



یادداشت:

نوشته ی زیرین آماده نشر در "نقد و جامعه" بود، که خبر ممنوع ساختن رسمی فلم "گدی پیران باز" در افغانستان، به نشر رسید. با شنیدن این خبر، در متن نوشته آگاهانه کدام تغییری نیاوردم. این اقدام وزارت "اطلاعات و فرهنگ" افغانستان، به نظر من، فقط اثبات کننده ی آنچه است که در این مقاله به بحث گرفته شده است. داوری را به خواننده ی آگاه وا می گذارم.

"حافظه ام می گوید: من این کار را کرده ام.
غرورم می گوید نکرده ام و با لجاجت پافشاری
می کند. سرانجام حافظه ام تسلیم می شود."

نیچه

داکتر فروغ کریمی

"گدی پیران باز"

تابوها و زخم های یک جامعه ی بسته

در ماه سپتمبر و پس از آن در ماه نومبر سال ۲۰۰۷، در غرب یک سلسله اخبار در رابطه به تعویق افتادن فلم گدی پیران باز، انعکاس یافتند:

"نمایش فلم گدی پیران باز، باز هم به تعویق افتاد، فلم قرار است در ماه دسمبر به نمایش در آید... زیرا نخست باید بازیگران نقش های مرکزی فلم، به دلایل امنیتی به خارج از افغانستان برده شوند. چنین می نماید که جنجال اساسی بر سر صحنه ی تجاوز جنسی در فلم باشد. افغان ها ترس دارند که فلم نامبرده نفرت و دشمنی بین اقوام را شعله ور سازد. آقای احمد جان پدر بازیگری که در نقش حسن بازی کرده است، از جریحه دار شدن



احساسات قوم خود می ترسد. او می گوید: "مردمان قوم خودم بر ضد من برخوانند خاست...". تا کنون تعداد زیادی از مردمان هزاره خواهان سانسور این صحنه از فلم شده اند.."

نخستین واکنش خواننده و یا شنونده ی غیر افغانی به این خبر (به ویژه آنانی که رمان گدی پران باز را خوانده اند) شگفتی و ناباوریت است. اما این تعجب و باور نکردن دیر پا نیست، زیرا در ذهن خواننده به زودی با نام افغانستان گره می خورد. کشوری که نامش یکسره تداعی گر چنین شگفتی هایی است. خواننده ی غیر افغانی، کافیت که به حافظه اش رجوع کند و دلایلی را بیابد که تعجبش را بی اساس می کنند؛ مگر این همان سرزمینی نیست که در آن بت های بزرگ بودا را فرو ریختاندند؟ نه همان سرزمینی که تا چند سال قبل در آن به جرم دزدی دست می بریدند؟ جایی که زنان از سر احتجاج خود را آتش می زنند (زیرا "وقتی کارد به استخوان برسد، خدا چه رنگی می داشته باشد؟"). سرزمین عجایی که سیر پیشرفت در آن نه از نگاه ژرفا و نه از نگاه پهنا چیزی از تناسب و توازن می شناسد و دو چیزی که به طور طنز آلودی با هم متناسب اند، فاصله های مکانی و زمانی میان ظاهر زنده گی شهرها و قریه هایشند. اما خواننده ی غیر افغانی خبر بالایی، به ویژه اگر از گروه همان ملیون ها انسانی باشد که خالد حسینی با قصه ی امیر و حسن به گریستن شان در آورده است، نمی تواند پرسش های دیگری را کاملاً نادیده بگیرد؛ آیا این زیستن در آزادی است که خالد حسینی را خالد حسینی ساخته است؟ کجاست آوای احتجاج دیگر همتایان افغانی خالد که هنگامی که اثرش این گونه به دار ذهن عوام آویخته می شود، از حمایت کنند؟ دیگر نویسندگان افغان چگونه می نویسند؟ ذبح حقیقت بنام "وحدت ملی" و ذهنیت عامه؟ پنهان شدن در پس حجاب امن سمبول ها و استعاره هایی که با انعطاف پذیری تمام، همزمان با هر سلیقه و دیدگاهی قابل انطباق اند؟

نخستین رمان افغانی با موفقیت کم نظیر جهانی، که توقع می رفت دست کم میان روشنفکران افغانستان به حیث یک افتخار پذیرفته شود، تا کنون به استثنای چند نوشته و ترجمه ی بسیار محدود با سکوت مواجه شد. حتا روشنفکران افغانی در برون مرزهای افغانستان، که پندار می رود این رمان را به یکی از زبان های خارجی خوانده و یا هم از اتباع کشورهای میزبان شان چیزی در باره ی آن شنیده باشند، به لب های شان مهر سکوت زدند. البته تعدادی چیز هایی نوشتند، اما می توان گفت که اثری که ملیون ها خواننده را در سراسر جهان با قصه هایی از غم ها و آلام افغانها به گریه در آورد و مجذوب ساخت، در جامعه ی افغانی با سردی محض روبرو گردید. البته این واکنش یک اندازه آشناست و قبلاً در باره ی رمان "عصر خودکشی" رزاق مأمون و کمابیش در باره ی رمان زیبای "خاکستر و خاک" نوشته ی عتیق رحیمی که به حق با استقبال گرم جهانی روبرو شد، نیز رخ داد. اکنون که گدی پران باز روی پرده ی سینما آمده است، این جا و آنجا صداهای اعتراضی بلند می شوند و



عریضه هایی برای سانسور به پیش کشیده می شوند. در باره ی این اعتراض ها و تحلیل ماهیت آن، بعداً در این نوشته پرداخته خواهد شد.

کانترست عظیم میان استقبال جهانی و افغانی رمان گدی پران باز، به خاطر نمادین بودنش برای واقعیت های گوناگونی که مربوط به جامعه ی افغانستان، روان مردم افغانستان و "روشنفکر" افغانستان می شوند، به نظر من مهم ترین جنبه ی بحث بالای این رمان را می سازد. توجهاتی که اینسو و آنسو در محافل رسمی و غیر رسمی برای این کانترست داده می شوند، بیشتر از همه غرض آلود، تقلیل گرایانه، حسادت آمیز و ضد و نقیض به نظر می خورند. در این نوشته برخی از این مسایل به بحث گرفته خواهد شد. می خواهم در همین آغاز روشن سازم که من این پدیده را که می شود از زوایای مختلف به آن نگاه کرد، از زاویه ی روانکاوی و روانشناسی به مطالعه می گیرم.

اما هدف نهادین این نوشته کوششی برای شکستادن سکوت در باره ی این اثر و پیام و محتوی آن است. وقتی خالد حسینی شهادت نوشتن "گدی پران باز" را دارد، باید دست کم شهادت جدی گرفتن آن را داشته باشیم. منظورم از جدی گرفتن، توصیف های ناشیانه و تعارفات معمول نیست و نه هم اتهامات بی بنیاد و غیر علمی. جدی گرفتن به مثابه ی به شناخت گرفتن این اثر و آغاز بحث در باره ی آنست و به معنی جرأت نگاه کردن به آینه ییست که این اثر در برابر ما و جامعه ی ما می گیرد. نگاه کردن به این آینه البته دل و گرده می خواهد. این که خالد حسینی این آینه را به دست گرفته است، بیشتر از همه چیز دیگر دلیل اثبات نویسنده بودنش و راستین بودنش در هنر است. به گفته ی توماس من (Thomas Mann ۱۸۷۵-۱۹۵۵)، نویسنده پنج تا ده سال از زمانش جلوتر است. اما برای "زمان"ی که در مقایسه با شرایط اجتماعی افغانستان مطرح شود، خالد حسینی به نظر می رسد از تخمین توماس من هم جلو تر باشد.

I

تابو، واپس زدن، رهایی

تابو (Taboo) تحریمی است که یک جامعه بر واژه ها، اشیا، کارها و گفتارها وارد می کند. در فرهنگ اکسفورد تابو چنین تعریف می گردد: یک رسم فرهنگی یا مذهبی که مردم را از اجرای کاری، تماس، استفاده و یا حرف زدن درباره ی چیز مشخصی منع می کند. فروید (Freud, ۱۸۵۶-۱۹۳۹) در اثر معروفش "توتم و تابو" (۱۹۱۳)، اشاره بر تناقض نهفته در معنی تابو دارد: "برای ما [واژه ی تابو] از یکسو «مقدس» معنا می دهد و از سوی دیگر «دهشتناک»، «خطرناک»، «ممنوع»، «حرام»... در نتیجه تابو بیشتر به مفهومی دلالت می کند که می شود آنرا احتیاط و مدارا نامید، تابو در اصل هم در تحریم ها و محدودیت ها تبلور می یابد.^۲ همچنان فروید عقیده داشت که محدودیت های تابو از محدودیت های مذهبی و اخلاقی تفاوت دارند. "تحریم های تابو را نمی شود تا حد امر و نهی الهی ساده ساخت



و اینها همچنان از ممنوعیت های اخلاقی متفاوت اند زیرا که شامل سیستمی نیستند که بر اساس آن پرهیز و خودداری به صورت عموم ضروری پنداشته می شود و این ضرورت تشویق می گردد.^۴ می شود مثال های بی شماری آورد. اما بیایید از همین رویداد های جاری و روزمره ی اجتماعی که مردم در شهر کابل با آن روبرو اند، نمونه بیاوریم: حساسیت شدید در برابر زنانی که می خواهند راننده گی فرا بگیرند. در گزارش های بی بی سی می خوانیم که این خانم ها فقط به خاطر این که در پس فرمان موتر نشسته اند، دشنام می شنوند، توهین می شوند و حتا به سوی شان تف می شود. نمونه ی دیگر: در افغانستان هیچ زنی جرأت نمی کند سوار بایسکل سفر کند، مگر اینکه روی بایسکل پشت سر مرد محرمش بنشیند و آنهم به قسمی که پا هایش کنار هم از یکسو آویزان باشند. برای این دو موضوع کدام توجیه دینی یا اخلاقی دیده نمی شود، این ها نمونه هایی از تابو های یک جامعه ی سنتی اند. جالب اینست که همین زنان می توانند با لباس محلی، در دور دست افتاده ترین قریه، سر خر، اسب یا شتر سوار شوند (در ست همانگونه که مردان بالای حیوان می نشینند، یعنی پا ها از دو سوی حیوان آویزان شده، هر چند که نباید فراموش کرد که این زن سواری تقریباً همیشه توسط مردی یا کودک مذکری همراهی می شود که افسار حیوان را به دست داشته و کنارش راه می رود!)، بدون آنکه کسی روی شان تف بیندازد یا زباله به سوی شان پرتاب کند.

تابوی زن سوار یک بایسکل تحریمیست که همانگونه که گفتیم، مثال های بی شمار آن را در جامعه ی افغانستان می توان در یافت. مشکل است از نگاه دینی برای آن توجیهی یافت. زیرا هستند کشور های اسلامی که این کار آنجا ممنوع نیست. و نیز در کشور های غربی زنان مراکشی و ترکی با وجود مذهبی بودن شدید شان از جمله پوشیدن حجاب اسلامی با بایسکل سفر میکنند. و نه هم می شود این تحریم را از نگاه موازین اخلاقی درک کرد. پس می توان گفت که این تحریم بنیاد قابل درکی ندارد. در افغانستان مردم عادت دارند که چنین مسایل را به "فرهنگ افغانی" نسبت بدهند که اگر شرحی از آن پرسیده شود، واژه هایی چون "غیرت"، "غرور"، "شرم وحیا" و "افغانیت" پس هم قطار می شوند و این شرح از این نمی تواند فراتر و یا ژرف تر برود. تعمق به این مسأله نشان می دهد که تابو ها و قیودات وضع شده، همانگونه که بعداً در این نوشته شرح داده خواهد شد، بیشتر از همه توسط مفهوم "ترس" قابل تشریح است. شکستن تابو خطرناک است، این خطرناکی در مسری بودن این عمل و در ترس برای تکرار آن نهفته است، که نتیجتاً هراس از فرو غلتیدن باور ها و ذهنیت های حاکم به مثابه ی جزئی از نظم موجود در جامعه را که مردم به آن خو گرفته اند، در بر دارد. به قول فروید: "انسانی که تابو را می شکناند، خود به تابو مبدل می شود، زیرا او نیروی خطرناکی را در اختیار دارد که دیگران را می تواند از راه بدر کرده و به پیروی از عمل خود اغوا کند. همچنان انسان تابو شکن حسادت بر انگیز است؛ چرا آنچه که بر دیگران ممنوع است، برای او امکان پذیر شده است؟ انسان تابو شکن در حقیقت واگیر یا مسری است، تا آنجا که نمونه ی کارش امکان پیروی توسط دیگران را دارد، و لذا باید ازش دوری ورزیده شود."^۵



از نگاه روانکاوی نکات مشترکی از شباهت میان تابو و نیوروز و سواس^۶ وجود دارد. فروید در توتم و تابو بر این شباهت روشنی انداخته بود و از جمله نکات زیر را بر شمرده بود: تحریم های تابو و سواس هر دو بی دلیل اند و منابع شان معماگونه و غیر واضح می باشند. این تحریم ها زمانی به گونه یی به وجود آمده اند و بر اساس یک ترس لگام ناپذیر تمادی می یابند. تحریم های و سواس با انتقال پذیری عجیبی مشخص می شوند، آنها از یک سیر راه اختیاری و نامعین، خود را از یک شی به شی دیگر می کشانند و این شی نو را نیز به "ناممکن" مبدل می سازند. همین انتقال پذیری در تحریم های تابو نیز موجود است.^۷

همانگونه که در تعریف تابو شامل است، تحریم های تابو نه تنها اجرای کاری، بل حتا حرف زدن در باره ی چیزی را نیز می توانند در بر گیرند. طور مثال حرف زدن درباره ی سکس، نقد سنت های حاکم، زیر سؤال بردن آن چیز هایی که "افتخارات تاریخی" پنداشته می شوند، حرف زدن درباره ی آسیب های روانی، درباره ی آن جزئی از گذشته ی (شخصی یا مشترک تاریخی) مان که قابل افتخار نبوده و برای ما تجدید کننده ی احساس شرم، حقارت و سایر احساسات ناخوش آیند است.

و اما برگردیم به رمان "گدی پران باز"؛ می شود گفت که اهمیت کار خالد حسینی برای جامعه ی افغانستان، بیشتر از همه در تابو شکنی او نهفته است

شاید همان گفته ی فروید که انسان تابو شکن خود به تابو مبدل می شود و بر علاوه حسادت برانگیز است، در مورد خالد حسینی به خوبی صدق کند. زنی که در کابل جرأت کند بایسکل رانی کند، رکیک ترین دشنام ها را خواهد شنید و حتا برویش تف خواهد شد. بیشترین واکنش به خالد حسینی یک سکوت بزرگ بود. خالد حسینی، مثل هر تابو شکن دیگر باید متهم می شد، زیرا او عملی را انجام داده بود که هراس بر انگیز است و به خاطر مؤفقیت کم مانند خود برای بسیاری ها حسادت آور. رمان گدی پران باز، حد اقل ده ها میلیون انسان را در روی کره ی زمین مجذوب ساخته است. خساره قبلاً وارد شده است. همه ی این خواننده گان مثلاً حالا می دانند که در افغانستان اقوام مختلف با همدیگر چگونه و در چه سطحی برخورد می کنند و چطور قومی در زمره ی انسان های دست دوم به شمار می آید. پس تا توانست، باید از بزرگ شدن "خساره" جلوگیری کرد. چسان خالد حسینی را متهم ساخت؟ یک راه اینست که به او گفت: "تو اصلاً نویسنده ی خوبی نیستی،... نامت را ما هیچ گاهی نشنیده بودیم، پس تو چطور می توانی رمان نویس خوبی باشی؟ ... "گدی پران باز" مؤفقیت به دست آورد زیرا که در مقطع زمانی نوشته شد که مردم جهان در باره ی افغانستان می خواستند بخوانند، همین و بس... خالد حسینی نویسندهء امریکایی-افغانی بسیار جوان از افغانستان فرار کرده و در باره ی حوادث فقط شنیده است، بنا نمی تواند اثر "افغانی" بنویسد...". البته بسیاری از این حرف ها مربوط بحث های غیر رسمی می شوند، که از این سو و آن سو به گوش می رسند. اما داوری افغان ها درباره ی نویسنده بودن خالد حسینی و ارزش ادبی رمان گدی پران باز، پرسشی را به وجود می آورد که آیا عجیب نیست که افغانها که تعداد رمان



نویسان آن از انگلستان یک دست هم کمتر است، در میان این همه خواننده ی جهانی، در تعیین معیار های رمان نویسی و نویسنده بودن سختگیر ترین همه باشند؟

راه دیگر این آنست که هیچ چیز نگفت و سکوت کرد، راهی که جامعه فرهنگی افغانستان (به استثنای چند مورد محدود) در این مورد بر گزیده است. آنانی که آگاهانه در این مورد سکوت کرده اند، به خوبی از این واقعیت واقف اند که گفتن و نوشتن در این باره به شکستن بیشتر تابو منتج خواهد شد و این چیزی است که آنها نمی خواهند اتفاق بیفتد. و اما برخورد خواننده ی افغانی، چه توأم با سکوت باشد، یا تقلیل گرایانه و یا هم تقبیح گر، تصادفی نبوده و تصویر گر بسیاری از واقعیت ها در باره ی جامعه ی سنتی، بسته و اسطوره گرای افغانستان است.

خالد حسینی در باره ی مسایل بسیار حساس (جامعه تاریخی) افغانستان بی پرده حرف می زند و کالای کثیف مردمش را بر طناب بیرون از خانه هموار می کند^۸ تا همه گان آنرا تماشا کنند. زیرا او به این درک رسیده است که با واپس زدن و سرکوب کردن نمی شود واقعیت های تلخ را از زنده گی خویش خارج کرد. همانگونه که "امیر" (قهرمان اول رمان) در سرکوب کردن خاطراتش مؤفق نمی شود و "زخمی که چون موریا نه می خورد" ش بر هویت و هستیش سایه می اندازد.

وقتی آقای محمد حسین محمدی می گوید "این رمان جایگاهی در ادبیات معاصر افغانستان ندارد"^۹، من این گفته ی این نویسنده ی خوب را اعتراف صادقانه و اما نا خود آگاهی در باره ی ادبیات افغانستان تلقی می کنم. زیرا ادبیات معاصر افغانستان، که محمدی آثار خویشتن را به حق جزیی از آن می شمارد، از نگاه محتوی هنوز هم (به استثنای موارد محدودی) شدیداً در بند "ناخود آگاه" جمعی و زیر جبر شعور عامه قرار دارد. و اما آقای محمدی از این بابت پرابلمی ندارد، زیرا او "ادبیات را در زبان می داند و نه در محتوی"^{۱۰}.

نظریات رایج در یک جامعه، با دو پل ارتباطی با ساختار اجتماعی آن جامعه در پیوند اند: ناخود آگاه اجتماعی **social unconscious** و کرکتر اجتماعی **social character**. کرکتر اجتماعی، هسته ی ساختار شخصیتی است که اکثریت اعضای یک فرهنگ مشخص باهم مشترک دارند. کرکتر اجتماعی باعث می شود که انسانها همانگونه فکر و عمل کنند که از آنها توقع می رود. این که در کنار ناخود آگاه فردی، "ناخود آگاه اجتماعی" نیز وجود دارد، به خاطر است که جامعه تعیین کننده ی آنست که کدام افکار و احساسات اجازه ی شعوری شدن را دارند و کدام ها باید ناخود آگاه باقی بمانند.^{۱۱} در جامعه یی که ساختار اجتماعی آن هنوز سخت با تابو ها و اسطوره ها در پیوند است، این تابو ها و اسطوره ها را به نظریات رایج و پذیرفته شده در آن راه می یابند. زیرا کرکتر اجتماعی اسطوره پرست است و ناخود آگاه جمعی ذخیره گاهی از حقایق تلخ واپس زده شده.

در قسمت هایی از رمان گدی پران باز می خوانیم:



"افغانستان کشور پشتون هاست. همیشه بوده است، و همیشه هم خواهد بود. ما افغان های واقعی هستیم، افغان های اصیل، نه آن بینی پچق که آنجا ایستاده است. قومش کشور ما را آلوده می سازد. آنها خون ما را آلوده می سازند ... من از رییس جمهور [داود خان] خواهش خواهم کرد تا کاری را انجام دهد که پادشاه جرأت انجام دادن آن را نداشت: افغانستان را از وجود همه ی این هزاره های نجس و مردار پاک سازد." ۱۲

"یک هزاره ی وفادار، وفادار مثل یک سگ" ۱۳

"هی ببلوی بینی پچق، امروز کی را خوردی؟ هه؟ خر چشم تنگ با چشم های درز گندمت" ۱۴

گفتگویی میان آصف و امیر:

"... اما چیز هایی وجود دارند که خاین هایی مثل تو به آن پی نمی برند... افتخار به مردم، عادات و زبان خود. افغانستان یک سرزمین زیباست، اما پر از کثافات و زباله ها. کسی باید این زباله ها را بیرون بریزد...
- پس تو در مزار همین کار را می کردی، وقتی دروازه به دروازه می گشتی؟ کثافات را بیرون می انداختی؟
- کاملاً درست فهمیدی.

- در غرب اصطلاحی را برای این عمل به کار می برند: پاکسازی قومی.

- پاکسازی قومی. خوشم آمد، اصطلاح خوبی است." ۱۵

اما این جملات از زبان آصف (در ابتدای رمان یک نوجوان "غیر نورمال" و در آخر عضو ارشدی از طالبان) گفته می شود که تمام نشانه های اختلال شخصیت ضد اجتماعی و نارساییسم پتولوژیک در اعمال و رفتارش نمایان اند.

بینیم که نماینده گانی از مردم "عادی" که توسط خالد حسینی صادقانه و هنرمندانه تصویر می شوند، در این باره چه می گویند:

"روزی ما [من و حسن] از خانه ی ما به سوی سینما زینب روان بودیم... یک گروه عساکر در سایه ی یک تانک نشسته بودند، سگرت می کشیدند و قطعه بازی می کردند. یکی از آنها ما را دید. به نفر پهلویش تنگ داد و حسن را صدا کرد. "هی، ترا می گویم، من می شناسمت." ما آنها را هیچگاهی ندیده بودیم... آن گونه که او به سوی ما نگاه می کرد، در وجود من ترس می آفرید. به حسن گفتم "برویم، به راحت ادامه بده." عسکر فریاد



کشید: "هی ترا می گویم! هزاره! همراهیت که حرف می زنم به طرفم نگاه کن." او سگرتش را به دست مردی که نزدیکش نشسته بود داد. با انگشت اشاره و شستش در هوا حلقه یی ساخت. انگشت میانی دست دیگرش را داخل این حلقه کرد و پس خارج کرد. داخل کرد و پس خارج کرد. "من مادرت را می شناسم، این را می فهمیدی؟ من مادرت را بسیار خوب می شناختم. من او را از پشت سر گیر کرده بودم، آنجا نزدیک آن جوی." عساکر دیگر خندیدند. یکی از آنها چیغ شوق آلودی زد... "۱۶"

در قسمت دیگر رمان، فقط یکی دو صفحه پیشتر از آن که نفس خواننده با خواندن صحنه ی تجاوز جنسی به حسن، برای لحظه یی بند می شود، به مرد میوه فروشی مواجه می شویم که امیرازو سراغ حسن را می گیرد:

"من نزدیک یک غرفه ی میوه فروشی ایستادم و به مرد پیری که خرش را با صندوق های جلغوزه و کشمش بار می کرد نشانی های حسن را گفتم. مرد دستار آبی به سر داشت. از کارش بازایستاد، مدتی گذشت تا جوابم را داد:

"به خیالم که دیده امش."

گفتم "کدام سو رفت؟"

مرد مرا با دقت سر تا پا نگاه کرد. "این چه رقم کار است که پسری مثل تو، در این وقت روز، آمده و پشت یک هزاره می گردد؟" او نگاه دراز و تحسین آمیزی به کرتی چرمی و پتلون کاوبای من انداخت. ... پرسید: "چه رابطه یی با او داری؟" "... او پسر نوکر ماست." مرد یکی از ابروهای خاکستری رنگش را بالا زد: "راستی؟ او هزاره طالع کرده که این رقم ارباب غمخور دارد. پدرش باید روی زانوهایش بنشیند و با مژه هایش خاک پاهایت را جاروب کند." "۱۷"

اگر آصف یک سوشیو پات و سادیست است و گیریم که آن عسکر نیز از سر تصادف کسی باشد با اخلاق و تربیه ی ضعیف. و هم فرض کنیم که این عسکر تصادفاً با همکاران همانند خود سر دچار شده است که با حرف های بی شرمانه اش می خندند و از آن لذت می برند. اما پیره مرد میوه فروش که نمادی از مردم جامعه اش است. و آن چه او درباره ی هزاره ها و مناسبات نوکر و آقا می اندیشد و یک چیز عادی تلقی می کند، صدها هزار از هم جامعه یی هایش (و نه تنها هم مردمانی از طبقه ی اجتماعی-اقتصادی که این مرد با خرش و بساط میوه فروشی اش از آن برخاسته است) نیز چنان می اندیشند. رفتار و گفتار این پیرمرد آینه ی شعور کثیری از مردمش است. اصلاً کافیسیت به حافظه ی خود مان رجوع کنیم. کدام افغان را یافته می توانید که در افغانستان زنده گی کرده باشد، و این جملات برایش نا آشنا و نو باشد؟ کدام هزاره که در افغانستان زنده گی کرده باشد و در زنده گیش به طور متداوم با جملاتی نظیر این مخاطب قرار داده نشده است؟ کدام افغان آگاه که در



افغانستان زنده گی کرده، از بار توهین آمیز و دشنام واره یی که در واژه ی "هزاره" خانه کرده است، می تواند انکار کند؟ آیا کار برد واژه هایی چون "ملیت برادر" و "ملیت زحمتکش" که در موارد بسیاری همچون پسوند ها و پیشوند های جدا ناپذیری نام هزاره را همراهی می کنند، به مثابه ی کوشش هایی برای نرم ساختن بار توهین آمیزی که این واژه با خود حمل می کند، خود گویای واقعیت ها نیستند؟ (در غرب به این پدیده تبعیض مثبت (positive discrimination) می گویند). چرا ضرورت نمی افتد تا گفته شود "ملیت زحمتکش پشتون"، مگر پشتون ها زحمتکش نیستند؟ چرا نمی نویسیم "ملیت برادر تاجک"؟ آنها داعیه ی برادری ندارند؟ کسانی که به این پرسش ها با "نه" جواب می دهند و ادعا دارند که آنها از این واقعیت های جامعه ی شان آگاه نیستند، واقعیت را سرکوب می کنند (suppression) و از شعور شان رحلت می دهند. این پیر مرد صادق تر است، زیرا که او آنچه را که می اندیشد صادقانه بیان می کند و همچون رهبران طراز نوین و سیاست مداران کشورش حرف هایش را در قالب های "ملیت برادر"، "ملیت زحمتکش" و "وحدت ملی" شکل نمی دهد. حتا "آصف" صادق تر است از کسانی که اندیشه های "ممنوع" و "غلط" را واپس می زنند، اما این اندیشه های رانده شده در ناخود آگاه اعمال شان را به گونه های غیر مستقیم تعیین می کند.

قبل از آن که بیشتر در باره ی این مسأله پرداخته شود، راه جانبی را سیر می کنم برای توضیح بیشتر "واپس زدن" و "سرکوب کردن" به مثابه ی نمونه هایی از میکانیزم های دفاعی روانی، انواع آن و این که انسان چرا و چه را واپس می زند و یا سرکوب می کند.

واپس زدن (verdringing/repression) به معنای راندن افکار، احساسات، خاطرات و تصاویر ذهنی به سوی نا خود آگاه و یا قید نگه داشتن آنها در ناخود آگاه است. سرکوب کردن یا فرونشانی (onderdrukking/suppression) نیز مهار کردن یک غریزه یا اندیشه است، در تلاش برای فراموش کردن آن و کنار زدن آن از خود آگاه. واپس زدن و سرکوب کردن نمونه هایی از میکانیزم های دفاعی روانی اند، تفاوت عمده میان این دو در این است که سرکوب کردن تا اندازه یی آگاهانه صورت می گیرد و واپس زدن به طور ناخود آگاه. میکانیزم های دفاعی، حربه هایی اند که ایگوی انسان، در حالات کش مکش های روانی خود را (به طور ناخود آگاه) با آن مسلح می سازد. به عبارت دیگر میکانیزم های دفاعی (روانی) واکنش هایی اند که انسان به طور نا خود آگاه آموخته و برای محافظت "ساختمان" روانی خود - به ویژه ایگو - در برابر اضطراب، تعارض، شرمساری و امثال آن به کار می برد. فروید برای نخستین بار ناخود آگاه را به طور پی گیر و مو شگافانه تشریح کرده روی میکانیزم واپس زدن کار کرد. فروید عقیده داشت که "اصل واپس زدن، به طور ساده در خود داری کردن از چیزی و دور نگاه داشتن آن از خود آگاه نهفته است."^{۱۸} و "تیوری واپس زدن سنگ تهدابی است که بالای آن تمام ساختمان روانکاوی تکیه دارد."^{۱۹} روانکاوان معاصر نیز گفته اند که "



مفهوم واپس زدن، هر گاه به معنای وسیع آن بنگریم، قلب تیوری روانکاوی را می سازد.^{۲۰} در حقیقت واپس زدن نوعی "فراموش کردن" است.

هر نوع تجربه یی می تواند زیر هدف واپس زدن قرار گیرد. قرار تیوری فروید آنچه شدیدتر از همه واپس زده شده و روانه ی ناخود آگاه می گردد، غرایز جنسی اند. فروید همچنان عقیده داشت که تمایلات خشن و خصمانه نیز واپس زده می شوند، چرا که این ها با نورم ها، مورال حاکم و آنچه سوپر ایگو می پسندد، در تضاد اند. به قول اریش فروم (Erich Fromm, ۱۹۸۰-۱۹۰۰) ما نه تنها امیال جنسی، خشونت، احساس ترس و نفرت را واپس می زنیم، بلکه آگاهی از حقایق را نیز می توانیم واپس زنیم، در صورتی که این حقایق با برخی از نظریات، مصلحت و منافع ما - که نمی خواهیم مورد تهدید واقع شوند - در تضاد باشند.^{۲۱} مثلاً وقتی گفته می شود اقوام و قبایل افغانستان باهم قرن ها در برادری زیسته اند، این تلاشی است برای سرکوب کردن ویا واپس زدن واقعیت ها (تاریخی)، زیرا این واقعیت ها برای پذیرش توسط ایگوی ما مناسب نیستند. ایگوی انسان عادی جامعه می خواهد بپذیرد که انسان دوست است، نه تبعیض گر و راسیست. ایگو ترجیح می دهد که باور کند که مثل دیگران است، و در جامعه پذیرفته می شود، نه انسان دست دوم یا "خر بارکش". به این سبب است که حقایقی که با این ایده آل های ایگوی مان در تضاد اند، واپس زده ویا سرکوب می شوند .

به قول اریش فروم انواع دیگری از واپس زدن نیز وجود دارند. ما گاهی بعضی از ابعاد یک واقعیت را آگاهانه می پذیریم و ابعاد دیگرش را واپس می زنیم. همچنان بعضی از حقایق نه به تمامی، بلکه تنها بار عاطفی و معنای اخلاقی آن ها واپس زده می شود. مثلاً در حالات جنگ، تمام ستم و ظلم روا شده از جانب دشمن به مثابه ی اثبات شیطانی بودن و ناحق بود دشمن تلقی شده و مظالم و فجایعی را که طرف خود مرتکب شده، به حیث واکنش های قابل درک و اجتناب ناپذیر جلوه داده می شوند. از واپس زدن حقایق یا جنبه هایی از حقایق، می توان مثال های بیشتری داد. هزاران آلمانی، منجمله سیاستمداران برجسته و جنرال ها و سایر نظامیان، پس از جنگ دوم جهانی گفتند که آنها از موجودیت کشتار گاه ها و کوره های آدم سوزی در آلمان بی خبر بودند. این همانقدر عجیب است که در افغانستان مثلاً کسی از سران حزب خلق یا پرچم بگوید که از شکنجه گاه های پل چرخ چیزی نمی دانسته است و نه هم از توقیف شبانه ی انسان های بی گناهی که به جرم دگر اندیشی، نیمه شب از کنار زن و فرزند شان برداشته می شدند تا چند دهه بعد اسکلیت های بی نام و نشان شان، از یک گور دسته جمعی سر برآورد. مثالی از واپس زدن جوانی از حقایق را می توان در برخورد بعضی ها با واقعیات تاریخی زمان عبدالرحمن خان دریافت. برخی از نویسنده گان بر آن عقیده هستند که سرکوب وحشیانه و جلا داده ی هزاره ها توسط عبدالرحمن خان، جزئی از سیاست داخلی او برای سرکوب شورشیان و باغیانی بود که تحت اداره ی حکومت مرکزی نمی آمدند. به معنای دیگر هزاره ها آنچه را از عبدالرحمن خان دیدند، پاداش اعمال خود آنها بود و آنها تنها هم نبودند، بلکه بسیاری اقوام و قبایل دیگر نیز، منجمله بعضی قبایل پشتون نیز سرکوب شدند. این گفته ها تا جایی حقیقت دارد، مخصوصاً برای کسانی که این نوع برخورد سرکوب



گرانه و خونین یک پادشاه خود کامه را -حالا فرق نمی کند که در مورد یک قوم خاص باشد یا اقوام و قبایل مختلف و حتا قبایل پشتون- قابل دفاع می دانند. اما جنبه های دیگر حقایق که در این میان واپس زده می شوند و یا سرکوب می شوند، این است که قلع و قمع خونین قوم هزاره توسط عبدالرحمن خان، به کلی از سرکوب شورشیان متعلق به دیگر اقوام و قبایل فرق داشت. زیرا سرکوب کردن قوم هزاره ، در سیاست حاکمیت از باورهای نژادگرایانه منشأ می گیرد و در جریان اعمال و حاکمیت "قبیله ی برتر" نه تنها دادخواهی های این قوم شوریده به توجه گرفته نمی شود ، بل مقام انسان بودن از آنان سلب می شود و به مثابه ی "خران بارکش" و "کافران" مذهبی به برده گی کشانده می شوند. در راسیزم سه عنصر عمده یک جا با هم، مشخصه ی مرکزی آنرا می سازند: توجه ی اجتماعی به تفاوت های "نژادی" (تفاوت های عینی و فینوتیپیک) میان انسان ها به مثابه ی اعضای گروه های متمایز؛ سیستم های اعتقادی که بر اساس آن داشتن خصیصه های برتر و یا پست تر مربوط می شود به اطلاق به گروه مشخصی؛ این سیستم های اعتقادی به شکل الگوهای رفتاری اجرای وظیفه می کنند، که به طور تشخیص دهنده ی ارزش انسانی، امکانات اجتماعی و چانس های زنده گی اعضای یک گروه را متأثر می سازند.^{۲۲} در تبعیض قومی رایج در افغانستان هر سه عنصر بالا را می توان یافت. یعنی هنگامی که هزاره ها به خاطر مشخصات فینوتیپیک شان مورد تحقیر قرار می گیرند، به سبب اطلاق شان به قوم هزاره پست تر شمرده می شود، و این سیستم اعتقادی، ارزش انسانی، امکانات و چانس های اجتماعی شان را به شدت تحت تأثیر قرار می دهد، می شود از راسیزم حرف زد. بسنده است اگر صفحاتی از تاریخ غبار و فصل "جنگ با طایفه هزاره" در کتاب تاج التواریخ، اثر خود عبدالرحمن خان را در این مورد - بدون پیش داوری - بخوانیم و قضاوت کنیم. برخورد انکار کننده برخی از نویسندگان در این مورد، در بسیاری حالات نا آگاهانه بوده و مربوط فرایند روانی واپس زدن می شود و در حالاتی هم سرکوب واقعیت ها اند. دردناکی این مسأله در این است که این نویسندگان مسؤلیت دفاع از سیاستی را به خود متقبل می شوند، که آنها خود مجری آن نبوده اند و اما با پذیرش این مسؤلیت، ناخود آگاه در نقش مسؤول می در آیند و بنابر آن بار دیگر سیستم دفاعی روانی (بیشتری) را برای دفاع از ایگوی شان فعال می سازند.

راه رستگاری و رهایی راهیست که خالد حسینی آن را برای قهرمان رمانش برگزیده است: شناخت و اعتراف حقیقت .

چگونه رهایی؟ ما می دانیم که محتوای تمایلات واپس زده و سرکوب شده، هرچه که هم باشند، نمادگر بعد تاریک انسان؛ بعد ضد اجتماعی و خصایص بدوی و والایش نپذیرفته ی **unsublimated** اویند. انسان بر این گمان است که این تمایلات در تضاد است با آنچه او برانزده و با فرهنگ می پندارد. اما با واپس زدن خود امیال سربه نیست نمی شوند، بلکه این آگاهی یا وقوف از داشتن این امیال است که سرکوب می گردند. به عبارت دیگر، با واپس زدن خواهشات و غرایز ممنوع و نا پسندیده، اینها از هستی انسان خارج نمی شوند، بلکه قرار گفته ی اریش فروم ، به شکل قوه های نا خود آگاه پنهانی، در پشت سر انسان دست به کار می شوند و کار



و کردار او را زیر نفوذ قرار می دهند. این که شعور انسان و همراه با آن انتخاب و تصمیم گیری او، توسط محرکه های نا خود آگاه تعیین می شوند، در تفکر غربی سابقه یی دارد که به قرن هفدهم بر می گردد. اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) Baruch de Spinoza می گفت که موجودیت محرکه های نا خود آگاه به معنی آنست که انسان در غلامی و حلقه به گوشی زنده گی می کند. اسپینوزا آزادی انسان را از زنجیر ناخود آگاه، در افزایش آگاهی و دانش از واقعیت ها می دانست.^{۳۳} روانکاوی به حیث یک دانش و هم به مثابه یک شیوه تداوی روانی، از آغاز تا کنون که البته سیر تفکر و نظریه ها در آن تغییرات زیادی را پیموده است، همیشه روی یک موضوع مرکزی چرخیده است: شناخت محتوای نا خود آگاه .

در رمان گدی پران باز، نیز همه چیز روی آزادی می چرخد، آزادی از بار گناهی که شانه های امیر را خم کرده است و شب و روز عذابش می کند، زیرا جزای او این است که بی جزا باقی مانده است. دردش این است که گنااهش را نتوانسته است اعتراف کند .

" پس از نیمه شب،... مرد ها در همان اتاقی که نان خورده بودیم خوابیدند... یک ساعت پس از آن نیز بیدار بودم و در بسترم پهلو تبدیل می کردم، در حالیکه اعضای فامیلم در خواب شان خر می زدند. نور مهتاب از پنجره به داخل راه باز کرده بود. باخود [طوری که شنیده شود] گفتم: " به حسن تجاوز شد و من تماشا کردم ". بابا در خوابش جنیید. کاکا همایون خر زد. چیزی در من آرزو می کرد که کسی بیدار شود و آنچه را که گفتم بشنود، تا آنکه من دیگر مجبور نباشم با یک دروغ زنده گی کنم. اما هیچ کس بیدار نشد. در سکوت پس از آن لحظه، پی بردم که نفرین تازه یی که بر من نازل شده بود چه بود: من بدون جزا خواهم ماند... پس از آن شب، هیچگاه آرام نخواهیدم. " ۲۴

در فصل دوازدهم، هنگامیکه ثریا امیر را از راز مهم زنده گیش با خبر می سازد، امیر لحظه یی تردید می کند تا همه چیز را اعتراف کند:

"من به ثریا رشک می بردم. او رازش را باز گفته بود، اعترافش کرده بود، تمام شده بود. من دهنم را باز کردم تا همه چیز را بگویم؛ این را که چگونه به حسن خیانت کرده بودم، چگونه دروغ گفته و او را رانده بودم، رابطه یی چهل ساله یی بین علی و بابا را ویران کرده بودم. اما من هیچ چیز نگفتم. من پی بردم که ثریا طاهری به خاطر بسیاری از صفاتش، انسانی بهتر از من است. و یکی از این صفات شهامت بود. " ۲۵

II



زخم برگزیده و "وحدت ملی"

بوسنیا زمانی به نظر می‌رسید که یک جامعه‌ی چند ملیتی صلح‌آمیز باشد، با ترکیب نسبتاً متوازن: ۴۴ فیصد مسلمان‌های سلاوی، ۳۱ فیصد صرب‌ها و ۱۷ فیصد کروات‌ها. اما جهان شاهد جنگ خونین داخلی بود که این سرزمین را از هم پاشید. به نظر پژوهش‌گران این موضوع، عوامل این جنگ‌های خونین از برنامه‌ریزی‌های تاریخی و موجودیت بی‌عدالتی‌ها، فراتر می‌روند. فاجعه در قلمرو زخم‌های روانی ریشه دارد.^{۲۶}

زخم‌های روانی شامل ترس، نفرت و بی‌اعتمادی است که آتش ناسیونالیسم قومی را دامن می‌زند. این زخم‌های روانی که در بطن حوادث تاریخی به وقوع پیوسته‌اند، نسل به نسل انتقال می‌یابند.

قرار نظریه‌ی ولکان (Volkan) زاده‌ی سال ۱۹۳۲ م، روانکاو معاصر امریکایی، برای درک فرایند انتقال نسل به نسل وقایع تاریخی گذشته، لازم است که یک سلسله مفاهیم، از جمله "زخم برگزیده (chosen trauma)" را به درستی مطالعه کرد. زخم برگزیده نمایش یا تمثال روانی حادثه‌ی است که در گذشته برای یک گروه بزرگ (قومی) رخ داده است. طی این حادثه این گروه از جانب گروه دیگری متحمل اهانت و شکست شده و خود را ناتوان و قربانی احساس کرده است. ولکان می‌گوید که یک قوم مانند یک فرد انتخاب‌های "ناخودآگاه" می‌کند و اصطلاح زخم برگزیده نمایانگر انتخاب ناخودآگاه‌هیست که بر اساس آن یک گروه اتنیکی تمثال روانی را که نسل گذشته از یک حادثه‌ی مشترک دارد، جزئی از هویت خودش می‌سازد. هر چند هر قوم در تاریخش ضربات روانی فراوانی را تجربه می‌کند، تنها شماری از این زخم‌ها برای سالیان دراز - معمولاً برای سده‌ها - تازه باقی می‌مانند. موجودیت زخم برگزیده بیانگر عدم توانایی نسل‌های قبلی زخم خورده در سوگواری مکمل بر آنچه از دست رفته و یا در برگشتاندن عزت نفسی که خدشه پذیرفته است، می‌باشد. به نظر ولکان انتقال نسل به نسل زخم برگزیده را نمی‌توان در این اصل ساده ساخت که فرزندان پس از شنیدن قصه‌های حادثه از بزرگان‌شان، رفتار آنها را تقلید می‌کنند. این فرایند همچنان بیشتر و فراتر از مسأله‌ی احساس همدردی بین نسل‌هاست، هر چند هم که این احساس همدردی بسیار قوی و ژرف باشد. انتقال زخم برگزیده از یک نسل به نسل دیگر نتیجه‌ی نهایی فرایند‌های روانی ناخودآگاه است که بر اساس آن هویت مرکزی اخلاف، تحت تأثیر "نفس زخمی و تصویر درونی ساخته شده internalized" قضیه با تمام عواطف گره خورده به آن، که در حقیقت مال قربانیان اصلی یعنی والدین و یا اسلاف‌اند، قرار می‌گیرد و در آن غرق می‌شود. این خاطرات نیستند که انسان‌ها به نسل‌های بعدی انتقال می‌دهند، چرا که خاطره تنها به شخص تعلق دارد و نمی‌شود انتقال داده شود. انسان آن ابعادی از خویشتن خود را انتقال می‌دهد که حاوی نمادی از تاریخ است. به این سبب است که زخم برگزیده عمیق است؛ تمثال تاریخ در زخم برگزیده، با شالوده‌ی هویت هر عضو یک گروه، گره خورده است. نسل نو که زخم برگزیده برایش انتقال یافته است، در برابر وظایف خطیر و بزرگی قرار می‌گیرد، مانند تکمیل سوگواری بر آنچه از دست رفته و تلافی اهانتی که زخم با خود همراه داشته



است. اگر هویت جمعی را حالا فرق نمی کند اگر این هویت مذهبی، قومی یا فرهنگی باشد- به مثابه ی یک خیمه ی بزرگ پنداریم که بر فراز یک گروه یا جمع سایه انداخته است، زخم برگزیده در تار و پود این خیمه ریشه دوانده و با آن خود را یکی می کند. ولکان عقیده دارد که شناخت جامع از برخورد میان گروه های بزرگ (قومی)، باید همیشه شامل یک بعد روانشناسانه باشد. زخم های برگزیده در حالات اضطراری می توانند تازه شوند و سبب برخورد های بیشتر بین گروه های قومی گردند.^{۲۷}

اگر پس از مطالعه ی نظریه های ولکان به افغانستان نظر بیندازیم، در گذشته ی دور و نزدیک نمونه هایی از زخم های برگزیده را می توان دریافت که جزیی از هویت جمعی، گروه های قومی، سیاسی، مذهبی و مردم افغانستان به طور عام شده اند. برای قوم هزاره کشتار بی رحمانه توسط امیر عبدالرحمن که همراه بوده است با تحقیر و اهانت شدید، یک زخم برگزیده بوده و جزیی از هویت آنها گردیده است .

کوچ های اجباری، پاکسازی های قومی، تجاوز و اهانت که اقوام مختلف کشور، به ویژه در سه دهه ی اخیر قربانی آن شده اند، آسیب های روانی زیادی را باعث گردیده اند که شاید بسیاری آنها به زخم های برگزیده یی مبدل گردند.

طور مثال کشتار گاه پل چرخ (پولی گون خلقی ها) شاید نمونه یی باشد با خطر زیاد برای مبدل شدن به زخم های برگزیده یی برای تعداد کثیری از مردم افغانستان. در زمان کشتار و خونریزی بین سالهای ۹۲-۹۶ توسط گروه های جنگ سالار جهادی و در هرج و مرج که این دوره با خود همراه داشت، زخم های برگزیده ی گذشته در گروه های (قومی) مختلف فعال شدند و نتیجتاً منجر به بروز برخورد های خونین دیگری شدند که زخم های روانی نوی را آفریدند. در دوره ی طالبان زخم های خونین دیگری برپیکر هویت جمعی گروه های مختلف وارد گردید. شاید این همه زخم هایی که تا حال نام بردیم توسط ناخود آگاه مردم برگزیده شوند و نسل به نسل انتقال یابند، زیرا مردم هیچگاهی مجال معامله و تکمیل سوگواری بر آنها نیافته اند. اهانت، شکست و عزت نفس خدشه دار شده ی مردم جبران نشده اند. مردم، حالا چه خود را یک قوم قربانی شده حس می کنند، یا باشندگان یک سرزمین مورد تجاوز، این ها چه اهالی افشار در سال ۱۹۹۳ بوده اند یا مردم شمالی در زمان طالبان، اهالی یکاولنگ یا باشندگان کارته ی سه، چهار و حومه ی دانشگاه کابل، زندانیان سیاسی زندان پلچرخ یا قربانیان راسیزم طراز نوین، هزاره یی که از بینی پچقش شناخته شده و به کشتار گاه روانه می گردید یا پشتونی که پس از مجبور ساختن به تلفظ حرف "ق" به شناسایی گرفته شده و گردن زده می شد، هیچ کدام مجال سوگواری بر فاجعه را نیافته اند. این زخم ها شاید برگزیده شوند، زیرا در هیچ کدام از این موارد عدالت و دادگری پیاده نشده است. تا زمانی که جنگ سالاران جنایت کار و عاملین عمده ی زخم های وارد شده بر هویت های جمعی، بر کرسی دادگاه ننشسته و یا مورد داوری علمی و بی طرفانه ی تاریخ قرار نگرفته اند، سوگواری مردم به اکمال نمی رسد. اگر ما هنوز هم با تکیه بر احساسات و باور به اسطوره ها فکر کنیم که گذشته فراموش شدنی هست، نتیجه فقط آن خواهد بود که ما به طور متمادی بار روانی زنده گی های پر فاجعه



ی خویش را بر دوش فرزندان خود انتقال دهیم و آنها را وارثان عقده ها و کینه های خود سازیم. در این حال حرف زدن از "وحدت ملی" بسیار خوش باورانه است و غالباً هم عوام فریبانه مطرح می شود. شعار "وحدت ملی" را فریاد کشیدن، به مثابه ی کوششی است برای واپس زدن احساسات نفرت و خشم به ناخود آگاه مان. اما چنانچه فریاد می گوید این احساسات واپس زده شده در صندوقچه یی که خوب بسته نمی شود، انبار می شوند. صندوقچه یی که همیشه باید بر آن فشار وارد شود تا از باز شدن آن جلوگیری به عمل آید. و ما میدانیم که با واپس زدن نفرت و خشم، این احساسات زایل نمی شوند، بلکه آگاهی ما از داشتن این احساسات از بین می رود. این هیچ دردی را دوا نمی کند. راه چاره یی نیست جز پذیرفتن این که ما مالک این احساسات نفرت و خشم هستیم، و اما به حیث یک انسان بیاموزیم چگونه بایست با این احساسات خود کنار بیاییم. تنها شناخت این احساسات منفی، شناخت آن اجزایی از گذشته ی مان که قابل فخر نیستند، می تواند چانس تکرار فاجعه را کوچک تر بسازد. اگر می خواهیم با هم انسانی و برابر زنده گی کنیم، باید شهادت گوش دادن به همدیگر را داشته باشیم و گذشته و تاریخ هم دیگر را بشناسیم. مسخ تاریخ و انکار زخم یک دیگر، کار دیگری نمی کند جز این که بر مقادیر خشمی بیفزاید که باید فروخورده شود. و این تعهد به حافظه است که انسان را به آن وا می دارد تا تاریخ را به شلاق نقد گیرد، از آن بیاموزد و از تکرار آن آگاهانه جلوگیری کند.

به نظر من یکی از پیام های اساسی رمان گدی پران باز نیز همین اصل تعهد به حافظه است .

III

تردید، اضطراب و دوراهی

مورال دوگانه ی جامعه ی بسته

پس از آن که کار فلم برداری گدی پران باز تازه تمام یافته و قرار بود به نمایش گذاشته شود، صداهای اعتراض (رسمی) از این سو و آن سو بلند شدند. گویا تا آن لحظه هیچ کسی متوجه ی باریکی موضوع نشده بود! این که امنیت بازی کنان نقش مرکزی این فلم لزوماً باید تأمین می شد یا نه، حرف دیگری است. به همه حال این که هالیوود ویا کدام مرجع دیگری اکنون در قبال این مسأله مسؤلیت را به دوش گرفته است، کار بسیار خوبی است. کاری هم نداریم به این که کسانی که در صحنه ی "جنجال بر انگیز" این فلم نقش بازی کرده اند، به زور و جبر وادار به این کار شده اند یا خود آن را انتخاب کرده اند؟ اجازه دهید برای لحظه یی فرض کنیم که این ها "گول" خورده باشند، همانگونه که خارجی های نفاق انداز همیشه از ما سؤ استفاده می کنند و ما هیچ تقصیر و مسؤولیتی در این میان نداریم! گیریم که برای این بازی کنان وعده های دروغین داده شده است و بعد هم قرار داد بسته شده با هالیوود به هیچ طریقی فسخ شدنی نبوده است. این ها همه و همه حرف های جداگانه یی اند که از آن ها می گذریم. آن چه در این میان شدیداً قابل تأسف است، واکنش روشنفکران است: گروه عظیمی باز هم سکوت می کند و اما در این میان صدایی سر بالا می کند که به مراتب عقب گراتر از سکوت است. اگر تا



حال جامعه‌ی کتاب‌خوان افغانستان (به استثنای چند نفر محدود)، "گدی پاران باز" را نادیده گرفته بود، این بار کسی به قصد مسخ کردن آن بر می‌خیزد. آقای حمزه واعظی طی نامه‌ی سرگشاده‌ی بی‌یونسکو، خواهان سانسور صحنه‌ی بی‌این فلم شد و در زیر نامه‌اش چنین امضا کرد: "نویسنده، پژوهش‌گر و روزنامه‌نگار افغانستان"^{۲۸}. البته این حق مسلم آقای واعظی است که نظرش را آشکار سازد و هم او را نمی‌توان به خاطر داشتن این نظر که برخاسته از ذهنیت و اندیشه‌ی وی است، محکوم کرد. زیرا این ذهنیت مال خود اوست که در جریان تکامل فکری‌اش شکل گرفته است. اما نمی‌توان از کنار این دیدگاه بی‌نقد گذشت، زیرا به نام نویسنده، پژوهش‌گر و روزنامه‌نگار **افغانستان** امضا شده و این به شدت قابل تأمل است. حتی اگر قصد آقای واعظی این نبوده است که به نماینده‌گی از دیگران بنویسد، اما نحوه‌ی ادعا و امضا گذارش بیان‌گر چیز دیگریست. تلخی حقیقت در اینست که عاقبت ندایی برای سانسور، یگانه‌فریادی می‌شود که از ما به بیرون سر می‌کشد. بدا به حال ما خاموشی‌گزینان! این فریاد سرزده به بیرون به عبارت دیگر چنین پیامی دارد: به داد ما برسید آی جامعه‌ی بین‌المللی و ای سازمان علمی-فرهنگی یونسکو، ما را که به دریچه‌های بسته، سانسور، اختناق و زنده‌گی در سایه‌ی تابوهای بی‌شمار مان عادت کرده‌ایم از شر این بلای تهدیدکننده‌ی آسایش و "وحدت ملی" مان نجات دهید. آن صحنه‌های جنجال‌برانگیز را از این فلم قیچی کنید. زیرا این فلم حتماً به داخل کشور ما راه خواهد کشید. دریچه‌های بسته و محافظ تابوهای مان در این عصر جهانی شدن، به شیوه‌های گوناگون تهدید می‌شوند و از هر درز و چاک لعنتی آن، آنچه که ما نباید بدانیم و نمی‌خواهیم بدانیم به درون سرازیر می‌شود. ما می‌ترسیم که مبادا مردم این فلم را ببینند. ما زنده‌گی کبک و ار خود را دوست داریم که در آن همواره سرمان در ریگ است. ریگی که چشم، گوش و دهان ما را در برابر آنچه که واپس زده‌ایم و نمی‌خواهیم بشنویم، ببینیم و بگوییم، در "امان" نگه می‌دارد.

تقاضای سانسور در این جا به معنای آرزوی آنست که مردم افغانستان این صحنه را نبینند. پس حمزه واعظی باید خشنود باشد از "کم سوادى وعدم دسترسى اغلب مردم به امکانات رسانه‌ای و کتاب"^{۲۹} که بنابر آن رمان گدی پاران باز در افغانستان "معروفیت و اقبال عمومی نیافت و به همین دلیل با عکس‌العمل و حساسیت عامه مواجه نگردید."^{۳۰} ورنه خساره‌هایی که از خواندن این اثر متصور است، تا حال وارد شده بودند! و اما دردا که مردم چشم دارند و حتی اگر بی‌سواد هم باشند، فلم را دیده‌می‌توانند و آقای واعظی از این بابت نگران است. زیرا که "فیلمی که براساس این رمان ساخته شده... گفته می‌شود ضمن پابندی به اصل داستان، به جلوه‌های سینمایی ویژه‌ای هم آراسته شده است که حس بصری القای پیام را شدیدتر و بی‌ویژه برای مخاطبان داخل افغانستان ناگوارتر می‌سازد."^{۳۱} حمزه واعظی البته می‌داند که واژه‌ی سانسور بار منفی دارد، حتی این را نیز می‌داند که این فلم "با استناد به حق‌آزادی بیان نمی‌تواند مورد سانسور یا ملامت قرار گیرد"^{۳۲}. پس نمی‌شود علناً خواهان سانسور صحنه‌هایی از یک فلم هنری شد، زیرا نویسنده و پژوهش‌گر که نمی‌شود طرف دار سانسور یک اثر هنری باشد، و خبرنگار که به هیچ وجه. اما چگونه مقصد خود را به سازمان یونسکو تفهیم کرد؟ می‌توان کمی



با واژه‌ها بازی کرد و خواهان "تعدیل"، "اصلاح" و "بازبینی" صحنه‌هایی از این فیلم شد که "برای مردم افغانستان تحریک آمیز و حساسیت برانگیز"^{۳۳} اند. البته آقای حمزه واعظی اختیار دارد درباره‌ی سانسور و در باره‌ی اهمیت آن برای "وحدت ملی" هر گونه که فکر می‌کند، فکر کند، اما در محتوای این نامه، دست کم در دو مورد از حق خود فراتر می‌رود. یکی اینکه به خود اجازه می‌دهد برای مردم افغانستان تعیین کند که دیدن و خواندن چه چیزی برای شان خوب است و چه چیزی زیان آور. از سوی دیگر می‌خواهد در اثر یک نویسنده "اصلاحاتی" را به وجود بیاورد.

طنز در این است که نامه‌ی حمزه واعظی با قدردانی از خالد حسینی شروع می‌شود: "خالد حسینی در این رمان، صادقانه و متعهدانه نمادهایی را از سرگذشت فرهنگی، اجتماعی روابط قومی و واقعیت‌های سیاسی افغانستان روایت می‌کند که صدها سال است در زندگی و تعامل اجتماعی مردم این کشور قوام و دوام پیدا کرده است. بجاست که از این نویسنده ارجمند بخاطر توفیق در خلق این اثر قدردانی گردد"^{۳۴} و بعد قدر دانی که حمزه واعظی از خالد حسینی می‌کند، این است که در کارش "تعدیل، اصلاح و بازبینی" را خواهان شود. شاید منظور حمزه واعظی از "تعدیل" و "اصلاح" این است که به جای "پایبندی به اصل داستان" مثلاً آصف در فلم به جای "او هزاره‌ی بینی پچق" به حسن بگوید "او ملیت زحمتکش که بینی ات چندان بلند نیست" و یا به جای آن که به حسن تجاوز کند، صحنه‌ی طوری باشد که در آخر آن به حسن دست بدهد و مثلاً بگوید: "بیا آشتی کنیم، زیرا زمان آشتی ملی است".

بابک احمدی در کتاب (آفرینش و آزادی) از افلاطون نقل قول می‌کند: "کافی نیست تنها در کار شاعران نظارت کنیم و آنان را مجبور سازیم که در اشعار خود صفات نیک و قابلیت‌های انسانی را مجسم سازند و در غیر این صورت از شعر گفتن در شهر ما خودداری کنند، بلکه باید ناظر همه‌ی هنرمندان و پیشه‌وران باشیم و نگذاریم خواه در نقاشی و پیکر سازی، خواه در معماری و خواه در آثار دیگر که پدید می‌آورند صفاتی ناپسند از قبیل لگام گسیختگی و پستی و زشتی را نمایان سازند، و اگر نتوانند مطابق این قاعده کار کنند، باید آنان را از پدید آوردن آثار هنری باز داریم"^{۳۵}.

به گفته‌ی بابک احمدی "این نظر افلاطون در مورد وابستگی سازندگی به قانون بهره‌وری اجتماعی هنوز هم در قالب نگرشی استبدادی به هنر باقی است. این نگرش هنر را فقط از زاویه‌ی کار کرده‌های اجتماعیش (نقش‌های اخلاقی، دینی، آموزشی و... آن) مورد داوری قرار می‌دهد، و همواره نظارت بر کار هنرمند را توجیه می‌کند، و مشروع می‌داند."^{۳۶}

دیدگاه حمزه واعظی در مقام "نویسنده، پژوهش‌گر و روزنامه‌نگار افغانستان" نمونه‌ی بی‌از همین نگرش استبدادی به هنر است، ورنه او کلیدی‌ترین صحنه‌ی یک رمان را که ده‌ها میلیون خواننده دارد "التقاء کننده‌ی معانی ضد اخلاقی"^{۳۷} نمی‌خواند.



آقای حمزه واعظی یگانه هزاره بی نیست که در برابر پیام تابو شکن این اثر اعتراض کرد. همانگونه که در اخبار کشور های غربی نیز انعکاس یافت، بیشترین اعتراض بر این اثر از سوی هزاره ها بوده است. این واقعیت شبیه یک پارادوکس است و اما از نگاه روان شناسی قابل توضیح است. نخست این که یک نویسنده ی غیر هزاره آمده است و از زبان آدم اول رمانش که پشتون است، بی دادگری و ستم بر هزاره ها را با برهنگی تمام به تصویر می کشد. این کار در جامعه ی افغانستان بی سابقه و نا آشنا بوده و این احساس نا آشنا برای برخی از هزاره ها گیج کننده است. به این سبب است که عده یی از قلم بدستان هزاره در کنار آن که از خالد حسینی غیر مستقیم و با تردید سپاس می کنند، اثرش را با نگاه بسیار نقادانه، خرده گیر، عیب جویانه و حتا با احساسی آمیخته با سؤظن و شکاکیت می نگرند. دیدگاه آقای محمد حسین محمدی گویای همین بدگمانی است: "در تمام رمان، هزاره ها کور و شل و معیوب و عقب مانده و نوکر هستند اما پشتون ها همه مهربان و آقا! حتا وقتی [خالد حسینی] می خواهد طالبان را که از قوم پشتون بودند بگوید، چه نوع طالبانی را می گوید؟ ... طالبانی را که کوبیده است، رگ آلمانی دارد و به گونه ای باز هم از پشتون ها دفاع کرده است و اشتباهات آن ها پذیرفته نشده است و باز هم هزاره ها مظلوم واقع شده اند. البته این به احتمال قوی ناخود آگاه رخ داده و نویسنده متوجه آن نشده است."^{۳۸}

دوم این که شیوه ی بی پرده حرف زدن خالد حسینی، نه تنها برای پشتون ها رویاروی کننده است، بلکه برای هزاره ها نیز چنین است. برای هزاره ها صحنه ها و دیالوگ هایی از این رمان می توانند یاد آور آسیب ها (تروما)ی روانی باشند که شامل توهین، تحقیر، بیچاره گی و مظلوم بودن اند. این ها یاد آور زخم های برگزیده یی اند که در طول تاریخ جزیی از هویت آنها شده اند. این یاد آوری و تجدید خاطره باعث به وجود آمدن احساسات ناگواری چون شرم و اضطراب می شود. این رمان اگر از یک سو چهره ی مستبد و تبعیض گر کسانی مانند آصف را تصویر می کند و از این سبب برای عده یی از پشتون ها قابل پذیرش نیست، از سوی دیگر چهره ی قربانی، مظلوم، تحقیر شده و بیچاره ی علی، حسن و خانواده اش را نشان می دهد که برای شماری از هزاره ها احساسات ناخوش آیندی را به وجود می آورند که آنها نمی خواهند با آن روبرو شوند. این پارادوکس در صحنه ی تجاوز جنسی به اوج خود می رسد، و این صحنه برای هردو گروه قومی بسیار رویاروی کننده است. اجتناب *avoidance /vermijding* و خودداری از این رویارویی ساده ترین راه و واکنش است که انسان نشان داده می تواند. تلاش برای نفی این صحنه و از میان برداشتن آن، همانگونه که در بالا گفتیم، به مثابه ی کوششی برای سرکوب کردن حقایق تلخ در ذهن است، زیرا این ها با آنچه که ایگوی ما پذیرفتنی می داند، در تضاد اند. و اما آنچنان که در قسمت های قبلی گفتیم، واپس زدن یا سرکوب کردن دردی را دوا نمی کند.



پارادوکسی را که در این واکنش‌ها مشاهده می‌کنیم، تنها ویژه‌گی حالت بهت زده‌گی و گیجی نیست که این اثر در دو گروه قومی نامبرده به وجود آورده و به ویژه روشنفکران آن‌ها را در برابر دو راهی قرار داده که در آن انتخاب بین پذیرش و انکار، "حافظه" و "غرور"، ارمغان آور اضطراب‌ها و تردیدهای تازه‌ی بی‌اند. پارادوکس در حال حاضر به صورت کل ویژه‌گی حالت بهت زده و گیج جامعه‌ی بسته‌ی افغانستان در عصر جهانی شدن است.

جامعه‌ی افغانستان تمام ویژه‌گی‌های یک جامعه‌ی شدیداً بسته و سنتی را داشته است. نه تنها دریچه‌های اذهان و اندیشه‌ها بلکه حتا مرزهای این جامعه عملاً به روی جهان خارج بسته نگاه داشته شده است. در دهه‌های اخیر گاه فلتر اندیشه‌ی استالینستی و گاه هم جبر افراط‌گرایی دینی بر این دریچه‌ها دروازه‌بانی کرده‌اند. اکنون این دریچه‌ها در حال تهدیدند. اگر از بحث روی نقش عمده‌ی بی‌که مهاجرت‌ها در این فرایند داشته‌اند، بگذریم. می‌شود گفت که پس از برانداختن رژیم قرون وسطایی طالبان و باز شدن مرزهای افغانستان به سوی دنیای خارج، جامعه در برابر پرابلم‌های جدیدی قرار گرفته است. افغانستان اکنون جایست که آن سوی دروازه‌ها و دیوارهای از خارج درز یافته‌ی آن، طوفان تمدن در غرش است و اینسوی آن جامعه‌ی قرن‌ها در تاریکی نگه داشته شده و خو گرفته به دروازه‌های بسته قرار دارد.

واقعیت اینست که جلو طوفان تمدن و هجوم معلومات را به هیچ رو نمی‌توان می‌گرفت. تا خود را جنبانده باشیم، فانتزی سکسی انسان دور دست ترین قریه (که هیچ‌گاهی پا برون از قریه‌اش فراتر نگذاشته است) نیز با تصاویر مدرن ترین پورنوهای امریکایی، رنگینی نا شناخته‌ی بی‌یافته است. برای مردمان عادی نیز همه چیز شدیداً اضطراب آور است: امروز زنان جرأت راننده‌گی به خود می‌دهند، شاید فردا تقاضا کنند که اجازه‌ی بایسکل رانی داشته باشند و پس فردا حقوق بیشتری بطلبند! آری جامعه گیج و سردرگم است و روشنفکرانش از رهنمایی مردم عاجز‌اند، زیرا که خود در سیر اجتناب از دوراهی‌ها، راه گم کرده‌اند.

کارل پوپر در کتاب معروفش "جامعه‌ی باز و دشمنان آن" در جایی در باره‌ی آغاز گذار به سوی جامعه‌ی باز (در اروپا و قبل از قرن ششم قبل از میلاد) شرحی دارد که تا اندازه‌ی بی‌شمار برای شرح بهت زده‌گی و سردرگمی حاضر در جامعه‌ی افغانستان می‌تواند به کار برده شود: "[تحولات] از سوئی ... به تلاش برای حفظ و برجای نگاه داشتن قبیله پرستی با توسل به زور انجامیده بود، از سوی دیگر، به آن انقلاب بزرگ روحی یعنی ابداع روش مباحثه و انتقاد و، در نتیجه، اندیشه‌ی فارغ از وسواس‌های جادویی. در عین حال بر می‌خوریم به نخستین عوارض قسمی ناآسودگی و بی‌قراری تازه. فشار تمدن رفته رفته احساس می‌شد."^{۳۹}

در این جا باید یاد آوری کرد که کارل پوپر فیلسوفیست که درباره‌ی افکارش اختلافات نظر زیادی وجود دارند. و به ویژه در دهه‌های اخیر به شدت مورد انتقاد فیلسوفان و دانشمندان علوم اجتماعی قرار گرفته است. اما در برخی از موارد، نمی‌توان از کنار پوپر بی‌اعتنا گذشت و او را نادیده گرفت. به نظر من هیچ اندیشمندی را نمی‌توان به طور کل رد کرد و یا کاملاً پذیرفت. به همین سان از اندیشه‌های پوپر نیز می‌توان آموخت.



به عقیده ی پوپر در جامعه بسته ادعای حقیقت مطلق و اعتقاد به خطا ناپذیری دانش موجوده سبب می شود که تنها یک بعد واقعیت امکان جلوه کردن بیابد و ابعاد دیگر سرکوب شوند. بنابراین جامعه ی بسته آزادی اندیشه را مجال رشد نمی دهد و هر دیگر اندیش را با خشونت به سکوت وادار می سازد و یا به طور فزینگی از بین می برد.

کارل پوپر می گوید که فشار تمدن را باید تحمل کرد: "این نا آسوده گی و فشار، نتیجه فروریختن جامعه بسته است که هنوز هم، به ویژه در ایام دگرگونی اجتماعی، در روزگار ما احساس می شود. فشاری است محصول تلاشی که زنده گی در جامعه ای باز و تا حدی انتزاعی دائماً از ما می طلبد- ثمره جد و جهد برای پیروی از عقل و چشم پوشیدن از دست کم بعضی از نیاز های عاطفی اجتماعی و سرپای خود ایستادن و مسؤولیت قبول کردن است. به اعتقاد من، ما باید این فشار را تحمل کنیم زیرا بهایی است که باید در ازای هر افزایشی در دانش و شناخت و عقل و انصاف و همکاری و همیاری پردازیم و، در نتیجه، در ازای بیشتر شدن احتمال بقا و ازدیاد جمعیت. بهایی است که برای انسان بودن پردازیم." ^{۴۰}

... ولی سخن باقیست

در این نوشته بیشتر از بعد تابو شکن رمان گدی پران باز و از پیام های اساسی و اما نهفته ی این اثر، چون رهایی و تعهد به حافظه سخن گفته شد و اما این رمان به حیث یک اثر ادبی به نقد گرفته نشد. در درازای سخن حاضر و در فرصت حاضر، فقط چند نکته را می افزایم:

برای خواننده ی غربی برخلاف آنچه بسیاری افغان ها می پندارند و یا می خواهند پندارند، اهمیت این رمان در این خلاصه نمی شود که درباره ی افغانستان معلومات می دهد. نخست این که در همان مقطع زمانی که گدی پران باز نوشته شد، ده ها کتاب تازه نوشته شده (به زبان های اروپایی) در مورد افغانستان یا به چاپ رسیده بودند و یا اندکی پس از گدی پران باز به چاپ رسیدند که هیچ کدام به مؤفقت چشم گیری دست نیافت (به استثنای رمان مؤفق خاکستر و خاک اثر عتیق رحیمی). بسیار تقلیل گرایانه خواهد بود اگر بپذیریم که مؤفقت جهانی گدی پران باز مدیون موضوعش و ارتباط آن با مقطع معاصر تاریخ جهانی است. دوم این که خواننده گان غربی گدی پران باز گروه نا متجانسی را می سازند که به طبقه های مختلف اجتماعی و سطوح مختلف دانشی تعلق دارند. برای گروه کثیری از این خواننده گان، افغانستان به مفهوم سیاسی مسأله دارای کدام اهمیتی نیست. خواننده گان در این کتاب چیزی را می یابند که انسان در یک اثر ادبی همواره به جستجویش است: خویشتن خود.

و دنیای گدی پران باز، به ویژه در ده تا پانزده فصل اولش، خواننده را در قصه و در فضای عاطفی و روانی قهرمان اولش غرق می کند. خواننده در این دنیا در آینه ی کش مکش های روانی قهرمان اول، که زیبا، صادقانه و جذاب بیان می شود، خود را - به مثابه ی یک انسان - در می یابد.



اما نقد جدی این رمان که از یک سو بررسی نقاط اوج، ویژه گی ها و جذابیت های آن را در بر می گیرد و از سوی دیگر نکات ضعف آن را که با دریغ این رمان را از قلمرو آثار ادبی ماندگار خارج می کنند، نیازمند تأمل زیاد است. خالد حسینی خود در یکی از مصاحبه هایش گفته است: "مشکل ترین قسمت برای من نوشتن صد صفحه ی آخر رمان [گدی پران باز] بود: این قسمت داستان مربوط کابلی می شود که من تجربه نکرده ام." رمان گدی پران باز زیبا آغاز می شود، در همان کابل به اوج می رسد و این اوج در تمادی داستان در هجرت به امریکا ادامه پیدا می کند. اما هنگامی که در اخیر فصل چاردهم به همان نقطه یی می رسد که از آن آغاز یافته بود، سیر نزولی را می پیماید و دچار ضعف می شود.

نقد رمان گدی پران باز به نظر من نمی تواند خالی از یک بعد روان شناختی باشد، زیرا تمام رمان در مسیر خط سرخی بافت می یابد که از یک تروما یا آسیب روانی می آغازد. نویسنده در سیر این خط جدال قهرمان اول را با وجدانش و نوسانش را درمیان قوه های عاطفی و اخلاقی متضاد، به نمایش می گذارد و سرانجام آن را با "تلافی گناهان" به مثابه ی به تحلیل رسیدن آسیب روانی، پایان می دهد. و هم روی این "تلافی گناهان" آنچنانی که نویسنده خواسته است نشان دهد، حرف های زیادی می شود گفت.

به این نقد و نقد "هزار خورشید درخشان" در فرصت آینده خواهم پرداخت. هدف نهادین، همان گونه که در آغاز گفته شد، شکستن قفل سکوت است و... سخن باقیست.



یادداشت ها و رویکرد ها:

۱- Acteurs willen scene uit De Vliegeraar, NRC Handelsblad, ۱۹ september ۲۰۰۷ & ۲۰۰۷ november www.nosheadlines.nl.

۲- بیتی از شعر "تباه"، لیلا صراحت روشنی، مجموعه ی "از سنگ ها و آینه ها"، پشاور، ۱۳۷۶ خورشیدی.

۳- Freud, S.; *Totem en Taboe* ۱۹۱۳; Cultuur en religie ۴; uitgeverij Boom ۱۹۸۴; p. ۴۹

۴- idem.

۵- idem; p. ۶۵.



۶- نیوروز وسواس اصطلاحیست که در حال حاضر به جای آن بیشتر از اختلال وسواسی-جبری یا (obsessive compulsive disorder) که یکی از انواع اختلالات اضطرابی را تشکیل می دهد.

۷- Freud, S.; *Totem en Taboe* ۱۹۱۳; Cultuur en religie ۴; uitgeverij Boom ۱۹۸۴; p. ۵۸ en ۵۹.

۸- تعبیری از یک ضرب المثل هالندی: je moet de vuile was niet buiten hangen

۹- نظر آقای محمد حسین محمدی را در بارهء رمان گدی پران باز روی این آدرس خوانده می توانید:

<http://www.khabgard.com/?id=۱۱۷۸۷۴۹۶۲۷>

۱۰- همانجا

۱۱- Fromm, Erich; *Marx, Freud en de Vrijheid*; uitgeverij Bijleveld ۱۹۷۴ Utrecht; pp. ۸۰ en ۹۰.

۱۲- Hosseini, Khaled; *De Vliegeraar*; De Bezige Bij Amsterdam, ۱e druk ۲۰۰۳; pp. ۴۰-۴۱.

۱۳- idem; p. ۷۱

۱۴- idem; p. ۳۹

۱۵- idem; pp. ۲۶۵-۲۶۶.

۱۶- idem; pp. ۱۰-۱۱.

۱۷- idem; p. ۶۹.

۱۸- Boag, S; *Freudian Repression, the Common View, and Pathological Science*; Review of General Psychology; ۲۰۰۶, vol. ۱۰, No. ۱, ۷۴-۸۶.

۱۹- idem.

۲۰- idem.

۲۱- Fromm, Erich; *Marx, Freud en de Vrijheid*; uitgeverij Bijleveld ۱۹۷۴ Utrecht; p. ۱۰۰.

۲۲- Rolock, D.; *Racism and Mental Health Into the ۲۱th Century: Perspectives and Parameters*; American Journal of Orthopsychiatry; ۷۰ (۱); jan ۲۰۰۰.



۲۳- - Fromm, Erich; *Marx, Freud en de Vrijheid*; uitgeverij Bijleveld ۱۹۷۴ Utrecht; hoofdstuk ۹.

۲۴- Hosseini, Khaled; *De Vliegeraar*; De Bezige Bij Amsterdam, ۱e druk ۲۰۰۳; p.۸۴.

۲۵- Hosseini, Khaled; *De Vliegeraar*; De Bezige Bij Amsterdam, ۱e druk ۲۰۰۳; p. ۱۵۷.

۲۶- Burns ۱۹۹۲; quoted by: Herron, G.; *Development of the Ethnic Unconscious*; *Psychoanalytic Psychology*; ۱۲(۴), ۵۲۱-۵۳۲.

۲۷- Volkan, Vamik; *Large-Group Identity and Chosen Trauma*; The online Journal of the Australian Psychoanalytical Society; Issue ۱۶, dec ۲۰۰۵.

نامه ی آقای واعظی را روی این آدرس انترنتی می توانید بخوانید

http://www.Khawaran.com/WaeziHamza_KaghazparanBaz.htm ۲۸-

۲۹-۳۴- از شماره ی بیست و نه تا سی و چهار: همانجا.

۳۵- احمدی، بابک؛ آفرینش و آزادی، جستارهای هرمنوتیک و زیبایی شناسی؛ ۱۳۸۵ خورشیدی؛ نشر مرکز، تهران. ص ۱۸۹-۱۹۰.

۳۶- همانجا

۳۷- http://www.Khawaran.com/WaeziHamza_KaghazparanBaz.htm

۳۸- <http://www.khabgard.com/?id=۱۱۷۸۷۴۹۶۲۷>

۳۹- پوپر، کارل؛ جامعه ی باز و دشمنان آن؛ ترجمه ی عزت اله فولادوند؛ ۱۳۸۰ خورشیدی؛ انتشارات خوارزمی، تهران. ص. ۳۸۳-۳۸۴.

۴۰- همانجا ص. ۳۸۴