواند پیرمرد را وادار کند او را پیش دزد دوچرخه ببرد، فکر می‌کند واقعا چیزی برای از دست دادن ندارد و پیدا کردن دزد دوچرخه، همه چیز زندگی‌اش است. اما در دو سکانس این موضوع تغییر می‌کند. نخست سکانسی که بیرون از کلیسا برای لحظاتی از پسرش جدا می‌شود و به اشتباه گمان می‌کند که کودک‌اش همان کودکی است که در آب رودخانه در حال غرق شدن است و همین سبب می‌شود به ارزش آنچه هنوز دارد ولی می‌تواند از دست بدهد، یعنی پسرش، پی‌ببرد. و سپس در سکانسی در پایان فیلم وقتی می‌بینیم تصمیم به دزدیدن دوچرخه‌ای کنار خیابان می‌گیرد، و آنجاست که درک می‌کنیم او هنوز چیز دیگری هم برای از دست دادن دارد و آن وجدان و انسانیتش است.

نقطه‌ی اوج و شکوه این فیلم سکانسی است که آنتونیو تصمیم می‌گیرد با پسرش به رستوران برود و به قول خودش برای

لحظاتی همه چیز را فراموش کنند و خوش باشند. در واقع او می‌خواهد فرصتی به خود بدهد تا شاید در رویاهایش بتواند از غم و ناامیدی رهایی بیابد. فرصتی کوتاه و ناممکن در یک زندگی سخت. در روانشناسی می‌گویند: گاه «فهمیدن» آنقدر دردناک می‌شود که ناخودآگاه فرد، به پیوندهای ادراکی‌اش حمله می‌کند تا فرد را از فهمیدن دور نگه دارد و به بیان دیگر، به نوعی، تخریب موقت سیستم ادراکی برای محافظت از انسجام روانی، چیزی که شاید از آن آنتونیویی که شخصیت اصلی فیلم است و در این لحظه در رستوران لبخند می‌زند نباشد. ما آنتونیو و پسرش را در رستوران، در کنار نوازنده‌هایی که مشغول ساز و آوازند می‌بینیم، آنتونیویی که حتی در این لحظات هم نمی‌تواند غم دوچرخه‌اش را فراموش کند.

در نهایت، شاید مهمترین نکته‌ای که باید به آن اشاره کنیم این است که: گویا همه‌ی ما می‌توانیم «دزد دوچرخه» باشیم. اگر اوضاع زندگی‌مان آنطور که باید پیش نرود. همه‌ی ما می‌توانیم چنان مستاصل شویم که همچون آنتونیو دست به دامان فالگیر یا سرنوشتی نامعلوم شویم. در حقیقت گاهی شرایط زندگی از ما انسان‌هایی دیگر می‌سازد همان طور که در پایان آنتونیو از سر ناچاری و ناامیدی به دزدیدن دوچرخه کنار خیابان روی آورد.

«دزد دوچرخه» را شاید به همه این دلایل باید بارها و بارها دید و همراه با آن فراتر از نورثالیسم سینمای ایتالیا رفت.

## جایی برای فرشته‌ها نیست



است و مخاطب را به خود جلب می‌کند. شروع و پایان خوبی دارد و با هوشمندی بدان پرداخته شده است و حتی قسمت‌های هیجانی فیلم هم قابل توجه است. کارگردان به همراه مربی و سرپرست تیم که آقایی است که خودش اسکیت هاکی بازی می‌کند با اعضای تیم همراه می‌شود. کارگردان با اینکه درصدد است تا مسائل ورزش زنان را در قالب این تیم نشان دهد اما نمی‌خواهد صرفاً به عجز و ناله و کمبودها و بی‌توجهی‌ها پردازد. هرچند در دل فیلم به مشکلات تیم می‌پردازد اما سعی دارد نشان دهد با این وضعیت موجود چگونه می‌توان وارد مسیر بهتری شد و مشکلات را اندیشمندانه تا حد امکان حل کرد. ورود کارگردان به تیم همراه با ورود روان‌شناس به تیم است، یعنی همزمانی کارگردان و روان‌شناس خط سیر مناسبی را در روایت داستان ایجاد کرده است. شناخت روان‌شناس با اعضای تیم و مسائل آنان با شناخت کارگردان و مخاطب همراستا است. تیم هم از لحاظ فنی ضعیف است و هم از لحاظ روحی کاملاً فروپاشیده و ناامید است. روان‌شناس سعی دارد از همان ابتدا با گرفتن تست روان‌شناسی و نشست‌های فردی با تک تک اعضا بیشتر آشنا شود و همزمان مخاطب هم با شخصیت‌های بازیگران فیلم که همان بازیکن‌های تیم هستند آشنا می‌شود. ابتدا روان‌شناس سعی دارد از خاطرات و تجربیات آنها در تیم بگوید و آنها هم

ورزش زنان چه در بعد فردی و چه بعد رسمی و بین‌المللی در دهه اخیر در ایران بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. این را هم می‌توان در زندگی زنان عادی در جامعه دید که بیشتر از نسل قبل به ورزش روی آوردند و هم در مطرح کردن بیشتر مسائل ورزشی در مباحث اجتماعی روز. البته این بدان معنا نیست که اگر در دهه‌های قبل کمتر این موضوع بحث می‌شده است، علاقه زنان هم به ورزش کمتر بوده است. این می‌تواند به دلیل باز شدن بسترهای بیشتر مانند فضای اینترنتی و مجازی باشد که چنین دغدغه‌هایی بیشتر نمود پیدا کرده‌اند. این نمود را می‌توان در عرصه هنر همچون فیلم‌های داستانی و مستند دید. فیلم مستند «جایی برای فرشته‌ها نیست» یکی از فیلم‌های مستند چشم‌گیر در این حوزه است که از دیگر فیلم‌ها با چنین مضمونی یک سر و گردن بالاتر است. این فیلم روایتگر سفر پرفرازونشیب دختران جنگنده و سختکوش تیم ملی هاکی ایران است که به مسابقات آسیایی اعزام می‌شوند. این فیلم در سال ۱۳۹۸ به کارگردانی سام کلانتری ساخته شده است و برنده سیمرغ بلورین بهترین فیلم مستند از سی و هشتمین دوره جشنواره فجر است.

فیلم دارای فیلمنامه و ساختار قوی

از تجربیات و سختی‌هایشان مخصوصاً به‌عنوان زن ورزشکار سخن می‌گویند، از اینکه وقتی به مسابقات می‌روند آزادی‌هایی که دیگر تیم‌ها دارند آنها را اذیت می‌کند. آنها از اعتماد به نفس پایین خود سخن می‌گویند. دختران ایرانی عمدتاً دارای اعتماد به نفس‌هایی پایین هستند چرا که اصولاً حمایت و پشتیبانی مخصوصاً از سوی مردان نمی‌شوند. نکته قابل توجهی که مربی به آن اشاره دارد این است که این دختران دوست ندارند فیلم بازی خودشان را ببینند. آنها از خودشان تنفر دارند.

اگرچه این فیلم نشان دادن مسائلی است که دختران در ورزش با آنها دست‌وپنجه نرم می‌کنند اما سعی ندارد همه مردان را لزوماً بی‌تفاوت نشان دهد. اتفاقاً کارگردان تلاش کرد تا نقش مهم مردان را نشان دهد که تا چه اندازه در رشد و پیشرفت دختران و زنان می‌توانند موثر باشند. دو نفر از اعضای تیم آرزو و هدی شوهرانی بسیار حامی دارند. آرزو (دروازه‌بان) می‌گوید: «من اعتماد به نفس داشتم، با علی این اعتماد به نفس بیشتر و ماندگار شد.» شوهر آرزو معتقد است «همه قوانین رو مردان نوشتند بنابراین طبیعیه که به نفع خودمون نوشته شده باشه. جنسیت زن جنسیت مخالف ما نیست جنسیت همراستا با ما است. من نفس می‌کشم او هم نفس می‌کشه، من آزادم او هم آزاد، من ورزش می‌کنم، او هم باید ورزش کنه، من ۱۱ شب ورزش می‌کنم، او هم ۱۱ شب تمرین کنه، چه اشکالی داره.» پدر نگار هم پشتیبان دلگرم‌کننده‌ای است، پدر و مادر نگار هر دو براساس فلج اطفال معلولیت دارند و نگار تنها فرزند آنها است. در مورد این ورزش پدرش شدیداً نگران سلامتی او است به همین دلیل ابتدا چندان رضایت ندارد اما از آنجایی که فردی منطقی است با گفت‌وگوهای روان‌شناس دیدی بهتر پیدا می‌کند، او نقاش است و روح لطیفی هم دارد. مادر و پدر نگار نگران ازدواج او هستند و مادرش به شوخی مرتب به او می‌گوید چرا دوست پسر پیدا نمی‌کند. در مقابل پدر نگار، مادر او چون خودش نمی‌توانست ورزش کند علاقه‌مند است که دخترش این مسیر را ادامه دهد. روان‌شناس براساس تئوری لایه‌ها براساس ۳۳ لایه بازیکن‌ها را تحلیل می‌کند و به آنها نشان می‌دهد که چه تیپ شخصیتی هستند. وجود روان‌شناس و صحبت‌های او با بازیکنان وجه بارز فیلم است و اگر او و مسیر روان‌درمانی و مشورت‌هایش در فیلم نبود، کارگردان احتمالاً با سختی بیشتری برای ورود به موضوع مواجه می‌شد.

موازی با آمدن روان‌شناس به گروه، مارینا کاپیتان تیم ملی فرانسه، مربی تیم ایران، می‌شود. حضور او مانند حضور روان‌شناس تغییر اساسی در شرایط بازی و روحیه آنها ایجاد می‌کند. از همان ابتدا از تجربه خودش می‌گوید که تاثیر گذار است «من خیلی دیر هاکی رو شروع کردم، زمانیکه ۱۴ سالم بود ولی هم تیمی‌های من از ۵ سالگی شروع کردند. آرزوی من رسیدن به تیم ملی فرانسه بود. آن زمان فقط یک بار در هفته بازی می‌کردم. وقتی ۱۸ سالم بود در مقابل تیم ملی آمریکا بازی کردیم؛ آنها ۱۴ ساله بودند و هزار بار از من بهتر بودند. دو راه داشتم یا از آرزویم دست بکشم یا ادامه بدم. از یه روز تمرین در هفته رسیدم به ۴ روز در هفته و ۳ روز تمرین بدنی. به من کم بازی می‌دادند و بیشتر روی نیمکت بودم. هشت سال تمرین کردم و برای همیشه بازیکن ثابت شدم. کاپیتان تیم شدم به خاطر تلاشم، نه استعدادم. چون اصلاً استعداد نداشتم. اگر هدفی دارید باید برایش خیلی تلاش کنید. یکی دوبار در هفته کافی نیست. مادربزرگ من هم هفته‌ای یکی دو بار تمرین می‌کنه. از هر لحظه‌تون لذت ببرید و بهترین خودتون رو ارائه بدید... خودتون رو با بقیه مقایسه نکنید.» این سخنان برای روحیه بازیکنانی مایوس طبیعتاً انرژی‌دهنده است

و روزه‌ای از امید را در دل آنها می‌گشاید و آنها را برای جلو رفتن و امید به موفقیت داشتن مطمئن‌تر می‌کند.

بحث اسپانسر تیم از مهم‌ترین دغدغه‌های مربی است و برای جمع کردن پول از دیگران برای دخترها دریغ نمی‌کند. خود دختران هم سعی می‌کنند تا اطرافیان و اقوام خود را ترغیب به کمک کردن تیم کنند. بودجه‌های ورزشی در میان تیم‌های مردان تبعیض‌گونه توزیع می‌شود، بودجه تیم‌های بانوان که وضعیتی اسفبار دارد. خود مربی از حامیان زنان است. «من با یک زن بزرگ شدم. مادرم ۲۴، ۲۵ ساله بود که از پدرم جدا شد و من او با هم سال‌ها زندگی کردیم تا اینکه او را از دست دادم. من زن بودن را در مملکت خودم شاید بیشتر از هر کسی دیگر درک کنم. اینکه شهروند درجه دو می‌شود را می‌فهمم اینکه نگاه‌ها نسبت به او جور دیگر می‌شود را می‌فهمم.» از دختران می‌خواهد جنگجو باشند «من وقتی پشت سر شما صحبت می‌کنم می‌گم همه شما مثل فرشته‌ها می‌مونید ولی هاکی بازی فرشته‌ها نیست من امروز یک سری آدم دریده می‌خوام.»

آنها برای مسابقات اعزام می‌شوند، روان‌شناس با آنها نمی‌رود، اما همچنان با آنها در

ارتباط است. خانواده‌ها قبل از مسابقه برای بازیکنان ویدئو ارسال کرده‌اند و واکنش احساسی دختران هنگام دیدن ویدئوها از نقاط پررنگ فیلم است، اینها طرح‌هایی است که فیلم را برجسته ساخته است. شاید آنچه که دختر ایرانی مخصوصا در دهه‌های قبل کم داشت حمایت بود. نه آنکه اکنون این عدم حمایت وجود ندارد، همچنان باقی است اما نگرش اطرافیان و خانواده‌ها و حتی جامعه به ورزش زنان بهتر شده است. این حمایت باید بیش از پیش گسترش پیدا کند. آنچه که خیلی اهمیت دارد برنامه‌ریزی‌های کلان برای حمایت از ورزش بانوان و تخصیص بودجه برای آنان است. وظیفه مربی رسیدگی به پیشرفت فنی تیم است نه گردن کج کردن برای جمع‌آوری اندکی بودجه برای خریدن حتی لباس تیم. باشگاه ورزشی مرکز خیریه نیست؛ دست کم در حد ملی نیست. در ایران به دلیل بحث حجاب زنان و حرکات ورزشی که مستقیما به بدن آنان ارتباط پیدا می‌کند مشکلات ورزش آن‌ها پیچیده است. به همین دلیل ورزش بانوان در زمره دغدغه‌های مهم نمایندگان و مسئولین قرار نمی‌گیرد. مسئله ورزش بانوان، مسئله‌ای ساختاری است که باید جدی‌تر و علمی‌تر بدان نگاه شود.

دختران در کره بعد از یک باخت و ۳ برد به ایران باز می‌گردند و با استقبال خانواده‌های خود مواجه می‌شوند. روان‌شناس در همان اواسط کار پیشنهاد ساختن آهنگ انگیزشی برای روحیه دادن به تیم را مطرح کرده بود که براساس ویژگی‌های شخصیتی بازیکنان ساخته شود تا در تیم نوعی آرامش، وحدت و یکپارچگی ایجاد کند. آنها بعد از برد بازی آخر وقتی همصدا این آهنگ را در رختکن می‌خوانند:

یه تیم غیرتی جنگجو و قدرتی، دخترای ایران

به عشق این دیار بجنگ و کم نیار، دخترای ایران

تو بازی بی‌نظیر خستگی‌ناپذیر، دخترای ایران

با عشق و پشتکار روزهای بی‌قرار، دخترای ایران

قطعا این فیلمی از نوع مستند گزارشی نبوده است و مسائل این فیلم را می‌توان به کل مشکلات تیم‌های بانوان ایرانی تعمیم داد.

**پانویس‌ها و منابع در سایت موجود است.**



## افسانه مادری



تالی فیلمی به کارگردانی جیسون رایتمن است که در سال ۲۰۱۸ منتشر شد و از بازیگران آن می‌توان به شارلیز ترون، مک کنزی دیویس، ران لیوینگستون و مارک دوپلاس اشاره کرد. فیلمی که برای نمایش حقیقت مادرانگی از ژانر کمدی مدد گرفته است. به نحوی که مخاطب در فیلم تالی تقابل افسانه مادری با حقیقت جنسیتی به نام زن را مشاهده می‌کند. تالی مادری است نمونه همان مادری که در انتظارات ما تجلی یافته است. فرشته نجات و پاسخ گوی همیشگی به همه نیازهای ما که فرزندان او هستیم و دیگری که همسر اوست. تالی زنی جوان و زیبا، با هیکلی فشن است. بدون اینکه کم بیاورد با لبخندی شیرین روی لبانش، سرزنده و آراسته و طنز شبانه روز بیدار است تا از بچه‌ها و کانون گرم خانواده محافظت کند. بیدار است تا نوزاد خانواده بتواند در کمال آرامش از شیر مادر بنوشد و در آغوش او چنان آرام گیرد تا با صدای گریه و ناآرامی‌های شبانه که معمولا در نوزادان از نفخ شکم و سایر مشکلات گوارشی تولید می‌شود، مزاحم استراحت یا خواب شبانه پدر و سایر اعضای خانواده نشود.

طبیعی روز روی میز گذاشته است و سینی کاپ کیک‌های رنگارنگی برای اهدا به جشن کودکانه پسر دبستانی‌اش فراهم کرده است. دور هم صبحانه‌ای گرم میل می‌کنند بعد از نقش فرشته محافظ شبانه و آشپز و نظافتچی بیست و چهار ساعته حالا نقش راننده سرویس را برای فرزندانش ایفا می‌کند. قبل از آن یادش هست لباس‌های شسته و اتو کشیده فرزندان و

در بزنگاه داستان تالی و مادر صبح کودکان و همسر که از خواب بیدار می‌شوند با خانه‌ای مرتب و آشپزخانه‌ای با بوی دلپذیر صبحانه‌ای گرم مواجه می‌شوند. گلدانی تزئین شده از بهترین و تازه‌ترین گل‌های

شوهرش را که هنگام ایفای نقش کاگر رختشوخانه آماده کرده است به آن‌ها بپوشاند. بعد خودش آراسته و مرتب نوزادش را به آغوش می‌کشد و فرزندان را به دبستان‌هایشان می‌رساند. مشکلات مدرسه فرزند دومش را با طمأنینه و در نهایت ادب و نزاکت حل می‌کند. می‌داند فرزندش از کودکان خاص است و نیاز به مدرسه‌ای خاص دارد اما از طرفی شرایط اقتصادیشان او را وادار به ماندن در مدرسه دولتی می‌کند. پس برای صرفه جویی با تعارف کاپ کیک‌هایی که دیشب تا صبح مشغول پختن آن‌ها بوده است، سعی در جلب رضایت مدیر و معلم‌های آنجا دارد.

تالی در مورد فانتزی‌ها و انتظارات عاشقانه پیش از ازدواج مرد می‌داند و در حین این همه مسئولیت شیرین مادرانه به نوعی مسئولیت همسرداری را هم با کمال میل به دوش می‌کشد. او نیمه شب لباس‌هایی را به تن می‌کند که مرد در دوران دانشگاه یا دبیرستان تن معشوقه‌های ظریف خیالی‌اش می‌دیده و آرزوی عشق بازی با آنان را داشته است. و مرد چنان سورپرایز می‌شود که روز بعد سرمیز صبحانه از همسرش تشکر می‌کند و می‌گوید «سورپرایز عالی بود».

مادر نمونه، تالی، همان افسانه مادری و نقشی است که در کتاب‌ها و فیلم‌ها بارها با او مواجه شده‌ایم. همان انتظاری که از مادران داریم و متقابلاً همان انتظاری که یک زن بعنوان مادر و همسر از خودش دارد. در واقع همان انتظاری که جامعه از یک زن در قالب نقش مادر و همسر دارد.

فیلم ادامه پیدا می‌کند و حالا مادری واقعی را می‌بینیم از آنچه که هستند و آنچه در واقعیت تجربه می‌کنند. مادری که در انتظار به دنیا آمدن کودک سومش به سر می‌برد. اضافه وزن پیدا کرده است و زایمان‌های مکرر و شیردهی بدنش را از فرم خارج کرده است. بنابراین نه تنها به علت ورم بدنش نمی‌تواند لباس‌های مورد علاقه همسرش را بپوشد بلکه بعلت شرمندگی از سینه بد فرم و زخم شده در اثر شیردهی و شکم برآمده و ترک برداشته از حاملگی و واریس که در اثر اضافه وزن مربوط به حاملگی در پاهایش ایجاد شده است جسارت مواجه شدن با شوهرش را در موقعیتی خصوصی ندارد. تا جایی که برای پاسخ به نیازهای عاطفی و جنسی‌اش در حالی که نوزادش را روی سینه اش می‌خواباند برنامه‌های شبانه تلویزیون را تماشا می‌کند. در حالیکه همان موقع شوهرش پای ویدئو گیم در اتاق خواب در حال خوشگذرانی و چرت زدن است.

او مثل یک متخصص از فرزند خاص خود پرستاری می‌کند. قبل از زایمان با شکمی برآمده رانندگی می‌کند و بخاطر رفتارهای بیمارگونه فرزندش هنگام پارک اتومبیل در پارکینگ دبستان چنان

عصبانی می‌شود که تقاضاهای گران قیمت مدیر مدرسه را دال بر گرفتن معلم خصوصی برای کودک خاصش تحمل نکرده و اعتراضی خشونت بار می‌کند. با تولد فرزند سوم اوضاع بدتر از قبل هم می‌شود. تکرار مکررات. شیر دادن، خواباندن، عوض کردن کودک و دوشیدن شیر آن هم به شکل مداوم به بقیه کارهای طاقت‌فرسای او اضافه می‌شود.

اما ادامه داستان دنیای جدیدی تولید می‌کند؛ پیش روی کلیشه‌هایی که از نقش مادری وجود دارد. یک زن برای تولید و بقای نسل از سرمایه بدنیش هزینه می‌کند. حداقل دوسال شبانه روز در ارتباط مستقیم با نوزاد است و اگر بخواهد خودش به تنهایی همه کارها را به عهده بگیرد و همه انتظاراتی را پاسخ دهد که فرهنگ یک جامعه سنتی و کلیشه‌های جنسیتی‌اش از او طلب دارند؛ قطعاً سلامتی جسمانی و روانی خود، فرزندان و خانواده‌اش را به خطر می‌اندازد و این خطر به حوزه روانشناسی اجتماعی نیز کشیده خواهد شد. فیلم این واقعیت را گوشزد می‌کند که برای ایفای نقش مادرانه در خانه‌ای عیال وار به بیش از یک تن نیازمندیم. کم نیست آسیب‌هایی که از نوعی کمال‌گرایی‌های برگرفته از کلیشه‌ها بر روان و جسم افراد و جامعه وارد می‌شود. مثلاً مادری که می‌خواهد کامل باشد و تمام تلاشش را می‌کند تا هم بچه‌های نمونه‌ای را بزرگ کند و هم در هر کاری از آشپزی

گرفته تا نظم و ترتیب خانه و مهمانداری و پخت و پز و رسیدگی به سر و قیافه و هیکل کم نیاورد. تا جایی که برای حفظ زیبایی‌اش در جایگاه سرمایه جنسی، گاهی از تحمل جراحی‌های زیبایی و رژیم‌های غذایی سرسختانه نیز فروگذار نمی‌کند و وقتی می‌بیند توان باز پس‌گیری زیبایی‌های جنسی‌اش را در حدی ندارد که روانش آرام شود، وسواس لزوم بهترین بودنش را در نظم چیدمان منزل و اتاق و وسایل فرزندانش یا حتی ادامه تحصیل بدون هدف به نمایش می‌گذارد تا کامل بودنش را از نظر روانی ارضا کند.

در فیلم می‌بینیم پدر خانواده نیز در نقش کلیشه‌ای خود قرار دارد. سرش شلوغ است و هر روز صبح بیدار می‌شود صبحانه می‌خورد، سر کار می‌رود و وقتی بر می‌گردد شام می‌خورد و وارد اتاق خواب شده و مشغول ویدئو گیم می‌شود. بعد چرت می‌زند و می‌خوابد. پدر آنقدر مشغول است که حتی فرصت در آغوش گرفتن کودکان و همسرش را ندارد. نهایتاً یک بوسه موقع خروج از منزل. شاید انصاف این است که بگوییم که پدر هم خسته از سر کار می‌آید و نای کمک کردن به همسر را ندارد چون تلاش می‌کند تا هزینه‌های زندگی را تامین کند و شب هم وقت استراحت است و باید در آرامش باشد.

اما سوال‌های دیگری هم مطرح است: آیا سرمایه مالی و سرمایه بدنی با هم برابرند؟ آیا خسارات

و دردهایی که به بدن یک مادر حداقل در دوران بارداری و هنگام زایمان چه به شکل طبیعی و چه به شکل سزارین وارد می‌شود قابل محاسبه و پرداخت است؟ آیا امروزه مادران زیادی شاغل نیستند؟ مادرانی که با توجه به حجم کار، حتی با احتساب مرخصی ساعتی اخذ شده از محل کارشان زمان خیلی کمی برای استراحت و رسیدگی به فرزندان دارند. هلن دویچ در خلال روانکاو‌های خود، پدیده مادری را مطالعه می‌کند. دویچ برای مقام مادری، جایگاه والایی در نظر می‌گیرد. به اعتقاد او، زن از طریق مادری به بهترین نحو، کمال می‌پذیرد. اما به شرط آن که این نقش آزادانه به عهده گرفته شده باشد. بایستی که زن در موقعیت روانی، اخلاقی و مادی‌ای باشد که اجازه تحمل بار آن را به او بدهد؛ در غیر این صورت، نتایج آن شوم خواهد بود.

در نقطه‌ای از فیلم می‌بینیم پدر خانواده وقتی به پزشک اورژانس می‌گوید: «زنم فرزندانمان را تنها در خانه رها کرده است و معلوم نیست کجا رفته است» با این پرسش پزشک که از او می‌پرسد: «تنها؟ مگه شما منزل نبودید؟» به خود می‌آید. یادش می‌آید که او هم در خانه بوده است و اینجاست که می‌پذیرد که فرزندان محصول زندگی مشترکشان است و هر دو باید در راستای سلامت و حیات آنها تلاش کنند.

جامعه نباید نقش پدران را برای تامین معاش خانواده محدود کند. فرزندان در فرایند جامعه‌پذیری خود به حضور پدر نیاز دارند. اگر مردان نقش پدری خود را به درستی ایفا کنند، زنان نیز فرصت بیشتری برای زندگی حرفه‌ای شان خواهند داشت.

تالی داستان مادرانه ایست پر از حقایق لمس نشده توسط دیگران، دیگرانی که فقط شاهد لحظات شیرین مادر و فرزند هستند و از بار مسئولیت‌های سنگین یک مادر خبری ندارند. دیگرانی که گاه پدر همان فرزندان هستند. فرزندانی که شب‌ها بیدار می‌شود. گریه می‌کند. لباس‌هایش کثیف می‌شود. گرسنه می‌شود و بیمار می‌شود. ...

کلیشه‌ها انگار در مفهوم مادرانگی عقیم‌اند مفهوم مادر خوب یعنی یک Super Woman که تمام وقت، وقف کارهای خانه و فرزندان است و شب موقع بازگشت همسر باید به نقش دختر جوان پیش از زایمان برود در حالیکه نمی‌تواند شیارهای روی شکم برآمده، رگهای ورم کرده پاهایش و فرم بهم ریخته اندام زنانه‌اش را پنهان کند. مادری که بین نقش‌های متغیر تحمیل شده از سوی فرهنگ سنتی جامعه مستأصل است و وجدانی شرمنده دارد چون نتوانسته است در همه نقش‌هایش همیشه بهترین باشد.

## مرحوم دکتر امیر هوشنگ کاووسی

پس از ده سال

خرم آن نغمه...

امیر هوشنگ کاووسی

آن مرحوم، معلم من بود. یادش گرامی باد.

جوهره سخن دهه سی و چهل در جبهه روشنفکری ایران به ویژه در عصر مدرن‌سازی، کوشش برای تغییر بود. هرکس راهی را بر می‌گزید. دکتر کاووسی نقد اجتماعی را انتخاب کرد و از این راه، تصویری از خویش و جهان خود نیز برجای گذارد.

محمل اصلی اکثر مقاله‌هایش، فیلم است. لبه تیز نقد اجتماعی او غالباً متوجه جامعه تولیدکننده فیلم و مصرف‌کننده آن است. در زمره نسلی بود که در برابر نحوه تعریف اکثریت تماشاگران و اهالی سینمای دهه سی ایران و افق انتظارات آنها از فیلم، ایستاد و زبانش گاهی به اصرار، گزنده بود و می‌خواست که به وضوح، طنز آمیز و برخوردنده باشد. با وجود این، به گذشت زمان و تحول عمومی برای تغییر معتقد بود. آخرین نوشته‌هایش به رؤیا می‌ماند.

دکتر در بیمارستان کیان بستری بود، بلافاصله بعد از تحویل سال نو زنگ

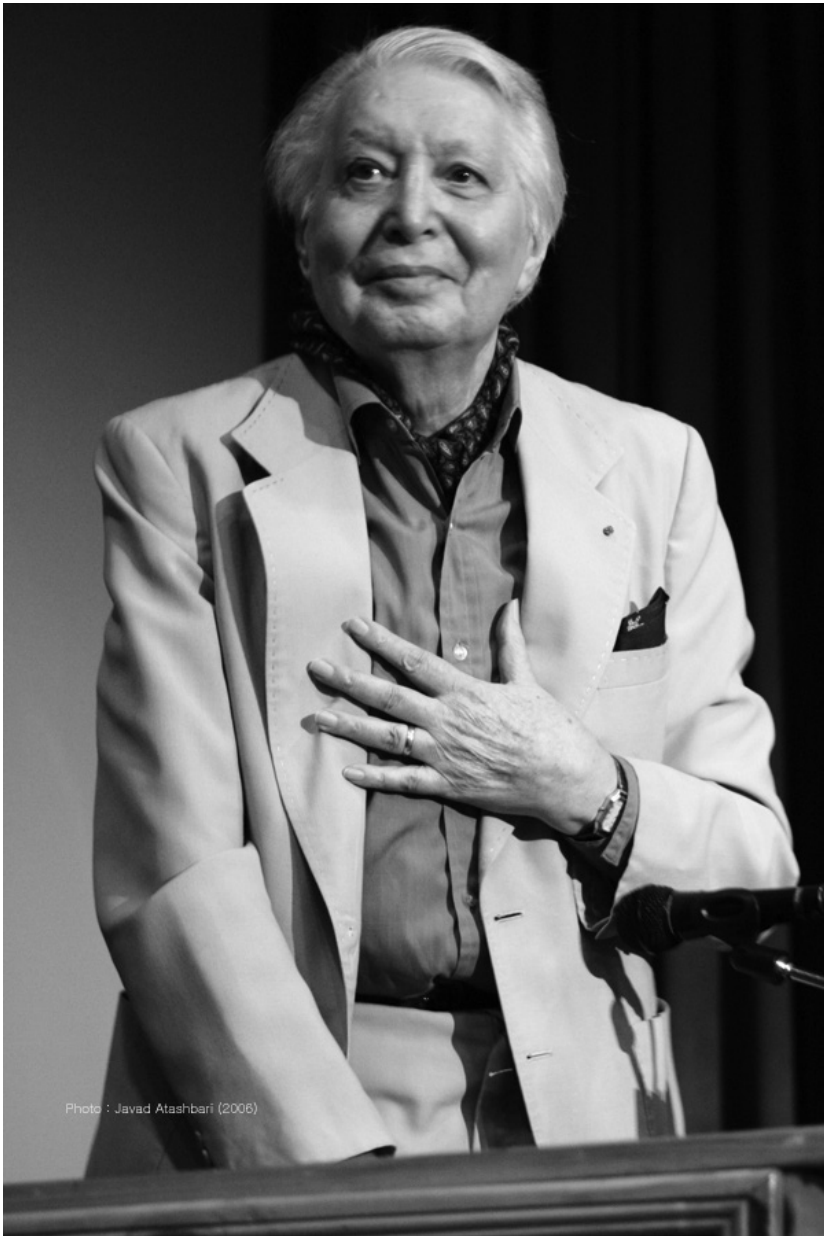


Photo : Javad Atashbari (2006)

زدم. خانم پرستار آی سی یو گفت که متأسفانه هیچ واکنشی ندارند.

در دانشکده آب سردار [هنرهای دراماتیک]، سر کلاس دکتر کاووسی، اغلب پشت نیمکت ردیف جلو می‌نشستم، دلیلش هم این بود که در مدرسه تلویزیون، هم شاگردشان بودم هم همکار. صبح روز پنجم فروردین، حسین ترابی پشت تابوتی که

## روزنامه‌نگاری در دوران جوانی

دکتر کاووسی مهمترین اطلاع در باره مشی سیاسی دوران جوانی خود را با اشاره به حزب وطن (که در سال ۱۳۲۲ تأسیس شده بود) در مقاله «کوچ دشوار» نوشت:

«از تابستان ۱۳۲۳ در تعطیلی دبیرستان فیروز بهرام، به کار روزنامه‌نگاری می‌پرداختم. تابستان پیش از آن مدیر داخلی روزنامه «افق» بودم که بستگی داشت به گروهی از استادان دانشگاه و معلم‌ان آزادی‌خواه. در ۱۳۲۳ هفته‌نامه «ختر» را می‌نوشتیم و پس از توقیف سومین شماره آن توسط حکومت نظامی به سبب مقالات تند سیاسی، «نسیم صبا» را که آن هم توسط فرمانداری نظامی پس از نشر یک شماره توقیف شد، به جای «ختر» اداره می‌کردم. نه به عنوان صاحب امتیاز و نه به عنوان سردبیر، زیرا برای داشتن این دو سمت مطبوعاتی در سن قانونی پیش‌بینی‌شده در قانون صدور امتیاز و سردبیری نبودم. روزنامه وابسته بود به «حزب وطن» که شعارش «خدا، ایران، آزادی» بود. از نوشته‌هایش روشن بود نه ارتباطی دارد به دربار پهلوی و نه به حزب توده وابسته به شوروی» (ماهانامه فیلم دیمه

از حیاط تالار وحدت، سریع به سمت آمبولانس در تقاطع حافظ برده می‌شد، می‌رفت. به او تسلیت گفتم. گفت: «معلم ما بود، همکار بودیم، رفیق بودیم».

لحظه ای پس از آن که درون آمبولانس گذاشته شد، هیچ کس نبود. آنهایی که در مراسم صحبت کرده بودند و دیگری نبودند، سوار اتوبوس و ماشین‌هایشان می‌شدند تا در جایی دیگر به ادای احترام بایستند. اما راننده آمبولانس ژست عکس گرفته بود. متوجه شدم آقای (لسانی) پشت سر من دارد عکس می‌گیرد.

## سابقه خانوادگی

نصیب نصیبی، پسر دایی دکتر کاووسی بود. عکسی از پدر نصیبی در لباس افسری بر دیوار خانه دیده می‌شد. زیر عکس وی نیز شمشیرش را آویخته بودند. وقتی نصیبی مرحوم شد در باره این عکس و آن شمشیر از پسر عمه اش (دکتر کاووسی) پرسیدم. گفت:

- پدر بزرگ ایشان که پدر بزرگ من هم می‌شود از افسرانی بود که از همان زمان ترکمن چای که قرار گذاشته بودند یک گروه از روسیه بیاید برای نگهبانی شاه، به ایران آمد. این عده، ارمنی، آذربایجانی یا روسی بودند ... پدر بزرگ بنده یعنی نصیب آقا پاشایوف جزو این گروه بود که از منطقه آقا صفا آذربایجان نزدیک گرجستان آمده بود. امرحوم دکتر کاووسی این گونه برای من هیجی کرد. اما نام این منطقه آق استفا aghstafa نیز ذکر شده که در شمال غربی جمهوری آذربایجان و در مرز ارمنستان و گرجستان قرار دارد. این نصیب آقا پاشایوف، پالکونیک یعنی سرهنگ و یکی از رؤسای قزاق خانه بود.

دختر همان قزاق هم، زن افسری (تفرشی) (?) شد که پدر هوشنگ کاووسی بود. (از نظر تفرشی بودن با خانواده مادری من یعنی طیبی ها، میرهادی‌ها و میر فخرایی‌ها قوم و خویش است).

هفتم خرداد ۱۳۰۱ در تهران متولد شد. پدرش او را به دبستان نظام گذاشت که سنت خانوادگی را ادامه دهد. تا سوم دبیرستان هم در دبیرستان نظام ماند ولی بعد از آن به دبیرستان فیروز بهرام رفت. از دبیرستان دارالفنون دیپلم گرفت. در ۲۵ اوت ۱۹۴۴ نیروهای آلمانی در پاریس تسلیم شدند و هوشنگ کاووسی همان زمان‌ها یعنی «آغاز سال ۱۳۲۴ به دانشکده حقوق راه یافت».

## در اشتیاق سفر

در اشتیاق سفر، «زبان فرانسه را نزد خانمی فرانسوی در تهران آموخت» بعد از دو سال، درس حقوق را نیمه تمام گذاشت و در هنگامی که فرانسه دوباره روی آرامش به خود می‌دید با کشتی خودش را به آن سرزمین رساند.

و به این ترتیب از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۲ در فرانسه بود.

در آنجا «مدت دوسال حقوق خواندم... در ابتدا نمی‌دانستم که دانشکده سینمایی وجود دارد» هنگامی که از طریق آشنایی با یک بازیگر سینما، نشانی آن دانشکده را پیدا کرد. از رشته حقوق به سینما رفت، تا زمانی دیگر در ایران دوباره به «حقوق» رجوع کند.

قدیمی ترین نوشته سینمایی هوشنگ کاووسی در مطبوعات ایران، مصاحبه‌ایست متعلق به سال ۱۳۲۷ با دانیل داریو، خواننده و بازیگر فرانسوی که از پاریس فرستاد [آیا دانیل داریو همان بازیگری است که آدرس دانشکده سینمایی را به هوشنگ کاوسی داد؟]. در آن زمان دانیل داریو به خاطر ماجراهایش در دوران اشغال پاریس، مشهور بود. ایرانی‌ها هم او را به دلیل فیلم دوبله به فارسی «دختر فراری» می‌شناختند.

## دوران ایجاد فضا

م. مبارک (فرخ غفاری) و طغرل افشار از اواخر دهه بیست و اوایل دهه سی (تا قبل از ۲۸ مرداد) یک فضای عمومی نقد فیلم در ایران بوجود آورده بودند. کاووسی با مدرک دکترا از سوربن در اردیبهشت ۱۳۳۲ به ایران برگشت و برای همکاری با دکتر کوشان به استودیو پارسفیلم دعوت شد. می‌توان گفت که (بعد از ۲۸ مرداد) به منتقدان پایتخت پیوست. لحنش بسیار به طغرل افشار نزدیک بود. بنابراین هر شناختی از آغاز راه او، بدون توجه به پیشینه‌اش و نقد دهه بیست و آغاز دهه سی ناقص خواهد ماند. موضع‌گیری‌هایی داشت که سال‌ها ادامه داد. در مجله روشنفکر نوشت:

«اما سینمای ملی، سناریو یک داستان از نوع ملودرام و یا کمدی مبتذل که با چند آواز بی‌معنی و مقداری موزیک گوش‌خراش در فیلم چاشنی می‌شود. میزانس و رژیسوری هم مطلقاً وجود ندارد». (۲۲ مرداد ۱۳۳۲).

روز ۱۹ شهریور ۱۳۳۲ در نقد «دومین لغزش نویسنده ورژیسور فیلم ولگرد» نشان داد به امر پژوهش در فیلم داستانی اهمیت می‌دهد: «نمی‌توانیم درک کنیم که شوهر تاکسی است که شهر تهران را بلد نیست یا سناریونویس ورژیسور ما مشخصات شهری را که داستانش در آن اتفاق می‌افتد نمی‌داند». نوشته‌های دوره اول، آمیزه‌ای از نقد، توضیح داستان و آموزش تکنیک بود و در هر نوشته گنجینه واژگانی سینمای ایران را می‌گسترده:

«اگر تغییر زمان یا مکان رخ داد باید با یک نقطه‌گذاری (punctuation) که در سینما هم مثل نویسنده‌گی وجود دارد به تماشاچی فهماند و به همین مناسبت فونددو (fon-du) و اقسام (وله -volet) را بکار می‌برند».

در این مقاله دکتر کاووسی برای نخستین بار در فرهنگ کوچک‌های سینمای ایران، اصطلاح «دورنمای صوتی» (perspective sonore) را به کار برد.

در همان دوره، طغرل افشار - خواهر زاده نیمایوشیج - جدا از تحلیل اجتماعی فیلم، برای شناخت و غوطه‌وری در فضای سینمای ایران در فیلم «بی‌پناه» بازی کرد، جشنواره به راه انداخت و به سینمای نمایش‌دهنده بهترین فیلم جایزه داد. در ۷ آبان ۱۳۳۲ دکتر کاووسی به همراه او و فریبرز اسماعیلی، کارگردان و نویسنده، ساموئل خاچیکیان کارگردان، فرهاد فروهی نویسنده و مفسر فیلم

، محسن موحد نویسنده اطلاعات و باریس ماتویف کارگردان بیانیه‌ای را علیه برخی تماشاچیان امضاء کرد و به وزارت کشور بُرد که:

«چهارشنبه گذشته که سینما ایران شاهکار با عظمت هنری «رودخانه» [اثر رنوار] را که نموداری از زندگی مردم هند است، به معرض نمایش گذارد. برخی از تماشاچیان که بوئی از سینما نبرده‌اند و همواره میل دارند نیت کثیف خود را برای نمایش فیلم‌های پر جنجال تجارتي ... تحمیل کنند، دست به تظاهر زنده‌ای زده، جلسه نمایش فیلم رودخانه را به آشوب کشاندند و سینما ایران از آن شب اقدام به تغییر برنامه سینمایی خود نمود. ما بدین وسیله تنفر خود را نسبت به عمل این اشخاص که مانع نمایش شاهکارهای هنری عالم سینما می‌شوند ابراز داشته و از شرکت سهامی سینما ایران و اداره نمایشات وزارت کشور تقاضا داریم که هر چه زودتر این شاهکار هنری را برای علاقمندان واقعی سینما به معرض نمایش بگذارد و در مقابل تظاهرات این افراد از خود عجز و ناتوانی نشان ندهند»

در اینجا راوی که دنباله ماجرا را برای خانم آرتا تعریف کرده، تصویری غریب از زمانه تماشا، ارائه داده است:

«آنها هم دستور دادند که این سینما این فیلم را به نمایش درآورد و یک گروه سرباز هم آنجا ایستادند تا هرکس که شلوغ می‌کند را بیرون بیندازد. درست مثل بچه‌ای که دوا نمی‌خورد و باید به زور به حلقش ریخت».

سال ۱۳۳۵ در اولین جلسه انجمن منتقدان و نویسندگان سینمایی شرکت جست که چهره‌های دیگری مثل بابک ساسان، روبرت اکهارت و هژیر داریوش نیز در آن حضور داشتند.

### سینه کلوب و هنرو سینما

سینه کلوب‌ها پدیده سینمای اروپا هستند. در ایران دهه بیست، جلساتی جدا از نمایش عمومی، در انجمن روابط فرهنگی سفارت خانه‌های روسیه، انگلیس، آمریکا و بعداً فرانسه برگزار می‌شد. در اواخر دهه بیست و اوایل سی، سینه کلوب‌ها یک جریان موازی به وجود آوردند و جایگزین انجمن‌ها شدند تا دهه بعد که چنین نمایش‌هایی دولتی شد و ماند. گردانندگان سینه کلوب‌ها،

غالباً از اهالی مطبوعات بودند. به نوشته دکتر حمید نفیسی: «سینه کلوب ایران را منتقدان مهمی مثل طغرل افشار، امیر هوشنگ کاووسی و فریدون رهنما می‌چرخاندند. (جلد چهارم تاریخ اجتماعی سینمای ایران ص ۱۸۳).

خود او در ماهنامه فیلم نوشت:

«در اردیبهشت ۱۳۳۴ که «سینه کلوب ایران» تأسیس شد، نسخه آن [فیلم علف] را از بخش مطبوعاتی - فرهنگی سفارت انگلیس گرفتم و برای اعضا به نمایش گذاشتم. این بار نسخه صداگذاری شده بود با گفتاری از دانشمند مرحوم مجتبی مینوی و تا آنجا که در یاد دارم با موزیک «پرشین مارکت» (بازار ایران) ساخته آهنگ‌ساز انگلیسی آلبرت ویلیام کتلیبی که خود قطعه ارکستر سنفونیک است طولانی همراهی می‌شد» (دیماه ۱۳۹۱)

تغییر از طریق سینما به عنوان یک عنصر مهم اجتماعی، کاری همه جانبه را می‌طلبید؛ کاووسی صاحب امتیاز مجله هنرو سینما هم بود که ۲۰ دیماه ۱۳۴۳ به راه افتاد و از همان اولین شماره بر روی جلد تذکر داده شده بود که «نشریه به هیچوجه در پی جلب خوانندگان عادی نیست».

آقای دکتر، در همان جلسه فیلمبرداری در منزلشان به من گفت:

«می دانی "هنروسینما"، اول به صورت کتابچه‌ای بود. بعد مجله شد و هفتگی در آمد. نصیبی همیشه با من بود. ساعت ده شب به من می‌گفت تو برو بخواب و خودش می‌ماند. گاهی بصیر هم می‌آمد. بعد بردمش برای خانه کنار دریا دستیار خوبی بود. مدیر تهیه خوبی هم بود. در فیلم سوخت‌گیری هواپیما هم با من کار می‌کرد. من بعد از فردوسی به نگین رفتم.»

پرسیدم: «نصیب همیشه می‌گفت شما و مرحوم رهنما بر او تأثیر فراوان داشته‌اید. این تأثیر چه بود؟»

«مرحوم فریدون بسیار با سواد بود... به موضوعاتی مثل رابطه فیلم با جامعه می‌پرداخت. آن چه گرفت از فریدون افکارش بود. اما تکنیک را از من آموخت. بسیار کاری، علاقمند و با غیرت بود. من هیچ وقت چیزی را از او پنهان نمی‌کردم، دکوپاژ، شناساندن عدسی‌ها. در «خانه کنار دریا» هم دستیار من بود هم دستیار مازیار پرتو فیلمبردار. یک زمستان تمام در شمال بودیم.»

«صنعت سینما در ایران»، کتاب

جیبی‌ای با ارزشی مشتمل بر یک مجموعه مقاله (گرد آورنده حبیب الله نصیری فر) از اهالی سینما است. کاووسی در آنجا نوشته است:

«وقتی به ایران آمدم روی یک عامل اساسی حساب می‌کردم و آن دولت بود. عامل دوم مردم بودند. یک اقلیت هم هست که خوب داوری می‌کند یک اکثریتی هم هست که فیلم‌های مبتذل را دوست دارد»

سال ۱۳۴۳ وزارت فرهنگ و هنر تأسیس شد. امور سانسور را از وزارت کشور تحویل گرفت و دکتر کاووسی از نیمه دوم سال ۱۳۴۳ (پس از سمیعی) به مدیریت اداره کل نظارت و نمایش برگزیده شد. درست یک سال پس از کناره‌گیری به بصیر نصیبی گفت:

«می‌دانید حذف سانسور در هر شرایطی غیر ممکن است خصوصاً سانسور در ایران که برهیچ مبنای صحیح قرار نداشت و بیشتر جنبه‌های خصوصی پیدا کرده بود. وقتی وزارت فرهنگ و هنر آن را تحویل گرفت همه با حسن نیت می‌خواستند سانسور سامانی پیدا کند. پروژه‌هایی که من دادم مورد قبول واقع شد و سانسور بر اساس منطقی قرار گرفت... خواستم سنت‌ها و بدعت‌های غلط را که از قدیم باقی مانده بود بردارم و ضابطه برای بریدن صحنه‌ها ایجاد کنم. متأسفانه در کارم شاید ۲۰ درصد موفق شدم. به هر حال ماده ۲۰ آئین نامه سانسور که می‌گوید "از نمایش فیلم‌های بی ارزش که موجب رواج ابتذال و آسان پسندی در عموم می‌گردد باید جلوگیری شود" یادگار من است و اما نظر من نسبت به سانسور به طور کلی با آن مخالفم. فقط با یک نوع سانسور کاملاً موافقم و آن سانسور و کنترل روی ارزش است.» (مجله نگین مرداد ۱۳۴۷).

«عاملی که من واقعاً روی آن حساب می‌کنم زمان و تحول عمومی است که گرچه ریتم و حرکت آن خیلی ضعیف می‌باشد اما بهر حال وجود دارد و این است که عاقبت سینما و فیلم را مصفا خواهد کرد» (کتاب صنعت سینما در ایران - ۱۳۴۳)

در کانون کارشناسان رسمی دادگستری

دکتر کاووسی بنیان‌گذار رشته سینما در کانون کارشناسان رسمی



دادگستری و پیشکسوت کارشناسی رسمی یا قسم خورده در رشته سینما بود. وقتی سعید اکبری‌ان (مستندساز) سال ۱۳۸۲ در امتحان ورودی دادگستری شرکت کرد، به من گفت «ممتحن مصاحبه (هم طرح سؤال) کنکور ورودی برای کارشناسی رسمی، آقای دکتر کاووسی بود». دوباره با اکبری‌ان تماس گرفتم گفت:

کانون کارشناسان دادگستری از اواخر دهه سی (۱۳۳۹) تأسیس شد و دکتر در متقاعد کردن کانون برای پذیرفتن این رشته باید خیلی زحمت کشیده باشد. کارشناس‌ها مقاماتی رسمی و مستقل هستند. طبق قانون، قضات مخیر نیستند که در موارد تخصصی، اظهار نظر کنند و باید به متخصص آن رشته ارجاع بدهند. در واقع قاضی قرار صادر می‌کند و پرونده در اختیار متخصص قرار می‌گیرد و قاضی براساس نظر متخصص و منطبق با قوانین موجود عمل می‌کند. مرحوم کاووسی پیشکسوت این رشته بود. بعداً هم آقای علی دادرسی آمدند که چند سال پیش استعفا دادند.

### نقد اجتماعی و تاریخ سینما

در مجله نمایش، روشنفکر، هنر و سینما، فردوسی، سخن، نگین، سینمای آزاد، ماهنامه فیلم، گزارش فیلم و بخارا نوشت. آثارش غالباً به نوعی نقد - پژوهش بشمار می‌روند که سرشار از ارجاع به دستاوردهای تاریخ سینما هستند. از آن جمله است کنتسی از هنگ‌کنگ ساخته چارلی چاپلین (مجله نگین - بهمن ماه ۱۳۴۶) و نوشته‌های مرتبط با فرهنگ فرانسه: «فرناندل قهرمان چهل سال سینمای کمیک فرانسه» (نگین شماره نوروز ۱۳۵۰) و ویکتور هوگو و بنویان (ماهنامه فیلم تیرماه ۱۳۶۶). ناپلئون سوم و ویکتور هوگو (بخارا - فروردین ۱۳۸۳). همچنین مقاله سینما؛ کولونیالیسم، راسیسم، امپریالیسم (نگین شهریور ۱۳۴۶) که علیه سینمای مستعمراتی نوشت، کاووسی را به عنوان نویسنده‌ای رادیکال معرفی می‌کند که با آشنایی به تاریخ سینما، رد پا و اهداف استعمار (به ویژه در سینمای انگلیس و آمریکا) را پی می‌گرفت. مقاله در مورد فیلم **گاو** با اشاره به نوشته تحمیلی آغازین به پایان می‌رسد:

«جز این که بیننده را متوجه مسائلی می‌سازد که گذرانندگان این "تذکر" از توجه به آن هراسان بوده اند».

در نقد فیلم «خانه سیاه است»، اگر «مونتاژ اتراکسیونِ طفلی که

شیر می‌خورد و سگی که توله اش را می‌برد» را مناسب ندانست از این رو بود که نوشت: «سینما این مرحله را گذرانده است و نقص فیلم معجزه در میلان را نیز چنین مونتاژی دانست. همچنین تمایلات فرمی آن را نیز با سرزمین بی نام (هورد[انواها]ی بونوئل مقایسه کرد.

بر روی ورقه ترحیم دو قطعه عکس چاپ شده بود؛ عکس دست راست، «آفیسیه» یعنی نشان ادبیات و هنر کشور فرانسه است. این نشان (به گفته دکتر کاووسی به پیشنهاد آندره مالرو) به تأثیرگذاران در انتقال فرهنگ و کسانی که در ارتقاء فرهنگی به مردم خود خدمت کرده‌اند اهدا می‌شود. در شب بخارا گفت: «تمامی آنچه توانسته‌ام بیاموزم را به کشور فرانسه مدیونم... به فرانسه لطیف و آرام. متشکرم».

### جدال قلمی (فیلمفارسی - سینمای شرافتمندانه، هنری)

از اوایل دهه سی بحث از سینمای ملی و عللی که سد پیشرفت این سینمای ملی بودند (مانند کمبود وسایل فنی، تخصص، عوارض شهرداری) به میان آمد. در اواسط این دهه و در برخی نوشته‌ها از همان آغاز، کلمه سینمای ملی به سینمای بومی و اصطلاح خوش آیند فیلم فارسی، به فیلمفارسی و مظهر عدم رشد تعبیر شد و بی‌سوادی مهمترین

علل عدم پیشرفت سینمای ایران معرفی گردید. دکتر کاووسی بر سر املاء «فیلمفارسی» اصرار داشت. و رابطه‌ای بین سینمای عقب مانده و ذهن عقب مانده می‌جست و برای نابودی یا تغییر مسیرش کوشید. در گفتگو با مجله نگین (۳۱ مرداد ۱۳۴۷) گفت: «امیدوارم "خانه کنار دریا" لااقل یک فیلم شرافتمندانه باشد».

دکتر کاووسی جدا از تاریخ و جامعه‌شناسی، اقتصاد سینما هم تدریس می‌کرد. در مورد فیلم‌های خودش گفت: «کیسه ندوخته بودم» و در نامه به فریدون رهنما (نگین مهر ماه ۱۳۴۶ ص ۱۶) ضمن اشاره به لزوم سودآور بودن سرمایه می‌پرسید:

«چه باید کرد. سرمایه باید از کجا یافت تا فکر را به آن عرضه کرد. آیا راهی که غفاری برای شب قوزی رفت یا گلستان در خشت و آئینه پیمود و تو اکنون رفته ای صحیح است؟ ... آیا این سرمایه‌های قلیلی که به زحمت در این قطب بدست آمده است باید بایک حساب فانتزی از دست برود؟ این خطاست و نتیجه‌اش یأس است و کناره‌گیری از کار و نتیجتاً خدمت کردن به آن قطب روبروست که فیلم هایش پر درآمد ولی خالی و پرادها

## و دروغگو است».

کاووسی در تقسیم بندی ارزشی‌اش از سینما، سه طبقه بندی قائل بود. مبتذل (در سطح داخلی: فیلمفارسی)، سینمای شرافتمندانه «مثل آگراندیسمان و دکتر ژیاگو که باید گفت شرافتمندانه ساخته شده اند نه هنرمندانه» و «سینمای هنری». نخستین ذوق زدگی‌اش در باره ظهور سینمای جدید ایران فیلم گاو مهرجویی است: «با صمیمیتی که فیلمش به ما می‌آموزد دستش را می‌فشارم» (کیهان ۲۹ بهمن ۱۳۴۸). در مقاله‌ای در مورد فیلم «گاو»، معیار سنجش خود را «خوب» یا «بد» دانست و نوشت: «برای بسیاری از اشخاص که سینما را از دید دیگری می‌بینند دو نوع فیلم وجود دارد «خوب» و «بد» و من فیلم مهرجویی را برای خوب بودنش دوست دارم».

سرانجام فیلم‌هایی یافت که ایرانی‌شان بنامد. از مستندهای ابراهیم گلستان بسیار خشنود بود. حتی به سانسور خرده گرفت. با وجود این به یاد نمی‌آورم که حتی در باره موج نوی سینمای فرانسه مقاله پژوهشی یا ترجمه مستقلی از ایشان خوانده باشم و گرنه کاووسی در مورد کلاسیک‌های سینمای فرانسه زیاد نوشته است. در همین مقاله «گاو در یک قدمی یک فیلم فوق العاده» به آثاری از لاموریس و پانیول اشاره می‌کند و در مقاله «پستچی فیلمی البته متفاوت و به ویژه برای روشنفکر در حال توسعه»، در مورد موج نو نکته‌ای را روشن ساخت که برای من لااقل وضوح نداشت:

«مثل این که سینمای متفاوت ما هم دارد یک سینمای *Fils a papa* [سینمای آقا پسر ها] می‌شود. همان عنوانی که ناقدان فرانسوی که از حملات و فحش‌های کایه دو سینما نمی‌هراسیدند به بسیاری از فیلم‌های به ظاهر موج نو دادند. فیلم‌هایی که افتخارشان در موج نو بودنشان فقط بود نه در ارزش‌های دیگر. همچنان که مقداری از فیلم‌های ما به تازگی پیروزی را در متفاوت بودن با یک سینمای مبتذل و آسان جستجو می‌کنند».

دکتر کاووسی جستجوی خودش برای سینمای ایرانی را دنبال کرد و در هر حال معیارهای اساسی سینمای کلاسیک مثلاً «توهم بزرگ» ژان رنوار یعنی نسبت واقع گرایانه فیلم با تاریخ اجتماعی و سیاسی را در حافظه خود داشت نه موج نو بودن یا متفاوت بودن را. نقد درون فیلم را به تنهایی قبول نداشت. برای مثال

نقد فیلم فاشیسم اثر میخائیل رم (مجله نگین آذر ماه ۱۳۴۶) دارای یک مقدمه ۹ سطری در باره لزوم ساختن فیلمهایی مربوط به جنایات نازی، بخش میانی ۱۶۰ سطر تاریخ فیلمهایی درباره جنگ و تشریح سیاست کشورهای انگلیس، فرانسه و آلمان و ۳۱ سطر پایانی در مورد سازنده فیلم فاشیسم یعنی میخائیل رم است که شاگردی چون گریگوری چوخرای داشت.

### تابلوهایی از خاطرات دور و شگردهای نگارش

کاووسی درباره زیبایی‌شناسی فیلم (شماره اول مجله نمایش آذر ماه ۱۳۳۵)، فرم سینما (نمایش، شماره سوم بهمن ماه ۱۳۳۵) پیدایش سینما (نگین - آذر ۴۷) تاریخ سینما (آغاز سینمای آمریکا دوران صامت ۱۸۷۸ - ۱۹۲۷، مجله مرزهای نو شماره دیمه ۱۳۴۹) کار کرد و نوشت. اما یکی از عمده ترین میراث‌های دکتر کاووسی، جدا از نوشته‌ها و ترجمه‌ها از جمله نمایشنامه دیوانه شایو (اثر ژان ژیرودو)، خاطره‌نویسی در قالب روزنامه‌نگاری نوین است. بسیاری از نوشته‌هایش، با خاطره شخصی درآمیخته و با این شگرد نویسندگی، خصوصی و عمومی یا عام و خاص را در هم می‌آمیخت. نقد فیلم پرونده دومینوسی با این جملات شروع می‌شود:

«در آن هنگام من در پاریس دانشجو بودم و مثل همه مردم فرانسه و پایتخت آن اخبار داخلی روزنامه‌های صبح و عصر و منتسب به راست و چپ را می‌خواندم تا معلوم شود این جنایت بسیار فجیع توسط چه کسی یا چه کسانی مورد ارتکاب قرار گرفته است و حادثه چنین بود: [شرح ماقوع]»

این نوشته‌ها به صورت جریان سیال ذهن است. هر حرکت قلم یا اندیشه‌ای او را به گذشته می‌برد. مقاله‌دفتر خاطرات، سفر به دیگر سو، بهار در مدیترانه (۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۰ ماهنامه سینمایی فیلم ص ۱۱۶) شرح زندگی از کودکی تا سفر از تهران به بیروت (یک سال بعد از پایان جنگ) و از آنجا مسافرت با کشتی تا رسیدن به تنگه مسین (که نوک چکمه ایتالیا را از جزیره سیسیل جدا می‌کند) و بعد هم اقامت در پاریس است. در اینجا هم پس از دو سال، دانشکده حقوق را رها کرد. خودش گفته است بعد از آشنایی با یک بازیگر فرانسوی «نشانی آن دانشکده را پیدا کردم و بالاخره در دوره ششم مدرسه سینمایی ایدک ثبت نام کردم». این مدرسه (علمی و عملی) سه سال طول کشید. هوشنگ کاووسی در ماه مه سال ۱۹۵۳ از پایان‌نامه دکترایش با عنوان «سینما و کمیک» در بخش روانشناسی دانشکده ادبیات دانشگاه سوربن هم دفاع کرد.

و در همان سال به ایران بازگشت. این تصویر عمومی، بطور دائم با کلوزآپ‌هایی از «آلن رنه» که پیش از او از مدرسه ایدک فارغ التحصیل شده بود، معلمان، فیلم‌ها، مکان‌ها، «گویندگی در بخش فارسی رادیو فرانسه»، کشتی، جغرافیا، سیاست، مردمان و فرهنگ‌ها و پسرکی پارسی که ایران را با گربه‌اش می‌شناخت، تزئین شده است. کاووسی در دوران تاریخی طوفان خیزی زیست، او طیف وسیعی از احزاب و جریان‌های سیاسی، هنرمندان و شخصیت‌های ایرانی را درک کرد؛ از دکتر شهید نورایی، هدایت، ناتل خانلری، دکتر کوشان، عبدالحسین سپنتا، فرخ غفاری، «افسری که گرفتاری برایش پیش آمد و فیلم وقتی که آفتاب غروب می‌کند نیمه تمام ماند»، نام برده است. این افسر که کمتر نامی از او در تاریخ سینمای ایران برده شده و در اینجا دکتر کاووسی به او اشاره کرده، ترو آل‌گیلانی بود که دکتر، نیمی از فیلمنامه‌ای از رمان کارمن نوشته پروسپه مریمه را به صورت رنگی برای او ساخت و با گرفتاری سیاسی ترو آل‌گیلانی کار نیمه تمام ماند. جدا از این‌ها کاووسی، به کرات خاطره‌هایی از هم دانشکده‌ای‌هایش (سرژ بورگینیون، لویی مال)، استادش ژرژ سادول در ایدک را به یاد آورد و نوشت. مقاله‌ای در رثای مهندس میر صمد زاده تحصیلکرده فرانسه در شماره ۳۷۲ ماهنامه فیلم

منتشر ساخت که در دفاع از تحصیلکردگان است. همچنین دفاعش از سینما در برابر احمد شاملو، در ماهنامه فیلم، خواندنی است.

به عنوان نماینده ایران در گردهم‌آیی رژیسورهای جهان شرکت کرد. در زمره کارگردان‌های دنیا در باره دوبله فیلم نظر داد و عدم موافقت خودش را اعلام داشت. در دهه پنجاه در جریان جشنواره جهانی فیلم تهران، مهماندار یا مترجم شخصیت‌هایی چون رنه کلمر بود. با سینمای آزاد، همراهی کرد. خاطره‌اش از احمد فاروقی قاجار نوه دختری احمد شاه، بسیار جذاب و پر از نکته‌های نادانسته بود. با نوشته‌های کاووسی می‌توان تصویری از معماری و زندگی در پاریس را نیز مجسم کرد. همچنان که خود او نام «تابلویی از خاطرات دور» بر آن نهاد:

«با یک دسته بزرگ گل داوودی سفید، از سوی هیأت اجرایی دانشجویان ایرانی مقیم فرانسه، به خانه (مرحوم دکتر حسن شهید نورایی) در پرت دوفین پاریس رفتیم... دو سه روز پیشتر هدایت یکی از دوستانش را در یکی از کافه‌های بولوار سن میشل (کارتیه لاتن) ملاقات کرده بودم. مرحوم صادق هدایت در جوانی،

در گروه محصلین اعزامی به پاریس رفت و پس از رها کردن ادامه تحصیل دندانپزشکی به گروه سور رآلیست پیوست و در گروه‌های آنان در کافه «لاروتوند» در چهار راه مونپارناس — راسپای، شرکت می‌کرد. ریاست گروه را آندره بروتون داشت و در شمار اعضای آن نقاش پیکاسو بود و فیلمساز بونوئل که از اسپانیا می‌آمدند و ژرژ سادول، مورخ سینما و آراگون و ژاک پرهور شاعر و لئون موسیناگ ناقد هنر و عده‌ای دیگر که نامشان در ایران ناشناخته است. در اعتقاد سیاسی، گروه، هواخواه تروتسکی بود، بعدها پیکاسو و آراگون و سادول و عده‌ای دیگر به حزب کمونیست استالینی فرانسه پیوستند. عده‌ای هم خواهان خودکشی شدند، از آن جمله هدایت بود که به این قصد خود را به رودخانه (مارن) نزدیک پاریس انداخت که نجاتش دادند» (بخارا مرداد و شهریور ۱۳۸۴: ۲۴۸)

### آخرین گفتگو با دکتر کاووسی

بعد از بیماری سخت اول که از ایشان احوالپرسی کردم، به من گفتند:

«علاقه دارم و کیل من باشی. بروم سفر و رگردم، تمام کارهایم در اختیار قرار می‌گیرد که آنها را تنظیم و منتشر کنی».

دکتر برای معالجه به آمریکا رفت. در بازگشت و در تماس تلفنی متوجه شدم که از تصمیم خود منصرف نشده‌اند بلکه آن را ضروری و فوری نمی‌دانند. بعدها از حسین مختاری شنیدم که شخص دیگری را برای این امر انتخاب کرده و کار سروسامان یافته است. مدتی گذشت. از پلکان طبقه دوم دانشگاه با آجرهای اخرايي در حاشیه شهر خورزوق، پائین می‌آمدم که مطلع شدم به منزل تلفن زده‌اند تا درباره مقاله فیلم علف از این جوان برومند تشکر کنند. منظور آقای دکتر کاووسی مقاله «دفتری هنوز گشوده» نقد کتاب بهمن مقصدلو است که در ماهنامه فیلم ش ۴۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۰ منتشر شده بود. فردا صبحش نوشته‌ای از دکتر درباره بیست سالگی بخارا، با مطلع «ای بخارا شاد زی» را می‌خواندم: «بیست سال تلاش در رنج همراه با شور عشق».

زنگ زدم. ایشان گفت: «اول بگویم که مقاله شما را خواندم، به مقصدلو هم زنگ زدم و گفتم که تهمای مقاله‌ای درباره‌ات نوشته اما سؤال من این است که با این قلم

روزهای عید نوروز ، بهشت زهرا  
مثل شهر خلوت نبود. قطعه  
هنرمندان شلوغ تر بود.

فاصله مرحوم دکتر کاووسی با  
مرحوم فردین چند قدم بیشتر  
نیست.

یکی از کارمندان فارابی ورقه‌های  
ترحیم را توزیع می‌کرد. بالای آن  
شعری از ژاله اصفهانی بود:

زندگی صحنه [یکتای] هنرمندی  
ما است

هر کسی نغمه خود خواند و از  
صحنه رود

صحنه پیوسته بجاست

خرم آن نغمه که مردم بسپارند  
به یاد

هفته روز بعد - ۲۲ فروردین ۱۳۹۲  
و ده سال بعد: آخر زمستان ۱۴۰۱

یادم افتاد سال ۱۳۸۱ که برای فیلم تاریخ سینمای بهمن  
مقصودلو با دوربین فیلمبرداری به خانه ایشان رفته بودم. آخرین  
تصویری که از دکتر گرفتیم، پشت میز و در باره ترجمه رباعیات  
خیام به فرانسه بود. به نظر من، شیدایی‌اش در پیوند دوجانبه  
ادبیات ایران و فرانسه، در سطحی عمیق‌تر از نقد فیلم، جریان  
داشت.

پرسیدم:

— استاد، ترجمه رباعیات خیام زبان فرانسه تمام شد؟

- ترجمه تمام شد ولی این ترجمه را باید پاریس چاپ کنند.  
پیریس فدر ژان راسین را تمام کردم و دنباله‌اش در باره تئاتر  
نوشتیم. چاپلین به قلم ژرژ سادول را بالاخره تمام کردم و رفت  
زیر چاپ. کتاب خانم کامیلا را هم ترجمه کردم و مقدمه‌ای هم  
درباره فیلم‌هایی که از روی این داستان ساخته شده نوشته‌ام.  
خاموشی دریا را هم ترجمه کرده‌ام. این کتاب سال‌ها پیش  
توسط مرحوم حسن شهید نورایی ترجمه شد. اما من نام کتاب  
را گذاشته‌ام «دریای خاموش» [نوشته ورکور] که در زمان جنگ  
جهانی دوم مخفیانه منتشر شد.

الان برای بخارا مقاله می‌نویسم. اخیراً شعر عقاب خانلری را با  
آهنگ و قافیه به فرانسه برگرداندم. من الان فقط می‌نویسم.  
تلویزیون نگاه نمی‌کنم. برای چشمم ویتامین A می‌خورم و  
می‌نویسم. من شما را فرزندان خودم می‌دانم. شما بچه‌های من  
هستید. می‌بوسمت. خدا حافظ.

## یادی از استاد فرهیخته دکتر اصغر عسکری خانقاه

یادی از استاد فرهیخته سال‌های  
شروع تحصیلات دانشگاهی

علیرضا هاشمی

ساختمان قجری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در میدان بهارستان و مجاور سازمان برنامه و بودجه، همه خاطرات ۴ ساله من از دوره لیسانس است و زنده یاد دکتر عسکری خانقاه یکی از اثر گذارترین اساتیدی بود که در این دوره با ایشان درس داشتم.

سال ۱۳۶۲ با قبولی در رشته علوم اجتماعی دانشگاه تهران، از محیط دبیرستان وارد محیط علمی دانشگاه شدم. محیطی که قرار بود توانایی علمی و آینده شغلی من را تضمین کند. در ترم دوم تحصیل، درس «محیط شناسی انسانی» که زنده یاد دکتر عسکری خانقاه آن را تدریس می‌نمود، یکی از دروسی بود که توانایی خود را در انجام تحقیق درسی نشان دادم و پشتیبانی و حمایت و تشویقی که استاد در مراحل تحقیق نمود؛ علاقه من را به انجام تحقیقات اجتماعی و قلم زدن در موضوعات و محتواهای اجتماعی دوچندان کرد.

موضوعی که برای انجام تحقیق



کلاسی این درس در نظر گرفتم «بهداشت محیط، تن و روان» در نظام آموزش و پرورش بود. موضوع هرچند با گستردگی همراه بود ولی با راهنمایی‌های هفتگی استاد و چارچوب بندی و موضوع و محدود کردن آن به یکی از مدارس تهران (مجمع رازی در خیابان ولیعصر) به عنوان نمونه، بالاخره پس از پایان ترم، تحقیق کلاسی را به شایستگی انجام دادم و این مقدمه‌ای شد که به بررسی این گونه موضوعات اجتماعی علاقه‌مند شوم. اما انجام این بررسی کلاسی، تنها به دریافت کامل نمره از استاد درس

در سالهای شروع کرونا متأسفانه به دلیل امکان سرایت ویروس، مجالی برای دیدار با استاد نبود تا اینکه با خبر فوت ایشان در گروه تلگرامی دانشجویان علوم اجتماعی ورودی سال ۶۲ دانشکده علوم اجتماعی مواجه شدم. خبری که همه همکلاسی‌های آن دوره از شنیدن آن اظهار تأسف می‌نمودند و از ایشان به نیکی یاد می‌کردند.

خدمات شایسته ایشان در ترویج انسان‌شناسی زیستی با کتاب‌هایی که تألیف و ترجمه نموده‌اند، بر اهالی تحقیق پوشیده نیست. همچنین آشنایی و قلم زدن ایشان در حوزه ادبیات و ترجمه شعر هم، نشان از علاقه‌مندی و توانایی ایشان در این حوزه بود. لذا هنوز به عنوان یک دانشجو، از حمایت‌های ایشان در طول تحصیلاتم که خاطرات خوبی را رقم زده‌اند، قدردانی می‌کنم و از خداوند متعال علو درجات، برای آن استاد فرهیخته و سفر کرده مسئلت می‌نمایم.



منجر نشد بلکه با تشویق و کمک استاد توانستم از این تحقیق کلاسی به واسطه فعالیتی که در صداوسیما داشتم آن را در گروه اجتماعی شبکه دوم سیما به سه فیلم مستند تبدیل نمایم. به طوری که وقتی فیلم از شبکه دوم پخش شد و استاد آن را ملاحظه کردند همچنان با تشویق خود و نام بردن من در کلاس‌های دیگر، دانشجویان را به انجام تحقیقات تشویق و ترغیب می‌نمودند.

این حمایت و تشویق، اثر سازنده‌ای در من به عنوان یک دانشجوی معمولی داشت؛ اما از آن نیم سال به بعد دکتر عسکری خانقاه برای من الگویی در انجام تحقیقات اجتماعی شد به طوری که به عنوان یک دانشجو با اشتیاق درس‌های ایشان را چه در دوره لیسانس و چه در دوره فوق لیسانس می‌گرفتم و علاوه بر رابطه استاد شاگردی یک رابطه صمیمی نیز بین ما برقرار شد به طوری که پس از فارغ‌التحصیلی نیز همچنان برای راهنمایی در تحقیقاتی که انجام می‌دادم، به خصوص در انجام رساله تحصیلات تکمیلی از مشورت ایشان بهره جستیم.

در محل خدمتم در صداوسیما نیز هنگامی که طرح دو فصلنامه «فرهنگ مردم ایران» و «تجوای فرهنگ» را با کمک سایر همکاران به اجرا در می‌آوردیم از مشاوره این استاد فرهیخته بی‌بهره نبودیم.

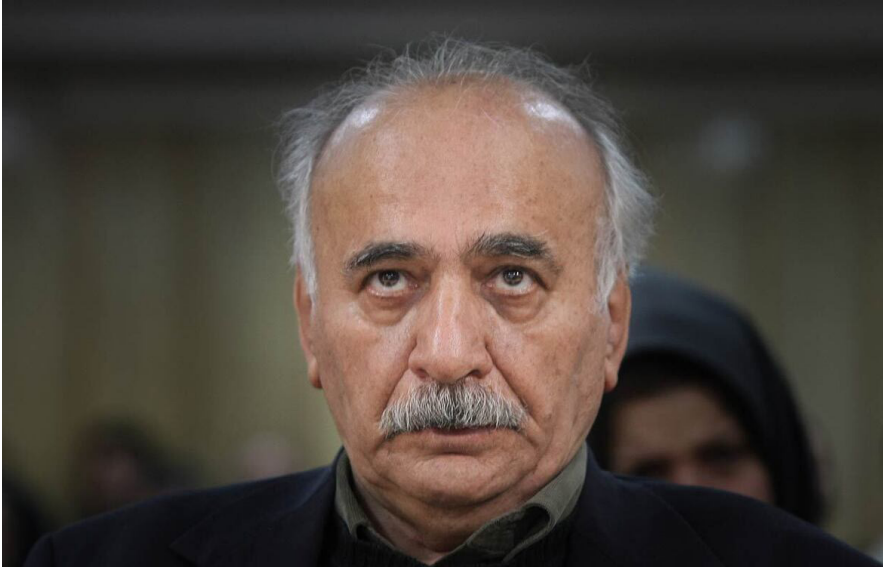
## زنده یاد ناصر تکمیل همایون

پیر تهران و اندیشمند تاریخ که  
از میان مان رفت

خوش‌سخن بود. با طنز از خاطرات بی‌پایان و یادگارهای تجربه زیسته خود حرف می‌زد؛ تجربه‌ای که روایت‌های آن همواره با تاریخ در هم می‌آمیخت تا با آن درس‌هایی از حال و آینده به نسل جوان بیاموزد.

آشنایی ما با هم، سوای بهره‌ای که از دوران دانشجویی از کتاب‌های استاد می‌بردم، به چندسال پس از بازگشتم به ایران برمی‌گردد. در بزرگداشت سالانه مرحوم دکتر صدیقی - جامعه‌شناس بزرگ ایرانی - که در خانه خود دکتر صدیقی برگزار شده بود، دور هم در مراسمی جمع شده بودیم. در آن جلسه که من نیز از سخنرانان بودم، دکتر تکمیل همایون پشت تریبون رفت و با چنان هیجان و احساسی از دو شخصیت برجسته تاریخ ایران یعنی صدیقی و مصدق یاد کرد که به‌راستی برای من بسیار هیجان‌انگیز و پُراحساس بود.

این سخنان شخصیت عمیق، دوست‌داشتنی و پُر از عشق دکتر تکمیل همایون نسبت به ایران و سرنوشت آن را به نمایش می‌گذاشت. همان چیزی



که بُعدی انسانی به کتاب‌های او در زمینه تاریخ ایران می‌داد. به‌خصوص به کتاب ارزشمند او درباره تهران از دوره ناصری تا امروز.

کتاب تاریخی او درباره تهران، تکمیل همایون را به مثابه یکی از تهران‌شناس‌های برجسته به تثبیت رساند، اما من هرگز ندیدم که اندک غرور و خودستایی در او وجود داشته باشد.

دکتر ناصر تکمیل همایون، گرم و صمیمی بود و ردپای مطالعات و زحمات فراوان و فروتنی نسبت به کارش را می‌شد در کتاب‌ها و سخنانش دنبال کرد.

این ویژگی به گمانم مهم‌ترین عامل تفکیک افراد دیگر از کسانی است که هر اندازه هم در زمینه‌های معتبر علمی و فرهنگی تلاش کرده باشند، دوست ندارند خود را شمع مجلس کرده و به‌خصوص پیشرفت خود را به بهای تخریب و نقد بی‌پایه و اغراق‌آمیز از کار دیگران به دست بیاورند.

بر همین اساس بود که چندسال پیش از کرونا زمانی که یادنامه‌ای برای او منتشر شد، تعداد جستارها آنقدر افزایش یافت که به دو جلد قطور رسیدند و در قالب «همایون‌نامه» به انتشار رسید؛ یک یادگاری مهم که برای ارج‌گذاری به خدمات یک فرهنگ‌شناس



مهم ایران نوشته شد.

چنین شخصیت‌هایی را که در سختی‌ها نهراسیده‌اند و به رگم همه مشکلات، به حیات پربار خود تا آخر، آن‌هم با ثمردهی و انتقال دانش به نسل‌های بعد، ادامه دادند، الگوی زندگی‌شان کنند.

تهران، پیرفرزانه‌ای را که او را بسیار خوب می‌شناخت از کف داد. دانشگاه، تاریخ‌شناس و فرهنگ ایران یکی از برجسته‌ترین دانشمندان و دوستداران واقعی‌اش را که عمری را به پای آن گذاشت را از دست داد؛ و ما نیز استاد و دوستی مهربان و پر عطوفت که همواره در کنارش احساس محبت و عشق به فرهنگ را بازمی‌یافتیم؛ از دست دادیم.

با تکمیل همایون یکبار دیگر در جلسه‌ای برای یادبود زنده‌یاد جهان‌پهلوان تختی هم‌نشین شدیم. آن شب نیز بار دیگر شاهد شخصیت والای همایون و وسعت دانش و دلبستگی‌اش به تاریخ ایران بودم.

باری دیگر نیز که درباره یکی از کتاب‌های دکتر سلطان‌زاده جلسه‌ای در انجمن مفاخر داشتیم و یا جلسه‌ای دیگری که برای بزرگداشت دکتر بلوکباشی - دوست گرامی، پیشکسوت و انسان‌شناس بزرگ ایران - داشتیم، هربار تکمیل همایون را می‌دیدم، شخصیت ارزشمند او برایم پررنگ‌تر می‌شد.

او همواره به زحمات دیگران ارزش می‌داد و به هیچ‌وجه اهل حسادت و غرض‌ورزی در حق کار فرهنگ‌شناسان و دانشمندان و دانشگاهیان نبود. این ویژگی، در سرزمینی که بسیاری از افراد در کار فرهنگ آن دائماً در حال پیراهن عثمان کردنِ خطاهای واقعی و خیالی این و آن هستند بسیار ارزشمند بود.

**تکمیل همایون** با آن اندام تنومند و با سخنان شیرین و با لحن همیشه آرام و مطمئن که حاصل عمری تجربه بود، خدمت‌های بیشماری در طول بیش از ۶۰ سال به فرهنگ ایران کرد. دو جلد یادنامه او یعنی «همایون‌نامه» و مقالات متعددی که درباره او نوشته شده و خواهد شد، گواه این امر است که البته همگی تنها بخشی از شخصیت این بزرگوارِ نادرِ زمانه خود را نشان می‌دهند.

هرگز نمی‌شود نگاه هوشمندانه، ظرافت رفتار، شوخ‌طبعی، سخن‌وری و زحمت‌کشی علمی او را از یاد برد. باشد که نسل امروز

## نسبت معماری با مفهوم زندگی



سال ۱۴۰۱ خورشیدی با خبر درگذشت کریستوفر الکساندر، معمار و نظریه‌پرداز معماری و شهرسازی آغاز شد. الکساندر در نظریه‌پردازی معماری معاصر جایگاه ویژه‌ای دارد. او ضمن آنکه به‌عنوان استاد معماری در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی به آموزش معماری مشغول بود، هم‌زمان در حرفه معماری نیز فعال بود و در مجموع در حدود ۱۶۰ پروژه ساختمانی از مقیاس کوچک تا بزرگ در پنج قاره طراحی کرد و ساخت. حاصل اندیشه‌های او ۲۰ عنوان کتاب بود که مابین سال‌های ۱۹۶۳ تا ۲۰۱۲ منتشر شد. در این مدت قریب به ۵۰ سال می‌توان یک مفهوم کلی را حاکم بر همه اندیشه‌های او دانست و آن چیزی نیست جز مفهوم «زندگی». از همان ابتدا از رساله دکتری‌اش با عنوان یادداشت‌هایی بر ترکیب فرم و بعد از آن کتاب تأثیرگذار یک زبان الگو تا مجموعه سترگ چهارجلدی سرشت نظم، او همواره به دنبال ساخت جهان انسانی بود که محیطی سرزنده، پویا و احساس‌برانگیز

برای حضور و رشد انسان‌ها فراهم آورد، مکان، فضا یا موقعیتی که در خود زنده باشد و زندگی را به ارمغان بیاورد. او در یک زبان الگو نظریه‌ای از الگوها را مطرح و اظهار کرد که مردم به کمک و با استفاده از این الگوها یا الگوهای مشابه که بر اساس نیازهای‌شان به ذهن‌شان می‌رسد، می‌توانند برای خودشان خانه، محله، واحدهای همسایگی و حتی خیابان‌ها را طراحی کنند و بسازند. از اینجا پنداشته شد که او بر ضد معماران و جایگاه آنان در جامعه قیام کرده است و می‌خواهد موقعیت و اتوریتت معماران را از بین ببرد یا مخدوش سازد. از این‌رو بسیاری از معماران علیه او موضع گرفتند. انتقادهای کوبنده و بی‌رحمانه الکساندر علیه معماری و شهرسازی مدرن نیز مزید بر علت شد. این مواضع تند از هر دو سو تا انتهای زندگی الکساندر با او و مخالفانش باقی ماند. اما سرسختی و پافشاری او بر مواضعش ناشی از خاستگاه اندیشه و تعریفش از مفهوم زندگی بود. وی همواره تأکید می‌کرد هر معمار باید تعریفی از زندگی داشته باشد و

ارائه کند. او معتقد بود اکثر مکان‌هایی که مردم برای خودشان ساخته‌اند زیبا، دل‌نشین و انسانی است و اکثر ساختمان‌ها و فضاهایی که معماران طراحی کرده‌اند، غیرانسانی، نازیبا و نامطلوب است. او همه روندهای مدرن طراحی توسط معمار، نقشه‌کشی و آماده‌سازی نقشه‌های اجرایی توسط افراد دیگر، ساخت و اجرای مکانیکی نقشه‌ها توسط پیمانکاران بزرگ و کوچک مستقل از طراح را زیر سؤال برد و اظهار داشت که معماری از آتلیه معماران، بدون مردم، بر اساس روندهای منفک و به‌اصطلاح تخصصی شده بر نمی‌آید و محصول چنین روندهایی، محیط‌های غیرانسانی است که بشر توانسته در قرن بیستم بسیاری از آن‌ها را تولید کند.

پارادایم انسان‌محور و زندگی‌محور در اندیشه الکساندر، منجر به نفی نام سازنده ساختمان به نفع محصول و روندی است که آن را خلق می‌کند. او معتقد است هر شهروند اگر روند خلق زندگی را به‌خوبی درک کند، می‌تواند آن را اجرا و محیط سرزنده خلق کند. در اینجا نقش معمار، نه طراح مطلق مقتدر، بلکه مشاور تخصصی است. او این روند را «فرآیند زنده» می‌نامد. وی معتقد است کلیت جهان یک ساختار زنده است که طی میلیون‌ها سال به پایداری رسیده و انسان نیز باید به نحوی در این کلیت یکپارچه مداخله کند که بتواند هم‌سو با روندهای پایدار کلیت جهان گام بردارد و خود را با قوانین و سنت‌های آن تطبیق دهد. او بر نظریه خود بر عنوان «تصویر تازه از جهان» تأکید می‌کند و معتقد است بر اساس آن نوع از جهان‌بینی می‌توان به خلق ساختار زنده نائل شد که منطبق بر سازوکارهای خلق در طبیعت باشد. سازوکارهایی که جوامع پیش از انقلاب صنعتی به‌خوبی آن را از طبیعت آموخته بودند و اجرا می‌کردند و از این جهت، فضاها و محیط خلق شده در جوامع سنتی گویی بخشی از طبیعت و هماهنگ با آن است. طبیعت را تخریب نکرده بلکه آن را تقویت نیز کرده است. او با مذاقه در طبیعت و نیز جوامع سنتی به راه‌کارهایی برای خلق محیط زنده دست یافت و از ۱۵ تحول یا تغییر شکل زنده نام برد که در ساختار سلسله‌مراتبی اتفاق می‌افتند تا ساختار زنده شکل بگیرد. او تئوری‌های خود اعم از الگوهای تعریف‌شده در زبان الگو و تحولات نگهدارنده ساختار در نظریه ساختار زنده را در طراحی پروژه‌هایش به کار بست و نشان داد این تئوری‌ها در کنش طراحی و خلق می‌توانند کارآمد باشند و می‌توان بر اساس آن‌ها اقدام به معماری کرد. با توجه به ماهیت الگوها می‌توان به بناهای طراحی و ساخته‌شده توسط الکساندر را پرکتیس نامید نه

پروژه، به این معنا که او الگوها و تحولات ساختار زاینده را از جامعه، ارزش‌های انسانی، فرهنگ، طبیعت و زمینه گرفته است و آن‌ها هستند که معماری را تعریف می‌کنند نه برعکس. نکته حائز اهمیت دیگر آنکه الکساندر همواره در روند ساخت بناهایی که طراحی می‌کرد، حضور داشت. او معتقد بود روند طراحی و ساخت هم نمی‌تواند از یکدیگر تفکیک شود و هم معمار باید در همه مراحل از طراحی تا ساخت حضور فیزیکی داشته باشد و در روند ساخت سهیم باشد. او بخشی از طراحی را در خود سایت بنا و هنگام ساخت بنا انجام می‌داد و هیچ‌گاه با یک طرح از پیش طراحی شده با سایت مواجه نمی‌شد.

تفکرات او در قرن بیستم و سرآغاز قرن بیست‌ویک تحولات مهمی در ساختار اندیشه‌ورزی معماری ایجاد کرد. هرچند بسیاری تلاش کردند او را نادیده بگیرند اما منطبق استدلال‌هایش باعث شده است طرفداران پروپاقرصی در دیسپلین معماری و شهرسازی داشته باشد. لحن تند او و دشمنی آشکارش با بسیاری از معماران مدرن و پست‌مدرن، باعث شد او را بایکوت کنند اما خود او می‌نویسد هرچقدر که زمان بگذرد، بر شمار افرادی که مانند او فکر و او را تأیید و تصدیق خواهند کرد، افزوده خواهد شد.

او به دنبال خلق محیط‌های انسانی و معنادار برای انسان‌ها بود و نقطه‌ی عزیمت خود را «بازتعریف مفهوم زندگی» فارغ از نیازهای کاذب عصر فناوری دیجیتال و مبتنی بر سرشت انسانی قرار داده بود.

کریستوفر الکساندر سال گذشته در سکوت و انزوا چشم از جهان فروبست اما به گفته‌ی خودش در آینده افکار او بیشتر فهم خواهد شد. بشر راهی به‌جز بازگشت به فطرت پاک خود ندارد و هر آنچه بر ضد آن باشد، او را به سمت

نابودی و تباهی می‌کشد. رویکرد «انسان‌محور» و «زندگی‌محور» او چالشی اساسی و ماهوی پیش روی معماران شیفته‌ی جوایز گوناگون و چاپ آثارشان در مجلات و رسانه‌های دیجیتال گشود. رادیکالیسم انتقادی موجود در افکار او که همه‌ی حوزه‌های معماری در قرن بیستم را در برمی‌گرفت، موجب به‌خطر افتادن منافع بسیاری از معماران و گردانندگان و پیش‌ران‌های معماری در دنیا شد، به‌ویژه آنانی که معماری را ابزار تولید سرمایه و چرخه‌ی پول می‌دانند و برای حفظ دستگاه خود، معماری را به‌نوعی امر روشنفکرانه‌ی غیرقابل‌دسترس برای عموم مردم معرفی می‌کنند. اما میراث فکری او برای آن بخش از معماران و اندیشه‌ورزانی که روندهای موجود را فریبنده، ناصیل و مخرب می‌پندارند، دست‌مایه‌ی گران‌بهای برای بازاندیشی به معماری و زندگی است. شاید یکی از مهم‌ترین میراث‌های او برای معماران این نکته باشد که هر معمار باید تعریفش از مفهوم زندگی را برای همگان روشن سازد.

علی اکبری

معمار و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

## باد کاشتن و طوفان درو کردن

این قطره است. و گویی این بار - و حتی اگر «این نیز بگذرد» - دیگر جایی چندان برای قطرات بی‌شمار آتی باقی نمانده است.

در این حال ندانم کاری در سالهای اخیر تا به جایی پیش رفته که دایره حکمرانی کوچکتر و کوچکتر شده، و جای سیاست‌های مثبت اقتصاد ضابطه‌مند و غیر فاسد انسان محور و ایجابی، جای هم‌افزایی و بالا بردن اقتدار دولتی مردم‌گرا را از طریق پهناور کردن هرچه بیشتر قاعده هرم قدرت، جای به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های مختلف و بالا بردن حجم طبقه متوسط اقتصادی و در یک کلام جای عدالت و آزادی اجتماعی را بدترین و خشونت‌بارترین و بی‌مسئولیت‌ترین سیاست‌های منفی اقتصاد بازاری بی‌ضابطه و نولیبرالی و رانتی و فاسد، بازار سودجویان تداوم تحریم‌های اقتصادی و بازار سرمایه محور و رویکردهای سلبی و پایین بردن اقتدار دولتی، آن هم دولتی الیگارشیک، از طریق کاهش سطح قاعده هرم آن، دامن زدن به فاشیسم ملی‌گرایانه و نفی حقوق اقلیت‌ها و کاهش و حتی

درباره فاجعه مرگ مهسا (ژینا) امینی پس از دستگیری به وسیله گشت ارشاد

به عنوان یک انسان‌شناس و یک جامعه‌شناس که تخصص عمده‌اش آسیب‌شناسی اجتماعی است، سال‌هاست هشدار می‌دهیم که شرایط ایران به صورت پیوسته به سوی آنومیک شدن پیش می‌رود. در شرایط آنومیک بنا بر تعریف، باید انتظار هر پدیده ویرانگر اجتماعی را در کوتاه و درازمدت داشت: از شورش‌ها و ناآرامی‌های شدید شهری تا حتی جنگ‌ها و درگیری‌های بزرگ بر پهنه سرزمینی، فروپاشی اجتماعی، تخریب گسترده زیرساختارها و روساختارهای جامعه و غیره. دلیل این حرکت آرام اما پیوسته - که در همان حال دلیل تکرار اغلب بی‌حاصل چرخه‌های خشونت‌بار سرکوب فرادستان علیه فرودستان جامعه نیز هست - بیش و پیش از هر چیز به ناکارآمدی و ناکارایی تصمیم‌گیرندگان و خشونت و فساد مسئولان در طول چندین دهه مربوط می‌شود. این افراد، با بهانه کردن دشمنان خیالین، سوء استفاده از قدرت و زورگویی و پاسخگو نبودن؛ و بیش از همه با سوء استفاده‌های مکرر خود از اعتماد مردم تا بالاترین حد ممکن، به حقوق آنها تاختند و لگدمالشان کردند. بردباری و تحمل خارق‌العاده مردم ما در برابر هجوم و تجاوز گسترده علیه حقوق اولیه‌شان - از حقوق اجتماعی و سیاسی گرفته تا حقوق اقتصادی و امنیتی و سیاسی و فرهنگی و سبک زندگی - خود را در مشارکت پی در پی آنها در انتخابات ولو انتصاب‌گونه و به شدت زیر فشار و غیرعادلانه، نشان می‌داد: آنها امید داشتند، ولو اندکی امید، به آنکه بتوان با پرهیز از هر گونه خشونت، عقل سلیم را به بالادستان بازگرداند. اما نتیجه همواره یکسان بود: هربار، انتخاب‌شوندگان با وعده و وعید انتخاب می‌شدند و ابتدا بر امید آنها می‌افزودند و هر بار که اندکی از انتخابات می‌گذشت باز هم، همگان می‌دیدند که در بر همان پاشنه می‌چرخد و فشار و تجاوز و ضربات سنگین‌تری نثار مردم می‌شود. اما، هر پیاله‌ای هر اندازه هم بزرگ باشد، روزی با قطره‌ای سرریز می‌شود. بدن بی‌جان ژینا امینی امروز

درهم‌شکستن طبقه متوسط اقتصادی گرفته است.

این سیاست‌ها که از دولت پیشین آغاز شدند همچون روال همیشگی در دولت جدید، برغم وعده‌های بی‌شمار و غیر مسئولانه گوناگون ادامه یافتند. ارجحیت دادن به منافع گروه‌های رقیب اقتصادی و سیاسی و ایدئولوژیک بر منافع عمومی و مردمی (و حتی پایه‌های مردمی نظام) سبب شد که دولت پیشین و جدید نتوانند در مذاکرات برای رفع تحریم‌ها به نتیجه‌ای برسند. البته روشن است که این تحریم‌ها که به بهانه مسخره گسترش تسلیحات هسته‌ای انجام گرفته‌اند، جنگی تمام عیار از سوی قدرت‌های بزرگ برای کامل کردن سلطه هژمونیک خود بر منطقه خاورمیانه هستند. اما مسئول هزینه‌های سیاسی و اقتصادی و امنیتی و شکست، نه مردم، بلکه به اذعان کسانی که تا دیروز خود در رأس مسئولیت‌ها بودند، ولی امروز در نقش اپوزیسیون عمل می‌کنند، و حتی به اذعان برخی از خود صاحبان قدرت، به رویکردهای سلبی و تنگ‌چشمی و پوسیدگی سیاست‌هایی مربوط می‌شود که دایما از دشمنان خیالین سخن می‌گویند اما ضربات خود را بر سر مردم کوچه و خیابان فرود می‌آورد.

هدف جنگ قدرت‌های جهانی در منطقه روشن است: ایجاد بی‌ثباتی کامل در آن از طریق دامن زدن به خشونت و رودررو قرار دادن همه در برابر همه و رساندن درجه امید به حداقل ممکن است تا بتوانند از استقرار و پیشرفت توسعه و آزادی و دموکراسی جلوگیری کنند. برای این کار قدرت‌های جنگ طلب بیش از پنجاه سال است سناریوهایی یکسان را دنبال می‌کنند: تقویت دولت‌های قدرتمدار و دیکتاتور منش، ایجاد جنگ‌های قومی و قبیله‌ای و نژادی، تقویت ملی‌گرایی‌های شووینیستی و قومی - شووینیستی میان اقوام و مذاهب منطقه (شیعه، سنی، قومیت‌ها و زبان‌ها و فرهنگ‌ها و حتی سبک‌های زندگی متفاوت). در این جنگ تمام عیار هدف نه براندازی حکومت ایران است و نه هیچ کدام از دیگر دولت‌های منطقه، بلکه ایجاد دشمنی و ناآرامی‌های سیاسی و ایدئولوژیک و قوم‌گرایی‌ها و ضدقوم‌گرایی‌هایی که بتواند زمینه را برای هژمونی کامل قدرت‌های بزرگ نولیبرالی اروپایی و آمریکایی و دور کردن دو قدرت امپریالیستی و دیکتاتوری و مافیایی چین و روسیه از منطقه فراهم کند، و البته بیشترین پهنه مانور سیاسی را به دولت اسرائیل بدهند که به مثابه نماینده آن قدرت‌ها، بهانه‌های لازم را برای ایجاد رابطه سیاسی - نظامی با کشورهای منطقه به دست آورد و در همان حال مشکلات شدید سیاست‌های داخلی بحران دایم درونی و ناشی از فرایندهای آپارتایدی یک دولت دینی نژادپرست و نظامی‌گرا حل کند.

برای این کار بالاترین نیاز صحنه‌گردانان خارجی همراه با قدرت‌های منطقه، غیردمکراتیک کردن هرچه بیشتر منطقه و تضعیف هر چه بیشتر دولت - ملت‌های آنها از طریق ایجاد اختلاف میان مردم با دولت‌ها، و مردم با یکدیگر و دامن زدن به خشونت است. بدین ترتیب جنگی بی‌پایان و فرسایشی آغاز می‌شود (که شده) که در آن بازنده همیشگی، مردم و برنده همیشگی، حاکمیت‌های فاسد و دیکتاتورهای کوچک و ضعیف اما پر مدعای منطقه‌اند.

حال اگر به موقعیت ایران برگردیم، مشاهده می‌کنیم که بی‌کفایتی دست‌اندرکاران به دلیل سودجویی و یا وابستگی، از یک سو، و دستکاری قدرت‌های بزرگ به ویژه اسرائیل از سوی دیگر، سبب شده است که در سال‌های اخیر شاهد شدیدترین امواج شکست و فرو شکستن کشور باشیم: از ناکامی در مذاکراتی مقتدرانه و جدی برای بازگشت به برجام تا وضعیت بحرانی اقتصادی کشور، از گرانی‌ها تا کاهش نرخ پول ملی، از فرار

سرمایه‌های مالی تا مهاجرت نخبگان و نیروهای جوان، از کاهش شادی اجتماعی تا کاهش نرخ ازدواج و زاد و ولد و برعکس افزایش نرخ مرگ و میر ناشی از بیماری‌ها و حوادث آنومیک، خشونت‌های سیاسی، انتقام‌جویی‌ها و بی‌کفایتی در مدیریت بحران‌های بهداشتی، اقتصادی، سیاسی، و...

امروز خیابان‌های کشور ناآرام است، اعتراض مردم به اوج رسیده، اما آیا می‌توان مردم صبور و آرام و به دور از خشونت را مقصر دانست که در طول ده‌ها سال همواره تنها خواسته‌شان برخورداری از کم‌ترین حقوق انسانی و حداقلی از زندگی مادی و کم‌ترین حدی از احترام بالا دستی‌ها به شعور آنها بوده است؟ خشونت همیشه خشونت بیشتری می‌زاید و در طول تاریخ جز در قالب دفاع در برابر دیگری مهاجم، همواره چرخه‌ای باطل، توهم‌زا و بی‌مصرف بوده است. آزادی و عدالت و انسانیت و شعور اجتماعی و دموکراسی و توسعه هرگز در طول تاریخی که ما می‌شناسیم حاصل هیچ خشونت نبوده است. خشونت‌ها مثل تنش‌های بیولوژیک، مثل تب و لرزهایی هستند که معلولند و نه علت، و در این میان کسانی باید پاسخگو به حساب بیایند، که هشدارهای بی‌شمار متخصصان و دست‌اندرکاران علوم اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و دلسوزان واقعی مردم را در طول این سالها جدی نگرفتند و حتی بدتر هر کاری کردند که آنها را وادار به سکوت کنند. گویی سکوت روشنفکران، هنرمندان، اساتید دانشگاه، نخبگان فرهنگی و

غیره، می‌تواند مشکلات عظیم اقتصادی و سیاسی کشور را حل کند. اما میزان بی‌کفایتی و یا ضربه زدن تعمدی به اعتماد مردم از این هم بالاتر رفت و به جای گوش سپردن به تحلیل متخصصان، نه فقط آنها را وادار به سکوت کردند، بلکه مجازاتشان نیز کردند.

همه این سخنان که بارها و بارها تکرارشان کرده‌ایم و گویی گوش شنوایی برای آنها وجود ندارد، مصداقی از آن زبانزد معروف هستند: «هرکس باد بکارد، طوفان درو خواهد کرد». نگاهی به اطراف خود بیاندازیم تا به حقیقت عمیق این زبانزد پی ببریم.

سی شهریور ۱۴۰۱



گزارش فعالیت های  
انسان شناسی و فرهنگ





# گزارش فعالیت‌های انسان‌شناسی و فرهنگ در سال ۱۴۰۱



انسان‌شناسی ناصر فکوهی (گفتارهای عمومی با حدود پنجاه سخنرانی) نیز اجرا شدند. فصل اول سمینار مجازی و رایگان ناصر فکوهی در مورد مسائل اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران نیز از زمستان ۱۴۰۱ با پنجاه نفر آغاز شد و به صورت منظم و با ریتم سه سمینار رایگان در سال ادامه خواهد یافت. این همه بدون کمک منظم نزدیک به ۱۵۵ نفر از همیاران موسسه ممکن نبود، این دوستان در مدت یاد شده (اسفند ۱۴۰۰ تا اسفند ۱۴۰۱) نزدیک به ۴۵ میلیون تومان به ما کمک کردند، همچنان که اعضای شورای مرکزی که حدود ۶ میلیون تومان کمک مالی کردند. در طول این مدت برای انجام گفتگوها حدود ۷ میلیون، برای انتشارات حدود ۲۱ میلیون، برای تولید محتوا حدود ۵ میلیون، برای نگهداری و هاستینگ سایت‌ها حدود ۵ میلیون، و برای ویژه نامه نوروز ۱۴۰۲ و هفدهمین سالگرد انسان‌شناسی و فرهنگ ۵ میلیون تومان، بودجه صرف شد یعنی حدود ۴۳ میلیون تومان. انسان‌شناسی و فرهنگ برای سال آینده برنامه‌های گسترده و جدیدی در دست دارد که بزودی به اطلاع دوستان خواهد رساند و امیدواریم با خروج کشور از موقعیت بحران اقتصادی و ناآرامی‌های اجتماعی بتوانیم هر چه بیشتر فعالیت‌های خود را گسترش بدهیم.

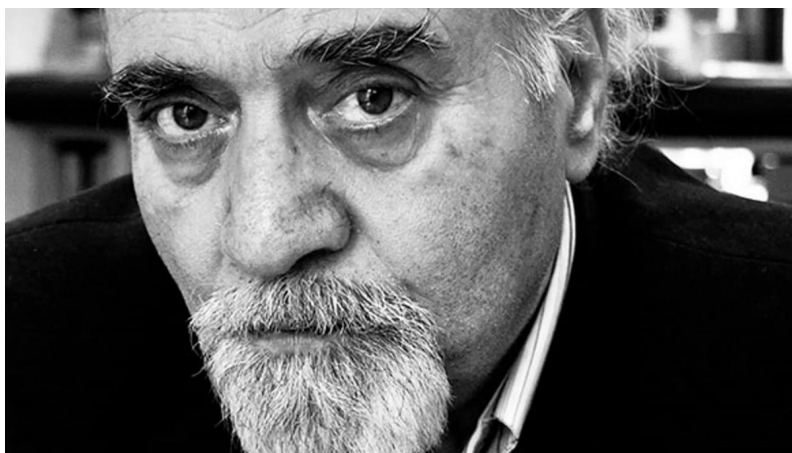
در طول یک سال گذشته از اسفند ۱۴۰۰ تا اسفند ۱۴۰۱، به جز یک دوره سه ماهه به دلیل ناآرامی‌های کشور (پاییز ۱۴۰۱) تمام بخش‌های انسان‌شناسی و فرهنگ فعال بودند و برنامه‌ها طبق روال به پیش رفتند. بخش انتشارات چندین کتاب به انتشار رساند که در کانال ویژه آن اطلاع‌رسانی شده است. همچنین چندین کتاب نیز آماده انتشار هستند که به دلیل بحران مالی کاغذ به تدریج منتشر می‌شوند؛ از جمله یادنامه جلال ستاری، که در مرحله ازسال به چاپخانه است. کتاب بزرگ دانش‌نامه انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی نیز از ناشر خصوصی که در اختیارش گرفته بود با صرف هزینه گزاف خارج شد و خود موسسه آن را ابتدا در سایت و سپس به صورت کتاب مستقل منتشر خواهد کرد. همچنین از مجموعه گفتگوها در پروژه تاریخ فرهنگی ایران مدرن دستکم چهار مورد: هارون یشایایی، قباد شیوا، بهروز غریب‌پور و خسرو سینیایی در ماه‌های آینده منتشر خواهند شد. برنامه‌های گفتگوی انسان‌شناسی و فرهنگ در ایران و در سطح بین‌المللی ادامه یافتند و انسان‌شناسی و فرهنگ توانست علاوه بر حفظ و به روز رسانی سایت‌های خود، شبکه گسترده کانال‌های تلگرام، اینستاگرام، فیس‌بوک، پادکست، یوتیوب خود را ایجاد و به روز رسانی کند. تولید محتوای گسترده در زمینه ویدیوهای ساخت موسسه و ترجمه و زیرنویس ویدیوهای دیگر نیز انجام گرفتند. سخنرانی‌های هفتگی مدیر



آن ها که رفتند



## رضا براهنی (۵ فروردین ۱۴۰۱)



منبع: ویکی‌پدیای فارسی

رضا براهنی (۲۱ آذر ۱۳۱۴ - ۵ فروردین ۱۴۰۱) شاعر، داستان‌نویس و منتقد برجسته ایرانی، و فعال سیاسی اهل ایران بود. او عضو هیئت مؤسس کانون نویسندگان ایران و همچنین رئیس انجمن قلم کانادا بود. بسیاری از آثار او به زبان‌های مختلف از جمله انگلیسی، سوئدی و فرانسوی ترجمه شده است.

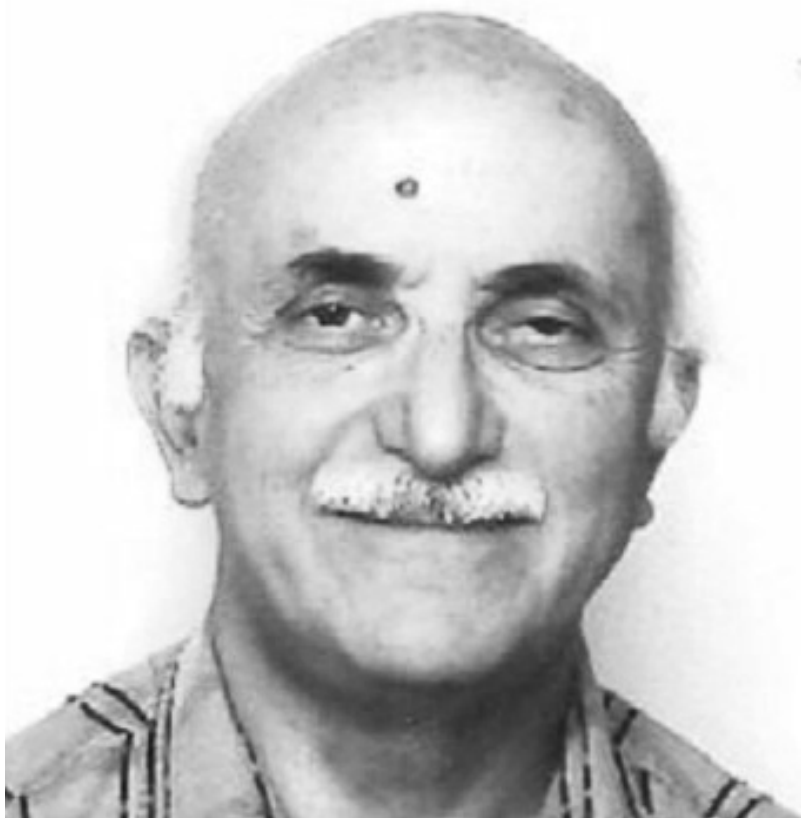
## علی رضاقلی (۸ فروردین ۱۴۰۱)



سوربن و سپس مدرسه سیاسی مطالعات عالی پاریس رفت و در مقطع کارشناسی ارشد، جامعه‌شناسی سیاسی خواند. پس از انقلاب ۱۳۵۷، پایان‌نامه دکترا را نیمه‌تمام رها کرد و به ایران بازگشت و به‌طور غیررسمی به مطالعه و پژوهش در حوزه جامعه‌شناسی و اقتصاد سیاسی ایران پرداخت.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی

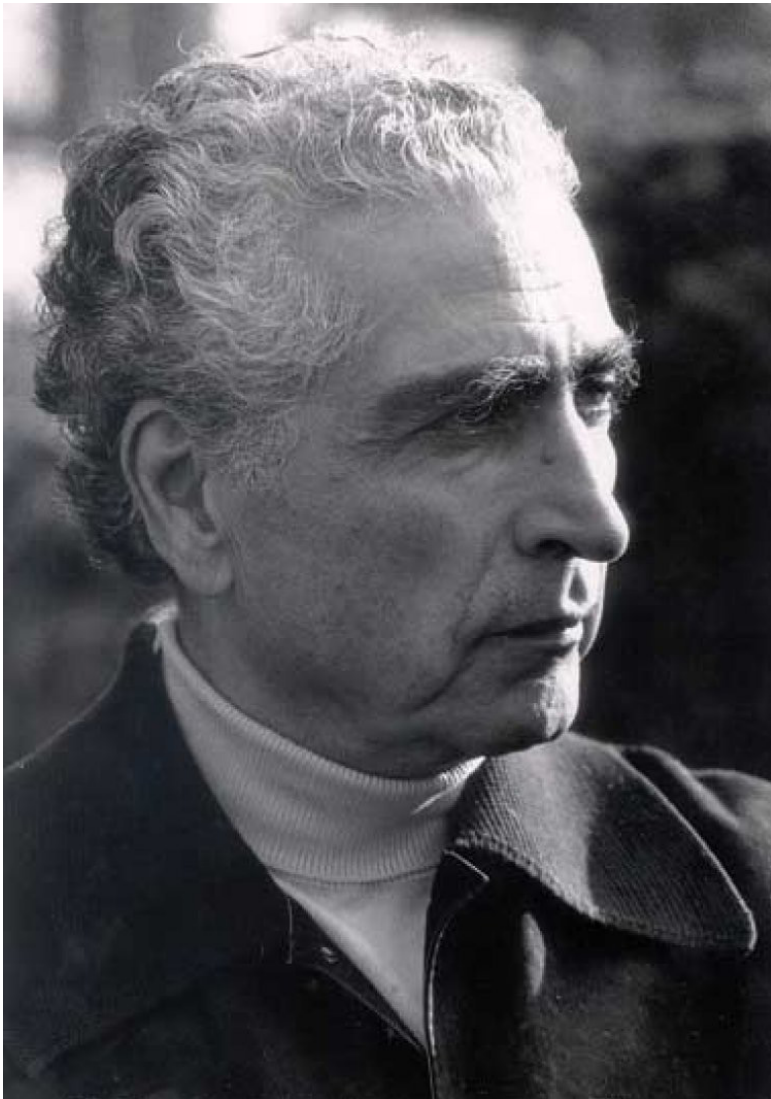
علی والا مشهور به علی رضاقلی (۱۷ تیر ۱۳۲۶ - ۸ فروردین ۱۴۰۱) پژوهشگر ایرانی حوزه جامعه‌شناسی و علوم سیاسی بود. او بانگارش دو کتاب جامعه‌شناسی خودکامگی و جامعه‌شناسی نخبه‌کشی در صحنه جامعه‌شناسی ایران مطرح شد. علی رضاقلی در تیر ۱۳۲۶ در شمیران زاده شد. در سال ۱۳۴۶ تحصیل در رشته ادبی را به پایان رساند و در همان سال به رشته علوم سیاسی در دانشکده حقوق دانشگاه تهران راه یافت و در سال ۱۳۵۰ موفق به اخذ دانشنامه کارشناسی شد. در دوران تحصیل در جلسات سخنرانی حسینیه ارشاد شرکت می‌کرد. پس از خدمت سربازی در سال ۱۳۵۳ جهت ادامه تحصیل به دانشگاه



اصغر عسکری خانقاه (۱۲ مهر ۱۳۱۷ - ۱۵ فروردین ۱۴۰۱) انسان‌شناس ایرانی، سردبیر سابق مجله نامه علوم اجتماعی و استاد بازنشسته گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران بود. عسکری خانقاه دانش‌آموخته کارشناسی در دانشگاه تهران و کارشناسی ارشد و دکتری در دانشگاه سوربن فرانسه است. وی یکی از پایه‌گذاران علم انسان‌شناسی زیستی در ایران است. عسکری خانقاه از جمله پژوهشگران مرکز مردم‌شناسی ایران بود و کریستین برومبِرژه را در پژوهش پیرامون مردم گیلان همراهی می‌کرد. [۳] به گفته تقی آزاد ارمکی، عسکری خانقاه و همکارانش مدعی هستند به تاریخ انسان در ایران دست یافته‌اند. او باورمند است کشف پیشینه انسان در دامنه شمال، ورامین و حوزه تمدنی بیرجند در پژوهش عسکری و همکارانش باعث بروز تحول بزرگی در زمینه نظریه تمدنی گذشته ایران شد. عسکری خانقاه در سال ۱۳۸۶ از دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران بازنشسته شد.

کار عملی درس انسان‌شناسی زیستی با کلینیک ژنتیک دکتر دانشور فرهود همکاری صمیمانه‌ای داشت و دانشجویان بر روی خطوط پوستی کار بسیار گسترده‌ای را انجام می‌دادند و خلاصی از تمرینات درس به‌راحتی امکان‌پذیر نبود، استاد با توجه به تخصص‌های گوناگونی که کسب کرده بودند شاعر و نویسندگانی ماهر نیز بودند، در تابستان گذشته که به دلیل درگیری با بیماری کرونا در بیمارستان بستری بودم کتاب‌های لوطی آباد و دایره‌های اوج را می‌خواندم که به نظر خودم قدری از آن زندگی خود استاد بود و قهرمان داستان «غریب اوغلی» که بی‌اختیار با سرگذشت او اشک میریختم و بعد از مرخص شدن به خود او گفتم که این کتاب چقدر زیبا نوشته شده است.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی و مقاله «درباره دکتر اصغر عسکری خانقاه»، نوشته غلامرضا لطیفی



محمدعلی اسلامی ندوشن (۳ شهریور ۱۳۰۳ - ۵ اردیبهشت ۱۴۰۱) شاعر، منتقد، نویسنده، مترجم، حقوق‌دان و پژوهش‌گر ایرانی بود. او دانش‌آموخته حقوق بین‌الملل از فرانسه بود و پس از بازگشت به ایران، در آغاز قاضی دادگستری شد، اما پس از چندی به دعوت فضل‌الله رضا به دانشگاه تهران رفت. ندوشن از ۱۳۴۸ تا دو سال پس از انقلاب ۱۳۵۷ در دانشگاه حقوق و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، حقوق و ادبیات تطبیقی درس می‌داد. وی فصل‌نامه هستی را پایه گذاشت و هم‌زمان در شماری از مجلات ادبی ایران از جمله نگین، سخن و یغما مقاله می‌نوشت. ندوشن از نویسندگان روزنامه اطلاعات و روزنامه اطلاعات بین‌المللی بود که هم‌زمان در لندن و لس‌آنجلس منتشر می‌شد. این روزنامه ۲ شهریور ۱۳۹۵ به دنبال مشکلات مالی تعطیل شد. ندوشن از پرکارترین ادیبان و پژوهش‌گران معاصر ایران بود و افزون‌بر تألیف، به ترجمه آثار به فارسی، از جمله درباره ادبیات و فرهنگ ایران پرداخت. از وی بیش از ۷۰ تألیف و ترجمه و صدها مقاله به‌جای مانده‌است.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی

## محمدآصف فکرت (۷ اردیبهشت ۱۴۰۱)



محمدآصف فکرت هِرووی (زاده ۱۳۲۵ - درگذشته ۷ اردیبهشت ۱۴۰۱) نویسنده، شاعر فارسی‌زبان، مصحح و نسخه‌پژوه افغانستان بود.

### زندگی‌نامه

فکرت هرووی در سال ۱۳۲۵ و درهرات چشم به جهان گشود. در زادگاهش تعلیمات ابتدایی را در مکتب موفق و ثانوی را در لیسه سلطان غیاث‌الدین غوری گذرانید. او لیسانس زبان و ادبیات فارسی دری را از دانشگاه کابل و فوق لیسانس روزنامه‌نگاری را در هند به‌دست‌آورد. در افغانستان در رادیو، مطبوعات و آکادمی (فرهنگستان) علوم خدمت کرد. سپس در ایران فهرست‌نگار کتابخانه خطی آستان قدس، عضو علمی، ویراستار و مؤلف در دائره‌المعارف بزرگ اسلام، و محقق و مؤلف در بنیاد پژوهش‌های اسلامی بود. وی از دوستان نزدیک دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن بود. و دارای چهار فرزند به نام‌های گوهرشاد، نوش‌آفرین و آرش و شاهرخ می‌باشد. و فکرت در اواخر عمر در شهر اتاوی کانادا زندگی می‌کرد و همزمان با فوت دکتر اسلامی ندوشن، به کما رفت و نهایتاً دو روز بعد و در تاریخ ۷ اردیبهشت ۱۴۰۱ خورشیدی فوت نمود. دکتر اسلامی ندوشن در

کتاب صفیر سیمرغ در خصوص آصف فکرت چنین نوشته است: «روز دوم اقامت من در مزارشریف بود [تابستان ۱۳۴۹] که آقای محمد آصف فکرت معاون اداره اطلاعات و کلتور [فرهنگ] بلخ و از شعرای جوان افغانستان به دیدنم آمد. فکرت به نظر من جوانی آمد که در فرهنگ و ادبیات کشور خود مؤثر واقع خواهد شد. خوش‌فهم و جدی و با شخصیت است.»

منبع: ویکی‌پدیای فارسی

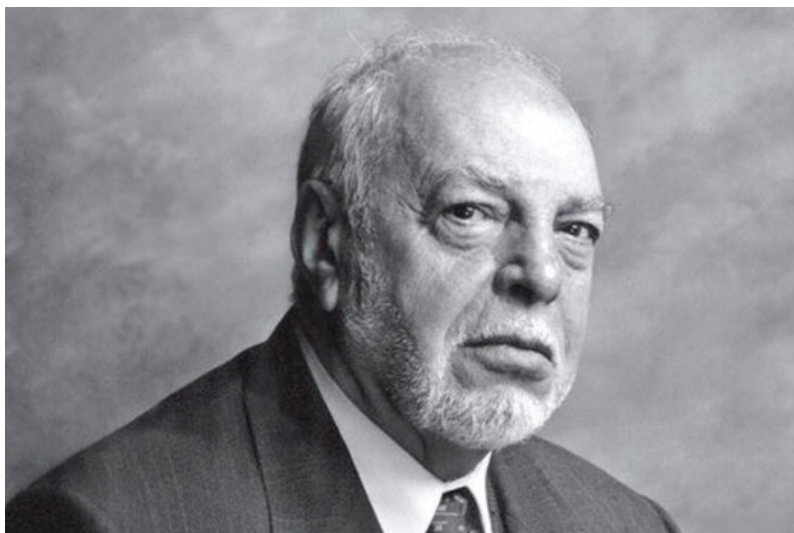


محسن میرزایی (۱۴۰۱-۱۳۱۱) روزنامه‌نگار و تاریخ‌نگار ایرانی بود. وی از دانش‌آموختگان اولین دوره روزنامه‌نگاری در سال ۱۳۳۵ است که در همان سال از دانشسرای عالی موفق به اخذ مدرک لیسانس در رشته زبان و ادبیات فارسی نیز شد. کتاب‌های «تاریخچه بریگاد و دیویزیون قزاق» و «تاریخ افشاریه» از آثار اوست. محسن میرزایی، روزنامه‌نگار و تاریخ‌نگار ایرانی در سال ۱۳۱۱ هجری شمسی در زنجان به دنیا آمد. محسن میرزایی از دانش‌آموختگان اولین دوره روزنامه‌نگاری در سال ۱۳۳۵ است که در همان سال از دانشسرای عالی موفق به اخذ مدرک لیسانس در رشته زبان و ادبیات فارسی نیز شد. همچنین میرزایی در واشینگتن در رشته‌های مرتبط با حوزه تبلیغات نیز تحصیل کرده است. وی همکاری با آژانس تبلیغاتی فاکوپا را از سال ۱۳۳۷ آغاز

کرده است. به اعتقاد این پیشکسوت صنعت تبلیغات در ایران، «فاکوپا» اولین کمپین واقعی تبلیغاتی به معنای علمی آن را در سال ۳۶-۱۳۳۵ برای روغن نباتی شاهپسند اجرا کرده است. میرزایی علاوه بر فاکوپا، با کانون آگهی زیبا از پایدارترین و بزرگ‌ترین آژانس‌های تبلیغاتی ایران نیز همکاری داشته است. این روزنامه‌نگار و تاریخ‌نگار که روزنامه‌نگاری را با روزنامه اطلاعات آغاز کرد، از سال ۱۳۳۵ وارد حرفه روزنامه‌نگاری شده و بیشتر در حوزه تولید و نشر گزارش‌های تاریخ سیاسی ایران با مطبوعات همکاری دارد. او همچنین از پیشگامان تبلیغات مطبوعاتی در ایران بود. بسیاری از روزنامه‌نگاران مطرح ایران و اساتید علوم ارتباطات و تبلیغات از شاگردان این پیشکسوت مطبوعات هستند.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی

## احمد مهدوی دامغانی (۲۷ خرداد ۱۴۰۱)



احمد مهدوی دامغانی (۱۳ شهریور ۱۳۰۵ - ۲۷ خرداد ۱۴۰۱) فیلسوف، نویسنده و پژوهشگر ایرانی، متخصص در ادبیات فارسی و عرب، استاد پیشین دانشگاه تهران و دانشگاه هاروارد بود.

مهدوی جمعه ۲۷ خرداد ۱۴۰۱ پس از چند روز بستری در بیمارستان پن فیلادلفیا، آمریکا درگذشت. پیکر وی بامداد یکشنبه ۵ تیر ۱۴۰۱ به ایران وارد و دوشنبه ۶ تیرم ۱۴۰۱ در حرم رضوی تشییع و در دارالحجۀ حرم رضوی به خاک سپرده شد.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی

## حسن ذوالفقاری (۱۷ تیر ۱۴۰۱)



حسن ذوالفقاری (۲۰ تیر ۱۳۴۵ - ۱۷ تیر ۱۴۰۱) نویسنده و پژوهشگر ادبی ایرانی بود. او عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، نویسنده، پژوهشگر و مؤلف کتاب‌های درسی و متخصص ادبیات عامه بود که بیش از ۴۰ کتاب و ۱۵۰ مقاله علمی تالیف نمود. او سالها سردبیری مجله فرهنگ و ادب عامه را بر عهده داشت.

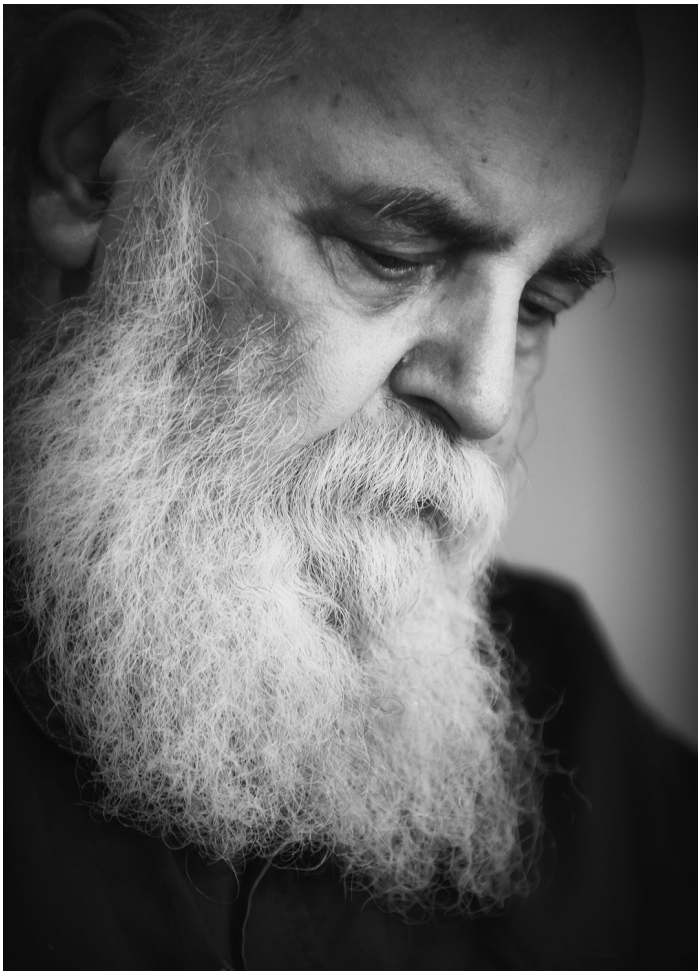
او در ۱۷ تیر ۱۴۰۱ در سن ۵۶ سالگی بر اثر ایست قلبی درگذشت. پیکر وی عصر ۲۱ تیر ۱۴۰۱ در زادگاهش دامغان

در محل زیارتگاه بگیر ابن اعین به خاک سپرده شد.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی



## هوشنگ ابتهاج (۱۹ مرداد ۱۴۰۱)



امیر هوشنگ ابتهاج (۶ اسفند ۱۳۰۶ - ۱۹ مرداد ۱۴۰۱) متخلص به هـ ا. سایه، شاعر و پژوهش‌گر ایرانی بود. او نخستین کتابش به نام نخستین نغمه‌ها را در سال ۱۳۲۵ منتشر کرد. از آثار دیگر او می‌توان به تصنیف «سپیده» و غزل‌های «در کوچه‌سار شب»، «حصار» و «ارغوان» اشاره کرد. او در رادیو از ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۶ سرپرست برنامه گل‌ها و همچنین پایه‌گذار برنامه موسیقایی گلچین هفته بود.

هوشنگ ابتهاج در ۱۹ مرداد ۱۴۰۱ در سن ۹۴ سالگی در شهر کلن آلمان به علت نارسایی کلیه و کهولت سن درگذشت. پیکر او صبح شنبه ۵ شهریور ۱۴۰۱ در باغ محتشم رشت به خاک سپرده شد.

«شما هیچ وقت با مرگ روبه‌رو نمی‌شوید. تا زنده‌اید، زنده‌اید. اصلاً مرگ وجود ندارد. موقع مرگ زنده نیستید. اصلاً نمی‌دانید یعنی چه. از چه می‌ترسید؟ چیزی که هرگز نمی‌تواند اتفاق بیفتد. تا وقتی شما هستید اتفاق نمی‌افتد. موقعی اتفاق می‌افتد که شما نیستید.»

به گفته خود او هرچه قدر که به زندگی عشق می‌ورزید، به مرگ فکر نمی‌کرد.

وقتی مسعود بهنود از او پرسید که رابطه‌اش با مرگ چطور است، پاسخ داد:

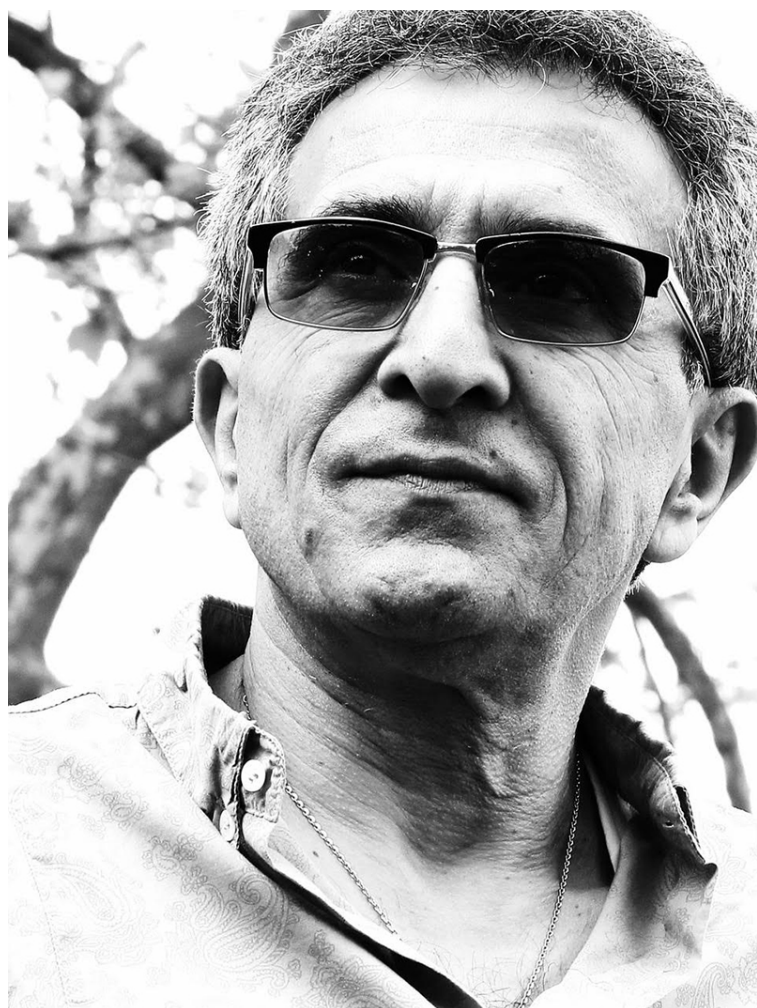
منبع: ویکی‌پدیای فارسی

سید عباس معروفی (۲۷ اردیبهشت ۱۳۳۶ - شهریور ۱۴۰۱) رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس، شاعر، ناشر و روزنامه‌نگار ایرانی ساکن آلمان بود. او فعالیت ادبی را با هوشنگ گلشیری و محمدعلی سپانلو آغاز کرد و در دهه شصت با چاپ رمان سمفونی مردگان در عرصه ادبیات ایران به شهرت رسید.

معروفی به خاطر موضع‌گیری علیه حکومت ایران بارها بازجویی شد و تا پای اعدام رفت و سرانجام تحت فشار سیاسی از ایران خارج شد و به آلمان رفت. آثار عباس معروفی به زبان‌های عربی، انگلیسی و فرانسوی منتشر شده‌اند.

نخستین مجموعه داستان او با نام روبروی آفتاب در سال ۱۳۵۹ در تهران منتشر شد. پیش و پس از آن نیز داستان‌های او در برخی مطبوعات به چاپ می‌رسید اما با انتشار سمفونی مردگان بود که نامش به عنوان نویسنده تثبیت شد.

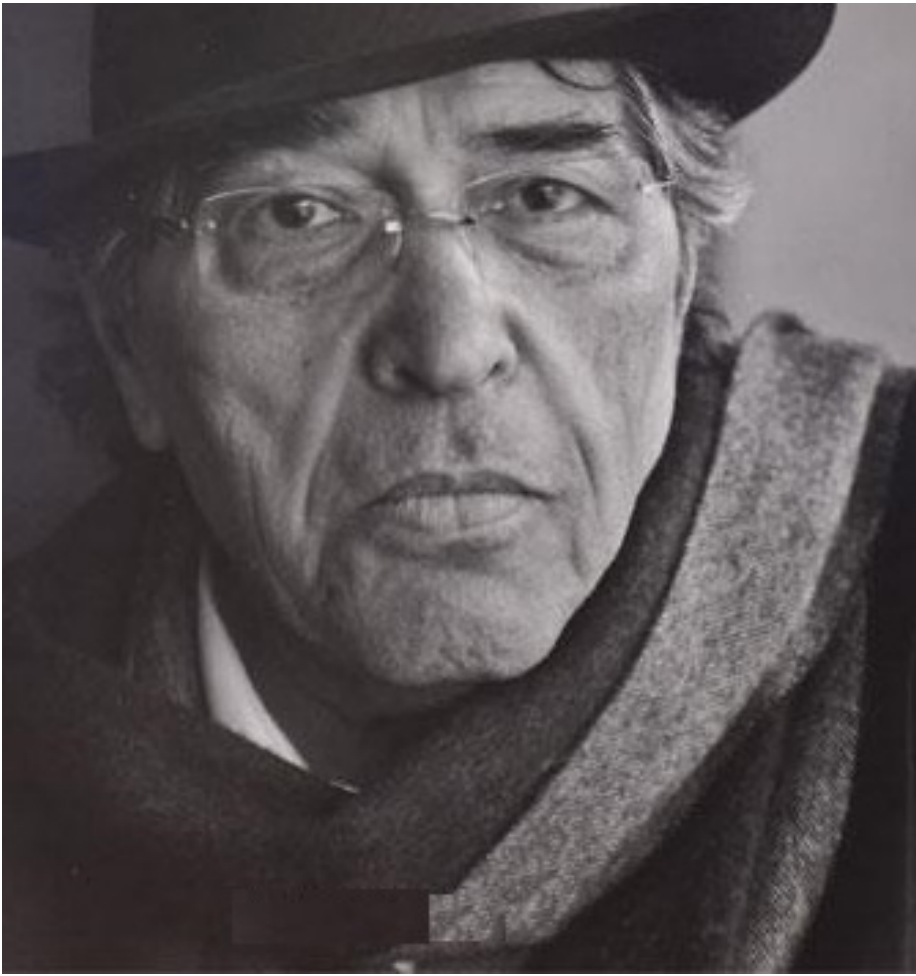
عباس معروفی در سال ۱۳۶۶ به عنوان مدیر اجراهای صحنه‌ای، مدیر ارکستر سمفونیک تهران، و مدیر روابط عمومی (سه سال و نیم) بیش از ۵۰۰ کنسرت موسیقی از



هنرمندان مختلف کشور به اجرا درآورد. مجله موسیقی آهنگ نیز به سردبیری او در همین دوران انتشار یافت.

او علاقه زیادی به صادق هدایت داشت. رمان پیکر فرهاد معروفی، نوعی ادای دین به هدایت است.

عباس معروفی شهریور ۱۳۹۹ نخستین بار از ابتلای خود به سرطان خبر داد و نوشت: «سیمین دانشور به من گفت: غصه یعنی سرطان! غصه نخوری یکوقت، معروفی! و من غصه خوردم.» او پنج‌شنبه ۱۰ شهریور ۱۴۰۱ در ۶۵ سالگی درگذشت.



یدالله رویایی مشهور به رویا (۱۷ اردیبهشت ۱۳۱۱ - ۲۳ شهریور ۱۴۰۱) شاعر ایرانی بود که در دهه‌های آخر زندگی خود در پاریس زندگی می‌کرد. او در ۲۳ شهریور ۱۴۰۱ در پاریس درگذشت.

رویایی نخستین شعرهای خود را در ۲۲ سالگی نوشت و در مجلات آن زمان با نام مستعار «رویا» منتشر کرد. او از مؤسسان شرکت انتشاراتی روزن بود. رویایی با چند شاعر دیگر، مانیفست اسپاسمانتالیسم را منتشر کردند که بعدها به خلق نگرش تازه شعری با عنوان شعر حجم انجامید.

شرکت در جشنواره‌های بین‌المللی شعر، حضور

در دیدارهای جهانی شاعران، سفرهای ادبی، همایش‌ها و مصاحبه‌ها همیشه از فعالیت‌های دیگر او در کنار امر نویسندگی بوده‌است. یدالله رویایی سال‌ها در «آنورونویل»، ده کوچکی در کشتزاران نورماندی، به سر می‌برد. او عضو خانه نویسندگان و عضو جامعه اهل ادب فرانسه نیز بود.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی



ناصر تکمیل همایون (۲ آذر ۱۳۱۵ - ۲۵ آبان ۱۴۰۱) جامعه‌شناس و تاریخ‌نگار ایرانی و استاد پژوهشکده تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بود.

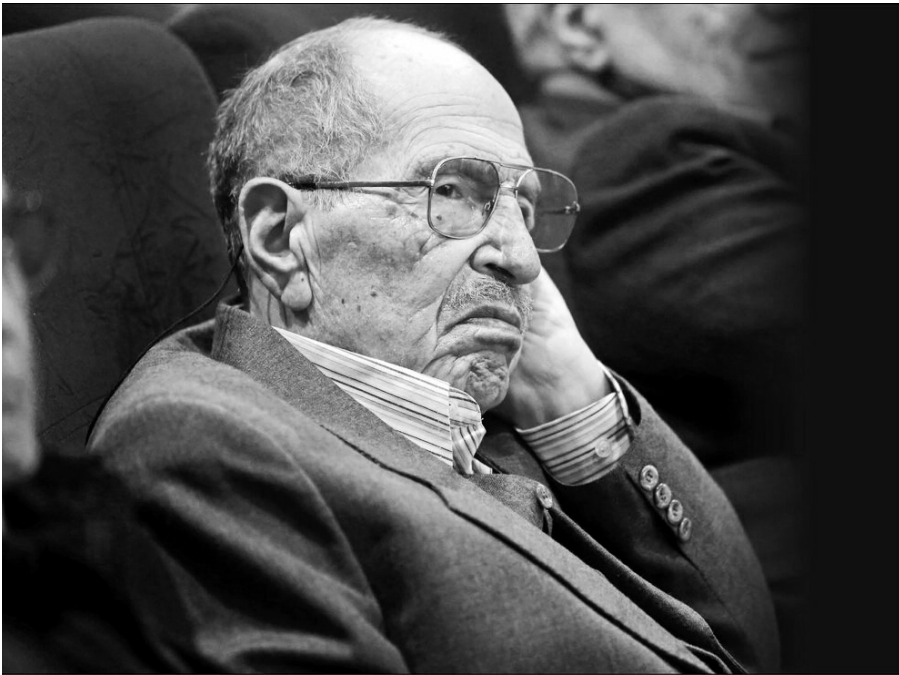
او بین سال‌های ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۷ دوره کارشناسی فلسفه و علوم تربیتی و کارشناسی ارشد علوم اجتماعی را در دانشگاه تهران گذراند و دوره دکترای تاریخ و دکترای جامعه‌شناسی را به ترتیب در سال‌های ۱۳۵۱ و ۱۳۵۶ در دانشگاه پاریس به پایان برد.

تکمیل همایون از اعضای سازمان جوانان جبهه ملی ایران در سال ۱۳۳۹ بود. او همچنین از اعضای حزب ملت ایران و دوستان و همراهان داریوش فروهر محسوب می‌شد و تا پیش از دستگیر شدن در سال ۱۳۶۰ در این حزب فعالیت داشت.

تکمیل همایون در انتخابات اولین دوره مجلس شورای

اسلامی از قزوین به عنوان نامزد حزب ملت ایران شرکت کرد ولی موفق به ورود به مجلس نشد. جشن‌نامهٔ دوجلدی همایون‌نامه، مجموعه‌ای از یادداشت‌ها و مقالات است که جمعی از شاگردان، دوستان و همکاران ناصر تکمیل همایون به مناسبت مراسم نکوداشت وی نگاشته بودند. این مجموعه در ۱۵۰۰ صفحه و به قلم بیش از یکصد و پنجاه نفر به کوشش بهرنگ ذوالفقاری گرد آمده است.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی



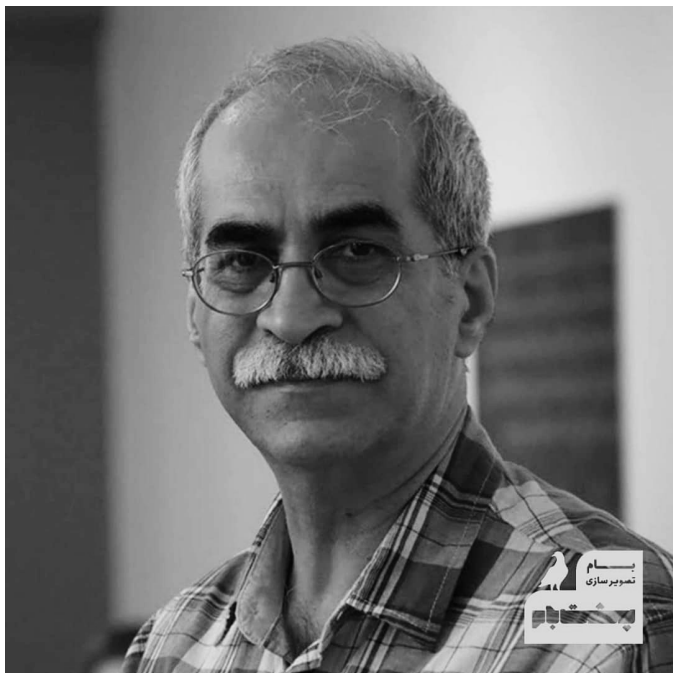
دکتر محمود زند مقدم، پژوهشگر، مردم‌نگار و نویسنده نامدار «حکایت بلوچ» در سن ۸۴ سالگی در تهران درگذشت.

محمود زند مقدم از سال ۱۳۴۳ تک‌نگاری و پژوهش درباره قوم بلوچ را آغاز کرد. او که دکترای پژوهشی خود را در رشته برنامه‌ریزی منطقه‌ای از دانشگاه دورهام بریتانیا گرفته بود، با پیوستن به سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی از در دهه پنجاه ساکن بلوچستان شد و در این دوران ریاست مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان وابسته به سازمان برنامه و بودجه را بر عهده گرفت. در دوران تصدی او گزارش‌های مهم مردم‌شناسی و تک‌نگاری‌های قومی و طایفه‌ای در قالب جزواتی سازمانی درباره بلوچستان منتشر شده است. پس از انقلاب زند مقدم ارتباط پیوسته خود را با بلوچستان حفظ کرد و تحولات اجتماعی و فرهنگی قوم

بلوچ و بلوچستان را در قالب تک‌نگاری‌هایی که پایه اصلی نگارش حکایت بلوچ شد، به ثبت رساند. نخستین مجلد حکایت بلوچ در سال ۱۳۷۰ منتشر شد. انتشار مجلد نخست حکایت بلوچ در دهه هفتاد به عنوان یک تک‌نگاری‌های شاعرانه و مردم‌شناختی درباره قوم بلوچ و بلوچستان، در فضای جامعه کتابخوان و روشنفکران ایرانی بسیار مورد توجه قرار گرفت و در اوایل دهه هفتاد با یادداشتی که شاهرخ مسکوب بر این کتاب نوشت، در افواه روشنفکری ایران نیز محبوب شد. آخرین کتاب منتشر شده از دکتر محمود زند مقدم، بازنویسی «درآمدی بر تاریخ بلوچستان» و از جمله جزوات داخلی مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان بود که سال گذشته در مجموعه پژوهش‌های ایران فرهنگی منتشر شد و پس از قریب به نیم قرن در دسترس مخاطبان قرار گرفت. انسان‌شناسی و فرهنگ، درگذشت او را به جامعه فرهنگی ایران و خانواده او تسلیم می‌گوید.

روابط عمومی انسان‌شناسی و فرهنگ

## بهزاد غریب‌پور (۲۲ آذر ۱۴۰۱)



درمان بیماری در کانادا حضور داشت، در ۲۲ آذر ۱۴۰۱ درگذشت.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی

بهزاد غریب‌پور (زاده ۱۳۳۶ در سنندج - درگذشته ۲۲ آذر ۱۴۰۱ در کانادا)، هنرمند گرافیک و تصویرگر کرد اهل ایران می‌باشد. وی دانش‌آموخته رشته گرافیک از دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران بود و سپس با تاسیس استودیوی «تینو گرافیک» از سال ۱۳۶۳ تا ۱۳۹۶ هجری شمسی، فعالیت خود در حیطه تصویرگری و طراحی گرافیک و تبلیغات را پی‌گرفت. تدریس در دانشکده هنرهای زیبا و دانشگاه هنر و دوره‌ها و کارگاه‌های آموزش تخصصی تصویرگری و طراحی کتاب از دیگر فعالیت‌های فرهنگی وی بوده است. او درحالی که مدتی برای

## محمد رضا یکرنگ صفاکار (۲۳ آذر ۱۴۰۱)



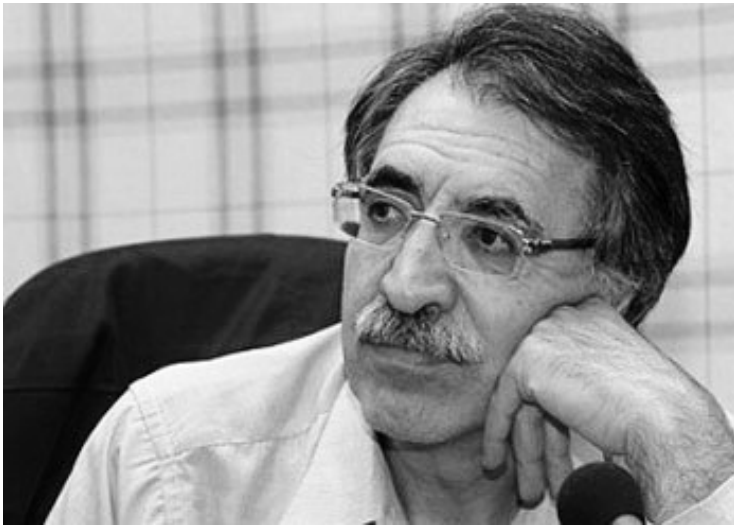
در مورد موسیقی و سینما، نگارش آثار تخصصی در حوزه موسیقی و سینما از آثار این هنرمند گیلانی است.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی

«محمد رضا یکرنگ صفاکار» نویسنده ۵۹ ساله گیلانی، فعال عرصه موسیقی، سینما و از اعضای هیات مدیره‌ی خانه فرهنگ گیلان بود که طی چند دهه گذشته علاوه بر فعالیت آموزشی پیرامون سینما و موسیقی به نگارش آثار برای نشریات عمومی و تخصصی سینما و موسیقی و چاپ کتاب مشغول بود. این چهره فرهنگی گیلان همچنین با رادیو فرهنگ و رادیو نمایش همکاری داشت و طی سالهای گذشته برنامه‌های مختلفی در حوزه موسیقی و سینما برای دو شبکه رادیویی روی آنتن برد.

چاپ مقاله‌های سینمایی و ساخت برنامه رادیویی با نام «موسیقی، خیال و اندیشه»

## احمد وکیلیان (۲۸ آذر ۱۴۰۱)



سید احمد وکیلیان (۲۶ بهمن ۱۳۲۶ - ۲۸ آذر ۱۴۰۱) نویسنده و پژوهشگر فرهنگ مردم ایران بود. وی کارشناس ارشد در رشته فرهنگ و زبان‌های باستان و صاحب امتیاز و سردبیر فصل‌نامه «فرهنگ مردم» بود. وی در حوزه مطالعات فرهنگ مردم شاگرد ابوالقاسم انجوی شیرازی و ادامه دهنده راه وی در گردآوری داستان‌های عامیانه بود. او عضو انجمن بین‌المللی قصه‌شناسی بود و با ایران‌شناسان خارجی از جمله ال‌ریش مارزلف و شین تاکه‌هارا همکاری نزدیک داشت و آثار مشترکی منتشر کرد.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی

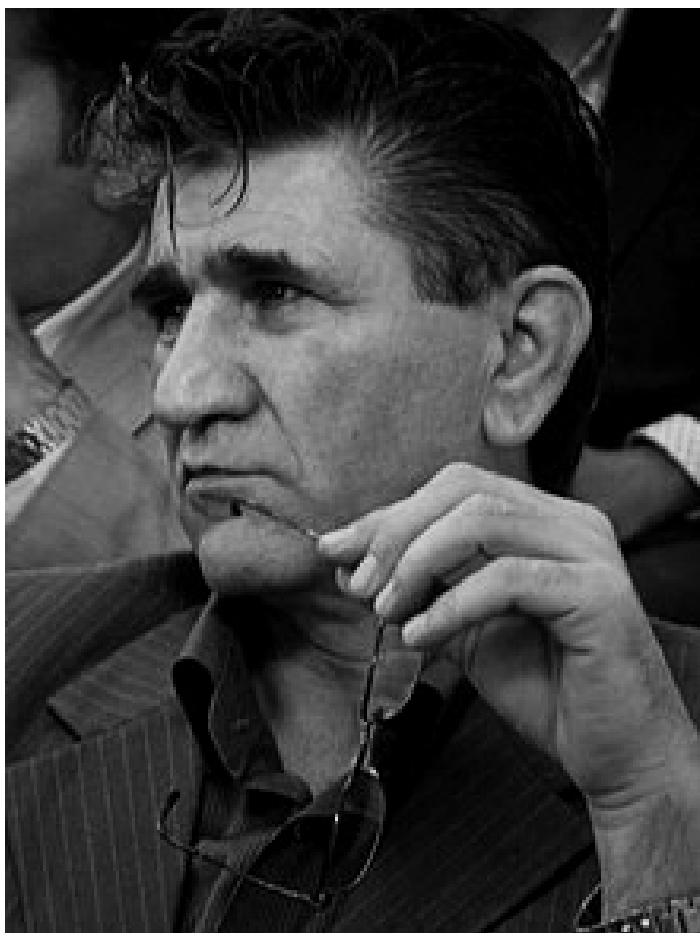
## احمد احرار (۱ دی ۱۴۰۱)



احمد احرار (۱۳۱۳ - ۱ دی ۱۴۰۱) روزنامه‌نگار و رمان‌نویس اهل ایران بود. او روزنامه‌نگاری را ۱۳۳۲ به عنوان خبرنگار پارلمانی روزنامه اطلاعات آغاز کرد و سپس عضو شورای سردبیری این روزنامه شد. در دوران جوانی به دلیل آشنایی و دوستی با سیاستمداران (از طریق عباس مسعودی) بر امور سیاسی اثر می‌گذاشت. احمد احرار در سال ۱۳۳۶ دبیر سرویس اجتماعی روزنامه اطلاعات و در سال ۱۳۳۷ سردبیر هفته‌نامه اطلاعات جوانان

شد. او در دوره‌هایی سردبیری هفته‌نامه اطلاعات جمعه را هم برعهده داشت. او پس از ترک ایران، به هیئت تحریریه روزنامه کیهان لندن پیوست.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی



ابوالفضل خطیبی (۲۵ اردیبهشت ۱۳۳۹ - ۲۱ دی ۱۴۰۱) نویسنده، شاهنامه‌شناس و پژوهشگر زبان و ادب فارسی بود که با درجه‌استادیار، عضو هیئت علمی فرهنگستان زبان و ادب فارسی و مشاور علمی گروه فرهنگ‌نویسی بود. خطیبی سال ۱۳۳۹ در روستای امامزاده علی‌اکبر از توابع آرادان در شهرستان گرمسار زاده شد. دوران ابتدایی را در همان روستا و راهنمایی و دبیرستان را در آرادان سپری کرد. در سال ۱۳۵۸ در رشته تاریخ وارد دانشگاه شیراز شد و در ۱۳۶۵ مدرک کارشناسی گرفت. در سال‌های ۱۳۷۵-۱۳۷۸ دوره کارشناسی ارشد را در رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی گذراند و در سال‌های ۱۳۹۰-۱۳۹۴ در همان پژوهشگاه در رشته زبان و ادبیات فارسی دوره دکتری را سپری کرد و در ۲۵ آذر ۱۳۹۴ از رساله دکتری خود با عنوان «بررسی انتقادی مهم‌ترین قطعات و بیت‌های الحاقی شاهنامه» دفاع کرد. از سال ۱۳۶۸ پس از اتمام دوره سربازی در چند مرکز پژوهشی به فعالیت اشتغال داشت، از جمله: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (۱۳۶۸-۱۳۷۵)، مرکز نشر دانشگاهی و فرهنگستان زبان و ادب فارسی (از ۱۳۷۵). خطیبی عضو هیئت علمی و معاون گروه فرهنگ‌نویسی فرهنگستان

زبان و ادب فارسی و معاون سردبیر مجله «نامه ایران باستان»، نگارنده بیش از صد مقاله علمی به‌ویژه درباره شاهنامه در دانشنامه‌ها و مجلات تخصصی ادبی بوده و در تصحیح شاهنامه با جلال خالقی مطلق در جلد هفتم همکاری داشته‌است. او دریافت‌کننده جایزه حامیان نسخ خطی در آیین بزرگداشت حامیان نسخه‌های خطی در سوم آذر ماه ۱۳۸۴ به خاطر مقاله «اصالت کهن‌ترین نسخه: فلورانس ۶۱۴ هـ ق» بوده‌است.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی





علی اکبرپور (علی اکبرپور اسطلخی) (زاده ۹ فروردین ۱۳۱۳ روستای سیاه اسطلخ، رشت - درگذشته ۲۷ دی ۱۴۰۱) (بیمارستان امام رضا (ع) ارتش)) موسیقی‌دان، آهنگساز و نوازنده اهل ایران بود. وی عضو موسسه هنرمندان پیشکسوت و به «بتهوون ایران» مشهور بود. اولین استاد او در فراگیری ساز ویلن «موسیو پرواند» بود. وی از سن ۱۳ یا ۱۴ سالگی در «رادیو بی‌سیم» رشت به اجرای ویلن می‌پرداخت. او در نوجوانی به استخدام ارتش درآمد و در «ارکستر ارتش» نوازندگی و آهنگسازی می‌کرد. از دیگر استادان او می‌توان به «کیهان دیوان بیگی» و «رکن الدین نژند» اشاره نمود. او در طول سال‌های فعالیت، بیش از ۵۰۰ ترانه و قطعه باکلام و ده‌ها قطعه بی‌کلام آهنگسازی کرده‌است که از آن میان به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

«گیشه دمرده» (بر اساس حکایت مشهور گیلکی)

قطعه «میرزا کوچک خان» با صدای «ناصر مسعودی»

سوئیت «دوره‌گرد قصه گو»

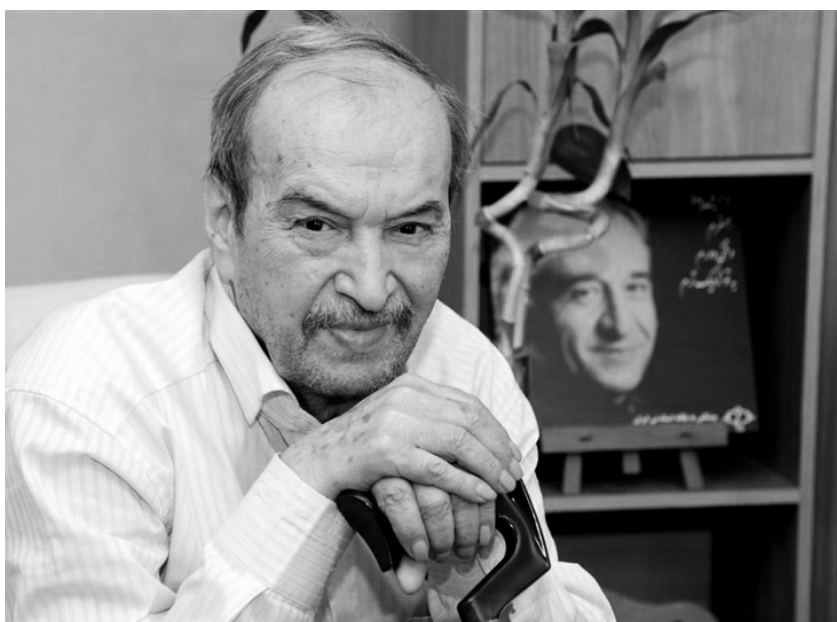
موسیقی‌های کودکانه (نوار قصه) بر اساس قصه‌های «م. آزاد» مانند «قصه خاله پیرزن»، «گرچه بلا موش ناقلا» و ...

ترانه «ساقی» (امشب دلی شکسته دارم) با صدای «مازیار»

تصنیف «شهید وطن»

تصنیف «بلند آسمان»

منبع: ویکی‌پدیای فارسی



حسن ناهید (۱۲ تیر ۱۳۲۲ - ۲۷ بهمن ۱۴۰۱) موسیقی‌دان و نوازنده نی اهل ایران بود. زندگی هنری

حسن ناهید در ارکستری که با همکاری: اسدالله ملک، منوچهر جهانگللو، فرهنگ شریف، محمودی خوانساری و عده‌ای دیگر برنامه‌ای به نام «نوایی از موسیقی ملی» ترتیب یافته بود شرکت داشت. در ارکستری به نام درویش در رادیو شرکت داشت و سپس برای شرکت در ارکستر رودکی که از ابراهیم منصوری، حبیب‌الله بدیعی، علی تجویدی، احمد عبادی، رضا ورزنده، اصغر بهاری و فرهاد فخرالدینی تشکیل شده بود دعوت شده و با این ارکستر همکاری نمود. در سال ۱۳۴۱ توسط حسین قوامی به برنامه گلها دعوت شده و همکاری خود را در این برنامه آغاز نمود. او در فرهنگ و هنر نیز با ارکستر فرامرز پایور شرکت نمود که بیست سال این همکاری ادامه یافت. حسن ناهید درباره شیوه کار خود می‌گوید: «من هیچ وقت از زنده‌یاد کسایی تقلید

نکردم و دنبال کار خودم رفته‌ام» در سال ۱۳۹۲ مدرک درجه یک هنری به حسن ناهید اعطاء شد. او در بیست و یکمین جشنواره بین‌المللی موسیقی فجر در سال ۱۳۸۴ مورد تقدیر قرار گرفت. ناهید طی مصاحبه‌ای در اردیبهشت ۱۳۹۷ اظهار داشت از سه، چهار سال پیش و به دلیل انجام جراحی ایمپلنت، دیگر قادر به نی‌نوازی نیست. سرانجام وی پس از مدتی بیماری در شامگاه پنجشنبه ۲۷ بهمن ۱۴۰۱ در خانه‌اش درگذشت.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی



ایرج کلانتری طالقانی (۱۳۱۶ - ۲ اسفند ۱۴۰۱) معمار و شهرساز ایرانی و برادر پرویز کلانتری بود. از آثار او می‌توان به بنای سفارت ایران در گرجستان، طراحی پروژه فرودگاه بین‌المللی امام خمینی، طراحی اقامتگاه سفیر ایران در ایروان و مجموعه چایکنار تبریز اشاره کرد. کلانتری پس از گذراندن دوره‌های ابتدایی و دبیرستان، در سال ۱۳۳۵ وارد دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران و در سال ۱۳۴۲ در رشته معماری این دانشکده با مدرک فوق لیسانس فارغ‌التحصیل شد. او در سال ۱۳۵۰، شرکت مهندسان مشاور کلانتری-

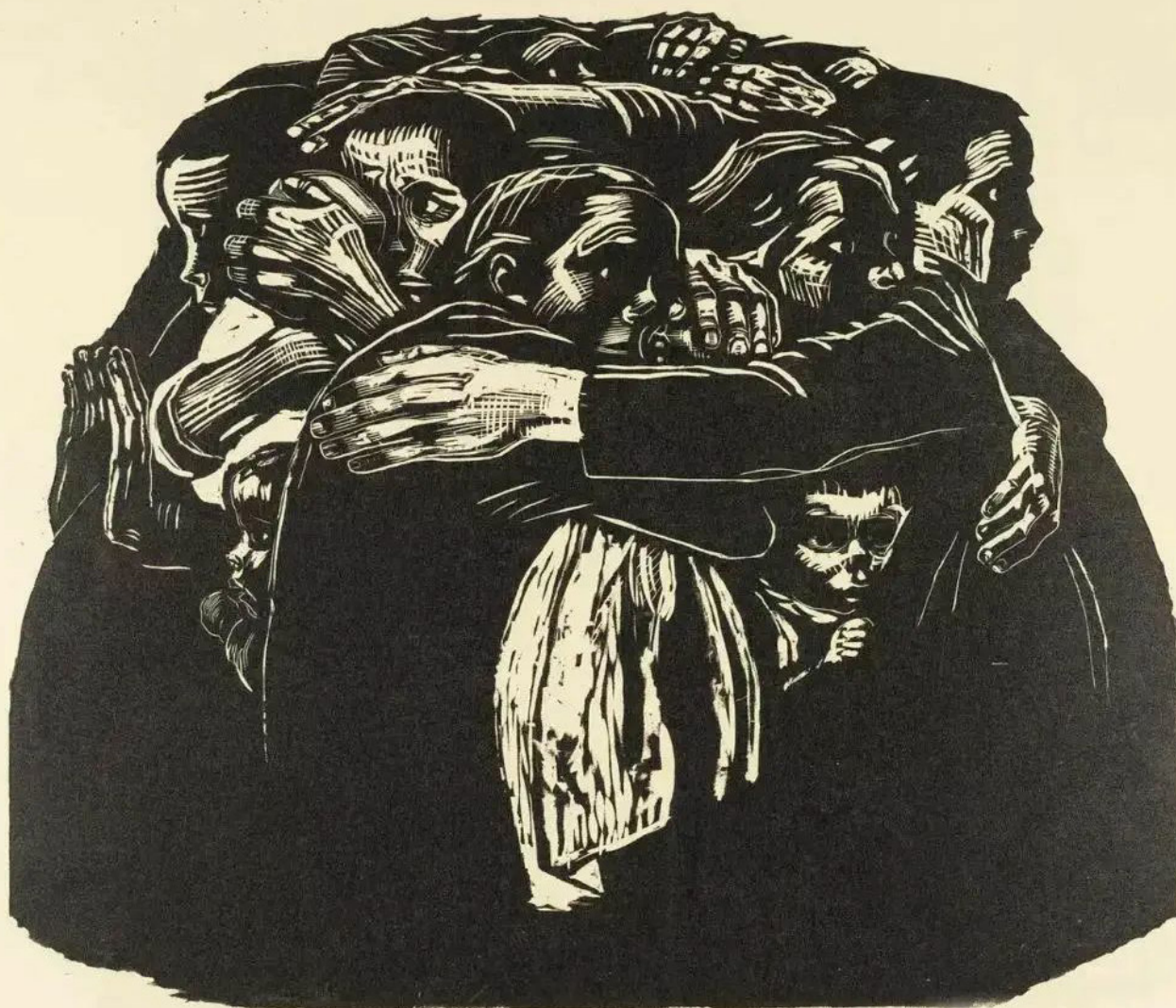
دارایی و در سال ۱۳۶۱ دفتر مهندسان مشاور باوند را راه انداخت. کلانتری در زمینه مشاوره در وزارت کشور به کار تخصصی مشغول بود و به عنوان نماینده این وزارتخانه در کمیته فنی شورای عالی شهرسازی و کمیته بررسی و تجدید نظر در قانون نوسازی و عمران شهری فعالیت داشت. او همچنین بیش از ۲۰ سال دروس طراحی را در دانشگاه علم و صنعت، دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی تدریس کرد.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی



فرامرز بهزاد (۱۳۱۴ در رشت - ۶ اسفند ۱۴۰۱) استاد زبان و ادبیات آلمانی در دانشگاه تهران، مترجم و فرهنگ‌نویس پیشکسوت ایرانی بود. وی آثاری از برتولت برشت و فرانتس کافکا را از آلمانی به فارسی برگردانده است. «فرهنگ آلمانی-فارسی فرامرز بهزاد» یکی از معتبرترین فرهنگ‌های آلمانی به فارسی است. او همچنین کتاب علمی هشت گناه بزرگ انسان متمدن نوشته کنراد لورنتس را با همکاری پدرش، محمود بهزاد ترجمه کرد. وی در ۶ اسفند ۱۴۰۱ درگذشت.

منبع: ویکی‌پدیای فارسی



ART\_HISTORY\_PERSIAN

نقاشی: مادران، اثر کته کلویتس

و برای تمام جوانان و دوستداران ایران که در ناآرامی‌های  
چند ماه گذشته آن‌ها را از دست دادیم.