

هویت فرهنگی و زبان ملی [۱]

فرهنگ قاسمی



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

در ادامه سه نوشته پیشین تحت عناوین قومیت‌گرایی و ملت‌گرایی، خودمختاری و تجزیه‌طلبی، ملت، دولت - ملت و حاکمیت قانونمدار و مفهوم ملت و تئوری جدایی‌طلبی که درباره اقوام یا ملت‌های ایرانی ارائه گردید قبل از برخورد به مسئله فدرالیسم در ایران و کوشش در جهت ارائه اصول پیشنهادی در مورد عدم سیستم تمرکز قدرت ضرورت دارد به مسئله زبان نیز پرداخته شود.

هرآینه که سخن از زبان بعنوان وسیله محاوره و محمل ارتباط بین گروه‌های جمعیتی به میان می‌آید لاجرم دو عامل اساسی دیگر پیش روی قرار می‌گیرند؛ یکی تمدن و دیگری فرهنگ و در واقع در اثر پیوند سه بعد تمدن، فرهنگ و زبان است که حجم و فضای هویت فرهنگی هستی می‌ابد که ویژگی‌های یک ملت یا قوم یا گروهی از انسان‌ها را ترسیم می‌کند. به ملت یا قومی در برابر ناملایمات و مخاطرات نیروی پایداری می‌بخشد. ویژگی‌هایی که بین ملت‌ها و اقوام و گروه‌های اجتماعی متفاوتند و آن‌ها را از یکدیگر مجزا می‌سازند. به این سبب در نوشته حاضر کوشش می‌شود این مقوله‌ها را مورد بررسی قرار دهیم.

تمدن و 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 برابری 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 متساحل 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 می

کنیم 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 ارزش‌گذاری، اعتقادات و مناسک مذهبی، سازماندهی خانواده محله و شهر را شامل می‌شود. مجموعه این ویژگی‌ها، فرهنگی را از فرهنگ دیگر مجزا می‌سازد به‌طوری‌که 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، مجموعه‌ای 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 ارزش‌گذاری، 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 ارزش‌گذاری 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 ظرف زمان هستی می‌بخشد

کاربرد فرهنگ در زندگی روزمره یک جامعه قابل مشاهده است، اما عمده‌ترین ویژگی آن رسالتی است قهرمانانه و نجاتبخش بهنگامی که در اثر حرکت‌های بی‌منطق، بافت‌ها و ساختارهای ضروری برای پیشرفت اجتماعی در هم می‌پیچند و روندها و راهکارها اجتماعی سیاسی اقتصادی و حتی علمی کارائی خود را از کف می‌دهند یا در هم شکسته می‌شوند و دیگر ارزش معنوی و اخلاقی و انسانی تولید نمی‌کنند، در چنین شرایطی فرهنگ تنها و آخرین عواملی می‌باشد که به جامعه امکان بازسازی را می‌دهد. چرا که فرهنگ در سراسر وجود افراد و گروه‌های انسانی در اثر شناخت و دانستن و عادات و سنن و اعتقادات به طور منسجم ریشه کرده است. انسجام فرهنگی سرمایه انباشته شده‌ای 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 می‌تواند 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 مقاومت‌های 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 یابنده دارند، اما تمدن در ریشه و پایه و فرهنگ در شاخه‌های اصلی رشد و گسترش پیدا می‌کند.

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

● تغییر تمدن بسیار دشوار اما تغییر فرهنگ راحت‌تر 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 فرهنگ‌هاست. از او سؤال کردم چرا قبرستان؟ پاسخ داد در فرهنگ ما قبرستان مفهومی "پژوراتیو" دارد برای این که شما راضی شوید می‌گویم تمدن گنجینه فرهنگ‌هاست. 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 بزند، 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 نمی‌بود 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 خم‌ها توانسته است پابرجا بماند[۱۲].

در جهان امروز کمتر سرزمینی کهن سالی 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 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 بلندی‌هایش تحت همین نام و "هویت 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 ماهیت ایرانی را رقم زده است، جغرافیای اوست: حایل میان شرق و غرب، محاط در میان چند تمدن دیرینه سال، یعنی چین و هند و مصر و میان رودان؛ مجموع اینها ایران را از همان آغاز یک کشور خاص کرده است ... این موقعیت از جهتی، هم تمدن آفرین بوده است و هم دردسرافرین. ایران از آغاز تکوین خود، دو خصوصیت به هم زد: یکی آنکه دفاع گرا شد. از آنجا که در معرض هجوم قرار داشت، می‌بایست همواره آمادگی دفاع جدی باشد. دوم آنکه به

علت موقعیت جغرافیائی خود تمدن نش 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 ایران همان مداومت تاریخی و تمدنی اوست، گرچه هر زمان به گونه ای دیگر جلوه کرده است. [۱۴] همانطور که در مقدمه این مبحث آمد سرزمینی ایرن بیش از هزار و سیصد سال به عنوان یکی از قدرت های بزرگ جهان بر بخش بزرگی از خاورمیانه حاکمیت داشته و فرهنگ و تمدن خود را در این مناطق گسترانیده است. فرای دوره های کوچک، اوج تمدن ایرانی را در چهار دوره بزرگ می توان مورد بررسی قرار.

“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 بی مهری قرار گرفته است. او در این کتاب براساس اسناد و مدارک، قدرت نظامی و اداری، اهمیت قدرت مذهبی، تقسیم بندی 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 می دهد. در دیداری که نویسنده با او داشت از غنای معرفتش از فرهنگ و تمدن ایرانی آن دوره در شگفتی فرو رفت. او می گوید دولت هخامنشیان (۵۵۹ تا ۳۳۰ پیش از میلاد به مدت ۲۲۹ سال) که پایه های سیاسی و آن را 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 مهم ترین امپراتوری های جهان در عهد باستان بود” [۱۵] بر اساس اسناد و مدارک پادشاهان هخامنشی در سرزمین های تحت سلطه خود عدالت خواهی و احترام به حقوق انسانی و رفاه و آبادی مردم را در درجه اول اهمیت قرار می دادند. گفته می شود اولین بار داریوش اول پادشاه هخامنشی تصمیم گرفت که کانال سوئز را بکند آب راهه باریکی نیز به وجود آورد که که بعلت عدم توجه غیرقابل استفاده باقی ماند.

تکرار اوج قدرت قوم ایرانی و دوره هایی که این قدرت ها در فرمانروایی باقی ماندند در تاریخ جهان بی مانند 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 شکست ناپذیر مواجه شده بودند به دفاع از خود برخاست." [۱۶] به فرمانروائی بزرگ در جهان دست یافت و پیشاپیش بشریت گام برداشت.

ذروه سوم اعتلای ایران، حکومت نیرومند ساسانیان به شمار می‌آید. ویپرت بلوشر در سفرنامه خود می‌نویسند: "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 معارضا 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 فلاحتی، 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 حمّورّبی 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 حالی که سرزمین‌های دیگر در مقابل حمله 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 فرهنگی‌شان نشدند. ایرانیان به فاتحین اجازه ندادند تا هویتش 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. ذروه 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 تبرزین 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 پیشرفته‌های 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 قدرتمندان 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 رئیس 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 تمدن های باستانی داشتند، کشورهای عراق، سوریه، مصر و شمال آفریقا، در طی مدت کوتاهی، اسلامی و عربی شدند. مذاهب قدیمی شان 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 ارایه می کردند جایگزین شده و تمدنهای کهن در عراق، سوریه و مصر به آنچه امروز جهان عرب می خوانیم 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. تاثیرات ایرانیان در تمام زمینه های فرهنگی 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 وامروز 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 مسئله 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 مبدل سازد 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 های، با زبان های دیگر در رقابت است پیش ذاتا 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.

اقلیت های زبانی و فرهنگی جامعه ما، بحق معترض اند که حقوق زبانی و فرهنگی آنان مورد تجاوز قرار گرفته است، این اصلیت غیر قابل انکار. اما اینکه گفته شود پیشرفت زبان پارسی در اثر تو سری زدن به زبان ها و فرهنگ های دیگر ملی ایران انجام پذیرفته، جای بحث بسیار دارد. در نوشته حاضر به این ساده ترین برهان پرداخته شده است که هیچ فرهنگ و زبانی را به زور نمی توان برای دوره ای طولانی بر ملتی تحمیل و مستقر کرد. این امر در تاریخ بسیار مشاهده می شود؛ وقتی رومی ها در اثر جنگ یونان را تسخیر نظامی کردند بسیار کوشیدند تا زبان و فرهنگ آن را نیز به دست آورند اما مشاهده می کنیم یونانی ها به علت داشتن فرهنگ برتر به تسخیر فرهنگی و زبانی رومی ها در نیامدند، برعکس قدرت فاتح مجبور شد در برابر برتری فرهنگی سر خم کند و زبان یونانی ها را فراگیرد و تمدن آن را تحسین می 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 مصلحت ها و حکومتی زبانی غالب می شود تا بتواند حلقه اتصال زبان ها و لهجه های گوناگون اقوامی باشد که بنا به ضرورت های تاریخی و فرهنگی و جغرافیایی سرنوشت مشترکی را در سرزمینی مشترک انتخاب کرده اند. 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 می شود و رسمیت پیدا می کند. 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 هم 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 باین 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 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، 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 برمی‌خیزند و هویت آگاه و ناخودآگاه خود را خستار می‌شوند، آن جان بی‌رمق را که در اثر حمله رومی ها، یونانی ها، اعراب، ترکان و مغولها رو بنا بودی است دوباره قوت و عظمت می‌بخشند. پس مشاهده می‌کنیم که چگونه زبان یک ملتی می‌تواند نقش تضمین کننده هویت ملی و نجات دهنده عظمت فرهنگی یک جامعه را بعهده 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 نمیتواند 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 دانستنی‌ها 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 فرهنگ‌ها" (۹ اکتبر ۱۹۸۷، رسیف برزیل) به سازمان ملل پیشنهاد شد تا گام‌های 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 و تمام 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 می کند. 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 بین المللی یکی از مصوبات جامع باارزش سازمان ملل در زمینه حقوق زبانی محسوب میشود که تقریباً همه جوانب حقوق بومی، ملی و بین المللی را در نظر گرفته است. خوب است یادآور شویم که تهیه آن از مشارکت افراد و سازمان های متخصص در امور زبان و آموزش زبان ها برخوردار بوده است ما ترجیحاً متن کامل آن را عنوان یک سند اساسی به پیوست و در پاورقیدر اختیار خوانندگان و علاقه مندان گرامی قرار می دهیم. [۳۲]

همانطور که ملاحظه خواهید کرد که این مصوبه حق تکلم و نوشتن و هر گونه استفاده دیگر افراد یک جمعیت زبانی از زبان نشان را در مکان ها خصوصی و عمومی حقی 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. دولت ها موظفند حقوق گروه های زبانی را رعایت کنند.

اما مهم این است که زبان ها و لهجه های و گویش های 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 حتی ملی دور از واقعیت است. اما این بدان معنا نیست که نباید از به کارگیری زبان‌های ملی و زبان‌های بومی دوری جست و آن‌ها را کم ارزش دانست زیرا زبان و گفتاری یک و 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 بین زبان‌ها 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 بجهت 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.

۱۳۰۲/۰۱/۱۵ پاریس

[۱]

L'identité culturelle et la langue nationale

[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]

[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 نبرند ، 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. هینتس (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 رتبهٔ 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 پایان‌نامهٔ دکتریش خود به راهنمایی او دیوان شمس، مجموعهٔ 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^۶ 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. رِ نالد نیکلسن در ۲۷ اوت ۱۹۴۵ درگذشت.

[۱۰]

ویپرت فون بلوشر (به آلمانی: Wipert von Blücher) (زاده ۱۴ ژولای 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 شده‌است. [۱] در این کتاب اطلاعات جالبی در مورد ایران و فرهنگ و آداب و رسوم و سیاست، به شیوه بی‌طرفانه‌ای نگاشته شده‌است.

[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^۷ مسائل ایران بود. وی مدتی وابسته مطبوعاتی سفارت بریتانیا در ایران و نیز از ماموران برجسته^۸ 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 قدرت های نوظهور. شمار زیادی از بررسی های آینده نگرانه

درباره اقتصاد جهانی، که عمدتاً از سوی نهاد های پژوهشی وابسته به گول های مالی و یا موسسات متخصص در زمینه مشاوره استراتژیک انجام گرفته، ایران را در زمره کشور هایی جای میدهند که از توانایی های بالقوه برای تبدیل شدن به یک قدرت نوظهور اقتصادی طی دو سه دهه آینده برخوردارند.

آیا ایران می تواند 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 نمی آمده 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 نامیده اند. مسأله ی 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 بی هویتی نامیده اند به این معنی که نمی توان مشخص کرد که ایرانی فاقد این خصوصیات چه کاره است و در چه قالبی می تواند حضور پیدا کند. گذشتگان ما مسأله ی بحران هویت را با این مفهوم جدید نداشتند. یعنی شخصیت ایرانی شکل گرفته و جا افتاده بوده، در حالی که با تضادهای درونی خود سر می کرده، تمام لوازم یک دنیای معنوی را فراهم آورده و با آنها زندگی می کرده است. محمد علی اسلامی ندوشن.

[۱۴]

محمد علی اسلامی ندوشن، متن سخنرانی ایراد شده در «همایش ملی آینده شناسی هویت های 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 با ارزش و گرانبهای او را که بیش از ۱۰ سال از عمر خود را به اثر اختصاص داده است

[۱۶]

ویپرت 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 پل‌کندی 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 مطبخ 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]

شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان انتشارات خاوران پاریس مهرماه ۱۳۶۸ ص

[۲۷]

همان جا ص ۱۹ و ۲۰

[۲۸]

ایران در تاریخ؛ سخنرانی برنارد لوئیس

[۲۹]

همان جا 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 دمیستلا) و اعلامیه "کمیتة 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 کاربرست 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 نابرابری 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 جزیی 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 شمرديم 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 کار بست زبان جمعیت زبانی مورد نظر در سرزمین معین محدود کند.

[۳۳]

اعلامیه جهانی حقوق زبانی: ششم تا نهم ژوئیه ۱۹۹۶ (۱۳۷۵) در شهر بارسلون

رها یش یا حق تعیین سرنوشت

بخش دوم



منوچهر صالحی

سرانجام در اندیشه کانت به آزادی‌های فردی می‌رسیم. فقط انسانی که می‌تواند با پیروی از اصول اخلاقی روند زندگی خویش را تعیین کند، از آزادی برخوردار است. به عبارت دیگر، فقط کسی که دارای اراده خودگردان است، انسان آزادی است. در باور کانت آزادی منشاء اخلاق است، زیرا آزادی به هر انسانی این امکان را می‌دهد تا با تکیه بر نیروی خرد خویش قانونی صوری را تدوین و از آن تبعیت کند.

خودخواستگی یا خودگردانی

در رابطه با رها یش انسان در فلسفه ایدآلیستی به مفاهیم خودخواستگی [1] یا خودگردانی [2] برمی‌خوریم که تلاش فرد را برای آن که بتواند بر سرنوشت خویش حاکم گردد، یعنی بتواند بنا بر اراده آزاد خویش آن کاری را انجام دهد که خود درست و برای منافع و مصالح خویش سودمند تشخیص می‌دهد، برمی‌تابانند. به همین دلیل نیز دو مفهوم خودخواستگی و خودگردانی با واژه‌ها و مفاهیمی چون خودسالاری [3] و استقلال [4] در رابطه‌ای گسسته‌ناپذیر قرار دارند، یعنی این مفاهیم حوزه‌های خویشاوند را در بر می‌گیرند.

ادیان و به‌ویژه ادیان تک‌خدائی نیز از این مفاهیم بهره گرفته‌اند،

یعنی همه‌ی ادیان از یکسو از پیروان خود می‌خواهند از اصول دینی که پیامبران بر آن‌ها عرضه کرده‌اند، بی‌چون و چرا پیروی کنند، یعنی زندگی خود را بر شالوده هنجارها و اصولی سامان دهند که پیامبران از سوی خدا به دین‌باوران عرضه کرده‌اند. اطاعت کورکورانه از فرامین و هنجارهای دینی نیز چنین توجیه شده است که عقل انسان قادر به فهم خرد الهی نیست و نمی‌تواند درباره هنجارهایی که خدا برای انسان تعیین کرده است، به داوری نشیند. از سوی دیگر همین ادیان از پیروان خود می‌خواهند با پیروی از خرد خویش خوب را از بد و سره را از ناسره تشخیص دهند تا دچار گناه و معصیت نشوند، یعنی برای خرد نقشی پویا را در نظر گرفته‌اند.

بنا بر تورات خدا آدم را آفرید «تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همه‌ی حشراتی که بر زمین می‌خزند، حکومت کند. پس خدا آدم را به صورت خود آفرید.» [5] بنا بر این تصویر، انسان اشرف مخلوقان است و خدا او را شبیه خود آفریده است تا بر جهان حکومت کند. با آن که مرد و زن هر دو انسانند، اما بنا بر اراده خدا «او (مرد) بر تو (زن) حکمرانی خواهد کرد.» [6] به این ترتیب خدا از همان آغاز میان اشرف مخلوقان خویش تفاوت گذاشت و مردان را بر زنان حاکم ساخت. به این ترتیب بخشی از انسان، یعنی مردان نه فقط باید از سوی خدا بر همه موجودات، بلکه همچنین باید بر بخش دیگری از انسان‌ها، یعنی زنان حکم برانند. اما رابطه سلطه‌گر و سلطه‌شونده رابط‌های مبتنی بر اراده آزاد نیست، یعنی انسانی که بر او سلطه می‌شود، باید زندگی خود را بنا بر خواست و منافع کسانی که بر او سلطه دارند، سازمان‌دهی کند و در نتیجه نمی‌تواند انسانی خودگردان باشد، یعنی نمی‌تواند بنا بر اراده آزاد خویش بزی‌د.

در مسیحیت نه فقط خدا انسان را شبیه خود آفرید، بلکه برای آن که انسان را به راه راست هدایت کند، با آ‌بستن ساختن مریم باکره فرزند خود عیسی مسیح را به این جهان فرستاد تا با مصلوب ساختن خویش تمامی گناهان انسان را بر دوش بگیرد. بنا بر این مسیح چون پسر خدا است، پس باید دارای ذاتی گنه‌ناپذیر، یعنی معصوم باشد. [7] مسیحیان بر این باورند هر انسانی که به مسیح ایمان آورد، در او ذوب خواهد شد و از آن پس مرگ بر چنین انسانی سلطه نخواهد داشت. [8] در مسیحیت از آن‌جا که آدم و حوا از میوه درخت معرفت خوردند و به‌خاطر این گناه از باغ عدن رانده شدند، پس انسان از هنگامی که پا در این جهان می‌نهد، انسانی گنه‌کار است، انسان فقط

با ایمان آوردن به مسیح می‌تواند گناهان خود را جبران کند. [9] به همین دلیل نیز در سده‌های میانه برخی از پاپ‌ها برای آن که هزینه ساختمان عظیم کلیسای واتیکان را تأمین کنند، در ازاء دریافت پول از مسیحیان قطعه‌ای از بهشت را به آن‌ها می‌فروختند تا رفتن آن‌ها به بهشت را تضمین کنند.

اسلام برخلاف یهودیت و مسیحیت بر این باور نیست که خدا انسان را شبیه خود آفرید، زیرا فهم و شعور انسان قادر به درک و تصور وجود خدا که لایتناهی و ابدی است، نیست. با این حال بنا بر قرآن خدا انسان را به مثابه جانشین (خلیفه) خود بر روی زمین آفرید [10] و مردان را بر زنان مسلط ساخت و برای آن که زنان در حریم خانواده مطیع مردان باشند، مردان حق دارند زنان خود را کتک زنند. [11]

یهودیت و اسلام برخلاف مسیحیت بر این باورند هر انسانی در هنگام زاده شدن موجودی بی‌گناه است و از آن پس بنا بر خرد و کردار خویش می‌تواند انسانی درست‌کار و یا خطاکار شود، یعنی بنا و یا برخلاف هنجارهای دین زندگی خویش را سامان دهد. [12] به این ترتیب گناه ذاتی انسان نیست. خدا نیز نمی‌تواند گناهانی را که در قبال انسان‌های دیگر مرتکب شده‌ایم، جبران کند، زیرا خدا در روابط میان انسان‌ها دخالت نمی‌کند و بلکه هر کسی با پیروی از احکام دین و عبادت می‌تواند در این راه گام نهد، یعنی فاعل اصلی خود انسان برای جبران گناهان خویش است. نتیجه آن که در یهودیت و اسلام هر کسی می‌تواند آگاهانه و با اراده خود در جهت کاهش یا افزایش گناهان خویش گام بردارد، در حالی که در مسیحیت انسان با ذوب شدن در باورهای دینی خود می‌تواند با کمک مسیح از بار گناهان خویش بکاهد. به این ترتیب یک مسیحی با اعتقادات دینی خود می‌کوشد روش اندیشه خویش را دگرگون سازد، در حالی که یک یهود و یا یک مسلمان با دگرگونی کردار، گفتار و رفتار خود می‌تواند اندیشه خود را متحول سازد. در این معنی خودخواستگی و خودگردانی در اسلام و یهودیت بسیار برجسته‌تر از مسیحیت است.

جوانی پیکو [13] که در سده 15 میلادی در ایتالیا می‌زیست، در اثر خود «درباره شأن انسانی» [14] یادآور شد که خودگردانی استعداد ویژه‌ای است که خداوند به انسان داده است تا بین او و دیگر زندگان توفیر نهد. به باور او خداوند همه‌ی گیاهان و جاندارانی را که بر روی زمین می‌توان یافت، آفرید و انسان آخرین آفریده خداوند است، یعنی یگانه موجودی است که می‌تواند با خردی که به او داده شده است، از یکسو درباره راز آفرینش خدا به داوری نشیند و از سوی

دیگر موقعیت خود در این جهان را بنا بر استعداد های خویش تعیین کند. [15]

کانت فیلسوف دوران روشنگری نیز در فلسفه خود اراده خودگردان [16] را مورد بررسی قرار داد. اما برای آن که بتوانیم اندیشه او در این باره را درک کنیم، باید نخست فلسفه اخلاق او را مورد بررسی قرار دهیم. کانت بر این باور بود که انسان بدون هنجارهای اخلاقی نمی‌تواند زندگی کند. ادیان برخی از هنجارهای دینی را به مثابه بایدهای دینی عرضه می‌کنند و به پیروان خود حکم می‌کنند که زندگی خود را بر اساس آن بایدها سامان دهند. اما از یکسو بایدهای دینی تمامی حوزه زندگی انسان را در بر نمی‌گیرند و از سوی دیگر هر انسانی در پی توجیه عقلانی کاری است که انجام می‌دهد. در این رابطه کانت بر این باور بود که خرد کرداری (عقل عملی) انسان پدیدآورنده اصولی [17] است که می‌توانند به هنجارهای اخلاقی بدل گردند. اصول در اندیشه کانت پرنسپ‌های ذهنی اراده و بیانگر تلاش عقلانی انسان برای دستیابی به وحدت و تعمیم‌اند. کانت «تمامی شالوده‌های ذهنی را که نه از چگونگی ذهن، بلکه از خواست عقل» [18] منتج می‌شوند را اصل یا اصولی نامید که آن گونه «قوانین ذهنی‌اند که انسان با تبعیت از آنها واقعاً عمل می‌کند.» [19] همچنین تمامی اعمالی که دارای ارزشهای اخلاقی‌اند، بر مبنای پنج فرمولی که کانت آنها را «دستور مطلق» [20] نامید، تحقق می‌یابند. هر یک از این فرمول‌ها هر چند کمی با یکدیگر توفیر دارند، اما با این حال جنبه‌های مختلف قانون جهان‌روائی را برمی‌نمایانند. بر این روال در اندیشه کانت اصلی دارای اعتبار اخلاقی است که:

- نتواند بدون نفی مقصود خود خصلتی جهان‌روا بیاورد،

- محتوای ذهنی‌اش آنچنان باشد که به ابزار درمان دردهای بشریت بدل گردد،

- محتوای ذهنی یک اصل در انطباق با اراده‌ای نباشد که در پی ایجاد خودگردانی خردگرایانه (عقل خودمختار) معتبری است.

به این ترتیب هر شالوده عملی دل‌خواهی فقط زمانی می‌تواند به یک اصل بدل گردد که علل ذهنی کارکرد ما را به اصول ذهنی بدل سازد. در این رابطه «دستور مطلق» از ما می‌طلبد که:

- «فقط بنا بر آن اصولی کاری را انجام دهیم که بخواهیم به اصولی عمومی بدل گردند.» [21]

- «فقط آن کاری را انجام ده که اصول اراده‌ات در هر زمانی به مثابه پرنسپ عمومی همچون قانون معتبر باشد.» [22]

بنا بر اندیشه کانت پیش‌شرط اراده خودگردان وجود «اراده نیک» است، یعنی کسی که دست به کاری می‌زند، باید برای جامعه‌ای که در آن می‌زید، کار خوبی انجام دهد. به عبارت دیگر «اراده نیک» تنها معیاری است که می‌تواند سبب انجام کاری متکی بر قوانین اخلاقی شود. به همین دلیل انگیزه فرد از دست زدن به کار نیک نباید خواست‌ها و منافع شخصی باشند و بلکه هرگاه بنا بر اصول «دستور مطلق» به کاری دست زنیم، خود به‌خود خیر عمومی را در نظر گرفته‌ایم. همچنین برای ارزیابی یک کار از منظر اخلاق مهم آن نیست که برای انجام آن شهامت و قاطعیت از خود نشان دهیم و یا آن که درباره انجام آن بسیار بی‌اندیشیم، زیرا آدم‌کشان و راهزنان نیز می‌توانند آدم‌های با شهامت و قاطعی باشند. به همین دلیل نیز کانت بر این باور بود که «اراده نیک فقط توسط خواست امری نیک می‌شود.» [23] با این حال در نوشتارهای کانت نمی‌توان تعریفی از «اراده نیک» یافت.

از سوی دیگر «اراده نیک» فقط هنگامی خوب است که سبب پذیرش «مسئولیت» گردد. در این رابطه کانت از دو مفهوم «انجام وظیفه کردن» [24] و «طبق وظیفه» [25] سخن گفته است. در باور کانت «طبق وظیفه» تمام کارهایی هستند که برای رسیدن به یک هدف انجام می‌دهیم. حتی کسانی که کارهای نیک انجام می‌دهند تا ارج آن را در دنیای پس از مرگ از خداوند دریافت کنند، کارهایی نیک، اما «طبق وظیفه» انجام داده‌اند. در عین حال مسئولیت باید به قانون اخلاقی احترام نهد، زیرا بدون پذیرش قانون نمی‌توان مسئولیت خود را در محدوده ارزش‌های قانون اخلاقی انجام داد. نزد کانت قانون کارکردی عین قانونمندی است که بر اساس آن هر فرد خردمندی قادر به کنترل اراده خود است. به همین دلیل در باور او ارزش کارکردی اخلاقی نه از تأثیر و یا انگیزه آن، بلکه فقط و فقط از پیروی فرد به تعهداتش ناشی می‌شود.

دیگر آن که چون در اندیشه کانت اراده هر کسی عقلانی عمل می‌کند، پس هدف هر اراده‌ای دستیابی به نیکی است. با این حال گاه‌گاهی غریزه و شهوت به مانعی بر سر راه اراده برای تحقق کار نیک بدل می‌شوند. پس برای آن که بتوان بنا بر مسئولیت به کاری دست زد، به اصلی که باید همیشه از اعتبار برخوردار باشد، یعنی به «دستور مطلق» نیاز است. «دستور مطلق» سبب می‌شود تا اراده بدون آن که تحت تأثیر غرایز و یا دیگر نیازهایی قرار گیرد که از وضعیت معینی ناشی

می‌شوند، فقط با پیروی از برداشتی خردگرایانه از آن وضعیت به کج‌راه نرود و بنا بر معیارهای اخلاقی خود یگانه کار درست را انجام دهد.

سرانجام در اندیشه کانت به آزادی‌های فردی می‌رسیم. فقط انسانی که می‌تواند با پیروی از اصول اخلاقی روند زندگی خویش را تعیین کند، از آزادی برخوردار است. به عبارت دیگر، فقط کسی که دارای اراده خودگردان است، انسان آزادی است. در باور کانت آزادی منشاء اخلاق است، زیرا آزادی به هر انسانی این امکان را می‌دهد تا با تکیه بر نیروی خرد خویش قانونی صوری را تدوین و از آن تبعیت کند.

اگر بخواهیم درباره کانت به داوری نشینیم، باید گفت که فلسفه اخلاق او برای دورانی که می‌زیست، بسیار انقلابی بود، زیرا با تبدیل مسیحیت به دین رسمی امپراتوری روم، اخلاق مسیحی بر اندیشه و کردار اروپائیان سلطه یافته بود، یعنی کارهائی که با فرامین کتاب مقدس در تضاد قرار داشتند، کارهای خلاف اخلاق دین بودند. کانت نخستین کسی است که بند ناف اخلاق را از دین برید و آن را به خرد انسان وصل کرد، یعنی هر کسی باید بنا بر هنجارهای اخلاقی خود درباره انجام کاری تصمیم بگیرد. آنچه در این میان مهم است، احساس مسئولیت فرد است.

همچنین کانت را می‌توان فیلسوف کلاسیک مقوله خودگردانی دانست، زیرا در فلسفه اخلاق [26] او خودگردانی به مثابه تعین اراده اخلاق‌گرا نمودار می‌شود که خود را فقط به وسیله خرد می‌تواند برتاباند. به باور کانت «خودگردانی اراده یگانه اصل تمامی قوانین اخلاقی و وظایفی است که از آن ناشی می‌شود. برعکس، اراده دگرسالار [27] نه فقط بر شمولی [28] تکیه ندارد، بلکه خود هم اصل و هم تقابل با اراده اخلاق-آئینی [29] است. [...] خودگردانی اراده از چگونگی اراده ناشی می‌شود، یعنی اراده بدان وسیله (مستقل از همه چگونگی‌های موضوع آن) نوعی قانون است. پس بنا بر پرنسپ خودگردانی چیزی را که می‌خواهیم برگزینیم، نتوان به گونه دیگری برگزید، یعنی اصول گزینش آن چیز باید هم‌زمان به مثابه قانون عمومی درک شود.» [30]

آموزش اخلاق خودگردان کانت در برابر برداشتهای فلسفی متکی بر نیک‌بختی [31] و به ویژه آموزشهای اخلاقی کلیسای کاتولیک قرار داشت، زیرا کلیسای کاتولیک در آن زمان بر این باور بود که اراده اخلاق فردی نمی‌تواند از استقلال برخوردار باشد و بلکه توسط نیروئی بیگانه هدایت می‌شود. در همان دوران کلیسای پروتستانت بر این باور

بود که «یک مسیحی خوب» فقط با ایمان به خدا می‌تواند دارای کارکردی متکی بر اخلاق دینی باشد. کانت در تضاد با باورهای دینی برای شفافسازی تئوری اخلاق خود در «سنجش خرد کارکردی» چنین نوشت: «استقلال اراده یگانه اصل تمامی قوانین اخلاقی و وظائفی است که از آن ناشی می‌شود. [...] پس قوانین اخلاقی چیز دیگری جز استقلال خرد کارکردی ناب در آزادی را بر نمی‌تاباند و این خود شرط صوری تمام اصولی است که فقط می‌تواند با والاترین قوانین کارکردی در انطباق باشد.» [32]

بنا بر باور کانت امکان واقعی خودگردانی وابسته به فراروی انسان از اشکال موجود وابستگی و دگرسالاری است. او در همین رابطه در نوشتار خود «روشنگری چیست؟» [33] نوشت انسان برای رهایی از صغارتی که خود بر خویش تحمیل کرده است، باید جرئت به‌کارگیری خرد خود را داشته باشد. به همین دلیل نیز در فلسفه اخلاق کانت مفاهیم «روشنگری» و «خودگردانی» به هم پیوسته‌اند و بنا بر برداشت کانت انسان با برخورداری از این دو امکان می‌تواند آزادانه از خرد خود بهره‌گیرد تا بتواند سرنوشت خویش را تعیین کند.

دانش روان‌شناسی نیز پدیده خودگردانی را مورد بررسی قرار داده است. بنا بر دستاوردهای این دانش میان روندهای خودگردانی و دگرسالاری نوعی تنش وجود دارد، آن هم به این دلیل که از یکسو کودک برای آن که بتواند به انسان بالغی بدل گردد، مجبور است در خردسالی با انسان‌های بزرگسال و به ویژه با مادر و پدر خود دارای پیوندهای ناگسستنی باشد تا بتواند هنجارها و شیوه زندگی را از آن‌ها بیاموزد. به این ترتیب کودک تا دوران بلوغ خود در مناسباتی دگرسالار به سر می‌برد که موجب صغارت او می‌گردد. از سوی دیگر هدف هر آموزش و پرورشی آن است که انسان نابالغ را به انسانی بالغ با استعداد برخورداری از اراده خودگردان بدل سازد تا بتواند به‌کارگیری خرد و دانشی که کسب کرده است، بنا بر اراده و تشخیص خود هدف‌ها و هنجارهای زندگی خویش را تعیین کند. [34] پس برای تکامل انسان به مثابه موجودی اجتماعی پیروی موقت از کسانی دیگر (پدر و مادر، آموزگان و ...) ضرورتاً در تضاد با دستیابی او به استعداد خودگردانی قرار ندارد. برای نمونه هر یک از اعضاء یک ارکستر موسیقی بنا بر استعداد خودگردانی خویش نواختن یک یا چند ابزار موسیقی را آموخته است و به تنهایی می‌تواند آهنگی را بنوازد. اما همین فرد هنگامی که عضو یک ارکستر شد، باید بخشی از آهنگ را آن‌چنان که دلخواه رهبر ارکستر است، بنوازد. در چنین

حالتی خودگردانی و دگرسالاری درهم آمیخته شده‌اند، یعنی از یکسو با هم در تضادند و از سوی دیگر گاهی مسالمت‌آمیز و گاهی نیز به اجبار در کنار و با هم می‌زیند.

در عین حال خودگردانی فقط دارای سویه‌های مثبت نیست و بلکه فرد می‌تواند بنا بر اراده و خواست خود مراوده اجتماعی خویش را به حداقلی بکاهد، یعنی با جداگرائی از دیگران خود به انزوای اجتماعی [35] دچار گردد. [36] جامعه‌شناسی کنونی بر این باور است کسانی که روابط اجتماعی‌شان کم‌تر از میانگین است، در انزوای اجتماعی به‌سر می‌برند. البته دامنه روابط اجتماعی در کشورهای مختلف و برای همه‌ی افراد هم‌سان نیست و بلکه به ساختار خانواده، موقعیت طبقاتی و موقعیت سنی افراد بستگی دارد. با این حال می‌توان گفت که در کلیت جوان‌ها از بالاترین و پیران از کم‌ترین مراوده اجتماعی برخوردارند. در حال حاضر در آلمان 40 % از خانوارها فقط از یک فرد تشکیل شده‌اند [37] که بیشتر آن‌ها بزرگسالان بازنشسته‌اند. به‌همین دلیل نیز در میان این بخش از جامعه انزوای اجتماعی به شدت گسترش یافته است. [38]

همچنین روان‌شناسی تکامل بر این باور است که میان خودگردانی و خودپیوستگی [39] رابطه‌ای تنش‌زا وجود دارد، زیرا هم خودگردانی و هم خودپیوستگی انگیزه‌های اساسی انسانی را نمودار می‌سازند. بنا بر انگیزه‌های خودگردانی و خودپیوستگی فرد می‌تواند به دیگران نزدیک شود و یا از آن‌ها دوری گزیند. فریتس ریمان [40] در اثر خود «اشکال اساسی ترس» تأثیر خلافاً آمد [41] پدیده‌های خودگردانی و خودپیوستگی بر انسان را مورد بررسی قرار داده است. بنا بر باور او این هر دو نیاز اساسی می‌تواند موجب ترس انسان گردد، یعنی ترس از تنهایی و انزوا و یا وحشت از ازدحام و مزاحمت. چنین ترسی را در روان‌شناسی «خودچرخش» [42] می‌نامند، یعنی برای برقراری یک مراوده و یا دوری گزیدن از هر گونه مراوده‌ای دچار دلهره شدن و در عین پیروی از اراده آزاد خویش دچار یکجانبه‌نگری گشتن. روشن است که این روند می‌تواند بر ساختار شخصیت و زندگی روزمره فرد تأثیری ویرانگر داشته باشد.

در جامعه‌شناسی ماکس وبر «خودگردانی یعنی آن که نظم یک انجمن نه بر اساس دگرسالاری بیرونی، بلکه (به همان میزان) نیروی کیفی اعضاء آن (تنظیم شود.)» [43] با توجه به این برداشت می‌توان نتیجه گرفت که جامعه‌شناسی مدرن با در نظر گرفتن پس‌زمینه گسیختگی‌هایی که در جهان کار وجود دارند، به طرح موضوع دگرسالاری پرداخته است، زیرا

در جهان کار واقعی در یکسو با شاغلین تمام وقت خودگردان و در سوی دیگر با کسانی که نیمه وقت شاغلند و با بیکارانی که از خودگردانی محدود برخوردارند، و همچنین با کارفرمایانی روبروئیم که خواسته‌ها و حوزه‌های کارکردی اراده‌شان چه بسیار در تضاد و در روندی خلاف‌آمد با هم قرار دارند. با توجه به این پیشداشته‌ها می‌توان نتیجه گرفت که به خودگردانی گروه‌ها، قشرها و حتی طبقات اجتماعی نمی‌توان فقط از چشم‌انداز خودگردانی فردی نگریست و بلکه در این رابطه باید به ارزیابی نیروی نهفته در خواسته‌های جمعی گروه‌ها، قشرها و طبقات اجتماعی نیز پرداخت. [44]

همان‌گونه که در پیش گفتیم، هدف هر آموزش و پرورش آن است که از یکسو کودک را به پیروی از آموزگار وادار سازد، یعنی او را تحت تأثیر رابطه‌ای دگرسالار قرار دهد و در عین حال در پایان این روند دانش‌آموز باید بتواند خود را از چنبره روابط دگرسالار رها ساخته و به انسانی خودگردان و متکی بر خرد خویش بدل گردد. به عبارت دیگر، کودک و یا شاگرد باید بتواند در مرحله معینی از رشد خود بند ناف خویش را از پدر و مادر و آموزگاران خویش ببرد تا بتواند به رهایش واقعی دست یابد تا بتواند بر سر پاهای خویش بایستد، یعنی روند اجتماعی‌گری [45] فرد معجونی از روندهای دگرسالاری و خودگردانی است. به این ترتیب به خلاف‌آمد عادت [46] روند آموزش و پرورش بر می‌خوریم، زیرا هدف هر آموزش و پرورش دمکراتیک آن است که کودک و یا شاگرد به انسانی خودگردان بدل گردد، یعنی تا آنجا که ممکن است، تحت تأثیر انسان‌ها و مناسبات پیرامون خود قرار نگیرد و بلکه انسانی خردمند و صاحب رأی و تشخیص باشد. اما انسان در عین حال موجودی اجتماعی است و تحت تأثیر مناسباتی قرار دارد که در درون آن می‌زید. به همین دلیل بسیاری از تئوریسین‌های آموزش‌شناسی [47] بر این باورند که هدف روند «آموزش خودگران» باید کاهش تأثیرات منفی جامعه بر دانش‌پژوهان باشد. [48]

چکیده آن که مسئولیت‌پذیری سیاسی و اجتماعی هنگامی می‌تواند تحقق یابد که عضو یک گروه اجتماعی و یا کسی که به جامعه‌ای تعلق دارد، برای تحقق آزادی خویش باید از استعداد کارکردی خودگردان برخوردار باشد. در این معنی خودگردانی در مفهوم آموزش‌شناسی فقط توسط کسی می‌تواند کسب شود که خواهان و آرزومند کسب آن باشد. به همین دلیل کودک و یا دانش‌آموزی که تصویری از مفهوم خودگردانی نداشته باشد، با دشواری می‌تواند از یکچنین آموزشی برخوردار گردد، یعنی با دشواری خواهد توانست از روابط وابستگی خود به آموزگاران خویش

رهائی یابد و با تکیه بر خرد خویش به انسانی که دارای اراده‌ای خودگردان است، بدل گردد. [49] جامعه‌ای که مردمان خود را خودگردان نیرورانند، نخواهد توانست به آزادی‌های سیاسی دمکراتیک دست یابد.

ادامه دارد

دسامبر 2012

msalehi@t-online.de

www.manouchehr-salehi.de

پا نوشت‌ها :

[1] Self-determination/ Selbstbestimmung

[2] Autonomy/ Autonomie

[3] self-administration/ Selbstverwaltung

[4] Independence/ Unabhängigkeit

[5] کتاب مقدس، یعنی کتب عهد عتیق و عهد جدید: انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، 1986، صفحه 3

[6] همان‌جا، صفحه 9

[7] در انجیل یوحنا، باب هشتم، آیه‌های 46 و 47 عیسی مسیح به شاگردان خود می‌گوید: «کیست از شما که مرا به گناه ملزم سازد؟ پس اگر راست می‌گویم، چرا مرا باور نمی‌کنید؟ کسی که از خدا است کلام خدا را می‌شنود و از این سبب شما نمی‌شنوید که از خدا نیستید.»

[8] کتاب مقدس، یعنی کتب عهد عتیق و عهد جدید: انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، 1986، بخش عهد جدید، صفحه 353

[9] Prager, Denis; Telushkin, Joseph, : „Judentum heute“, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, Seite 76

[10] قرآن، سوره بقره، آیه 30

[11] قرآن، سوره النساء، آیه 34

[12] Prager, Denis; Telushkin, Joseph, : „Judentum heute“, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, Seite 75

[13] Giovanni Pico della Mirandola

[14] Giovai Pico: „Über die Würde des Menschen“

[15] Martin Balluch: „Recht auf Autonomie statt Pflicht zur Leidenschaft- Kritik an Konsequentialismus und Pathozentrismus“, 2007

[16] Autonomy of the Will /Autonomie des Willens

- [17] Maxime
- [18] Kant, Immanuel: "Kritik der reinen Vernunft"; Warthogs Verlag, Originalausgabe vom 1787, Seite 771
- [19] Kant, Immanuel: "Kritik der praktischen Vernunft"; Reclam Verlag, 1963, Seite 74
- [20] Categorical Imperative/ Kategorischer Imperativ
- [21] Kant, Immanuel: "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", Kant, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff, AA IV, 421
- [22] Kant, Immanuel: "Kritik der praktischen Vernunft"; Reclam Verlag, 1963, § 7, Seite 53
- [23] Kant, Immanuel: "Grundlagen zur Metaphysik der Sitten", Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff, BA 4
- [24] Aus Pflicht tun
- [25] mandatory standard /Pflichtmäßig
- [26] Philosophy of Ethics / Philosophie der Ethik
- [27] Heteronomie/ Fremdbestimmung
- [28] Compulsoriness/ Verbindlichkeit
- [29] Morality/ Sittlichkeit
- [30] Kant, Immanuel: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, Reclam, Abschnitt II Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit.
- [31] Eudaemonism/ Eudämonismus
- [32] Kant, Immanuel: „Kritik der praktischen Vernunft“, Reclam, 1963, Seite 58
- [33] Kant, Immanuel: „Was ist die Aufklärung?“ , Philosophische Bibliothek, 1999
- [34] Ahnert, Lieseloth: „Frühe Bindung“, München 2004
- [35] Social isolation/ Soziale Isolation
- [36] Burkart, Günter (Hrsg.): „Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematization“, 2006, Seite 27
- [37] Statistische Ämter des Bundes und der Länder: „Demografischer Wandel in Deutschland, Heft 1, Bevölkerungs- und Haushaltsentwicklung im Bund und in den Ländern“, Ausgabe 2011, Seite 28
- [38] Puls, Wichard: „Soziale Isolation und Einsamkeit. Ansätze

- zu einer empirisch-nomologischen Theorie", Wiesbaden:
Deutscher Universitätsverlag 1989
- [39] Self-bond/ die Selbstbindung
- [40] Riemann, Fritz: „Grundformen der Angst: Eine tiefenpsychologische Studie", Verlag Reinhard, München 2011
- [41] Antinomy/ Antinomie
- [42] Autorotation/ Eigendrehung
- [43] Weber, Max: „Wirtschaft und Gesellschaft", Teil 1, Kap. 1, § 12.
- [44] Luedtke, Jens: „Arbeitslose: Die Grenzen der Autonomi, 1999
- [45] Socialization/ Sozialisation
- [46] Paradox/ Paradoxie
- [47] Pedagogy/ Pädagogik
- [48] Köck, Peter; Ott, Hanns: „Wörterbuch für Erziehung und Unterricht", Auer Verlag, Donauwörth 6. Auflage, 1997
- [49] Montada, L.; Oerter, R.: „Entwicklungspsychologie", Deutsch Beltz Psychologie Verlags Union, 2002
-

اپوزیسیون جمهوریخواه و قدرتهای خارجی

فرامرز دادور

بدیهی است که اگر معیار سیاسی و معنوی برای همکاریهای سیاسی بین افراد با علایق متنوع سیاسی/عقیدتی، همانا اساسنامه پذیرفته شده در همایشهای این اتحادیه است که در واقع ترجیح آن برای نهادینه شدن در بخش مربوط به حقوق دمکراتیک مندرج در قانون اساسی آینده نیز است، پس امتناع از اتخاذ سمتگیریهای خاص سیاسی وموضعگیریهای جنجالی، فضای بازتری را برای فعالیتهای موثر سیاسی ایجاد نموده، درها را برای پیوستن هرچه بیشتر دیگر کنشگران راه آزادی و

دمکراسی برای مبارزات مشترک باز میکند. اهمیت این گذرگاه تاریخی را دریابیم!

در خطوط پایین این بحث ادامه میابد که برای اپوزیسیون متحد آزادیخواه که بر اساس توافق بر روی نوع معینی از سازماندهی جامعه در آینده، یعنی ایجاد نظامی استوار بر ساختار سیاسی دمکراتیک و قانون اساسی مبتنی بر جمهوریت، سکولاریسم و ارزشهای حقوق بشری متشکل شده است، برای حفظ اتحاد اصولی، آیا چه نوع معیارهای مشخصی را میباید منبع مراجعت برای سیاستهای خود قرار دهد. در این قسمت، موضوع رابطه با دول و سازمانهای خارجی مورد بررسی قرار میگیرد. به احتمال زیاد در میان فعالین این نوع اتحادها از جمهوریخواهان، یک استنباط مشترک مورد ترجیح آنها از اصول کلی و از جمله حقوق اساسی دمکراتیک برای درج در قانون اساسی آینده و از جمله اصل استقلال طلبی و مخالفت با هر نوع دخالت از طرف قدرتهای خارجی در امور داخلی کشور وجود دارد. به این معنی که در جامعه مورد نظر که توده های مردم از حقوق دمکراتیک لازم برای شرکت در سرنوشت سیاسی/اقتصادی/اقتصادی جامعه برخوردار هستند، افراد، گروه های جامعه مدنی و سازمانهای سیاسی اجازه قانونی نخواهند داشت که از طرف نهادهای وابسته به دول خارج مورد حمایت مالی و لجستیکی قرار گیرند. در عین حال در یک جامعه دمکراتیک و پلورالیستی که آزادیهای سیاسی و حقوق مدنی اجرا میگردد، شهروندان و تشکلهای سیاسی/اجتماعی آنها، از زوایای گوناگون نظری-عقیدتی، خواهان دخالت در مسائل جامعه و از جمله امور خارجی و ارتباط با سازمانهای سیاسی بین المللی میگردند. برای مثال جریانات لیبرال دمکرات در همراهی سیاسی با گروه های همفکر در سطح جهان به تماسهای سیاسی و مبادله پیامهای چند جانبه میپردازند. احتمالاً گروه های مذهبی معتدل و سکولار با جریانات بین المللی مذهبی نزدیک بخود در تماس خواهند بود. سوسیالیستها، و از جمله چپهای دمکرات نیز در گیرودار روابط همبستگی آور با سازمانهای چپ بین المللی قرار میگیرند. نمونه هایی از آنها شرکت افراد متعلق به جریانات سوسیال دمکرات ایرانی در کنگره های بین المللی احزاب سوسیالیست و سوسیال دمکرات بوده است. تاریخا در کشورهای دمکراتیک، احزاب کمونیست سنتی از نوع حزب توده ایران همبستگی بین المللی خود را همواره به نمایش گذاشته اند. در این ارتباط سوال مهم این است که آیا مختصات اصلی برای قوانین ناظر بر این ارتباطات که قرار است در قانون اساسی مورد نظر در آینده نهادینه گشته و یا بصورت متمم هایی به ان اضافه

شود از دیدگاه اپوزیسیون جمهوریخواه چه هستند که بر روی خطوط اصلی آن، پیشاپیش درک مشترک حاصل شود و زمینه های همکاری برای پیشبرد مبارزات آزادیخواهانه بطور متحد تقویت گردند.

وقایع سیاسی کنونی در سراسر دنیا مخزن عظیمی برای تغذیه نظری در این ارتباط فراهم آورده است. در رابطه با حرکتهای انقلابی مردم عرب در شمال آفریقا و خاورمیانه و عکس العمل از طرف قدرتهای خارجی و جنبشهای دمکراتیک مردم در سراسر دنیا چند نمونه ذکر میگردد. در پاییز و زمستان ۲۰۱۱ مردم در کشورهای تونس و مصر علیه دیکتاتوری و برای آزادی و عدالت اقتصادی بپا خواستند و بنا به دلایل بسیار و از جمله ادامه بحران عمیق اقتصادی در جهان، مبرم نبودن حفظ قدرت بوسیله بن علی و مبارک در این کشورها از زاویه منافع دول امپریالیستی و وجود سطحی از واقع بینی در سیاستهای دولت اباما، حداقل مرحله اول انقلاب یعنی سرنگونی رژیمهای خودکامه و غیر مردمی به مرحله عمل رسیده است. اما، آشکارا میبینیم که دول غربی و بویژه رژیم اباما، بر اساس سیاستهای هژمون طلبانه خود تنها از جریانات و جنبشهای حمایت میکند که در راستای منافع آنها قدم برمیدارند.

در مصر یکی از فعالان سرشناس اپوزیسیون و زندانی سیاسی سابق در زمان حکومت خودکامه حسنی مبارک و دارای گرایشات سوسیالیستی، حامدین صباحی ((Hamdeen Sabahi که امروزه مخالف رئیس جمهور فعلی، محمد مرسی، میباشد انتقاد میکند که در برنامه اقتصادی ارائه شده از طرف مرسی و جریان اخوان المسلمین، سمتگیری بطرف بازار آزاد و موازین پیشنهادی از جانب غرب و صندوق بین المللی پول وزین بوده در قانون اساسی جدید نیز که در هفته اخیر رای آورد، از ماده ای که متضمن حقوق اقتصادی-اجتماعی برای محرومان باشد خبری نیست. وی که در انتخابات گذشته پس از مرسی بیشترین رای را آورده بود در پلتفرم پیشنهادی خود موازینی از قبیل وضع مالیات متری (افزایش سطح مالیات برای ثروتمندان)، مالیات بر مبادلات بورس/معاملات ملکی و نقش بیشتری برای دولت در امور اقتصادی جهت ایجاد شغل برای طبقات کارگری و زحمتکش را گنجانده بود. در میان اپوزیسیون مصر شخصیتهای دیگری مثل محمد البرادعی (دیپلمات اسبق در سازمان ملل) نیز برنامه های اقتصادی لیبرال تر و مورد پسند غرب ارائه میدادند (نیویورک تایمز: ۲۶ دسامبر ۲۰۱۲، ص ۱۰). طبیعی است که در طیف ایرانیان جمهوریخواه در صورت توجه به این مسئله، ارزیابی از اینکه کدام طیف سیاسی میتواند در سازندگی یک مصر دمکراتیک نقش موثری داشته باشد اختلاف نظر است و نتیجه گیری منطقی این خواهد بود که یک نظر رسمی در این مورد اعلام نشود.

در رابطه با وقایع کشور بحرین یکی از فعالین متعلق به اپوزیسیون آزادیخواه در این کشور زینب الخواجه (zainab al-Khawaja)) در انتقادی شدید به سیاستهای دوگانه اتخاذ گردیده از طرف دولت اباما، به موفقیت مبارزه برای آزادی و دموکراسی در بحرین امید چندانی ندارد. بنظر وی واشینگتن سیاستهای خشونت آمیز از طرف رژیم بشار اسد در سوریه را محکوم میکند اما بر روی نقض فاحش حقوق بشر در بحرین و مداخله عربستان برای سرکوب اعتراضات مسالمت آمیز آزادیخواهان در بحرین چشم میبندد چونکه، بنظر وی، ناوگان پنجم امریکا در این کشور پایگاه دارد و دفاع از جنبش دموکراسی خواهان در بحرین به کنترل نظامی امریکا در منطقه و منافع استراتژیک آن ضربه میزند (همان: ۱۹۶). در این ارتباط نیز ممکن است که از دیدگاه برخی از دوستان در مجموعه جمهوریخواهان این سیاست دوگانه امریکا قابل درک بوده و آنرا لزوماً محکوم نکنند چونکه طبق منطق حاکم در این سیستم فکری هر کشوری حق دارد که منافع جهانی خود را تعقیب کند. اما در عین حال فعالین جمهوریخواه دیگری نیز هستند که سیاستهای امپریالیستی امریکا و متحدینش در جهان را شدیداً محکوم میکنند. روشن است که احتمال برای اجماع نظر بر نقش امریکا در بحرین نیز میسر نخواهد بود.

در سوریه نیز متأسفانه تحولات سیاسی بطور مسالمت آمیز و در راستای دموکراسی و سکولاریسم دموکراتیک پیش نمیرود. اگر در اوایل، مبارزه علیه رژیم دیکتاتوری بشار اسد خصلت مردمی و حق طلبانه داشت، در ماه های اخیر بخشا بخاطر ادامه سیاست سرکوب از طرف رژیم و بخشا بخاطر دخالت های سیاسی، لجستیکی و مالی از طرف کشورهای غربی و رژیم های بغایت مرتجع عربی (عربستان سعودی، قطر، غیره) برخوردهای نظامی در مسیر نامعلوم و آلوده به احقاق منافع قدرتهای خارجی، فساد مالی و نزاع های مذهبی تقلیل پیدا نموده است. با توجه به رخنه جنگجویان خارجی با تمایلات افراطی مذهبی در جنبش آزادیخواه سوریه و وجود رقابتهای مرگبار بین جناحهای درونی در "ارتش آزاد سوریه" بر روی اموال تاراج شده (گاردین، ۲۷ دسامبر ۲۰۱۲)، ظهور سطحی از جنگ داخلی و انجام حرکتهای تروریستی در همه طرف، معضل بزرگی برای جهانیان که طرفدار واقعی دموکراسی و صلح در سوریه و سایر نقاط دنیا هستند ایجاد نموده است. امید است که تلاشهای لخداریس (Lakhdar Brahimi) در جهت پایان دادن به جنگ، حول محور یک مرحله گذار موقت تا برگزاری انتخابات آزاد به نتیجه برسد. دوباره قابل ذکر است که تعجب آور نخواهد بود که در میان جمهوریخواهان در رابطه با چگونگی تحولات سیاسی در سوریه و ماهیت مبارزان درگیر در این جنگ نیز اختلاف اساسی وجود داشته باشد. به جمع بندی مشترک در

این مورد مثل بسیاری از مسایل دیگر نیاز نیست.

طبیعتاً در آمریکا مانند سایر جوامع گرایشهای متنوع سیاسی وجود دارند و فعالان درگیر در جنبش جمهوریخواهی در ایران نیز نقطه نظرات متفاوتی در مورد آنها دارند. به احتمال زیاد تعداد زیادی از معتقدان به لیبرال دمکراسی در صفوف جمهوریخواهان در مجموع از سیاستهای داخلی و خارجی اباما و حزب دمکرات ارزیابی مثبتی داشته، اینان که تعلقات عقیدتی/سازمانی متفاوت دارند، در فردای بعد از پیروزی انقلاب دمکراتیک، احتمالاً خواهان رابطه نزدیک و دوستانه دیپلماتیک با سیاستمداران وابسته به حزب دمکراتیک آمریکا خواهند بود. طیفهای دیگری احساس نزدیکی بیشتری با حزب جمهوریخواه میکنند و برخی دیگر با برنامه های گروه های سوسیالیست و از جمله حزب سبز راحت تر هستند. از نقطه نظر نگارنده، حزب سبز آمریکا از جمله جریانات چپ دمکرات در آمریکا است که در پلاتفرم خود راه حلهای عادلانه تری را برای بهبودی وضعیت زندگی برای اکثریت مردم (۹۹ درصدیها) مطرح میکند. در رابطه با سیاست خارجی در میان مواد پیشنهادی از طرف جیل استاین (Jill Stein) (کاندید این حزب برای ریاست جمهوری در نوامبر ۲۰۱۱، تقلیل بلافاصله در بودجه نظامی (برای شروع ۵۰ درصد)، برچیدن پایگاه های نظامی در سراسر جهان و شروع مذاکرات جدی برای جمع آوری سلاحهای اتمی و منع تولید آنها دیده میشد. وجود سلاحهای کشتار جمعی در دنیا یکی از مسائل کلیدی برای جنبش مترقی و صلح طلب در سطح جهان است که برای از میان برداشتن آنها و نهایتاً توقف در تولید تجهیزات نظامی مبارزه میکنند. منطق نهفته در اتخاذ کارزار علیه وجود صنایع و جنگ افزارهای نظامی این است که یکی از عوامل اساسی برای وجود دائمی جنگهای محلی در دنیا، هژمونی طلبی نظامی از طرف قدرتهای جهانی و منطقه ای و اعمال دیکتاتوری از طرف رژیمهای خود کامه و یا تجاوزات اشغالگرانه کشوری به یک ملت دیگر (ب.م. اشغال فلسطین بوسیله حکومت صیہونیستی اسرائیل) و کشته شدن روزافزون مردم عادی در شهرهای متروپل آمریکا و جهان بوسیله میلیونها اسلحه در مناطق مسکونی؛ پیشبرد سیاستهای سودجویانه از طرف شرکتهای بسیار عظیم نظامی در شراکت با کمپانیهای نفتی و تحت ضمانت سرمایه های مالی است که در راستای حفظ منافع اقتصادی خود از هیچ تلاشی از جمله هزینه کردن کمکهای مالی و لجستیکی در داخل کشور برای انتخاب رئیس جمهورها، سناتورها، نمایندگان کنگره و سایر مقامات رسمی و در خارج از کشور برای حفظ حکومتگران فاسد و مستبد (ب.م. شاه در ایران، خلفای مرتجع در اغلب کشورهای عربی، پینوشه و ژنرالهای نظامی امثال وی در شیلی و اغلب کشورهای آمریکای لاتین) دریغ نکرده و نمیکند.

هم اکنون اعمال نفوذ شدید از طرف این نوع سرمایه های عظیم و سیاستمداران نزدیک به آنها، چه در غرب و چه در دیگر نقاط جهان، بر سیاستهای اقتصادی و نظامی اتخاذ شده از طرف اغلب حکومتگران واز جمله اباما بوضوح دیده میشود. حفظ بقایای ارتش امریکا در عراق، تاخیر در عقب نشینی از افغانستان واستفاده از گروه های نظامی دولتی/خصوصی و هواپیماهای بدون سرنشین در خاورمیانه و پاکستان، حاکی از ادامه سیاستهای نظامیگری بوسیله اباما است. دوباره جای اشاره دارد که در جنبش آزادیخواه مردم ایران و از جمله در میان جمهوریخواهان سکولار، استنباط چندان مشترکی بر روی این قبیل مسایل وجود ندارد.

اما غرض از طرح این موضوعات این است که برای آن دسته از فعالان جمهوریخواه، سکولار و پایبند به ارزشهای جهانی حقوق بشر که، بدرستی، ادامه بقای نظام فقهائی جمهوری اسلامی را بخشا در نبود یک جبهه وسیع و نیرومند از میان اپوزیسیون آزادیخواه میدانند و بدان خاطر در جهت هرچه گسترده تر کردن آن تلاش میکنند، میبایست تا بحال روشن شده باشد که علیرغم تمامی اختلاف نظرها، اگر اعتقاد بر این باشد که مبارزات سیاسی/ایدئولوژیک بهتر میتوانند در یک جامعه دمکراتیک، از طرف افراد وگروه ها و سازمانهای جامعه مدنی، بر فراز گفتمانهای منطقی و رقابتهای مسالمت آمیز به نتایج سازنده برسند، در آنصورت اگر هدف در درجه اول نیل به یک همچون جامعه دمکراتیک است که انجام آن به اندازه زیادی در گرو ایجاد وسیعترین اتحاد عملها در میان اپوزیسیون آزادیخواه میباشد، پس تلاش برای شکلگیری این نوع ظرف وسیع سیاسی برای همکاریها، ضرورت تامل و مکث سیاسی بر روی اختلافات فکری و در سطح امکان احتراز از حرکتهای اختلاف برانگیز مثل ایجاد روابط سیاسی و یا طرفداری از حکومتها و احزاب سیاسی جهانی از جانب این اتحادیه را میطلبد. بدیهی است که اگر معیار سیاسی و معنوی برای همکاریهای سیاسی بین افراد با علایق متنوع سیاسی/عقیدتی، همانا اساسنامه پذیرفته شده در همایشهای این اتحادیه است که در واقع ترجیح آن برای نهادینه شدن در بخش مربوط به حقوق دمکراتیک مندرج در قانون اساسی آینده نیز است، پس امتناع از اتخاذ سمتگیریهای خاص سیاسی وموضعگیریهای جنجالی، فضای بازتری را برای فعالیتهای موثر سیاسی ایجاد نموده، درها را برای پیوستن هرچه بیشتر دیگر کنشگران راه آزادی و دمکراسی برای مبارزات مشترک باز میکند. اهمیت این گذرگاه تاریخی را دریابیم!

پایان

هدف از تشکیل اتحادیه جمهوریخواهان دمکراتیک چیست؟

فرامرز دادور

یک قانون اساسی دمکراتیک و حامل اساسیترین حقوق مدنی برای شهروندان که در عین حال قابلیت تغییرات اصلاحگرانه بوسیله اکثریت قاطع نمایندگان مردم را داشته باشد و بر اساس رای آزاد مردم و در پرتوی استفاده از مکانیسم دمکراتیک از درون مجلس موسسان انتخاب شده، بوسیله توده های مردم شکل گرفته و مورد موافقت جامعه قرار گرفته باشد، به مثابه یک نهاد عمومی مردمی و همچون نگاهبانی برای حراست از حقوق بنیادی مدنی/سیاسی، عمل میکند

یکی از عوامل موثر برای عبور از نظام مذهبی- استبدادی حاضر در ایران به جامعه ای آزاد و دمکراتیک، شکلگیری یک اپوزیسیون وسیع آزادیخواه در داخل و خارج از کشور، حول محور بنیادی ترین اصول، یعنی جمهوریت، سکولاریسم و ارزشهای جهانی حقوق بشر میباشد. این واقعیت که جنبش دمکراتیک مردم ایران، به دلایل مختلف هنوز نتوانسته است که با توجه به وجود فعالین و گروه های بیشمار که در راه آزادی و عدالت اجتماعی مبارزه میکنند، به همکاریهای وسیع سیاسی در یک شکل معین اتحادیه و یا جبهه دست یابد، حاکی از وجود ضعف جدی در اپوزیسیون آزادیخواه برای ایجاد اتحادهای اصولی برای مقابله با رژیم است که دغدغه اصلی آن همواره نابودی هر نوع مبارزات ضد رژیمی سازمانیافته و مشترک در میان مخالفان آن است. البته در بیش از ۳۰ سال گذشته تلاشهای بسیاری در جهت ایجاد تشکلهای وسیع برای مقابله با رژیم انجام گشته، اما به دلایل مختلف از هم پاشیده شده اند. به نظر نگارنده یکی از مهمترین علتهای آن عدم شناخت کافی فعالین از ماهیت و جایگاه مناسب برای اتحادهای تشکیل یافته بوده است. برای مثال یک اتحادیه جمهوریخواهان دمکراتیک که با هدف گذر از جمهوری اسلامی به جامعه ای آزاد و انسانی، در راستای ایجاد وسیعترین همکاریها در میان فعالین و جریانات آزادیخواه متعلق به اپوزیسیون آزادیخواه ایران قدم

برمیدارد، میباید در مورد تمامی سیاستگذاریهای خود، سنجیدگی و منطق سیاسی لازمه را بکار ببرد. آنچه که به مثابه یک معیار معتبر، میتواند راهنمای فعالین در ارزیابی از سمت و سوی سیاستهای سازمان قرار گیرد همانا تلاش برای نیل به یک شناخت مشترک از ساختار سیاسی دمکراتیک در نظام پسا جمهوری اسلامی است که در صورت تحقق آن، برروی مسیر برنامه های مبارزاتی در قبل از پیروزی انقلاب دمکراتیک، افق روشنی میگشاید.

بنظر نگارنده مختصات سیاسی جامعه دمکراتیک مورد نظر را میتوان با اصول شناخته شده در لیبرالیسم سیاسی مترادف دانست. آشکار است که با توجه به هرچه بیشتر جهانی شدن روابط اجتماعی، استفاده از واژه های عمومی و بین المللی میبایست مورد پذیرش قرار گرفته شده باشد. در این ارتباط، جان راولز پروفیسور پیشین در دانشگاه هاروارد، کتابی به همان عنوان در سالهای ۱۹۹۰ چاپ نمود که مطالب مناسبی برای مبحث مورد نظر در این نوشته در بر دارد. در این کتاب سوال اساسی این است که آیا چگونه میتوان به یک جامعه عادلانه و کثرتگرا، علرغم وجود ایدئولوژیها و مکاتب متنوع عقیدتی دست یافت بدون اینکه آزادیهای دمکراتیک و حقوق برابر نهادهای شده برای شهروندان نفی گردند. بنظر وی راه حل برای آن ایجاد یک نظام دمکراتیک است که در آن عدالت سیاسی و نه ارزشهای مکتبی، مبنای اشتراک فکری را برای تهیه قرارداد اجتماعی تشکیل بدهد. به این معنی که حقوق سیاسی/مدنی که در برگیرنده آزادیهای دمکراتیک از قبیل آزادی بیان و حق تشکل میباشد و نه اصول معنوی متعلق به ایدئولوژی خاصی، مضمون ارزشی قانون اساسی جامعه مورد نظر را تشکیل بدهد.

واقعیت این است که جهان امروز مملو از انسانها و گروه ها با اندیشه ها و نظرات بسیار مختلف میباشد و تنوع عقیدتی به خصلتی دائم در فرهنگ عمومی مردم تبدیل گشته است. در جوامع نوین دمکراتیک، قانون اساسی نمیتواند که در انحصار یک مکتب خاص عقیدتی (ب.م. سرمایه داری، سوسیالیسم و تئوکراسی) قرار گیرد که در غیر آنصورت لازمه آن وجود حکومتهای مستبد سیاسی و یا تحت سلطه صاحبان سرمایه های بزرگ خواهد بود. نمونه های مذهبی آن در ایران و عربستان و شبه سوسیالیستی آن در چین و ویتنام و کورپرت کاپیتالیست آن در امریکا وجود دارند. یک قانون اساسی دمکراتیک و حامل اساسیترین حقوق مدنی برای شهروندان که در عین حال قابلیت تغییرات اصلاحگرانه بوسیله اکثریت قاطع نمایندگان مردم را داشته باشد و بر اساس رای آزاد مردم و در پرتوی استفاده از مکانیسم دمکراتیک از درون مجلس موسسان انتخاب شده، بوسیله توده های مردم

شکل گرفته و مورد موافقت جامعه قرار گرفته باشد، به مثابه یک نهاد عمومی مردمی و همچون نگاهبانی برای حراست از حقوق بنیادی مدنی/سیاسی، عمل میکند. افراد و سازمانهای اجتماعی/سیاسی که پلتفرمهای متنوعی را برای سازماندهی اقتصادی-اجتماعی در جامعه برای مدت معینی (ب.م. ۲، ۴ و یا ۴ سال) ارائه میدهند، در صورت انتخاب به پارلمان و یا ریاست جمهوری تنها میتوانند که در چارچوب مقررات وضع شده و همواره متکامل شونده در قانون اساسی، برنامه های خود را به پیش ببرند. طبیعی است که سیاستهای تدوین شده از طرف آنها شامل مسائل داخلی و خارجی بسیاری و از جمله موضوعات اقتصادی، آموزشی، درمانی، ملیتی و نوع روابط دیپلماتیک با سایر دولتها خواهد بود.

آنچه که بدیهی میباشد این است که شهروندان و سازمانهای سیاسی-اجتماعی پایبند به قانون اساسی منتخب مردم و حقوق دمکراتیک قید شده در آن، در مورد مسائل بیشمار اجتماعی اختلاف نظرهای بنیادی خواهند داشت و همواره در رقابت فردی و یا گروهی، برنامه های مورد نظر خود را به رای عمومی خواهند گذاشت. اما موضوع مبرم در مقابل طرفداران آزادی و دمکراسی در ایران در حال حاضر این است که علرغم وجود دنیائی از اختلاف نظرات، آنها میباید به این مسئله واقف باشند که ایجاد یک همچون جامعه دمکراتیک و مبتنی بر جمهوری سکولار و ارزشهای جهانی حقوق بشر که خواست مشترک همه است، تنها میتواند در چارچوب موازینی شکل بگیرد که معتقدان به مکاتب سیاسی-اجتماعی مختلف توانائی سیاسی آن را داشته باشند که بر اساس انتخاب اکثریت مردم و رعایت مواد درج شده در قانون اساسی کشور، برنامه های مشخص سیاسی/اجتماعی خود را به مرحله عمل در آورند. اما تا آن زمان، تلاش برای ایجاد وسیعترین همکاریهای ممکنه، در گرو شناخت کافی از وجود تمایزات جدی نظری/عقیدتی در میان فعالان اپوزیسیون متحد شده و بدان خاطر محدود کردن برنامه های مبارزاتی مشترک به محدوده مبانی مورد توافق در اساسنامه سازمان دمکراتیک مزبور، میباشد. به این موضوع که بین سیاستهای فعلی اپوزیسیون متحد دمکراتیک و اصول مشترک مورد نظر در قانون اساسی مردمی در دوران مابعد جمهوری اسلامی رابطه متناسب و نه متناقضی وجود داشته باشد، به نوشته بعدی محول میشود.

رهايش يا حق تعيين سرنوشت



بخش نخست

منوچهر صالحی

مارکس در «مسئله یهود» تئوری رهايش خود را تدوین کرد. نزد او رهايش یعنی رهایی انسان از جبرهایی که مناسبات تولیدی در روند «بازگشت جهان انسانی به مناسباتی انسانی» به وجود آورده است. بنا بر باور او «رهايش سیاسی از یکسو سبب کاهش انسان به عضوی از جامعه مدنی، یعنی تبدیل او به فردیت خودخواه مستقلی می‌گردد و از سوی دیگر او را به شهروند دولت، یعنی شخصی اخلاقی تقلیل می‌دهد.»

ریشه واژه رهايش [۱] لاتینی است. رومی‌های باستان این واژه را درباره فرزند پسری به‌کار می‌گرفتند که به سن بلوغ رسیده بود و می‌خواست خانه پدری خود را با هدف مستقل زیستن ترک کند. همچنین این واژه در مورد بردگانی به‌کار گرفته می‌شد که توسط صاحبان خود «آزاد» می‌گشتند. در هر دو مورد با وضعیت تغییر یافته‌ای سر و کار داریم که در آن فرزند بلوغ یافته و برده «آزاد» شده باید از آن پس بر سر پای خود می‌ایستادند و سرنوشت خویش را خود تعیین می‌کردند. در روم باستان افراد برتر می‌توانستند افراد وابسته به‌خود را از وضعیت وابستگی رها سازند، یعنی فرزند بدون اجازه پدر نمی‌توانست زندگی مستقل خود را آغاز کند و برده بدون خواست و اراده برده‌دار نمی‌توانست از «آزادی» برخوردار گردد. در آن دوران «رهايش» توسط پدر به فرزند و توسط برده‌دار به برده داده می‌شد. در سده‌های میانه که کلیسای کاتولیک با «از دین برگشتگان» [۲]، یعنی «مرتدان» [۳] مبارزه می‌کرد، فرزندان زنانی را که به چنین جرمی متهم می‌شدند، به مدارس وابسته به صومعه‌ها می‌سپرد تا در آن‌جا بنا بر آموزش‌های مسیحیت تربیت شوند. در این رابطه نیز کلیسا از واژه رهايش بهره می‌گرفت، زیرا مدعی بود که این کودکان را از «گناه» رها نیده است.

معنی واژه رهايش در دوران رنسانس[۴] و تحقق جنبش اومانيسم[۵] و آغاز دوران روشنگري[۶] در اروپا دچار دگرگوني شد، يعني از آن پس رهايش به جای آن که از بالا به کسی داده شود، به واکنشی اجتماعی برای آزادسازی فرد از قيد و بندهای اجتماعی بدل شد. به عبارت دیگر، هدف رهايش تلاش برای تحقق آزادی بیشتر فردی و همبرابری اجتماعی گشت. برای دستیابی به این خواسته باید مناسباتی که موجب بازتولید نابرابری میان افراد و سبب برتری بخشی از اقشار و طبقات اجتماعی بر بخش دیگری از مردم می‌گشتند، مورد نقد قرار می‌گرفتند. در همین رابطه کانت[۷] در اثر خود «روشنگری چیست؟» آشکار ساخت که «اگر آزادی داده شود، روشنگری تقریباً ناگزیر» خواهد شد و در نتیجه انسان‌هایی که به خاطر صغارتی که به خود تحمیل کرده‌اند، خواهند توانست با برخورداری از آزادی به کسب تجربه پردازند و با به‌کارگیری خرد خویش، خود را از قيد و بندهایی که در جامعه وجود دارند، برهانند. بنابراین هر انسانی برای آن که بتواند از صغارت خویش رها گردد، به «آزادی در به‌کارگیری عمومی خرد در همه‌ی امور» خود نیازمند است. [۸]

بنا بر تئوری‌های آموزشی[۹] و روان‌شناسانه کنونی رهايش هدف هر گونه انکشاف شخصیت فردی است. هر کودکی بسیاری از ارزش‌هایی را که هنجارهای زندگی او را تشکیل خواهند داد، از پدر و مادر و همچنین از آموزگاران خویش در دبستان و دبیرستان یاد می‌گیرد. بنابراین، هر چند فرد در کسب ارزش‌های هنجارین خویش تحت تأثیر بلاواسطه محیط زیست قرار دارد، اما با این حال هنگامی که رهايش دست می‌یابد که بتواند زندگی خود را بنا بر برداشت خرد خویش از آن ارزش‌های هنجارین سر و سامان بخشد. [۱۰]

تحقق رهايش آمیخته با موفقیت به عوامل مختلفی وابسته است که در اینجا به اختصار به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

نخست آن که فرد باید از توانائی تشخیص کارکردها و موقعیت‌های اجتماعی و همچنین آرایش و دگرگونی آن‌ها برخوردار باشد.

دو دیگر آن که فرد باید از توانائی ایجاد و گسترش مراوده با افراد دیگر برخوردار باشد تا بتواند با ایجاد شبکه‌ای از ارتباطات با دیگران شریکانی برای پیمودن راهی که طی می‌کند، بیابد.

سه دیگر آن که فرد باید بتواند چشمانداز زندگی خود را طراحی کند، زیرا زندگی فردی بدون داشتن چشماندازی از آینده بی‌معنی خواهد بود.

چهار دیگر آن که فرد باید بتواند در زندگی فرهنگی جامعه‌ای که در آن می‌زید، شریک باشد، یعنی باید هم از آن سود برد و هم آن که در گسترش آن نقش داشته باشد.

پنجم آن که فرد باید استعداد برآورده ساختن نیازهای خویش را داشته باشد، زیرا فقط از این راه می‌تواند موجودیت خود را تضمین کند. [۱۱]

تئوری رهایش مارکس

مارکس در «مسئله یهود» [۱۲] تئوری رهایش خود را تدوین کرد. نزد او رهایش یعنی رهائی انسان از جبرهایی که مناسبات تولیدی در روند «بازگشت جهان انسانی به مناسباتی انسانی» [۱۳] به وجود آورده است. بنا بر باور او «رهایش سیاسی از یکسو سبب کاهش انسان به عضوی از جامعه مدنی، یعنی تبدیل او به فردیت خودخواه مستقلی می‌گردد و از سوی دیگر او را به شهروند دولت، یعنی شخصی اخلاقی تقلیل می‌دهد.» [۱۴]

مارکس در «مسئله یهود» بر این باور است که «گرچه» تحقق «رهایش سیاسی پیشرفت بسیار بزرگی است، لیکن رهایش سیاسی نه آخرین شکل رهائی انسان، اما آخرین شکل رهائی انسان در درون نظم جهانی کنونی است.» [۱۵] فقط «هرگاه انسان واقعاً فردیت یافته بتواند شهروند انتزاعی را به خود بازگرداند و به مثابه انسان فردیت یافته در زندگی تجربی، در کار فردی و در مناسبات فردی خویش با آن یکی شود، و هرگاه انسان به «نیروی خود» [۱۶] به مثابه نیروی اجتماعی پی برد و آن را سازمان‌دهی کند و در نتیجه نیروی اجتماعی را در هیبت نیروی سیاسی از خود جدا نسازد، در آن هنگام رهائی انسان تحقق یافته است.» [۱۷]

هرگاه بتوانیم این سخنان پیچیده مارکس را ساده کنیم، باید بگوئیم رهایش انسان فقط هنگامی تحقق می‌یابد که انسان بتواند خود را از قید و بندهای مناسباتی رها سازد که موجب ازخودبیگانگی او از خویش گشته است. فقط در چنین هنگامی انسان فردیت یافته که دارای خوئی خودخواه و برتری‌جو است، خواهد توانست به انسانیت خویش بازگردد تا بتواند به انسان واقعی بدل گردد. بنابراین رهائی واقعی انسان فقط می‌تواند زمانی تحقق یابد که شیوه تولید سرمایه‌داری جای خود را به شیوه تولید نوینی (سوسیالیستی) دهد که در آن دوگانگی میان انسان و کاری که برای بازتولید زندگی خود انجام می‌دهد، از میان برداشته شود، یعنی روند جدائی انسان از سوژه کارش پایان یابد و یگانگی میان انسان و فرآورده کارش تحقق یابد.

به این ترتیب می‌بینیم که جهان کنونی که در آن شیوه تولید سرمایه‌داری جهانی شده است، هنوز دارای ظرفیت لازم و ضروری تحقق پروژه رهایش مارکسی نیست، زیرا اساس این جهان بر مالکیت و نابرابری ثروت و امکانات مادی و معنوی استوار است. حتی ۲۰۰ سال

مبارزه جنبش کارگری برای برخورداری از رفاه بیشتر انسان فردیت یافته را حتی یک گام به رهایش مارکسی نزدیکتر نساخته است، زیرا رفائی که نصیب طبقه کارگر کشورهای متروپل سرمایه‌داری گشته، در محدوده شیوه تولید سرمایه‌داری تحقق یافته است که اساس آن هم‌چنان بر مالکیت ابزار و وسائل تولید و تراکم این مالکیت در دستان بخش کوچکی از مردم جهان قرار دارد. به عبارت دیگر، از آن‌جا که جنبش مطالباتی کارگری در کشورهای متروپل سرمایه‌داری توسط سندیکاها کارگری سازمان‌دهی می‌شوند که به‌هیچ‌وجه دارای خصلت ضدسرمایه‌داری نیست و از آن‌جا که احزاب سوسیال دمکرات و حتی «چپ» کشورهای متروپل برای آن که قشر میانه، یعنی خرده‌بورژوازی را از خود نرانند، پروژه سوسیالیسم را به خاک سپرده‌اند، در نتیجه جنبش طبقه کارگر در این کشورها هنوز نتوانسته است به جنبش طبقه‌ای بدل گردد که خود را متعلق به جامعه سرمایه‌داری نداند و خواهان فراروی از آن باشد. برخلاف دورانی که «چپ»ها بر این باور بودند که می‌توانند خرده‌بورژوازی را به پذیرش هژمونی سیاسی- فرهنگی خود وادار سازند، اینک آشکار شده است که جنبشهای «چپ» در سراسر جهان تحت تأثیر بینش خرده‌بورژوائی قرار دارند و به‌همین دلیل در بهترین حالت، در حرف دارای مواضع کم و بیش شفاف ضدسرمایه‌داری‌اند، اما در زندگی روزمره و برنامه‌های کارکردی خود می‌خواهند بدون نفی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، نوعی «سرمایه‌داری بشردوستانه» را در کشورهای متروپل متحقق سازند. دیگر آن که جنبشهای کارگری کشورهای متروپل در بسیاری از موارد برای تأمین رفاه خویش از پروژه‌های استعماری دولت‌های سرمایه‌داری خود هواداری کرده است. نمونه آن که با دستیابی حزب کار در بریتانیا به قدرت سیاسی، حزبی که مدعی تلاش برای تحقق سوسیالیسم در این کشور بود، سیاست استعماری دولت‌های پیشین را هم‌چنان ادامه داد و کم‌ترین گامی در جهت رهایش خلق‌هایی که زیر ستم استعمار بریتانیا می‌زیستند، برنداشت.

با این حال در تئوری رهایش مارکس طبقه کارگر به مثابه یگانه نیروئی نمودار می‌شود که می‌تواند رهایش انسان را در عرصه جهانی متحقق سازد. به عبارت دیگر، پرولتاریا هنگامی می‌تواند به چنین نیروئی بدل گردد که خود «به طبقه‌ای با زنجیرهای رادیکال، به طبقه‌ای از جامعه بورژوائی که در عین حال طبقه‌ای از آن جامعه نباشد، به صنفی که زوال همه اصناف را موجب گردد، به سپهری که به خاطر رنج جهان‌روائی خویش دارای سرشتی جهان‌روا باشد و حق ویژه‌ای را مطالبه نکند، زیرا نه ستم ویژه، بلکه واقعاً ستم بر او اعمال می‌گردد، ستمی که دیگر نه عنوانی تاریخی، بلکه فقط عنوانی انسانی را بتواند برانگیزاند، [...] ستمی که در یک کلام سبب زیان کامل

انسان می‌شود، یعنی فقط با دستیابی کاملاً دوباره به انسانیت می‌توان به انسان بودن خود دست یافت.» [۱۸]

در همین رابطه مارکس در برخی از نوشته‌های خود نشان داد که رهایش طبقه کارگر فقط می‌تواند توسط خود طبقه کارگر تحقق یابد، یعنی نیروئی بیرون و یا فرا از او نمی‌تواند همچون برده‌داری که می‌توانست به برده خود «آزادی» دهد، به پرولتاریا چنین رهایشی را بدهد. در باور مارکس حتی مبارزه برای کسب امتیازاتی برای طبقه کارگر، حتی اگر چنین مبارزه‌ای موجب برخورداری طبقه کارگر از برخی امتیازات انحصاری گردد، معادل مبارزه برای دستیابی به رهایش طبقه کارگر نیست، زیرا فقط آن مبارزه‌ای رهایش پرولتاریا را متحقق خواهد ساخت که موجب حقوق و وظائف برابر برای همه‌ی انسان‌ها و نابودی حاکمیت طبقاتی گردد. به همین دلیل مارکس در رابطه با ایجاد «انجمن بین‌الملل کارگری» [۱۹] یادآور شد که «تمامی جنبش‌های سیاسی را باید در خدمت هدف نهائی و بزرگ رهایش اقتصادی طبقه کارگر قرار داد، [...] زیرا رهایش طبقه کارگر نه وظیفه‌ای محلی و ملی، بلکه کاری اجتماعی است که تمامی سرزمین‌هایی را در بر می‌گیرد که در آن‌ها جامعه مدرن وجود دارد.» [۲۰] به عبارت دیگر، پرولتاریا فقط هنگامی می‌تواند به رهائی دست یابد که بتواند در جهت نابودی شرائط زندگی غیرانسانی گام بردارد. اما چنین تلاشی بدون فراروی پرولتاریا از خودخواهی‌هایی که انسان فردیت یافته در مناسبات سرمایه‌داری را فراگرفته است، ممکن نیست.

مارکس بر این گمان بود که چون مالکیت شخصی شالوده خودخواهی فردی است، بنابراین هرگاه بتوان مالکیت شخصی را از میان برداشت، در نتیجه باید زمینه برای نابودی خودخواهی‌های فردی نیز از میان برداشته شود. او در «دست‌نوشته‌های اقتصادی- فلسفی» خود نوشت «مالکیت شخصی ما را آن‌چنان احمق و یک‌جانب‌نگر ساخته است که شئی فقط هنگامی مال ما است که آن را در تصاحب خود داشته باشیم، یعنی همچون سرمایه نزد ما وجود داشته باشد یا بلاواسطه آن را داشته، خورده و نوشیده و به پیکر خود منتقل کرده، یا در آن زندگی نموده و غیره، خلاصه آن که آن را مصرف کرده باشیم. [...] بنابراین نابودی مالکیت خصوصی سبب رهایش کامل همه‌ی احساس‌ها و خصوصیات انسانی خواهد گشت.» [۲۱]

اما بغرنجی این روند آن است که تا مالکیت خصوصی از میان برداشته نشود، خودخواهی از بین نخواهد رفت و تا زمانی که خودخواهی‌های فردی وجود دارد، چگونه انسان فردیت یافته خودخواه خواهد توانست مبارزه‌ای اجتماعی را در جهت نابودی مالکیت شخصی سازمان‌دهی کند؟ تاریخ ۱۵۰ سال گذشته جنبش کارگری در کشورهای متروپل سرمایه‌داری

نشان می‌دهد که رشد کنونی شیوه تولید سرمایه‌داری که اینک حتی به پدیده‌ای جهانی نیز بدل گشته، هنوز ظرفیت لازم را برای تحقق روندی که مارکس پیش‌بینی کرد، فراهم نساخته است و بلکه خودخواهی‌های فردی در محدوده این مناسبات حتی به خودخواهی پاره‌های مختلف جنبش‌های سندیکائی در این کشورها بدل شده است. برای نمونه: هنگامی که کمپانی جنرال موتورز [۲۲] چند سال پیش تصمیم گرفت برخی از کارخانه‌های اتومبیل‌سازی شرکت اُپل [۲۳] خود را در اروپا تعطیل کند، سندیکای فلزکاران آلمان کوشید با وادار ساختن دولت آلمان به پرداخت سوبسیدهای کلان به جنرال موتورز از تعطیلی این کارخانه‌ها در این کشور جلوگیری کند. در عوض چون امکانات سندیکای کارگری و دولت بلژیک محدود بود، جنرال موتورز در آن کشور کارخانه تولید خودرو خود را تعطیل کرد که موجب بیکاری هزاران کارگر متخصص در بلژیک شد. به عبارت دیگر، از یکسو خودخواهی کارگران آلمان برای حفظ موقعیت شغلی خویش و از سوی دیگر منافع ملی دولت آلمان برای حفظ موقعیت صنعتی آلمان در بازار جهانی سبب شد تا به زیان کارگران بلژیک به کمپانی جنرال موتورز سوبسید (رشوه) پرداخت شود. بنابراین باید به این نتیجه رسید که گذار از مالکیت خصوصی فقط هنگامی می‌تواند متحقق گردد که سرمایه‌داری در مرحله معینی از رشد خود موجب پیدایش وضعیتی شود که دیگر نتواند به ارزش خود بی‌افزاید. انگلس در «منشاء خانواده، مالکیت شخصی و دولت» [۲۴] یادآور شد، در مرحله معینی از انکشاف جمهوری روم هزینه نگه‌داری بردگان بیشتر از ثروتی شد که با کار بردگان می‌شد تولید کرد، وضعیتی که سبب شد تا بسیاری از برده‌داران کلان بردگان خود را «آزاد» سازند، یعنی «بردگی چون دیگر صرفه‌آور نبود، از بین رفت.» [۲۵] مارکس نیز در جلد سوم سرمایه در بخش «قانون گرایش کاهشی نرخ سود» [۲۶] نشان داده است که در مرحله معینی از انکشاف شیوه تولید سرمایه‌داری، سرمایه می‌تواند استعداد ارزش‌افزائی خود را از دست دهد، یعنی دیگر نخواهد توانست به ارزش خود بی‌افزاید. بنا بر آنچه انگلس در مورد نابودی برده‌داری گفت، در چنین وضعیتی نیز سرمایه‌داری چون دیگر صرفه‌آور نیست، باید از بین برود. به این ترتیب رهايش واقعی انسان و بازگشت انسان جهانی به خود نه در محدود شیوه تولید سرمایه‌داری، بلکه فقط پس از نابودی این شیوه تولید می‌تواند متحقق گردد.

دیدیم که در تئوری رهايش مارکس طبقه کارگر از یکسو باید «طبقه‌ای از جامعه بورژوائی» و از سوی دیگر نباید «طبقه‌ای از آن جامعه» باشد. پس تا زمانی که طبقه کارگر «طبقه‌ای از جامعه سرمایه‌داری» است، مبارزات مطالباتی و سیاسی خود را در سپهر این شیوه تولید

انجام خواهد داد، یعنی طبقه کارگر در این دوران برای نابودی مناسبات تولیدی سرمایه‌داری مبارزه نخواهد کرد. بنابراین، اگر اندیشه مارکس را بخواهیم درست تفسیر کرده باشیم، مبارزات طبقه کارگر برای فراروی از جامعه سرمایه‌داری باید در دورانی تحقق یابد که این طبقه دیگر «طبقه‌ای از جامعه سرمایه‌داری» نباشد. اما در چه هنگامی این روند آغاز می‌گردد، یعنی طبقه کارگر در کدام مرحله از روند پیدایش و رشد خود پی خواهد برد که دیگر طبقه‌ای از جامعه سرمایه‌داری نیست؟

مارکس در این فرمولبندی دیالکتیک اندیشه خود را نمایان ساخته است، یعنی طبقه کارگر طبقه‌ای هم هست و هم نیست. هم‌چون هستی و نیستی که با هم روند شدن یک شئی، یک موجود زنده و یا یک پدیده را می‌نمایانند، نوشته مارکس نیز دیالکتیک روند شدن طبقه کارگر از طبقه‌ای از جامعه بورژوائی تا طبقه‌ای که دیگر به آن جامعه تعلق ندارد را نمودار می‌سازد. نگاهی به تاریخ ۲۰۰ ساله جنبش‌های کارگری در کشورهای متروپل سرمایه‌داری نشان می‌دهد که طبقه کارگر در آغاز توده‌ای خام و ناآگاه به وضعیت خود بود. اما مبارزات طبقه کارگر برای بهبود وضعیت معیشتی خود و هم‌چنین پیشرفت تکنولوژی در تولید کالاها سبب بالا رفتن دانش و آگاهی طبقه کارگر در کشورهای متروپل سرمایه‌داری گشت، زیرا تولید پیچیده و متکی بر تکنولوژی پیشرفته را نمی‌توان با کارگران بی‌سواد و ناآگاه انجام داد. به‌همین دلیل نیز هر چه سطح دانش و آگاهی طبقه کارگر بالاتر رفت، مبارزات او نخست سبب پیدایش جنبش‌های سندیکائی و سپس موجب پیدایش احزاب کارگری گشت. مارکس و انگلس بر این باور بودند که با پیدایش احزاب کارگری طبقه کارگر خواست خود را برای فراروی از جامعه سرمایه‌داری آشکار ساخته و به‌همین دلیل از این دوران به بعد دیگر نباید طبقه‌ای از جامعه سرمایه‌داری باشد. تا زمانی که احزاب کارگری که با مبارزات خود امکان شرکت در انتخابات پارلمانی را به دست آورده بودند، به تعداد آراء و نمایندگان خود می‌افزودند، این پندار وجود داشت که طبقه کارگر با تصرف قدرت سیاسی خواهد توانست بدون انقلاب خشونت‌آمیز از سرمایه‌داری فراتر رود و زمینه را برای تحقق جامعه سوسیالیستی هموار سازد. کائوتسکی بیشتر از هر تئوریسین سوسیال دمکرات در آثار خود روند انتقال جامعه سرمایه‌داری به جامعه سوسیالیستی را مورد بررسی قرار داد.

اما احزاب سوسیال دمکرات که در سده گذشته در کشورهای متروپل سرمایه‌داری به قدرت سیاسی دست یافتند، هر چند در کشور خود کوشیدند با دولتی ساختن برخی از شاخه‌های تولید گامی در جهت سوسیالیسم بردارند، اما در سیاست خارجی خویش از سیاست

استثمارگرایان نه احزاب محافظه‌کار پیروی کردند، زیرا بخشی از هزینه دولت رفاه کشورهای اروپائی توسط چپاول ثروت‌های طبیعی و نیروی کار سرزمین‌های مستعمره تأمین می‌شد. پس از جنگ جهانی یکم هیچ‌یک از احزاب سوسیال دمکرات اروپا که به قدرت سیاسی دست یافت، گامی اساسی در جهت فراروی از شیوه تولید سرمایه‌داری برداشت و بلکه برعکس، برای آن که دستاوردهای دولت رفاه که موجب بهتر شدن سطح زندگی توده‌ها شده بود، به خطر نیفتاد، کوشید سودآوری تولید سرمایه‌داری بومی را بهتر سازد. برای دستیابی به این هدف همکاری سندیکا‌های کارگری با اتاق‌های صنایع و بازرگانی که منافع بورژوازی را نمایندگی می‌کنند، اجتناب ناپذیر شد. انکشاف دولت رفاه سرانجام موجب سوسیال دمکراتیزه شدن همه‌ی احزاب سیاسی در کشورهای متروپل سرمایه‌داری گشت.

با فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» و گشوده شدن بازار چین به روی سرمایه خارجی که به شتاب روند «جهانی‌سازی» افزود، احزاب «کمونیست»، یعنی احزابی که در برنامه‌های خود خواهان فراروی از مناسبات تولیدی سرمایه‌داری‌اند، اینک کم و بیش در کشورهای متروپل سرمایه‌داری به حاشیه رانده شده‌اند، یعنی با کسب آرائی بین ۲ تا ۸ درصد نمیتوانند نقشی تعیین کننده در زندگی سیاسی این دولت‌ها بازی کنند.

بحران مالی کنونی سبب شد تا احزاب سوسیال دمکرات و محافظه‌کار اروپای غربی برای آن که از سقوط نظام مالی سرمایه‌داری جلوگیری کنند، به «رفروم» های رنگارنگ که موجب کاهش هزینه دولت رفاه^[۱] گشتند، دست زنند، زیرا فقط با ارزان ساختن نیروی کار در بازار ملی می‌توان به قدرت رقابت کالاها و خدمات کشورهای اروپای غربی در بازار جهانی افزود. حتی این «رفروم‌ها» نیز که موجب کاهش شدید رفاه نسبی توده مزدبگیر این کشورها شد، سبب گرایش توده‌های مزدبگیر به احزاب کمونیست نگشت. مبارزه کنونی جنبش‌های سندیکائی و احزاب سیاسی ضد سرمایه‌داری در ایرلند، ایتالیا، اسپانیا، یونان و حتی اسرائیل نه برای دستیابی به رفاه بیشتر، نه به‌خاطر فراروی از سرمایه‌داری و تحقق سوسیالیسم، بلکه برای حفظ میزان رفائی است که توده مردم این کشورها تا کنون از آن برخوردار بوده‌اند. حتی حزب «چپ» آلمان نیز نه خواهان نفی مناسبات سرمایه‌داری، بلکه در پی کنترل نظام مالی ملی و جهانی توسط نهادهای دمکرات ملی و جهانی است، تا بتوان از تحقق بحران‌های دیگری در نظام جهانی سرمایه‌داری جلوگیری کرد. به این ترتیب آشکار می‌شود که مبارزات کنونی جنبش‌های کارگری در کشورهای متروپل سرمایه‌داری مبارزاتی با محتوی فراروی از این شیوه تولید نیست و بلکه در بهترین حالت مبارزه‌ای است برای

حفظ دولت رفائی که سوسیال دمکراسی در ۱۰۰ سال گذشته در این کشورها متحقق ساخته است. به این ترتیب باید پذیرفت که روند تبدیل طبقه کارگر به طبقه‌ای که دیگر به جامعه سرمایه‌داری تعلق نداشته باشد، بسیار کند شده است.

دسامبر ۲۰۱۲

ادامه دارد

msalehi@t-online.de

www.manouchehr-salehi.de

پا نوشت‌ها :

Emancipation [۱]

[۲] Ketzer

[۳] Renegat

[۴] Renaissance

[۵] Humanism

[۶] Reconnaissance

[۷] Kant

[۸] Immanuel Kant: „Was ist Aufklärung?“, Philosophische Bibliothek, Kindle Edition

[۹] Pädagogik

[۱۰] Montana, Leo; Oerter, Rolf: „Entwicklungspsychologie“, Beltz PVU, Weinheim ۱۹۹۸

[۱۱] Tarnai, Christian: „Erziehungsziele“, in: Rost: Handwörterbuch Pädagogische Psychologie, Beltz Verlag, Weinheim ۲۰۰۱

[۱۲] Zur Judenfrage

[۱۳] Marx Engels Werke, Band ۱, Seite ۳۷۰

[۱۴] Ebenda

[۱۵] Ebenda, Seite ۳۵۶

[۱۶] Forces propres

[۱۷] Ebenda, Seite ۳۷۰

[۱۸] Marx Engels Werke, Band ۱, Dietz Verlag Berlin ۱۹۶۹, Seite ۳۹۰

[۱۹] Internationale Arbeiter-Assoziation

- [۲۰] Marx Engels Werke, Band ۱۶, Dietz Verlag Berlin ۱۹۶۹, Seite ۱۴
- [۲۱] Marx Engels, Werke, Ergänzungsband, ۱. Teil, Dietz Verlag, Berlin (DDR), ۱۹۶۸, Seite ۵۴۰
- [۲۲] General motors
- [۲۳] Opel
- [۲۴] Engels, Friedrich: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentum und des Staates“
- [۲۵] Marx Engels Werke: Band ۲۱, Dietz Verlag Berlin ۱۹۷۲, Seite ۱۴۵
- [۲۶] Gesetz der tendenziell fallenden Profitrate
-

انشا نویسی و اندیشه سیاسی



مازیار سمیعی

در بخش نخست این مقاله به ویژگی‌های انشا به عنوان یک نوع متن پرداخته می‌شود. پس از آن شیوع این شکل به خصوص در گفتار سیاسی ایران به عنوان یکی از آسیب‌های اندیشه سیاسی معرفی می‌گردد. و در انتها ادعاهای مقاله با بررسی موردی یکی از انشاهای حمید دباشی سنجیده می‌شود.

در بخش نخست این مقاله به ویژگی‌های انشا به عنوان یک نوع متن پرداخته می‌شود. پس از آن شیوع این شکل به خصوص در گفتار سیاسی ایران به عنوان یکی از آسیب‌های اندیشه سیاسی معرفی می‌گردد. و در انتها ادعاهای مقاله با بررسی موردی یکی از انشاهای حمید دباشی سنجیده می‌شود.

انشا چیست؟

۱- انشا شکل ندارد

- تا بستان خود را چگونه گذرانید؟

فرم بیانی انشا عمدتا توصیفی است و بنا به نیازش قالب روایی، تفسیری و جدلی هم به خود می‌گیرد. اما انشا ترکیبی از این اشکال مختلف بیان نیست. انشا علاقه‌ای به موضوع مورد توصیفش ندارد و در گزارشی که به دست می‌دهد نه جزییات پنهانی را آشکار می‌کند و نه از چشم‌اندازی تازه به ترسیم کلیت موضوع می‌پردازد. اطلاعات احتمالی مندرج در آن حتی اگر پایه‌ای در عالم واقع داشته باشند مطلقا اهمیتی ندارند. روایت انشا فراز و فرود یا آغاز و انجامی ندارد. شاید حکایتی هم نقل کند اما قصه نیست. وقتی امری را تفسیر می‌کند استدلالی برای توضیحات خود نمی‌آورد. بدون استدلال تفسیر به توصیف بدل می‌شود، که توضیح خود را بدون این که توضیحی بدهد پیش می‌نهد. انشا اگر هم شکل جدلی به خود بگیرد عملا به نقدی نمی‌انجامد، چرا که از فاصله‌ای مطمئن به موضوع می‌پردازد و از چنان فاصله‌ای امکان نقد، شکافتن موضوع و سنجش اجزای آن ممکن نیست. به این ترتیب انشا زبان‌های مختلف را با یکدیگر مخلوط می‌کند و از یکی به دیگری می‌پرد. تکه‌ای شعر می‌خواند، خاطره‌ای می‌گوید و بعد قضاوتی می‌کند. انشا متنی خبری، علمی و یا ادبی نیست. چهارچوب بیانی مشخصی ندارد.

۲- انشا محتوا ندارد

– شجاعت چیست؟

انشا عمدتا می‌خواهد حرف بزند، بی آن که چیزی بگوید. صفحه را سیاه کند و نمره بگیرد. در حالی که هر برشی از انشا(ی خوب) به لحاظ شکلی منسجم است و چفت و بست دارد، دست کم به این معنی که سر و ته جمله‌ها با هم می‌خوانند، چنین نوشته‌ای از نظر محتوایی آشفته و شلخته است. می‌توان هر بخشی از آن را حذف کرد یا بسیاری چیزها به آن افزود بی آن که ضربه‌ای به کلیتش بخورد. چرا که اساسا کلیتی در کار نیست. انشا عالم‌نما است، حرف‌های قلنبه سلنبه می‌زند. نکته‌سنجی می‌کند، مچ می‌گیرد، مشتی نمونه خروار نشان می‌دهد، اما چیزی به آگاهی مخاطب نمی‌افزاید. انشا سعی می‌کند جالب و جذاب باشد، اما حرف جدیدی نمی‌زند. حتی بیانی تازه از افکار نویسنده‌اش هم نیست. اصلا می‌تواند ربطی هم به «فکر»های نویسنده نداشته باشد؛ فکر عرصه تجزیه و ترکیب مفاهیم است و مفهوم به دشواری به انشا راهی بیابد. انشا سرهم‌بندی کلیشه‌های تکراری است. حرف‌های بدیهی می‌زند: «این پدیده زوایای مختلف و گوناگونی دارد». در انشا واژه‌ها لفظند و نه معنی؛ پس می‌توانید در یک جمله یا پاراگراف لفظ را به معانی گوناگون به کار ببرید بی آن که نگران اشتباه، متناقض و یا مهمل بودن گفته‌تان باشید. «متن جامعه حاشیه‌اش را سرکوب کرده است، از

هم پاشانده، باز کرده، وا نموده است. و مازاد زنده این متن وانموده، که همان حاشیه‌اش باشد، همچون کار زنده و کار مازاد به تملک مولفش در می‌آید تا مرگ مولف به تعویق بیفتد». انشا خلاصه‌پذیر نیست. چرا که به هنگام خلاصه کردنش باید همه آن را حذف نمود؛ به غیر از یک مورد که در بند ۵ می‌آید، انشا یا چیز معنی‌داری نمی‌گوید یا به تکرار بدیهیات و این‌همان‌گویی «خوبی خوب است» و نظایر آن می‌پردازد.

۳- انشا تنش ندارد

– فصل بهار را توصیف کنید.

انشا در انتخاب موضوع، شکل پرداختن به آن و توصیف و تحلیلش محافظه‌کارانه عمل می‌کند. شاید از جنجال خوشش بیاید اما با دشواری، خصوصا دشواری نظری، میانه‌ای ندارد. انشا سوالی نمی‌پرسد، شاید فرم موضوع سوالی باشد، اما از آن دست سوال‌های به اصطلاح رندانه‌ای که جواب را به درستی در خود مستتر دارند. در انشا مواجهه‌ای صورت نمی‌گیرد. «همچنان که به صدای پرندگان گوش سپرده بودم قلم بر کاغذ گذاشتم و...» برخوردی با دنیای بیرون یا درون نویسنده نیست؛ انفعال است، قلمی به کاغذ گذاشته می‌شود، بی جنبشی، همچون فرو افتادن برگ‌ی از درخت. اگر انشا را همان طور که خودش می‌خواهد بخوانیم بیشترین هماهنگی ممکن را با خود و با جهان دارد. به فرض محال که در میانه زخمی سر باز کند، تا انتهای انشا باید آن را بست. در آن اثری از تناقض، بحران، عصیان و شوریدگی نیست. همه چیز انشا مطابق آنچه انتظارش را کشیده‌ایم پیش می‌رود، چیزی به اسم انشای خلاق نداریم. به این ترتیب انشا نمی‌تواند از شور و احساس، که ماهیتا تنش‌آمیزند، بهره‌ای ببرد، پس ادا و اطوار درمی‌آورد و از کیسه تاثرات و احساسات رقیق خود ولخرجی می‌کند. انشا می‌خواهد قطعه‌ای ادبی باشد، اما بدون بار دراماتیک، بدون در هم ریختن زبان و بدون نوآوری در بیان این امر تنها از طریق افراط در صناعات ادبی و استفاده از واژگان فاخر ممکن می‌شود.

۴- انشا دستور دارد

– می‌خواهید در آینده چه کاره شوید؟

انشا به تمامی گرفتار سفارشی، اجباری و مصنوعی بودن است. موضوع، واژگان و گفته‌های آن همه صوری و دستوری هستند. پس از «بیم» باید بنویسد «امید»، پس از «مادر» هم «مهربان». منطق پیش‌برنده آن همین مفصل‌های از پیش تعیین شده کلیشه‌ها هستند. انشا قابل پیش‌بینی است؛ در هر خطی آن چیزی را می‌آورد که خط قبل مجبورش می‌کند. انشا موضوع دارد، اما لزوماً درباره آن حرف نمی‌زند. از هر دری سخنی، طوری که

تمایز موضوع مشخص با دیگر موضوعات از بین می‌رود. البته در همه این موضوعات درهم‌ریخته به یک اندازه، و به خوبی، از پس انجام دستور برمی‌آید. انشا به مناسبت نوشته می‌شود. پس زمان را می‌کشد. در تاریخ قرار نمی‌گیرد. و در تقویم می‌نشیند. انشا به ظاهر متنی شخصی است، اما هیچ چیز شخصی در آن نیست. تجربه منحصر به فرد نویسنده، بیان خاص او و از این دست در انشا حضوری ندارند. متنی است منتسب به فردی شخصیت‌زدوده. به کار حدیث نفس می‌آید، بی آن که به خود نفس نزدیک شود. انشا به زبانی به جز از زبان نویسنده‌اش سخن می‌گوید، جهانی جدای از جهان او دارد. جهان و زبان خود را تحمیل می‌کند. جهان آرامی که در آن تکلیف همه چیز روشن است و زبانی که از قبل کلماتش را جویده و برای گوینده لقمه گرفته است. زبان و جهان انشا تحمیلی است. نویسنده را به ژست‌های کلیشه‌ای هم‌دردی، برادری، ستایش طبیعت، ستایش میهن و... وامی‌دارد. واژه‌هایی نفیس در دهان او می‌گذارد، واژه‌هایی که نه برای بیان منظور و معنی، که از سر خوش‌خدمتی و انجام درست وظیفه انشانویسی به کار می‌روند. از همه مهمتر انشا دستورکاری دارد که در بند بعدی به آن پرداخته می‌شود.

۵- انشا پیام دارد

– علم بهتر است یا ثروت؟

انشا موعظه می‌کند، اندرز می‌دهد و راوی حکایت‌های پندآموز است. انشا پیام دارد و این تنها دستورکارش است. اجرای دستور پیام دادن تنها چیزی است یک متن بی‌شکل و بی‌محتوا را از یاهو محض به قالبی مشخص و متمایز بدل می‌سازد. پیام نقطه شروع و نقطه پایان است. انشا از جایی به جایی نمی‌رود. دور می‌زنند. پیام را به پیام وصل می‌کند. آغاز آن: «البته واضح و مبرهن است که...» پیام! پایان آن: «پس ما نتیجه می‌گیریم که...» پیام! انشا برای همین کش می‌آید که پیام خود را لابه‌لای پرگویی‌های بیدر و پیکرش گم کند. انشا موضع می‌گیرد و عقیده‌اش را اعلام می‌کند. موضع و عقیده‌ای بی‌تنش، همان چه انتظارش می‌رفته است: «البته واضح و مبرهن است که هر شغلی برای جامعه لازم است»، «ما نتیجه می‌گیریم که این همراهی با خانواده است که باعث می‌شود در سفر به ما خوش بگذرد» و... همین آموزه‌های اخلاقی موجب می‌شود که انشا در نهایت سیاسی باشد. متنی که به واسطه ظاهر بی‌آزار و منفعل خود به‌خزندگی دست‌اندرکار بازتولید ایدئولوژی است. مثلاً: «البته همه می‌دانند که علم برتر از ثروت است. با علم می‌توان به ثروت رسید اما با ثروت نمی‌توان علم را خرید.» این نتیجه کلیشه‌ای انشا عصاره همه تبلیغات ایدئولوژیکی است که می‌شود

در محیطی با چاشنی زهد درباره نظام دانش و اقتصاد به کار گرفت.

به این ترتیب پیام نقطه آژیدن انشا است، آنچه همه شلختگی‌ها را می‌پوشاند و پراکندگی‌ها را بازمی‌پیوندد.

شیوع انشانویسی در گفتار سیاسی ایران

گفتار سیاسی قالب‌هایی چون مانیفست، اعلامیه، خطابه، خبر، گزارش، و مقاله به خود می‌گیرد. اینها ابزار پیشبرد روزمره مبارزه‌ای مشخصند؛ انتشار گزارشی از فقر در حاشیه شهر برای حمله به رئیس‌جمهور حامی فرودستان، خبر فساد مالی یکی از بستگان فلان مقام قضایی، بیانیه‌ای در حمایت از یک بازداشتی و از این دست. اما گفتار سیاسی به متون این‌چنینی خلاصه نمی‌شود. چارچوب‌های کلانتر و پایه‌های استوارتری نیاز است. به عنوان نمونه بررسی تاریخی، تحلیل اقتصادی، تفسیر متون مذهبی و نظریه سیاسی چنین چارچوب و پایه‌ای را فراهم می‌آورند. پس اندیشه سیاسی در تلاقی نظریه و عمل، مبارزه و بازاندیشی، و ضرورت و خلاقیت شکل می‌گیرد. نقد مشخصی از موضوعی مشخص به دست می‌دهد. منسجم است تا ضربه را درست بر نقطه‌ای که می‌خواهد وارد آورد. در پی بحرانی کردن وضعیتی است که خود را طبیعی می‌نمایاند. این سه ویژگی، یعنی نقد انضمامی، انسجام شکلی و تنش، موجب می‌شوند که انشانویسی قالب مناسبی برای بیان اندیشه سیاسی نباشد. اما دستور و پیام، که به ویژه به کار سیاست‌حزبی و حزب دم و دستگاهی (dispositif) می‌آیند راه انشا را به گفتار سیاسی باز می‌کنند.

با توجه به ویژگی‌هایی که در بخش نخست برای انشا برشمرده شد، می‌توان در میان متون سیاسی که این روزها نوشته می‌شوند انشاهای بسیاری یافت. البته می‌توان با مثال‌هایی نشان داد که انشانویسی تنها زبان گفتار سیاسی ایران نبوده است. از ستارخان، دهخدا و کسروی گرفته تا جزئی، شریعتی و خمینی متون برجسته‌ای دارند که نمی‌توان آنان را انشا نامید. کمی بعدتر در میان نوشته‌های کسانی چون مختاری، سحابی و گنجی هم می‌توان نمونه‌هایی از متن سیاسی را سراغ گرفت که در پیوند با مبارزه مشخص، اندیشه سیاسی را پیش برده‌اند. پس نمی‌توان توجیهات فرهنگی از این دست آورد که: «ما ایرانی‌ها فقط حرف می‌زنیم بدون این که گوش کنیم، این است که به جای فکر انشا می‌نویسیم» یا «ذهنیت ایرانی استبدادی است و زبان فارسی زبان شعر. پس نمی‌توان از چنین ذهن و زبانی انتظاری جز انشانویسی داشت».

یکی از نشانه‌های محبوبیت انشانویسی در گفتار سیاسی کنونی ایران، رواج یادداشتهایی است که با عنوان «دلنوشته» منتشر میشوند. این قالبی است که به کرات در جنبش سبز برای معناسازی و بیان خود به کار میرود. جستجوی کوتاهی در سایت‌های سبز نمونه‌های زیادی از «دلنوشته» را به همراه خواهد داشت، که عمدتاً ترکیبی است از بیان خاطرات و احساسات، آمال شبه سیاسی، هشدار مشفقانه و پیامبرانه به حاکم و نصایحی در باب ضرورت صبر و رعایت اخلاق به دوستان. در بسیاری از موارد بنا است که این قالب رنگی زنانه داشته باشد، چرا که توسط مادر، همسر و یا دختر زندانی یا جانبخته‌ای نوشته میشود. اما با نشانیدن زنان در این نقش‌های سنتی و تعریفشان در نسبت با پسر، همسر و یا پدر قهرمانشان به دشواری میتوان قالبی زنانه (به معنای فمینیستی آن) دانستش. دلنوشته به حدیث نفس می‌ماند، اما حرف‌ها در نمونه‌های مختلف آن چنان تکراری است که میتوان با دستکاری نام‌ها، تاریخ‌ها و اماکن دلنوشته یکی را از آن دیگری جا زد، و این یعنی خبری از نفس نیست. نوشته‌ای بی شکل است و محتوایی جز «بدی بد است» و «باید خوبی کرد» ندارد. تنها تنش آن رنج دوری عزیزی است که البته حتی همین تنش هم زیر روکشی از آرزو و خیال‌های دور و دراز پنهان میشود. دستور و پیام آن روشن است: اصلاحات.

در میان نویسندگان نام‌آشنا، که یادداشتهایشان را لزوماً با عنوان دلنوشته منتشر نمی‌کنند، مسعود بهنود، ابراهیم نبوی و محمد نوری‌زاد از جمله پرکارترین انشانویسان هستند. بهنود کسی است که به معنی واقعی کلمه آسمان و ریسمان به هم می‌بافد. مثلاً در یادداشتی با عنوان «فقط رام کنندگان حیوانات می‌دانند» از نرخ بالای بیمه کارکنان سیرک، قتل قذافی به دست لیبیایی‌ها، نکته‌سنجی منتسب به قوام‌السلطنه که «خانه آبریزگاه هم می‌خواهد و حزب هم آدم‌های چون فلانی را لازم دارد» شروع می‌کند و بعد به طبع خرده‌بورژوایی لمپن‌ها، تلقی حکام شرقی از مفهوم مردم و سرانجام تیزبینی هاشمی رفسنجانی در لزوم میانه‌روی میرسد تا به حاکم این هشدار عبرت‌آموز را بدهد که «روزی نوبت تو هم میشود». بهنود قصه نویس است، اما نمیتوان فرم داستانی را به یادداشتهای سیاسی او نسبت داد. هرچند گاهی در یک پاراگراف ماجرای او خودش در می‌آورد و به فلان شخصیت تاریخی منتسب می‌کند، اما کل یادداشت قصه نیست. پس نمیتوان شکل ادبی را به نوشته‌های او نسبت داد. محتوایی هم در کار نیست؛ به جز پیام کذایی در ستایش خوبی و لزوم عبرت گرفتن از گذشتگان میتوان هر بخشی از هر نوشته بهنود را حذف کرد و چیز دیگری جایش گذاشت و یادداشتش همان باشد که بود. بهنود متین و

لبخند به لب است و آشفته نمی‌شود. در نوشته او تنش نیست.

نمونه دیگر ابراهیم نبوی است. کسی که به مرور در یادداشت‌هایش جای شوخی و فکاهه را با تدریس ایدئولوژی، تدوین استراتژی و تبیین تاکتیک برای مبارزه عوض کرده است. هرچند یادداشت‌های کنونی او هنوز لحنی غیرجدی دارند که به کار مسئولیت‌گریزی می‌آیند، اما اساساً یادداشت‌هایی با دستورکار و پیام مشخصند. به عنوان نمونه او در جایی خود را در قامت سخنگوی جنبشی مردمی نشانده و می‌گوید: «خانم کلینتون! ما کمک می‌خواهیم» اما این درخواست کمک در قالب یک مقاله سیاسی متعارف انجام نمی‌شود. بیش از یک سوم مطلب شوخی درباره عادت تعارف ایرانیان، ضرب‌المثل «با سیلی صورتت رو سرخ نگه دار»، ایهام‌گویی ایرانی‌ها و نظایر آن است. سپس قصه‌هایی درباره مشکلات رابطه ایران و آمریکا، عاقل‌تر بودن ایرانی‌ها نسبت به اعراب و شعار «مرگ بر شوری» مردم در روز قدس ۸۸ تعریف می‌شود. استدلالی در کار نیست. تمثیل و شوخی کار را پیش می‌برد، تا در نهایت نبوی پیام خود را بگوید: «خانم کلینتون کمک کنید تا طرفداران دموکراسی دینی به حکومت برسند». البته نمی‌توان نوشته‌های نبوی را با معیارهای بخش نخست این مقاله به تمامی انشا نامید. چرا که از کولاژ آگاهانه فرم‌های بیانی مختلف استفاده می‌کند. اما ۴ ویژگی دیگر، یعنی نبود محتوا و تنش و وجود دستور و پیام را اغلب می‌توان در نوشته‌های او دید.

عبدالکریم سروش نیز از جمله انشانویسان چیره‌دست است. او در انشاهایش به منبر رفتن و لفاظی علاقه وافری دارد و شیفته واژگان و نحوی لابد وزین است. عناوین بعضی از یادداشت‌هایش، نظیر «قلب و قالب دموکراسی»، «راز و ناز علوم انسانی» و «از دولت احمدی تا دولت محمودی» نشان می‌دهند که برای او لفظ اصل است و معنا اهمیتی فرعی دارد. یکی از شگردهای اصلی او بیان جملات بدیهی یا بی‌معنا در قالبی عالمانه است: «امروز در نظام‌های دمکراتیک، برهنه‌ترین آدمیان، پوششی از قانون و قضا در بردارند». دلمشغولی بازی با «برهنگی» آدمیان و «پوشش» قانون چنان بوده که سروش از دیدن محرومیت‌های واقعی که زیر پوشش آزادی و برابری قانونی و صوری جریان دارند غافل می‌شود. این ستایشگر پوپر (معلم ساده‌گویی و دشمن فلسفه بافی) بی هیچ شرمی از او نثر مسجع و منشیاانه قاجاری را با لعاب عرفان به خورد مخاطب می‌دهد؛ آن هم در جایی که قرار است یک موضع سیاسی ساده بگیرد. در متنی واحد از قول حافظ جواب «سیاست‌شناسی بدنام» یعنی «آقای» کارل اشمیت را می‌دهد، با سعدی

استراتژی سیاسی جنبش سبز را تدوین می‌کند و با نقل خاطره‌ای از «جامعه‌شناس و مردم‌شناس چک اوسلواکی که در بریتانیا بود» و «خیلی طالب سوسیال دموکراسی بود» این مطلوب آخری را رد می‌کند. در انشاهای مطول سروش که ملغمه‌ای از درس اخلاق، شعرخوانی، نقل تاریخ معاصر ایران با چاشنی تحریف‌های دلخواه او، ستایش لیبرالیسم و حمله به چپگرایان هستند، اصل حرف (منهای دستور کار و پیام ایدئولوژیک، یعنی این که خلاصه حرف این یادداشت چیست و چه چیز نسبتاً تازه‌ای می‌گوید؟) اغلب روشن نیست. باغ وحشی است که از «طاووس دلربای آزادی» و «اژدهای جرار استبداد» تا «جامعه‌ای پست سکولار و پست تئوکراتیک» در آن پیدا می‌شوند.

هر سه نمونه‌ای که برشمرده شد از چهره‌های سیاسی اصلاح‌طلب هستند (البته ممکن است هیچ کدامشان زیر بار این برجسب نروند و به ترتیب خود را روزنامه‌نگار، طنزنویس و معلم معرفی کنند، انکار خود از ترفندهای ایدئولوژی غالب برای بازتولید خود است) اما انشانویسی محدود به اینان نیست، در میان دیگر گروه‌ها و گرایش‌ها نیز به کرات انشا نوشته می‌شود. جایی که از سر احساس تکلیف، زورزورکی چیزی برای فلان زندانی سیاسی نوشته می‌شود، جایی که به مناسبت گرامیداشت این واقعه و آن درگذشته قلم‌فرسایی می‌شود. و یا آنجا که واقعه‌ای مهم جلوه می‌کند، وقایعی مهم از جنس آب‌بازی جوانان در پارک و برهنه شدن بازیگری ایرانی در فیلمی تبلیغاتی، انشا برای نوشتن تحلیل به کمک می‌آید. محبوبیت سنت پست‌مدرن و پس‌اساختارگرایی در ایران عرصه‌ای فراخ را برای این قسم آخر انشا گشوده است. و در همه این موارد باز فرم پراکنده و محتوا شلخته است. واژه‌بازی اولویت دارد و نه معنا. نویسندگان گرفتار تنشی نمی‌شود و در استفاده از فلان ترمینولوژی در بهمان زمینه بی‌ربط به دست‌اندازی نمی‌افتد. به اجبار می‌نویسد و پیام را می‌رساند. «امپریالیسم بد است»، «زن مساوی مرد است» و «دموکراسی خوب است» پیام‌هایی کلیشه‌ای هستند که تکرار و تکرار می‌شوند تا سنگر خالی نماند.

به این ترتیب نویسندگان انشا دلخوش تکرار پیامش است. به مناسبت‌هایی می‌نویسد که خواننده شود. واقعیت را نمی‌شکافد و گاه حتی به آن نزدیک هم نمی‌شود. معنایی نیست و در بهترین حالت ممکن با قطعات ادبی نه چندان درخشان سر و کار خواهیم داشت. انشا نقد نمی‌کند. انشا نمی‌آشوبد، ضربه‌ای نمی‌زند. انشا معنایی ندارد. انشا زبان نیندیشیدن است.

انشا نویسی دباشی و {نا}اندیشه سیاسی او

حمید دباشی در یادداشت «ایرانیان و سینمایشان: ماجرای عاشقانه» که به مناسبت جایزه اسکار اصغر فرهادی در سایت الجزیره نوشته است به خوبی نشان می‌دهد که انشانویسی به فارسی محدود نمی‌ماند. از آن جا که یادداشت اصلی به زبان انگلیسی است نمی‌توان با قاطعیت واژه‌گزینی او را در چارچوب لفاظی‌های انشای پارسی دانست. اما به جز این، سایر ویژگی‌های انشا در یادداشتش حاضر است. او از شب‌نشینی ایرانیان گرداگرد جهان و یا بیداری بامدادی زودهنگامشان برای تماشای اوجی دیگر در سینمای ایران می‌گوید، و از توهّم توطئه حکومت ایران درباره ماهیت این جایزه، در فرازی خیره‌کننده می‌نویسد: «میان ایرانیان و سینمایشان ماجرای عاشقانه جریان دارد. هر فیلمی که یک فیلمساز خوش‌قریحه ایرانی می‌سازد نامه‌ای عاشقانه است به مردمش». او ادامه می‌دهد که تکنیک و میزانسن این فیلم‌ها برای خارجی‌ها مهم است، اما خود ایرانی‌ها پیامی در آن مستتر می‌بینند، پیام این که ما هنوز به رغم استبداد سر جایمان هستیم و زندگی زیبا است. او سپس تاریخچه‌ای از سینمای ایران به دست می‌دهد و آن را به واقعه سینما رکس می‌رساند. در بخش پایانی هم با ارائه توضیحاتی درباره اصغر فرهادی، به ستایش این پیام‌آور صلح و امید می‌پردازد و می‌گوید: «به هنگام این پیروزی میلیون‌ها ایرانی به فکر فیلمسازان چیره‌دستان بودند. کسانی چون سهراب شهید ثالث که در تبعید مرد، امیر نادری و بهرام بیضایی که بیرون از میهنشان هستند و یا جعفر پناهی که از فیلمسازی منع شده است».

یادداشت با پیام شروع می‌شود و پایان می‌یابد: «رژیم ایران بد است ولی ایرانیان خوب هستند». بافتن درباره سینمای ایران قرار است این ادعا را ثابت کند. اما معلوم نیست یادداشت چه حرفی درباره سینمای ایران دارد، چرا که در واقع حرفی در کار نیست و هر آنچه جذاب به نظر رسیده سر هم سوار شده است. مثلاً به این بند توجه کنید: «در شبی که اصغر فرهادی به فتح قله اورست سینما دست می‌یافت، فروغ فرخزاد، شاعر و فیلمسازی که جایگاهی ممتاز در سینمای ایران دارد، همچون ستاره‌ای خندان و درخشان بر این فرزند خویش می‌تابید». معنا: صفر. دباشی در هیچ کجا نمی‌گوید که قصدش از به هم چسبانیدن فرخزاد و فرهادی، مخملباف، بیضایی، امیر نادری و... چیست. این که میرزا خان عکاس باشی برای سینما چه کرده یا نکرده و دختر لر اولین فیلم ناطق سینمای ایران بوده است یا نه، اینجا چه اهمیتی دارند که دباشی باید به آنها اشاره کند؟ آتشسوزی رکس آبادان کجای ماجرای عاشقانه ایرانیان و سینمایشان می‌نشیند و این چه جور عاشقی است که معشوق را به آتش می‌کشد؟ اهمیتی ندارد. معنا و محتوا فرع

است، باید جالب بود. و چه چیزی جالبتر از حکایت سوختن یک سینما؟ یا به رخ کشیدن این که یک زن ایرانی آن طورها هم که فکر می‌کنید زیر چادر حبس نشده، بلکه شعر می‌گوید، فیلم هم می‌سازد و تازه در شب اسکار هم مثل ستاره‌ای بر فرزند قهرمانش می‌درخشد.

دبازی هیچ کجای این انشا به واقعیت سینمای ایران نزدیک نمی‌شود. او نمی‌گوید که فیلم‌هایی چون «گنج قارون»، «با معرفت‌ها» و «آبشار طلا» و یا «اخراجی‌های ۱»، «فیتله و ماه پیشونی» و «مادرزن سلام» چه جایی در ماجرای عاشقانه ایرانیان دارند. یا در میان همان سینماگران لابد مولفی که برشمرده، ماجرای عاشقانه داشتن با فیلم‌هایی چون «بایکوت»، «ضیافت»، «خاک آشنا» و... چه جای مباحثاتی دارد. اینها همه یادداشتش را به دردسر می‌اندازند و انشا دنبال شر نمی‌گردد. از طرف دیگر روشن نیست که او چگونه کلیت «ایرانیان» را جعل می‌کند و در پیوندی با سینمای ایران می‌نهد. ایرانیان؛ میلیون‌ها شیفته سینما که شب اسکار به یاد سهراب شهید ثالث می‌افتند و ساعت را کوک کرده‌اند تا جشن اورست سینما را تماشا کنند. برای دبازی مضحک نمی‌نماید که دوستداران سینماگری چون شهید ثالث مشتاقانه به جشن سینمای تجاری و جریان اصلی چشم بدوزند. چند ویدیویی که بعضی ایرانیان مهاجر حین تماشای اسکار از خود گرفته‌اند را آب و تاب می‌دهد و آنان را بدل به میلیون‌ها می‌سازد، و سپس در گام بعدی این میلیون‌ها را با ایرانیان یکی می‌کند. اما از این که بگذریم، او درباره اهمیت اسکار برای بخش زیادی از ایرانیان درست می‌گوید. و این درست جایی است که انشانویسی از اندیشه سیاسی باز می‌داردش.

اهمیت دبازی در اندیشه سیاسی از حیث سهم او در نظریه پسااستعماری است و این نقطه‌ای است که باید او را جدی گرفت. موردی که البته به کلی از این انشایش غایب است. او از رابطه قدرتی که جایزه‌دهنده آمریکایی به واسطه اسکار با خارجی برنده برقرار می‌کند غافل می‌شود. حکومت ایران را ریشخند می‌کند که درباره این جایزه توهم توطئه دارد، و خود هم فراموش کرده که هالیوود و اسکار ابزارهای ایدئولوژیکی در خدمت بازتولید سروری آمریکا هستند. دبازی مثل بسیاری دیگر از اسکار فرهادی ذوقزده شده و به همین خاطر نمی‌تواند ببیند که چه طور در پس این ذوقزدگی بازشناسی شرقی از چشم غربی نهفته است؛ این که شرقی در نسبت با غربی احساس تشخیص یافته و وقتی غربی او را به رسمیت شناخته، هویتش به خودش ثابت شده است. به این ترتیب او متنی در هم ریخته و حاوی پیام خوبی ایرانیان به دست

می‌دهد که حتی از وفاداری به سنتی که از آن می‌آید هم عاجز است.
لحظه امکان اندیشه سیاسی به خاطر انشانویسی از دست می‌رود.

برگرفته از تارنمای □□□□□□