

مطالعه‌ی قومیت در انسان‌شناسی

در جهان امروز، جهانی شدن باعث برجسته شدن تفاوت‌ها و تمایزات فرهنگی در سطح ملی و بین‌المللی شده است. تلاش مدرنیته برای نظم واحد جهانی، که طی آن شاهد شکل‌گیری یک فرهنگ واحد اقتصادی-مصرفی مشترکی می‌توانستیم باشیم، پیامدی چون جهانی شدن داشت که البته جهانی شدن در امتداد تلاش مدرنیته نبود؛ بلکه نه تنها باعث شکل‌گیری فرهنگ واحدی نشد، که طی این پروسه مرزهای فرهنگی به طرز چشم‌گیری برجسته شدند.

قومیت، هویت فرهنگی-سیاسی است که طی دوران اخیر شاهد اوج‌گیری آن در مباحث علوم اجتماعی-سیاسی به ویژه در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی هستیم. مسأله‌ی قومیت در دو محدوده قابل طرح و بررسی است:

محدوده‌ی اول شامل کشورهایی می‌شود که چندین قومیت مختلف در آن زندگی می‌کنند و محدوده‌ی دوم در برگرفته‌ی آن دسته از کشورهاست که جماعت‌های قومی را به عنوان مهاجر پذیرا بوده‌اند. به تناسب این دو محدوده دو نوع دیدگاه به این مسأله وجود داشته است. در کشورهای با چندین قومیت بومی، قومیت یک مسأله‌ی سیاسی-فرهنگی بوده که سیاست‌های حکومتی را به چالش کشیده‌اند، ولی در کشورهای مهاجرپذیر قومیت‌ها هیچ‌گاه مسئله‌ای سیاسی-فرهنگی نبوده‌اند، بلکه عمده مسأله‌ی آن‌ها پیرامون مسایل اقتصادی-معیشتی و تا حدودی فرهنگی بوده است که این امر در اشکال مختلفی چون گتوهای قومی (محل‌های قومی)، مشاغل قومی و... تبلور یافته است. مسأله‌ی قومیت در کشورهایی با چندین قومیت به صورت‌های مختلفی چون قانون‌گریزی، تشکیل گروه‌های اپوزیسیونی، جنگ‌ها، تظاهرات و اعتراضات دامنه‌دار و... خود را نشان داده است.

انسان‌شناسی به عنوان علم مطالعه‌ی فرهنگ، مطالعه‌ی قومیت را متفاوت از سایر علوم اجتماعی بررسی می‌کند. مدل اساسی قومیت در انسان‌شناسی را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

قومیت درباره‌ی افتراق فرهنگی است. اگرچه قومیت اساساً به فرهنگ ارتباط دارد، ولی ریشه در تعامل اجتماعی داشته و تا حدی نتیجه‌ی آن است. قومیت از فرهنگ که جزء متشکله‌ی آن است، ثابت‌تر و یا غیرمتغییرتر نیست. قومیت یک هویت اجتماعی است که هم فردی است و هم جمعی، و در تعامل اجتماعی تجلی بیرونی می‌یابد و در خودآگاهی شخصی درونی می‌شود. (جنکینز، ۱۳۸۱، در بالمر و سولوموز)

منبع: خانه‌ی انسان‌شناسی ایران anthropology.ir

نگاهی گذرا بر پدیده‌ی بازگشت به گذشته و دلایل

احتمالی آن

بازگشت به گذشته، آری یا نه؟!

سحر اخوان کاظم‌زاده

در جریان حوادثی که پیش از انقلاب و در راستای اصلاحاتی جهت هماهنگی و یک‌رنگ‌سازی فرهنگی مردمان ایران زمین با فرهنگ غرب (فرهنگی به غیر از فرهنگ ایرانی) انجام گرفت و لباس رنگینی که به اندیشه و افکار ایرانیان و قومیت‌های مختلف پوشانده شد، همین‌طور نحوه‌ی عمل کرد دولت و حکومت آن دوران در ایجاد نوعی عدم اتحاد بین قومیت‌های مختلف و مورد تمسخر قرار دادن بعضی از قومیت‌ها به واسطه‌ی نوع گویش و سایر ارزش‌های فرهنگی آن قوم و نژاد، بسیاری از افراد این اقوام در جهت محو کردن فرهنگ خاص خود بر آمدند در این بین با رشد رسانه‌های جمعی و همچنین هجوم افکار و اندیشه‌هایی که متأسفانه تنها موج ظاهری و ظاهربینانه‌ی آن وارد ایران شد، زنده نگاه داشتن فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها نه تنها به فراموشی سپرده شد، بلکه امر مغمومی محسوب می‌شد.

در جریان انقلاب اسلامی ایران و حوادث و اتفاقات آن، همان‌طور که در روح هر انقلاب و تغییر، عناصری برای اتحاد مردم وجود دارد، تمسک مردم به عنصری واحد و جدا شدن از تعلق به فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌هایشان برای این‌که بتوانند جایی در تصمیم‌گیری نهایی کشور داشته باشند و ادامه‌ی موج صنعتی شدن و تحول تکنولوژیکی در ایران، همچنین توسعه و گسترش روز افزون رسانه‌ها، فراموشی زندگی سنتی و آیین و رسوم که در واقع بخش‌های اصلی یک فرهنگ را تشکیل می‌دهند به راه خود ادامه داد. جنگ و تبعات آن و روحیه‌ی اتحاد مردم ایران در برابر بیگانگان به فراموشی‌ها دامن زد و مردم ایران با فرهنگ‌ها (گویش، آداب و رسوم، دیدگاه‌ها و باورها و...)، آن‌چه که میراث خاک می‌نامیم‌اش، جدا ماندند.

هر فرهنگی الگوهای رفتار منحصر به فرد دارد که برای مردمی که از زمینه‌های فرهنگی دیگری هستند بیگانه می‌نماید و در طول سده‌ی اخیر گروه‌های جامعه‌ی ایرانی با چنین حرکتی در جهت فراموشی فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های خودشان برای یک‌رنگ شدن با جمعیت دیگری از این جامعه پرداختند.

گرچه این فراموشی در بازه‌هایی از این زمان طولانی برای نیل به هدف خاصی بوده است، اما در زمان‌های زیادی نیز این دلیل را در ورای خود داشته است که قوم و نژادی برتر از دیگری است و برای برتر بودن باید اصل خود را فراموش کرد.

جامعه ایران در این بازه دچار نوعی استعمار شدگی داخلی شد، که گاه روح و فکر برخی از قوم‌ها را محو کرد و گاهی نیز با اجبار به این یک‌رنگ‌سازی پرداخته شد. به طور کلی می‌توان یک جامعه‌ی استعمار شده را این‌گونه دانست؛ جامعه‌ای که به دلیل سلطه‌ی تحمیلی اقلیتی بیگانه (بیگانه از لحاظ فرهنگ با توجه به این تعریف که: هر فرهنگی الگوهای رفتار منحصر به فرد دارد، که برای مردمی که از زمینه‌های فرهنگی دیگری هستند بیگانه می‌نماید) تحت عنوان برتری اجتماعی، قومی یا فرهنگی، بر اکثریتی از مردم بومی که از نظر فرهنگی و نژادی با آن‌ها متفاوت بوده و دارای بنیان مادی ضعیف‌تری (به دلیل دور بودن از مرکز حکومت و یا مرکزیت یک کشور) باشند.

بنابراین می‌توان گفت که در این دوران بسیاری از اقوام دچار این استعمار شده‌اند. با گذشت سال‌ها، امروزه اما شاهد آن هستیم که بسیاری از فرهنگ‌های ایرانی، بسیاری از قومیت‌ها و نژادها به دقت به گذشته می‌نگرند، به دنبال گذشته‌ی خود در خانه‌های قدیمی، روستاها (به عنوان آخرین و تنها نمادهای زنده‌ی زندگی به روش همان قوم و نژاد)، کتاب‌ها و سایر آیین و آداب و رسوم می‌گردند.

به راستی دلیل این بازگشت به گذشته چیست؟ اتفاقاتی که این روزها در قالب‌های گوناگون «پان...» می‌بینیم، و با لغات جدیدی مثل «پان‌گیلیکسیم»، «پان‌ترکیسیم»، «پان‌کردیسم»، «پان + نام قوم و نژاد» و... بر می‌خوریم، گرچه شاید بسیاری از این «پان...»ها چندان جدید نباشند، اما آن بخش که به احیای این فرهنگ‌ها و اساطیر و سنن مربوط به آن‌ها می‌پردازد جدید خواهد بود. پیشوند «پان» که در ابتدای هر قومیت و نژاد و گاه دین (مانند پان اسلام) قرار می‌گیرد، این موضوع را به یاد می‌آورد که همانا ما و قوم ما و فرهنگ‌مان تافته‌ای جدا بافته

در باب دو مفهوم

رسول نمازی

ملت (En,Fr: Nation, Gr: Nation,)

(*Staat, Volk*) یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه‌ی

سیاست است. در عین حال این مفهوم در زبان

روزمه و سیاسی ما نیز کاربرد وسیعی یافته

است که یکی از دلایل آن بار ارزشی و

احساسی است که آن را برای اهداف سیاسی وسیله‌ای بسیار

مناسب می‌سازد. اما ملت چیست؟ ما عموماً ملت را به

عنوان گروهی از افراد که دارای زبان، فرهنگ و سابقه‌ی

تاریخی مشترک هستند معرفی می‌کنیم و گاه وجود یک

حکومت واحد را نیز به این عوامل اضافه می‌کنیم. این

تعریف بدون توجه به سابقه‌ی تاریخی مفهوم ملت که

ترجمه‌ی فارسی *Nation* در زبان فرانسه و انگلیسی است

ارائه می‌شود. کلمه‌ی ملت از ریشه‌ی *natio* و *natus* در

زبان لاتین گرفته شده است. این کلمه ریشه‌ی

Naissance در زبان فرانسه که به معنی تولد و زایش

است (به *renaissance* رنسانس به معنی نوزایی توجه

کنید) نیز می‌باشد و بعضی معادل‌های این کلمه عبارت‌اند

از زاده شدن، فرزند، گونه، نژاد و قبیله. به عبارت دیگر، در

زبان لاتین این کلمه به معنای اشتراک خونی و نژادی

گروهی از افراد است. کلمه‌ی لاتین تقریباً معادل کلمه

ethnos در زبان یونانی است که در عهد جدید به وفور به

چشم می‌خورد و ریشه‌ی واژه‌ی امروزی قوم

(*ethnos*)، قومی (*ethnic*) و رشته‌ی قوم‌شناسی

(*ethnology*) است.

بنابراین در بنیاد میان این دو کلمه تفاوتی وجود نداشته

است و هر دو به یک معنا به کار می‌رفته‌اند: یعنی به

معنای گروهی از انسان‌ها که دارای تبار و خویشاوندی

نژادی هستند و از یک خانواده مشتق شده‌اند. اما مفهوم

ملت در قرن ۱۸ و هم‌زمان با انقلاب فرانسه دچار تحول

بنیادین می‌شود. با وقوع انقلاب فرانسه مفهوم امروزی

دولت-ملت (En: Nation-State, Fr: Etat-Nation)

متولد می‌شود. بدین معنا، یک پیکره‌ی سیاسی با مرزهای

مشخص و حکومت واحد با یک ملت همراه می‌گردد. اما

باید توجه کرد که در نگرش فلاسفه‌ی انقلاب فرانسه یا

به گذشته رسید و شاید نیاز به مطالعات گسترده با در نظر گرفتن کلیه پارامترها و متغیرهاست. اما به طور کلی می‌توان گفت این بازگشت به گذشته به دلیل شرایط سختی است که از لحاظ فرهنگی بر مردم می‌رود.

می‌توان به دو پاسخ کلی برای این سوال که دلیل این بازگشت به گذشته برای احیای فرهنگ و هویت خود چیست، اشاره کرد:

۱- همان‌طور که فردیناند تونیس (اوایل قرن بیستم) معتقد است تمدن شهری فعلی با شرایط و اوضاع و احوال خاص خود در برابر تحرکی که افکار عمومی روشن‌گرانه از طریق وسایل ارتباط جمعی پدید آورده‌اند بیهوده در تلاش اصلاح خود می‌باشد و بدون تردید تا زمانی که این تمدن در راه فردگرایی حاکم بر جوامع کنونی به سر می‌برد، به چنین تحولی دست نخواهد یافت؛ زیرا سعادت و خوشبختی از دست رفته در صورتی به این جوامع باز خواهد گشت که به سرچشمه‌های زندگی اجتماعی گروه‌های کوچک، به نوآفرینی و دوباره‌سازی جوامع کوچک بپردازند.

۲- افکار عمومی غالباً از گذشته به عنوان عصر طلایی یاد می‌کنند. آلفرد سوی (اندیشمند برجسته‌ی افکار عمومی) در این زمینه یادآوری می‌کند: «هرگز دیده یا شنیده نشده که در یک مقاله‌ی مطبوعاتی یا یک گفتار رادیویی روز، کسی از طرز زندگی سابق بد بگوید.» شاید مردم اقوام مختلف این‌گونه می‌پندارند که با دوباره‌سازی گذشته می‌توانند به روزهایی خوب و طلایی بازگردند.

البته شایان ذکر است که این عمل کرد نه تنها نادرست و نالازم نیست بلکه می‌تواند مفید واقع شود، اما هر گونه تحولی، برای سرکوب یا بازسازی یک فرهنگ و تغییراتی که می‌بایست انجام گیرد، قاعدتاً با سودها و ضررهایی همراه است که باید دید آیا توانایی و پتانسیل بازگشت به گذشته، احیای فرهنگ‌ها و رسوم گذشته و زنده کردن ویژگی‌های اقوام مختلف در نهاد افراد آن اقوام و همچنین حکومت برای پذیرش آن وجود دارد یا خیر. چون در غیر این صورت می‌توان شاهد گسیخته شدن ریسمان اتحاد کشوری مانند ایران بود که شاید بتوان گفت مجمع‌الجزایر فرهنگ‌ها و قومیت‌هاست.

منابع:

۱- افکار عمومی و معیارهای سنجش آن، تالیف دکتر سید محمد دادگران - انتشارات مروارید

۲- تغییرات اجتماعی، گی روشه، ترجمه دکتر منصور وثوقی -

نشرنی

۳- جامعه‌شناسی، آنتونی گیدنز، ترجمه منوچهر صبوری -

نشرنی

از یک کشور و مملکت واحد است. در واقع به رستاخیز آزادگی خواه و یگانگی طلب آن قوم خاص اشاره دارد.

آلبرت ممی، اصطلاح «توسل به ارزش‌ها» را در مورد جریان‌ی به کار برده است که بر اساس آن جامعه‌ی مستعمره به بعضی از ارزش‌های سنتی رجوع نموده یا آن‌ها را از نو خلق می‌کند و برای آن‌ها اهمیت فوق‌العاده‌ای نیز قائل می‌گردد. این ارزش‌ها به صورت وسیله‌های نجات یا به عنوان سمبول واقعیت‌های اصیلی در می‌آیند که نمی‌توان آن‌ها را به دست فراموشی سپرد و به همین معنی است که این ارزش‌ها را می‌توان به مثابه نوعی پناه یا پشتیبان برای جامعه‌ی استعمارزده تلقی نمود که چنین جامعه‌ای با توسل بدان می‌تواند به خود باز آید یا هویت خود را باز شناسد. در این راستا ممکن است بعضی رسوم فولکلوریک مثل آواز و رقص، لباس، صنایع دستی و غیره دوباره به صورت اول باز گردد و یا همچنین اعتقادات اساطیری ناگهان خصوصیتی سمبولیک به خود گیرد و گذشته‌ای را به یاد آورد که بیش از پیش بهشت گمشده و افسانه‌ای را در خاطره‌ها مجسم سازد. این جامعه چنین ارزش‌هایی را که به آن‌ها پناه می‌برد، معمولاً در گذشته و در تاریخ و در سازمان اجتماعی قبلی خود جست‌وجو می‌نماید و بدین ترتیب مسیر کنش تاریخی در چنین جامعه‌ای دیگر در جهت ساختن آینده نیست، بلکه بر عکس به گذشته‌ای اسطوره‌ای‌تر روی می‌آورد.

به تصاویر و استفاده‌ها و گاه سوء استفاده‌هایی که این روزها از قومیت‌ها و فرهنگ‌ها می‌شود اگر دقیق‌تر نگاه کنیم، جملاتی این چنینی بسیار آشنا به نظر می‌آیند:

«شبکه‌ی رادیویی استان گیلان از غیرت و شجاعت و دلآوری گیلک‌ها می‌گوید که شاید قسمت اعظم شنونده‌های‌اش باشند. شبکه‌ی رادیویی اردبیل را که می‌گیریم (به دلیل هم‌جواری گیلان و اردبیل)، از غیرت و شجاعت و دلآوری مردم اردبیل می‌گوید (البته باید ترکی دانست تا فهمید). هنگامه‌ی انتخابات نیز شبکه‌های استانی هر کدام به نوع خود، قومیت‌ها و نژادهای مرتبط با خطه‌ای که آن را تحت پوشش قرار داده‌اند، از دلآوری و قدرت و عزت صحبت می‌کنند. گاهی حتا به دلایل مختلف و فشارهایی که از سوی قومیتی خاص به شبکه‌های سراسری صدا و سیما تحمیل می‌شود، فیلم‌ها، سریال‌ها، سرودها، ترانه‌ها و... از فرهنگ و قومیتی خاص قسمت زیادی از برنامه‌های شبکه‌های سراسری را به خود اختصاص می‌دهد.»

از استفاده‌ها و سوء استفاده‌های تبلیغاتی که بگذریم، شاید با مطالعات کلی نتوان به جوابی منطقی برای این بازگشت

زنگ ها برای چه کسی به صدا در

می آیند؟

رضا خباز

نگاه انتقادی به تلاش‌هایی که در قالب توجه به زبان و ادبیات گیلک، احیاء جشن‌های گیل و دیلم و ایجاد حس مشترک هویت واحد بین مردم گیلان دنبال می‌شود، در ابتدا نمایان‌گر این نکته است که این تلاش‌ها هنوز فاقد مبانی تئوریک قوی و استراتژی مشخص است. در این

مقاله سعی خواهد شد به بررسی این موضوع از دید اندیشه‌ی انتقادی، پیرامون دو محور زبان (بخش نخست) و بازیابی جشن‌های سنتی گیل و دیلم (بخش دوم) پرداخته شود.

بخش نخست:

زبان و ادبیات - به نظر می‌رسد عدم تفکیک کار برای عوام و طبقه‌ی روشنفکر، نبودن دستور زبان معیار و آشنایی‌زدایی نکردن از توهم رابطه‌ی مستقیم تبحر با تکلم به زبان گیلکی، مهم‌ترین چالش‌های این بحث است.

شکافتن بیش‌تر موضوع، این نکته را گوشزد می‌کند، که کار در مورد زبان گیلکی برخلاف اکثر موارد، یک پروژه در حوزه‌ی افراد کم‌تر توسعه‌یافته‌ی فرهنگی نیست؛ برای مثال در مورد هر کدام از وسایل ارتباط جمعی (تلویزیون، رادیو، تلفن و...)، سعی روشنفکران، جا انداختن آن در لایه‌های عوام جامعه بود، اما در مورد زبان گیلکی، این‌بار کار در حوزه‌ی افراد بافرهنگ‌تر یا به اصطلاح تحصیل‌کردگان است. زیرا مردم عوام حتا در میان نسل‌های کنونی نیز به زبان گیلکی (حال با هر کیفیتی) تکلم می‌کنند.

پس روش‌های کاری باید با روش‌های قبلی تفاوت داشته باشد زیرا جا انداختن موضوعات (به ویژه موضوعاتی که از دید آن‌ها خاستگاه سنتی دارند) در بین تحصیل‌کردگان، از بسیاری جهات کار به مراتب دشوارتری است. اما این نکته نفی‌کننده‌ی کار در سطوح عوام نیست، بلکه باید با استراتژی درست در ابتدا آن‌ها را تشویق به ادامه‌ی روند استفاده از زبان گیلکی کرد و در کنار آن به بالا بردن کیفیت تکلم آن‌ها نیز یاری رساند.

اما چالش بعدی در این مورد، نبود هنوز یک دستور زبان معیار است. چالشی اساسی که به نظر می‌رسد با رفع آن می‌توان با قاطعیت بیش‌تری در مورد زبان بودن گیلکی صحبت کرد.

حکومتی نامناسب تشخیص می‌دادند. این نقد دموکراسی مدرن عموماً با نوعی بازگشت به مسیحیت و کاتولیسیسم، به ویژه از سوی نووالیس و شلگل همراه است. در عین حال تأکید بر روح ملی، و خاص بودن هر گروه انسانی که در اینجا با مفهوم ملت همراه می‌شود، نقطه‌ی اتکالی اندیشه‌ی رمانتیک را بر خلاف اندیشه‌ی روشنگری، نه بر عقلانیت بلکه بر احساس قرار می‌دهد. به همین دلیل فلاسفه‌ی رمانتیک با تأکید بر اهمیت هنر، ادبیات و زبان هر ملت، بر نوعی تکثر فرم‌های زندگی انگشت می‌گذارند. در عین حال، فلاسفه‌ی سیاسی معاصر (مانند آیزایا برلین و چارلز تیلور) که بر اهمیت چندفرهنگی (Multiculturalism) و تکثرگرایی (Pluralism) تأکید می‌کنند ریشه‌های خود را در آثار فلاسفه‌ی رمانتیک می‌یابند. فلاسفه‌ی رمانتیک در مقابل جهان‌شمولی (Universalism) روشنگری و عقل‌گرایی انقلاب فرانسه، نگرشی تفاوت‌گرایانه (Differentialism) پیشنهاد می‌کنند که به جای عناصر جهان‌شمولی مانند حقوق بشر، برابری و آزادی، بر تفاوت میان فرهنگ‌های گوناگون تأکید دارد. بنابراین، به جای مفهوم انسان در نزد فلاسفه‌ی روشنگری، که در نزد فلاسفه‌ی رمانتیک نوعی امانیسم انتزاعی (Abstract Humanism) است، فلاسفه‌ی رمانتیک مفهومی از انسان را پیشنهاد می‌کنند که هویت خویش را همواره با عضویت در یک اجتماع (Community)، فرهنگ و نژاد خاص می‌یابد. انسانیت انسان ناشی از ریشه‌های او در یک قوم، نژاد، فرهنگ، تاریخ و محصولات آن، مانند زبان، هنر و ادبیات است. این تأکید بر عناصر غیر ارادی، هویت انسانی ما را به آن چیزی هدایت می‌کند که می‌توان از آن به عنوان مفهوم رمانتیک ملت نام برد. مفهوم رمانتیک ملت، عضویت انسان در ملت را بر اساس هویت تاریخی، فرهنگی و نژادی آن می‌داند و نه در اراده‌ی خودمدار (autonomous will) فرد برای عضویت در یک سازمان سیاسی.

در واقع، در حالی که نگرش مدرن، نشأت گرفته از انقلاب فرانسه، تفکیکی میان قوم (Ethnic Group) و ملت قائل می‌شود

بقیه در صفحه‌ی ۱۰

عصر روشنگری، این همراهی یک دولت، و یک ملت به معنای همراهی یک گروه دارای نژاد و قومیت یگانه با یک دولت نیست. به عبارت دیگر، فلاسفه‌ی روشنگری معتقد نبودند که یک دولت-ملت باید دارای یک نژاد باشد. از تئورسین‌های اصلی این مفهوم مدرن ملت می‌توان از امانوئل ژوزف سیس (E.J. Sieyès) و ارنست رنان (Ernest Renan) نام برد. ارتباط مستقیمی میان این نگرش مدرن به ملت و نگرش قراردادگرایانه‌ی فلسفه‌ی سیاسی عصر روشنگری موجود است. فلاسفه‌ی مدرن سیاسی (هابز، لاک و روسو) پیکره‌ی سیاسی را ناشی از توافق و قرارداد آزادانه‌ی افراد می‌دانستند. در این نگرش، ملت نه به معنای یک گروه با نژاد، تاریخ و فرهنگ مشترک، بلکه به معنای گروهی از افراد است که آزادانه و به اراده‌ی خود در طی قراردادی ملت را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، عضوی از یک ملت بودن، در اندیشه متفکران عصر روشنگری، امر پیشینی نیست بلکه افراد به واسطه‌ی تصمیم خود جزئی از ملت می‌شوند و نه به دلیل نژاد و سابقه‌ی فرهنگی و تاریخی خود. این ایده‌ی ملت متضمن این است که افراد می‌توانند در زمانی به یک ملت پیوندند و در زمانی دیگر از آن جدا شوند. آشکار است که میان این مفهوم ملت و اصل دیگری از اصول فلسفه‌ی سیاست مدرن، یعنی خودمداری (Autonomy) ارتباط مستقیمی برقرار است. به عبارت دیگر، تصمیم هر فرد باید ناشی از اراده‌ی آزاد او و نه تحت تأثیر عوامل خارجی، از جمله نژاد و قومیت او باشد.

اما پس از دوران روشنگری، صورت‌بندی دیگری از مفهوم ملت ارائه می‌شود که درست در مقابل مفهوم مدرن ملت قرار می‌گیرد. این مفهوم ملت در نزد فلاسفه‌ی رمانتیک آلمانی که نقادان اندیشه‌ی روشنگری محسوب می‌شوند، مانند نووالیس (Novalis)، هردر و شلگل (Schlegel) به چشم می‌خورد. فلاسفه‌ی رمانتیک آلمان در عکس‌العمل به جنبش عقل‌گرای روشنگری شروع به فعالیت کردند و سعی داشتند با تأکید بر عناصر غیرعقلانی حیات انسانی به انقاد از عقل‌گرایی انقلاب فرانسه بپردازند. باید توجه کرد که بعضی از فلاسفه‌ی رمانتیک مانند نووالیس اصولاً با دموکراسی نیز مخالف بودند و آن را

اما نکته‌ی پایانی در مورد زبان، اشاره به کلمات و بحث احیا و ایجاد آن‌هاست. به طور خلاصه می‌توان گفت در این مورد کار باید در دو سطح ادامه پیدا کند: احیاء کلمات فراموش شده و ایجاد معادل و مترادف برای خیل عظیم واژگان جدید، به ویژه در حوزه‌های تخصصی.

سرعت عمل و دقت بسیار در انجام این کار، نه تنها به اهمیت گزراهی زبان بودن (نه شدن) گیلکی تاکید بیش‌تری می‌کند، بلکه سبب پایداری بیش‌تر این زبان نیز خواهد شد.

بقیه از صفحه‌ی ۹ (در باب دو مفهوم)

(قوم به معنای گروهی از افراد که دارای ریشه‌های تاریخی و نژادی یکسانی هستند و ملت به معنای گروهی از افراد که به واسطه‌ی اراده‌ی آزاد خود در این گروه عضویت یافته‌اند) نگرش رمانتیک ملت را با قومیت یکسان می‌داند و هر دو را نشأت گرفته از عوامل تاریخی، نژادی، فرهنگی و در نتیجه غیرارادی می‌داند. بنابراین، در نگرش مدرن، شهروندان یک دولت-ملت لزوماً نیازمند هم‌نژادی و اشتراک فرهنگ و تاریخ مشترک نیستند و آنچه آن‌ها را واجد صفت دولت-ملت می‌سازد تنها اراده‌ی آزاد آن‌ها برای هم‌زیستی است. در مقابل، نگرش رمانتیک دولت-ملت را چیزی جز دولتی که بر یک ملت واحد حکومت می‌کند نمی‌داند. بنابراین، تنها آن چیزی یک دولت-ملت است که شامل یک دولت و یک ملت باشد. نتایج این مفهوم رمانتیک از ملت آن چنان دور از ذهن نیست. در حالی که مفهوم مدرن ملت به سادگی چندفرهنگی و تکثرگراست و سیستمی باز به شمار می‌رود که افراد تنها با قبول اصول هم‌زیستی متقابل در ذیل یک سازمان سیاسی (یعنی قانون اساسی) می‌توانند به عضویت آن در آیند، مفهوم رمانتیک ملت تنها گروهی از انسان‌های متحدالشکل و دارای اشتراکات نژادی، فرهنگی و زبانی را قابل قبول می‌داند و در نتیجه ذاتاً سیستمی بسته به شمار می‌رود.

منبع: <http://analytic.blogfa.com>

فرهنگ، هویت، گیلک؛ چند باز تعریف

امین حسن پور

از نخستین شماره‌های نشریه‌ی نیناکی و بعدتر، زیتة، بارها و بارها از واژه‌ی «گیلک» به عنوان مردمانی با فرهنگ و هویت خاص خویش نام برده شده است و این بار تلاش داریم که در مجالی کوتاه، مخاطب زیتة را در تعریف این واژه و آن‌چه که از آن با عنوان هویت گیلکان

نام می‌بریم آشنا سازیم. بنابراین، گام به گام به تبیین و تعریف و شاید بازتعریف واژگان کلیدی فرهنگ، هویت و گیلک می‌پردازیم.

الف) فرهنگ

مقصود از فرهنگ، مجموعه‌ی زبان، رسوم، باورها و هنر می‌باشد که مشخصه‌ی گروهی از انسان‌هاست. در این‌جا منظور، گروه انسانی دارای فرهنگ و هویت گیلکی است که در بستر تاریخ و طی جنگ‌ها، صلح‌ها، غم‌ها و شادی‌ها و فجایع طبیعی و غیر طبیعی مشترک، به داشته‌های مادی و معنوی مشترکی رسیده‌اند.

«فرهنگ، نیروی متعلق به جامعه است و جامعه را در خود شدن (نه فقط خود بودن) پویایی می‌دهد. زیرا جامعه علی‌الذم در حال حرکت است و از یک سیورورت (شدن) به سیورورت دیگری می‌رسد و در یک حال نمی‌ماند، چون نوعی ارتجاع پدید می‌آید و به فروریخته‌گی جامعه می‌انجامد. این تحول در فراگرد تاریخ (زمان) تحقق می‌یابد.» [ناصر

تکمیل همایون] از این منظر، فرهنگ به معنی واقعی کلمه، خود را به سادگی با هستی هم‌ساز نمی‌کند، بلکه همواره به گونه‌ای ناهم‌زمان، اعتراض علیه مناسبات متعجر را بر می

انگیزد، مناسباتی که افراد همراه با آن زندگی می‌کنند. به بیان دیگر فرهنگ به عنوان امری که فراتر از نظام حفظ خویشتن نوع انسان می‌رود، به این معنی که زندگی هر روزه استوار بر عادت‌هاست، و فرهنگ علیه هر عادت و قاعده‌ی مرسوم کنش و اندیشه، روی کردی نقادانه دارد. [با استفاده از آرای آدورنو و هورکهایمر. احمدی، ۱۳۸۰: ۱۶۱]

ب) هویت

«وقتی مردمانی، دیرزمانی در شرایط همانند (اقلیم، خاک، خطر، نیاز و کار) زیسته باشند، از این میانه چیزی برمی‌آید که خود را می‌فهمد. یعنی یک قوم (ملت) به وجود می‌آید. این جمع انسانی، دارای تجربه‌های درونی یکسان همگانی شده هستند.» [فراسوی نیک و بد، فردریش ویلهلم نیچه]

از این رو، «تکیه بر هویت جامعه از هر نوع، امری است عینی و نمی‌توان موجودیت آن را انکار کرد و از این منظر، هویت، امری است که سیمای ظاهری و فرهنگی جامعه را نیز نشان می‌دهد.» [ناصر تکمیل همایون]

«هویت سرچشمه‌ی معنا و تجربه برای مردم (کنش‌گران) است، معنایی که به دست خود آن‌ها و از رهگذر فرایند فردیت بخشیدن ساخته می‌شود و معنا به منزله‌ی وحدت نمادین کنش‌گر اجتماعی با هدف و قصدی که در کنش وی نهفته است. [مانوئل کاستلز] عناصر متشکله‌ی هویت از منابعی چون زمان، جغرافیا، تاریخ و زیست‌شناسی، خاطره‌ی قومی، نهادهای تولید، متون دینی و اخلاقی و ساخت قدرت سیاسی اخذ می‌شود.» [حبیب‌آ... پیمان]

پ) گیلک

با توجه به تعریف ارائه شده در بخش‌های الف و ب، می‌رسیم به هویت قومی گیلک و مفهوم «گیلک بودن»؛ برای دست یافتن به تعریفی روشن از این مفهوم، می‌توان چهار محور زیر را مشخص نمود:

۱) وجه فرهنگی گیلکان که با توجه به تعریف ارائه

شده در بخش الف، «پویایی خود شدن جامعه در فراگرد تاریخ» نام می‌گیرد. در سرزمین‌های گیلک‌نشین، چه در دوره‌ی پیش از صفویه، و چه پس از الحاق به دولت صفوی، گرچه همواره به صورت



ملوک‌الطوایفی و چند سلسله‌ی پادشاهی هم‌زمان اداره می‌شده، اما برخلاف وجه سیاسی و تا اندازه‌ای وجه مذهبی آن، به لحاظ فرهنگی یگانگی حاکم بوده است. این یگانگی فرهنگی که طیف گسترده‌ی گیلکان ساکن استان‌های گیلان، مازندران، سمنان و قزوین و حتا گیلکان

رابطه‌ی هویت، زبان، کثرت در

روان کاوی

همایون کاظمی

انسان در زبان می‌زید و زبانش در واقع بیان‌گر و ایجادگر هویت و فردیت اوست. در معنای روان‌کاوی لکان هر جمله و هر زبانی دارای دو حالت «زبان عبارت» و «زبان اشارت» است. به قول دکتر موللی «زبان عبارت» درباره صرف و نحو زبان و زبان صوری است ولی «زبان اشارت» جایگاه و بیانگر آرزومندی و تمنای بشری است. «زبان عبارت» بیانگر قواعد انتقال اطلاعات و خبر توسط زبان است و «زبان اشارت» در واقع معنای احساسی و معنای فرهنگی نهفته در کلمات و تمناها و احساسات ما در پی عشق و نفرت هستند که در واقع «هویت فرهنگی» ما را تشکیل می‌دهند و در قالب زبان خویش را بیان می‌کنند.

این دوگانگی حالت زبان باعث می‌شود که همیشه میان انسان با خود یا با دیگری، میان انسان با «غیر» فاصله و جدایی است و او برای لمس تمنای خود و یا لمس دیگری نیاز به تن دادن به ارتباط و دیالوگ با او دارد و این ارتباط و دیالوگ از طریق زبان صورت می‌گیرد. انسان برای تماس با خویش و یا با رقیب بایستی با «غیر» به دیالوگ و گفتگو بنشیند و هیچگاه نیز بناچار به راز نهایی خود یا دیگری، به معنای نهایی «غیر» پی نخواهد برد بلکه مرتب قادر به ایجاد روایاتی نو از خویش و دیگری، از هستی و یا از هویت خویش است. او در واقع مرتب جهان سمبولیک و روایت خویش از جهانش را بدور یک «هیچی محوری» و نادانی محوری می‌آفریند و قادر به آن می‌گردد به هزار شکل و حالت با «غیر»، با تمنای خود یا با معشوق و رقیب یا خدا ارتباط بگیرد و به آنها و به خود نام و معنایی فانی و قابل تحول دهد. این فاصله و نیاز به دیالوگ و ایجاد روایات مختلف قدرت بزرگ بشری و اساس بلوغ فردی و جمعی اوست که ناشی از قدرت شکاندن وحدت اولیه با طبیعت و مادر و دست‌یابی به این حالت منقسم و بافاصله با خویش و دیگری است. زیرا اکنون او بایستی به عنوان فاعل جسمانی و فرد با فاصله تئلیتی با جهانش و با خودش از طریق زبان تماس بگیرد و او بایستی در واقع مرتب از حالت «فاعل عبارت» به «فاعل اشارت» دگرذیسی یابد.

به حساب می‌آیند و این میانه، نیاز به بازتعریفی مدرن از مفهوم عینی «هویت گیلک» ضروری می‌نمود.

دوم) این که چرا برای نامیدن این هویت قومی، از واژه‌ی «گیلک» استفاده شده، تنها به خاطر اشتراک زبانی‌شان بوده است. چرا که زبان مشترک مردمان جلگه‌نشین گیلان و غرب مازندران گیلکی خوانده می‌شود و مردمان مرکز و شرق مازندران نیز زبان خود را با نام «گیلکی» می‌نامند. [ایران کلیاسی] و مردمان کوهستان هر دو استان نیز همین زبان را، با همین نام به کار می‌برند. گرچه همواره برای نامیدن مردمان این دیار و زبان‌شان از نام‌های ساختگی هم‌چون دیلمی، شمالی، رشتی، مازنی، گیلانی، تاتی و... نیز استفاده شده است.

از سویی، گرچه بنا به نظریه‌هایی، قوم باستانی تمامی مردمان گیلک‌زبان و به نوعی مادر-قوم ایشان، «کاس»‌ها هستند که نام دریای کاسپین نیز از همین قوم گرفته شده است، اما بهتر دیده شد که از نام فعلی زبان این مردم که یکی از محورهای مهم تعریف هویت‌شان در چارچوبی مدرن به حساب می‌آید استفاده شود.

بقیه از صفحه‌ی ۱۴ (ناصر مسعودی با طعم جیپسی کینگز!)

می‌توان مهندس عمران بود و برج ساخت، اما از نشستن بر روی حصیر روی تالار خانه‌ای با سقفی از «گلش» لذت برد؛ می‌توان تاجر الکترونیک بود و معاملاتی بزرگ با شرکت «ماشین‌های اداری بین‌المللی» انجام داد، اما به دست آوردن چند جمع ساده با چرتکه را بلد بود؛ می‌توان سوداگر بین‌المللی قارچ‌های خوراکی بود، ولی هنوز از مزه‌ی باقلافتوقی که توی گمچ حسابی پخته شده لذت برد. می‌توان لپ‌تاپ را برداشت و رفت توی ارتفاعات دیلمان نشست و در عین لذت بردن از طبیعت بکر و هوای مثقالی چند میلیارد تومانی و شنیدن جکایت‌ها و افسانه‌های چند هزارساله، به فعالیت علمی پرداخت. واقعا چه اشکالی دارد که پس از خستگی ناشی از مطالعه‌ی متون اوربیینال پزشکی به زبان بالامله‌ی دهکده‌ی جهانی، چند دوبیتی گیلکی خواند و به سلول‌های زنگارسته‌ی نیم‌سیاره‌های مخ آرامش داد؟ و...

من تا صبح می‌توانم از این مثال‌ها بزنم. ولی بهتر است در همین ابتدای شب متوقف بمانم و این چند ساعت باقی مانده را با موسیقی بگذرانم و صدای دل‌نشین ناصر مسعودی را و موسیقی شرجی جیپسی گینگز (GipsyKings) را به یک اندازه دوست بدارم.



ساکن در نقاط گونه‌گون جهان را دربرمی‌گیرد، یکی از محورهای اساسی شکل‌گیری هویت گیلک است.

۲) حیات عقیدتی و باورمندی مردمان گیلک نیز عنصر اساسی در شکل‌گیری هویت‌شان است. تحول و تغییر مذهبی مردمان حاشیه‌ی جنوبی دریای کاسپین و دید خاص‌شان به مذهب، چه در دوران پیش از اسلام و چه پس از آن و چه در دوران معاصر، خود بخش مهمی از بدنه‌ی هویت گیلک به شمار می‌آید.



۳) باید از «زبان» به تنهایی، به عنوان یک محور نام برد و این به دلیل اهمیت بسیار زیاد آن است. زبان حامل اندیشه است. زبان تنها مجموعه‌ای از نمادهای دال و مدلولی نیست، بلکه زبان یک قوم، حامل اندیشه، خاطرها و تجربه‌ی تاریخی آن قوم به حساب می‌آید و به طور کلی هر زبان، یک جهان‌بینی خاص است و با مرگ هر زبان، یک دریچه به جهان بسته می‌شود.

زبان گیلکی، که زبان مادری گیلکان جلگه (گیله‌مردان) و گیلکان کوهستان (گالشان) بوده و هست، خود دربرگیرنده‌ی گویش‌های گونه‌گونی‌ست و مجموعه‌ی عظیمی از مردمان گیلان، مازندران، قزوین و سمنان و حتا استان تهران را در زیر پوشش فرهنگی خود داشته است.

۴) شاید فربه‌ترین محور شکل‌دهنده‌ی هویت قومی گیلک، همین محور باشد که از آن با عنوان مجموعه‌ی آیین‌ها و مراسمی که از گذشته به جای مانده نام می‌بریم. گیلکان، دارای موسیقی، رقص، گاه‌شماری، سال‌شماری، جشن‌ها، رسم‌ها، باورها، آیین‌ها، پوشش و حتا غذاهای خاص خود هستند.

در پایان بد نیست به دو نکته‌ی مهم اشاره گردد: اول) در این نوشتار و در تعریف از هویت گیلک، از نژاد، خصوصیات بدنی و یا خاک و سرزمین کلمه‌ای به میان آورده نشد. و این به آن خاطر است که خون، نژاد، خاک و تبار، پارامترهای تعریف هویت از دیدگاهی سنتی

جسم، قادر به تن دادن به هویت‌ها و زبان‌های مختلف فارسی، آلمانی، آذری و غیره باشد و قادر به ایجاد تلفیق و چندلایگی و چندزبانی عمیق گردد. برای دست‌یابی به چنین توانایی است که متفکران پسامدرن و روان‌کاوی پسامدرن و جسم‌گرایانه، من منسجم را می‌شکنند و به فاعل منقسم دریدا و لکان و غیره تبدیل می‌سازد. اکنون این فاعل جسمانی و جسم خندان می‌تواند مرتب به حالت و هویتی نو از خویش تن دهد، به عنوان فاعل عبارت محذوف گردد و به فاعل اشارت تبدیل شود و هویتی دیگر و یا تمنایی دیگر از خویش را لمس کند و او را در خویش جذب کند.

مشکل وقتی شروع می‌شود که فرد این فاصله و ضرورت ایجاد روایت خویش از هویتش را نبیند و در واقع به قول لکان و با ترجمه موللی، «خود را به جای خویش» بگیرد و خیال کند که ایرانی هست. آن گاه این انسان هویتش را چون امری مطلق می‌بیند و می‌خواهد چون روحی سیال در او ذوب شود، به یک ایرانی بزرگ تبدیل شود و بگوید که «هنر نزد ایرانیان است و بس». یا به نافی مطلق هویت خویش تبدیل شود. یا در اشکال جدید آن به پان‌ترکیسم و یا پان‌عربیسم دچار شود. زیرا در همه این حالات ما با فردی و نگاهی روبرو هستیم که اسیر یک رابطه نارسیستی شیفته‌گانه/متفراغه با هویت خویش است و مرتب با بزرگ کردن بخشی از هویت خویش، همزمان بخش‌های دیگر آن را سرکوب می‌کند و ناتوان از ایجاد کثرت در وحدت و یا وحدت در کثرت است.

انسان برای تماس با خویش و یا با رقیب بایستی با «غیر» به دیالوگ و گفتگو بنشیند و هیچگاه نیز بناچار به راز نهایی خود یا دیگری، به معنای نهایی «غیر» پی نخواهد برد بلکه مرتب قادر به ایجاد روایاتی نو از خویش و دیگری، از هستی و یا از هویت خویش است.

ما مرتب در حال تکرار این خطای بازگشت به خویشتن و اسارت در نگاه یک هویت و «غیر» مطلق شده به اشکال مختلف هستیم و مرتب خودمان را به جای این و یا آن می‌گیریم و به جای دست‌یابی به یک وحدت در تنوع مدرن، مرتب اسیر یک صدا و تصویر از هویت خویش می‌شویم و به جنگ بخشی دیگر می‌رویم. اینگونه یا غرب ستیز و یا غرب شیفته می‌شویم. سنت ستیز و یا سنت شیفته می‌شویم.

و نام‌های دیگر از هویت، از خود او و یا از زندگی ممکن است و زندگی بشری یک جهان هزار روایت فانی و قابل تحول است. ازین‌رو او هم این هویت را دوست دارد و همزمان مرتب این هویت را می‌سازد زیرا می‌داند که هیچگاه نام نهایی خود یا هویت و یا خدا را نخواهد دانست و تنها با روایات نو روبرو خواهد بود.



۲/ البته می‌توان بر پایه تفکر «من» منسجم فرویدی و یا «من» مدرن نیز به یک وحدت در کثرت دست یافت. زیرا این سوژه یگانه دکارتی و یا «من» قدرتمند فرویدی نیز می‌خواهد مرتب چیزهایی نو و سودمند برای خویش را در جهانش جذب کند و تحول باید همانطور که این قدرت تحول و حتی حالت مولتی کالچر را در فرهنگ پویای مدرن می‌بینیم. مشکل این شیوه این است که در واقع این شیوه دارای یک حالت تک‌روایتی درونی است و تلفیق عمیق و چندزبانی و چندهویتی عمیق صورت نمی‌گیرد. نمونه آن حالت «من» مدرن و تلاش برای ایجاد یک جامعه مولتی کالچر است که اکثرا با تمامی تلاش‌ها، در

نهایت از فرهنگ‌های ثانوی مثل فرهنگ ایرانی و ترکی و غیره در کشورهای آلمان و یا آمریکا، چیزی جز رستوران ایرانی و ترکی و غیره باقی نمی‌ماند. زیرا کانسپت «من» یگانه مدرن چنان درونا بسته و سیستم‌بندی شده است که مرتب می‌خواهد هویت‌های نو را به رنگ و حالت عقلانی و تک رنگ خویش درآورد و درمی‌آورد. کانسپت «من» مدرن نمی‌تواند به یک کثرت در وحدت دست یابد که در عین یگانگی و وحدت درونی به عنوان

حال فرض کنید که من می‌گویم: «من ایرانی هستم». اینجا در واقع من دو نفر هستم. من اول به عنوان «فاعل عبارت» بیان‌کننده این جمله هستم. اما جمله بالا در عین حال به مفهوم هویت ایرانی و هویت من نیز اشاره می‌کند و مرا به عنوان فاعل جمله با هویت خویش، با بخشی دیگر از خویش، با «غیر» خویش روبرو می‌سازد. ازین‌رو یکایک ما وقتی این جمله را می‌گوییم، خودبخود دچار احساس عشق یا نفرت و دچار این احساس می‌شویم که این جمله با خویش باری از معنا و حتی بارسنگین دارد و بسته به نوع رابطه شخصی ما با هویت خویش، این جمله در ما احساس غرور، ترس یا خشم و غیره ایجاد می‌کند. موضوع اصلی اما این است که در واقع من در لحظه گفتن جمله «من ایرانی هستم»، با این هویت روبرو می‌شوم و محکوم به دیالوگ با او و پذیرش او در خود و ایجاد روایت فانی خویش از او هستم. زیرا همان‌طور که گفتیم، هویت و همه چیز به سان «غیر» بر ما ظاهر می‌شود و ما راهی جز دیالوگ با او و ایجاد روایت فانی خود از او نداریم. زیرا هیچگاه نمی‌توانیم برای مثال صد درصد بگوییم که ایرانی بودن چیست. حس این فاصله و لمس ضرورت دیالوگ اما باعث می‌شود که ما اسیر نگاه هویت و یا «غیر» خویش نشویم و به برده یک روایت و یا یک تصور از هویت تبدیل نشویم؛ بلکه بتوانیم با حس این فاصله و در عین حال با دیدن اینکه این هویت بخشی از وجود ما و دارای اهمیت است، قادر به ایجاد ارتباط با او و ساختن بهترین روایت فانی از هویت خویش و در خدمت سعادت فردی و جمعی خویش گردیم. بزبان لکانی فاعل جسمانی در واقع خود را به عنوان «فاعل عبارت» حذف می‌کند تا بتواند به عنوان «فاعل اشارت» هویت و تمنای نهفته در جمله خویش را لمس و حس کند و او را در خویش پذیرا گردد. در چنین حالت بالغانه‌ای آنگاه انسان به هویت و زبان خویش عشق سالم و چندلایه دارد و به او تعهد دارد، زیرا هویت اوست، اما اسیر یک تصویر این هویت نیست، زیرا او می‌داند:

مشکل وقتی شروع می‌شود که فرد این فاصله و ضرورت ایجاد روایت خویش از هویتش را نبیند و در واقع به قول لکان و با ترجمه موللی، «خود را به جای خویش» بگیرد.

۱/ آنچه که او هویتش و معنای این جمله می‌نامد، روایتی و نامی از هویت و یا از خود اوست و همیشه روایات دیگر

تحول از هویتش می‌گردند. آن‌ها ناتوان از ایجاد یک کثرت در وحدت مدرن و ایجاد رابطه دیالکتیکی میان جمع و فرد، میان هویت فردی، قوم و ملی می‌شوند و از این‌رو دچار حرکات افراطی و تمامیت‌خواه به اشکال مختلف و نفی یکدیگر می‌گردند. یعنی آن‌ها در معنای روانکاوی گرفتار حالت نارسیستی شیفتگان/متنفران می‌شوند و به پرستش یک بخش از هویت خویش و نفی بخش دیگر می‌پردازند. این گونه هر بخشی دچار حالت نارسیستی بزرگ نمایی هویت ایرانی یا قومی یا مذهبی و نفی دیگری و یا نفی غرب می‌شود و از یک طرف شیفته افراط‌گرها و حالات نارسیستی را در برخورد به یکدیگر و نیز در برخورد به تاریخ گذشته در دوران مشروطیت و بعد از آن به خوبی می‌توان مشاهده کرد. یک نمونه آن تلاش برای طلایی کردن دوران هخامنشی و نفی اسلام و اعراب و یا حتی تلاش نارسیستی برای پاکسازی و «پارسی کردن» زبان فارسی از کلمات عربی بود. همین برخورد افراطی و نارسیستی را در برخورد به فرهنگ غرب می‌بینیم که یا غرب شیطان و خطرناک است و یا به ناجی و معبود تقلید تبدیل می‌شود به جای آنکه غرب را در خویش پذیرا شود و هویتی مدرن و چندلایه بیافریند.

در واقع حاصل این ناتوانی از دست‌یابی به یک کثرت در وحدت مدرن و عدم ایجاد فردیت و گیتی‌گرایی ایرانی، یک بازگشت به خویشتن متناقض و بحران‌ساز مداوم و به اشکال مختلف و از طرف گروه‌های مختلف است که از دوران مشروطیت شروع می‌شود.

منبع: iranglobal

معرفی چند سایت و وبلاگ در رابطه با ادبیات و

فرهنگ گیلکی:

موسیقی گیل و دیلم

www.galesh.ir

واژه‌نامه‌ی آنلاین گیلکی

www.gilak.com

ورگ (ادبیات و فرهنگ گیلکی)

www.varg.ir

سنگ خوج (شعر گیلکی)

<http://mi-gab.blogspot.com>

شمالی‌ها

www.shomaliha.com

رادوار (شعر گیلکی)

<http://radvar.blogspot.com>

اختناق و سکون درونی می‌شود که تا دوران مشروطیت ادامه می‌یابد و ثمره‌اش سترونی و خرابی فرهنگ ایرانی و کشور ایران بوده است.

با دوران مشروطیت ضرورت ایجاد یک هویت مدرن و نومی ملی ایرانی و تحول مدرن در جامعه نیز بوجود آمد. ایرانیان در ملاقات با غرب و لمس قدرت این جهان به عقب ماندگی خویش پی بردند و در صدد یافتن علل این عقب‌ماندگی و راه‌های عبور از آن بودند. دیگر بار یک ملاقات فرهنگ‌ها و شکست در رقابت باعث درک ضرورت تحول و دست‌یابی به یک هویت مدرن و سیستم مدرن و وحدت در کثرت مدرن و یا کثرت در وحدت مدرن در میان ایرانیان می‌شود.

ازین‌رو روشنفکران مشروطیت در پی ایجاد این هویت مدرن بودند و طبیعتاً نیز به نوزایی این هویت فرهنگی و نوزایی گذشته خویش دست زدند. در این دوره نیز توجه به تاریخ و گذشته ایران شدت بیشتری یافت و در واقع شروع به ایجاد روایات نو از گذشته خویش و برای زمینه‌سازی هویت نومی خویش کردند. از طرف دیگر می‌بینیم که در قانون مشروطیت نیز برای پاسخ‌گویی به معضلات قومی، طرح سیستم ایالتی و ولایتی مطرح می‌شود. هم‌زمان خواست‌های قومی نیز در این زمان بیدار می‌شوند و شروع به بیان خواست‌های خویش می‌کنند.

مشکل از اینجا شروع می‌شود که فرهنگ و جامعه ما ناتوان از آن می‌شود که به یک وحدت در کثرت مدرن و یا یک کثرت در وحدت مدرن دست یابد و نمی‌تواند هویتی نو ایجاد کند که هم بر بستر نگاه مدرن و شهروندی به خواست‌های این سه بخش هویتی خویش پاسخ دهد و به همه آن‌ها جایی مناسب و مدرن در خویش دهد و هم قادر به ارتباطی نو با هویت و جهان مدرن جدید خویش و با جهان غرب داشته باشد. از این‌رو دچار افراط و تفریط‌های فراوان و ناتوان از دست‌یابی به این کثرت در وحدت مدرن می‌شود.

مشکل اما از اینجا شروع می‌شود که روشنفکران ایرانی، از هر نوع قومی و ایرانی یا مذهبی، ناتوان از ایجاد این هویت مدرن و وحدت در کثرت ایرانی و یا کثرت در وحدت ایرانی می‌گردند و ناتوان از درک فاصله میان خویش و هویتش و درک ضرورت روایات نو و قابل

موضوع مهم درک این مطلب است که در معنای روانکاوی هویت و فردیت ربطی به هویت مدرن یا فردیت مدرن ندارد. فردیت مدرن و هویت مدرن شکلی از هویت و فردیت هستند و به این معنا نیستند که قبل از آن برای مثال در ایران هویتی مشترک و یا هویت قومی نبوده است. تلاش برخی روشنفکران قومی برای فرار از هویت مشترک خویش از طریق نفی هویت مشترک ایرانی و یا نفی فرودسی، جز یک تلاش نارسیستی نابالغانه و ضدعلمی بیش نیست. طبیعی است که می‌توان فرودسی و تاریخ ایران را از جوانب مختلف بررسی کرد و به نقدهای متفاوت از این هویت و یا تاریخ دست یافت، اما نمی‌توان وجود هویت مشترک و حالات عمومی آن را که هنوز در زبان و فرهنگ ایرانی وجود دارد نفی کرد. تنها می‌توان به معنای مختلف مفهوم «ایران و ایرانی» در زمان‌های مختلف اشاره کرد و یا از جوانب مختلف این تاریخ گذشته را بررسی کرد. یا بررسی کرد که چرا در حین هویت‌سازی مدرن دوران مشروطیت، اهمیت دوران هخامنشی زیاد می‌شود و یا به دوران اعراب به دید عمده‌تاً منفی نگریسته می‌شود و یا برای مثال به دوران مهم اشکانی و نئوهلنیسم در ایران کم‌بها داده می‌شود و می‌توان این موضوعات را از جوانب مختلف روان‌کاوی، علم تاریخ و غیره بررسی کرد.

رابطه میان جمع و فرد، میان خرده-هویت و هویت و هویت مشترک، یک رابطه دیالکتیکی است و ضربه به یکی به معنای ضربه به دیگریست. مشکل جامعه و هویت ایرانی این است که این رابطه دیالکتیکی و تاثیر متقابل میان هویت مشترک و اقوام ایرانی، میان مذاهب و هویت مشترک به هم می‌خورد و یا بهتر است بگوییم جلوتر نمی‌رود و به تفاوت و چندزبانی مدرن و کثرت در وحدت مدرن تبدیل نمی‌شود. این تحول بدون دست‌یابی به فردیت فردی و هویت ملی و شهروندی غیرممکن است. از یک طرف مفاهیم، فرد، ملت و دولت در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر هستند و از طرف دیگر هر چه یک هویت می‌خواهد قویتر و پربارتر باشد، باید بتواند مرتب میران بیشتری از این تفاوتها و خرده-هویت‌ها و جدل و دیالوگ میان آنها را در خویش ایجاد کند و مرتب خون تازه از طریق ارتباط با «غیر»، از طریق دیالوگ با خرده-هویت‌های متفاوت خویش و با فرهنگ غریبه بدست آورد و در عین پیروی و قدمت مرتب جوان و تازه شود. فرهنگ ما ناتوان از این کار به دلایل مختلف روانی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی می‌گردد و این‌گونه هویت ایرانی دچار یک

ناصر مسعودی با طعم جیپسی کینگز!

جهانی شدن و فرهنگ بومی ما

علی جعفرزاده

از روزگاری که ما در آن دست و پا می‌زنیم، عموماً به عنوان دوران جهانی شدن یاد می‌گردد. دورانی که انسان‌ها به دلیل قدرت نفوذ رسانه‌ها و گسترش ارتباطات و مبادلات فرامرزی بیش از پیش به یک‌دیگر نزدیک شده و هم‌گونی و هم‌گرایی در جای-جای جهان به چشم می‌آید.

بچه‌های نواحی دوردست فیجی همان لباس‌هایی را می‌پوشند که بچه‌های نیویورک بر تن می‌کنند و در بازی پلی‌استیشن به اندازه‌ی بچه‌های لندن مهارت دارند؛ دختر ژاپنی نشسته پشت وب‌کم، با پسر نیجریه‌ای درباره‌ی فلسفه و پیتزا و سینما و... می‌چندند. حالا مزه‌ی امپریالیستی مک‌دونالد را جوانان برونی و گواتمالا و افریقای جنوب غربی و کالدونیای جدید هم دوست دارند و... خلاصه این‌که دهکده‌های جهانی پیرامون ما شکل گرفته و این‌که در چنین وضعیتی کسی بیاید و از فرهنگ بومی و خرده‌فرهنگ گیلکی و... داد سخن بدهد، شاید کمی عجیب به نظر آید.

اما اگر پارادیم جهانی شدن را کمی تکان بدهیم و بچسبانیم به دیگر اندیشه‌ی دوران ما، یعنی پسامدرنیسم، همه چیز نسبتاً، کاملاً نسبتاً!! رنگ و بوی توجیه‌پذیری به خود می‌گیرد. با توجه به الگوها و راه‌بردهای پسامدرنیته، شامل از بین رفتن مرکزیت‌ها، تعدد و تکثرگرایی، روی آوری همراه با بازخوانی سنت و... که نوعی نگاه به خرده‌فرهنگ‌ها و ساختارهای نازک‌دامنه‌تر را ترویج می‌کنند، نگرستن به فرهنگ‌های بومی معنا و مفهومی نو می‌یابد و بازآفرینی می‌گردد. خوب، این هم از توجیه و تبیین تئوریک! حالا دیگر نیاز نیست در برابر امواج فرهنگی‌ای که از آن سوی البرز به سمت دریای کاسپین خیز برداشته، دست و پای‌مان را گم کنیم و فکر کنیم که بدون پشتوانه‌ی تاریخی، بدون ریشه، بدون تجربه‌ی نسل‌های گذشته و... می‌توانیم در منازعات و مناسبات جامعه‌ی جدید دوام بیاوریم. باید به این باور برسیم که اگر خرده‌فرهنگ‌مان را از دست بدهیم، در بی‌هنجاری ناشی از گذار از قدیم به جدید (یا به عبارت باز هم تئوریک، سنت به مدرنیته) چیزی برای‌مان نخواهد ماند و کم-کم خویشتن خویش و هویت فردی خود را نیز گم خواهیم کرد.

واقعا چه ایرادی دارد که به این باور برسیم که

بقیه در صفحه‌ی ۱۱

گیلکی داستان

او روه‌بما باغچه نیگا بکونی؟! ها؟ چی خیالی؟ ایتو نیگا بکونی اونا جی گول تی تی کونه؟»

سو سال بونه کی ابرا خو دیمه ونگردونه امی طرف. همیشه هوتو، او چوبی صندلی سر نشینه، یا حیاط و باغچه نیگا کأ دره یا حیاط دروازه. «دوروسا بونه پسر. بئس بابا...»

کوچ برأ ای گبا جی تورأ بونه، مو کی دؤنم، تا بابا گب هنه وسط، ده نشانه اینه داشتن، دؤنه ابرأ طرف، مو یک لحظه ترسمن نکونه بخای ابرأ سر دس بولندأ کونی، شونه ابرأ سر جؤر داد کونه: «ره! هنده بئسیم بابا بای؟ ته خجالت نأنه اینه بگی؟ بیس سال بئسایم وس نیه؟ بئسیم ای سقف امی سر دکالی وسسه؟»

گونم: «تی صدا بأر جیر. عیبه. خویبت ندأنه. مردوم ایشؤنن.»

«مردوم؟ کو مردوم؟ تو مردوم ئینی؟ اصلن مردوم دؤنن امو زنده ایسیم یا بمورده‌یم؟ تو آخرین بار کنه ای خراب‌بؤأ جی بیرین بشؤی؟»

مو چی دؤنم کنه بو. شیش سال یا شایدأ نی هف سال داشتم کی ابرا مه بئوته ده صلا نیه خؤنه جی بیرین بشوم. بئوته تا بابا امی سر جؤر ئیسا، هی خؤنه مئن بئسیم بئتره. مه یاد دننه چن سال داشتم، امما مه یاد دره کی بیس سال پیش بو. می کوچ برأ یکی دو سال ویشتر نداشت. گونم: «برأ، حتمن ابرا یک‌چی دؤنه کی گونه. بئس بابا کی بماً...»

«هنده گونه بابا. کو بابا؟ ای بیس سال مئن اگه کولل دنیا بگرسه بی، الؤن خاس خؤنه بئسی. تو اصلن بابا ته یاد دره؟ دؤنی چی شکلی بو؟ چی گود؟»

«ها کی مه یاد دره. یه‌ته پیلؤ بولندبالا مردآک بو. دو متر شایدأ نی ویشتر این قد بو. این سیبیله هیچ‌که نداشت. همیشه خو سیبیله روغن همره چربأ گود. هر زمت خاس بشون خیابؤن، مه کشأ گیت، یک‌ته موچی زی، بازون ای دره بیرین شو.»

ابرا هیشؤنه مئبه تعریف بئوده بو. مو هرچی فیکر گودم مننیم بابا یاد بآرم. پور کوچتای نؤم کی مه یاد دننه بی. امما ندؤنم چره یادأ ئوده بؤم. هرچی تعریف بئودم، ابرأ گبؤن بو کی همیشه مئبه

رافایی

امین حسن‌پور

ای آخری بو! اینم بشکسه. خؤنه درجیکؤن، ده هیئته شیشه ندأنن. ای یکی دو سال آخر، ده خوشؤن‌ئه کئتن زمین سر و شکئنن. شاید ایشؤن جوی قایون بیسیسه بی یا شایدأ نی شیشه‌ئن دؤر مغزی بکالسه بی. می کوچ برأ گونه خاک واسی‌یه. «اندی خاک بنیشته ایشؤن سر. می سر بنیشته بو تاهیسا بکنه بؤم هیزار تیککه بؤ بوم.»

امی پیل برأ هوتو خو چوبی‌صندلی سر نیشته و درجیکأ جی، بیرینه پیراسته دره. آخرین باری کی خو جا جی ویریسأ، چار سال پیش بو. شایدأ نی پنج سال پیش. امی کوچ برأ بئتر دؤنه. هممه‌چی آماره دأنه. مخصوصن وختی ابرأ همره دعوا گیته دره، هممه‌چی‌یه عدد و رقم همره ثابت کؤنه. امروزأ نی هنده سراگیته کی: «ینم بؤ بیس و هشت ته!»

ابرا ره نیگا بئوده بئینی هیچ‌چی گونه یا نه. ابرأ اینه محل نئا. خوش‌ئه حیاط باغچه نیگا دره. خودش خو جوابه دئنه: «ها ده! بیس سال کم نیه کی. دس‌ویته خؤنه حال و روز اینأ جی بئتر نبونه. بونه؟ مو تعجوبی ایسام ای سقف چره تاهیسا فنگرسه امه سر.»

مه یاد بماً ایوؤن سقف لمه‌ئن یک‌ته یک‌ته کته درن ایوؤن سر. بئوتم: «وا بدی برأ. هنده شورو نکون.»

معلوم بو ای‌دفا پور زرخه. وختی شیشه بکنه آشپزخؤنه زمین سر و صدا بئوده، این دیمه خون دکته، بداری الؤن خأ ژگله بکونی.

«ای پیلنگی خؤنه کی نشانه دس ویتن. آخه چن سال؟ بیس سال ای خراب‌بؤ مئن بنیشتیم چی بئودیم؟ تا کنه خأ او بی‌صاحب‌بؤ صندلی سر بنیشتی،

«تی ہمارا! بٹوتم تو ایرہ زیندگی کا دری؟ می جوابہ بدی!»
 «مو چی دؤنم! ہرچی ابرا بٹوتہ۔ شاید اگہ بابا وگردی...»
 «تی دھنہ مو...»

کوچ برأ درہ وازا کؤنہ و شونہ۔ خو پوشت سر، درہ یک جور دزئہ کی خو براسؤن جی ووزنہ و کئہ اوتاق مئن۔ حیاط او طرف، ہرچی دروازہ ہمرہ حقیق سآی کؤنہ مننہ وازا کونی۔ فچکنہ حیاط دیوارہ۔

ابرا خوس تمؤمی ندانہ۔ ابرا و ابرا صندلی جی خاک ویریسأ درہ۔ حیاط مئنا نی خاک ویریسأ۔ خاک و آجور مئن فقط کوچ برأ دسہ شانہ دئن۔ دیوار او طرف، خیابون، بیس سال پیشہ نمؤنہ۔ مردوم جوما بؤن دکالہ دیوار جولؤ۔ مردوم شکل و لیواس چندی عوضاً بؤ۔

ابرا صندلی، این خوس صدا جیر پرکسہ درہ۔ یک جور خوس کؤنہ، بداری گوتہ درہ: ہنہ پسر۔ امرو نبو، فردہ ہنہ۔ اگہ بابا وگردی...

ابرا نی میورؤن بخوردہ۔ ہیزار تیککہ بؤ۔ ہم خودش، ہم این صندلی۔ ندؤنم چی بکونم۔ کاشکی ابرا مہ گوت چی با گودن۔ بترہ بسم تا بابا وگردی۔ یا نہ! بشوم خیابون۔ نہ! اگہ بابا وگردی و بئینی مو نئیسأم چی؟! اگہ ونگردی چی؟ کاشکی ابرا ایسأ بو۔

لاجؤن/۱۵۸۱ نوروز ما

توضیح:

سرا گیتن: آغاز کردن.

یاداً گودن: فراموش کردن.

میورؤن: موریانہ.

کسنہ واشؤن: بہ یک دیگر فتن (شبیہ ہم بودن)

ازار سر امان: عصبی شدن. از کورہ در رفتن.

دس پرا گیتن: مسخرہ کردن. دست انداختن.

وتول: دستپاچہ. سراسیمہ.

دزئن: برہم زدن در.

ووزئہ: بیرون می جہد. (از مصدر وؤشتن)

خوردنی یہ ہچی بٹوتم۔ ہچی می دیل خانہ بیرینا جی یک چی خؤنہ مئن بای۔ ہرچی بیون اشکال ندانہ، فقط بیرین شی بیون۔ ناویرہ، ہیودہ ہیژدہ سال بونہ کی ہیئتہ، ہیچچی نخوردیم۔ ہو یکی دو سال آوول، وشتایی امرہ یادأ شؤ۔ ابرا گوت ایتؤ بترہ۔ دیگرؤنہ موحتاج نبونیم۔ تا بابا وگردی تینیم امی پا سر بئسیم۔ ابرا گونہ: «او زمت، مہ یاد درہ، مغریبدم کی بابا خؤنہ اما، درہ خو کون ہمرہ دؤست۔ این دوتتہ دس ہمیشک پور بو۔ تو دؤسی اینہ کشائیتی و مونم این وسایلہ این دسأ جی ہئیتیم.»

مو ہرچی فیکر کؤنم مہ یاد نانہ کی کئہ بابا کشائیتیم۔ ابرا گونہ: «بئس، بابا کی وگردی، کسن ہمرہ شونیم بازار۔ ہو قدیمی کبابی کی تو ہمیشک دوس داشتی.»

مہ یاد دننہ۔ گونم: «ہو کبابی کہ بابا مہ نشؤند اون سککو سر؟ ہؤرہ کی امو کسن ہمرہ شونیم، مو ہمیشک سیا نوشاہہ خاستم؟» ابرا گونہ: «ہا۔ ہو کبابی۔ دوتتہ خیابون جیرتر»

کوچ برأ ازار سر ہنہ، غرض ہمرہ گونہ: «دوتتہ خیابون جیرتر؟ کو کبابی ابرا؟ چرہ ہپرا گونی؟ دہ سالہ اونہ بککوتن۔ اون زمین سر اپارتمان چاگودن۔ تازہ امی پیل برأ خان بشون اؤرہ کباب بخوری۔ اونام نہ الؤن، ہیزار سال دیگہ کی بابا خو تر شیویدہ بآردہ!»

ابرا خوس گودنہ سراگینہ۔ ہر زمت کی عصبانی بونہ، این خوس گینہ۔ یک جور خوس کؤنہ کی صندلی جی خاک ویریسنہ۔ الؤنہ کی صندلی پایہ بشکی۔ دؤنم کوچ برأ ہین رافا ایسأ۔ ابرا ہوتؤ کی خوس کا درہ، گونہ: «ہنہ پسر۔ ہنہ۔ تونم بہ جای این کہ تی پتر و تی پیل برآرہ دس پرا گیری، بشو تی زندگی یہ برس.»

«زندگی؟ زندگی؟ کو زندگی؟ این اسمہ شانہ نان زندگی؟ امو زندگی دریم؟ ری! تو زندگی دری؟ مہ نیا؛ تو زندگی دری؟»

وتولاً بونم۔ گونم: «مو؟ تو مہ چی کار دانی؟ وسسہ برأ ورسن.» ابرا ہوتؤ خوس کا درہ۔ میورؤن صندلی کارہ بساتہ۔ کئن کئن درہ دکالسنئہ۔

تعریف گود۔ ابرا ہر مہمہ چی یہ دؤنہ۔ ہمیشک ہممہ چی یہ دؤنس۔ صد سال ویشتر باید بداری۔ گاگلف فیکر کؤنم کی امی بابا جی ام پیل تر خا بیون۔ ہوتؤ کی او صندلی سر نیشتہ و حیاطہ پیراستہ درہ، گاگلف این چکن گرمأ بونہ و بابا گبہ زئہ۔ گونہ کی او زمت کی بابا ایسأ بو، امی حیاطہ ازہ دار پورأ گودہ نا بو۔ باغچہ گیلہ نشاست دئن، اندی گول دیو این مئن۔ گوت او زمت، افتؤ فتؤس امی ایوؤن سر و بازون درجیکؤن شیشہ جی کالس اوتاقون فرش سر۔

ابرا ہیتؤ خو صندلی سر نیشتہ۔ این رنگا نی بؤ چوب رنگ۔ بداری، ابرا و این صندلی، کسنہ ف ویتہ دانن۔ صندلی پایہ ئنہ میورؤن بخوردہ۔ شاید ابرا نی بخوردہ بی۔ ابرا و این صندلی، کسنہ واشؤن۔ کوچ برأ ہمیشک گونہ: «کئن کئن دانم این صندلی پایہ پوکا بون، ابرا و صندلی، کسن ہمرہ دکالن و خاکا بون۔ بازون ای خراب بؤ جی در شونیم.»

ہر زمت اینہ گونہ مو می مچہ گاز گینم و گونم: «عیبہ برأ۔ ای گبہ نزن۔ ہرچی نبون امی پیلہ برآرہ.»
 «مو ای خؤنہ جی شونم۔ دہ نشانہ ایرہ ایسأن۔ مو خانم بشوم خیابون مئن۔ خانم مردومہ بئینم.»

مو دؤنم کی کوچ برأ قبلنا نی مردومہ بدہ دانہ۔ ہفتہ ای، مایی، یکی دو شؤ، یواش ی دیوارہ فچکنہ، شونہ او طرف۔ یک دفأ صوب سر بدئم خیابون طرف دیوار، یک جا ان ی بکالسہ۔ اینہ بٹوتم ناقلن اگہ بیرین شو دری، دروازہ جی بشو۔ ای دیوارؤنہ جؤن دننہ، بیس سال دیوارہ ائتوار دننہ۔ یک دفا تی سر دکالی چی؟ مہ بٹوتہ بو: «ای دروازہ تو تینی وازا کونی؟ بیس سالہ ہیچ کی دس نزہ اینہ!» راسسام گوت۔ بیس سال بو ہیچ کی ای درہ نہ دیرین بمأ و نہ بیرین بشؤ۔ آخری خودم بؤم۔ زاکؤن ہمرہ فوتبال بازی کا دبیم۔ ناہارئیہ بمأم خؤنہ کی ابرا مہ دخؤندہ و بٹوتہ دہ نخانہ بشی۔ تا بابا وگردی۔

گونم: «ابرا پور بی راہ نگونہ۔ بدار بشی، بئینی خیابون مئن چی خبرہ۔ ان ی خوردنی چی بھینی خو ہمرہ باری.»