

رفتار جنسی و تابوی خودارضایی

گفتگوی زهرا باقری شاد با مهرداد درویشپور، جامعه‌شناس

اسلام در مقایسه با مسیحیت، به طور کلی نگاه لیبرال‌تری نسبت به سکس دارد و حتی گاه آن را مزه بهشت می‌داند. در دین اسلام، کنترل سکسوالیته بیشتر با کنترل زنان، همچون نیروی فعال و اغواگر جنسی صورت می‌گیرد و همچون مسیحیت به شدت از خانواده مقدس دفاع می‌کند.

در اسلام، نگاه لیبرال‌تری نسبت به سکس دارد و حتی گاه آن را مزه بهشت می‌داند. در دین اسلام، کنترل سکسوالیته بیشتر با کنترل زنان، همچون نیروی فعال و اغواگر جنسی صورت می‌گیرد و همچون مسیحیت به شدت از خانواده مقدس دفاع می‌کند.

در اسلام، نگاه لیبرال‌تری نسبت به سکس دارد و حتی گاه آن را مزه بهشت می‌داند. در دین اسلام، کنترل سکسوالیته بیشتر با کنترل زنان، همچون نیروی فعال و اغواگر جنسی صورت می‌گیرد و همچون مسیحیت به شدت از خانواده مقدس دفاع می‌کند.

در اسلام، نگاه لیبرال‌تری نسبت به سکس دارد و حتی گاه آن را مزه بهشت می‌داند. در دین اسلام، کنترل سکسوالیته بیشتر با کنترل زنان، همچون نیروی فعال و اغواگر جنسی صورت می‌گیرد و همچون مسیحیت به شدت از خانواده مقدس دفاع می‌کند.

در بیشتر متون دینی، خودارضایی زیر سؤال رفته یا در خوشبینانه‌ترین حالت، یک رفتار جنسی دارای عواقب منفی عنوان شده است. امروزه جامعه مدرن به خودارضایی به عنوان یک رفتار جنسی چگونه می‌نگرد؟

مهرداد درویشپور - نخست آن که تمام ادیان به رغم تفاوت‌هایشان در برخورد با رفتار جنسی در مجموع، سکسوالیته و رفتار جنسی را همچون ابزاری برای کنترل فرد و جامعه و تقویت اقتدار دینی مورد بهره‌برداری قرار داده‌اند. در مسیحیت کاتولیک این مسئله حتی شدیدتر از اسلام است. در کاتولیسیزم، سکس پدیده‌ای زشت و نکوهیده و مظهر قوای حیوانی و وسوسه‌های شیطانی است که می‌تواند ایمان و تقوای فرد را بر باد بدهد. از این‌رو یک فرد مومن با پرهیز از سکس و کنترل

شور جنسی خود، بندگی و عبودیتش را به خداوند به اثبات می‌رساند. بنا بر برخی آموزه‌های رهبران کاتولیک، حتی اگر سکس زن و شوهر به قصد تولید مثل نباشد نکوهیده است. این نگاه منفی البته منحصر به مسیحیت نیست. در بسیاری از ادیان کنترل سکسوالیته ابزار کنترل فرد و تابع کردن او تحت نظم و مقررات دینی بوده است. نه فقط ادیان بلکه سنت جامعه نیز با ایجاد هنجارهای محافظه‌کارانه همواره در صدد بوده است که با تنظیم رفتار جنسی، خانواده مقدس را به تنها صورت‌بندی مشروع برای پاسخگویی به شور جنسی تبدیل کند. این که اصولا ادیان بیشتر روابط جنسی را در چارچوب مقررات خانواده هسته‌ای تک همسری و دگرجنس‌خواه مجاز می‌شمارند از آن رو است که از جمله تولید مثل را تشویق و تضمین کنند.

نگاه اسلام به این مساله چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با نگاه مسیحیت دارد؟

مهرداد درویش‌پور- در بسیاری از ادیان کنترل سکسوالیته ابزار کنترل فرد و تابع کردن او تحت نظم و مقررات دینی بوده است. نه فقط ادیان بلکه سنت جامعه نیز با ایجاد هنجارهای محافظه‌کارانه همواره در صدد بوده است که با تنظیم رفتار جنسی، خانواده مقدس را به تنها صورت‌بندی مشروع برای پاسخگویی به شور جنسی تبدیل کند.

اسلام در مقایسه با مسیحیت، به طور کلی نگاه لیبرال‌تری نسبت به سکس دارد و حتی گاه آن را مزه بهشت می‌داند. در دین اسلام، کنترل سکسوالیته بیشتر با کنترل زنان، همچون نیروی فعال و اغواگر جنسی صورت می‌گیرد و همچون مسیحیت به شدت از خانواده مقدس دفاع می‌کند. خودارضایی اما رفتاری است که می‌تواند از منظر دینی نیاز جنسی برای ازدواج و تشکیل خانواده را کمرنگ کند و همچون همجنس‌گرایی تهدیدی برای آن گونه روابط جنسی باشد که بدون آن تولید مثل میسر نیست. هم از این‌رو در اسلام نیز همجنس‌گرایی به شدت نکوهش می‌شود. انقیاد شور جنسی و اهمیتی که ادیان به کنترل عمل جنسی می‌دهند به خودی خود نشانگر این است که چرا کنترل جنسی برای کنترل فردیت و به انقیاد در آوردن شخص کلیدی است. واقعیت اما این است که جامعه هرچه جلوتر می‌رود، شور جنسی و نحوه پاسخگویی به آن از مفاهیم عشق افلاطونی و آسمانی خارج می‌شود و نوعی تحول‌پذیری و تنوع در رفتارهای جنسی افراد رخ می‌دهد. به این معنا که امروزه اشکال روابط جنسی و نوع پاسخگویی به شور جنسی آنقدر گسترده شده که روشن کردن اینکه کدام شکل از آن بر شکل دیگر ارجح است اگر نگوییم غیرممکن شده است، تقریبا محال یا بسیار دشوار به نظر می‌رسد.

آیا شور جنسی صرفاً باید در روابط زناشویی و خانوادگی پاسخ بگیرد؟ یا در روابط عاشقانه دختران و پسران؟ آیا تنها در گرایش جنسی به جنس مخالف باید پاسخ بگیرد؟ آیا نمی‌تواند با فانتزی‌های جنسی و تجربه‌های متنوع جنسی همراه باشد؟ آیا فانتزی‌ها، داستان‌ها و فیلم‌های اروتیک نمی‌توانند در برانگیزانندگی جنسی افراد نقش ایفا کنند؟ آیا بازی‌های جنسی نباید در پاسخگویی به شور جنسی نقشی ایفا کنند؟ آیا خودارضایی جنسی که خود اشکال بسیار متنوعی دارد و به خود ارضایی مردان نیز خلاصه نمی‌شود، نمی‌تواند یا نباید در پاسخگویی به نیازهای جنسی و لذتجویی جنسی نقشی داشته باشد؟ به راستی چرا و کدامیک از رفتارهای جنسی باید ارجح‌تر از دیگری تلقی شوند؟ امروز جامعه مدرن به نوعی تکثرگرایی در پاسخگویی به نیازهای جنسی و لذتجویی جنسی رسیده است. به این معنا که ارجح شمردن یکی از روش‌هایی که درباره‌شان حرف زدیم بر دیگری فاقد موضوعیت است. نفس اینکه امروز رابطه جنسی نه صرفاً به قصد تولید مثل، بلکه به قصد لذتجویی صورت می‌گیرد، نشانگر این است که برخلاف تصور بسیاری از ادیان به ویژه مسیحیت، تفاوت انسان با حیوان در این است که انسان نه ضرورتاً به قصد تولید مثل بلکه به قصد لذت بردن وارد رابطه جنسی می‌شود. به هر رو جامعه مدرن به این مرحله رسیده که تجربه جنسی امری شخصی است و باید دید که فرد خود چگونه لذتجویی جنسی را تجربه می‌کند.

آنچه گفتید درباره جامعه مدرن غربی است. آیا جامعه ایرانی هم در این قالب جای می‌گیرد؟

من کوشیدم روشن سازم چگونه الگوها و هنجارهای جنسی عصر پیشامدرن دچار دگردیسی‌های فراوان شده و اصرار بر حفظ هنجارهای دوران عتیق به درد جامعه امروز نمی‌خورد. جامعه مدرن به سمت شالوده‌شکنی و هنجارزدایی از الگوهای جنسی پیشین و به رسمیت شناختن پلورالیسم در رفتارهای جنسی گام برمی‌دارد. ایران هم در عصر جهانی شدن به هر رو بخشی از تمدن جهانی است و به ویژه در این چند دهه رفتارها و فرهنگ مردم و به ویژه نسل جوان و طبقه متوسط شهری دچار تغییرات جدی شده است که اگر هم کاملاً مدرن نباشد، ارزشهای مدرنیت در آن گسترش یافته است.

یعنی در جامعه مدرن، رفتارهای جنسی همه هنجارها را پشت سر گذاشته‌اند؟

نه؛ این به این معنی نیست که رفتارها و روابط جنسی در جامعه مدرن

هیچ هنجاری را برنمی‌تابند. در یک جامعه مدرن، رابطه جنسی یک فرد بالغ با یک کودک و حتی نوجوان قابل پیگیری و مجازات است و نوعی جرم تلقی می‌شود. امروز حتی رابطه جنسی شوهر با زن اگر خلاف میل زن باشد، یک جرم تلقی می‌شود. مثلاً در سوئد آزار و اذیت جنسی که در بسیاری از کشورهای دیگر رایج است به عنوان یک جرم قابل پیگیری و مجازات است. پس هنجارها در روابط جنسی عمل می‌کنند، اما این هنجارها دگرگون و لیبرال‌تر شده‌اند یا بیش از گذشته به حقوق کودکان و زنان نظر دارند. دایره این هنجارها نه در محدود کردن اختیارات فرد بلکه در حفظ ایمنی و مصون نگهداشتن فرد از آزار دیگری است. یعنی جامعه این را به رسمیت می‌شناسد که یک فرد هرگونه رفتار و روابط جنسی را که خود علاقه‌مند است داشته باشد، به شرط اینکه اگر طرف مقابلی در کار است، عاقل یا بالغ باشد و بتواند آزادانه تصمیم بگیرد و به خاطر ترس و خشونت یا وابستگی شدید، عدم بلوغ یا عدم سلامت فکری، ناگزیر از برقراری رابطه جنسی نباشد. در جامعه مدرن حتی رابطه جنسی استاد و دانشجو یا هر رابطه جنسی در محیط کار که بر وابستگی یکی به دیگری استوار باشد می‌تواند مورد پیگرد قانونی قرار بگیرد. در چنین فضایی، خودارضایی نه جرم است و نه نکوهش می‌شود. در حالیکه در ایران متلک و آزار و سوء استفاده جنسی در محیط‌های کار و در کوچه و خیابان از رایج‌ترین رابطه‌هاست. در واقع زنان به سادگی می‌توانند مورد تعدی جنسی قرار بگیرند بدون اینکه عرف و قانون از آنها دفاع کند. البته در جامعه مدرن همانگونه که گفتم الگوهای جنسی با فرایند پیچیده‌ای روبه‌رو هستند. آزادی‌های فردی در گزینش رفتار جنسی رشد یافته است. از یکسو این که فرد می‌خواهد از طریق رابطه جنسی آزاد، رابطه کوتاه‌مدت و یا درازمدت، زناشویی، همجنس‌گرایی و یا دوجنس‌گرایی، رفتار جنسی گروهی، خودارضایی، استفاده از ابزار و آلات مصنوعی، تماشای فیلم‌های اروتیک و یا خواندن داستان‌های اروتیک و ... به نیازهای جنسی خود پاسخ دهد، امری است مربوط به خود او و محکوم و ممنوع ساختن آن مسئله برانگیز است. از سوی دیگر جامعه مدرن بیش از پیش امکان تعرض جنسی را محدود ساخته است و هر جا که رفتار جنسی موجب آزار دیگری باشد برای آن ممنوعیت و محدودیت گذاشته شده است. برای نمونه ممنوع شدن سن ازدواج زیر سن قانونی و ممنوعیت رابطه جنسی با کودک نمونه‌ای از این دست است. حال آن که در جامعه ما با استناد به قوانین فقهی ازدواج و رابطه جنسی با کودک و نوجوان مجاز است.

آیا برداشت شما به عنوان یک جامعه‌شناس این است که جامعه نسبت به

گذشته، در برخورد به رفتار جنسی افراد موضع تساهل‌آمیزتری به خود گرفته است؟

بله همینطور است. جامعه امروز رفتار جنسی فرد را تا وقتی که به تجاوز به حقوق دیگری منجر نشده است، به عنوان امری خصوصی تلقی می‌کند که حتی به خودش اجازه نمی‌دهد یکی از آنها را مشروع و دیگر اشکال را نامشروع بخواند. هر چند که در عرف ممکن است برخی از این اشکال از مشروعیت بیشتری برخوردار باشند. برای مثال هرچند حتی در مدرن‌ترین جوامع هنوز نسبت به بی‌وفایی نظر منفی وجود دارد، اما دیگر جرم نیست. حال آن که در جامعه‌ای مثل ایران، بی‌وفایی، خیانت و جرم تلقی می‌شود و حتی مجازات قانونی در بردارد. البته در گذشته بی‌وفایی در جامعه غرب هم جرم بود، اما امروز دیگر جرم نیست. خودارضایی نیز امروز در جامعه مدرن همچون یکی از دیرینه‌ترین اشکال پاسخگویی به شور جنسی، نه تنها تابو نیست، بلکه یک امر عادی محسوب می‌شود. یعنی جامعه به رفتار جنسی فرد مادامی که به دیگری آزار نرساند اصلاً کاری ندارد و در آن دخالت نمی‌کند. این بخشی از فرایندی است که نه فقط ناشی از گسترش فردیت، بلکه بخشی از گسترش دمکراسی است. توسعه فردیت و به رسمیت شناختن حریم شخصی و حقوق فردی یکی از شالوده‌های دمکراسی است. هم از این رو به میزانی که دمکراسی در جامعه رشد پیدا می‌کند، کنترل رفتار جنسی فرد کاهش می‌یابد و آزادی جنسی افراد بیشتر به رسمیت شناخته می‌شود. بی دلیل نیست که مثلاً در سوئد که یکی از پیشرفته‌ترین دمکراسی‌های دنیا است آزادی انتخاب الگوی رفتار جنسی چنین توسعه یافته است.

اجازه بدهید به جامعه ایران برگردیم. تحول در رفتارهای جنسی و جایگاه خودارضایی را در آن چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در جامعه‌ای نظیر ایران، گذشته از ردپای سنت و مذهب، حاکمیت دینی چند دهه اخیر باعث افزایش کنترل و مداخله در رفتار جنسی فرد شده است و حتی به بخشی از مبانی ایدئولوژیک اقتدار سیاسی حاکم بدل شده است. همانگونه که طالبان با تحمیل برقع به زنان افغان به منظور پنهان کردن بدن آنان و زدودن هرچیزی که نمادی از سکسوالیته زن است اوج تحجر فکری خود را به نمایش می‌گذاشتند بسیاری از مفسران دینی در ایران سعی می‌کنند با کنترل رفتار جنسی فرد نوعی طالبانیسم را در ایران پیاده کنند. بحث من این است که کنترل و به انقیاد کشیدن رفتار جنسی اساساً بخشی از فرهنگ دیکتاتوری است. اینکه حتی ابتدایی‌ترین رفتار جنسی بشر یعنی خودارضایی تکفیر یا

حرام خوانده شود یا مورد نکوهش قرار بگیرد، نشانگر فرهنگ تمامیت‌خواهی است که حتی فرد را در رختخوابش هم آزاد نمی‌گذارد. اینگونه اظهارنظرها از منظر دمکراسی نشانگر گرایش توتالیتاریستی و اقتدارگرایی‌هاست که برای حوزه‌های زندگی خصوصی و مدنی افراد نیز خط و ربط تعیین می‌کند. علاوه بر آن روحانیون مذهبی نگران این هستند که رشد آزادی جنسی در رفتار جنسی افراد، اقتدار دینی را در جامعه تضعیف کند و از این نظر به شدت با آن مقابله می‌کنند. خودارضایی جنسی نیز یک امر بسیار عادی، طبیعی و دیرینه است که در جامعه مدرن نسبت به آن نه پیشداوری وجود دارد، نه نکوهش می‌شود و نه تابویی درباره آن وجود دارد. درحالی‌که در جوامع سنتی، دینی و استبدادی به عنوان نوعی کجروزی در رفتار جنسی شناخته می‌شود و در نکوهش آن افسانه‌سرایی‌های بسیار صورت گرفته است. بگذریم از این که هنگام صحبت ادیان علیه خودارضایی بیشتر خودارضایی مردان مد نظر است و گویا زنان در این زمینه، فاقد موضوعیتند.

در مقابل برخی از روانشناسان که تلاش می‌کنند خودارضایی را به عنوان یک رفتار جنسی معمول معرفی کنند، برخی دیگر از آنها نیز خودارضایی را همانطور که شما اشاره کردید نوعی کجروی می‌دانند. بله؛ این بخشی از یک فرهنگ محافظه‌کارانه است که حتی به افسانه‌سازی در این زمینه روی آورده است. مثلاً گفته می‌شود خودارضایی مردان، بینایی را تضعیف می‌کند. گویا به عقل کسی هم قد نداده که از خود بپرسد اگر قرار است ارضای جنسی بینایی را ضعیف کند، پس چه زن و مرد با هم بخوابند و چه خودارضایی صورت بگیرد این بینایی باید به طور منطقی تضعیف شود. گاهی آنقدر افسانه‌پردازی‌های مطرح شده درباره خودارضایی، پرت و پلا هستند که اعتبار برخی از آنها همچون اعتبار افسانه آفرینش یا این است که بچه را حاجی لک‌لک با خود می‌آورد. به لحاظ روانشناسی درباره خودارضایی نگاه‌های گوناگونی وجود دارد که حوزه تخصص من نیست. برخی روانشناسان خودارضایی را اساساً نشانه‌ای از نارسایی تلقی می‌کنند. این که انسان بدن خود را دوست دارد و فقط کمبودهای جنسی، علت خودارضایی نیستند. علاوه بر آن زوج‌هایی ممکن است گاه به قصد تنوع جنسی به خودارضایی روی بیاورند. حتی برخی از زوجها از دیدن خودارضایی زوج‌شان تحریک جنسی می‌شوند. از آن فراتر برخی اوقات ممکن است افراد در حین عمل جنسی یا در انتهای آن از طریق ور رفتن با بدن خود به ارگاسم جنسی برسند. بنابراین حتی این ادعا که فکر کنیم تنها محرومیت‌های جنسی علت خودارضایی هستند یک افسانه است. خودارضایی ضرورتاً نه جایگزین رابطه جنسی با دیگری است و نه

داشتن رابطه جنسی با دیگری ضرورتاً به خودارضایی پایان می بخشد.

شما از دگردیسی در رفتار جنسی و طرز تلقی از خودارضایی در جامعه مدرن سخن گفتید. حال آنکه جامعه ایرانی در این زمینه متناقض رفتار می‌کند و علی‌رغم تحولات مکوجود در جامعه ازجمله در حوزه رفتار جنسی، هنوز در فرهنگ و جامعه ایرانی نگاهی نکوهش‌گرانه نسبت به خودارضایی وجود دارد. این تناقض چگونه قابل توضیح است؟

از منظر روانشناسی همان‌طور که یاد شد خودارضایی می‌تواند نشانگر نوعی نارسیسیسم در فرد باشد که افراط در آن می‌تواند پیامدهای اجتماعی منفی در پی داشته باشد. پیامدهای اجتماعی منفی نارسیسیسم در حوزه رفتار سیاسی و اجتماعی نیز قابل مشاهده است. بنابراین این بحث درست است که افراط در عمل خودارضایی می‌تواند انگیزه ایجاد رابطه جنسی با دیگری و سلامت روابط اجتماعی در زوج‌یابی را با دشواری روبه‌رو کند. اما این، همان‌قدر می‌تواند آسیب‌رسان باشد که اعتیاد و افراط در رابطه جنسی آسیب‌رسان است. روانشناسان اعتیاد در سکس را همچون اعتیاد در الکل و مواد مخدر یک ناهنجاری می‌دانند. اینکه این اعتیاد و افراط در عمل خودارضایی باشد یا در شکل‌های دیگر رابطه جنسی، در اساس تفاوتی نمی‌کند. بنابراین من بر این مسئله پافشاری می‌کنم که نفس خودارضایی ممکن است همان قدر مطبوع و دلپذیر باشد که رابطه جنسی می‌تواند دلپذیر باشد. تجربه و برداشت افراد در این زمینه می‌تواند کاملاً متفاوت باشد، اما هیچ اولویتی از نظر ارزشی وجود ندارد یا دست کم باید آن را به عنوان یکی از اشکال ولو نه کاملاً ایده‌آل پاسخ به نیازهای جنسی به رسمیت شناخت. با این همه تبدیل شدن خودارضایی به یک اعتیاد یا افراط در آن می‌تواند یک کجروی رفتاری محسوب شود.

آنچه که شما به عنوان نظر روانشناسان در مورد «افراط» در خودارضایی و اثرات تخریبی آن برای شخصیت نارسیسیست در فضای اجتماعی بیان کردید، به نوعی نظرات نمادین و در وادی سمبلیک روانکاوان سایکوآنالیست از فروید به بعد است. پس به نظر می‌رسد این مدرن بودن‌ها که علم روانشناسی هم با آن‌ها همراه شده (چه از لحاظ تولید دانش و چه از لحاظ تقارن زمانی)، خود اثر تادیبی دارند و هنجارسازند؟ آیا این هنجارسازی مدرن، خود می‌تواند محدودکننده انتخاب‌های شخصی و لیبرال افراد برای خودارضایی باشد؟

مطمئن نیستم منظورتان را درست فهمیده باشم. اما اگر رابطه هنجارهای مدرنیته و درجه آزادی‌های فردی مد نظر باشد، پاسخ خطی

مثبتی به آن نمی‌توان داد. به هر رو هر هنجاری و از جمله هنجارهای مدرنیته، مرزهای "باید" و "نبایدها" یا "طبیعی" و "غیر طبیعی" خاص خود را داراست. چنین نیست که جامعه مدرن از هنجارهای محدودکننده انتخاب‌های شخصی کاملاً به دور باشد. برای مثال میشل فوکو جایگاه دیسیپلین در جامعه مدرن را در هنجارسازی و نظام‌مند کردن رفتارهای جمعی و حتی خودسازی رفتارهای فردی به تقضیل بررسی کرده است. با این همه مسئله، چندگانگی هنجارها، تساهل در برابر هنجارهای متفاوت و نسبی دانستن ارزش اعتباری آنهاست. مثلاً در جامعه مدرن و پیشرفته‌ای همچون سوئد، خرید سکس جرم است، حال آن که در هلند فروش سکس شغل قانونی است. هر دو هم از مدرن‌ترین جوامع اروپایی هستند. در حالی که هنجارهای مدرنیته در یک جامعه انتخاب‌های شخصی را در برخی زمینه‌ها محدودتر کرده، در جامعه دیگر آن را باز هم بیشتر گسترش داده است. چنان که گفتم هر هنجاری در تحلیل نهایی کم و بیش مرزهای بازدارنده و تادیبی را نیز در بر دارد، اما چندگانگی هنجارها در جوامع مدرن و نسبی شدن آنها، از خصلت تحکیم‌آمیز و پرمجازات هنجارشکنی می‌کاهد. حتی مفاهیمی همچون "اعتیاد" و "افراط" نیز همیشه تعریف و مرزهای یکسره و روشنی ندارند. مثلاً معلوم نیست همین اعتیاد و افراط در سکس دقیقاً به چه معناست و چه کسی تعیین می‌کند در خودارضایی یا دیگر روابط جنسی، افراط صورت گرفته است یا نه. علاوه بر آن این تنها در جوامع دینی یا در بین فرقه‌ها یا در جوامع توتالیتار - ولو مدرن - است که هم‌نوعی اجتماعی آنقدر بالا است و حوزه‌های زندگی شخصی آنقدر تحت انقیاد هنجارهای قانونی و اخلاقی است که جامعه ناگزیر است درباره هر انتخاب شخصی افراد نظر روشن و قاطعی داشته باشد. در جوامع دمکراتیک مدرن اما وضع به گونه دیگری است. مثلاً در سوئد مردم در برنامه‌های تلویزیونی به سادگی درباره شخصی‌ترین حوزه‌های زندگی خود و از جمله درباره سکس و کنجکاوی‌ها و پرسش‌های مربوط به آن سخن می‌گویند؛ و یا درباره خودارضایی روشنگری می‌کنند. روشن است در چنین شرایطی حق انتخاب فردی - آنجا که به دیگری لطمه نمی‌زند - گسترش می‌یابد و تابوها کمرنگ‌تر می‌شوند.

باز می‌گردیم به ادیان و نقش تادیبی آنها در محدود کردن انتخاب شخصی افراد برای خودارضایی. آیا اخلاق سکولار مدرن، مسئله افراط در خودارضایی را نکوهش می‌کند؟ اگر نکوهشی در کار است بر چه مبنایی است و چطور می‌توان آن را با اخلاقیات مذهبی در نکوهش خودارضایی مقایسه کرد؟

فکر می‌کنم در پرسش بالا به تلویح پاسخ این سؤال را داده‌ام، اما اگر بخواهم روشن‌تر بگویم، اخلاق سکولار مدرن- اگر هم درباره "افراط" و "اعتیاد" در خودارضایی اما و اگرهایی بگذارد تنها می‌تواند از زاویه آگاهی بخشیدن از منظر سلامت جسمی و روانی موضوعیت داشته باشد و نه از منظر ارزشگذاری اخلاقی که باید به فرد یا جامعه دیکته شود. حتماً شما ده‌ها برنامه تلویزیونی در نكوهش کشیدن سیگار یا افراط در آن و زیان‌های بهداشتی، روانی و اجتماعی آن دیده و شنیده‌اید، اما بعید می‌دانم هیچکدام از آنها از بعد اخلاقی به نكوهش آن پردازند. اشاره من به آسیب‌های احتمالی "افراط‌گرایی" در خودارضایی یا دیگر روابط جنسی که برخی از روان‌شناسان بر آن تاکید دارند، به قصد تعیین مرزهای باید و نباید و مشروعیت بخشیدن به محدودیت قائل شدن در این زمینه نبود. بلکه نوعی دفاع "رندانه" از آزادی جنسی افراد در برابر استدلال‌های محافظه کارانه است که می‌کوشند به بهانه آسیب‌های روانی افراط‌گرایی در خودارضایی، حق آزادی عمل فرد را زیر سؤال ببرند. شما مجازید تا دلتان می‌خواهد در برشمردن زیان‌های خیالی یا واقعی این و آن شکل از خودارضایی یا افراط‌گرایی زبان نصیحت انتخاب و دیگران را "ارشاد" کنید، اما اجازه بدهید فرد هم خود انتخاب کند که آیا علاقه‌مند به شنیدن نصایح شما هست یا نه و از بابت خودارضایی و درجه دلمشغولی به آن با مجازات اخلاقی روبه‌رو نشود.

به نقل از □□□□

ملیت ایرانی، پاسخی به بی بی سی

فرهنگ قاسمی



از تفحص در تاریخ و فرهنگ ایران و رابطه آن با اداره جامعه و قدرت سیاسی به این نتیجه می‌توان رسید که مردمان سرزمین ما علیرغم گوناگونی فرهنگی از یک ریشه ملی مشترک برخوردار هستند و این ریشه ملی همان هویت ایرانی است که به هنگامی که استقلالش به مخاطره

می‌افتد قد راست می‌کند، شمال و جنوب و شرق و غرب را همه در بر می‌گیرد و به "امری عمومی اما نفسانی تبدیل" می‌شود

اخیرا یکی از سخنگویان " بی بی سی " مطالبی در ارتباط با ملیت ایرانی بیان کرده است که سرا پا عاری از واقعیت فرهنگی و تاریخی است. این بیانات اعتراض ایرانیان را بر انگیخت و از سوی مردم مورد انتقادهای شدید قرار گرفت. عقل و منطق ایجاب می‌کند در برابر این تغابن تاریخ بی‌آنکه رگ‌های گردنمان بیرون بزند، بی‌آنکه آهنگ صدایمان بلند شود، بی‌آنکه مشت‌هایمان را گره کنیم، فریاد بزنیم و شعار بدهیم باید در کمال تواضع و افتادگی این واقعیت را در برابر چشم خود داشته باشیم که سرزمین ایران با تمام اقوام و ملت‌ها یش فرهنگ و تمدن بزرگی را در خاورمیانه نمایندگی می‌کند. فرهنگ و تمدنی که از امکانات بالقوه مهمی برخوردار می‌باشد که می‌تواند در شرایطی تظاهر مادی پیدا کند. در نوشته حاضر که پاسخی مستند به سخنان آن آقا است کوشش می‌شود بطور خلاصه این مقوله‌ها را مورد بررسی قرار دهیم و نتیجه گیری را به مردم بی‌غرض واگذاریم.

(۱)

تمدن و فرهنگ

هرآینه که سخن از ملیت به میان می‌آید لاجرم دو عامل اساسی دیگر پیش روی قرار می‌گیرند؛ یکی تمدن و دیگری فرهنگ. انسان هویت خود را از چه می‌گیرد؟ از باورهای زمینیش؟ مردمش؟ از سرزمینی که در آن زندگی می‌کند؟ از رابطه ژنتیکش؟ از باورهای آسمانیش؟ از وابستگی خانوادگی و قومی اش؟ در طول تاریخ قوم بزرگ ایرانی مانند بسیاری از اقوام دیگر، هویت خود را با سرزمینش گره زده است. در دنیای پست مدرن این محک هویتی تغییر پیدا کرده و غایت خود را در انسانیت جستجو می‌کند. در جهان امروزی، در حقیقت چیزی که هویت انسان را محک می‌زند انسان بودن اوست، اما در واقعیت امروزی جهان همین محک برای مؤثر عمل کردن و تبیین هویت خود نیاز به جایگاهی نیز دارد. پس ارزش مادی (سرزمین) را بعنوان عامل تکمیل کننده در کنار ارزش انسانی (آزادی به مفهوم کمال پذیری) [۲] قرار می‌دهد. این چنین است می‌بینیم که سرزمین، میهن، وابستگی ملی، ملیت و قومیت و بالاخره تاریخ، فرهنگ و تمدن ارزش‌های مادی و معنوی خود را کماکان حفظ و خود را در انسانیت تکمیل و ماندگار می‌سازند.

بسیاری از اندیشمندان دوران مدرنیته معتقدند که تمدن قبل از هر

چیز مجموعه‌ای از رفتارهای هویت یافته اخلاقی فردی یا اجتماعی [۳] "moeurs" است که در مقابل وحشی گری و بربریت قرار می‌گیرد. عوامل تشکیل دهنده تمدن یک جامعه در اثر رشد فرهنگی از نسلی به نسل دیگر انتقال پیدا کرده و پیشرفت شرایط زندگی، دانستنی‌ها و عادات و رفتار آن را تعیین می‌کند. واژه تمدن زمانی به شکل جمع و گاهی به شکل مفرد مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ هرگاه واژه تمدن به صورت مفرد به کار گرفته شود مفهوم پیشرفت و گام نهادن به سوی آرمان‌های جهان‌شمول و رشد کلان را از طریق دانش‌ها و علوم و تکنولوژی می‌رساند. در سال‌های اخیر برخی از جامعه‌شناسان و متخصصین علوم اجتماعی و اتنولوژیک مانند کلود لووی_استروس [۴] به جای واژه تمدن به مفهوم مفرد آن، از تمدن‌ها به مثابه مجموعه‌های همگرا و پایدار در قانونمندی، در دانش و در اخلاق فردی و اجتماعی فارغ از هرگونه برتری طلبی_برخاسته از تمدن یا به بهانه آن، سخن می‌گویند. این طرز نگاه ناشی از تاملی است تکاملی، تعادل در ناهمگرائی‌ها برای دستیابی به همگرائی تمدن را برآیند تمدن‌ها می‌بیند و آن را در دو بعد بومی و جهانی مورد توجه قرار می‌دهد، نگاهی واقع بینانه و فرای ملاحظات تنگ نظرانه، رنگین کمانی است متساهل که از تضادها زایش پیدا می‌کند، نه تیزی عمودی دارد و نه افقی.

تنها به یاری فرهنگ یک سرزمین است که قادر خواهیم بود دریافتی روشن از چگونگی شکل گرفتن و سیر و حرکت حیات آن جامعه به دست آوریم. با بررسی فرهنگ مردم یک سرزمین است که به چگونگی آفرینش و سیر اندیشه و جهان بینی و ابداعات و نیروی جنبش و تحرک فکری و مادی جامعه به عبارت دیگر تمدن آن پی می‌بریم.

حال ببینیم فرهنگ چیست، کارکردهای آن کدامند و اساس آن بر چه چیزهایی استوار است؟

در اینجا به مفهوم اتیمولوژی کلمه فرهنگ نمی‌پردازیم، اما سعی می‌کنیم مفهوم و محتوی آنرا بیان کنیم. از جمع‌بندی اقوال و پژوهش‌ها می‌شود نتیجه گرفت که فرهنگ مجموعه‌ای از شناخت‌ها، دانستنی‌های تربیت و آموزش، سنن و عادات یک گروه انسانی است که به شکل اجتماعی از نسلی به نسل دیگر انتقال پیدا می‌کند - که به هیچوجه جنبه ارثی و نژادی ندارد- فرهنگ دربرگیرنده بخش بزرگی از رفتار فردی انسان و ویژگی‌های زندگی اجتماعی یک گروه انسانی مانند: فنون و هنرها، رفتار و اخلاق، شیوه زندگی و نحوه ارزش گذاری، اعتقادات و مناسک مذهبی، سازماندهی خانواده محله و شهر را شامل می‌شود.

مجموعه این ویژگی‌ها، فرهنگی را از فرهنگ دیگر مجزا می‌سازد به طوری که می‌توان گفت فرهنگ ایرانی، فرهنگ چینی، فرهنگ شرقی، فرهنگ غربی، تعریفی که کارشناسان یونسکو از فرهنگ ارائه می‌دهند قابل توجه است. بنا بر قول آنان: "فرهنگ به مفهوم وسیع و کلی آن، مجموعه ای از مشخصه‌های روحانی، مادی، روشنفکرانه و احساسی است که یک جامعه را از جامعه دیگر متفاوت می‌سازد که دربرگیرنده هنر، ادبیات، شیوه‌های زندگی، حقوق ابتدائی انسانی، نحوه ارزش گذاری، سنن و اعتقادات می‌باشد."

تظاهرات فرهنگی را از سه جنبه هنری، زبانی و تکنیکی می‌توان مورد بررسی قرار داد. این سه جنبه در دو حوزه فردی و اجتماعی عمل می‌کنند:

در حوزه فردی فرهنگ عبارتست از مجموعه آموخته‌ها و توانایی‌های یک فرد که جنبه سازندگی و پرورشی دارد. در حوزه اجتماعی فرهنگ واحد ارزش گذاری هویت است که ساختارهای اجتماعی، دینی، رفتار اشتراکی مانند تظاهرات روشنفکرانه، هنری، گروهی از مردم یک جامعه می‌باشد که ارزشهای تاریخی یک مردم را در طرف زمان هستی می بخشد

کاربرد فرهنگ در زندگی روزمره یک جامعه قابل مشاهده است، اما عمده‌ترین ویژگی آن رسالتی است قهرمانانه و نجاتبخش بهنگامی که در اثر حرکت های بی منطق، بافت ها و ساختارهای ضروری برای پیشرفت اجتماعی در هم می پیچند و روندها و راهکارها اجتماعی سیاسی اقتصادی و حتی علمی کارائی خود را از کف می دهند یا در هم شکسته می شوند و دیگر ارزش معنوی و اخلاقی و انسانی تولید نمی‌کنند، در چنین شرایطی فرهنگ تنها و آخرین عاملی می باشد که به جامعه امکان بازسازی را می دهد. چرا که فرهنگ در سراسر وجود افراد و گروه های انسانی در اثر شناخت و دانستن و عادات و سنن و اعتقادات به طور منسجم ریشه کرده است. انسجام فرهنگی سرمایه انباشته شده ای است که می‌تواند در شرایط بحرانی از نابودی یک تمدن جلوگیری بعمل آورد و باعث جهش های بزرگ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی در جامعه گردد. جامعه‌ای که از انسجام فرهنگی برخوردار باشد می تواند در مقابل حملات ضد فرهنگی مقاومت کند، خطرات را خنثی نماید و از ارزشهای فرهنگی خود دفاع کند و آنها را از نابودی نجات بخشد. این مقاومت های که حاصل انسجام فرهنگی هستند که می‌توانند تمدنی را رقم بزنند و آن را ماندگار سازد.

تفاوت بین فرهنگ و تمدن

قبل از اینکه به تفاوت‌های فرهنگ و تمدن بپردازیم بیان یکی از وجوه مشترک اساسی این دو ضرورت دارد و آن اینست که فرهنگ نیز مانند تمدن شامل رفتار، عادات، دانش‌ها و احساساتی می‌باشد که از یک موجود، به صفت فردی و نه از طریق ژن و نژادی و در اثر ممارست در جامعه سر می‌زند.

اما در ارتباط با تفاوت‌های بین فرهنگ و تمدن باید گفت که غالباً به سختی می‌توان تفاوت بین فرهنگ و تمدن را به روشنی تعیین کرد.

● با وجود اینکه تمدن و فرهنگ هر دو خاصیت رشد یا بنده دارند، اما تمدن در ریشه و پایه و فرهنگ در شاخه‌های اصلی رشد و گسترش پیدا می‌کند.

● تمدن سازماندهی زندگی شهروندان در مجموعه ای از پدیده‌های علمی، فنی و هنری (زیبائی شناسی) یک جامعه بزرگ یا چند جامعه است که یک وضعیت نسبتاً ثابت دارد. در حالی که فرهنگ حاصل شناخت‌های بدست آمده و توسعه دانستنی‌ها و رشد دماغی ادراکات انسان‌ها می‌باشد که حالتی روانه ای دارد.

● تغییر تمدن بسیار دشوار اما تغییر فرهنگ راحت تر انجام پذیر است.

● یک تمدن می‌تواند از بین برود در حالی که اثرات فرهنگی آن بعنوان شواهد موجودیت تمدن‌های از بین رفته به جای می‌ماند. زنده یاد محسن هشترودی ریاضیدان فیلسوف و هنرشناس با ارزش ما روزی در کلاس درس می‌گفت تمدن قبرستان فرهنگ هاست. از او سؤال کردم چرا قبرستان؟ پاسخ داد در فرهنگ ما قبرستان مفهومی "پژوراتیو" دارد برای این که شما راضی شوید می‌گویم تمدن گنجینه فرهنگ هاست. من امروز آن بیان را یکی از ساده‌ترین و عمیق‌ترین بیان‌های فرهنگ و تمدن به شمار می‌آورم.

ذروه های فرهنگ ایرانی

بی‌آنکه رگ های گردنمان بیرون بزنند، بی‌آنکه که آهنگ صدایمان بلند شود، بی‌آنکه مشت‌هایمان را گره کنیم، فریاد بزنیم و شعار بدهیم باید در کمال تواضع و افتادگی این واقعیت را در برابر چشم خود داشته باشیم که سرزمین ایران با تمام اقوام و ملت‌ها یش فرهنگ و تمدن بزرگی را در خاورمیانه نمایندگی می‌کند. فرهنگ و تمدنی که از امکانات بالقوه مهمی برخوردار می‌باشد که می‌تواند در شرایطی تظاهر مادی پیدا کند.

بیان این تمدن و فرهنگ اگر تنها از سوی ما ایرانیان بود شاید فقط ادعاهایی پیش نمی بود و جنبه خودستایی می‌داشت بلکه این قولیست که بسیاری از مورخین از هرودوت (نخستین مورخ جهان، که کتاب خود را با ایران آغاز میکند و با ایران پایان میدهد) (دیاکانف[۵] و ابن‌خلدون[۶] و هانری کوربن[۷] و والتر هینتس[۸] رنالد نیکلسن[۹] بلوشر[۱۰] لمبتون[۱۱] پیر بریان ... حتی کسی مانند برنارد لوئیس برآیند، تمدنی که در طول تاریخ علیرغم مخاطرات و پیچ و خم ها توانسته است پابرجا بماند[۱۲].

در جهان امروز کمتر سرزمین کهنسالی را میتوان پیدا کرد که از دو هزار و پانصد سال تاریخ و تمدن پیش از هزار و سیصد سال در اوج قدرت نظامی، اداری، فرهنگی، اقتصادی، هنری و ادبی زیسته و تداوم خود را حفظ کرده باشد. تهیه این مطلب امکان داد به دو سرزمین عراق و ترکیه نگاه کنم که هر دو این تداوم را نداشتند و چند بار در عمر خود دست به دست گشته اند از سومر و آشور و کاسی و لیدیّه تا دوران جدید. امّا ایران توانسته است دو هزار و پانصد سال علیرغم پستی و بلندی هایش تحت همین نام و "هویّت ایرانی"[۱۳] بر سر پا بماند.

شایسته است این مبحث را با نظریات محمد علی اسلامی ندوشن که در زمینه فرهنگ ایرانی زحمت فراوان کشیده است شروع کنیم او می‌گوید: "مهم ترین عاملی که ماهیّت ایرانی را رقم زده است، جغرافیای اوست؛ حایل میان شرق و غرب، محاط در میان چند تمدّن دیرینه سال، یعنی چین و هند و مصر و میان رودان؛ مجموع اینها ایران را از همان آغاز یک کشور خاصّ کرده است ... این موقعیّت از جهتی، هم تمدّن آفرین بوده است و هم دردسّرآفرین. ایران از آغاز تکوین خود، دو خصوصیت به هم زد؛ یکی آنکه دفاع گر شد. از آنجا که در معرض هجوم قرار داشت، می بایست همواره آمادّه دفاع جدّی باشد. دوم آنکه به علّت موقعیّت جغرافیائی خود تمدّنش تلفیقی گشت، یعنی در معرض داد و ستد فرهنگی قرار گرفت. این دو خصوصیت، هویت آغازین او را شکل داده، و کم و بیش بر همین روال جلو آمده است... برجسته ترین ویژگی شخصیت ایرانی همان مداومت تاریخی و تمدّنی اوست، گرچه هر زمان به گونه ای دیگر جلوه کرده است." [۱۴] همان‌طور که در مقدمه این مبحث آمد سرزمین ایرن بیش از هزار و سیصد سال به عنوان یکی از قدرت‌های بزرگ جهان بر بخش بزرگی از خاورمیانه حاکمیت داشته و فرهنگ و تمدن خود را در این مناطق گسترانیده است. فرای دوره‌های کوچک، اوج تمدن ایرانی را در چهار دوره بزرگ میتوان مورد بررسی قرار داد.

“پیر بریان” Pierre BRIANT استاد برجسته دانشگاه ماریسی که تحقیقات علمی خود را با مطالعه درباره یونان باستان شروع کرده و در این زمینه از آشنایی و شناخت کافی برخوردار است. اخیراً در کتابی تحت عنوان “تاریخ امپراتوری پارس از داریوش تا اسکندر” که در ماه می ۲۰۰۶ توسط انتشارات Fayard (پاریس) در ۱۲۴۷ صفحه به چاپ رسانید، معتقد است که اهمیت دولت هخامنشیان زیر سایه “یونان جاودان” در تاریخ جهان مورد بی‌مهری قرار گرفته است. او در این کتاب براساس اسناد و مدارک، قدرت نظامی و اداری، اهمیت قدرت مذهبی، تقسیم‌بندی کشوری، سیستم حکومتی، ساختار اقتصادی، سیاسی و مبانی فرهنگی، معماری، هنری، صنعتی و شیوه زندگی مردم، نحوه فرمانروایی و تقسیم قدرت و کنترل آن توسط قدرت مرکزی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. در دیداری که نویسنده با او داشت از غنای معرفتش از فرهنگ و تمدن ایرانی آن دوره در شگفتی فرو رفت. او می‌گوید دولت هخامنشیان (۵۵۹ تا ۳۳۰ پیش از میلاد به مدت ۲۲۹ سال) که پایه‌های سیاسی آنرا کورش و داریوش و مبنای دینی آن رازرتشت گذاشتند... از دجله تا رود سند گسترده بود و از نظر وسعت، تمرکز قدرت و توانایی فرهنگی یکی از مهم‌ترین امپراتوری‌های جهان در عهد باستان بود” [۱۵] بر اساس اسناد و مدارک پادشاهان هخامنشی در سرزمین‌های تحت سلطه خود عدالت‌خواهی و احترام به حقوق انسانی و رفاه و آبادی مردم را در درجه اول اهمیت قرار می‌دادند. گفته می‌شود اولین بار داریوش اول پادشاه هخامنشی تصمیم گرفت که کانال سوئز را بکند آبراهه یابریکی نیز به وجود آورد که که بعلت عدم توجه غیرقابل استفاده باقی ماند.

تکرار اوج قدرت قوم ایرانی و دوره‌هایی که این قدرت‌ها در فرمانروایی باقی ماندند در تاریخ جهان بی‌مانند است. یکی دیگر از دوره‌های قابل اهمیت و اعتلای قوم بزرگ ایرانی حکومت نیرومند اشکانیان است. “در سال ۲۲۷ قبل از میلاد مسیح تا ۲۲۴ بعد از میلاد مسیح به مدت بیش از ۴۵۰ سال باز ایران در دوره حکومت اشکانیان در برابر توسعه‌طلبی رومیان که هم از طرف ایرانیان و هم از جانب ژرمن‌ها با دشمنانی شکست‌ناپذیر مواجه شده بودند به دفاع از خود برخاست.” [۱۶] به فرمانروائی بزرگ در جهان دست یافت و پیشاپیش بشریت گام برداشت.

دوره سوم اعتلای ایران، حکومت نیرومند ساسانیان به شمار می‌آید. ویپرت بلوشر در سفرنامه خود می‌نویسد: “از ۲۲۴ تا ۶۴۳ میلادی به مدت ۴۱۹ سال، ... (ایران) در طول تاریخ خود به‌عنوان نیرومندترین

کشور جهان قد برافراشت به نحوی که تنها بیزانس می‌توانست گاه و بیگاه با آن معارضة کند" [۱۷] به دنبال این توسعه و شکوفایی سیاسی جهشی فرهنگی نیز ظاهر شد که بخصوص در معماری و هنرهای دستی به خلق و آفرینش آثاری بی‌نظیر توفیق یافت. اگرچه دولت ساسانی پس از چهار صد سال دوام مقهور شد در نتیجه دین اصلی و بومی این سرزمین به اسلام جای پرداخت، اما در ادامه این بحث خواهیم دید که فرهنگ و زبان آن از بین نرفت. مجتبی مینوی که عمر خود را در تحقیق و تفحص درباره تاریخ و فرهنگ ایران صرف کرده است، در کتاب "تاریخ و فرهنگ" به نکته جالبی اشاره می‌کند. او می‌گوید: "هدف و وسیله بهبود احوال هر قوم مفرد همان تعلیم و تربیت می‌دانم و بس، و چاره اختلافات مابین اقوام و طریقه ایجاد محبت و حسن تفاهم در میان ملل نیز، به اتفاق عقلا، همان طریقه علم و معرفت است و بس." [۱۸] به شهادت تاریخ در فرهنگ ایرانی این محبت و انسانیت و حسن تفاهم نسبت به ملل دیگر وجود داشته است. بیشک این امر در تداوم فرهنگ و تمدن ما بی‌تأثیر نبوده است.

فرمانروایان ایرانی اگر توانستند سال‌های طولانی بر بیزانس، یونان، آسیای صغیر، مصر، یمن، حبشه، روم، ترکستان و هند حاکمیت داشته باشند و تمدن و فرهنگ ایرانی را رشد و صیانت ببخشند در اثر همین توجه به تعلیم و تربیت و آموزش در امور سپاهی‌گری، مالیه، دآوری، ترویج فلاحی، تجارت، اصلاحات اداری، تقسیمات کشوری، تأسیس مدارس از جمله مدرسه طب در گندی شاپور در قرن ششم میلادی، ترجمه کتب فلسفی یونان و کتاب "بیدپای هندی" (کلیله و دمنه) و رعایت اصول و مبانی مروت و انسانیت و رعایت احوالات ملتها بوده است که آن را از قانون حمّـورّبی تا استوانه کورش کبیر، در تعلیمات زرتشت و مزدک و گوماتا ... می‌توان مشاهده کرد. آری همین زبان و خط و شعر و موسیقی و نقاشی و معماری و مجسمه‌سازی... حافظ هویت فرهنگی ما شدند و به قول نویسنده کتاب الفهرست در دوران انوشیروان قریب هفتاد جلد کتاب از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده است. [۱۹] و این در حالیست که سرزمین‌های دیگر در مقابل حملۀ اعراب هم شکست نظامی را پذیرفتند و هم مغلوب فرهنگی شدند، غالباً فرهنگ و زبان و خط و آثار هنری خود را از دست دادند. اما این وضعیت شامل ایران نگشت چرا که ایران کشوری است با امکانات بسیار، دارای جامعیت فرهنگی کم نظیر و تمدنی انکارناپذیر.

قوم ایرانی از نیمه قرن هفتم در اثر هجوم اعراب به مدت بیش از ۷۰۰ سال در مقام چالش برای حفظ تمامیت و هویتش قرار گرفت. در این

دوره دچار فراز و نشیب‌های زیادی شد، شبیخون‌های ترکان و از آنان سهمناکتر مغولان را تحمل کرد. مغولان با اینکه پایه‌های قدرت‌های ایران را به لرزه افکندند و توسعه و تکامل آنرا به تعویق انداختند اما حریف مقاومت و برتری فرهنگیش نشدند. ایرانیان به فاتحین اجازه ندادند تا هویتشان را در هم کوبیده و آنرا نابود سازند.

قومیت ایرانی در طول تاریخ همواره کوشید تا با توفیق زیرکی و هوشیاری و با توسل به فرهنگ برتر خود طی نسل‌ها، اندک اندک باز راهی به روی خود بگشاید. دوره چهارم اوج قدرت ایرانیان دوره صفویان است که ۲۳۴ سال به طول انجامید (۱۵۰۲ تا ۱۷۳۶) دوره‌ای به شدت تعیین‌کننده در تاریخ جهان جدید، دوره‌ای که قدرت‌های تازه ظهور می‌کنند و مقاصد اقتصادی و استعماری در سرلوحه فعالیت‌های آنان قرار می‌گیرد، دوره‌ای که براساس آن جهان امروز رقم می‌خورد.

متأسفانه حاکمیت صفویه حاکمیت تبعیض و تعصب بود. عبدالحسین زرین کوب در کتاب چیزهای دیگر درباره صفوی چنین می‌نویسد: "این حکومت با تعقیب و آزار مخالفان با زنده باد و مرده باد درویشان تبریزین به دوش، چنان رعب و وحشتی در میان مخالفان برانگیخت که نظیر آن را تاریخ جدید شاید به جز در دوره روی کار آمدن رایش سوم سراغ نمی‌دهد" [۲۰]

"این درست است که سلسله صفویه توانست در ایران بعد از ۸۵۰ سال حکومت واحدی به وجود آورد و در یک دوره هرج و مرج ایران را از دست‌اندازی عثمانی‌ها و ازبک‌ها نجات دهد. اما این سلسله برای نیل به هدف چنان تعصبی برانگیخت که فرجام نابسامان آن قابل پیش‌بینی بود. محیط تعصب‌آلودگی را بوجود آورد و مردم را به حکم تمایلات مسلکی، نقوطی بودن، اتهام الحاد، تسنن، مشرب حکمت، شاعر و موسیقی‌دان بودن، وسعت مشرب، حتی تعلیم کتاب شفا، متواری و گاه به قتل رساند." [۲۱]

در این دوره حدود و ثغور مملکت گسترش یافت از نظر خارجی امنیت و از لحاظ داخلی نظم و رفاه ایجاد شد. علم و هنر بار دیگر به اوجی رسید که تا آن زمان در مشرق زمین نظیری بر آن شناخته نمی‌شد.

کم تحرکی یا به شکلی، زوال مملکت ما از این ۳۰۰ سال گذشته رنج برد. این کمبود بی تردید در اثر دو چیز عمده بوده است یکی عدم توجه به تعلیم و تربیت و کم توجهی به "جمهور علم و معرفت" و در نتیجه به دور افتادن از پیشرفت‌های عظیم دوران روشنگری، نکته دوم اختلاف آفرینی توسط سیاست‌های استعماری فیما بین اقوامی که سرزمین

بزرگ ایران را حفاظت و صیانت می‌کردند.

طرح نابودی هویت ایرانی

فرهنگ و تمدنی که در چشم بخش‌هایی از افراطیون و قدرتمدران بزرگ جهان باید درهم شکسته شود و نابود گردد. برنارد لوئیس، معمار و تئوریسین طرح تجزیه ایران و خاورمیانه نخستین بار در نشست بیلدبرگ در سال ۱۹۷۹ پروژه «خاورمیانه بزرگ» که بعداً به عنوان «پروژه برنارد لوئیس» مشهور شد مطرح کرد بر پایه این طرح، ایران باید به شش یا هفت تکه تقسیم شود؛ او اظهار می‌دارد: در دوهزار سال گذشته هیچ فاتح و کشور گشایی و یا نیروی مهاجم خارجی نتوانسته به زبان و فرهنگ ایرانی اثرات بنیادی بگذارد و در این کنفرانس چنین نتیجه می‌گیرد که تنها راه رویارویی با چنین فرهنگ والایی از بین بردن آن است و در این مورد می‌گوید باید ایران را به قطعات قومی گوناگون بشکنند و به کشورهای کوچک جدیدی تقسیم شود این ایده در عراق اجرا شده و الان به جای یک عراق، در واقع سه عراق وجود دارد. به باور دیک چینی، معاون رییس جمهور پیشین آمریکا، در قرن جدید، دانشمندان، قانونگذاران، دیپلمات‌ها و رسانه‌ها دنباله رو خردمندی لوئیس خواهند بود. [۲۲]

او که یکی از مدعیان در هم شکستن فرهنگ و هویت ایرانی است در شهریور ۱۳۹۱ طی سخنرانی خود در دانشگاه تل آویو در مورد اثرات حمله اعراب به ایران چنین اظهار نظر می‌کند: «چیزی که من می‌خواهم در همان ابتدا نظر شما را بدان جلب کنم، تفاوت عمده و حقیقتاً قابل توجه در آن چیزی است که در ایران اتفاق افتاد و آنچه در تمام کشورهای دیگر خاورمیانه و شمال آفریقا - که توسط اعراب اشغال شده و در قرن هفتم و هشتم به صورت بخش‌هایی از خلافت اسلامی درآمده بودند - رخ داد. این کشورهای دیگری که تمدن‌های باستانی داشتند، کشورهای عراق، سوریه، مصر و شمال آفریقا، در طی مدت کوتاهی، اسلامی و عربی شدند. مذاهب قدیمی‌شان به کل از میان رفت یا به اقلیتهای کوچکی محدود شد؛ زبانهای کهنشان تقریباً محو شد. برخی [از این زبانها] در کتب مقدس و ادعیه باقی ماندند، برخی هنوز در روستاهای دورافتاده مورد استفاده است. اما در بیشتر جاها و در میان بیشتر مردم، زبانهای کهن فراموش شده است. هویتی که این زبانها ارائه می‌کردند جایگزین شده و تمدنهای کهن در عراق، سوریه و مصر به آنچه امروز جهان عرب می‌خوانیم تبدیل شده است». [۲۳]

... «ایران حقیقتاً اسلامی شد اما عربی نشد؛ پارسیان پارسی ماندند و پس از وقفه ای خاموشی، ایران دوباره به عنوان عنصری جداگانه،

متفاوت و مجزا در اسلام هویدا شد و نهایتاً عنصر جدیدی را به خود اسلام هم افزود. [به لحاظ] فرهنگی، سیاسی و از همه مهمتر مذهبی، مشارکت ایرانیان در این تمدن تازه اسلامی بی اندازه مهم است. تأثیرات ایرانیان در تمام زمینه های فرهنگی حتی شامل شعر عربی هم می شود و مشارکت شاعران ایرانی که شعرهایشان را به تازی سرودند، مشارکت بسیار عمده ای است. " [۲۴] او همینطور اضافه می کند "برخی این تفاوت را به علت فرهنگ برتر پارسیان می بینند. فرهنگ برتر، فرهنگ پست تر را تحلیل می برد" [۲۵]

نهضت مقاومت فرهنگی

دیدیم که دشمن داخلی یعنی جمهوری اسلامی توانست بخشی از این فرهنگ و تمدن را با ارزش دادن به تمدن اسلامی و عربی از بین ببرد دیر یا زود رژیم زمخت جمهوری اسلامی که در جهت عکس خواستهای مردم ایران و جامعه مدرن و انسانیت و مروت و مردمی و عدالت اجتماعی و آزادی و استقلال عمل می کند از بین خواهد رفت آشتی بین ملت و دولت یعنی ایجاد یک دولت- ملت می تواند یکی از عوامل مهم تضمین کننده دموکراسی در ایران بشود، متأسفانه به این امر مهم، امروز به اندازه کافی توجه نمی شود چنانکه این بی توجهی کماکان ادامه پیدا کند بدون شک ایران در آینده در ورطه مخاطرات عظیم قرار خواهد گرفت. در دنیای کنونی دو مسأله بنیادی در برابر هر کنشگر ایرانی فرای ملیت یا قومیتش که نسبت به هویت و فرهنگ خود احساس مسئولیت می کند قرار دارد یکی خود بودن یعنی هویت فرهنگی و تاریخ خود را شناختن و با چشم باز به آن نگاه کردن و تعصب و تبعیض را کنار گذارن، دوم حضور در زمان حاضر یعنی فرزند زمان بودن و یافتن راه حل برای مشکلات با ابتکار با کنشگری و نه با انفعال و واکنش.

واقعیت این است که در میهن مازبان پارسی (دری) که یکی از زبان های بومی ایران محسوب می شود، طی تاریخ توانسته است برتری خود را نسبت به سایر زبان های بومی موجود در آن سرزمین نشان دهد و یک حالت امتیاز گونه برای خود کسب نماید. همین طور در طی تاریخ و سیاست های نابرابر و بی توجهی های حاکمیت ها و بسیاری عوامل دیگر سایر زبان های بومی نتوانسته اند به اندازه کافی رشد پیدا کنند، در نتیجه حقوق برابر آنان مورد تجاوز قرار گرفته است. اما از سوی دیگر نباید فراموش کرد که یک زبان، مانند بسیاری از پدیده ها، با زبان های دیگر در رقابت است پس ذاتاً از امر برتری طلبی نمی تواند بری باشد و شرایط فرهنگی، سیاسی، تاریخی، هنری، ادبی، اجتماعی، نظامی و بالاخره قدرت و حاکمیت در این رقابت بی تأثیر نیستند.

اقلیت‌های زبانی و فرهنگی جامعه ما، بحق معترض‌اند که حقوق زبانی و فرهنگی آنان مورد تجاوز قرار گرفته است، این اصلیت غیرقابل انکار. اما اینکه گفته شود پیشرفت زبان پارسی در اثر تو سری زدن به زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر ملی ایران انجام پذیرفته، جای بحث بسیار دارد. در نوشته حاضر به این ساده‌ترین برهان پرداخته شده است که هیچ فرهنگ و زبانی را به زور نمی‌توان برای دوره‌ای طولانی بر ملتی تحمیل و مستقر کرد. این امر در تاریخ بسیار مشاهده می‌شود؛ وقتی رومی‌ها در اثر جنگ یونان را تسخیر نظامی کردند بسیار کوشیدند تا زبان و فرهنگ آن را نیز به دست آورند اما مشاهده می‌کنیم یونانی‌ها به علت داشتن فرهنگ برتر به تسخیر فرهنگی و زبانی رومی‌ها در نیامدند، برعکس قدرت فاتح مجبور شد در برابر برتری فرهنگی سر خم کند و زبان یونانی‌ها را فراگیرد و تمدن آن را تحسین نماید. در مورد ایران چنین شباهتی بعد از هجوم اعراب وجود دارد که در زیر بدان خواهیم پرداخت.

در طول تاریخ بر هر ملتی به دلایل علمی و ارتباطی و دیوانی و تاریخی و مصلحت‌ها و حکومتی زبانی غالب می‌شود تا بتواند حلقه اتصال زبان‌ها و لهجه‌های گوناگون اقوامی باشد که بنا به ضرورت‌های تاریخی و فرهنگی و جغرافیایی سرنوشت مشترکی را در سرزمینی مشترک انتخاب کرده‌اند. برآستی نباید از دیده بدور انگاشت که زبان رسمی بر هر ملتی بنوعی توسط حاکمان و دیوانسالاران و علما و شاعران و دانشمندان و نویسندگان تحمیل می‌شود و رسمیت پیدا می‌کند. اما چه بخواهیم و چه نخواهیم، بنابر دلایل عدیده تاریخی و فرهنگی و هنری در همه جوامع بدون استثنا همواره یک زبان بومی به زبان‌های بومی دیگر غلبه می‌کند. کما اینکه یک زبان بین‌المللی علیرغم همه مقاومت‌های زبان‌های ملی دیگر، قادر می‌شود ارجحیت خود را به کرسی بنشاند.

همان‌طور که در بالا گفتیم عامل برتری یک زبان بر زبان‌های دیگر و رسمیت و مشروعیت پیدا کردن آن تنها قدرت حاکمیت سرزمین صاحب آن زبان نیست به عبارت دیگر زور و قدرت نظامی به تنهایی در این امر موفق نخواهند شد. کما اینکه سال‌های متمادی عرب‌ها و ترک‌ها بر ایران حکومت کردند، اما زبان ملی زبان عربی و ترکی نشد، قرآن و مذهب اسلام زبان عربی را تا اقصی نقاط دنیا نشر داد، اما در سرزمین ما زبان ملی عربی نشد. شاید پاسخ این باشد که مجموعه عوامل تاریخی و فرهنگی و ملی در طول زمان دست به دست دادند تا بنابر ضرورت‌های عینی یک زبان بومی ایرانی را مشروعیت و رسمیت بدهند. این پدید مختص سرزمین ما نیست بلکه هر ملتی در فرآیند

تحول فرهنگی خود به این اصل رسیده است.

فرهنگ و زبان یک مردم بهم پیوندی عمیق دارند چنانچه مشاهده میشود بعد از حمله اعراب به ایران زبان دری توانست در مقابل زبان عربی مقاومت کند و این زبان توانست عنوان یک قوه محرکه فرهنگی

هستی و هویت ایرانی(ایرانیت) را از نابودی نجات دهد. اگر این کار انجام نمیشد چه بسا سرزمین ما نیز مانند بسیاری از سرزمین‌هایی که پس از حمله اعراب نتوانستند از نظر فرهنگی مقاومت کنند زبان کهن خود را از دست میداد و امروز ما ناچار بودیم به زبان عربی گفت‌وگو کنیم. اما اگر این کار امکان‌پذیر شد مهم‌ترین علتش فرهنگ کهن ایرانی بود فرهنگی که در وجود مشاهیر و اهل فن و دانشمندان و به‌طور کلی در گروه‌های انسانی با عادات و سنن و اعتقاداتشان به طور منسجم ریشه کرده بود. ملاحظه میشود که انسجام فرهنگ ایرانی همانند سرمایه‌ای انباشته در شرایط بحرانی بکار آمد تا تمدن قوم بزرگ ایرانی را از نابودی نجات دهد و به دنبال آن جهش‌های بزرگ اجتماعی، سیاسی، نظامی اقتصادی و اخلاقی را در جامعه باعث گردد. اما این به تنهایی کافی نبود. شاهرخ مسکوب در "کتاب ملیت و زبان: که به همت انتشارات خاوران در اروپا چاپ شده است این برداشت را به شکل زیر بیان می‌کند: "در جستجوی جریان‌ها و حادثه‌های تاریخی، دنبال یک علت گشتن گمراه‌کننده است به این دلیل ساده که علت رویدادها، منشأ چیزهای گوناگون، متعدد و خیلی وقت‌ها حتی متناقض است، علل متفاوت و مختلفی که گاه به نظر میرسد که یکدیگر را نفی می‌کنند. در اینجا باید انگیزه‌های متفاوت را در نظر گرفت از انگیزه‌های دنیاوی و شخصی، خدمت به حاکمان جدید، مقام، امرار یا گذراندن روزانه گرفته تا فرهنگ دوستی، عشق به حقیقت، محیط فرهنگی سرآغاز تمدن اسلام و عطش دانستن و آگاهی..." [۲۶] پس حفظ و گسترش زبان فارسی نوعی مقاومت در مقابل هجوم زبان عربی بوده است. او در ادامه استدلال خود چنین اظهار می‌کند "در فاصله‌ای که از بهت و کوفتگی شکست درآمدیم تا وقتی که دوباره توانستیم سر پایمان بایستیم. ما به عنوان یک قوم برای ادامه حیات دو جور ایستادگی کردیم... نظامی و فرهنگی. و بعد از چهار صد سال به دو نتیجه رسیدیم شکست و پیروزی، شکست در مقابله مستقیم در رویارویی و جنگ برای هدف‌های اجتماعی و سیاسی، برای جدا شدن و بریدن از فاتحان عرب، خلافت بغداد از دین اسلام. دومین رسیدن به پیروزی بود. پیروزی در نگهداری ملیت و زبان." [۲۷]

"اسلام عربی تحت سلطه اعراب تنها در عربستان و پایگاه‌های

دورافتاده ای مانند مراکش ادامه حیات داد. مرکز جهان اسلام تحت تسلط کشورهای ترکی و پارسی بود که هر دو به وسیله فرهنگ ایرانی شکل گرفتند. مرکز عمده اسلام در اواخر قرون وسطی و در اوایل دوران مدرن، مراکز قدرت سیاسی و فرهنگی مثل هند، آسیای مرکزی، ایران، ترکیه، همگی بخشی از تمدن ایرانی بودند. اگرچه بخش عمده آن به اشکال مختلفی از ترکی و زبانهای دیگر محلی تکلم می کردند، زبان فرهنگی و ادبیشان پارسی بود. [۲۸]

از تفحص در تاریخ و فرهنگ ایران و رابطه آن با اداره جامعه و قدرت سیاسی به این نتیجه می توان رسید که مردمان سرزمین ما علیرغم گوناگونی فرهنگی از یک ریشه ملی مشترک برخوردار هستند و این ریشه ملی همان هویت ایرانی است که به هنگامی که استقلالش به مخاطره می افتد قد راست می کند، شمال و جنوب و شرق و غرب را همه در بر می گیرد و به "امری عمومی اما نفسانی تبدیل" می شود، بطوری که شاعر و نویسنده با قلم و زبان، دفتری و دیوان سالار با فن و شناخت، دانشمند و هنرمند با علم و صنعت، فرمانروا و حکمران و با قدرت نظامی و سیاست، رعایا و مردم عادی با فدا کردن جان و قبول مشقت به پا برمی خیزند و هویت آگاه و ناخودآگاه خود را خستار می شوند، آن جان بمرمق را که در اثر حمله رومی ها، یونانی ها، اعراب، ترکان و مغول ها رو به نابودی است دوباره قوت و عظمت می بخشند. پس مشاهده می کنیم که چگونه زبان یک ملتی می تواند نقش تضمین کننده هویت ملی و نجات دهنده عظمت فرهنگی یک جامعه را به عهده بگیرد.

"ما ملیت یا شاید بهتر باشد بگویم هویت ملی "ایرانیت" خودمان را از برکت زبان و در جان پناه زبان فارسی نگهداشتیم علیرغم پراکندگی سیاسی در واحدهای جغرافیائی متعدد و فرمانروای عرب، ایرانی و ترک، ایران و به ویژه خراسان آن روزگار از جهتی بیشباهت به یونان باستان یا به آلمان و ایتالیا تا نیمه دوم قرن نوزدهم نبود. در همه این کشورها یک قوم و یک ملت با زبانی و فرهنگی مشترک، نوعی فرهنگ یکپارچه توأم با اختلاف در حکومت وجود داشت؛ وحدت فرهنگی بدون وحدت سیاسی یگانگی درریشه و پراکندگی در شاخ و برگ. [۲۹]

زبان ملی و حقوق زبانی

زبان قوه محرکه اندیشه است. هیچ انسانی نمی تواند بدون زبان چه نوشتاری باشد و چه گفتاری وضعیت درونی و بیرونی خود را بیان کند. یک لحظه تصور کنید که دیگر این وسیله ارتباطی را نداریم و آن را

از دست داده‌ایم، گوئی همه چیز از دست می‌رود و براحتی بیان ساده ترین مفاهیم و احساسات به چیزهایی به شدت دشوار و حتی نا ممکن تبدیل می‌شوند. انسجام سیستم تحرکات فکری که لازمه انتقال دانستنی ها و احساسات ماست مختل می‌گردد. با یک چنین برداشتی می‌توان به ضرس قاطع گفت هیچ فرد و هیچ قدرت به هیچ عذر و بهانه‌ای حق ندارد زبان مردمی را از او سلب کند. در دو کلام حق زبان حقی است ذاتی و انسانی پس غیرقابل دستبرد. چالش برای حفظ زبان همانا چالش برای فرهنگ و تمدن است.

زمان (تاریخ) و حرکت (زبان) هستی (هویت فرهنگی) را می‌آفریند. زبان ماده حرکت یعنی انتقال فرهنگ و تمدن و تاریخ یک جامعه است. مردم بی زبان از نظر فرهنگی و تاریخی، مردمی هستند بدون تحرک پس محکوم به نابودی. زبان هر مردم، هر ملت و هر قومی باید در تمامیت آن حفظ و صیانت شود. در این زمینه قبل از پرداختن به رابطه فرهنگ و زبان لازم می‌دانم به چند مصوبه بین‌المللی در مورد حق زبان اشاره کنم.

در "اعلامیه دوازدهمین سمینار انجمن جهانی گسترش تفاهم و ارتباط میان فرهنگ ها" (۹ اکتبر ۱۹۸۷، رسیف برزیل) به سازمان ملل پیشنهاد شد تا گام های موثری را برای تصویب و اجرای "اعلامیه جهانی حقوق زبانی" بردارد؛ به دنبال آن همایش سراسری "فدراسیون جهانی آموزگاران زبان مدرن" در ۱۶ اوت ۱۹۹۱، در شهر شهر پچ مجارستان در یک اعلامیه به صراحت اعلام داشت که "رسمیت یافتن حقوق زبانی به مثابه حقوق اساسی فرد انسانی" [۳۰] قلمداد می‌شود. "اعلامیه انجمن جهانی قلم" (سانتیاگو دمپستلا) و اعلامیه "کمیته حقوق زبان و ترجمه" انجمن جهانی قلم (۱۵ دسامبر ۱۹۹۳) که در خلال آن "برگزاری کنفرانسی درباره حقوق زبانی تأکید ورزید.

بالاخره در اجلاسی که با مشارکت نهادها و سازمان های غیردولتی وتمام امضاکنندگان «اعلامیه جهانی حقوق زبانی» در همایشی که در تاریخ ششم تا نهم ژوئیه ۱۹۹۶ (۱۳۷۵) در شهر بارسلون اسپانیا برگزار شد، [۳۱] این اعلامیه، مبدا حرکت خود را " جمعیت های زبانی" و نه " دولت ها" اعلام می‌کند. این اعلامیه را باید از منظر تقویت نهادهای بین المللی که هدف آنها تضمین توسعه برابر و پایدار زبان های جامعه بشری است؛ مورد توجه قرار داد. در عین حال، هدف این اعلامیه، کوشش برای ایجاد آنچنان ساماندهی سیاسی در جهان است که امکان تنوع و تکثر زبان ها را بر بنیاد احترام، همزیستی و منافع متقابل همه خلق ها تامین کند. این سند حقوقی

بین‌المللی یکی از مصوبات جامع با ارزش سازمان ملل در زمینه حقوق زبانی محسوب می‌شود که تقریباً همه جوانب حقوق بومی، ملی و بین‌المللی را در نظر گرفته است. خوب است یادآور شویم که تهیه آن از مشارکت افراد و سازمان‌های متخصص در امور زبان و آموزش زبان‌ها برخوردار بوده است ما ترجیحاً متن کامل آن را به عنوان یک سند اساسی به پیوست و در پاورقی در اختیار خوانندگان و علاقه‌مندان گرامی قرار می‌دهیم. [۳۲]

همان‌طور که ملاحظه خواهید کرد که این مصوبه حق تکلم و نوشتن و هر گونه استفاده دیگر افراد یک جمعیت زبانی از زبان‌شان را در مکان‌های خصوصی و عمومی حق انسانی و بلامنازع می‌داند و براساس آن گروه های زبانی در آموختن زبان و فرهنگ خود از آزادی کامل برخوردارند. حقوق آنان در دسترسی به خدمات زبانی و فرهنگی باید حفظ گردد. گروه های زبانی و فرهنگی باید امکانات برابر در حضور در رسانه های و وسایل ارتباط جمعی داشته باشند. دولت‌ها موظفند حقوق گروه‌های زبانی را رعایت کنند.

اما مهم این است که زبان‌ها و لهجه‌های و گویش‌های گوناگونی که غنای فرهنگی یک سرزمین را باعث می‌شوند مورد حفاظت و صیانت قرار گیرد. “جایگاه هر زبانی، ... محصول تعامل و کنش و واکنش عوامل بسیار گوناگون و گسترده از جمله عوامل سیاسی، قانونی، ایدئولوژیک، تاریخی، جمعیتی، اقلیمی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، زبان شناسی، اجتماعی، زبانی، میان زبانی و عواملی با ماهیت ذهنی است.” [۳۳]

در جهان امروز به طور عمده سه زبان بومی و ملی و بین‌المللی وجود دارد و هر کدام کاربرد خود را دارد و هر کدام در سطح خود وسیله سهولت ارتباط بین عناصر اجتماعی می‌شود و هر فرد نسبت به نیاز و بنا بر شرایط محیطی خود از این سه امکان استفاده می‌کند. اگر امروز زبان انگلیسی یا فرانسه به یک زبان بین‌المللی تبدیل شده است و بیشتر در محافل علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد این برتری زبانی به عنوان یک واقعیت انکارناپذیر ریشه در چندین قرن تحولات علمی از یک سو و قدرت بلامنازع استعمار و استثمار از سوی دیگر دارد و متأسفانه کوشش برای جایگزین کردن این زبان‌های بین‌المللی با زبان‌های بومی و حتی ملی دور از واقعیت است. اما این بدان معنا نیست که نباید از به کارگیری زبان‌های ملی و زبان های بومی دوری جست و آنها را کم ارزش دانست زیرا زبان و گفتار یک مادر لر یا کرد یا ترک یا بلوچ یا گیلک ... با فرزندش اگر پر ارزش تر از فلان خطابه علمی در بهمان مجلس بین‌المللی نباشد کمتر نیست. اما اگر

کسی بخواهد فرزند زمان خویش باشد به ناچار باید به زبان بین‌المللی زبان ملی را نیز فراگیرد. به همین جهت در مورد زبان نیز باید در جستجوی یک راه حلی بود که پاسخ‌گوی شرایط کنونی ما باشد و آن اینکه از از رشد انکشاف زبان بومی باید پشتیبانی کرد و از تدریس زبانهای بومی در کنار زبان ملی و بین‌المللی نباید جلوگیری به عمل آورد بلکه باید از آن بعنوان محور اتصال و انتقال روابط و مناسبات فرهنگی و هنری و ادبی و علمی به جهت رشد اجتماعی و سیاسی و توزیع هرچه وسیعتر علم و فناوری استقبال کرد. اعمال چنین سیاستی می تواند تفاوت های ناهنجار موجود در بین اقوام ملی را کاهش دهد.

دوشنبه ۲۲ مهر ۱۳۹۲ - ۱۴ اکتبر ۲۰۱۳

پاریس

(۱)

در جریان مصاحبه ای با وزیر سابق ارشاد رژیم حاکم بر ایران، بتاريخ ۰۶ اکتبر ۲۰۱۳ - ۱۴ مهر ۱۳۹۲، رسماً کشور ایران را یک کشور جعلی میخواند <http://www.youtube.com/watch?v=visUnVH9iT4&feature=youtu.be>

[۲]

Perfectibilité رها شدن از خود و از طبیعت (روسو) از هر آنچه که او را احاطه می کند برای رسیدن به غایت و کمال.

[۳]

Habitudes sociales ou individuelles conduite morale codifiée par la société

[۴]

Claude Lévi-Strauss

[۵]

کتاب ارزشمند تاریخ ماد نوشته ایگور میخائیلویچ دیاکونف با ترجمه مترجم توانا کریم کشاورز است. این کتاب به دلایل بسیاری یکی از معتبرترین منابع در خصوص مطالعه تاریخ اقوام ماد است.

[۶]

عبدالرحمن بن خلدون که به نام ابن خلدون شهرت یافته است در سال ۷۳۳ هجری برابر با ۱۳۳۲ میلادی در تونس متولد شد. از وی هم به عنوان پایه گذار فلسفه تاریخ و هم به عنوان آغازگر مطالعات اجتماعی با تکیه بر روابط علت و معلولی، نام میبرند.

وی نظریات خود را در کتابی که به نام مقدمه، معروف شده گرد آورده است، که هم روش جدیدی در تاریخ نگاری را در آن ارائه داده و هم مسائلی را که امروزه در شعب مختلف جامعه شناسی و رشته های علوم اجتماعی مورد بررسی و بحث و فحص اصحاب علوم اجتماعی قرار میگیرد، در آن مطرح کرده است.

ابن خلدون در ارتباط با تحول فرهنگ ها و فرهنگ پذیری نیز می گوید:... و فرمانروایان و پادشاهان ، هرگاه بر دولتی استیلا یابند و زمام امور آن را بدست گیرند ، ناچارند آداب و رسوم و عاداتی از روزگار پیش از فرمانروایی

خویش را بپذیرند و بسیاری از آنها را اقتباس کنند و گذشته از این عادات نسل خویش را نیز از یاد ببرند ، از این رو در آداب و رسوم و عادات دولت آنان ، برخی از اختلافات با عادات نسل اول پدید می آید و باز وقتی پس از این دولت ، دولت دیگری روی کار آید و عادات خود را با عادات آن دولت در آمیزد باز هم برخی از اختلافات روی می دهد که نسبت به دولت نخستین شدیدتر است . آنگاه بتدریج این اختلافات در دولت های بعدی همچنان ادامه می یابد تا سرانجام روی هم رفته به تضاد و تباین منجر می شود و بنابراین تا روزگاری که ملت ها و نسلها به توالی ایام و اعصار ، در کشور داری و ساطنت تغییر می یابند ، اختلافات عادات نیز همچنان پایدار خواهد بود و وقوع چنین کیفیاتی اجتناب ناپذیر بشمار خواهد رفت .

[۷]

Henry Corbin زاده ۱۹۰۳ - درگذشته ۱۹۷۸) فیلسوف، شرق‌شناس، ایران‌شناس و اسلام‌شناس و شیعه‌شناس فرانسوی و استاد دانشگاه سوربن پاریس بوده‌است. او بخشی از عمر خود را در ایران و خاورمیانه سپری کرد.

[۸]

Walther Hinz متولد ۱۹ نوامبر ۱۹۰۶ در اشتوتگارت - درگذشت در ۱۲ نوامبر ۱۹۹۲ در گوتینگن) یکی از دانشمندان شاخص در میان ده‌ها ایران‌شناس بزرگ آلمانی است که در دو سده گذشته، پژوهش‌های بنیادین و بی‌همتایی را به جهان ایران‌شناسی عرضه داشتند. هینتز (۱۹۰۶-۱۹۹۲) ایران‌شناسی پرکار و به ویژه متخصص خط و زبان‌های ایرانی و تمدن ایلام بود. او در بسیاری از حوزه‌های مطالعات ایرانی (همچون تاریخ و تمدن هخامنشیان و ساسانیان، زرتشت‌شناسی، کتیبه‌شناسی، تاریخ صفویه و علم اوزان و مقادیر)، صاحب پژوهش‌هایی ناب و گسترده بود که در کتاب‌ها و مقاله‌های بی‌شماری از او منتشر شده‌اند. هر چند که بسیاری از این دستاوردها در میان ایرانیان بکلی ناشناخته و مهجور مانده‌است.

[۹]

Reynold Alleyne Nicholson رنالد الین نیکلسن در ۱۹ اوت ۱۸۶۸ در یورکشر در انگلستان متولد شد. پدر او استاد دانشگاه ابردین در اسکاتلند بود و او نیز تحصیلات عالی را از آنجا شروع کرد. سپس به دانشگاه کمبریج رفت و به فراگرفتن ادب یونانی و لاتین مشغول شد و در ۱۸۹۰ در امتحانات آن رشته رتبه 'اول را حائز گردید. چون پدر بزرگ او علاقه‌مند به زبان عربی و تاریخ عرب بود، از کودکی رغبتی به آموختن زبان عربی و معارف اسلامی پیدا کرده بود، و در کمبریج به تحصیل زبان عربی پرداخت. در ۱۸۹۲ برای اولین بار به دیدار ادوارد براون نایل آمد و از آن پس به آموختن فارسی مشغول شد. چون پروفیسور براون دلبستگی خاصی به آثار عارفان ایران داشت، نیکلسن برای پایان‌نامه 'دکتری خود به راهنمایی او دیوان شمس، مجموعه 'غزل‌های جلال‌الدین محمد بلخی را برگزید و منتخبی از آن را در ۱۸۹۸ در سی سالگی به انگلیسی ترجمه کرد و همراه با متن اصلی به چاپ رساند.

در ۱۹۰۱ به معلمی زبان فارسی در دانشگاه لندن منصوب شد و یک سال بعد همین سمت را در دانشگاه کمبریج عهده‌دار شد و این مقام را تا زمان درگذشت ادوارد براون در ۱۹۲۶ دارا بود. از آن تاریخ کرسی زبان عربی (موسوم به کرسی سر تامس ادم) به عهده او گذاشته شد تا در سال ۱۹۳۳ در سن ۶۵ سالگی از دانشگاه بازنشسته شد. طی این دوران بسیاری از متون مهم فارسی و عربی را ترجمه، تصحیح و منتشر کرد. همچنین تعدادی از برجسته‌ترین خاورشناسان انگلیسی تربیت‌یافتگان او بودند، از جمله چارلز استوری که جانشین او در دانشگاه کمبریج شد، و آرتور آربری که بعداً 'متصدی کرسی دانشگاهی او شد. رنالد نیکلسن در ۲۷ اوت ۱۹۴۵ درگذشت.

[۱۰]

ویپرت فون بلوشر (به آلمانی: Wipert von Blücher) (زاده ۱۴ ژوای ۱۸۸۳ - شهر شورین در شمال آلمان، درگذشته ۱۸ ژانویه ۱۹۶۳ - در شهر گارمیش-پارتنکیرچن در ایالت بایرن) دیپلمات آلمانی بود که از فون بلوشر، چندین کتاب به جای مانده و سفرنامه وی در ایران (با نام اصلی Zeitenwende im Iran «گردش روزگار در ایران») با ترجمه کیکاووس

جهان‌داری منتشر شده است. [۱] در این کتاب اطلاعات جالبی در مورد ایران و فرهنگ و آداب و رسوم و سیاست، به شیوه بی طرفانه‌ای نگاشته شده است.

[۱۱]

آن کترین سواینفورد لمبتون: Ann Katherine Swynford Lambton (۸ فوریه ۱۹۱۲ - ۱۹ ژوئیه ۲۰۰۸) پروفیسور ایران‌شناس در دانشگاه لندن و پارسی‌دان انگلیسی و کارشناس تاریخ ایران در دوره‌های سلجوقیان، مغولها، صفویان و قاجارها و پژوهشگر برجسته مسائل ایران بود. وی مدتی وابسته مطبوعاتی سفارت بریتانیا در ایران و نیز از ماموران برجسته سازمان‌های اطلاعاتی بریتانیا در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ میلادی در ایران بود که در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ نقش داشت.

[۱۲]

فریدون خاوند، آیا ایران می‌توانست کره جنوبی بشود؟

باشگاه قدرت‌های نوظهور، شمار زیادی از بررسی‌های آینده‌نگرانه درباره اقتصاد جهانی، که عمدتاً از سوی نهاد‌های پژوهشی وابسته به غول‌های مالی و یا موسسات متخصص در زمینه مشاوره استراتژیک انجام گرفته، ایران را در زمره کشورهایی جای می‌دهند که از توانایی‌های بالقوه برای تبدیل شدن به یک قدرت نوظهور اقتصادی طی دو سه دهه آینده برخوردارند.

آیا ایران می‌توانست کره جنوبی بشود؟

[۱۳]

اصطلاح هویت ایرانی، هویت فرهنگی در گذشته معنی نداشته و اصطلاح جدیدی است. به طور مثال، تا صد سال پیش و حتی هفتاد سال پیش حرفی از هویت ایرانی به میان نمی‌آمده است. پدیدار شدن این مفهوم ناشی از برخورد دو موج دنیای اصلی و قدیمی ایران با دنیای جدید است. رویارویی این دو موج قدیم و جدید، حالتی ایجاد کرده که آن را بحران هویت ایرانی نامیده‌اند. مسأله‌ی حفظ هویت ایرانی به این معنی است که یک ایرانی باید دارای یک سری خصوصیات باشد و نباید این خصوصیات را از دست بدهد. فقدان این خصوصیات را بی‌هویتی نامیده‌اند به این معنی که نمی‌توان مشخص کرد که ایرانی فاقد این خصوصیات چه‌کاره است و در چه قالبی می‌تواند حضور پیدا کند. گذشتگان ما مسأله‌ی بحران هویت را با این مفهوم جدید نداشتند. یعنی شخصیت ایرانی شکل‌گرفته و جاافتاده بوده، در حالی که با تضادهای درونی خود سر می‌کرده، تمام لوازم یک دنیای معنوی را فراهم آورده و با آن‌ها زندگی می‌کرده است. محمدعلی اسلامی ندوشن.

[۱۴]

محمدعلی اسلامی ندوشن، متن سخنرانی ایرادشده در «همایش ملی آینده‌شناسی هویت‌های جمعی در ایران» - در تاریخ ۱۴/۷/۸۸.

کتاب «ایران و تنهائیش» انتشارات «شرکت سهامی انتشار».

[۱۵]

Pierre BRIANT Histoire de l'Empire Perse - de Cyrus à Alexandre Fayard, mai ۲۰۰۶

متأسفانه ما در این نوشته کوتاه امکان پرداختن به تحقیق باارزش و گرانبهای او را که که بیش از ۱۰ سال از عمر خود را به اثر اختصاص داده است

[۱۶]

ویبیرت بلوشر در سفرنامه ترجمه کیکاووس جهان‌داری انتشارات خوارزمی چاپ اول بهمن ماه ۱۳۶۳

تهران ص ۱۳

[۱۷]

همانجا

[۱۸]

مجتبی مینوی تاریخ و فرهنگ مجموعه گفتارها و نوشته‌ها انتشارات خوارزمی چاپ دوم آذر ماه به ۲۵۳۶ صفحه ۳۱۷

[۱۹]

تاریخ ایران تألیف حسن پیرنیا مشیرالدوله، عباس اقبال آشتیانی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، کتابفروشی خیام،
صفحه ۲۷۰

[۲۰]

عبدالحسین زرین کوب در کتاب چیزهای دیگر انتشارات جاویدان صفحه ۱۲۱ و ۱۲۲

[۲۱]

از مقدمه زنده یاد محمود ریاضی به کتاب ظهور و سقوط قدرت‌های بزرگ تلخیص پل کندی ترجمه محمود ریاضی صفحه ۱۳.
مهندس محمود ریاضی یکی از متخصصین برجسته میهن ما بود که در مکتب ملی و آزادی‌خواهی و در طرفداری از عدالت
اجتماعی در دوران پهلوی و در حاکمیت جمهوری اسلامی هرگز دست از مبارزه نظری، علمی و عملی برنداشت او کتاب‌های
اجتماعی و سیاسی مهم و بدرد خوری برای جامعه ما را به فارسی ترجمه کرد از آن جمله می‌توان از :
استالین،

بحران انرژی،

اسطوره‌های انقلابی در جهان،

فاصله عقب‌ماندگی،

ظلمت در نیمروز،

روسیه، غرب و چین،

نظری به دوران شیلی آینده،

انقلاب ناتمام،

...

را نام برد. محمود ریاضی دوست و قوم و خویش من بود از جوانی با شاد یاد دکتر کاظم سامی بسیار مربوط همفکر و
همگام بود. چند ماهی است کشتن کاظم سامی با چاقوی قصابی جمهوری اسلامی در مطبیش نمی‌گذشت که محمود ریاضی و همسرش
در اثر یک حادثه هوای مشکوک از بین رفتند.

[۲۲]

In this new century, his wisdom is sought daily by policymakers, diplomats, fellow academics, and the
news media.

[۲۳]

ایران در تاریخ؛ سخنرانی برنارد لوئیس، معمار تجزیه ایران، در دانشگاه تل آویو

[۲۴]

همانجا

[۲۵]

ایران در تاریخ؛ سخنرانی برنارد لوئیس، معمار تجزیه ایران، در دانشگاه تل آویو

[۲۶]

شاهخ مسکو ب، ملیت و زبان انتشارات خاوران پاریس مهرماه ۱۳۶۸ ص ۱۸

[۲۷]

همانجا ص ص ۱۹ و ۲۰

[۲۸]

ایران در تاریخ؛ سخنرانی برنارد لوئیس

[۲۹]

همانجا ص ۲۰

[۳۰]

Organisation des Nations Unies, Pour l'éducation, la science et la culture Conseil exécutif ex. Cent
cinsuantième sessions

[[۳۱]

اعلامیه جهانی حقوق زبانی

[۳۲]

اعلامیه جهانی حقوق زبانی

این اعلامیه، مبدا حرکت خود را "جمعیت های زبانی" و نه "دولت ها" اعلام می کند. این اعلامیه را باید از منظر تقویت نهادهای بین المللی که هدف آنها تضمین توسعه برابر و پایدار همه جامعه بشری است؛ مورد توجه قرار داد. در عین حال، هدف این اع

نهادهای و سازمان های غیردولتی و تمام امضاکنندگان "اعلامیه جهانی حقوق زبانی" در همایشی که در تاریخ ششم تا نهم ژوئیه ۱۹۹۶ (۱۳۷۵) در شهر بارسلون اسپانیا برگزار شد، اعلام کردند که:

■ با توجه به مقدمه "اعلامیه جهانی حقوق بشر" (۱۹۴۸) که در آن بر "برابری حقوق اساسی انسان ها، شان و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق زنان و مردان" تاکید شده است؛ و نیز با توجه به ماده دوم همین اعلامیه که: "هرکس، بدون هیچ گونه تبعیض اعم از نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، دیدگاه سیاسی یا هر دیدگاه دیگر، و نیز خاستگاه ملی یا اجتماعی، ثروت، تولد و هر وضعیت دیگر از تمام حقوق و آزادی های مذکور در اعلامیه برخوردار است."

■ با توجه به "پیمان نامه جهانی حقوق سیاسی و مدنی" (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) و "پیمان نامه جهانی حقوق فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی" (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) که در مقدمه های خود تاکید می کنند که: انسان ها را نمی توان آزاد شمرد مگر آن که با فراهم آوردن زمینه های مناسب، قادر به اعمال حقوق مدنی و سیاسی و حقوق فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی خود باشند؛

■ با توجه به مفاد قطعنامه "۱۳۵ _ ۴۷" مجمع عمومی سازمان ملل متحد (۱۸ دسامبر ۱۹۹۲) که در آن "حقوق اقلیت های ملی، قومی، دینی و زبانی" به تصویب رسید؛

■ با توجه به اعلامیه ها و توافق نامه های شورای اروپا از جمله "قطعنامه جامعه اروپا در دفاع از حقوق و آزادی های اساسی بشر" (۴ نوامبر ۱۹۵۰) و "قطعنامه شورای وزیران شورای اروپا" (۲۹ ژوئیه ۱۹۹۲) که "منشور جامعه اروپا را درباره زبان های منطقه ای یا اقلیت ها" به تصویب رساند و نیز اعلامیه "حقوق اقلیت های قومی" مصوب نشست سران شورای اروپا (۱۹ اکتبر ۱۹۹۳) و توافقنامه "چارچوب دفاع از حقوق اقلیت های قومی" (نوامبر ۱۹۹۴)؛

■ با توجه به "اعلامیه انجمن جهانی قلم" (سانتیاگو دمپستلا) و اعلامیه "کمیته حقوق زبان و ترجمه" انجمن جهانی قلم (۱۵ دسامبر ۱۹۹۳) که در آن "برگزاری کنفرانسی درباره حقوق زبانی" پیشنهاد شده است؛

■ با توجه به "اعلامیه دوازدهمین سمینار انجمن جهانی گسترش تفاهم و ارتباط میان فرهنگ ها" (۹ اکتبر ۱۹۸۷، رسیف برزیل) که در آن به سازمان ملل پیشنهاد شد تا گام های موثری را برای تصویب و اجرای "اعلامیه جهانی حقوق زبانی" بردارد؛

- با توجه به "قطعنامه ۱۶۹ سازمان جهانی کار" (۲۶ ژوئیه ۱۹۸۹) که در آن بر "حقوق بومیان و قبایل کشورهای مستقل" تاکید شده است؛
 - با توجه به مفاد "اعلامیه جهانی حقوق مشترک خلق ها" (مه ۱۹۹۰، بارسلون اسپانیا) که "همه خلق ها فارغ از تفاوت در نظام سیاسی حاکم بر آن ها از حق ارائه و توسعه فرهنگ، زبان و ایجاد نهادهای ویژه برخوردارند و برای رسیدن به این منظور می توانند ساختارهای سیاسی، آموزشی، ارتباطی و دولتی لازم را سامان دهند."؛
 - با توجه به "اعلامیه نهایی همایش سراسری فدراسیون جهانی آموزگاران زبان مدرن" (۱۶ آگوست ۱۹۹۱، شهر پچ مجارستان) که "رسمیت یافتن حقوق زبانی به مثابه حقوق اساسی فرد انسانی" را توصیه نموده است؛
 - با توجه به گزارش "کمیسیون حقوق بشر شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد" (۲۰ آوریل ۱۹۹۴) در رابطه با پیش نویس "حقوق بومیان" که در آن حقوق فردی را در پرتو حقوق جمعی مد نظر قرار می دهد؛
 - با توجه به پیش نویس اعلامیه "کمیسیون حقوق بشر آمریکا درباره بومیان" مصوب نشست ۱۲۸۷ (۱۸ سپتامبر ۱۹۹۵) این کمیسیون؛
 - با توجه به این که اکثر زبان های در خطر نابودی، به مردمانی تعلق دارند که از حق حاکمیت ملی محرومند؛ و با توجه به این که عامل اصلی عدم گسترش، نابودی و جایگزینی زبان دیگر به جای زبان این خلق ها، عدم وجود حاکمیت ملی و خط مشی دولت هایی است که ساختارهای سیاسی، اداری و زبانی خود را بر آن ها تحمیل می کنند؛
 - با توجه به این که حمله نظامی، اشغال، استعمار کشورها و دیگر روش های انقیاد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، در اکثر مواقع با تحمیل صریح زبان حاکمان یا در بهترین شرایط خدشه دار نمودن ارزش و منزلت زبان خلق های محکوم همراه بوده و به طور کلی به تضعیف زبان گویشوران آن ها انجامیده و با اعمال سیاست های تبعیض آمیز وفاداری گویشوران به زبان مادری خود را خدشه دار کرده است؛
 - با توجه به این که زبان مردمانی که اخیرا استقلال خود را به دست آورده اند همچنان در حاشیه مانده و روند جایگزینی زبان کشورهای استعمارگر و امپریالیست پیشین به جای زبان خلق های تازه از بند رسته همچنان ادامه دارد؛
 - با توجه به این که "جهانی شدن" بر بنیاد تنوع و تکثر زبانی و فرهنگی خلق ها قرار دارد و سیاست حذف زبان ها و فرهنگ ها و یکسان سازی آنها را رد می کند؛
 - با توجه به این که برای تامین همزیستی مسالمت آمیز جمعیت های زبانی می بایست اصولی تدوین شوند که تشویق و ارتقا موقعیت زبان ها و نیز احترام به همه آنها و کاربری اجتماعی آن ها را در مجامع عمومی و محافل خصوصی تضمین نماید؛
 - با توجه به این که عوامل گوناگونی که ماهیت زبانی ندارند از جمله عوامل تاریخی، سیاسی، جغرافیایی، جمعیتی، اقتصادی، اجتماعی _ فرهنگی و اجتماعی _ زبانی می توانند به انزوا، انحطاط و نابودی زبان ها منجر شوند و نیز برای آن که بتوان اقدامات و راه حل های مناسبی در هر مورد خاص اتخاذ نمود لازم است که حقوق زبانی به صورت همه جانبه بررسی شود و با اعتقاد به این که "اعلامیه جهانی حقوق زبانی" در پرتو تضمین احترام و توسعه کامل همه زبان ها و پایه گذاری اصولی برای همزیستی برابر و عادلانه زبانی به مثابه عامل اصلی در حفظ روابط اجتماعی موزون، می باید نابرابری های زبانی را اصلاح کند؛
- به این وسیله اعلام می کنیم که:
- درآمد
- جایگاه هر زبانی، در پرتو ملاحظات که خواهد آمد، محصول تعامل و کنش و واکنش عوامل بسیار گوناگون و گسترده از جمله عوامل سیاسی، قانونی، ایدئولوژیک، تاریخی، جمعیتی، اقلیمی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، زبان شناسی، اجتماعی، زبانی، میان زبانی و عواملی با ماهیت ذهنی است.

در شرایط کنونی این عوامل را می توان اینگونه توضیح داد:

■ تمایل دیرینه سال اکثر دولت ها و حکومت ها به کاهش تنوع زبانی و حمایت از گرایش هایی که با چندگانگی فرهنگی و تکثر زبانی مخالفت می ورزند.

■ سیر به سمت اقتصاد جهان گستر و ظهور پدیده هایی چون بازار جهانی اطلاعات، ارتباطات و فرهنگ که فضای مناسب برای اشکال مختلف تعامل های زبانی را _ که انسجام درونی زبان ها را تضمین می کند _ مختل می سازد.

■ مدل رشد اقتصادی جهان که شرکت های فراملی مطرح کرده اند و بر اساس آن کاهش حمایت های دولت را با پیشرفت و فردگرایی رقابت محور را با آزادی قرین می دانند به تشدید نا برابری های جدی و فزاینده زبانی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی منجر می شود.

■ جمعیت های زبانی را در عصر ما عوامل زیر تهدید می کنند: عدم وجود دولت های ملی یا خودگردان، گویشوران محدود یا گویشورانی که به طور کلی یا جزئی پراکنده اند، اقتصاد ضعیف، عدم وجود زبان معیار یا ارائه مدلی فرهنگی مفایر با فرهنگ مسلط. این عوامل ادامه حیات و گسترش بسیاری از زبان ها را عملاً غیر ممکن می کند. مگر آنکه ملاحظات زیر مورد توجه قرار گیرد:

■ از دیدگاه سیاسی: جهان از منظر سیاسی باید به گونه ای ساماندهی شود که امکان ارتباطی ملت ها با مشارکت همه خلق ها، جمعیت های زبانی و افراد در روند توسعه سازگار باشد.

■ از دیدگاه اقتصادی: جهان از منظر اقتصادی به گونه ای ساماندهی شود که توسعه پایدار همه جانبه را بر بنیاد مشارکت همه خلق ها و نیز بر اساس احترام به حفظ تعادل محیط زیست و روابط برابر حقوق همه زبان ها و فرهنگ ها تامین کند.

■ بنابر آنچه آمد ، این اعلامیه، مبدا حرکت خود را " جمعیت های زبانی" و نه " دولت ها" اعلام می کند. این اعلامیه را باید از منظر تقویت نهادهای بین المللی که هدف آنها تضمین توسعه برابر و پایدار همه جامعه بشری است؛ مورد توجه قرار داد. در عین حال، هدف این اعلامیه، کوشش برای ایجاد آنچنان ساماندهی سیاسی در جهان است که امکان تنوع و تکثر زبان ها را بر بنیاد احترام، همزیستی و منافع متقابل همه خلق ها تامین کند.

● مقدمه : مفاهیم

■ ماده ۱

(۱) : در این اعلامیه، هر جامعه انسانی که از نظر تاریخی در "سرزمین معینی" _ فارغ از رسمیت یافتن یا نیافتن _ ساکن شده و خود را خلقی را با هویتی یگانه دانسته و زبان مشترکی را به عنوان ابزار طبیعی ارتباط و هم پیوندی فرهنگی برگزیده است؛ "جمعیت زبانی" خوانده می شود. در این اعلامیه اصطلاح "زبان خاص يك سرزمین" به زبان جمعیتی اطلاق می شود که در شرایط ذکر شده شکل گرفته باشد.

(۲) : در این اعلامیه مبنای حرکت بر این اصل قرار دارد که حقوق زبانی هم حقوق فردی و هم حقوق جمعی زبانی را به طور همزمان در بر می گیرد. در تعریف دامنه کامل حقوق زبانی این اعلامیه اعلام می کند که مرجع خود را "جمعیت های زبانی تاریخی" می داند که در سرزمینی خاص زندگی می کنند. در اینجا "سرزمین" تنها به جغرافیایی اطلاق نمی شود که گویشوران در آن زندگی می کنند، بلکه به محیط اجتماعی و کارکردی هم اطلاق می شود که برای رشد و شکوفایی همه جانبه يك زبان ضروری است. تنها با این گستره معنایی است که می توان حقوق زبانی گروه های مورد نظر در بند ۵ این ماده و حقوق زبانی افرادی را که در خارج از سرزمین زبانی خویش زندگی می کنند را بر بنیاد پیوستاری و در عین حال درجه بندی تعریف کرد.

(۳) : در این اعلامیه گروه هایی که یکی از موقعیت های زیرین را دارا باشند نیز متعلق به "جمعیت زبانی" معین و "ساکن سرزمین" معین شمرده می شوند :

الف: زمانی که از بدنه اصلی "جمعیت زبانی" به دلیل مرزهای سیاسی یا اداری _ اجرایی جدا شده باشند.

ب: زمانی که در طول تاریخ، در منطقه کوچک جغرافیایی که آن را دیگر جمعیت های زبانی محاصره کرده اند، "جزیره زبانی" تشکیل داده و تثبیت شده باشند.

پ: زمانی که در منطقه جغرافیایی معین با دیگر جمعیت های زبانی که پیشینه تاریخی مشابه دارند؛ همزیستی کرده و تثبیت شده باشند.

(۴) : در این اعلامیه عشایر و کوچ نشینان و خلق هایی که در نواحی جغرافیایی پراکنده زندگی می کنند ؛ نیز "جمعیت های زبانی" خوانده می شوند که در سرزمین های تاریخی خود به سر می برند.

(۵) : در این اعلامیه، گروه هایی از مردم که زبان آنها در محیط سرزمینی جمعیت زبانی دیگر، تثبیت شده، اما پیشینه تاریخی آنها با پیشینه تاریخی جمعیت زبانی مهمان پذیر همسان نیست؛ هم "گروه زبانی" خوانده می شود. مهاجران، پناهندگان، اخراجی ها و آوارگان در زمره "گروه های زبانی" شمرده می شوند.

● ماده ۲

(۱) : در این اعلامیه هرگاه جمعیت ها و گروه های زبانی گوناگون در سرزمین یگانه ای زندگی کنند؛ حقوق زبانی آنها بر اساس احترام متقابل باید به گونه ای تامین شود که دموکراسی حداکثر را تضمین کند.

(۲) : برای کسب تعادل اجتماعی _ زبانی رضایت بخش یعنی ایجاد هماهنگی مناسب بین حقوق زبانی جمعیت ها و گروه های زبانی و افراد متعلق بر آن ها، علاوه بر پیشینه تاریخی _ سرزمینی و نیز خواسته ها و مطالبات دموکراتیک آن ها، عوامل دیگری از جمله ماهیت اجباری مهاجرت ها و درجه آسیب پذیری فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آنها را هم باید مورد توجه قرار داد.

● ماده ۳

(۱) : این اعلامیه حقوق زیرین را به عنوان حقوق شخصی انسان ها _ که تحت هیچ شرایطی قابل نقض نیست _ به رسمیت می شناسد.

_ حق انسان به عنوان عضوی از يك جمعیت زبانی

_ حق انسان در استفاده از زبان خود در مکان ها خصوصی و عمومی

_ حق انسان در استفاده از نام خود

_ حق انسان در ایجاد پیوند و مناسبات اجتماعی با دیگر اعضای جمعیت زبانی خود

_ حق انسان در حفظ و گسترش فرهنگ خود

_ و دیگر حقوق زبانی که در "پیمان نامه جهانی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی" (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) به رسمیت شناخته شده اند.

(۲) : این اعلامیه تصریح می کند که گروه های زبانی، علاوه بر حقوق عامی که بر شمردیم و همه افراد این گروه ها از آن برخوردارند؛ در انطباق با بند دوم ماده ۲ همین اعلامیه حقوق زیرین را نیز دارا هستند.

_ حق گروه های زبانی در آموختن زبان و فرهنگ خود

_ حق گروه های زبانی در دسترسی به خدمات فرهنگی

_ حق گروه های زبانی در حضور برابر زبان و فرهنگ خود در رسانه های ارتباط جمعی

_ حق گروه های زبانی در توجه و احترام نهادهای حکومتی به طرح های اجتماعی و اقتصادی آنها که به زبان خود ارائه کرده اند.

(۳) : حقوق گروه های زبانی و اعضای آنها به هیچ عنوان نباید مانع مناسبات متقابل این گروه ها و اعضای آنها، با جمعیت زبانی مهمان پذیر یا ادغام آنها در جمعیت زبانی مورد نظر شود. در عین حال حقوق این گروه ها و اعضای آنها نباید حقوق جمعیت زبانی مهمان پذیر یا اعضای آن را در کاربست زبان جمعیت زبانی مورد نظر در سرزمین معین محدود کند.

اخوان ثالث از نگاهی نزدیک

ⓧ خاطرات منتشر نشدهی مهرداد درویشپور از مهدی اخوان ثالث

زهره باقری شاد

با خبر شده بودم که یکی از بانفودترین مقامات کشوری که به شعرهای اخوان هم از دیرباز ارادت داشت به او پیشنهاد کرده بود که شعری در مدح و در وصف نظام بگوید تا به این ترتیب او را مورد حمایت مادی و معنوی قرار بدهند. اما اخوان نپذیرفته و در جواب گفته بود "شاعران، بر قدرتند نه با قدرت". این پای بندی اش را به آزاده گی برآستی باید ستود.

توضیح: این بخش از کتاب خاطرات مهرداد درویشپور از مهدی اخوان ثالث است. در این بخش، درویشپور به نگاهی نزدیک به اخوان ثالث می‌پردازد و به بررسی شخصیت، آثار و زندگی او می‌پردازد. درویشپور می‌گوید که او از دیرباز به اخوان ثالث ارادت داشته و به او پیشنهاد کرده بود که شعری در مدح و در وصف نظام بگوید تا به این ترتیب او را مورد حمایت مادی و معنوی قرار بدهند. اما اخوان نپذیرفته و در جواب گفته بود "شاعران، بر قدرتند نه با قدرت". این پای بندی اش را به آزاده گی برآستی باید ستود. درویشپور می‌گوید که او از دیرباز به اخوان ثالث ارادت داشته و به او پیشنهاد کرده بود که شعری در مدح و در وصف نظام بگوید تا به این ترتیب او را مورد حمایت مادی و معنوی قرار بدهند. اما اخوان نپذیرفته و در جواب گفته بود "شاعران، بر قدرتند نه با قدرت". این پای بندی اش را به آزاده گی برآستی باید ستود.

این بخش از کتاب خاطرات مهرداد درویشپور از مهدی اخوان ثالث است. در این بخش، درویشپور به نگاهی نزدیک به اخوان ثالث می‌پردازد و به بررسی شخصیت، آثار و زندگی او می‌پردازد. درویشپور می‌گوید که او از دیرباز به اخوان ثالث ارادت داشته و به او پیشنهاد کرده بود که شعری در مدح و در وصف نظام بگوید تا به این ترتیب او را مورد حمایت مادی و معنوی قرار بدهند. اما اخوان نپذیرفته و در جواب گفته بود "شاعران، بر قدرتند نه با قدرت". این پای بندی اش را به آزاده گی برآستی باید ستود.

[illegible]

ایران خانم اخوان در کتاب پشت دریاچه‌های شهین حنا نه در مصاحبه‌ای گفته بود «در سوئد بود که با جوانی به نام مهرداد آشنا شدیم و کار این آشنایی بالا گرفت طوری که اخوان می‌گفت مثل پسرم او را دوست دارم، شاید هم بیشتر». مگر آشنایی شما با اخوان طی دوماه و اندی چگونه شکل گرفت و چگونه پیش رفت که این همه ماندگار شده است؟

من توسط گلشیری با اخوان آشنا شدم. در سفری که در آلمان و در شهر هانوفر و هامبورگ داشتم با گلشیری که به برلین آمده بود و پس از آن نیز برنامه‌های سخنرانی در این دو شهر داشت، همسفر بودم. در هامبورگ با محمود فلکی نیز دیداری داشتیم. درباره چهره‌های ادبی شاخص ایران هم بحث و گفت‌وگو بسیار کردیم. اما نمی‌دانم چرا آنجا سخنی از دعوت از اخوان به میان نیامد. از هامبورگ با گلشیری که برنامه سخنرانی در دانمارک داشت به کپنهاگ آمدیم. در خانه یکی از دوستان نزدیکم به نام غلام بود که گلشیری پیشنهاد کرد که بهتر است اخوان را به اسکاندیناوی و سوئد دعوت کنیم. تاکید کرد که اگر اخوان برگردد ممکن است این بار آخرش باشد که در اروپا خواهد بود. بهتر است از این فرصت استفاده کنیم.

اخوان ثالث به دعوت خانه‌های فرهنگ جهان در برلین به آلمان آمده بود و پس از اجرای برنامه در برلین برای شعرخوانی به انگلیس رفته

و میهمان اسماعیل خویی و بیشتر میهمان ابراهیم گلستان بود. من و دوستانم همان جا تصمیم گرفتیم از او دعوت کنیم و برنامه‌های شعرخوانی در اسکاندیناوی تدارک ببینیم. در منزل دوستم غلام که به اتفاق تعدادی دیگر جمع بودیم از گلشیری خواهش کردم که از همان‌جا به اخوان زنگ بزند و زمینه این تماس و آشنایی را فراهم کند. گلشیری هم تلفن را برداشت و به منزل ابراهیم گلستان زنگ زد. اخوان آن موقع در منزل گلستان دوست دیرینه‌اش مستقر بود. گلشیری زنگ زد و بسیار رسمی پس از سلامی، گفت: «من گلشیری هستم، می‌خواستم با اخوان صحبت کنم». گلستان هم - نمی‌دانم آیا به همین دلیل یا به دلیل دیگر- پشت تلفن خطاب به اخوان گفت: «شخصی به نام گلشیری با شما کار دارد». گلشیری بسیار ترش کرد و گفت یعنی ما شدیم شخصی به نام آقای گلشیری؟ ما هم یک‌ه خوردیم. من پیش‌تر در دیدارهای قبلی با گلشیری و دولت‌آبادی و دیگر چهره‌های نامدار ادبی ایران دریافته بودم که تنش در جامعه روشنفکری ادبی ایران نیز دست کمی از تنش‌های موجود در جامعه سیاسی ندارد اما از کم و کیف رابطه گلستان و گلشیری دقیقاً خبر نداشتم و گلشیری هم هنگام زنگ زدن به گلستان تردیدی به خود راه نداد. البته اخوان در گفت‌وگوی گرم و صمیمی‌اش با گلشیری گفت سوء تفاهمی پیش آمده و سعی کرد او را آرام کند. نمی‌دانم چرا خانم فرزانه طاهری همسر زنده‌یاد گلشیری در گفت‌وگو با شهروند امروز گفته است این مکالمه بین گلشیری و گلستان در رابطه با اطلاع‌رسانی از دعوت بریسی از اخوان برای مصاحبه صورت گرفته است. شاید گفت‌وگوی مشابهی دو بار تکرار شده است!

به هر رو گلشیری به اخوان گفت دوستان جوان ما در اسکاندیناوی مایلند شما و ایران‌خانم را برای شعرخوانی به اسکاندیناوی دعوت کنند. اخوان از او پرسید آیا شما آنها را می‌شناسید و تأیید می‌کنید؟ گلشیری پاسخ داد مهرداد از دوستان من است و حتماً به این سفر بیاید. پس از آن من گوشی را گرفتم، سلام و علیک گرمی با اخوان کردم و ابراز خوشحالی از اینکه دعوت ما را پذیرفتند. گفتم که ما ترتیب برنامه‌ای را در کپنهاگ خواهیم داد و پس از آن راهی سوئد خواهیم شد..

پس از موافقت اخوان، با دوستانم در همان جمع صحبت کردیم تا مراسمی در دانشگاه کپنهاگ برگزار شود. دوستان همت کردند با فریدون وهمن که آن موقع در دانشگاه کپنهاگ استاد بود تماسی گرفتند و شب شعری در دانشگاه برگزار شد. از نخستین روزی که مهدی اخوان‌ثالث و همسرش ایران‌خانم به کپنهاگ آمدند طی دو ماه لحظه‌ای از آنها جدا نبودم. در آن دوره من علاوه بر فعالیتهای سیاسی،

اجتماعی و فرهنگی، دانشجوی دوره لیسانس بودم در دانشگاه استکهلم و چون تابستان پیش رو بود فرصت کامل برای معاشرت با آنها داشتم.



نخستین دیدارتان با اخوان چگونه بود؟

نخستین دیدار با اخوان برایم بسیار دلپذیر بود. با دیدن او در فرودگاه کپنهاگ احساس دوگانه عمیقی به من دست داد. از يك سو برایم مایه افتخار بود که میزبان یکی از بزرگترین شاعران ایران هستم که به روایتی تاریخ زنده آن سرزمین طی چند دهه است. از سوی دیگر حضور اخوان که ریشه‌های عمیقی در فرهنگ ایران داشت برایم به نوعی یادآور پرت شدن ما به حاشیه بود. او نماد زنده فرهنگ و تاریخ آن جامعه بود و من می‌دیدم که ما هنوز غنچه نداده از آن سرزمین پرتاب شده‌ایم به سرزمینی دیگر و نوعی حاشیه‌نشینی محتوم را برای خود رقم زده‌ایم. احساس می‌کردم که ما نمی‌توانیم در تبعید نقش مهمی در فرهنگ آن جامعه داشته باشیم. من همیشه به اخوان دلبستگی خاصی داشتم. اما در سال ۹۰ نزدیکی من به اخوان که پیش‌تر او را به عنوان شاعر پرخاش، تلخی و یأس ناشی از شکست می‌شناختم بیشتر شده بود. من در نوجوانی با شعرهای آواز سگ‌ها و گرگ‌ها، کتیبه، چاووشی، قاصدک، زمستان و بسیاری دیگر از اشعار او بزرگ شده بودم. اما از آنجا که سال‌های ۹۰ سال‌های اولیه پس از شکست دوباره‌ای بود که نسل آرمان‌گرای ما تجربه می‌کرد، حس تلخی و یأس در ذهن من قوی بود و این مرا بیش از هر زمان دیگری به اخوان به عنوان سمبل اعتراضی یاس آلود در برابر شکست نزدیک می‌کرد.

گرچه برای من علاوه بر اخوان، شاملو، فروغ و سپهری هم سه چهره شاخص قله‌های شعر فارسی بودند که علاوه بر سبك شعری متمایزشان از یکدیگر، یکی نماینده چالش علیه ستم، دیگری نماینده شعر بدیع فمینیستی و زن‌ورانه در ادبیات ایران و سومی نماینده شعری فرازمانی و فرامکانی بود که الهام‌بخش آشتی‌جویی با طبیعت و اندیشه سبزی است که در قالب عرفان شرقی بیان شده بود.

با این همه در رابطه با اخوان از همان اول احساس کردم که اخوان فقط یکی از برجسته‌ترین شاعران معاصر نیست که ما از او تأثیر پذیرفته‌ایم. بلکه مظهر زنده تاریخ ایران از گذشته تا به امروز است. تسلط ویژه‌اش بر ادبیات کهن و دلبستگی عمیقش به حافظ و خیام برایم حیرت‌انگیز بود. از شعرای قدیم این دو تن را خیلی قبول داشت اما سعدی را چندان جدی نمی‌گرفت. درباره حافظ می‌گفت «درست که حافظ رند بود اما او خار و خاشاک را با هم داشت. اما خیام يك خاشاک هم در اشعارش نیست.» به این معنی خیام را از حافظ رندتر و سرتر

می‌دانست.

اخوان با اینکه ۶۲ سال بیشتر نداشت به راستی مثل يك پیرمرد افتاده‌حال بود. يك پیرمرد زیبارو با چهره‌ای هنرمندانه که سوئدی‌ها و دانمارکی‌ها حتی می‌آمدند از نزديك نگاهش می‌کردند و به زیبایی چهره‌اش لبخند می‌زدند و حتی دختران جوان گاه می‌گفتند چه پیرمرد خوشگلی!

به خودش هم این را گفتید؟

بله. وقتی برای اخوان تعریف کردم که درباره او چنین می‌گویند از آنها تشکر و از ما گله‌ای کرد و گفت «لعنتی‌ها! چرا من را این همه دیر به این بهشت دعوت کردید؟!»

گفتید که اول در دانمارك برنامه شعرخوانی برای اخوان گذاشتید. برنامه چطور برگزار شد؟

در دانمارك میهمان دوستان من بودیم. با آنکه در آن زمان همه‌شان دانشجو یا حتی بیکار بودند و شرایط اقتصادی درخوری نداشتند اخوان و همسرش با گرمی و صمیمیت با آن شرایط کنار آمدند. ما در خانه دوستان آلبرت مستقر بودیم. آرش، پسر آلبرت که در آن موقع کودک خردسالی بود با اخوان گرم گرفت. برای ما سخت لذت‌بخش بود که اخوان چگونه می‌تواند نه فقط با ما که يك نسل از او فاصله داشتیم بلکه با کودکی که جای نوه او بود بازیگوشی و رابطه‌ای سخت صمیمانه برقرار کند. اما غافل از اینکه در وسط بازی بین آنها دعوا شد و اخوان با او قهر کرد. نتیجه آنکه ساعتی مانده به شروع برنامه در کپنهاگ، غصه‌دار و دلگیر بود و پایش را توی يك کفش کرد که من به برنامه نمی‌روم. هرچقدر هم از بچه خواستیم که برو عذرخواهی کن و دلش را به دست بیاور زیر بار نرفت که نرفت. بالاخره با اصرار و پادرمیانی من قائله خاتمه یافت. نمی‌دانم بچه را وادار کردیم عذرخواهی کند یا اخوان را طور دیگری متقاعد کردیم که بالاخره به راه افتاد. به سالن دانشگاه که رسیدیم آقای فریدون وهمنی مقدمه‌ای را در ستایش اخوان خواند و او را به شعرخوانی دعوت کرد. برنامه با استقبال چشمگیری روبه‌رو شده بود. در عین حال من نگران آن بودم که نکند خللی در برنامه او ایجاد شود. بنابراین من و ایران خانم تصمیم گرفتیم قبل از برنامه به هیچ‌وجه به اخوان چیزی داده نشود.

موفق هم شدید؟

کم و بیش. در روزهای بعد که راهی شهر مالمو در سوئد شدیم -

برنامه‌ای هم در آنجا برایش ترتیب داده بودیم و برنامه‌گذار یکی از شاعران شهر به نام حسن ساحل‌نشین بود - پیشاپیش من با ایران خانم دست به یکی کرده بودیم نگذاریم لب به چیزی بزند/. در کشتی در مسیر کپنهاگ به مالمو هرچه اصرار کرد که این کار را نکردیم تا آنکه خودش رفت جلو پول را گذاشت روی پیشخوان و با ایما و اشاره از فروشنده... و ما با ایما و اشاره علامت می‌دادیم که به هیچ وجه به او چیزی ندهند.

اما از بخت بد طرفه‌ای که به مالمو رسیدیم مستقیم وارد خانه آقای ساحل‌نشین که شدیم اخوان دلی از عزا در آورد. از آنجا که گویا بیماری قند نیز داشت حالش دگرگون شد. من به شدت برآشفته و ایران خانم هم بسیار دل‌نگران بود. برنامه که باید ساعاتی بعد شروع می‌شد با تاخیر چشمگیر در حضور اخوان آغاز شد. او نمی‌توانست برنامه را شروع کند. جمعیتی بیش از چهارصد نفر که مشتاقانه منتظر شنیدن صدای شاعر بزرگ کشورشان بودند با بردباری این تاخیر را تاب آوردند و به جان خریدند. متأسفانه هیچ‌کس نمی‌توانست این وضعیت را مهار و کنترل کند. من هم با اینکه رابطه بسیار خوب بین ما در این مدت کوتاه شکل گرفته بود مایل نبودم موقعیت این رابطه را به ریسک بگذارم. با این همه ناچار شدم به کنار دستش بروم و بگویم می‌خواهد برنامه را کنسل کند یا نه؟ گفت تو چی فکر می‌کنی؟ گفتم خودتان چی دوست دارید؟ گفت می‌خواهم بدانم تو چی می‌گویی؟ گفتم این جمعیت به احترام شما آمده‌اند. دست کم دو سه تا شعر بخوانید و بعد برنامه را تمام می‌کنیم. اخوان با همان حالت نه چندان هوشیار، چند شعر و از جمله قاصدك را خواند و در پایان، زد زیر گریه و هق هق کرد. جمعیت با آنکه بخشی ناراضی و بخشی دل‌آزرده بودند با بردباری و تشویق یکسره‌ی او، همدلی‌شان را با شاعر دوران شکست نشان دادند. شاعری که یکبار دیگر یادی کرده بود از نومیده‌های نسل خود.

پس از آن ما راهی استکهلم شدیم و در راه به چند شهر دیگر سر زدیم. در تمام این راه طبیعت زیبای سوئد به شدت او را تحت تأثیر قرار داد. گفت دلم می‌خواهد بتوانم بخش‌هایی از شعرهایم را با عنوان «سبز در سبز» و «دریاچه در دریاچه» منتشر کنم. گاهی با درخت حرف می‌زد گویا با او مناجات می‌کند.

منظورتان واقعا مناجات است؟

به نظرم چنین آمد. با اینکه اخوان باور دینی نداشت، یکبار گفت خوب است آدم به يك چیزی اعتقاد داشته باشد. لازم نیست آن يك چیز حتما مذهبی باشد. اگر آدمی بیرون از خودش چیزی را دوست نداشته

باشد سخت خودپرست می‌شود. خوب است آدمی چیزی را بیرون از خودش دوست داشته باشد و بستاید.

اخوان شاعر دوران شکست بود و شما يك مبارز و فعال سیاسی و اجتماعی سخت چالشگر. هیچوقت به خاطر این تفاوت دیدگاه با هم برخوردی نداشتید؟

خب، اخوان گاهی در برابر بلندپروازی‌ها و ناشکیبایی‌های من می‌گفت «درخت هرچه پربارتر باشد سر به زیرتر است» و تلویحا کوشید ارزش فروتنی و مداراجویی را به من بیاموزد. وقتی در استکھلم بودیم و اخوان کتاب‌های من را دید گله‌ای در خور تامل کرد که من به خاطر جوانی و شاید دفاع از خودم سخت به آن پاسخ دادم. گفتم خوب است که يك خورده کتاب‌های مربوط به تاریخ ایران را بیشتر داشته باشی به جای کتاب‌های لوکاخ و نظایر آنها. من به تندی گفتم «آقای اخوان اینها بزرگترین اندیشمندان غرب هستند که بر جهان تأثیر گذاشته‌اند. من چندان نیازی به آن دسته از آثاری که مدنظر شماست نمی‌بینم و فکر می‌کنم دریغ از روشنفکران ایرانی که با این ادبیات غرب آشنایی کافی ندارند». گفتم «انکار نمی‌کنم اما به هر حال تو يك ایرانی هستی و نیازمند شناختی عمیق‌تر از تاریخ سرزمینت.»

شاید حق با او بود. وقتی به خودم نگاه می‌کردم در آن دوره و حتی شاید امروز ریشه‌های فرهنگی غرب را به مراتب بهتر از ریشه‌های فرهنگی سرزمین خودم می‌شناسم. شاید يك دلیل آن جوانی‌ام و کم رغبتی من به آثار پیشینیان تاریخ کهن ایران بوده شاید هم به دلیل باورم به این گفته خود اخوان در یکی از شعرهایش: ای درختان عقیم ریشه‌ها تن در خاک‌های هرزگی مستور/ يك جوانه ارجمند از هیچ جاتان رست نتواند!

گرچه این صحبت اخوان به راستی بر من تأثیر گذاشت و پس از آن بیش از پیش توجهم به ادبیات، تاریخ و فرهنگ کهن ایران جلب شد.

اخوان روی کتاب «ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم» که به شما هدیه کرده چند خطی درباره شما نوشته و شما را «نمودار جوانی خودش» دانسته. آیا شما هم او را نمودار میانسالی خود می‌دیدید؟

نمی‌دانم این را از منظر روحیه مهربان و گشاده دستی که در من می‌دید گفت و یا از بابت روحیه چالشگر من. به هررو من از آنجایی که چندان تصویر مثبتی از پدرم نداشتم رابطه‌ام با اخوان از يك رابطه فرهنگی و دوستانه فراتر رفت. شاید در ناخودآگاه ذهنم این نقش را ایفا کرد که جای پدر مهربانی را که دوست داشتم می‌بود، پر

کرده باشد. نمی‌دانم شاید این آگاهانه نباشد اما احساس می‌کنم در ناخودآگاهم این نزدیکی را داشتیم. با این‌همه جواب سوال شما منفی است. نه! ما مثل خیلی از والدین و فرزندها به دو دنیای متفاوت تعلق داشتیم. او تاریخ زنده ایران بود. گویی در شعر، در رندی حافظ گونه، در قصه‌گویی و در تسلط بی‌نظیرش به ادبیات فارسی، فرهنگ آن سرزمین را نمایندگی می‌کرد. اما با شعر و ادبیات جهان غرب شاید به اندازه‌ای که باید آشنا نبود. درحالی‌که برای من تا حدودی برعکس بود. من گرچه با ادبیات معاصر ایران آشنا بودم، اما فکر می‌کنم آشنایی و علاقه‌ام به ادبیات و اندیشه غرب بسیار بیشتر بود. حتی تاریخ روسیه، چین، آمریکا، انگلیس، فرانسه و تحولات رم باستان را بهتر از تاریخ کشور خودم می‌شناختم. در حوزه ادبیات و هنر، اندیشه و سیاست به شدت از فرهنگ غربی متأثر بودم. بیشتر به موسیقی‌های غربی گوش می‌دادم. در میانسالی هم فکر می‌کنم گرچه با فرهنگ و تاریخ ایران آشنایی بیشتری یافته‌ام اما همچنان تا مغز استخوان، اندیشه و فرهنگ غربی در من قدرتمند است. ازجمله من به هیچ‌وجه نزدیکی را که اخوان با ادبیات کلاسیک داشت در خودم سراغ نداشتم و ندارم. حتی در هیچ دوره زندگی خود به اندازه دوره‌ای که با اخوان به سر بردم، به موسیقی سنتی گوش ندادم. البته سلیقه من و او درباره ادبیات ایران هم همیشه یکی نبود. البته هر دو خیام را به عنوان شاعر شاعران می‌ستودیم. مثلاً من هر وقت به اشعار سایه (با صدای آواز شجریان) گوش می‌دادیم، با دلخوری می‌گفت نوار را عوض کن. او توده‌ای است. می‌پرسیدم اما اشعارش زیبا است. اما او سبک شعری او را قبول نداشت. نمی‌دانم آیا واقعاً چنین می‌اندیشید یا نوعی رقابت در پشت این اظهارنظر وجود داشت. وقتی نظرش را درباره سپهری می‌پرسیدم و می‌گفتم برای من سپهری فرا مکانی‌ترین و فرازمانی‌ترین شاعر معاصر ایران است، می‌گفت زمانی که می‌گوید «مردم بالا دست چه صفایی دارند» به همسایه شمالی نظر دارد که برایم چنین اظهارنظری باورنکردنی می‌آمد. وقتی از زیبایی‌های تصویرسازی در شعر سپهری می‌گفتم، آن را بیشتر عبارت‌پردازی شاعرانه و بازی با کلمات و نوعی کاریکلماتور می‌خواند. یا وقتی از جایگاه بلند شاملو و شعر سپید او سخن می‌گفتم حرف براهنی را تکرار می‌کرد که شعر گفتن به سبک اخوان بسیار دشوارتر و پیچیده‌تر از سبک شعر شاملو است. من هرگز به‌رغم عشقم به ایران، با ناسیونالیسم او کنار نمی‌آمدم. زمانی که در شهر گوتنبرگ هنگام شعرخوانی گفت که شعر زمستان را به دلیل آنکه به عربی ترجمه شده است، نمی‌خواند، به او اعتراض کردم که این گونه اظهارنظرها می‌تواند به نوعی عرب‌ستیزی معنا شود یا هرگز کتاب «ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم» را به اندازه «زمستان» و «از

این اوستا» و «آخر شاهنامه» خواندنی و ارزشمند نیافتم. با ردپای دیدگاه‌های سنتی، محافظه‌کارانه و مردسالارانه‌ای که در او می‌یافتم هیچ همخوانی نداشتم و حتی جلوی ایران خانم چند بار انتقاداتم را بیان کردم. با این وجود می‌توانم بگویم بی‌تردید در میان تمام فرهنگ‌ورزان ایرانی که از ایران به اروپا آمدند و من با آنها افتخار آشنایی و دوستی یافتم هرگز چنین صمیمیت و مهربانی را که در اخوان مشاهده کردم در دیگری ندیدم و این همه احساس نکردم که با تاریخ زنده فرهنگ و ادبیات ایران با تمام فراز و نشیب‌های آن از نزدیک دم‌خور هستم.

آیا این خاکی بودن را در برخورد با دیگران هم می‌دیدید؟

گرچه اخوان در برخورد شخص‌اش بسیار صمیمی و فروتن و به قول خودش يك «روستایی ساده‌دل» بود اما از يك نخوت فرهنگی معناداری هم برخوردار بود. این را حتی از نوع برخوردش با شاملو و سپهری می‌توان فهمید. البته نیما را استاد خود می‌دانست و فروغ را هم خوب قبول داشت. اما درباره شاملو پس از سخنرانی او در برکلی برخورد منفی داشت. شاملو در سخنرانی‌اش در برکلی در همان سال یا کمی زودتر تصویر ارائه شده از ضحاک را در شاهنامه فردوسی به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و خشم ناسیونالیست‌های ایرانی بر اثر این حرف‌های او برانگیخته می‌شود. اخوان - به‌خصوص در نروژ که بخشی از ناسیونالیست‌های ایرانی و سلطنت‌طلبان تلاش کردند در پرسش و پاسخ از تمایلات ناسیونالیستی او استفاده کنند - به شاملو تاخت و گفت «بیچه! دهانت بچاد که راجع به فردوسی این‌گونه صحبت کنی». این حرف او با اعتراض من روبه‌رو شد. گفتم که «شما می‌توانید اگر به نظر شاملو نقد دارید، يك نقد درخور بکنید نه اینکه با ناسیونالیست‌های افراطی هم آوایی بکنید در تخریب شاملو. این نه در شأن شماست و نه تأثیر مثبتی می‌گذارد.» این را گفتم که بدانید آنچنان هم خاکی نبود هرچند این نقد مرا پذیرفت و دیگر نشنیدم درباره شاملو این‌گونه سخن بگوید.

وقتی می‌گفتم شاملو یکی از قله‌های شعر فارسی است می‌گفت «قبول دارم ولی از خودش ردپای زنده‌ی شاخصی باقی نگذاشته است. کداميك از چهره‌های شاخص ادبیات، شاگرد او هستند؟ ولی به الهام گرفتگان از سبك شعری من نگاه کن. چهره‌های شاخصی مثل شفیعی کدکنی، مرتضی کاخی، اسماعیل خویی و نعمت میرزازاده (م. آرم) از الهام گرفتگان سبك شعری و ادبی من هستند». اصلاً حمله بی‌رحمانه شاملو به خویی را که «نسخه بدلی نگین اصلی همچون اخوان» خوانده بود، نشانه حسادت

شاملو به خود می‌دانست.

من در اظهارنظرهای اخوان نوعی تعصب نسبت به شاعران و نویسندگان اهل خراسان می‌دیدم. دولت آبادی را نمی‌دانم تنها به خاطر رمان کلیدر بود که خیلی تحسین می‌کرد یا علاوه بر آن به دلیل خراسانی بودن به مراتب بیشتر از گلشیری دوست داشت. در حالی‌که من با تمام احترامم به دولت‌آبادی با داستان‌های گلشیری که آنرا مدرن‌تر می‌یافتم، احساس نزدیکی بیشتری می‌کردم. وقتی می‌گفتم شاعران برجسته ایران چه کسانی هستند بیشتر شاعران خراسانی را نام می‌برد که برخی از آنان به نظرم در سطح جامعه اصلاً برجسته نبودند. نسبت به فردوسی تعصب خیلی خاصی داشت. می‌گفت هنر و ادبیات ایران، حیات خود را بیشتر مدیون خراسان است؛ از فردوسی تا به امروز است. به رضا مرزبان هم ارادت ویژه‌ای داشت. نمی‌دانم به دلیل دوستی دیرینه‌شان و شخصیت بس دوست داشتنی مرزبان یا خراسانی بودن مرزبان هم در این ارادت بی‌تأثیر نبود. زمانی که دوستان اهل ادب در فرانسه به من زنگ زدند که اخوان را به فرانسه دعوت کنند درباره سازماندهی برنامه صحبت‌هایی کردند که چندان به دل من ننشست و به همین خاطر اخوان وقتی دید من دلگیر شده‌ام، گفت به فرانسه نمی‌رود. به او گفتم که به هر حال اگر یکی، دو نفر هم در گفت‌وگویشان خطایی کرده‌اند، مردم تقصیری ندارند. جامعه روشنفکری می‌خواهد شما را ببیند. وقتی نرم شد و قبول کرد گفت «پس بگو بزرگشان را بفرستند تا تماس بگیرد». من پرسیدم این بزرگ کیست؟ گفت خودشان بهتر می‌دانند. زمانی که رضا مرزبان تماس گرفت با چنان خضوع و پختگی سخن گفت که من که از برخورد دوستان فرانسه به شدت خشمگین شده بودم تحت تأثیر نحوه حرف زدن مرزبان قرار گرفتم و این پایه دوستی عمیقی شد بین ما از آن زمان تا به امروز و پنهان نمی‌کنم که پس از اخوان بی‌نظیرترین شخصیت فرهنگی (به لحاظ شخصیتی) که از نزدیک با او افتخار دوستی یافتم، رضا مرزبان بود.

پس اخوان باعث آشنایی شما و آقای مرزبان شد. در آن دوره دیگر چه دوستی‌ها و آشنایی‌هایی برای شما پیش آمد؟

دوستی نزدیک من با خویی هم از آنجا شروع شد. اسماعیل خویی که پیش‌تر از هنگام انتشار کتاب «از شعرگفتن» به کارهایش علاقه‌مند شده بودم، هم مرا «مهرداد جان اخوان دوست» نام نهاده بود. اخوان در سفرش به انگلیس جلیقه‌ی خودش را به خویی می‌دهد و به اصطلاح خرقة استاد را به شاگردش وامی‌نهد که بعد از او برارنده‌ی تن خویی باشد. نمی‌دانم در این رفتار تنها معیارهای ادبی مبنای کارش بود، یا

علاقه شخصی و تعصبی که از آن نام بردم هم موثر بود. به هر رو علاقه‌ی خاصی هم به خویی داشت. تشویقش کرده بود برگردد به ایران که خویی با تمام احترامی که برای اخوان قائل بود به او با صراحت جواب رد داد.

علاوه بر این من با ابراهیم گلستان هم به یمن حضور اخوان از نزدیک آشنا شدم و در «کاخ» گلستان که قصری بی‌نظیر در حومه‌ی لندن است چند ساعتی میهمان بودم. نمی‌خواهم درباره این بیشتر سخن بگویم. اما اجازه بدهید که راحت بگویم زندگی گلستان، شادابی‌اش و تندرستی‌اش در مقایسه با اخوان به‌راستی همچون نثر او بهتانگیز و تحسین برانگیز بود.

ظاهراً شما وصیت‌نامه‌ای هم از اخوان دارید. چه شد که وصیت‌نامه‌اش را به شما داد؟

این وصیت‌نامه بیشتر نوعی ابراز محبت در برابر - به قول خودش لطف‌هایی- بوده که به او داشتم. بیشتر جنبه نمادین داشت. درواقع وصیت کرده بود مسوولیت کارهای فرهنگی اخوان در خارج از کشور پس از مرگش به من واگذار شود. البته من یاری رسانده بودم که دو قرارداد با انتشارات عصر جدید و آرش در سوئد هم بنویسد. مدیر انتشارات عصر جدید که به نوعی از این امر خبردار بود دراین‌باره پرسوجو هم کرد که تکلیف کتابی که قراردادش نوشته شده چه می‌شود. من البته آن وصیت‌نامه را نه منتشر کردم و نه داعیه‌ای داشتم. چون بیشتر يك ابراز محبت نمادین بود. تمایلی هم نداشتم از نام اخوان بهره‌برداری تبلیغاتی کنم. به همین خاطر تاکنون حتی يك کلمه هم درباره اخوان و ارتباطی که بین ما شکل گرفت تاکنون در هیچ نوشته‌ای یا گفت‌وگویی سخنی نگفته بودم. درباره‌ی وصیت‌نامه و پیگیری انتشار کارهایش، راستش من به دلیل مشغله‌های زیادم توان پیگیری کارهای خودم را هم نداشتم چه برسد به کارهای اخوان که جمع‌آوری‌اش برای من با دشواری‌های بسیار روبه‌رو بود.

او چند ماه پس از بازگشت به ایران درگذشت. می‌خواهم بدانم هنگام بازگشت به ایران چه احساسی داشت و خداحافظی شما از هم چطور بود؟

هردوی ما احساس دوگانه‌ای داشتیم. اخوان که با وجود شهرت ادبی‌اش، تحت فشار اقتصادی بود و احساس می‌کرد در ایران قدرش را به اندازه کافی نمی‌دانند در خارج از کشور با این همه استقبال و احترام خشنود شد. به نظر می‌رسید که او در سال‌های آخر حیاتش در ایران احساس تنهایی می‌کرد، چون از این امکان برخوردار نبود که در کشور

خودش آزادانه شعر بخواند و اندیشه‌های ادبی‌اش را به مخاطب انتقال دهد. حتی شرایط اقتصادی او همچون بسیاری از شاعران، نویسندگان و هنرمندان ایرانی نابسامان بود. هرچند با وجود این مشکل، او هرگز حاضر نشد اعتبار ادبی و فرهنگی‌اش را در ازای نزدیکی و همراهی با قدرتمداران بسازد.

باخبر شده بودم که یکی از بانفودترین مقامات کشوری که به شعرهای اخوان هم از دیرباز ارادت داشت به او پیشنهاد کرده بود که شعری در مدح و در وصف نظام بگوید تا به این ترتیب او را مورد حمایت مادی و معنوی قرار بدهند. اما اخوان نپذیرفته و در جواب گفته بود "شاعران، بر قدرتند نه با قدرت". این پای بندی اش را به آزاده گی برآستی باید ستود.

با این‌همه به گمانم مایل بود این سفر خوب و خرم ادامه داشته باشد و پایان نگیرد و این رابطه نیز مشمول مرور زمان نشود. من هم از آشنایی و این پیوند نزدیک در آن مدت کوتاه بسیار خرسند و به آن مفتخر بودم. در لندن بود که از هم خداحافظی کردیم و آخرین روزهای همنشینی با اخوان هم در منزل کوچک دوست من در لندن سپری شدند. یعنی او را از خانه گلستان به خانه دوستم در لندن بردیم. این هم برای من توفیقی شد که تا آخرین لحظات سفرش در اروپا با یکدیگر بودیم. هنگام خداحافظی در فرودگاه هردو مسافرانی بودیم که به سرزمین‌های خود بازمی‌گشتیم؛ او به ایران و من به سوئد. حس تلخ پایان یک رویا و یکی از صمیمی‌ترین همنشینی‌های زندگی‌ام آزارم می‌داد. اخوان می‌پنداشت که شاید در ایران دوباره همدیگر را ببینیم، اما چند ماه پس از بازگشتش به ایران درگذشت و این آرزو بر دل هردوی ما باقی ماند!

«شالاپ بزرگ» محمد قائد

محسن یلفانی



... طرفداران مصدق، بسی بیش از طرفداران محمد رضا شاه و آیت‌الله خمینی، آماده‌اند تا کوتاهی‌ها و اشتباهات او را بپذیرند و در برآورد میراث او به حساب آورند. به همین مناسبت هم هست که از

مقاله نویسنده مستقل و صاحب نظر و شجاعی نظیر م. قائد، که بی رحمانه هم خودشان و هم قائدها را از دم تیغ انتقاد می گذرانند، استقبال می کنند.

مقاله محمد قائد درباره بیست و هشت مرداد، با عنوان «شش دهه پس از شالاپ بزرگ» (سایت بی بی سی فارسی - این مقاله در سایت شخصی م. قائد نیز درج شده است) در دنیای مجازی با استقبال فراوان روبرو شد ولی واکنش اعتراض آمیز هموطنان ترک زبان ما را هم برانگیخت که به آوردن ضربالمثل فارسی در آن اعتراض کرده و سایت بی بی سی را به باد حمله و ناسزا گرفته بودند. سایت بی بی سی فارسی، بی سروصدا و به سرعت، ضربالمثل کذائی را حذف کرد. خود محمد قائد هم از همین شیوه پیروی کرد و مقاله را در سایت خودش بدون این ضربالمثل آورده است. ظاهراً قرار و قاعده درج و نشر در دنیای مجازی، حتماً به علت سرعت سیصد هزار کیلومتری آن در ثانیه، چنین است و هموطنان ترک زبان ما هم نیازی نمی بینند جویا شوند که پس حساب آن زمانی که مقاله بدون حذف آن ضربالمثل «پخش» شده و بسیاری از خوانندگان نه از اعتراض این هموطنان و نه از حذف ضربالمثل کذائی آگاه نشده اند، چه می شود. آیا چیزی به عنوان «توضیح و پوزش» که هم در رسانه های مکتوب و هم در رادیو و تلویزیون رایج بود و هست، در دنیای مجازی، به علت همان سرعت سیصد هزار کیلومتری، جایی ندارد؟

اما به نظر نگارنده هموطنان ترک زبان (که معلوم نیست برخی از آنها راضی باشند که یک «فارس استعمارگر» با چنین عنوانی از آنها نام ببرد) در شور و غلیان احساسات قوم پرستی، اصل قضیه را از یاد برده و یا آنکه آن را در قبال دفاع از حیثیت و هویت ترکی خود بی اهمیت دانسته اند. حقیقت قضیه این است که غرض از شاهد آوردن این ضربالمثل (که نگارنده ترجیح می دهد آن را تکرار نکند!) توهین به کسی یا قومی نبوده و منظور فقط این بوده است که «ثابت» شود که زبان ایرانی ها را فقط «اینگیلیسی ها» می فهمند.

محمد قائد نویسنده و روزنامه نگار مستقل و آگاه و هوشمند و شجاعی است و سالهاست که علاقه خوانندگان بسیاری، از جمله نگارنده را که بسیار از او آموخته، جلب کرده و با شکبائی و پایداری کار خود را همچون بار کج و ناساز امانتی ناما جور به دوش می کشد. شاید به ملاحظه همین محبوبیت م. قائد است که هیچ ایرانی دیگری آوردن این ضربالمثل، و مقصود اصلی از آوردن آن را، توهین تلقی نکرده است.

هر چند که لحن و محتوا و نتیجه‌گیری مقاله تماماً در پی «اثبات» همان نظری است که چند سطر بالاتر بدان اشاره شد.

چند نمونه: «حاج میرزا آغاسی برای محمدشاه کاغذ فرستاد که الساعه در حال سکنه است و از فرط خفت آرزوی مرگ می‌کند چون وزیر مختار اینگیلیس بدون اینکه به خودش زحمت پیاده شدن بدهد از پنجره کالسکه چیزهائی به او ابلاغ کرد و دور شد. برای واداشتن ایلچی فرنگ به رعایت نزاکت دیپلماتیک، اراده و پول و عزت نفس و قدرت نظامی لازم بود. ایران هیچ کدام را نداشت... در هند، بریتانیا اگرچه قلدری می‌کرد برای طرف مغلوب قدری احترام قائل بود: خوب کار می‌کند، ریاضیات بلد است، وجدان و حس وفاداری و درستکاری دارد، بی‌اختیار و از روی عادت دروغ نمی‌گوید...» از ریدر بولارد سفیر بریتانیا در دهه ۱۳۲۰ در ایران چنین نقل می‌کند «... متعجبم چرا معدود ایرانیهای صادق خودکشی نمی‌کنند... شهادت اخلاقی ایرانیها به حدی کم است که وقتی آدم با اخلاقی جلوشان بایستد فوراً عجب نشینی می‌کنند. به همین دلیل رضا شاه توانست به مدت طولانی با آنها مثل سگ رفتار کند.»

مقاله نویس هوشمند و آگاهی همچون محمد قائد قاعدتاً باید بداند که این گونه دسته‌بندی - یا بسته‌بندی - ملّتها و نسبت دادن این یا آن صفت به این یا آن قوم و ملّت، اگر تا زمان سفارت ریدر بولارد اعتباری داشت و می‌توانست توجیه‌گر برتری‌طلبی نژادی استعماری باشد، امروز جز در میان مردم کم‌سواد رایج نیست و برای پرهیز از تکرار آنها - که البته همچون ترک عادت کار آسانی هم نیست - و به کار گرفتن آنها به عنوان حجت برتری یا پست‌تری این یا آن ملّت، آدم باید دائم حواسش باشد که مقدمات و مسلمات علم نژاد شناسی از جنگ دوم جهانی به این سو در هم ریخته و بیانی حقّ بشری به تصویب سازمان ملل رسیده که توهین و تخفیف انسان‌ها را به خاطر ملیتشان جرم می‌شناسد. برای توضیح تفاوت‌های انکارناپذیری که به واقع، بویژه از لحاظ برخورداری از سطح پیشرفت مدنی و اقتصادی، میان ملّتها وجود دارد، باید دنبال عوامل و علتهای دیگری بجز «درستکار و ریاضی بلد بودن و یا عادت به دروغگوئی» آنها رفت. (در ضمن خود همین که جناب قائد، سی و چند سال در شرایطی که نیازی به توضیح ندارد با پاکدامنی و هوشیاری زندگی کرده، بی‌اختیار و از سر عادت دروغ نگفته و خیال خودکشی هم به سرش نزده، به خودی خود نشانه‌ای است بر درجه اعتبار اظهارنظرهای سر ریدر بولارد، که ظاهراً بیشتر وقتش را به نامه‌نگاری با همسر مکرّمه‌اش می‌گذرانده و اظهار

نظرهایش هم در همین حد ارزش دارد.)

مقاله «شش دهه پس از شالاپ بزرگ» در اصل برای این نوشته شده که ما را از تعبیر و تفسیرهای کودکانه از افسانه یا اسطوره‌ای که در این شش دهه گروه بزرگی از ایرانیان (به قول خود قائل، اکثریت بزرگ آنها) برای خود ساخته‌اند، نجات دهد: سیاستمدار سالخورده‌ای که عمری با پاکدامنی و پرهیزگاری و اعتقاد صمیمانه به حاکمیت ملی و اصالت قانون زیسته بود، برای نجات میهن از چنگال استعمار انگلستان که بر جان و روح مملکت چنگ انداخته بود، قد علم کرد، اما در برابر ضربات و خدعه‌هایش تاب نیاورد، به نشان دادن راه قناعت ورزید و طی کردن باقی ماندن راه را به آیندگان سپرد. م. قائل به ما می‌گوید نه افسانه‌ای و نه اسطوره‌ای و نه حقیقتی درکار بوده است. آنچه بوده این واقعیت است که مملکت ما «کشوری بیمار» است و «در شرایطی قرار نداشت و ندارد و نخواهد داشت... که اموال شرکتی خارجی را مصادره کند.» و در توضیح این اظهار نظرقاطع می‌افزاید «آیا اگر جاسوس و خرابکار به تهران فرستاده نشده بود و پولی پخش نشده بود یورش شهربانی به تظاهرات ضد شاه ممکن بود به شورش علیه دولت و حمله به خانه نخست‌وزیر بیانجامد؟ به احتمال بسیار زیاد بلی.» در سطر بعد هم احتیاط علمی را یک سره کنار می‌گذارد و با قطعیت می‌افزاید «دولت مصدق بدون دخالت ناموفق جاسوسها فرو می‌ریخت.» این که چرا محمد قائل تنها از دخالت «جاسوسان خارجی» نام می‌برد (و در ضمن معلوم هم نیست چرا صفت «ناموفق» را به دخالت آنان می‌چسباند)، اهمیتی ندارد و می‌توان مطمئن بود که منظور او تنها کریستوفر وودهاوس و کرمیت روزولت و همکارانشان نیست و مجموعاً حضور و دخالت بیگانگان، یعنی بریتانیا و آمریکا، مورد نظر اوست. اما برای آنکه آب پاکی روی دست هم افسانه‌سرایان و اسطوره‌خوانان بریزد اظهار نظر خود را با این عبارات چارمیخه می‌کند که «توصیفی برای شخصیت مصدق شاید نبوغ شیطانی یک آنارشیت- نیهیلیست» باشد و «جلودار و پیشوا شدن او با روحیه خودویرانگری در انسان آریائی-اسلامی تطابق دارد.»

برای این که ببینیم این نتیجه‌گیری بر چه مستنداتی استوار است باز باید نگاهی به برخی «فرازهای» مقاله م. قائل بیاندازیم :

در مقاله گفته می‌شود که رویداد بیست و هشت مرداد چهار بازیگر داخلی و دو بازیگر خارجی داشت : «مصدق و حزب توده، دربار و دیانت... آمریکا و بریتانیا.» چرا دیانت؟ دیانت از مقول نهادهای اجتماعی است، حال آنکه پنج «بازیگر» دیگر وجود عینی و زنده

داشتند و از مقولۀ عوامل اجتماعی به شمار می‌آیند. در توضیح نقش «دیانت» هم فقط از ابوالقاسم کاشانی سخن رفته. آیا دیانت مردم ایران در آن دوران به وجود آیت‌الله کاشانی محدود می‌شد؟ رها کردن واژۀ رایج و وافی به مقصود «روحانیان» را باید به حساب طنز و کنایۀ نویسنده گذاشت یا تا ییدی گذرا و دم دست بر نظریۀ «انسان آریائی - اسلامی»؟

در توصیف شخصیت مصدق می‌نویسد که وی در استفاده از عنوان دکترای خودش اصرار داشت و حتّی در خطاب به پسرش هم عنوان دکتری او را ذکر می‌کرد. این «عارضه»، حتّی اگر آن را به عنوان یک نکته‌سنجی روانکاوانه در شناخت شخصیت مصدق در نظر بگیریم (با این تبصره که در اینجا «خودویرانگری» موقتاً جای خود را به «خودشیفتگی» می‌دهد)، چه اهمیتی، بخصوص در ماجرای بیست و هشت مرداد، دارد؟ (اخیراً مجلس شورای اسلامی هم لایحه‌ای برای درخواست خسارت ناشی از دخالت آمریکا در کودتا تنظیم کرده، و در آن از مصدق با عنوان دکترایش یاد کرده است - حتماً برای این که نرخ خسارتش را بالا ببرد.)

می‌نویسد «خیال داشت رایّ دادن بیسوادها را ممنوع کند. دربار و دیانت با رایّ بیسوادها نماینده به مجلس می‌فرستادند. بعدها نبود ببینند تا فرزندان همان رعیت بیسواد به قدرت رسیده‌اند و مملکت را دکترآباد کرده‌اند.» این نظریه را برخی از سیاست‌شناسان معتبر هم مطرح کرده‌اند ولی به علت غیر عملی بودن از خیر آن گذشته‌اند. خوب یا بد، مصدق این کار را نکرد. و تازه «دکترآباد» شدن مملکت، بر اثر کوشش همان رعیت بیسواد که به مرزهای میهن هم محدود نمی‌شود و کانادا را هم «دکتر آباد» کرده است، چه ربطی به مصدق و به بیست و هشت مرداد دارد؟

می‌نویسد «فرو کاستن شاه و زدن ریش» او هدف دیگر مصدق بود... و معنی این که پشت قرآن نوشته بود خلاف قانون اساسی عمل نخواهد کرد و در صورت تغییر رژیم، ریاست جمهوری را قبول نخواهد کرد، این بوده است که «به حول و قوۀ الهی به زودی وقتی سلطنت برچیده شد من یکی اهل رئیس‌جمهور شدن نیستم.» آنچه به تحقیق اتفاق افتاد این بود که روز بیست و پنج مرداد ۱۳۳۲ شاه فرار کرد و رفت (در یکی دو روز اوّل هم بیشتر به فکر خرید یک «رَنج» در آمریکا بود تا بازگشت پیروزمندانه به میهن). مصدق اقدامی برای تغییر رژیم نکرد و در کابینۀ او تنها صحبت از تشکیل شورای سلطنت شد. با چه دلیل و بر اساس کدام سند می‌توان جمله‌ای را که مصدق پشت قرآن

نوشته چنین معنی کرد و عملاً با کسانی همراه شد که علت اصلی مخالفت‌های مصدق را با شاه، نه اعتقاد راسخ او به قطع دست بریتانیا از دخالت در امور مملکت و رعایت و اجرای قانون اساسی، که اصل و نسب قاجاری او و در نتیجه کینۀ قدیمی‌اش نسبت به خانوادۀ پهلوی می‌دانند؟

در توضیح اهمیت مسئلۀ نفت نزد مصدق به عنوان یک «مفهوم اخلاقی و غایتی معنوی» آشکارا گرفتار جمله پردازی می‌شود و می‌نویسد «شعلۀ اختلاف فروزان بر سر قرارداد نفت می‌تواند در ستیغ قلۀ تاریخ زبانه بکشد در همان حال که ملت از گرسنگی و سرما رنج می‌برد.» پیداست که نویسنده گرفتار «رتوریک» شده، در حالی که معمولاً از این نوع خیزهای بلاغی پرهیز می‌کند. اندکی بعد می‌نویسد مصدق ضمن گفتگو با جرج مک‌گی، معاون وزیر خارجۀ آمریکا، گفت که پالایشگاه آبادان مشمول قانون ملی شدن نفت نیست و با این حرف خود دیپلمات آمریکائی را گرفتار بهت و حیرت کرد تا آنجا که بلافاصله از مصدق خواست این مطلب را کتباً بنویسد تا با مقامات بریتانیائی در میان بگذارد. مصدق هم مطلب را به زبان فرانسه نوشت و امضا کرد. به گفتۀ محمد علی موحد، (که م. قائد «خواب آشفته» نفت» او را جزو کتاب‌های «وزینی» می‌داند که دربارۀ نفت و مصدق نوشته شده، بدون این که نام کتاب را ذکر کند)، این اقدام مصدق به خوبی نشان می‌دهد که او تا چه حد حاضر بود از حیثیت و اعتبار خود بگذرد تا به توافقی با انگلستان دست یابد. امّا محمد قائد اظهار نظر نویسندۀ کتاب «وزین» را نادیده می‌گذارد و ترجیح می‌دهد به حدس و گمان‌های خود ادامه دهد: «اگر (انگلیسی‌ها این پیشنهاد را) می‌پذیرفتند و موافقت خود را اعلام می‌کردند مصدق آنگاه چه می‌کرد؟ لابد گریه و زاری و از حال رفتن و قسم به قرآن که منظورش این نبود و اجانب می‌خواهند سر ملت بزرگ ایران کلاه بگذارند.» حدس این که چنین اظهار نظرهایی فقط می‌تواند اعتباری در حد و حدود مقالات و مطالب روزنامه‌هایی مثل داد و آتش و طلوع داشته باشد، پر بیراه نیست.

می‌گوید «ملت‌های غرب، بر خلاف مردمان دیگر قاره‌ها، در پانصد سال گذشته هر هجمه‌ای را به یک گوشه از اروپا از داخل یا خارج تهدیدی مستقیم به خویش تلقی کرده‌اند. چه پای تمامیت ارضی بلژیک یا منافع شرکتی انگلیسی مدعی بزرگترین پالایشگاه جهان در میان باشد و چه منافع کارخانۀ کوچک واشرسازی اسپانیائی، و مهاجم چه ناپلئون باشد یا رایش سوم یا مصدق یا عیدی امین یا جمهوری اسلامی، غرب به مثابۀ یک واحد عمل می‌کند. در ایران اسم این استراتژی تاریخی را

گذاشته‌اند توطئه و خیال خودشان را راحت کرده‌اند.» اولاً در پانصد سال گذشته هنوز برخی از «ملت‌های اروپائی»، از جمله بلژیک، اصلاً تشکیل نشده بودند. ثانیاً در پانصد سال گذشته کشورهای اروپائی بیشتر وقتشان را به جنگ و جدال با هم چه در خاک اروپا و چه در چهار گوشه دنیا می‌گذرانند و فقط از پایان جنگ دوم به این سو است که در اروپا جنگی رخ نداده، آن هم در صورتی که بالکان را جزو اروپا حساب نکنیم. پیداست که برای توضیح وجود «ید واحده» و یادآوری اهمیت آن و هشدار دادن به این که فقط با توسل به تئوری توطئه نمی‌توان با آن مقابله کرد، به مقدمات و توضیحات دیگری نیاز است.

با یادآوری این که شعبان جعفری تا ساعت دو بعد از ظهر روز بیست و هشت مرداد در زندان بوده و چلوکباب می‌خورده بی‌پایگی این «حقیقت مسلم» را که او در سرنگونی دولت مصدق شرکت داشته، نشان می‌دهد. امّا به شرکت دیگر همپالگه‌های او، مثل طیب حاج رضائی و رمضون یخی و محمود مسگر اشاره‌ای نمی‌کند. و در نتیجه این تصور یا توهم را پیش می‌آورد که لات‌ها و بزن‌بها درهای اجیر شده در سقوط مصدق نقشی نداشتند. (متأسفانه من کتاب خاطرات شعبان جعفری را فعلاً در اختیار ندارم، ولی به یاد می‌آورم - نه با اطمینان کافی - که گفته بود همکاری با کودتاچیان را از همان درون زندان و با فرستادن پیغام و پسغام به نوچه‌ها و هوادارانش آغاز کرده بود.)...

آوردن این نمونه‌ها، با این همه توضیح و تفصیل خسته‌کننده فقط برای نشان دادن این است که مقاله م. قائد، هر چند که از ملاحظات نکته‌سنجانه و اشارات روشنگرانه و شجاعانه خالی نیست، بیشتر بر برداشت و حتّی بر روایت خودش از رویدادها و جریان‌ها و تصمیم‌گیری‌ها و حتّی آنچه در ضمیر اشخاص می‌گذشته، اعتماد می‌کند تا بر حقایقی که تاکنون حداقل در چند کتاب تحقیقی مهم عرضه شده‌اند. امّا این مطلب، و به طور کلی سبک نگارش م. قائد و تعبیر و تفسیرهای او از رویدادها چندان مهم نیست. این استنباط وی نیز که موفقیت کودتای بیست و هشت مرداد و شکست مصدق را حتّی بدون دخالت جاسوسان خارجی حتمی می‌داند، می‌تواند در کنار تعبیر و تفسیرهای دیگری که از این رویداد شده، جایی داشته باشد. قائد این حقیقت تلخ را به درستی به ما یادآوری می‌کند که آنچه در «صحنه» سیاسی ایران تعیین‌کننده بود و هنوز نیز هست، نیروی ماهیچه است که در آن برهه، یعنی در روز بیست و هشت مرداد، در اختیار روحانیت و دربار بود. اکثریت مردم، اگر چه طرفدار مصدق بودند، نه کسی در پی سازماندهی و بسیجشان بود

و نه اگر هم سازماندهی و بسیج می‌شدند، از پس نیروی ماهیچه، که تانک‌ها و کامیون‌های ارتشی را هم در کنار خود داشتند، برمی‌آمدند. می‌توان از این هم فراتر رفت و همراه با م. قائد بر این نظر تأمل کرد که مصدق چنان محو و مجذوب ایده‌آل ملی کردن نفت و مبارزه با پیر استعمار شده بود که واقعیت فقر و گرسنگی مردم، همچنانکه مقتضیات سیاست بین‌المللی آن روزگار و تنگناهای آن را، فراموش کرده بود و در نتیجه چنانکه لازم بود برای مصالحه با غرب نکوشید.

آنچه به واقع در مقاله م. قائد نگران‌کننده است نسبت دادن «نبوغ شیطانی» یک آنارشیکست- نیهیلیست» به مصدق و پیشوا شدن او با «روحی» خودویرانگری در انسان آریائی-اسلامی» است. شیفتگی نسبت به یک ایده تا حد از یاد بردن واقعیت، بزرگ‌ترین «اشتباهی» که می‌توان به مصدق نسبت داد، چه ارتباطی با آنارشیکسم و نیهیلیسم دارد؟ تاریخ سیاسی معاصر مصدق را به عنوان یکی از معدود سیاستمدارانی می‌شناسد که اهمیت قانون، بویژه قانون اساسی، را دریافته و کوشیده‌اند آن را راهنمای اعمال و اقدامات خود قرار دهند. مصدق، حتی پس از بازگشت به نخست‌وزیری در پی قیام سی تیر، یعنی هنگامی که هم شرایط برای استفاده از قدرت برای او مهیا بود، باز با رعایت قانون بود که خواستار اختیارات فوق‌العاده شد. مراجعه به آراء عمومی (رفراندوم) به منظور انحلال مجلس، با آنکه با مخالفت بسیاری از همراهان مصدق مواجه شد، می‌تواند به وفاداری او به رعایت قانون و حاکمیت ملی هم تعبیر شود. هر چند که یکدندگی و لجاجت و تکروی مصدق و «شیفتگی» او نسبت به آرمان ملی کردن نفت چنان بود که حتی صدای صمیمی‌ترین طرفدارانش را که حاضر بودند تا جهنم هم در پیشا برونند، درآورد. از طرف دیگر، آنارشیکسم و نیهیلیسم هم دو مکتب فکری‌اند در میان مکتب‌های فراوان دیگر و هر دو صاحب، یا حداقل، سزاوار، اعتبار و احترام. معلوم نیست چرا نویسند آزادفکری مثل م. قائد کسی را که به نظر وی پیرو یا تحت تأثیر این دو مکتب است، به صفت «نبوغ شیطانی» متصف می‌کند.

می‌ماند «روحی» خودویرانگری در انسان آریائی-اسلامی». م. قائد این معنی را در دیگر نوشته‌های خود نیز به کار می‌برد و ظاهراً منظور وی از این اصطلاح تنها ایرانی‌ای که در دوران شاهنشاه آریامهر و در دوران حکومت اسلامی زندگی کرده، نیست که، گویا، به کمک نبوغ خود در رنگ عوض کردن و سازش و تقیه با هر شرایط و هر حکومتی می‌سازد، به هر سازی می‌رقصد و بی اعتنا و بی اعتقاد به هر ارزشی منفعت خود را می‌جوید و به دست می‌آورد و برایش فرقی نمی‌کند که در پوزیسون

باشد یا در اپوزیسیون - در هر حال خود را به حق و محور عالم می‌داند و این همه پراگماتیسم ماکیاولی «شیطان‌صفتانه»، مانع بروز غریز [خودستیزی و خودویرانگری‌اش نیست. م. قائد به عنوان یک نویسند [آگاه و مسئول و متعهد - چه از این صفت خوشش بیاید چه خوشش نیاید - بر ذمه دارد این اصطلاح را که خود وضع کرده و چپ و راست به کار می‌زنند، توضیح دهد و خوانندگان علاقمندش، نظیر نگارنده، را از حدس و گمان‌های بیهوده رها سازد - حدس و گمان‌هایی که خوانندگان‌ش را ناچار خواهد کرد تا ریشه‌های این اصطلاح را در جبرگرایی و ازلی ابدی اندیشی دربار [خصلت‌ها و سرنوشت ملت‌ها، که خواه ناخواه با تهرنگی از نژادپرستی آمیخته است، بیابند و به این نتیجه برسند که نویسنده، زیر تاثیر تکرار و تراکم شکست‌ها و ناکامی‌ها، از اصل نسبیت در اندیشیدن و داوری دربار [طرفیت‌ها و توانائی‌های قوم‌ها و ملت‌ها غافل مانده و به تقدیر یا «پیشانی‌نوشت» محتوم ملت «آریائی-اسلامی» تن داده است.

ایرانیانی که کودتای بیست و هشت مرداد را زیسته‌اند، یا این رویداد را که به تعبیر م. قائد قرار بود به یک «شالاپ بزرگ» بیانجامد، به یاد دارند، در عمر شصت یا هفتاد یا هشتاد سال [خود با سه شخصیت تاریخی سر و کار داشته‌اند که هر سه نقش تعیین کننده‌ای در سرنوشت مملکت ما بازی کرده‌اند: محمد رضا شاه، آیت‌الله خمینی و دکتر مصدق. در موجزترین تعریف شاید بتوان گفت که دو نفر اوّل ایران را برای خود می‌خواستند و سومی، خود را برای ایران می‌خواست. ایرانیان، به احتمال زیاد بجز اقلیتی از آنان، همچنان این سه تن را، با میراث سیاسی که از خود بر جای گذاشته‌اند، در آیند [مملکت مؤثر می‌دانند - به این دلیل ساده که ما برای نگاه به آینده و سردرآوردن از آن، نیازمند نشانه‌ها یا نقطه‌اتکاهائی در گذشته هستیم. از میان این سه تن، همچنانکه م. قائد نیز تاّید می‌کند، «اکثریت قاطع مردم ایران به مصدق نظر مثبت دارند.» امّا بر خلاف نظر م. قائد، طرفداران مصدق، بسی بیش از طرفداران محمد رضا شاه و آیت‌الله خمینی، آماده‌اند تا کوتاهی‌ها و اشتباهات او را بپذیرند و در برآورد میراث او به حساب آورند. به همین مناسبت هم هست که از مقال [نویسنده مستقل و صاحب‌نظر و شجاعی نظیر م. قائد، که بی‌رحمانه هم خودشان و هم قاندها را از دم تیغ انتقاد می‌گذرانند، استقبال می‌کنند.

آنها که بیست و هشت مرداد را «قیام ملاّی» می‌دانند، با آنکه مثل م. قائد دخالت جاسوسان را مؤثر نمی‌دانند، از نظر او چندان راضی

نخواهند بود. چون پیداست که ساقط کردن حکومتی که به سائق خودویرانگری، تیشه به ریش خود مزده و دیر یا زود فرو می افتاده، ارزش قیام علیه آن را تا حد خالی کردن آن از معنا پائین می آورد. «محقق» متواضع و محجوبی هم که «به راه خود می رود» و بزرگواری را به حدی رسانده که قبول کرده مصدق به علت ایران دوستی بود که حاضر شد شکست بیست و هشت مرداد را بپذیرد تا مملکت به دست حزب توده نیافتد، وقتی با نظریه «خود ویرانگری توأم با نبوغ شیطان» یک آنارشیست- نیهیلیست» روبرو شود، احتمالاً از بزدلی خود در امر آسیب شناسی تاریخی دچار غبنی درمان ناپذیر خواهد شد. اما آنان که در رویداد نهضت ملی به رهبری مصدق و پایان تراژیک آن در بیست و هشت مرداد هنوز کورسوئی می بینند و امیدوارند که با پس زدن خاکستر شایعات و نظریه پردازی ها و اعمال نظرها از روی حقیقت، از این کورسو فانوسی برای روشن کردن راه آینده بر پا دارند، به منابعی نظیر همان کتاب های وزینی که م. قائد به یکی از آنها اشاره کرده است، روی می آورند. در آخرین کتاب «وزینی» که در همین زمینه منتشر شده، به تفصیل شرح داده شده که همان «ید واحد» غرب چگونه برای جلوگیری از ادامه و استقرار یک حکومت ملی و مستقل و آزادی خواه، دست به کودتائی ننگین زد و در این راه تمام امکانات و عواملش را، از شخص رئیس جمهوری آمریکا گرفته تا بنگاه سخن پراکنی بی بی سی، وارد عمل کرد - هر چند که رئیس بخش فارسی بی بی سی این نکته آخر را «به سادگی» تکذیب کرد، تقریباً به همان سادگی ای که ضرب المثل کذائی مقال محمد قائد را حذف کرد و آب هم از آب تکان نخورد.

۲۰ شهریور ۱۳۹۲ / ۱۱ سپتامبر ۲۰۱۳

با ننگ عرفی

مجید نفیسی



خسته ام از نیایش با مدادی مدارس
خسته ام از نماز نیمروزی ادارات
خسته ام از خطبه های نماز جمعه
خسته ام از امر و نهی های خیابانی

خسته ام از توسری، تازیانه، سنگسار
خسته ام از مجلسی شدن مسجد
خسته ام از مسجدی شدن مجلس.

خدا زوری نیست
خدا زوری نیست
زوری نیست بردن نام خدا.

خسته ام از نیایش بامدادی مدارس
خسته ام از نماز نیمروزی ادارات
خسته ام از خطبه های نماز جمعه
خسته ام از امر و نهی های خیابانی
خسته ام از توسری، تازیانه، سنگسار
خسته ام از مجلسی شدن مسجد
خسته ام از مسجدی شدن مجلس.

خوشا جدایی دین و دولت
خوشا آزادی دین و بی دینی
خوشا نادینی: نظام عرفی.*

خدا زوری نیست
ناخدا زوری نیست
زوری نیست دین و بی دینی.
چنین گفت بانگوی نادینی:
شاعر عرفی.

۱۷ اوت ۲۰۱۲

* Â Secularism

یادداشتی بر رمان "بچه‌های اعماق" نوشته مسعود نقره‌کار

محسن یلفانی



«بچه‌های اعماق» در قسمت‌هایی از جنوب شهر تهرانِ پنجاه-شست سال پیش می‌گذرد که با ناحیهٔ آلونک‌ها و زاغه‌ها چند کوچه و خیابان فاصله دارد و در نتیجه با آن ناحیه متفاوت است. ولی خشونت و بیرحمی زندگی چنان است که تنازع بقا ناچار به قانون اصلی‌ای که روابط آدم‌ها را تنظیم می‌کند، بر همگان حاکم می‌شود و ضرورت‌های خود را نیز تحمیل می‌کند.

“بچه‌های اعماق” (مسعود نقره‌کار)

نویسنده: مسعود نقره‌کار

موضوع: رمان، داستان اجتماعی (۱۳۸۵)

«بچه‌های اعماق» از جمله رمان‌هایی است که می‌توان با علاقه و اشتیاق فراوان خواند و فراوان از آن یاد گرفت. این رمان که عمدتاً حاصل خاطرات دوران کودکی و جوانی نویسنده است، چنان با وفاداری و تیزبینی، و با صمیمیت و دلبستگی (اگر نگوئیم نوستالژی)، نوشته شده که به سرعت و به آسانی علاقه و کنجکاوی خواننده را برمی‌انگیزد و او را با خود به «جنوب شهر» تهران در فاصلهٔ سال‌های میانهٔ دههٔ سی تا رویداد انقلاب اسلامی می‌برد و با خطوطی برجسته و رنگ‌هایی تند و به یادماندنی، اثری گیرا از این خط‌کشی‌ها، کما بیش خودمختار که با حوادث و ماجراهای پر شر و شورش، حالتی افسانه‌ای در ذهن و فرهنگ معاصر ایرانی به خود گرفته، به دست می‌دهد.

«جنوب شهر» تهران، به عنوان قرنطینهٔ گذار میلیون‌ها روستائی و شهرستانی به آستانهٔ مدنیت و مدرنیت نقش انکار ناپذیر- اگر نگوئیم تعیین‌کننده-ای در رویدادهای تاریخ معاصر ما داشته، و به همین علت کم نبوده‌اند نویسندگان و هنرمندانی که، یا در پی دسترسی به واقعیت عریان و آرایش‌نشدهٔ زندگی توده‌ها، یا به سودای یافتن ماجراهای بکر و وحشی و حتی خطرناک، و یا نهایتاً به علت «جاذبه»های ویژه و منحصر به فرد این ناحیه، به آن روی آورده و اغلب هم با تصویرها و توشه‌های گیرا و جذابی بازگشته‌اند. فعالان و مبارزان سیاسی نیز از توجه به جنوب شهر، به عنوان کانون زندگی

محرومان و ستمدیدگان، غافل نبوده‌اند. امّا اینان، اگر چه در نظر و در عمل خود را وقف و فدائی همین توده‌های جنوب شهری می‌دانسته‌اند، عموماً دست خالی و مغبون از سفر پر خطر خود بازگشته و گاه حتّی جان بر سر پاکبختگی خود گذاشته‌اند. در مقابل، صاحبان نفوذ و قدرت حکومتی، و بیش از آنها زعما و رهبران مذهبی، نیز که جنوب شهر را منطقۀ نفوذ مناسب و پربرکتی برای نفرگیری و گردآوردن نیروی ذخیرۀ آماده و آسان می‌دانسته‌اند، تقریباً همیشه، به مراد خود رسیده و از گشت و گذار خود در این منطقه بهره‌های فراوان برده‌اند. کودتای بیست و هشت مرداد، قیام چهارده خرداد، و مهم‌تر از همه انقلاب اسلامی، رویدادهائی بوده‌اند که «جنوب شهر» تهران در وقوع یا «به ثمر رسیدنشان» نقش غیر قابل انکاری داشته است. انقلاب اسلامی، از آنجا که در ذات خود با مدنیت و مدرنیت بیگانه و در ستیز بود، و در نتیجه می‌توانست هواداران خود را یک سر از ورود بدانها معاف کند، نیروی ذخیره و حتّی عمده لشکر خود را در همین قرنطینه، و پایگاههای نظیر آن، جستجو کرد و یافت.

از آنجا که این گونه فصل‌های زندگی مردمان، همچنانکه مکان‌ها و صحنه‌های زندگی آنان با گذر زمان و بر اثر بی‌ثبات بودن جامعه و دگرگونی‌ها و تحولات سریع و پیش‌بینی نشده و غیرمنتظره به سرعت از میان می‌روند، ثبت و ضبط آنها، به هر صورت - رمان، خاطرات یا روایت- به خودی خود غنیمتی است و برای آشنائی و شناخت مجموعۀ شگفت‌انگیز و آشفته‌ای که خرده‌فرهنگ‌های ما به وجود می‌آورند و همگی، خواه ناخواه نقشی و اثری بر حافظۀ جمعی ما دارند یا باید داشته باشند، جایی درخور خواهد داشت. (اصطلاح «خرده فرهنگ» را اوّل با در نوشته‌های روزنامه‌نگار برجسته، م. قائد، دیده‌ام.)

از طرف دیگر، چه در ادبیات داستانی و چه در خاطره نویسی یا تکنگاری، رسم بر این بوده است که هرگاه به «توده‌ها»، بخصوص قشر پائینی پرداخته‌اند، به نوعی تقدیس و قهرمان‌پردازی قناعت کرده، و از به دست دادن واقعیت در جلوه‌های سخت متنوع و پیچیده و بویژه متناقض و اغلب سیاه و سهمگین آن خودداری یا پرهیز کرده‌اند. امتیاز بزرگ «بچه‌های اعماق» در این است که گزارشی بی‌رودربایستی و بی‌ملاحظه و صریح به دست داده و مردم ساده و معمولی را با هم‌طرفیت‌های متناقضشان در برابر ما قرار داده و با قدرتی مجاب‌کننده نشان داده است که چگونه در میان همین مردم ساده و بی‌آلایش جنایتکارهای کوچک و بزرگ - و معصوم - نیز وول می‌خورند. پیداست که وقوع انقلاب هولناک و شوم اسلامی، که «بچه‌های اعماق» خود سندی

فوق‌العاده غنی و آموزنده برای شناختن بسیاری از ریشه‌ها و گوشه‌ها و «طرائف» آن است، بر این آگاهی و هوشیاری نویسنده تأثیر آشکار داشته است. (برای نمونه، شرح شرکت یا حداقل همراهی «بچه‌ها» در قیام پانزده خرداد).

امّا نادرست است اگر «بچه‌های اعماق» را تنها به گزارشی «جامعه‌شناختی» از یکی از خرده فرهنگ‌های جامعه ایران تقلیل دهیم. کتاب انبوه فشرده و متراکم، و در عین حال از هم گسیخته و آزادی، است از آدم‌ها، زندگی‌ها، برخوردها، رابطه‌ها، رویدادها، تصویرها، یادها و... که در نهایت خود تا ثیری که بر جای می‌گذارد مثل تا ثیر بازگشت از سفری است که یک بار دیگر بدان رفته بودیم، امّا انگار این بار آخر است که به راستی آن را تجربه می‌کنیم و به معنای واقعی آنچه دیده‌ایم، هم به بار انسانی آن و هم به معنا یا تا ثیر هولناکش، پی می‌بریم.

«بچه‌های اعماق» با صحنه‌ای شروع می‌شود که، در آمیختگی عینی و عملی و ذهنی و بویژه گفتاریِ قهرمانان داستان با واژه‌ها و تعبیرها و همچنین با رفتارهایی سخت ناهنجار و زشت و... می‌تواند در جا حال خواننده را به هم بزند و او را از ادامۀ خواندن باز دارد. امّا نویسنده بی‌محابا و در عین حال به گونه‌ای بس طبیعی و بی هیچ مجامله یا مبالغه‌ای، توصیف و بازسازی و موشکافی در این دنیای scatologique را، که به بچه‌ها هم اختصاص ندارد و بخش قابل ملاحظه‌ای از فرهنگ (مجموعۀ واژه‌ها) و رفتار و عادات گفتاری بزرگ‌ها را هم تشکیل می‌دهد، پی می‌گیرد. و حیرتانگیز آن که موفق می‌شود خواننده را نیز به صحت و اعتبار و ضرورت این ویژگی کارش مطمئن کند و نشان دهد که این گونه واژه‌ها و اصطلاح‌ها و تعبیرهایی که نزد کودکان، همچنانکه نزد بزرگ‌ها، در این بخش از جامعه رایج است، و به طور کلی این برداشت یا بیان scatologique بیش از آن «طبیعی» یا عادی و با بافت فرهنگی آن آمیخته است که صرف‌نظر کردنی باشد. طرفه آنکه این عادت گفتاری اغلب با نکته‌سنجی و با طنز تند و زیرکانه‌ای، بخصوص در گفتگوهای کودکان، همراه است که خواننده را ناچار می‌کند این جنبه را دریابد، بپذیرد و در نهایت ارج نهد.

به طور کلی، «بچه‌های اعماق» با ارائی زبان خاص (jargon) مردم و بویژه کودکان و نوجوانان، محله‌هایی که داستان در آن می‌گذرد، نوعی تک‌نگاری زبانی و فرهنگ واژه‌ها و اصطلاحات و تعبیرهای جنوب شهر تهران نیز هست که بر غنای کتاب می‌افزاید. مسعود نقره‌کار خود بر این امتیاز آگاهی دارد و در آغاز کتاب نیز به آن اشاره می‌کند.

امّا با پذیرفتن وجود «غلط‌های املایی و انشائی»، همچنانکه با استفاده از رسم‌الخط جان‌پیافته‌ای که در برخی موارد مانع تلفّظ صحیح واژه‌ها می‌شود، از ارزش صرفاً ادبی اثر می‌کاهد. در مورد جنبه «فدّی» کتاب می‌توان به موارد دیگری اشاره کرد: به کار بردن فراوان ماضی استمراری، بخصوص در قسمت اوّل کتاب، که حالت خاطره نویسی آن را تشدید می‌کند. رمان، معمولاً با زمان ماضی ساده یا مضارع (به قول علما مضارع تاریخی) نوشته می‌شود. سیر نه چندان روائی و درهم‌ریختگی زمانی داستان نیز در تناوب با صحنه‌هایی از تبعید - که آشکارا و مستقیماً از زندگی نویسنده گرفته شده - باز هم بیشتر ما را به خاطره‌نویسی نزدیک می‌کند. امّا اگر در فصل‌های اوّل تصویرهایی از امنیت و رفاه و موهبت‌های تبعید، جنوب شهر - پشت سر گذاشته شده را با برجستگی بیشتری در برابر ما می‌نهد، در فصل‌های بعد مصیبت‌ها و جهنم تبعید به گذشته، حتّی اگر در جنوب شهر تهران مربوط باشد، جلوه و غنائی نوستالژیک می‌دهد و در نهایت، این آمیختگی تبعید - ناگزیر و گذشته‌ای که رهایی از آن ممکن نیست، به مدخلی بر شرایط انسانی تبدیل می‌شود که در برزخ گزینش‌های محتوم و بی‌سرانجام دست و پا می‌زنند...

«بچه‌های اعماق» در قسمت‌هایی از جنوب شهر تهران - پنجاه-شصت سال پیش می‌گذرد که با ناحیه آلونک‌ها و زاغه‌ها چند کوچه و خیابان فاصله دارد و در نتیجه با آن ناحیه متفاوت است. ولی خشونت و بیرحمی زندگی چنان است که تنازع بقا ناچار به قانون اصلی‌ای که روابط آدم‌ها را تنظیم می‌کند، بر همگان حاکم می‌شود و ضرورت‌های خود را نیز تحمیل می‌کند. در این میان، کودکان، که طبعاً در زمره ضعیف‌ترینانند، پیش از همه به استقرار این قانون برهنه پی می‌برند و چاره‌ای نیز جز توسّل بدان نمی‌یابند. کودکان هم از آغاز درمی‌یابند که جز با شناختن و روی آوردن به ریزه‌کاری‌ها و پیچ و خم‌های زور برهنه قادر به ادامه حیات نیستند. و زمانی که، با برآمدن انقلاب اسلامی، این قانون به میثاق نا نوشتن سراسر جامعه تبدیل می‌شود، آنها که آمادگی و «استعداد» بیشتری برای جذب و فهم و عمل کردن به آن داشته‌اند، به آسانی - می‌توان گفت به گونه‌ای طبیعی - به سرکردگان و دست‌اندرکاران نظام جدید می‌پیوندند. با این حال، «بچه‌های اعماق» ما را یک سر در جبرگرائی «ناتورالیستی» قانون تنازع بقا رها نمی‌کند و از خلق یا گزارش زندگی کسانی نیز که به رغم حاکمیت فقر و جهل و زور، بدان تن نمی‌دهند، غافل نمی‌ماند. در این سیر و سلوک سراسر حادثه و آشوب که با بازی مگس‌گیری و فرار از مدرسه کودکان آغاز می‌شود، با دعوای و سر و کله

شکستن‌های دوران بلوغ ادامه می‌یابد و با خانم‌بازی‌های خام و خشن آغاز جوانی به مرحلهٔ تردید و انتخاب می‌رسد، هستند کسانی که راهی به صلاح و معرفت می‌یابند و یا همچون فرزند جوان گله‌دار فقیر محله، با خودکشی اسرارآمیز خود ما را با پرسش‌های بی‌پاسخ و جانکاه و بر جای می‌گذارند و می‌گذرند.