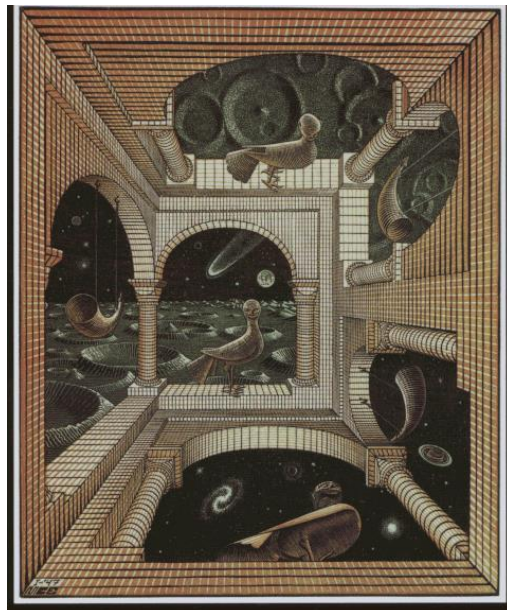


جلد ششم: نوشتارهایی درباره‌ی روانشناسی

شروین وکیلی



شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان

می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)



شماره ثبت کتابخانه‌ی ملی: ۱۱۰۴۴/و۸۷/و۳۶

از مجموعه انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا، نوروز ۱۳۹۵

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

صفحه	فهرست	صفحه	فهرست
	یاواشتها		مقاله
۲۳۰	قدرت هراسی	۷	عشق به مثابه تنش
۲۳۶	منِ چهل تکه	۳۴	جامعه‌شناسی اعتیاد
۲۳۹	پیش از خمیازه‌ی صبحگاهی	۵۹	تکامل خودانگاره‌ی جدید در عصر نوزایی
۲۴۴	هلوارگی خرد	۹۵	داو، قمار و زایش سوژه
۲۴۸	راز اعظم	۱۱۵	اوتیسم، دیگری و اخلاق
۲۵۶	هفت گناه کبیره	۱۴۵	استتار، فضاپریشی و انضباط درونی
	گفتگو	۱۶۰	مکالمه‌ی جنون و عقلانیت
۲۶۳	ضمیر اول شخص دیگری	۱۷۶	مرگ درد ندارد
		۱۹۱	چهارمین راه ندیدن مرگ
		۲۰۴	در ضرورت عار
		۲۰۹	تعریف مفاهیم همجنس‌خواهی

این مجموعه سیزده مقاله و چهار یادداشت و یک مصاحبه را در بر می‌گیرد که در فاصله‌ی پانزده سال اخیر نوشته شده‌اند. بخش عمده‌ی مقاله‌ها در موقعیتهای خاص و برای نهادهایی نوشته شده‌اند. چنان که مثلاً مقاله‌ام درباره‌ی اوتیسم بنا به دعوت و سخنرانی‌ای که در انجمن اوتیسم ایران کردم نوشته شد، یا مقاله‌ام درباره‌ی جامعه‌شناسی اعتیاد یادگار طرحی است به نام کارما که از طرف کانون خورشید و با همکاری سازمان ملل و نیروی انتظامی برای مبارزه با اعتیاد برگزار کردیم. برخی از آنها هم (مثل موضوع عشق و مرگ) به مضمونهایی مربوط می‌شوند که موضوع بررسی و پژوهش‌ام بوده‌اند و در حاشیه‌ی کارهای جامعه‌شناسانه‌ای که درباره‌شان انجام می‌دادم، گریزی هم به سطح روانشناختی‌شان زده‌ام. یادداشتها در مقابل بیشتر در ادامه‌ی رخدادهایی در کانون خورشید و موسسه‌ی خورشید تولید شده‌اند. نمونه‌اش قدرت‌هراسی که به دنبال ماجرای در سالهای آغازین تاسیس خورشید و بر حسب مشاهده‌ی رفتار اعضای سازمان در رویارویی با قدرت نوشتم. یا هلووارگی خرد که بعد از بحثی با دوست عزیزم مهندس پیمان اعتماد و بر اساس طرحی که در کشمکش با هم درباره‌ی ساختار خرد کشیدیم نوشته شد. مقاله‌ام درباره‌ی داو و قمار هم یادگار شیبی است که با دوستان دبلنا بازی کردیم!

از آنجا که من تنها برای مدت دو سال در همان زمانی که فیزیولوژی می‌خواندم، به شکل آکادمیک روانشناختی خوانده‌ام، نگاه عصب‌شناسانه و فیزیولوژیک که رشته‌ی اصلی‌ام بوده در این نوشتارها غالب است، و همچنین است تعمیم‌ها یا بسط‌هایی که در اصل در حوزه‌ی فلسفه یا جامعه‌شناسی انجام شده، اما چون پای‌ی در روانشناسی داشته آنها را در این مجموعه آورده‌ام.



عشق به مثابه تش

سخنرانی در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۷۹

عشق، کلیدواژه‌ای بسیار آشناست. شاید بتوان حجم عظیم اطلاعاتی تولید شده در اطراف این مفهوم را به خودی خود دلیلی کافی برای مهم و تنش‌زا پنداشتن‌اش دانست. چرا که کمتر نویسنده و اندک اندیشمند و شاعری است که در مورد این مفهوم خطی ننوشته باشد یا اظهار نظری نکرده باشد. همین نشانه، یعنی دغدغه‌ی همگان بودن، مهمترین شاخص تعریف مفاهیمی است که تنش‌زا می‌نامم‌شان.

برای به دست دادن نگرشی تحلیلی از این مفهوم، به شیوه‌ی همیشگی‌ام، در سطوح گوناگونی که به نظرم مهم بوده‌اند، برشهایی گوناگون را از این مفهوم به دست خواهم داد و از زاویه‌ی هریک نگاهی به این معنا خواهم انداخت.

ویژگی مشترک مفاهیم تنش‌زا، آن است که پرداختن به آنها و بحث کردن در موردشان ایجاد تنش روانی می‌کند و هرکس نوعی پافشاری و تعصب غیرمنطقی در مورد برداشت شخصی‌اش از آنها دارد. آنچه که در این نوشتار خواهید خواند، دیدگاهی -به گمانم- تازه و -بی‌تردید- چالش برانگیز است. چنان که خواهید دید، به روش معمول خود ابتدا تصویر ذهنی خود را از این واژه به دست داده‌ام و به دنبال آن نگرش

مرسوم و رایج را نیز به نقد کشیده‌ام. شاید عنوان برخی از برشهای معنایی به نظرتان عجیب جلوه کند، یا برخی از رویکردها را نادرست بدانید، اما امیدوارم خواندن این متن را به پایان ببرید و اگر محتوای آن را ناپذیرفتنی یافتید، نقدی معقول و بیان‌پذیر را به زبانی روشن و دقیق، بدان وارد سازید، و به ابراز احساسات و ادراکات ضهودی بسنده ننمایید. شاید در این روند عبارت مرموز، مسحور کننده، مقدس و منفور عشق، اندکی دقیقتر معنا گردد.

روش شناسی

هر واژه، در بستری از واژگان دیگر معنا می‌یابد. معنا، پدیداری شبکه‌ایست که در چرخه‌هایی از ارجاعهای متداخل نمادها و نشانگان بازنماینده‌ی رخدادهای جهان خارج، زاییده می‌شود. به همین دلیل هم پرداختن به تفسیر هر کلیدواژه‌ایی، اگر با نگرستن به این زمینه‌ی معنایی و عبارات و مفاهیم همبسته و وابسته بدان همراه نباشد، در بهترین حالت تلاشی است اتر.

از بالا، و از دور نگرستن به مفاهیم، همانقدر که رمز خردمندانه دیدن و بیطرفانه داوری کردن است، با خطر فرو افتادن از پشت بامهایی روش شناختی هم همراه است.

در مورد عشق، دست کم دو پرتگاه مشهور بر بام بلند پژوهش وجود دارد که به زیر افتادن از هر یک آسان، و رایج است. پرتگاه نخست، به رویکرد ساده‌انگارانه‌ای مربوط می‌شود که نمود رفتاری و کنشهای مشاهده‌پذیر را در مورد هر پدیداری حجت می‌گیرند، و بنابراین بخش عمده‌ی آنچه را که می‌توان در مورد مفهومی مانند عشق فهمید، از دایره‌ی مشاهده و بحث کنار می‌گذارند. در این رویکرد، می‌توان اطلاعات

گرانمایی در مورد بسامد تپش قلب عاشقان و شیوهی حرف زدنشان به دست آورد، اما اصل قضیه، یعنی آنچه که این عاشقان بخت برگشته مدعی درک کردنش هستند، نادیده انگاشته می‌شود.

به این ترتیب، تجربه‌زدگی افراطی، گاه می‌تواند به نگرشی لوله تفنگی بینجامد و موضوع مشاهده را از شدت ریزی و دقت، در نگاهمان تیره و تار کند و چنان در بند جزئیات پایبندمان کند که کل موضوع را هرگز نبینیم.

پرتگاه دوم، به اهل اشراق و ابهام و حس و شهود مربوط است، که از سوی دیگر تندروری می‌کنند و ادراک درونی و عاشق شدن را تنها راه درک مفهوم عشق می‌دانند. این رویکرد هوادارها کردن پای چوبین عقلانیت است و کشف و شهود بیان‌ناپذیر حسی را رویکرد درست می‌شمارد و ارزشمندی شناخت ما از عشق را به تجربه کردنش از راه دل - و نه راه سر - وابسته می‌داند.

شکل رایج این نگرش، که چارچوبی علمی و منطقی را هم ادعا نمی‌کند، بیان مفاهیمی کلی است که شاید در مقام اشعاری دلکش یا شطحیاتی شیوا جالب توجه باشد، اما به کار پژوهش عقلانی و خردگرایانه‌ی مورد نظر ما نمی‌خورد. این شکل رایج، اصولاً این رویکرد عقلانی و خردمحور را انکار می‌کند و نوعی حس بیان‌ناپذیر درونی را برای واری پدیداری به پیچیدگی عشق کافی می‌داند.

منطق درونی ادعای هواداران این رویکرد اگر امتداد داد شود، به اینجا می‌انجامد که تنها راه درک عشقی که فلانی حس می‌کند، نه تنها عاشق شدن، که فلانی عاشق بودن است، و به این ترتیب درونکاوی افراطی اصل موضوع را به مجموعه‌ای از تجربیات فردی و انتقال‌ناپذیر تجزیه می‌کند که بار دیگر امکان بررسی مفهومی مانند عشق را در کلیتش از ما می‌گیرد.

این لبه‌ی دوم پرتگاه، در کشور ما رایج‌تر است، و هرچند پاسخی منطقی برای ابطالش نمی‌توان یافت، اما به گمان من به سه دلیل شایسته‌ی آن است که با همان استعاره‌ی پرتگاه مورد اشاره قرار گیرد.

دلیل نخست، ناتوانی این رویکرد از بیان تفسیر، برداشت، یا تعریفی دقیق از عشق است. شاید ارائه‌ی چنین برداشتی مورد ادعای هواداران این رویکرد نباشد، اما آماج این نوشتار هست، و نگاه نامفهوم و خردگریز این طایفه گویا به کار چشم موشکاف آرمانی مان نیاید.

دلیل دوم، این است که برداشتهای عارفانه و شورانگیز پیروان این شیوه توسط آنچه که در رویکردی خردگرایانه حاصل می‌شود تفسیرپذیر و قابل تحلیل است، اما مسیر برعکس به بن بست می‌انجامد. یعنی با رویکردی خردگرا می‌توان نگاه شهودگرایانه‌ی این گروه را درک کرد - یا دست کم درک کردنش را ادعا کرد، - اما ادعای درک مفاهیم خردگرایانه با روش شهودی و دستیابی به نتایج روشن و پیش بینی کننده‌ی مشابه را هنوز به طور جدی نشنیده‌ام.

سومین دلیل، که به گمانم به لحاظ تجربی از همه جالبتر هم هست، به سرنوشت هواداران این رویکرد مربوط می‌شود. تمام قربانیان مفهوم عشق، ظاهراً به قبیله‌ی شهودگرایان یاد شده تعلق دارند. همه‌ی آنان که از غم عشق، درد عشق، بیماری عشق، و رنج عشق سخن می‌گویند، به ایستندگان بر لب همین حاشیه‌ی پشت بام ما تعلق دارند.

آنچه که در این نوشتار پیش خواهم گرفت، پیگیری روش‌شناسی‌ای است که در نوشتارهای دیگر به شکلی گسترده‌تر مورد بحث قرارشان داده‌ام، و در اینجا تنها به اشاره‌ای در موردش بسنده می‌کنم.

به گمان من دو راه عمومی برای تولید دانایی کلاسیک وجود دارد، نخست روش جدول ضربی است، که بخش عمده‌ی دانایی بشری از آن راه تولید می‌شود، و عبارت است از بسط تصویری داده شده و موجود از جهان، تا فراسوی بدنه‌ی شناخته شده‌اش. در این شیوه، درستی روش‌شناسی بنیانگذارانی تقریباً اساطیری پیشش فرض قلمداد می‌شود و چنین پنداشته می‌شود که تخطی از قالب رسمی و پذیرفته شده به تولید دانایی غیرمعتبر، نادرست یا نامنسجم و سست می‌انجامد.

روش جدول ضربی ممکن است در علوم تجربی یا انسانی به کار گرفته شود. در علوم تجربی، این شیوه به پیگیری و تکرار روشهای آزمون و مشاهده‌ای که پیش از این هم بارها تکرار شده‌اند منحصر می‌شود و به تولید اطلاعاتی جزئی، آماری، و تخصصی در حوزه‌ای ویژه می‌انجامد. این روش در علوم تجربی و آزمایشگاهی رواج فراوان دارد و بخش عمده‌ی پیکره‌ی دانایی علمی و فنی امروز ما در واقع از داده‌های پدید آمده از این راه تشکیل یافته است.

در قلمرو علوم انسانی نیز، این روش را در قالب نظریات کلاسیک و جا افتاده، و برداشتها، تفسیرها، آزمونها و گمانه‌زنی‌هایی که خود را در دامنه‌ی نشانگان و معانی نظریات جا افتاده محدود می‌کنند، دیده می‌شود. در این حوزه نیز بخش عمده‌ی دانش معتبر و دانشگاهی توسط دانشمندان و نظریه‌پردازانی انجام می‌شود که کاری جز حجیم‌تر کردن ساختار نظری مورد پذیرششان انجام نمی‌دهند و حتی نقدها و تغییرات مورد پیشنهادشان را هم در همان چارچوب معنایی گذشته انجام می‌دهند.

روش دوم، آغاز کردن از یک پرسش شک‌آمیز است. پرسشی که می‌تواند به سادگی با معادله‌ی سقراطی " ... به راستی چیست؟" صورتبندی شود.

نقطه‌ی شروع کند و کاو پژوهشگرانه در این شیوه‌ی دوم، مفاهیم است، و تلاش برای فاصله گرفتن از پیش فرضهایی که در مورد این مفاهیم وجود دارد. به این ترتیب پژوهشگر این امکان را خواهد داشت که تمام داده‌های موجود در مورد مفهوم مورد پرسش خود را به کار بگیرد و از تمام نگرشهای موجود در مورد آن بهره گیرد، بدون این که خود را در قالب نگرش خاصی پایبند کند.

این شیوه‌ی تحلیل موضوع را بسته به این که -به زبان ساختارشناسانه- محور همزمانی یا در زمانی را بیشتر مورد تأکید قرار دهد، به دو نوع بافت‌شناسی و تبارشناسی تقسیم کرده‌ام.

شیوهی مورد استفاده در این نوشتار را بافت‌شناسی خوانده‌ام، چرا که در آن پژوهشگر مانند بافت‌شناسان، به گرفتن برشهای گوناگونِ مفهومی از موضوع مورد پژوهش می‌پردازد و می‌کوشد با ترکیب تمام این تصاویر، به کلیتی ملموس و تحلیل‌پذیر دست یابد. کارآزمودگی پژوهشگر در گزینش برشهای مفهومی که به کلیدواژه‌ی مورد نظرش وارد خواهد کرد، و همچنین در تصمیم‌گیری در مورد شیوه‌ی ترکیب این برداشتهای به ظاهر متفاوت، چیزی است که به گمان من شایسته خوانده شدن با نام هنر پژوهش است، و هیچ راه شاهانه‌ی عمومی‌ای برای دستیابی آسان به آن نمی‌شناسم.

رویکرد بافت‌شناسانه، بیشتر بر آنچه که در برش زمانیِ اکنون در مورد مفهوم مورد نظر اندیشیده می‌شود، تأکید می‌کند و در مقابل رویکرد تبارشناختی قرار می‌گیرد که در پی بررسی تاریخ‌مدارِ تغییرات مفهوم مورد نظر در حوزه‌های معنایی گوناگون است. این عبارت اخیر ارتباط چندانی با مفهوم فوکویبی **Geneology** ندارد، چون پیوستگیها و گسستگیها -هر دو را- می‌جوید و وجود گسست یا پیوست معنایی را پیش فرض نمی‌گیرد. یک پژوهش پر دامنه و موفق در مورد یک مفهوم، به گمان من باید هر دو شیوه‌ی تبارشناسانه و بافت‌شناسانه را به کار گیرد، و نتایج به دست آمده را در یک نظام نظری و معنایی منسجم با هم ترکیب کند.

برش زیست‌شناختی

برای این که شیوه‌ی نگاه خود به مفهوم عشق را روشنتر بیان کنم، نخست برداشت خویش از دو مفهوم زیست‌شناختی را به کوتاهی بازگو خواهم کرد، و سپس این دو مفهوم را برای تعریف مفهوم عشق از زاویه‌ی دانش زیست‌شناسی به کار خواهم گرفت.

طرد رقابتی: مفهومی بوم‌شناختی

در بوم‌شناسی، مفهومی جا افتاده وجود دارد که معمولاً با عبارت طرد رقابتی برچسب می‌خورد. طرد رقابتی، عبارت است از الگوی تکامل یابنده‌ی رفتاری دو یا چند فرد/جمعیت/گونه که بر سر منابع محدود و مشترکی با هم رقابت می‌کنند، و در درازمدت، هریک برای استفاده از زیرگروهی ویژه از آن منبع تخصص می‌یابند و سایر زیرگروه‌های منبع یاد شده را به رقبا واگذار می‌کنند و اجازه‌ی استفاده از زیرگروه ویژه‌ی خود را به سایر رقبا نمی‌دهند.

به این ترتیب، طرد رقابتی عبارت است از منقبض شدن الگوهای رفتاری افراد/جمعیتها/گونه‌ها، در اطراف شکلی خاص از منبع مورد رقابتشان. این پدیده را شاید بتوان به زبانی ساده، تقسیم رقابت‌آمیز منبع در میان همه‌ی رقیبان موجود دانست. شاید یک مثال به درک بهتر موضوع کمک کند.

جمعیتی از کلاغها و جغدها را در نظر بگیرید که در جنگلی زندگی می‌کنند. هردوی این پرندگان از جوندگان کوچک تغذیه می‌کنند و به این ترتیب رقیب یکدیگر محسوب می‌شوند. مسیری که این دو گونه‌ی رقیب در تاریخ تکاملی‌شان طی کرده‌اند، امروزه به وضعیتی انجامیده است که نوعی تقسیم منبع در

بینشان حاکم گشته است. به این معنا که کلاغان از جوندگان روزخیز تغذیه می‌کنند و شبها را به استراحت می‌گذرانند، در حالی که جغدها درست عکس این حالت را از خود نشان می‌دهند و شبها که کلاغها خواب هستند به شکار جوندگان شب‌خیز می‌پردازند. به این ترتیب منبع -یعنی جمعیت جوندگان- به دو زیرگروه -روز/شب‌خیز- تقسیم می‌شود و دو گونه با منحصر کردن استفاده‌ی خود از یکی از این دو زیرگروه، از فشار رقابت گونه‌ی دیگر رها می‌شوند.

اگر کمی دقیقتر به رفتار یک پرنده‌ی تنها هم نگاه کنیم، باز پدیده‌ای مشابه را خواهیم دید. یعنی مثلاً در درون یک جمعیت جغد، می‌بینیم که هر جغدی برای خود قلمروی دارد و در حوزه‌ی جغرافیایی خاصی شکار می‌کند. جغد مورد بحث، از قلمرو خود دفاع می‌کند و اجازه‌ی استفاده از منابع موجود در آن را به سایر پرندگان هم‌نوعش نمی‌دهد. در برابر وارد قلمرو پرندگان دیگر هم نمی‌شود و خطر درگیری با ایشان را به جان نمی‌خرد. به این ترتیب فشار رقابتی بین دو جغد به کمترین حالت ممکن می‌رسد، و هر جانور بسته به قدرت و توانایی خود حد و مرزی را برای شکار و جفتگیری انتخاب، و از آن حراست می‌کند. در دو مثالی که گذشت، ساده‌ترین اشکال طرد رقابتی را، که در محور مکان یا زمان صورت می‌گرفت مورد اشاره قرار دادیم. اما باید این حقیقت را در نظر داشت که این پدیدار را در اشکالی بسیار پیچیده‌تر نیز می‌توانیم بازباییم. در واقع بخش مهمی از تغییرات تکاملی جانوران، هدف دستیابی به آشیانی تخصص یافته و دور از دسترس سایر رقیبان را دنبال می‌کند و در نتیجه به طرد رقابتی در آن آشیان منتهی می‌شود.

طرد رقابتی، رخدادی بسیار رایج در سیستمهای تکاملی است. بیراه نخواهد بود اگر این پدیده را یکی از عمده‌ترین ساز و کارهای منتهی به افزایش پیچیدگی در سیستمهای تکامل یافته بدانیم، و آن را در روند تخصص یافتن جانداران به آشیان ویژه‌ی خود، دارای اهمیت کلیدی فرض کنیم.

طرد رقابتی، به گمان من، پدیداری آنقدر عمومی و رایج است، که نمودهای آن را در سطوح بالاتر سلسله مراتب پیچیدگی جهان جانداران نیز می‌توان بازیافت. مقصودم از این سطوح بالا، رخدادهایی است که در سطوح رفتاری جانوران پیچیده‌ی دارای رفتار اجتماعی دیده می‌شود. به بیان دیگر، طرد رقابتی در جانوران دارای رفتار اجتماعی نیز به خوبی نمود دارد. کنش متقابل انسانی، که موضوع مرکزی بخش عمده‌ی پیکره‌ی علوم انسانی است، در واقع شاخه‌ای تخصص یافته از دانایی است که یکی از نمودهای این سطح از پیچیدگی رفتاری در جهان جانداران را مورد تحلیل و کنکاش قرار می‌دهد. ممکن است یک دانشمند علوم انسانی علاقمند به خلوص حوزه‌ی مطالعه‌اش، از این آمیختگی مفاهیم زیست‌شناختی با آنچه که قلمرو تخصصی اطلاعات خود می‌داندش، ناراحت شود. با وجود این که خود همین ناراحتی و تمایل به جدا کردن حوزه‌ی تخصص خود از سایر چیزهای جهان، نمودی از فرآیند طرد رقابتی در سطح شناخت شناسانه است، فعلا بیش از این مایه‌ی ناراحتی این دانشمند فرضی نمی‌شوم و توجه خود را به موجودات اجتماعی دیگری معطوف می‌کنم، که شاید از نظرگاه شوونیستی برخی از اندیشمندان انسان محور، بیشتر از انسان نگاه زیست‌شناسانه را بر بتابد.

لانه‌ی زیرزمینی یک مورچه‌ی معمولی -به بیان دقیقتر از گونه‌ی *Formica fusca*- را در نظر بگیرید. این لانه از قلمرو جغرافیایی مشخصی تشکیل شده است که مجموعه‌ای از تونلها و راهروهای زیرزمینی و هواکشاها و حجره‌ها و انبارهای زیرزمینی را، به همراه توده‌ی خاک اطرافش در بر می‌گیرد. هر ناظر کنجکاو، می‌تواند به سادگی در رفتار مورچگان مقیم این لانه، نمودهایی آشکار از طرد رقابتی را در سطحی سازمان یافته و منظم باز یابد.

کافی است یک مورچه‌ی غریبه را از منطقه‌ی دیگری بگیریم و در نزدیکی دهانه‌ی لانه‌ی این مورچگان بیندازیم، و ببینیم که ارتشی از مورچگان با آمادگی کامل قلمرو لانه را نگهداری می‌کنند و از ورود

رقیبان یا انگلهای بالقوه بدان جلوگیری می‌کنند. این مورچگان در واقع مشغول پاسداری از قلمروی جغرافیایی هستند که به طور قراردادی لانه نامیده می‌شود و حد و مرز جغرافیایی مکانِ تخصیص یافته به جامعه‌ی ایشان را تعیین می‌کند.

لانه‌ی مورچه، با وجود آشکارگی و نمود برجسته‌ای که در سطح رفتاری و مشاهداتی دارد، مانند هر پدیده‌ی دیگری، مفهومی قراردادی و اعتباری است. به این معنا که در جهان خارج پدیدار مستقل و مجزایی که بتواند با این نام مشخص شود و از زمینه‌اش مجزا دانسته شود، وجود ندارد. هیچ حد و مرز عینی‌ای وجود ندارد که بتوان بر مبنای آن قلمرو دقیق یک لانه‌ی مورچه را تعیین کرد. می‌توان از یک سوی این حد و مرز را بنابر قرارداد، تا سطح داخلی دیواره‌ی تونلها و اتاقکهای داخل لانه منقبض کرد، و از سوی دیگر آن را به فراخی محدوده‌ی فعالیت مورچگان کارگرِ غذایاب یا کارگران مدافع لانه در نظر گرفت. اگر از چشم مورچگان به ماجرا نگاه کنیم، قاعدتاً قلمروی که از سوی نگهبانان پاسداری می‌شود را باید به عنوان لانه و بخشِ متعلق به جامعه در نظر گرفت.

آنچه که در الگوی رفتار مورچگان یک لانه دیده می‌شود، چیزی است که با طرد رقابتی -در سطحی پیچیده‌تر و کلانتر- برابر است. در اینجا هم گروهی از جانوران وابسته به هم را می‌بینیم که قلمرو جغرافیایی مشخصی را به عنوان حوزه‌ی تأمین، ذخیره و انباشت منابع انتخاب کرده‌اند و برای حفظ، بهره‌برداری و پاسداری از آن تخصص یافته‌اند.

این الگوی رفتاری متکی بر طرد رقابتی، با رفتارهای انسانی مربوط به بهره‌برداری از منابع شباهت فراوان دارد، و از نگاه یک رفتارشناس کارآزموده، یکسان گرفتن آن دو تقریباً بدیهی است.

جمعیت‌های انسانی نیز مانند مورچگان، وابسته به توزیع منابع اولیه‌ی ماده/انرژی -مثل آب و خاک-

در حوزه‌ی جغرافیایی مشخصی -شهر یا روستا- تمرکز می‌یابند و برای بهره‌برداری از منابع موجود در آن

محیطها تخصص می‌یابند. آدمیان نیز مانند مورچگان در برابر هجوم رقیبان انسانی (مثل قبایل غارتگر) یا غیرانسانی (مثل حشرات آفت) از قلمرو سکونت خود دفاع می‌کنند، و در شرایط عادی به استفاده کردن از منابع داخل این قلمرو بسنده می‌کنند. این ماجرا در داخل جوامع انسانی هم تکرار می‌شود و هر فرد به حوزه‌ی مشخصی از منابع وابسته می‌گردد و از حق دستیابی‌اش به آن منابع دفاع می‌کند و راه استفاده‌ی دیگران از این منابع را سد می‌کند.

این فرآیند انفرادی شدن طرد رقابتی در جوامع انسانی، همان است که در نهایت به پیدایش نظامهای نشانگانی/معنایی پیچیده برای تعریف و تحدید حدود تخصیص منابع خاص به افراد و گروههای انسانی خاص انجامیده است و چیزی را پدید آورده است، که امروز با نام مالکیت شهرت دارد.

تداوم توجه: مفهومی عصب‌شناختی

توجه، از دید دانش عصب‌شناسی، عبارت است از تمرکز کارکردی سیستم عصبی گیرنده و پردازنده‌ی اطلاعات، بر محرکهای مربوط به یک پدیده‌ی خارجی ویژه. به عنوان یک قانون کلی، خود پدیده‌ها برمبنای الگوی پیوستگی نشانه‌های حسی سرچشمه گرفته از جهان خارج در دستگاه عصبی بازنمایی و تعریف می‌شوند، به این ترتیب، مغز ما در برخورد با جهان خارج، با زمینه‌ای از محرکهای حسی روبروست و مجموعه‌ای از پدیدارهای مستقل فرض شده را از دل آنها استخراج می‌کند. اگر این مغز، در برش زمانی مشخصی، فعالیت پردازشی و اطلاعات‌گیری خود را بر طیف خاصی از اطلاعات ورودی و محرکهای جریان یافته از پدیده‌های خاصی منحصر کند، و به قیمت نادیده‌گیری یا مهار پردازش اطلاعات ناشی از سایر

بخشهای جهان، حجم اصلی کار خود را بر پدیده‌ی خاصی متمرکز کند، می‌گوییم بر آن پدیده تمرکز کرده است.

ناگفته پیداست که مفهوم توجه مفهومی است که در هر دو لایه‌ی خودآگاه و ناخودآگاه قابل تعریف است. چنان که در نوشتارهای دیگری نشان داده‌ام، خودآگاهی را می‌توان به صورت بازنمایی چرخه‌ای نشانه‌های معنادار پدید آمده در جریان کارکرد هم‌افزای نظام عصبی در نظر گرفت (وکیلی، ۱۳۷۸) بدون این که بخواهم وارد ریزه‌کاریهای فنی این تعریف شوم، در همین حد اشاره می‌کنم که برداشت یاد شده از مفهوم خودآگاهی، این پدیدار را در چارچوب پویایی پردازش اطلاعات تعبیر می‌کند و به ویژه بر مفهوم بازنمایی و چگونگی شکل‌گیری الگوهای هم‌ریخت اطلاعاتی در سطوح گوناگون پردازش اطلاعات تأکید دارد.

در هر صورت، آنچه که آشکار است، این که توجه را می‌توان در هر دو شکل خودآگاه یا ناخودآگاه پردازش اطلاعات در مغزهای جانوران تعریف کرد. به این ترتیب پردازش انتخابی اطلاعات در جانوری ساده مانند یک حشره، هنگامی که در فصل جفت‌گیری با یک جفت بالقوه برخورد می‌کند، می‌تواند توجه نامیده شود، و شنیدن انتخابی صدای دوستان در همهمه‌ی یک مهمانی هم در سطحی دیگر نمود توجه خواهد بود.

شواهد فراوانی در مورد مفهوم توجه وجود دارد و این کلیدواژه یکی از جالبترین و پرتعدادترین شاخه‌های دانش روان/عصب‌شناسی جدید را تشکیل می‌دهد. در این متن کوتاه، قصد ندارم به بحثهای پیچیده و تخصصی در این زمینه بپردازم، و به همین بسنده می‌کنم که قواعد و شواهدی چند در این مورد را بازگو کنم.

نشان داده شده است که زمان تداوم و باریکی دامنه‌ی توجه در جانوران با پیچیدگی مغز نسبت مستقیم دارد. یعنی یک شامپانزه می‌تواند دست بالا در حدود یک دقیقه به یک شیء -مثلا ابزاری که در دست دارد- توجه کند، اما این زمان در انسان می‌تواند تا ساعتها ادامه یابد (Eccles.-1992).

همچنین نشان داده شده است که بیشترین زمان توجه بر یک چیز جذاب -مثلا اسباب بازی- در کودکان با سن تناسب دارد و تا سن بلوغ هرچه کودک بزرگتر باشد توانایی توجه بر یک موضوع را برای مدت بیشتری دارا می‌شود.

نشان داده شده است که توجه و تمرکز ذهنی در کودکان بیشتر از بزرگسالان است. گروهی از دانشمندان، این موضوع را یکی از دلایل این حقیقت می‌دانند که رفتارهایی مانند خیالپردازی نظام یافته و طولانی مدت، و امکان توجه خودجوش به یک شیء -مثل اسباب بازی یا کتاب قصه- در کودکان بسیار رایجتر از بزرگسالان است. به همین دلیل است که کودکان بازی می‌کنند، ولی بزرگسالان معمولا از این کار ناتوانند.

باقی ماندن این توانایی در بزرگسالان، حالتی است که از نظر آماری چندان هنجار نیست، اما به خوبی شناخته شده است. دانشمندان، هنرمندان، و ورزشکاران، نمونه‌هایی از کسانی هستند که قادرند در سنین بالا برای مدت طولانی به یک پدیده توجه کنند و بر آن تمرکز ذهنی بالایی داشته باشند. حالا این پدیده می‌تواند یک پدیدار خارجی (برای دانشمند) یا یک کنش خلاق (در هنرمند) یا یک الگوی حرکتی (ورزشکار) باشد. خلق یک نقاشی زیبا، همانقدر به توجه درازمدت و عمیق نیازمند است که کشف یک قانون علمی، و زدن یک هدف با تیر و کمان یا انجام یک حرکت ژیمیناستیک برای بار نخست.

مالکیت: پیوندگاه طرد و توجه

مالکیت، یکی از دشوارترین مفاهیم موجود در علوم انسانی است. تعریف کردن آن در مقام یک کلیدواژه‌ی فلسفی، به دلیل نامعقول بودن ارتباط هستی‌شناختی بین دارنده و دارایی‌اش، دشواری‌های زیادی را برمی‌انگیزد. از سوی دیگر، اهمیت این مفهوم به عنوان معنایی مهم و بنیادی در زندگی آدمیان جای تردید ندارد و با وجود تمام نقدها و نفی‌های معقول و منطقی‌ای که به آن وارد آمده، همچنان اهمیت محوری خویش را در جوامع انسانی حفظ کرده است. برای واشکافی این مفهوم، تلاش‌های بسیاری انجام گرفته است. از بررسی موشکافانه‌ی ارتباط روانشناسانه‌ی دارنده‌ی یک شیء و کاربرد آن شیء برای او گرفته، تا بررسی پیامدهای اجتماعی و تاریخی آن، مثل ثروت و فقر. اما در درازنای تاریخ و در پهنه‌ای معنایی گسترده‌ای که از تدبیر منزل (οικονομοσ) ارسطو تا اقتصاد جدید کینزی را در بر می‌گیرد و کتابهایی همچون فلسفه‌ی فقرِ باکونین و فلسفه‌ی پول زیمل را زیر پوشش می‌گیرد، همواره نکته‌ای کوچک در مورد مالکیت از قلم افتاده است. و آن نکته این است که در نهایت مالکیت پدیداری است که در جاننداری وابسته به منابع محیطی رخ می‌نماید، و الگوهای مشابه در سایر جانداران نیز وجود دارد که می‌تواند در زمینه‌سازی درک بهتر آن بسیار یاری‌رسان باشد.

در متن کنونی، سر آن ندارم که مفهوم مالکیت را بشکافم و آن را تعریف کنم، اما این مفهوم را در معنایی ویژه به کار خواهم گرفت تا نگرشی دقیق‌تر و روشن‌تر از معنای عشق را به دست دهم، و به همین دلیل هم خود را ناگزیر از ارائه‌ی تعریفی موضعی و ساده می‌بینم. تعریف کنونی خالی از ابهام نخواهد بود و شاید برای بسیاری پرسش‌برانگیز جلوه کند. از آنجا که در متنی دیگر به طور مفصل به بحث مالکیت باز خواهم

گشت، در اینجا به همین تعریف کوتاه و خلاصه بسنده می‌کنم تا رشته‌ی سخن گسسته نشود و مفهومی که آماج اصلی این نوشتار است، از یاد نرود.

مالکیت، چنان که در قالب مثالهایی بسیار ساده‌انگارانه دیدید، برچسبی جا افتاده برای طیفی وسیع از الگوهای رفتاری وابسته به بهره‌مندی از منابع در جانوران است. عبارت جانوران را به این دلیل در این گزاره به کار گرفته‌ام که هوادار به کارگیری این مفهوم در سایر جانوران دارای رفتار قلمروگیرانه هم هستم، و آن را بیشتر به عنوان کلیدواژه‌ای تجربی و قابل تعریف در چارچوب نظری جامعه‌شناسی زیستی تلقی می‌کنم، تا مشکلی انتزاعی، فلسفی و بریده از مشاهدات تجربی.

مالکیت، ادراک درونی کنشگر از اعمالی است که با هدف تخصیص دادن منابع به خودش، انجام می‌دهد. این الگوی رفتاری در دامنه‌ی گسترده‌ای از جانوران دیده می‌شود و در تمام موارد با آنچه که در انسان یافت می‌شود شباهتی خیره‌کننده دارد. الگوی وابسته به قدرت بهره‌برداری از منابع آبی محدود تابستانه در گله‌ای از بابونها، شیوه‌ی رقابت‌آمیز تعیین جفت در گله‌ای از شیرهای دریایی، چگونگی تضمین حق و حقوق هر فرد در برابر امکان تجاوز سایر اعضای گله، و رفتار هنرمندانه‌ی مرغ آلاچیق که سنگها و پرهای رنگین را گرد می‌آورد و از آن برای تزیین لانه‌اش استفاده می‌کند و در برابر دزدان از گنجینه‌ی خود دفاع می‌کند، همگی برابرنهادهای روشنی در میان آدمیان دارند.

مالکیت در انسان، پدیداری بسیار پیچیده است. این الگوی رفتاری به ظاهر ساده که در ابتدا برای تضمین بقای گروهی از جانوران رقیب شکل گرفته بود و شالوده‌ی برد و باخت تکاملی را تشکیل می‌داد، آنگاه که به پردازنده‌ای به پیچیدگی مغز انسان به ارث رسید، به مفهومی خودآگاه تبدیل شد و مانند سایر مفاهیم این چینی، برای بازنمایی هشیارانه، برچسبی به خود پذیرفت و نامی یافت و در شبکه‌ای پیچیده از روابط نشانگانی و معنایی جای گرفت، و به مالکیت تبدیل شد.

به این ترتیب، مالکیت در چرخه‌ای هم‌افزا از روابط بازخوردی نشانگانی/معنایی جای گرفت و همگام با نمادین شدن زندگی انسانی، موضوع‌های مالکیتی هرچه انتزاعی‌تر نمادگونه‌تر را به عنوان متعلق خود پذیرفت و این چنین بود که هر منبعی که تولید لذت را ممکن می‌ساخت، -از غذا و سرپناه گرفته تا اطلاعات و دانایی- مالکیت‌پذیر شد، و در قالب واحدهایی قراردادی -ریال یا دلار- کمی‌پذیر شد و نظامی از قواعد و قراردادهای حقوقی را در اطراف خود ترشح کرد، و جامعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی امروزی را پدید آورد.

این که مفهوم مالکیت در هر نظام اجتماعی و در هر برش تاریخی به چه شکلی نمود یافته است، خارج از بحث ماست. همین توجه به مبنای زیست‌شناختی مالکیت، و ارتباط آن با منابع و طرد رقابتی، برای پی‌ریزی ادامه‌ی بحث کافی است، و بنابراین به ریزه‌کاریهای موجود در این مفهوم نمی‌پردازم. آگاهم که برای محکم‌تر کردن پایه‌های تعریفی که در اینجا به شکلی مختصر ارائه دادم، دلایل و شواهد بیشتری مورد نیاز است، و خواننده‌ی علاقمند را به نوشتارهای دیگر در این مورد ارجاع می‌دهم.

ارتباط مالکیت با توجه

توجه، در شکل اولیه‌اش، ساز و کاری بوده است که از سوی مغز پیچیده‌ی جانداران مورد استفاده قرار می‌گرفته تا اطلاعات غیرلازم و غیرضروری را از دامنه‌ی عمل دور کند و مواد اطلاعاتی مهم را از غیرمهم تشخیص دهد.

ناگفته پیداست که این کارکرد تنها در جاندارانی امکان ظهور دارد که آنقدر پیچیده شده باشند که امکان درک و جذب اطلاعات غیرضروری را هم پیدا کرده باشند. بنابراین توجه را تنها در جاندارانی می‌یابیم

که مغزشان از آستانه‌ی خاصی پیچیده‌تر شده باشد. در یک نگاه ساده‌انگارانه، می‌توانیم اطلاعات مهم برای یک جانور را به دو دسته تقسیم کنیم. داده‌هایی که تداوم بقای موجود را تضمین می‌کنند و بنابراین به منابع مربوطند، و داده‌هایی که به رخدادهای کاهش دهنده‌ی این شانس بقا ارتباط دارند. به این ترتیب، در یک نگاه تکاملی، می‌توان جانداران را دارای دو کارکرد اصلی دانست؛ نخست: تشخیص، حفظ، و استفاده از منابع، و دوم: تشخیص، پیشگیری و رهایی از چنگ عوامل خطرناک محیطی، که شکارچیان مهمترین نمونه‌هایشان هستند.

به این ترتیب یک رده‌ی اصلی از اطلاعات مهم داده‌هایی هستند که به استفاده از منابع ارتباط پیدا می‌کنند. پس کارکرد توجه، به طور پیشینی با منابع، و بنابراین شیوه‌ی بهره‌برداری از آن، و در نتیجه راهبرد تضمین این بهره‌برداری ارتباط می‌یابد. شاید از این روست که دارایی‌های هرکس، معمولا در مرکز دامنه‌ی توجه‌اش قرار دارد، و این قضیه در مورد مالکیتی که پرسش برانگیز می‌شود و مورد چالش رقیبی قرار می‌گیرد، برجستگی بیشتری می‌یابد.

به این ترتیب، انسان مانند سایر جانوران دارای دستگاه عصبی پیچیده، موجودی است که می‌تواند توجه کند، و داشته باشد، و معمولا به آنچه که دارد توجه می‌کند، و توجه می‌کند تا داشته باشد.

برش روانشناختی

در مورد ابعاد روانشناختی عشق چند نکته آشکار است. نخست این که در معنای امروزی ما، عشق رابطه‌ای است که به صورت نوعی کنش متقابل در میان دو انسان شکل می‌گیرد. در مورد برشهایی از تاریخ و جغرافیا که در آنها این واژه برای اشاره به ادراکاتی خارج از چارچوب ارتباط بین دو نفر انسان کاربرد

داشته است، در آینده اشاره‌ی کوتاهی خواهم داشت. اما فعلا در این بخش مفهوم عشق را در کاربرد امروزش مورد توجه قرار خواهم داد و بر رابطه‌ی ویژه‌ی دو نفره‌ای که با این نام خوانده می‌شود تمرکز خواهم کرد. ببینیم عشق را در سطح روانشناختی به چه شکلی می‌توان تعبیر کرد؟

ارتباط دو انسان را می‌توان از دو جنبه‌ی نمود رفتاری و برداشت درونی هر یک از دو طرف مورد بررسی قرار داد. به این ترتیب، کنش متقابل انسانی، بسته به معیارهای درونی (حالات احساسی و عواطف) یا بیرونی (الگوی رفتار و اندرکنش فرد با دیگران) تصاویری گوناگون از ارتباط را برای ما ترسیم می‌کنند. عشق، نوعی خاص از ارتباط انسانی است که در هر دو جنبه‌ی درونی و بیرونی شاخصهای اشتباه‌ناپذیری را نمایان می‌کند.

الگوی رفتاری کسی که عاشق شده است، با همان آدم وقتی که به این حالت روانی خاص دچار نیست، تفاوتی دارد. اگر بخواهم این تفاوتها را دسته‌بندی کنم، به فهرست زیر می‌رسم:

1) عاشق علایم آشکار توجه افراطی را از خود نشان می‌دهد. موضوع توجه، همواره یک عامل انسانی دیگر - یعنی معشوق - است. به این ترتیب توانایی پاسخگویی و انگیزش رفتاری عاشق نسبت به تمام محرکها و حوزه‌های رفتاری، به جز آنچه که به این عامل انسانی خاص ارتباط دارد، به شدت کاهش می‌یابد.

2) عاشق از بُعد تولیدی و کارکردی نیز دچار نوعی حالت شیدایی است، یعنی در برخی از زمینه‌های خاص - که معمولا ارتباطی با معشوق دارد، به شکلی خستگی‌ناپذیر - و معمولا با بازده پایین - فعالیت می‌کند، و در برخی از حوزه‌های رفتاری دیگر علاقه و بازده بسیار پایینی پیدا می‌کند.

3) آمادگی عاشق برای انجام خطر کردن و انجام کارهای دشوار و قمارگونه افزایش می‌یابد. تقریبا در تمام موارد این کنشها از دید عاشق در ارتباطی مستقیم یا غیرمستقیم با معشوق قرار دارند. به این ترتیب

توانایی عاشق برای ایثار، فداکاری، دست زدن به کارهای قهرمانانه یا برعکس جنایتکارانه، و در نتیجه آسیب زدن به خودش زیاد می‌شود.

4) آمادگی عاشق برای نقض هنجارهای اجتماعی و خروج از دامنه‌ی رفتارهای مجاز وابسته به نقش اجتماعی‌اش افزایش می‌یابد. یعنی بی‌توجهی او نسبت به حوزه‌های رفتاری بی‌ارتباط با معشوق، حتی تا بنیادی‌ترین نقشهای اجتماعی هم رسوخ می‌کند.

ساخت روانی کسی که عاشق شده است نیز ویژگیهای خاص خود را دارد:

نخست: حالت شیدایی که نمود رفتاری آن را مورد اشاره قرار دادیم، در بعد عاطفی هم به روشنی دیده می‌شود. یعنی آستانه‌ی لذت فرد کاهش می‌یابد و آمادگی عاشق برای لذت بردن از چیزهای بی‌ربط و پیش پا افتاده -البته در حوزه‌ی توجهش- زیاد می‌شود. این بدان معناست که بسیاری از تجربیات عادی و ساده‌ی مرتبط با معشوق برای عاشق به عنوان منبع لذت تلقی می‌شود. این احساس دست کم در برخی از مقاطع تجربه‌ی عاشقی با نوعی تجربه‌ی نوشدگی جهان و شور و شوق خوشایند نسبت به عناصر عادی شده‌ی پیرامون فرد همراه است.

دوم: عشق به لحاظ روانی، نوعی تجربه‌ی هیجانی شدید است. آن را می‌توان به خوبی با ارتباط عاطفی موجود در یک رابطه‌ی فرهمندانه مقایسه کرد. در اینجا هم مرکز توجه و معیار ارزشگذاری اخلاقی تغییر مکان می‌دهد و به جای آن که بر من عاشق متکی شود، بر تصویر ذهنی‌اش از معشوق منطبق می‌گردد. دیگر این که من چه می‌اندیشم و چه می‌پسندم اهمیتی ندارد. بلکه خواسته، سلیقه و باور اوست که اهمیت دارد. حس پایبندی عاطفی و سرسپردگی موجود در رابطه‌ی عاشقانه چیزی است که در رابطه‌ی فرهمندانه نیز مشاهدپذیر است.

سوم: عشق نوعی بار جنسی هم دارد و معمولاً با میل به هم‌آوری و آمیزش جنسی پیوند خورده است. نگاه کوچکی به واژگان مربوط به عشق و مربوط به رابطه‌ی جنسی در زبانهای گوناگون به خوبی ارتباط معناسناختی این دو مفهوم را روشن می‌کند.

چهارم: عشق با نوعی احساس مالکیت هم همراه است. یعنی عاشق نسبت به معشوق احساس مالکیت دارد و او را به عنوان چیزی متعلق به خود در نظر می‌گیرد. این برداشت درونی، به بروز احساسات و عواطف دیگری می‌انجامد که حسادت، نفرت از رقیبان واقعی یا خیالی، و خشونت‌گرایی پنهان یا آشکار نسبت به ایشان نیز می‌شود. به عبارت دیگر، عشق به دلیل احساس مالکانه‌ی جدای ناپذیرش، خود به خود نفرت هم تولید می‌کند.

پنجم: عشق، یک راه شناخته شده و قدیمی برای غلبه بر حس تنهایی است. این حالت روانی، به دلیل ایجاد توهم یگانگی و همجواری با معشوق، تنش روانی ناشی از درک تنهایی را از بین می‌برد و به این ترتیب می‌تواند در مقام نوعی ساز و کار گریز برای تنشِ تنهایی عمل کند.

برش تبارشاختی

آنچه که آشکار است، معنای عشق در جوامع سنتی و مدرن با هم تفاوت دارند. همچنین خطراهی تکاملی مشخصی را می‌توان در تبارشناسی واژه‌ی عشق تصویر کرد، که سیر دگرگونی آن را در مسیر زمان نشان دهد.

در جوامع سنتی زیر تأثیر ادیان سامی - یعنی بخش عمده‌ی پیکره‌ی اوراسیا و شمال آفریقا در حدود دو هزاره‌ی گذشته، - مفهوم عشق تعریفی کمابیش یکدست و همگن داشته است. مفهومی که چند شاخه‌تر، مبهم‌تر، و استعلایی‌تر از چیزی است که ما امروز از آن مراد می‌کنیم.

نخست باید به این نکته توجه داشت که در جوامع سنتی مورد بحث، عشق مفهومی جدا از ازدواج و زندگی خانوادگی بوده است. اگر از چند استثنای موجود در ادبیات داستانی و شعری بگذریم، مبنای اصلی ازدواجها در عصر سنتی منافع اقتصادی و تقسیم کار اجتماعی ویژه‌ی بین زن و مرد بوده است. در این شکل از شرکت در زندگی، آنچه که مهم است باروری، فرمانبری، و توانایی اداره‌ی منزل در زن، و قدرت اجتماعی و توانایی تولید در مرد است. روابط انسانی و عاطفی موجود در بین زوجی که زندگی مشترک تشکیل می‌داده‌اند، امری فرعی و غیرمهم تلقی می‌شده است. سنت خاص همسریابی در جوامع سنتی، که به طور عمده بر محور خانواده‌های زوج آینده و انتخاب و پسند آنها استوار بوده است، بیش از آنکه در خودکامگی پدرسالارانه‌ی جوامع سنتی ریشه داشته باشد، از این حقیقت ناشی می‌شده است که برای زن و مرد - تا جایی که باروری و توانایی تولید طرف مقابل تضمین شده باشد - هويت شریک زندگی اهمیت چندانی نداشته است. وقتی رابطه‌ی بین دو زوج بر مبنای تولید اقتصادی پی‌ریزی شده باشد، شاخصهایی در انتخاب همسر

اهمیت می‌یابند که توسط خانواده‌های دو طرف بهتر تشخیص داده می‌شوند، و قواعدی لزوم می‌یابند که توسط همانها باید تودین و تنظیم شوند.

به همین دلیل است که در جوامع سنتی، ردپای عشق را بیشتر در داستانهای شورآمیز و اشعار مشهوری می‌بینیم که بر ارتباط عاشق و معشوق در خارج از قالب رسمی و زندگی مشترک تأکید می‌کنند. برعکس این موضوع هم مصداق دارد، یعنی در متون دینی، ادبی، و اشاره‌هایی که مورخان به زندگی خانوادگی و روابط جا افتاده‌ی زناشویی بین زن و مرد دارند، معمولاً نشانی از این نوع عواطف نمی‌بینیم. به جای آن تأکیدی شدید را بر بعد اقتصادی زندگی مشترک می‌بینیم، و تحقیق‌ها و تمایز پایگانی زنان، که بیشتر به ساخت قدرت در خانواده باز می‌گردد.

از آنجا که در جامعه‌ی سنتی، کارکرد اصلی زن زاییدن فرزند و به گردن در آوردن چرخهای جایگزینی نیروی انسانی خانواده است، اصولاً امکان برقراری ارتباط جنسی/عاطفیِ خالص و خارج از چارچوب تولید مثل و بچه‌داری به ندرت دیده می‌شود. بر این مبنا، ارتباط عادی زن و مرد ازدواج کرده در جوامع سنتی به قدری توسط محور اقتصاد و فرآیند تولید تعریف می‌شده است که به گزارش گیدنز، بوسیدن و نوازش همسر در دوران پیش-مدرن به عنوان یکی از رفتارهای زناشویی در میان رعیت‌های فرانسوی و آلمانی غایب بوده است!

تنها استثنا در این میان به زنان اشراف مربوط می‌شود. اینها تنها کسانی بودند که به خاطر حمایت مالی/اجتماعی خانواده‌شان، می‌توانسته‌اند نقشی مستقل از ماشین جوجه‌کشی را ایفا کنند و به دلیل هویت نجیب‌زاده‌ی خودشان، و نه توانایی باروری‌شان دارای ارزش تلقی شوند. در تمام عصر پیش مدرن، پدیده‌ی آمیزش جنسی فارغ از نیاز به بارداری و ارتباط عاطفی خارج از حوزه‌ی خانواده را در زنان اشراف و طبقات

بالای جامعه متمرکز می‌بینیم، و به همین دلیل است که داستانها و روایات مربوط به عشق را نیز تنها به همین گروه منسوب می‌بینیم.

در عصر پیش مدرن، عبارت عشق را در یک زمینه‌ی به کلی متفاوت دیگر هم رایج می‌بینیم، و آن هم مفاهیم عرفانی و دینی است. خدا در ادیان سامی، به گفته‌ی د.ت. سوزوکی، حالتی تشخیص یافته و فردیت پذیرفت را دارد، و به همین دلیل هم امکان برقراری ارتباطی از نوع کنش متقابل با او قابل تصور است. از سخن گفتن خداوند با موسی گرفته تا ارتباط پیچیده‌اش با ابراهیم، همواره نوعی رابطه‌ی رویاروی و دو طرفه را می‌بینیم، و همین هم هست که به مفهوم عشق عرفانی دامن زده است. اگر خداوند حالتی تشخیص یافته دارد، همانطور که می‌توان از او ترسید، می‌توان دوستش هم داشت، و به این ترتیب شکلی ویژه از عشق که ارتباط بین مخلوق و خالق تشخیص یافته است پدیدد می‌آید و مفهوم عشق را در سراسر این دوران و در تمام شاخه‌های عرفان پهنه‌ی جغرافیایی یاد شده، استعلایی و فرازین می‌سازد. در لایه‌ای اندکی پنهان‌تر، نشئت این عشق به خالق زیبایی‌ها را به زیبایی‌های خلق شده توسط وی هم شاهد هستیم، و این همان است که پذیرش ضمنی عشق در میان دو هم‌جنس را در تاریخ ادیان یاد شده رقم زده است. پذیرشی که رابطه‌ی شمس تبریزی و مولانا مشهورترین، -و تنها- نمونه از آن است.

در اروپای قرن هژدهم، نخستین نشانه‌های صورتبندی اجتماعی آنچه که امروزه عشق خوانده می‌شود را می‌بینیم. تقریباً شکی در این اصل نیست که این بازتعریف مفهوم عشق، پیامدی از دگرگونی‌های موسوم به انقلاب صنعتی و مدرنیته بوده است. دگرگونی‌هایی که به تعریف دوباره‌ی جایگاه انسان در عالم هستی انجامید و تصویری نو از سوژه‌ی انسانی را به دست داد. تصویری که روابط انسانی و اندرکنش بینابین این سوژه‌های آگاه و فردیت یافته را نیز از بنیان به شکلی تازه تعریف می‌کرد، و در این زمینه مفهومی مانند عشق نیز تعبیری دیگر می‌یافت.

قرن هژدهم، از این نظر تاریخ مهمی بود که انقلاب صنعتی، یعنی تأثیر کلان جنبش نوزایی بر شیوه‌ی زیست انسانی و تولید و توزیع منابع در آن رخ داد، و به دگرذیسی ریشه‌ای جایگاه‌های اجتماعی و نقش‌های متصل به آنها انجامید. جمعیت‌های انسانی بزرگی از روستاها به شهرها مهاجرت کردند و در ساختارهای تولیدی و توزیعی جدیدی به نام کارخانه مشغول به کار و زندگی شدند. خانواده‌ی حمایتگر و بزرگ گسترده و روابط عاطفی/خویشاوندی جوامع سنتی به خانواده‌های کوچک هسته‌ای تغییر شکل داد، و روابط انسانی مانند بسیاری از چیزهای دیگر در روند روزافزون نمادین شدن، به فرآیندی خودآگاه، شناختنی و رده‌بندی شده تغییر شکل داد.

در همین مقطع زمانی است که فرد انسانی، اهمیت می‌یابد. فردی که برخلاف پدران‌ش می‌تواند به تنهایی یک واحد تولیدگر تلقی شود، و با جدا افتادن از نظام ریش/گیس سفیدانه‌ی تصمیم‌گیری خانوادگی، ناچار است به تنهایی برای زندگی‌اش تصمیم بگیرد، فردی که به زودی نظامی از دانایی در اطرافش ترشح می‌شود و تصویری علمی، فلسفی، و روانشناختی از وی را به دست می‌دهد.

این روند تبلور فردیت، در تمام حوزه‌های فرهنگ اروپای عصر انقلاب صنعتی به روشنی دیده می‌شود. نوشتن زندگینامه و خود-زندگینامه ناگهان مهم می‌شود و رمان به عنوان سبکی از ادبیات که قهرمانش انسانی عادی است، ظهور می‌کند. حق رأی به مردم عادی داده می‌شود و حقوق برای رعایت مفهومی برابری اصلاح می‌شود. جنبش رمانتیسم در هنر و ادب آغاز می‌شود و جنبش اصلاح دینی در داخل کلیسای کاتولیک به ثمر می‌رسد.

بی‌تردید یکی از عوامل اصلی بازتعریف فرد به شکلی که امروز شاهدش هستیم، به تغییر نقش زنان پس از انقلاب صنعتی مربوط می‌شود. زنان کشاورز/خانه‌دار جوامع سنتی که در تار و پود نظامی پیچیده از

روابط قدرت خویشاوندی و شبکه‌ای متراکم از ارتباطات خانوادگی گیر افتاده بود و به صورت نوعی انسان درجه دوم در آمده بود، با تغییر ساخت خانواده و بر عهده گرفتن نقشی جدید، نوعی رهایی را تجربه کرد. زن شهرنشین مدرن، می‌بایست -بسته به موقعیت اقتصادی شوهرش- بخشی کم یا زیاد از وقتش را در خانه صرف کند و نقش مکمل مرد را بر عهده بگیرد. زن خانه‌دار جدید، کدبانویی از نوع دیگر بود. خانه (کد) دیگر از معنای گسترده‌ی قدیمی‌اش خارج شده بود و دیگر مزرعه و خانه‌ی بزرگ پرجمعیت پدرشوهر یا پدر را در بر نمی‌گرفت، حالا خانه تا حد آپارتمانی کوچک که تنها برای زندگی سه چهار نفر جا داشت، منقبض شده بود، و زن کدبانوی این قلمرو جدید محسوب می‌شد.

این نقش جدید زنان، در مقام خانه‌دار، پرورش دهنده‌ی بچه، و پرستار، پیامدهای خاص خود را هم به دنبال داشت. زن موظف بود فرزندش را به صورت شهروندی نمونه -یعنی کارگر/کارمندی مطیع تربیت کند. همچنین نیازمند بود برای دستیابی به پایگاه دانایی مورد نیاز برای انجام این وظیفه، اطلاعات و مفاهیمی را جذب و درونی کند که با پایگاه دانایی زن روستایی کاملاً متفاوت بود. به این ترتیب بود که زنان شهرنشین باسواد شدند و به زودی این توانایی خواندن به توانایی نوشتن هم انجامید. در عصر رمانتیک شاهد رشد طبقه‌ی جدیدی از مخاطبان ادبیات هستیم که به طور عمده از زنان خانه‌دار تشکیل شده‌اند، و گروهی از همین زنان تولید کنندگان محصولات فکری و ادبی از کار در آمدند. شاید اغراق نباشد اگر وجود این طبقه را شرط لازم موفقیت جنبش رمانتیسیم بدانیم.

و در این بستر تاریخی است که عشق نیز بازتعریف می‌شود.

نخستین نشانه‌های این تعریف دوباره، در آثار ادبی و هنری رمانتیست‌ها دیده می‌شود. داستانهای پهلوانی قرون وسطایی که معمولاً عنصر زنانه‌ای را هم به عنوان مکمل نقش قهرمان نرینه‌ی داستان در خود جای داده بودند، بار دیگر مورد توجه قرار می‌گردد، اما این بار ارتباط شورانگیز پهلوان و شاهزاده خانم است

که محور ماجرا قرار می‌گیرد، و پدیداری مدرن به نام عشق به داستانهای پرماجرایی که کهنسال افزوده می‌شود. پدیداری که به دلیل نقش فعال شنوندگان و نقادان زن، خصلتی ظریف، ذهنی و زنانه یافته است. بر خلاف آنچه که برخی از نویسندگان زن گرا تصویر کرده‌اند، ستم فلسفی جنس نرینه بر زنان عصر انقلاب صنعتی آنقدرها هم همه جانبه نبوده است، و بازتعریف معانی در شالوده‌ی اجتماعی نو، فرآیندی بوده است که در تعادل ظریف تمام نیروهای فکری مؤثر در جامعه شکل گرفته است. طبیعی است که نقش مردان را که هنوز دارندگان بخش عمده‌ی قدرت اجتماعی بودند، در این روند برجسته‌تر از زنان بدانیم، اما دست کم در ابتدای عصر رمانتیک، و در مورد کلیدواژه‌ی عشق، زنان به وضوح نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند.

در عصر رمانتیک، این عشق بازتعریف شده، مدرن، فردیت یافته و زمینی شده، به عنوان مفهومی فراگیر رواج یافت و از حالت اشرافی و فرارونده‌ی قدیمی‌اش خارج شد. عشق به تجربه‌ای در دسترس و ممکن تبدیل شده بود که می‌توانست توسط هر مخاطبی لمس شود. چنین عشقی شورآفرین، خصوصی، و شکوهمند می‌نمود و به زودی در ادبیات رمانتیستها - از شعر بایرون گرفته تا فلسفه‌ی شلگل - چنان نقش مهمی یافت که به صورت کلیدواژه‌ی مرکزی این جنبش در آمد. هنوز هم در ایران، بسیاری عبارت رمانتیک را با عاشقانه هم معنا می‌گیرند و این میراثی از آن دوران است.

در ابتدای عصر رمانتیک، مفهوم عشق به عنوان تجربه‌ای شخصی، رهایی‌بخش، و شورانگیز، در تقابل با هنجارهای اجتماعی سرکوبگر قرار گرفت و نوعی طغیان بر ضد معیارهای سلوک اجتماعی را پدید آورد. با این وجود، مطابق معمول، سازواری جامعه در نهایت روش سازگار شدن با این پدیده‌ی جدید را آموخت و عشق نیز به عنوان محور طغیان رمانتیک‌ها، خصلتی هنجاری به خود گرفت. به این شکل بود که در اواخر قرن نوزدهم، عشق به مفهومی هنجار شده، ابتر و خالی از شور و شر گذشته تبدیل شد.

کتابنامه

- وکیلی، شروین، بافت شناسی لذت، انتشارات داخلی کانون خورشید. تهران، ۱۳۷۸.
- وکیلی، شروین، آناتومی شناخت، انتشارات داخلی کانون خورشید. تهران، ۱۳۷۸.
- وکیلی، شروین، رساله‌ی شکست پدیده، از مجموعه مقالات خردنامه جلد ۲، انتشارات داخلی موسسه پژوهشی خیزش اندیشه، تهران، ۱۳۷۶.
- وکیلی، شروین، کالبدشناسی آگاهی، انتشارات داخلی کانون خورشید، ۱۳۷۷.
- وکیلی، شروین، کاربرد نظریه‌ی هم‌افزایی در تبیین پدیده‌ی افزایش پیچیدگی در سیستم‌های زنده، سمینار کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده‌ی علوم، ۱۳۷۷.

Eccles, S. J., The evolution of human brain, Elsevier, London, 1991.



جامعه‌شناسی اعتیاد

پژوهش انجام شده برای طرح کارما (کارگاه رویارویی با مصرف مواد و اعتیاد)، کانون خورشید، ۱۳۸۲

نوشته شده در: ۱۳۸۲/۱۲/۲۴

۱. جوامع انسانی، اگر از دیدگاهی سیستمی نگریسته شوند، نظام‌هایی پیچیده‌اند که همچون جانداران برای بقای خود تلاش می‌کنند، رشد می‌کنند، پیر می‌شوند و در نهایت می‌میرند. جوامع انسانی نیز مانند بدن‌های زنده، دوره‌هایی از سرزندگی و شادابی یا خمودگی و ضعف را تجربه می‌کنند و همچون جانداران، بیمار و رنجور می‌شوند.

جامعه‌شناسان، شاخص‌هایی مانند توان تولید اقتصادی، توانمندی در عرصه‌ی تولید فرهنگ، و امکان آفرینش فن و هنر و علم را به عنوان نمایندگان سلامت و قدرت یک جامعه در نظر می‌گیرند. بر مبنای این متغیرها، می‌توان عوامل سودمند و زیان مند به حال جامعه را نیز شناسایی کرد و بر رخدادهای جامعه‌شناختی از این زاویه ارزش گذاری کرد.

جامعه‌شناسان در مورد ارزش و سود و زیان برآمده از برخی از رخداد‌های کلان اجتماعی اتفاق نظر ندارند. امروزه، هستند کسانی که وقوع یک انقلاب سیاسی یا اجتماعی را علامت شادابی و تندرستی جامعه بدانند، و دیگری هم هستند که این را از نشانه‌های آشکار بیماری و ضعف محسوب کنند.

با وجود این اختلاف نظرها، در برخی از زمینه‌ها، توافقی عام وجود دارد. مثلاً همه قبول دارند که فراگیر شدن طاعونی که در انتهای قرون وسطی یک سوم مردم اروپا را از بین برد، برای آن جامعه نوعی بیماری خطرناک تلقی می‌شد. و همگان می‌پذیرند که پیدایش انقلاب صنعتی یا تحول در رسانه‌های عمومی به شادابی و قدرتمندتر شدن جوامع مدرن کمک کرده است. فقر و خشونت در تمام مدل‌های جامعه‌شناسانه نشانه‌ی ضعف یک جامعه محسوب می‌شود، و همگان افزایش سطح دانش عمومی و بهره‌وری اقتصادی بالا را نشانه‌ی قدرت و نیرومندی یک جامعه می‌دانند.

یکی از پدیده‌هایی که در مورد ارتباطش با ضعف اجتماعی توافق وجود دارد، اعتیاد است. اتفاق آرای چشمگیری در مورد این حقیقت وجود دارد که جامعه‌ی درگیر با اعتیاد، جامعه‌ی ای ناتوان و ضعیف است و در زمینه‌ی شاخص‌های وابسته به قدرت افتری آشکار را تجربه می‌کند. اعتیاد، نوعی بیماری است که در سطح جوامع بروز می‌کند، و بخشی از نیروی انسانی آنان را فلج می‌سازد.

اگر با دیدی عینی و بی‌طرفانه، از بیرون به پدیده‌ی اعتیاد بنگریم، شگفتی‌های بسیاری را تشخیص خواهیم داد. آنچه که از بیرون دیده می‌شود، آن است که برخی از اعضای یک جامعه بخش مهمی از منابع اقتصادی و اعتبار اجتماعی خود را فدای دستیابی به ماده‌ای شیمیایی می‌کنند

که نه تنها هیچ کمکی به بهبود زندگی شان نمی کند که در نهایت مایه ی نابودی شان هم می شود. معتادان، اگر از فاصله ی کافی بدان ها نگاه کنیم، انسان هایی هستند که با رفتاری هدفمند و سنجیده، منابع اقتصادی و انسانی خود را برای دست یافتن به ماده ای مخدر/ محرک هزینه می کنند و پس از وارد کردن آن ماده به بدنشان، بازده اقتصادی و اجتماعی خود را به شکلی چشمگیر از دست می دهند. به تعبیری عامیانه - ولی کاملاً درست و دقیق - اعتیاد شکلی فراگیر از خودکشی تدریجی است. این رفتار غریب، در نگاه اول توجیه ناپذیر می نماید. چرا یک آدم باید خطر قانون شکنی را بپذیرد، شماتت اطرافیانش را به جان بخرد، و منابع مالی اش را از دست بدهد، و در مقابل تنها ناتوانی، ضعف بدنی، نارسایی های فیزیولوژیک و عمر کوتاه را به دست آورد؟

۲. اعتیاد، اگر تنها در سطح جامعه شناختی نگریسته شود، پدیداری نامفهوم و معمای ناگشودنی می نماید. برای درک دقیقتر این پدیده، لازم است به سطوح زیست شناختی و روان-شناختی اعتیاد هم بنگریم و ببینیم در این لایه ها چه توضیحی برای رفتار معتادان وجود دارد. شواهد زیست شناختی نشان می دهند که مواد مخدر در واقع نوعی ماده ی سمی هستند که در حالت پایه توسط گیاهان ساخته می شوند و بر روی دستگاه عصبی اثر می گذارند. این مواد هم مانند تمام سم های دیگر، باعث اختلال در عملکرد فیزیولوژیک بدن، نارسایی های زیستی، و در نهایت کوتاه شدن عمر یا مرگ ناگهانی می شود.

با این وجود، بر خلاف مواد سمی معمولی، افرادی که در معرض این سم ها قرار می گیرند، تلاش نمی کنند تا خود را از این علایم رها کنند. برعکس، در عمل می بینیم که افراد معتاد نه تنها از این مواد پرهیز نمی کنند، که فعالانه می کوشند تا پیامدهای ناخوشایند یاد شده را تشدید

نمایند. همین جاست که پرسش اصلی مطرح می‌شود: چرا مواد مخدر - که از نظر شیمیایی نوعی ماده‌ی سمی هستند، - رفتاری چنین ویژه را در مبتلایان به اعتیاد باعث می‌شوند؟

چنین می‌نماید که معمای جامعه‌شناختی اعتیاد، آنگاه که در سطح زیست‌شناختی هم نگریسته شود، به معمای دیگری با همان پیچیدگی و ابهام منتهی می‌شود. در سطح جامعه‌شناختی با کنشگرانی اجتماعی رویارو هستیم که فعالانه کارکردهای خود را مختل می‌کنند، و در سطح زیستی با جانورانی برخورد می‌کنیم که مشتاقانه به استقبال پیامدهای وحشتناک مصرف ماده‌ای سمی می‌روند.

این معما تنها زمانی گشوده می‌شود که به رابطه‌ی فرد معتاد و ماده‌ی مخدر در سطحی روانشناختی هم نگاه کنیم.

وقتی که با نگرشی تحلیلی به رفتارهای سیستم‌های پیچیده‌ی تکاملی - مانند جانداران و جوامع - نگاه کنیم، و چگونگی سازمان یافتن انتخاب‌هایشان را بررسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که در هریک از سطوح توصیفی این سیستم‌ها عاملی محوری وجود دارد که هدف و چارچوب خواست‌های آن سیستم را در آن سطح تعیین می‌کند. در سطح زیست‌شناسی، تمام سیستم‌های جاندار هدفی یگانه را دنبال می‌کنند و آن هم بقاست. اگر کلیه‌ی رفتارهای کلیه‌ی جانداران را بررسی کنیم و به دنبال قاعده‌ای برای آن بگردیم، می‌بینیم که بخش عمده‌ی آنها با هدف تداوم بقا و زنده ماندن انجام شده‌اند.

این مفهوم زنده ماندن و تداوم یافتن را باید به مفهوم تکاملی فهمید. یعنی جانداران برای تداوم بخشیدن به بقای کدهای ژنتیکی‌شان تلاش می‌کنند و این کار را با افزایش عمر خویش یا

بیشتر کردن احتمال انتقال کدهای ژنتیکی شان به نسل‌های بعدی انجام می‌دهند. در سطح روان-شناختی، محور اصلی سازمان دهنده‌ی رفتار پیچیده‌ترین سیستم‌های زنده - یعنی جانوران - لذت است. یعنی چنین می‌نماید که تمام جانوران پیچیده‌ای که می‌توانند صاحب ادراک روانی تلقی شوند، برای دستیابی به لذت تلاش می‌کنند و در این راستا رفتار خود را تنظیم می‌نمایند. در سطح جامعه‌شناختی، دستیابی به قدرت اجتماعی و پایداری جوامع هدف اصلی است و گویا تمام روندهای تنظیم شده‌ی اجتماعی در این راستا سوگیری کنند.

با این توضیح، معمای اعتیاد شگفت‌تر می‌نماید. چرا که اعتیاد در سطح جامعه‌شناختی و زیستی به طور مشخص با این هدف اعلام شده و محور بنیادین تنظیم رفتار ناهمخوانی دارد. جامعه‌ای که با اعتیاد دست به گریبان است، قدرت خود را در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... از دست می‌دهد. و فردی که معتاد است، با کاهش عمر، کم شدن بخت باروری و پرورش کودک و... رویارو می‌شود. به این ترتیب بار دیگر پرسش اصلی ما مطرح می‌شود. پدیده‌ای که به این شدت قواعد حاکم بر رفتار سیستم‌های پیچیده را نقض می‌کند، چگونه قابل-توجیه است؟

۳. کلید پاسخگویی به معمای اعتیاد در سطح روان‌شناختی نهفته است. فرد معتاد، به این دلیل از مواد مخدر استفاده می‌کند که مصرف این ماده در سطح روان‌شناختی با نوعی اختلال در درک و فهم لذت همراه است.

چنان که می‌دانیم، مرکز اصلی تعریف تمام معانی و مفاهیم و ادراکات و حس‌ها و دریافت‌ها، مغز است. مغز است که جهان خارج را می‌شناسد و رخدادهایش را رمزگذاری و صورتبندی

می‌کند و معنایی را به آنها نسبت می‌دهد. مغز است که تصویری خوشایند یا نازیبا از خویشتن را ترسیم می‌کند و در راستای بیشینه کردن لذت این من درونی و مقدس برنامه‌ریزی و اندیشه می‌کند. مغز است که لذت می‌برد، و رنج می‌کشد.

مغز، از دیدگاه علمی، ماشینی زیست‌شناختی است. پردازشگر عظیم و بسیار بسیار پیچیده ایست که از تجمع شصت میلیارد سلول عصبی حاصل شده و در جریان تبادل پیام بین این جمهوری عظیم از یاخته‌هاست که می‌فهمد و می‌اندیشد. تبادل پیام در مغز از راه رد و بدل شدن پیام‌هایی شیمیایی ممکن می‌شود که ناقل عصبی نام گرفته‌اند. برخی از این ناقل‌های عصبی، برای تبادل اطلاعات مربوط به لذت و رنج تخصص یافته‌اند. این بدان معناست که ما هنگام لذت بردن، در واقع ترشح ماده‌ای در مغزمان را در سطح روانی "می‌فهمیم". مغز بسیار بسیار هوشمند ما، با وجود نبوغی که در زمینه‌ی شناخت و سطح روانشناختی از خود نشان می‌دهد، در سطح بیوشیمیایی احمقی بیش نیست. مغز تنها زبان ناقل‌های عصبی را می‌شناسد و رمزهای شیمیایی این لایه را برای کارکردهای خویش مورد استفاده قرار می‌دهد.

بنابراین، مغز بسیار هوشمند ما، معمار کاخی عظیم و شکوهمند است که بر پایه‌هایی لق برافراشته شده است. پایه‌هایی که بر مبنای شواهد تکاملی، گویا همواره برای نگهداری بناهایی به این عظمت ناپایدار و لق هستند و خواهند بود. این پایه‌های لق، تبدلات شیمیایی بین نورون-هاست. تبدلاتی که اندیشیدنی چنین پیچیده و فریب‌هایی به همین پیچیدگی را برای مغز ممکن می‌سازند. مغز، با وجود ساختار بغرنج و شگفت‌آورش، گاه به شکلی بسیار ساده و پیش پا افتاده فریب می‌خورد.

اعتیاد، اشتباهی است که مغز در سطح شیمیایی مرتکب می‌شود. مغز تنها مولکول‌های تحریک شده‌ی مربوط به دستگاه شناسنده‌ی لذت را می‌شناسد و هر ماده‌ای که این دستگاه را تحریک کند، نوعی از لذت را برایش به ارمغان می‌آورد. حتی اگر این ماده سمی باشد.

مواد مخدر، چنان که گفتیم، مولکول‌هایی سمی هستند که در حالت پایه توسط گیاهان تولید می‌شوند و بر این دستگاه ظریف و بغرنج تاثیر می‌گذارند. مرکز اثر این مواد، همان بخشی از مغز است که لذت را درک می‌کند. مواد مخدر به این دلیل مصرف می‌شوند، که احساسی شبیه به لذت را در مغز تولید می‌کنند. این مواد در واقع اثر ناقل‌های عصبی مربوط به لذت را در مغز شبیه‌سازی می‌کنند و به همین دلیل هم حس شادمانی و لذت را در معتادان القا می‌کنند. به این ترتیب پدیده‌ی شگفت‌آور اعتیاد ظهور می‌کند. گیاهانی که در جریان سیر تکامل خود، برای مقابله با پستاندارانی گیاهخوار - عمدتاً چارپایان - موادی سمی تولید می‌کردند، ناگهان با پستاندار دیگری روبرو شدند که این مواد سمی را به دلیل اثر مخدرش مشتاقانه مصرف می‌کرد. به این ترتیب طنزی تلخ شکل می‌گیرد. آدمیان، همراه با گیاهانی مانند گندم و درختان میوه که برایشان لذت‌های زیستی تولید می‌کنند، گیاهانی سمی مانند خشخاش و تنباکو را هم می‌کارند، تا از آنها شکلی مسخ شده و مصنوعی از لذت را برداشت کنند.

لذت ناشی از مواد مخدر از چند نظر با لذت‌های عادی تفاوت دارد. نخست آن که به دلیل اثر مستقیم ماده‌ی مخدر بر مغز، از روند پردازش عصبی پیچیده‌ای که پشتوانه سایر لذت‌هاست، محروم است. از این رو لذت ناشی از مواد مخدر فاقد معناست. معتاد، لذت خود را به صورت نوعی منگی - غیاب معنا - یا هذیان و توهم - آشفتگی و هرج و مرج معنایی - تجربه می‌کند.

دومین تفاوت، آن است که مواد مخدر، به دلیل خصلت سمی‌شان، سلول‌ها و دستگاه‌های زیستی - و به ویژه سیستم رمزگذار لذت - را تخریب می‌کنند. از این رو معتادان از سویی به تدریج امکان لذت بردن طبیعی از تجربه‌های خوشایند عادی را از دست می‌دهند و از سوی دیگر ناچار می‌شوند هربار مقدار بیشتری از مواد مخدر را برای درک همان مقدار لذت اولیه مصرف کنند. دلیل اصلی این امر، تخریب تدریجی دستگاه عصبی و بخش‌های مربوط به درک لذت است.

سومین تفاوت آن است که لذت ناشی از مواد مخدر بر خلاف سایر لذت‌ها امری انتخابی نیست. فرد معتاد، تنها راهی که برای لذت بردن می‌شناسد، استفاده از مواد مخدر است. لذت اعتیاد، ریشه در ویرانی سایر اشکال لذت دارد و سایر لذت‌ها را به تدریج ناممکن می‌سازد. به این ترتیب فرد معتاد حق انتخاب چندانی ندارد. اعتیاد نوعی از غذا یا شکلی از شناخت نیست که لذتش با لذت سایر غذاها و شناخت‌های دیگر رقابت کند. شکلی یگانه، مستبد، فراگیر و خودکامه از لذت است که پوکی معنایی‌اش را با ناممکن کردن سایر لذت‌ها جبران می‌کند.

لذت ناشی از اثر مواد شیمیایی بیرونی بر مغز، شکل سومی از لذت است که با لذات زیستی - ناشی از ارضای نیازهای فیزیولوژیک مانند گرسنگی و میل جنسی، - و لذات راستین - ناشی از پردازش اطلاعات، مانند حل معما، آموختن، ارتباط انسانی با دیگران و... - تفاوت دارد. این شکلی سبک، خالی از معنا، و تکرار شونده از لذتی شیمیایی است که بر خلاف دو نوع لذت یاد شده، با اهداف سطوح زیستی و اجتماعی - بقا و قدرت - تداخل می‌کند و در عمل فرد را از میدان کنش اجتماعی و زیستی پس می‌زند. به همین دلیل هم نام لذت‌های دروغین را می‌توان برای اشاره به آن برگزید.

به این ترتیب معمای رفتار معتادان و جوامع معتاد گشوده می‌شود. رفتار معتادان، رفتار اعضای انتخابگر و اندیشمند جامعه نیست، بلکه الگویی اجباری، مکانیکی و ماشینی‌گونه است. معتاد، صاحب مغزی پویا و انتخابگر نیست که گزینه‌های متنوعی را برای لذت بردن در پیش رو داشته باشد و فعالانه از میان آنها دست به انتخاب بزند. بلکه تنها ماشینی است که فقط با سوخت خاصی کاری واحد را انجام می‌دهد، که چیزی نیست سوختگیری مجدد!

رفتار توضیح ناپذیر فرد معتاد به عنوان جاننداری علاقمند به بقا یا عضوی نیازمند به قدرت در جامعه، هنگامی مفهوم می‌شوند که حلقه‌ی معیوبِ سطح روانشناختی نیز نگریسته شود. اختلال در این لایه است که فلج شدن کارکردهای جامعه شناختی و زوال زیست‌شناختی بدن را چنین آسان پذیرفتنی می‌سازد.

۴. اما اگر اعتیاد امری چنین زیست‌شناختی و شیمیایی است، چرا توزیع آن در میان جانداران اینقدر کم است؟ قاعدتا بخش مهمی از جانوران که دستگاه عصبی پیچیده‌ای دارند، باید بتوانند معتاد شوند، اما به ظاهر اعتیاد را در سایر جانوران نمی‌بینیم. چگونه است که از میان این همه جانوری که مانند ما به دستگاه عصبی تولید لذت مجهزند، تنها مغز ماست که گول می‌خورد و معتاد می‌شود؟

در واقع، پاسخ به این پرسش از دو راه ممکن است. راه نخست، آن است که به چگونگی عملکرد مواد مخدر در یک فرد بیندیشیم، و به این نکته دقت کنیم که در نهایت استفاده از مواد مخدر و محروم شدن از تمام الگوهای دیگر لذت بردن، امری است بیمارگونه که بر اختلالی در عملکرد دستگاه عصبی دلالت دارد. شواهد نشان می‌دهد که نقایص وراثتی و اختلالهای

فیزیولوژیک به شکلی روشن زمینه‌ی ابتلا به اعتیاد را فراهم می‌کنند. این امر چنان اهمیتی دارد که امروزه بسیاری از زیست‌شناسان اعتیاد را نوعی اختلال وراثتی و اشکال در سیم‌کشی اعصاب مربوط به لذت می‌دانند، نه عارضه‌ای اخلاقی و انتخابی.

در حالت عادی انتخاب طبیعی سخت و بیرحمانه‌ای در جهان زنده حاکم است و جانورانِ دارای اختلال‌هایی از این دست خیلی زود در مسابقه‌ی شدید برای زنده ماندن از دور خارج می‌شوند. به دلیل همین زمینه‌ی زیستی سخن‌گیرانه، در میان جانورانی که ما می‌شناسیم، معتادانِ بخت‌چندانی برای بقا ندارد. اما اگر چنین است، چگونه است که آدمیان چنین آسان معتاد می‌شوند؟ چرا امکان ابتلا به این عارضه و آن زمینه‌ی زیستی و وراثتی در میان انسان‌ها چنین شایع است؟

پاسخ این مسئله به اجتماعی بودن انسان باز می‌گردد. انسان جانوری اجتماعی است. یعنی موجودی است که در شبکه‌ای در هم بافته از هم‌نوعان خود زندگی می‌کند و بدون پشتیبانی ایشان بخت چندانی برای بقا در محیط‌های طبیعی ندارد. فکر می‌کنید هر ساله چند نفر در سراسر جهان به دلیل گم شدن در محیط‌های طبیعی - یعنی از دست دادن پشتیبانی اجتماعی - کشته می‌شوند؟

اجتماعی بودن، به آدمیان این امکان را می‌دهد که کامل نباشند. انسانی که اختلال‌های خفیفی در سیستم پاداش و لذت خود داشته باشد، توسط عوامل طبیعی حذف نمی‌شود، چون از یاری آدمیان دیگری برخوردار است که آنها هم به نوبه‌ی خود ممکن است درگیر با چنین مشکلی باشند. نظام اجتماعی حتی کودکان ناقص‌الخلقه و دارای نقص‌های شدید وراثتی را هم حمایت می‌کند و آنها را به سن بلوغ می‌رساند. از این رو انتقال ژن‌هایی که اخلاعات ریز و ظریفی مانند

اعتیاد را منتقل کنند، در موجودی اجتماعی مانند انسان عادی می‌نماید. اما اگر دلیل شیوع اعتیاد در آدمیان اجتماعی شدنشان باشد، باید انتظار داشته باشیم که اعتیاد را در سایر جانوران اجتماعی هم ببینیم.

دومین پاسخی که می‌توان به پرسش یاد شده داد، همین است. انسان تنها جانوری نیست که معتاد می‌شود. اعتیاد پدیده‌ایست که در تمام جانوران اجتماعی دیده می‌شود. زنبورها با خوردن شهد گل گیاهانی مانند شاهدانه و خشخاش شکلی از اعتیاد به این مواد را تجربه می‌کنند و جالب آن است که زنبوران معتاد به دلیل بوی خاص بدنشان از سوی نگهبانان کندو شناسایی شده و از ورود به جامعه‌شان منع می‌شوند.

اعتیاد در میان مورچگان شکل شگفت‌انگیزی به خود می‌گیرد، چرا که تولیدکننده‌ی مواد مخدر در این رده از حشرات، گیاهان نیستند، بلکه حشرات دیگری هستند که به صورت انگل در لانه‌ی مورچگان زندگی می‌کنند و از منابع غذایی یا حتی نوزادان آنها تغذیه می‌کنند. این سوسک‌های انگل، از غددی بر شکم‌شان مواد مخدر ترشح می‌کنند. مورچگانی که در حالت عادی مهاجمان و بیگانگان را از لانه‌شان می‌رانند. با لیسیدن ترشحات این غدد، مگ و گیج می‌شوند و حضور این قاچاقچی‌های شش پا را در لانه نادیده می‌گیرند. علایمی مانند بی‌حرکی، منگی، واکنش نشان ندادن نسبت به محرک‌ها، اختلال در انجام فعالیت‌های اجتماعی، آسیب به دستگاه عصبی و در نهایت مرگ از مواردی هستند که در اعتیاد انسان و حشرات اجتماعی به شکل مشترک دیده می‌شوند.

۵. اما بحث ما در اینجا، اعتیاد در آدمیان است. بگذارید ببینیم چگونه یک جامعه با اعتیاد

درگیر می‌شود؟

چنان که گفتیم، جهان آشنای پیرامون ما، می‌تواند دست کم در سه سطح زیستی، روانی و اجتماعی نگریده شود. هر یک از این سطوح، درجه‌ای از دقت و شکلی از مشاهده را در بر می‌گیرد، نه ماهیتی مجزا و پدیداری مستقل. به عبارت دیگر، هر سه لایه‌ی توصیفی یاد شده، به موضوع یکسانی ارجاع می‌کنند. جامعه چیزی جز هویت‌های روانی نیست که هر یک به بدنی زنده مجهز هستند.

بدن‌های زنده آنگاه که از حدی پیچیده‌تر شوند، مغزهایی چنان بغرنج را پدید می‌آورند که به هویتی روانی می‌انجامد و همین هویت‌ها وقتی با یکدیگر وارد کنش متقابل شدند و روابطشان با هم از حدی بغرنج‌تر شد، جوامع را تشکیل می‌دهند. جامعه، روان و بدن، سه شکل نگاه کردن به یک چیز هستند، نه سه چیز متمایز.

این بدان معناست که جامعه، تنها هنگامی می‌تواند وجود داشته باشد که بدن‌هایی برای انجام کارکردهای آن وجود داشته باشند و مغزهایی معناهای مربوط بدن را بازتولید کنند. جامعه، تنها با تکیه به سطوح توصیفی زیرین می‌تواند وجود داشته باشد. پس یک جامعه را می‌توان از زاویه‌ای خاص، به عنوان دستگاهی برای تکثیر بدن‌ها و تضمین بقا، یا نظامی برای تولید و توزیع لذت و تامین حداقلی از آن دانست.

جامعه، از این دید، بستری است که امکان لذت بردن ذهن‌های مقیم آن را فراهم می‌کند.

یکی از شاخص‌هایی که برای سنجش سلامت و قدرت جامعه می‌توان تعریف کرد، قابلیت جامعه برای تولید لذت است. این که جامعه برای چه نسبتی از جمعیتش دستیابی به چه

مقداری از لذت را ممکن می‌کند، همان است که محور جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی و بحث قشربندی اجتماعی قرار می‌گیرد. در حالت عادی، این شانس لذت بردن از مجرای جامعه با معیارهایی قراردادی و کمی -مانند مقدار پولی که فرد خرج می‌کند، حجم غذایی که مصرف می‌نماید، مساحت و کیفیت زیستگاه/خانه‌ای که اشغال می‌کند، و...- سنجیده می‌شود. اما این تنها روش برای تخمین کارایی و سلامت جامعه نیست. یک معیار بسیار مهم - و معمولاً نادیده انگاشته شده- نسبت میان سه نوع لذتی است که بر شمردیم. جامعه‌ای مانند روم باستان که طبقه‌ی حاکمه‌اش از نظر مصرف مواد غذایی و تولید مثل جنسی درخشان می‌نمود اما توسعه‌ی فرهنگی و لذات راستین چندانی را ایجاد نکرد، چندان سالم نمی‌نماید، و جامعه‌ی افغانستان عصر طالبان که احتمالاً مردمانش لذت دروغین زیادی را از برکت کشت خشخاش دریافت می‌کردند نیز قدرتمند و سزاوار تحسین نمی‌نماید. یکی از شاخص‌هایی که می‌توان برای سلامت جامعه تعریف کرد، مقدار سه نوع لذت یاد شده نسبت به هم است. جامعه‌ای که از حداقلی از لذت‌های زیستی و حجمی بسط یابنده و بالنده از لذت‌های راستین برخوردار باشد، جامعه‌ای شاداب، سالم و نیرومند است. جامعه‌ای که در مرتبه‌ی کشمکش برای دستیابی به لذت‌های زیستی پایه فرو مانده باشد، -مانند جوامع قحطی زده‌ی آفریقایی- و جوامعی که فقر لذت خود را از راه مصرف مواد شیمیایی جبران کنند -مثال‌های آشنای زیادی در این مورد وجود دارد- آشکارا ضعیف و بیمار تلقی می‌شوند.

جامعه، نظامی خودسازمانده است. یعنی کارکردهای آن بر روی یکدیگر تاثیر می‌گذارند و شبکه‌ای متداخل از رفتارهای مرتبط با هم را ایجاد می‌کنند. نارسایی در یک کارکرد، معمولاً به تنشی می‌انجامد که با ظهور کارکردهای جدید در سطوح دیگر جبران می‌شود. قحطی به پیدایش

سیاست‌های ریاضت‌کشی اقتصادی منتهی می‌شود و جنگ به توسعه‌ی صنایع نظامی ختم می‌گردد. این قاعده‌ی جبرانی، از تلاش جامعه برای نیل به پایداری در شرایطی که بحرانی برای این پایداری روی داده، ناشی می‌شود. چنین قاعده‌ای برای پویایی لذت در جوامع نیز راست می‌نماید. با توجه به این که بقا ابتدایی‌ترین شرط پایداری جامعه است و رفع تنش‌های مربوط به بقا - مثل گرسنگی و میل جنسی - به تولید لذت‌های زیستی منتهی می‌شود، خطرناک‌ترین عارضه‌ای که برای سیستم لذت یک جامعه می‌تواند رخ دهد، نارسایی و فحطی لذت‌های طبیعی است. یک جامعه ممکن است از دو راه برای دستیابی به لذت‌های طبیعی دچار مشکل شود. رایج‌ترین و مشهورترین مشکل، مسئله‌ی اقتصادی است. جامعه‌ای که اضافه جمعیت زیادی دارد، منابع طبیعی کمی برای تولید غذا دارد، یا از نظر ثروت سرانه - در سطح بین‌المللی - فقیر تلقی می‌شود، امکان دستیابی اعضایش به حداقلی از لذت‌های پایه را فراهم نخواهد کرد. به این ترتیب، قدیمی‌ترین و رایج‌ترین مشکلی که می‌تواند تولید و توزیع لذت طبیعی را در جامعه مختل کند، فقر سرانه‌ی منابع تولیدکننده‌ی آن است. گذشته از این شکل رایج، یک شکل غریب دیگر هم از نارسایی لذت‌های طبیعی هم در جوامع دیده می‌شود که می‌تواند آن را با فقر منابع فرهنگی نامگذاری کرد. تولید و توزیع عادی و به سامان لذت در یک جامعه، تنها به منابع تولیدکننده‌اش بستگی ندارد، بلکه به الگوی مصرف هم مربوط می‌شود. ممکن است جامعه‌ای در تولید لذت کافی شکست بخورد، یا در سازماندهی مصرف کنندگانش ناکام شود، و در هر دو حالت آنچه که ظاهر می‌شود، فقر سرانه‌ی لذت طبیعی در سطح اجتماعی است.

مشکل اقتصادی، بیانگر اختلالی است که در نظام تولید لذت جامعه وجود دارد. توسعه نیافته بودن عقلانیت ابزاری و نقص در ساز و کارهای تولید اقتصادی، مشهورترین عواملی هستند که این مشکل را پدید می‌آورند. جوامعی که با مشکل اقتصادی روبرو هستند، راه چاره‌های آشکار و روشن در برابر خود دارند: باید تولید لذت خود را افزایش دهند. این کار می‌تواند با بهینه‌سازی نظام اقتصادی، بهبود شیوه‌ی تولید، صنعتی کردن خط تولید، تربیت نیروهای متخصص، یا بهره‌برداری از منابع دست نخورده‌ی مواد خام تحقق یابد. جوامعی که با مشکل تولید لذت روبرو می‌شوند، مسیری کوبیده و هموار را در پیش روی خود دارند، که البته ممکن است در عبور از آن کامیاب شوند یا شکست بخورند. اما امکان گم شدنشان در این شاهراه وجود ندارد. جوامع انسانی در طول پنج هزاره‌ی گذشته آنقدر با مشکل تولید اقتصادی دست و پنجه نرم کرده‌اند و صورت این مسئله آنقدر برای همه‌شان مشابه بوده است که راهکارهایی مشخص و جا افتاده برای رفع آن پدید آمده‌اند.

اما جوامعی که با مشکل مصرف لذت روبرو هستند، چنین وضعیتی ندارند. جامعه‌ای که در سازماندهی مصرف کنندگان لذتش مشکل دارد، از بسیاری از زوایا بحران‌زده و ناپایدار می‌نماید. چنین جامعه‌ای، از منابع طبیعی و مواد خام لازم برای تولید اقتصادی بهره‌مند است و ساز و کارهای اقتصادی به نسبت موفق برای تولید لذت در اختیار دارد. اما امکان توزیع متعادل آن را در میان جمعیت ندارد، و از اعضایی که بتوانند این منابع تولید شده را درست مصرف کنند، محروم است.

از آن رو این مشکل را فرهنگی نامیدیم، که به ظاهر نوعی اختلال نرم‌افزاری و معنایی علت اصلی نارسایی لذت در این جوامع است. جامعه‌ای که به دلیل وجود تابوهایی اخلاقی،

بهره‌مندی از اشکالی زیربنایی از لذت‌های طبیعی را ناشایست می‌داند، نظامی فرهنگی که دستیابی اعضایش به حوزه‌هایی طبیعی و ضروری از لذت طبیعی را منع می‌کند، و ساختی اجتماعی که نوع برخورداری اعضای جامعه را به شکلی نابرابر و تبعیض‌آمیز تنظیم می‌کند، از زمره‌ی این مشکلات فرهنگی هستند.

بخش مهمی از مسیحیان اروپایی در طی هزار سالی که قرون وسطا طول کشید، از شکلی از نارسایی غذایی و سوءتغذیه رنج می‌بردند که دلیل اصلی‌اش، پرهیز از خوردن گوشت، بدون جایگزین کردن ماده‌ی پروتئین‌دار دیگری بود. مسیحیان اروپایی به دلیل دسترسی به منابع دریایی گوشت سفید، امکان رفع این نقیصه را داشتند، اما با توجه به این که کلیسای کاتولیک در آن دوره خوردن ماهی را در حدود یک سوم از روزهای سال ممنوع و حرام می‌دانست، امکان عملی رفع این نقص را از دست دادند. اهالی اسپارت باستان، به دو طبقه‌ی اصلی بردگان و اربابان تقسیم می‌شدند. بر اساس قاعده‌ای عمومی، بخش عمده‌ی جمعیت در گروه بردگان جای می‌گرفتند، و از دستیابی به ابتدایی‌ترین لذت‌های زیستی - غذای کافی و امنیت جانی - محروم بودند. مثلاً اربابان نوجوان اسپارتی برای اثبات بلوغ‌شان و یافتن حق پیوستن به جرگه‌ی مردان می‌بایست یک شب را در بیرون از خانه بگذرانند و در این شب به خانه‌ی یکی از بردگان شبیخون بزنند و شجاع‌ترین و قوی‌ترین ایشان را از میان بردارند. با توجه به این که بردگان فاقد سلاح بودند، طبیعی بوده که بخش عمده‌ی نوجوانان اسپارتی به سادگی در اثبات مردانگی خود موفق می‌شدند. اربابان، خود می‌بایست برای حفظ تسلط خود بر طبقه‌ی محروم و تداوم توزیع ویژه‌ی لذت در جامعه‌شان، همواره گوش به زنگ و آماده برای سرکوب شورش بردگان باشند.

به این ترتیب اس‌پارت جامعه‌ای بود که از انبوهی از بردگان محروم و فاقد امنیت و آسایش، و گروه کوچکی از نخبگان و اربابان جنگاور تشکیل می‌شد که ناچار بودند برای حفاظت از خود از بخش عمده‌ی نیازهای طبیعی خویش -مانند تشکیل خانواده، و برخورداری از غذا و زیستگاه مطلوب- چشم‌پوشی کنند. جامعه‌ی اسپارتی از زمین‌های کشاورزی فراوان و نیروی کار کافی برای تولید اقتصادی بهره‌مند بود، و چنین تولیدی را هم داشت، اما رسوم و سنی که طبقه‌بندی مردمان و نابرابری‌هایی از این دست را در آن نهادینه می‌کرد، امکان توزیع و مصرف متعادل لذت را در آن از میان می‌برد.

به این ترتیب، شیوه‌های گوناگونی برای مصرف معیوب لذت طبیعی در یک جامعه قابل تصور است. جامعه‌ای که با چنین مشکلی رویاروست، بر خلاف جوامع نوع پیشین، راهی شناخته شده و مرسوم برای پیمودن در پیش رو ندارد. هیچ قاعده‌ی تجربه شده و مطمئنی برای مسیحیان اروپایی وجود نداشت که بهترین شکل مصرف غذاهای پروتئینی را در آنجا نشان دهد. منحصر به فرد بودن جوامع در کلیت خویش، مانع گرفته‌برداری از تجربه‌ی سایر جوامع است، ولی این وامگیری در مورد نهادهای اقتصادی کوچکتر و ساده‌تر امکان دارد. به همین دلیل هم جوامع دارای مشکل اقتصادی برای تولید لذت با دشواری‌های کمتری دست به گریبانند، تا جوامع درگیر با مشکلات فرهنگی مربوط به مصرف لذت طبیعی.

جوامعی که با تولید لذت طبیعی مشکل دارند، راهی برای جبران این نقیصه ندارند، مگر تولید کردن لذات طبیعی. اکثر مردم در یک جامعه‌ی گرسنه، می‌کوشند تا گرسنگی‌شان را برطرف کنند، نه این که با پناه بردن به عالم معنویات و اندیشه لذت‌هایی از نوع دیگر را به دست آورند. غرقه شدن در مواد مخدر هم راه خوبی برای جبران فقر لذت در این جوامع نیست، چون برآورده

شدن حداقلی از لذات طبیعی، شرط بقای مردمان آن جامعه است، و این است که مورد تهدید واقع شده است. از این رو، در جوامع خیلی فقیر، اعتیاد خیلی فراگیر نیست، همچنان که اندیشه و لذات راستین معنایی هم در آنها زیاد رشد نمی‌کند. جامعه‌ای فقیر مانند افغانستان و هندوچین، حتی وقتی هم که به مواد مخدری مانند حشیش دسترسی داشته باشد، معمولاً از راه بیشتر کردن تولید لذت‌های طبیعی و صدور این مواد است که دست به جبران می‌زند، نه روی آوردن به لذت‌های دروغین.

اما جوامعی که با مشکل فرهنگی برای مصرف لذت طبیعی روبرو هستند، در شرایط خطرناکی به سر می‌برند. حضور منابع لذت طبیعی در این جوامع، در کنار دسترسی ناپذیری آن برای بخش عمده‌ی جمعیت، نوعی اختلال پیچیده و متناقض را در سطح رفتارشناختی پدید می‌آورد. مردمان چنین جامعه‌ای نمی‌توانند با افزودن بر تولید اقتصادی خویش و بهینه کردن خط تولید لذات طبیعی فقر پاداش خود را جبران کنند. در نتیجه روی آوردن به اشکال دیگری از لذت به عنوان تنها چاره تجلی می‌کند.

جالب آن است که دقیقاً در چنین جوامعی است که آفرینش‌های فرهنگی و معنایی درخشان پدید آمده است. کافی است به تاریخ اندیشه‌نگاهی بیندازیم تا ببینیم که جوامع بحران-زده‌ای از این دست کانون‌های آفرینش دانش و هنر و فن‌آوری در زمانه‌ی خویش بوده‌اند. ایرانیان عصر سامانی در قرن چهارم هجری، در جامعه‌ای کشاورز و ثروتمند، اما بحران‌زده زندگی می‌کردند که از سوی زیر فشار خلافت عباسی قرار داشت و از سوی دیگر با هجوم اقوام ترک زبان خاوری روبرو بود. ساخت طبقاتی جامعه و آشفتنگی در جایگاه‌های اجتماعی، آنگاه که با ترک‌تازی

اقوام بیابانگرد و منحصر شدن بر خورداری مادی به ایشان همراه شد، آشوبی را پدید آورد که در دل آن ابن سینا و رازی و فردوسی می‌زیستند.

در غرب نیز این تجربه تکرار شد. چنان که فوکو اشاره کرده، در دوره‌ی خاصی از تاریخ غرب-انتهای قرن هیجدهم و ابتدای قرن نوزدهم- طیفی وسیع از علوم و فنون- از جامعه‌شناسی و فیزیولوژی گرفته تا شاخه‌های مهندسی و پزشکی- بنیانگذاری شد و همه‌ی اینها در جامعه‌ای به تازگی صنعتی شده رخ داده بود که تولید اقتصادی بسیار زیاد، و اختلاف طبقاتی فاجعه باری را تجربه می‌کرد. مارکس، اسپنسر، داروین، و دیکنز هم در جامعه‌ای ثروتمند زندگی می‌کردند که بخش عمده‌ای از جمعیت آن از دستیابی به ساده‌ترین لذت‌های طبیعی محروم بودند.

اما جبران کمبود لذت‌های طبیعی با توسعه دادن لذت‌های راستین برای همه‌ی جوامع ممکن نیست. پیشروی در قلمرو لذت‌های راستین و جبران کردن کمبود ماده با افزایش معنا، کاری است که به پیش شرطها و زمینه‌سازی خاصی نیاز دارد. انگلستان قرن هیجدهم و ایران قرن چهارم جوامعی شهرنشین، تاجری‌پیشه، و به نسبت باسواد بودند که توسط قدرت‌های سیاسی فرهیخته و اصلاح‌طلبی هدایت می‌شدند. مجموع این شرایط برای تمام جوامع درگیر با قحطی فرهنگی لذت ممکن نیست.

به همین دلیل هم بیشتر جوامع این‌چنینی، راه ساده‌تر را بر می‌گزینند و کمبود لذت‌های طبیعی را با پرداختن به لذت‌های دروغین- و نه راستین- جبران می‌کنند. مواد مخدر، به سادگی قابل تولید و توزیع هستند و منافع سرشار تجارت‌شان چنان کلان است که همواره گروهی سودجو برای بر عهده گرفتن این کار وجود خواهند داشت. دستیابی به لذت آن هم ساده است

و نیاز به پیچیدگی‌های روانشناختی، استعداد و قریحه‌ی خاص، و حتی سواد و درک درست و حسابی هم ندارد.

لذت‌های دروغین از مجرای جز پردازش اطلاعات و تولید معنا عمل می‌کنند، و بنابراین از ابتدا نیازی به پیش شرط‌های معنایی و شناختی ندارند. به همین دلیل هم معتاد شدن جامعه‌ای که از لذت‌های طبیعی محروم شده است. ساده‌ترین و مرسوم‌ترین پاسخی است که معمولاً بروز می‌کند. به این ترتیب می‌بینیم که میلیون‌ها چینی در جریان فروپاشی نظام کهن این کشور در ابتدای قرن بیستم معتاد می‌شوند و در دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی اعتیاد در کشورهای اروپایی - ای که درگیر با بحران‌های اقتصادی هستند، رواج می‌یابد.

۶. با توجه به آنچه که گذشت، برخی از الگوهای مشهور اعتیاد در جوامع قابل درک می‌شود. این که چرا اعتیاد در جوامع بحران زده شایع می‌شود، این که چرا خانواده‌ها و مردم فقیر - اما نه قحطی‌زده - بیشتر با این مشکل درگیر می‌شوند، این که به لحاظ آماری چرا شیوع اعتیاد با سطح تحصیلات و قدرت زاینده‌ی فرهنگی جامعه نسبت عکس دارد، و این که چرا با رواج اعتیاد قدرت جامعه و افراد ساکن در آن کاهش می‌یابد، همگی با تحلیل پویایی لذت در جامعه پاسخی در خور می‌یابند.

اثر آشکار و مستقیم اعتیاد بر قدرت اجتماعی، امری است که خواه ناخواه بعد سیاسی هم پیدا می‌کند. چنان که بسیار شنیده‌ایم و در فیلمها دیده‌ایم، قاچاق مواد مخدر با جرم و جنایت و زد و بندهای سیاسی رابطه دارد. این رابطه از دو سو قابل توجیه است. اعتیاد با دو دسته از منافع پیوند می‌خورد. نخست منافع شخصی افرادی که می‌خواهند به منبعی خطرناک ولی سودآور

از ثروت دست یابند، و دوم منافع بین‌المللی که ناتوانی برخی از کشورها را سودمند تلقی می‌کند. دسته‌ی نخست از این منافع، اقتصاد سیاه‌مواد مخدر را ایجاد می‌کند، و دسته‌ی دوم به سیاست بین‌المللی حاکم بر کشت و توزیع مواد مخدر مربوط می‌شود.

به لحاظ تاریخی، کشف و توزیع مواد مخدر در جهان به عصر استعمار مربوط می‌شود. بسیاری از مواد مخدر، نام خود را از استعمارگرانی که در تجارت آنها فعال بوده، گرفته‌اند. مشهورترین این تاجران، نیکوتِ انگلیسی است که تجارت تنباکو از آمریکا به اروپا و آسیا را آغاز کرد و نام خود را بر ماده‌ی محرک توتون -نیکوتین- به یادگار گذاشته است. حتی توزیع ماده‌ی با اثرات کم مانند کافئین و تئین نیز با استعمار پیوند خورده‌اند. باز شدن قهوه‌خانه‌ها در ایران عصر قاجار و جایگزینی تدریجی‌اش به چای‌خانه‌ها، بازتابی بود از روند بلعیده شدن کشورمان در کام استعمار روس و بعدها انگلیس. همچنین ورود تنباکو به ایران و باب شدن مصرف آن، از دوران جنبش تنباکو تا تاسیس کارخانه‌ی دخانیات، بخشی کوچک از یک طرح فراگیر و جهانی است که شاخه دواندن شبکه‌ای از اعتیاد در دل جوامع گوناگون را رقم زد.

مهم است که هنگام مطالعه‌ی این طرح، دچار عقده‌ی دایی جان ناپلئون نشویم و کل رخدادهای را به عنوان نوعی توطئه‌ی بین‌المللی تلقی نکنیم. چرا که چنین برداشت ساده‌انگارانه‌ای به اندازه‌ی نادرست بودنش رایج است. جوامع انسانی، پدیدارهایی بسیار پیچیده تر از آن هستند که بتوانند توسط فرد یا گروهی هدفمند و برنامه‌دار برای مدتی به این درازی مدیریت و هدایت شوند. الگوهایی پیش رونده و منسجم از این دست، همواره در شبکه‌ای بغرنج و متداخل -و گاه متناقض- از عوامل گوناگون و بازیگران بی‌شمار ریشه دارند که معمولاً به شکلی ناآگاهانه و

موضوعی عمل می‌کنند و از بر هم افتادن اثرات رفتارهایشان الگوهای مانند رشد روزافزون اعتیاد در جهان نتیجه می‌شود.

رواج پدیده‌ی اعتیاد در جهان، نتیجه‌ی هزاران هزار حسابگری شخصی، برنامه‌ریزی سودانگاران، مقاومت‌های آرمان‌جویانه، زد و بندهای سیاسی، سوگیری‌های عقیدتی و برنامه‌ریزی بر مبنای منافع گروهی بوده است. مغز متفکر منفردی پشت این روند وجود ندارد. تنها یک مغز فریب خورده‌ی نه چندان متفکر در پیش روی این روند باقی است که به دلیل معتاد شدن، بازاری سودآور را برای چنین محصولی پدید آورده است.

بازرگانان اروپایی مواد مخدر را در سراسر گیتی -از جمله کشورهای خودشان- پراکنده‌اند، چون مثل بقیه‌ی آدمیان به منافع لحظه‌ای و کوتاه مدت خود می‌اندیشیدند. بسیاری از اندیشمندان -مانند فروید در مورد کوکائین و تیموتی لیری در مورد LSD- به این دلیل از مصرف مواد مخدر پشتیبانی کردند و آن را رواج دادند که به اثرات پزشکی یا سودمند آن باور داشتند و کمی دیر به حقیقت ماجرا پی بردند. (فروید تا آخر عمر به کوکائین معتاد ماند، و لیری به پیدایش موجی از اعتیاد به LSD در آمریکا دامن زد، هرچند هر دو کمی دیرتر به طور عمومی اشتباه اولیه‌شان را گوشزد کردند.)

سازمان‌ها و گروه‌هایی، به این دلیل به تولید و توزیع مواد مخدر روی آوردند که غیرقانونی بودن آن را دستمایه‌ی سودجویی خویش می‌دانستند، و بسیاری از این گروه‌ها به این دلیل به قانون‌شکنی‌های بیشتر -مانند تجارت فحشا و اسلحه- روی آوردند که اعتیاد خود زمینه‌ساز شیوع این الگوهای رفتاری بود. برخی از این گروه‌ها -مانند مافیای سیسیل، یاکوزای ژاپن و

تریاد چین- از این رو در زمینه‌ی جرایم خشن و قتل و خونریزی خبره شدند که ناچار بودند رقیبانی به قدر خود سرسخت را از صحنه‌ی این بازار پر سود حذف کنند.

بازار مواد مخدر، چنان بارور است که حوزه‌هایی بسیار گوناگون و متنوع از بازارهای زیان‌مند دیگر را در کنار خود می‌آفریند. اعتیاد، دستیابی به پول برای مصرف بیشتر مواد را ایجاب می‌کند و تلاش برای دستیابی به این پول از ضرورتی شیمیایی - نه تصمیمی عقلانی یا اخلاقی - ناشی می‌شود. از این روست که جرم و جنایت چنین ساده به دنبال اعتیاد در جوامع رواج می‌یابند. آن معتادی که برای دستیابی به پول دست به جنایت می‌زند، و آن دیگری که برای تامین پول موادش اثاث خانه‌اش را می‌فروشد یا درآمد خانواده‌اش را خرج می‌کند، با معیارهای اخلاقی مرسوم قابل ارزیابی نیستند. چون به قول کانت، زمینه‌ی ضروری داوری اخلاقی، انتخاب آزاد است که در معتادان از میان می‌رود.

راز سودآور بودن این بازار هم دقیقاً در همین جا نهفته است. توزیع‌کنندگان مواد مخدر به منبعی پایان‌ناپذیر از ثروت دسترسی دارند. چون با وجود تلاشهای بی‌شائبه‌ی مدیران تبلیغات، هنوز هیچ محصول دیگری نیست که حق انتخاب را از خریدار خود بگیرد و او را به یک ماشین خریداری صرف تبدیل نماید. معتاد هرچه که دارد را برای مواد می‌دهد و هرچه را هم که بتواند در این راه به دست می‌آورد. پس از سویی به جرم و جنایت آلوده می‌شود و به صورت بازاری برای سایر بخش‌های اقتصاد سیاه در می‌آید و از سوی دیگر بازار بزرگ مواد را تا آخرین نفس پشتیبانی می‌کند.

از این روست که پیوندهای میان قاچاقچیان و سیاستمداران طبیعی می‌نماید. این پیوند گاه چنان پررنگ می‌شود که پشتیبانی از قاچاقچیان به سیاستی ملی تبدیل می‌شود. کافی است به

یاد بیاوریم که رابطه‌ی کشورهای آمریکای لاتین - تولید کنندگان اصلی کوکائین - با آمریکا چگونه است، و شیوه‌ی سرمایه‌گذاری آمریکاییان بر مثلث طلایی پس از جنگ کره را بررسی کنیم تا به پیچیدگی این پیوند پی ببریم. تا یک قرن پیش، که هنوز آداب معاشرت و رعایت ادب ظاهری در روابط بین‌الملل رواج نیافته بود، همین مسائل با زبانی تلخ‌تر بیان می‌شد. چنان که انگلستان در یکی از ننگین‌ترین جنگ‌های تاریخ که بعدها جنگ تریاک نام گرفت، با کمک هم پیمانان اروپایی‌اش با چین - که ورود تریاک را ممنوع کرده بود - وارد جنگ شد و پس از شکست دادن این کشور تنها یک بند اصلی را در پیمان آتش بس گنجانده: آزاد شدن دست تجار انگلیسی برای صادرات تریاک به چین.

۷. در یک نگاه کلی، اعتیاد نوعی بیماری است. بیماری‌ای که در سطح زیستی بقای آدمیان، در سطح روان‌شناختی معنای ذهن‌ها، و در سطح جامعه‌شناختی قدرت اجتماعی را مختل می‌کند. چنان که گفتیم، اعتیاد را نباید امری متافیزیکی، ویژه، و خاص آدمی دانست. اعتیاد تنها نوعی بیماری است، مانند هزاران بیماری دیگر. ویژگی آن، در این است که مهم‌ترین جنبه‌ی هویت آدمی، یعنی انتخاب را مختل می‌کند و به این ترتیب رفتارهایی تکراری و یکسان را در افرادی که تا پیش از اعتیاد منحصر به فرد و خاص بوده‌اند را ایجاد می‌کند. اعتیاد، مرض انتخاب است. گذشته از این، هیچ امر ویژه یا چشمگیری در موردش وجود ندارد.

جوامع، در جریان هزاران سال مبارزه برای بقا، و به دنبال هزاران سال تجربه‌ی فقر لذت و بیماری، آموخته‌اند تا بیماری‌های خویش را به شکلی توجیه کنند. اروپاییان قرن چهاردهم طاعون را ناشی از خشم خدا می‌دانستند و اندیشمندان شان در نیمه‌ی نخست قرن بیستم، در زمانی که مردم کشورهايشان به قتل‌عام یکدیگر مشغول بودند، جنگ را امری محتوم، ناشی از

تقدیر تاریخی، یا حتی سازنده برای سرزندگی جامعه می‌دانستند. امروز نیز جوامع انسانی بیان‌ها و تفسیرهای خاص خود را برای توجیه کردن و کنار آمدن با پدیدی اعتیاد ابداع کرده‌اند. زمانی تیموتی لیری ادعا می‌کرد که مواد توهم‌زایی مانند LSD به دلیل اثرشان بر دستگاه حسی، قدرت مکاشفه و شهود را در افراد گسترش می‌دهند. فروید زمانی کوکائین را دارویی معجزه‌آمیز برای درمان تمام دردها و افزایش قدرت تحرک لیبدو در سراسر بدن می‌دانست.

در اواخر قرن نوزدهم، هنگامی که سرخپوستان در نبرد با سپیدپوستان شکست خوردند و گله‌های بوفالو و زمین‌هایشان را از دست دادند، به آیین پرستش پیوتل - ماده‌ای توهم‌زا - روی آوردند، و یک قرن بعد ایرانیانی که از فشار جنگ و ناکامی اقتصادی به جان آمده بودند آرامش خود را در نسخه‌ای مدرن از این آیین - کتابهای کاستاندا - جستجو کردند. هنوز هم هستند عارف‌نمایانی که مستی و شناوری در منگی ناشی از مخدرها را مقدمه‌ی رستگاری و رهایی از جهان مادی بدانند. اما شاید تمام اینها توجیهی برای تحمل‌پذیر کردن امری توجیه‌ناپذیر باشد. شاید زشتی بیماری را نتوان با منسوب کردنش به معناهایی که ارزش خود را مستقل از بیماری به دست آورده‌اند، کاهش داد.

و اعتیاد همچنان هست. بیماری‌ای در سطح اجتماعی، اختلالی در کارکرد دستگاه لذت، شیوه‌ای برای جبران قحطی لذت، بازاری سودآور برای قاچاقچیان، ابزاری سیاسی در دست دولتمردان، و شکلی از مرگ تدریجی که "من"ها را در قالب ماشین‌های مصرف‌بیشتر مسخ می‌کند. این اعتیاد است، و شاید چیزی بیشتر نباشد.



مکالم خودنگاره‌ی جدید در عصر نوزایی

سخنرانی ارائه شده در دانشکده‌ی علوم اجتماعی علامه طباطبایی، تیرماه ۱۳۸۵

نوشته شده در: ۱۳۸۵/۴/۲۶ (ویراسته‌ی دیماه ۱۳۹۴)

چکیده: در این نوشتار پیش‌فرض مشهوری که ظهور چهره‌نگاره و خودزندگینامه را نتیجه‌ی ظهور مدرنیته می‌داند در بافت جامعه‌شناختی جوامع غیراروپایی پیشامدرن مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و نگارنده ردپای این عناصر بازتابنده‌ی خودنگاره را پیش از ظهور مدرنیته تشخیص داده است. برخی از داده‌های تاریخی از جمله روایت‌های زندگینامه‌ای، چهره‌نگاره‌ها، خودزندگینامه‌ها در تمدن ایرانی، مصری و خاور دور واری شده و در نهایت این نتیجه به دست آمده که بازنمایی خودنگاره و تصویر کردن «من» در بافتی روایی، هرچند در جامعه‌ی مسیحی اروپایی پیشینه‌ی دیرینه‌ای نداشته، اما ویژه‌ی عصر مدرن هم نیست و دست کم در جوامع غیراروپایی در عصر پیشامدرن می‌توان نمونه‌های منسجمی از آن را نشان داد.

کلیدواژگان: خودنگاره و انگاره، چهره‌نگاره، زندگینامه و خودزندگینامه، رمان و داستان، عصر

روشنگری، نوزایی ایتالیایی، روایت، «من».

Evolution of an unprecedented self-image in renaissance era?

Abstract: In this paper the commonsensical presumption of modern origins of self-portrait and autobiography is critically analyzed. By reference to premodern forms of self-expression in non-European cultures we may claim a global and historically ancient pattern of representing the subject in aesthetic creations and literal narratives. Although these forms of self-expression in European culture seems to be new and modern, in Persian, Egyptian and Asian civilizations they seem to be more common and ancient than it is usually assumed.

Keywords: image, self-image, self-portrait, biography, autobiography, story, narrative, enlightenment, Italian renaissance, subject.

پیش درآمد

یاکوب بوکهارت در کتاب مشهوری که در مورد تاریخ رنسانس در ایتالیا نگاشته است، گرایش ناگهانی هنرمندان ایتالیایی به چهره‌نگاره^۱ و ساختن مجسمه از افراد زنده یا شخصیت‌های تاریخی زنده را از نشانه‌های فرا رسیدن عصر نوزایی تلقی کرده است.^۲ لوکاچ به ترتیبی مشابه، در نظریه‌ی ادبی خویش ظهور رمان را همچون نمادی از گسترش و نهادینه شدن مدرنیته تعبیر می‌کند.^۳

^۱ Portrait

^۲ بوکهارت، ۱۳۷۳.

^۳ لوکاچ، ۱۳۷۴؛ لوکاچ، ۱۳۷۴.

آنچه که در نگاه بوکهارت و لوکاچ مشترک است، تاکید بر شکل‌گیری شیوه‌ای اجتماعی برای بازنمایی من، به مثابه نمودی از پیکربندی مدرنیته است. مدرنیته، بی‌تردید با دگرذیسی مفهوم سنتی و پیشامدرن من همراه بوده است. فروپاشی خانواده‌های گسترده‌ی سنتی، انحطاط تدریجی پیوندهای قبیله‌ای و کمرنگ شدن روابط خویشاوندی، و جایگزین شدن آنها با روابط حقوقی/ قانونی عام و ریاضی‌گونه‌ای که اتفاقاً به معادلات حسابگرانه‌ی اقتصادی و لذت‌های نمادینی مانند پول هم پیوند می‌خورند، عواملی هستند که من سنتی را از زمینه‌ی ارتباطی خویش جدا کرده و وی را در زمینه‌ی نوظهور از روابط صوری، فراگیر، عقلانی، و ریاضی-گونه بازتعریف نموده است.

گرایش هنرمندان به ترسیم پرتره و علاقه‌ی مجسمه‌سازان به تراشیدن سردیس‌های افرادی زنده و معاصر – که با گوشت و خون در برابر هنرمند حضور دارند، – شیوه‌ای از تبلور انگاره‌ی دیگری در قالب اثر هنری است، که در اروپای قرون وسطایی به ندرت نمونه‌اش را می‌توان یافت. به همین ترتیب، دگرذیسی ساختار روایت‌های داستانی از اساطیر و حماسه‌های قومی و دینی، که زندگی اشراف‌زاده یا شاهی بزرگ را شرح می‌دهد، به رمان مدرن که قهرمانش آدمی معمولی و پیش‌پا افتاده است، می‌تواند به قول بودلر مبنی بر قهرمانانه بودن زندگی روزمره در زمینه‌ی مدرن صحنه‌گذار. قهرمان رمان جدید، مانند شخصیت‌هایی که از درون قاب نقاشی‌های نوکلاسیک عصر نوزایی به بیرون خیره شده‌اند، من‌هایی هستند که برای مدتی طولانی در تاریخ غرب نادیده انگاشته می‌شدند. مردان و زنانی عادی، که به دو گروه مقدس شاهان و مقدسان تعلق نداشتند و به همین دلیل هم همواره در روایت‌های قرون وسطایی اروپا انکار می‌شدند. همین کسان هستند که با فرا رسیدن عصر نوزایی به شکلی کمابیش ناگهانی بر صفحه‌ی نوشتارها و بوم‌های نقاشی پدیدار می‌شوند و با شخصیت‌های دینی و شمایل‌های مقدسانی که در قرون وسطا به سفارش کلیسا ساخته و پرداخته می‌شدند، به رقابت بر می‌خیزند. قهرمان رمان، آن بورژوازی خرده‌پا و معمولی‌ایست که امکان عرض اندام

خود در متنی مهم را، مدیون آن بازرگانان و ثروتمندان پیشروی دوران نوزایی است که جرات کردند تا نقاشی چهره‌ی خویش یا تراشیدن تندبسی از خود را به هنرمندان سفارش دهند، و منی نو پا را به جای شمایل‌های مقدس دیرینه بنشانند.

طرح مسئله

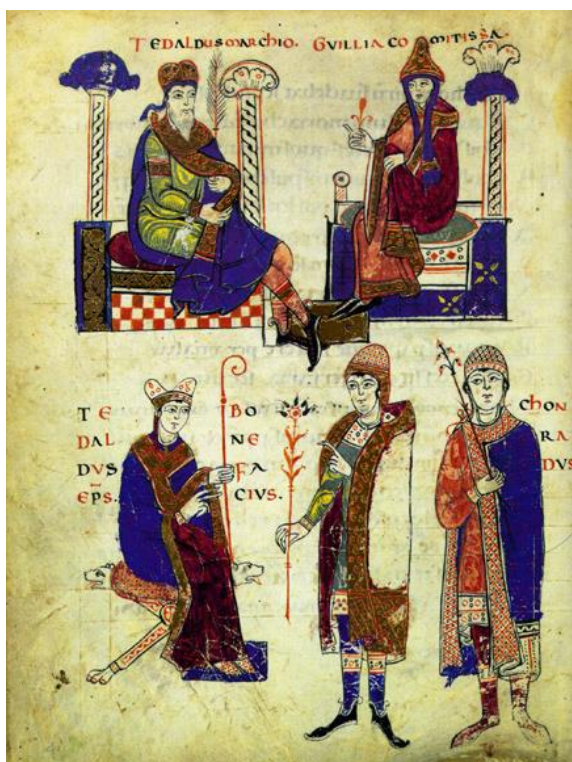
در قرون وسطا، ادیبان و هنرمندان اروپایی تصویری ویژه از من را در نظام فرهنگی خویش پرورده بودند. این تصویر بر اساس تاکید افراطی و گاه جنون‌آمیز بر سجایای اخلاقی شخصیت‌های مقدس دینی پرداخته می‌شد. تصویری که به قیمت نادیده انگاشتن تمام سوژه‌های عادی و ملموس زمینی، بر ابعادی اغراق شده و اساطیری از شخصیت شمارمعدودی از افراد آسمانی تاکید می‌کرد، و تزئین انگاره‌ی من آرمانی عجیب و غریبی را دستمایه‌ی مهار صورتبندی خودانگاره‌ای طبیعی و معمولی می‌ساخت.

در نقاشی‌های قرون وسطایی ردپایی اندک از تشخیص وجود دارد. در پرده‌ی ملیله‌دوزی شده‌ی بایو^۴ که در حدود سال ۱۰۸۰م کشیده شده و ماجرای فتح انگلستان توسط نورمان‌ها را روایت می‌کند، انباشته از نقش افرادی است که از نظر شکل ظاهری و وضع چهره کاملاً به یکدیگر شباهت دارند و حتی ساختار کالبدشناختی و ریختی بدنشان هم همسان است.^۵



دو صحنه از پرده‌ی بایو

یک مثال متقدم‌تر از این نوع نگاه به سوژه را می‌توان در کتاب قرون وسطایی «ماتیلدای کنوسوسی» یافت. در این کتاب نقاشی‌ای وجود دارد که شخصیت‌های اصلی داستان - اسقف تَدالدوس، کنت تَدالدوس، کنتس گویلیا، کنراد و بونیفاس - را نشان می‌دهد. با نگرستن به این نقاشی می‌توان دریافت که هنرمند خالق آنها برای قهرمانان داستانش تشخیص زیادی قایل نبوده است. چهره‌ی هر پنج شخصیت یاد شده، -از ریش بلند کنت و ریش کوتاه بونیفاس که بگذریم،- کاملاً به هم شباهت دارد، و تنها وجه تمایزشان لباسهایی است که پوشیده‌اند.

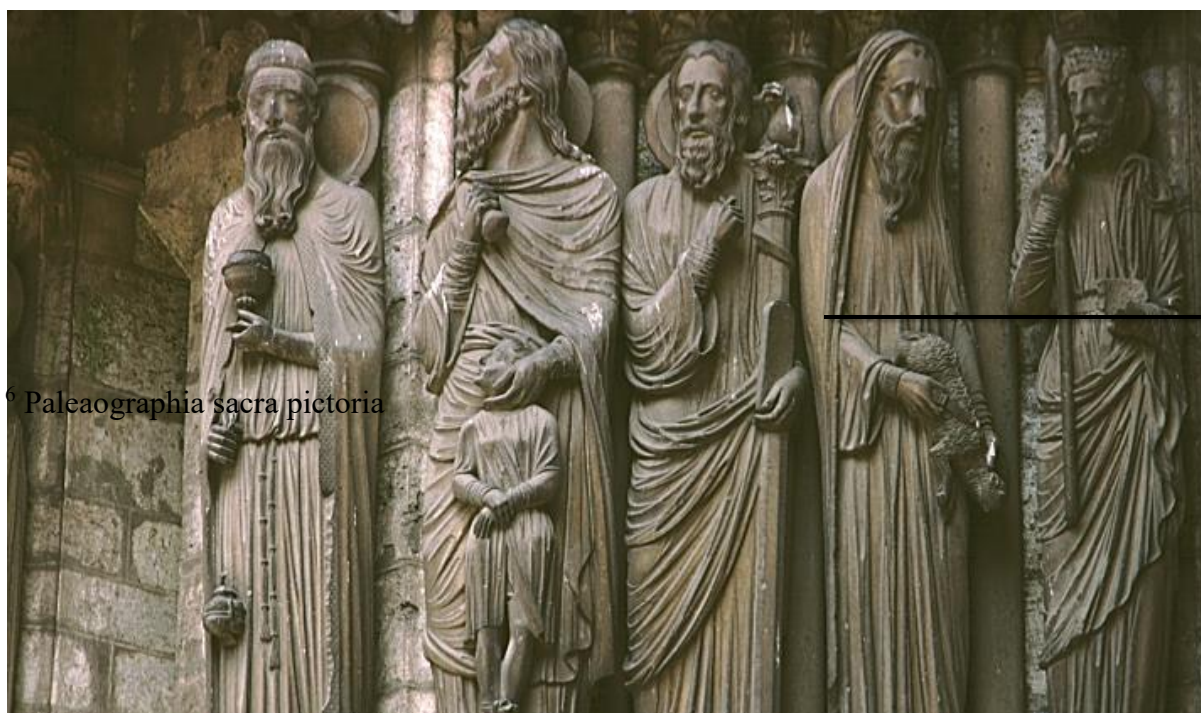


از کتاب ماتیلدای کنوسوسی

از کتاب دیرینه‌نگاری تصاویر قدسی

به همین ترتیب در کتاب قرون وسطایی «دیرینه‌نگاری تصاویر قدسی»^۶ به تصویری از مریم باکره و عیسیای نوزاد بر می‌خوریم که با چهار فرشته‌ی مقرب همراهی می‌شوند. در تصویر شش نفری که در این نقاشی بازنموده شده‌اند نیز شخصی به چشم نمی‌خورد و ابعاد بدن افراد و تزئیناتی مانند بال و لباس است که هویت ایشان را مشخص می‌سازد.

این امر تنها در مورد نقاشی‌ها مصداق ندارد. چرا که در نقش برجسته‌ها و تندیسهای دوران قرون وسطا نیز مشابه همین الگو را بازمی‌یابیم. به عنوان مثال، در دیوار شمالی کلیسای شارتر، سه تندیس وجود دارد که در حوالی ۱۱۹۴ م ساخته شده‌اند. این سه، ملکی صدق، ابراهیم و موسی را نشان می‌دهند. با نگرستن به این سه مجسمه، این تصور به ذهن متبادر می‌شود که مجسمه‌ساز با قحط مدل روبرو بوده است. چون این سه شخصیت مقدس سری همسان دارند و تنها بر اساس لباس و زیورهای آن از هم تفکیک می‌شوند.



۶ Paleaographia sacra pictoria

نمای شمالی کلیسای شارتر، نفر دوم از دست چپ ابراهیم و در کنارش به ترتیب موسی و ملکی صدق.

این چند شاهد، نمونه‌هایی انگشت شمار از انبوه نقاشی‌ها، تذهیب‌ها، و مجسمه‌هایی هستند که در قرون وسطا پدید آمدند و در همه‌ی آنها این بی‌توجهی به ویژگیهای شخصی افراد، و تمرکز بر بازنمایی شمار معدودی از شاهان و مقدسان دینی به چشم می‌خورد.

دلایل این سبک خاص بازنمایی افراد در هنرهای تجسمی، البته یگانه و منحصر به فرد نبوده است. زوال فن‌آوری و مهارت هنرمندانی که در دوران پس از فروپاشی امپراتوری روم می‌زیستند، منع‌ها و تحریم‌های دینی‌ای که آفرینش زیبایی را بیش از حد خاصی مجاز نمی‌دانست، و تابوی عمومی ادیان سامی در مورد بدن انسان، بی‌تردید عواملی موثر در این میان بوده‌اند. از سوی دیگر، نابسامانی سیاسی و اقتصادی ناشی از هجوم اقوام بربر گت و وندال، و از هم گسیختگی نظام اجتماعی شهرهای بزرگ که محور اصلی انتقال دانش و فن تولید هنری محسوب می‌شد نیز نباید در این میان نادیده انگاشته شود.

در کنار این عوامل اجتماعی و سیاسی، باید به این نکته هم توجه داشت که چیرگی مسیحیت بر اروپا باعث شد که از قرن سوم میلادی سرمشقی تازه برای صورتبندی مفهوم انسان در میان اقوام ساکن این منطقه رواج یابد. سرمشقی که بر بندگی مطلق و همیشگی انسان تاکید داشت و برترین آدمیان را خاکسارترین و مطیع‌ترین موجودات در برابر خالق‌شان می‌دانست. در این سنت فکری، عناصری مانند خرد و خلاقیت و خودمختاری که برای مدتها در جهان پیشامسیحی ستوده می‌شدند، گناه‌آمیز و زشت تلقی شدند، و دگرگونی عمیقی در معیاربندی اخلاقیات اروپاییان بروز کرد.

چرخش خودنگاره در هنر عصر نوزایی

با نزدیک شدن به عصر نوزایی، شاهد چرخشی فرهنگی در این زمینه رخ داد. عوامل گوناگونی دست به دست هم دادند و به سست شدن شالوده‌ی نظری جهان‌بینی مسیحی انجامیدند. بروز طاعون، کشف قاره‌ی آمریکا، و ورود صنعت چاپ از چین، و ترجمه و انتشار آثار دانشمندان مسلمان برخی از عناصری هستند که این چرخش فرهنگی را رقم زدند. به این ترتیب، اروپاییان در آستانه‌ی دوران نوزایی، از سویی میراث قدیمی رومی/ یونانی خویش را از نو کشف کردند، و از سوی دیگر به سمت صورت‌بندی انسان با راهبردهایی جدید خیز برداشتند.

بازتاب این ماجرا در هنرهای تجسمی از سویی آشکار، و از سوی دیگر پیشروانه بود. در واقع اگر بخواهیم دگردیسی در بازنمایی از انسان را در این دوره ردیابی کنیم، در نقاشی و مجسمه‌سازی زودتر از ادبیات و فلسفه شواهدی برایش می‌یابیم.

یکی از نخستین نشانه‌های این نگاه جدید به انسان، را می‌توان در احیای چهره‌نگاره‌ها بازیافت. مردان و زنانی که تا پیش از این به عنوان موجوداتی حاشیه‌ای و همچون ابزاری در دست خداوند نگریسته می‌شدند و به خاطر گناهان و هواهای نفسانی‌شان ارج و قربی نداشتند، ناگهان تشخیص یافتند و تصویر چهره‌شان در نقاشی‌ها پدیدار شد. بینایی، مهمترین حس آدمیان است و چهره، هم به لحاظ تکاملی و هم از زاویه‌ی عصب‌شناسی، مهمترین قلاب سازنده‌ی هویت فردی در این حس است. توجه به چهره، باز نمودن آن، و تاکید بر ریزه‌کاری‌های ریختی آن که رخسار فردی را از دیگری متمایز می‌کند، نخستین علامتی است که ظهور نگرشی نو درباره‌ی هویت فردی را نشان می‌دهد.

این نگاه جدید به انسان نیز همچون سایر عناصر فرهنگ نوزایی نخست در ایتالیا به بار نشست. نخستین نشانه‌های این فرهنگ در نقاشی خیلی زود، در قرن چهاردهم نمود یافت. در این دوره پترارک در

شهر پادوا مشاور تزیین خانه‌ای شد که به خاطر دارا بودن چهارصد چهره‌نگاره از مردان مشهور تاریخی پرآوازه بود.

مدت کوتاهی بعد، یعنی از ۱۵۰۰ پ.م کشیدن چهره‌نگاره اهمیت یافت و به صورت یکی از مهارت‌های اصلی نقاشان در آمد. در قرن شانزدهم، پائولو جیوویو^۷ توانست بیش از چهارصد چهره‌نگاره از مشاهیر روزگار خود گردآوری کند.^۸ او در نهایت این مجموعه‌ی بزرگ را با تصویر رخسار هفده زن مشهور تکمیل کرد. در قرن شانزدهم، برای نخستین بار هنرمندان به کشیدن چهره‌نگاره‌ی خویش پرداختند. این امر از سویی به ارتقای موقعیت اجتماعی هنرمندان و مقبولیت عمومی ایشان دلالت داشت، و از سوی دیگر به ظهور شکلی از هویت شخصی و میل به جاودان سازی عناصر ظاهری خویشتن دلالت داشت که تا پیش از آن امری ناشناخته محسوب می‌شد. در قرن شانزدهم، نقاشان مشهوری مانند لئونارد داوینچی، آلبرشت دورر، هانس هولباین و لوکاس گراناخ چهره‌ی خود را نقاشی کردند و در این راه پیشگام شدند.

دگرگونی نگاه به انسان تنها در رواج چهره‌نگاره نمود نیافت. همزمان با رواج این مضمون، دقت در عناصر ویژه و متمایز کننده‌ی ریختی‌ای که افراد را از هم تفکیک می‌کرد و ایشان را یگانه می‌ساخت، در نقاشی باب شد. در ۱۳۱۰ م، نقاش گمنامی که پرده‌ی ملکه ماری^۹ را خلق می‌کرد، همچنان از تمیز قایل شدن در میان شخصیت‌های نقاشی‌اش ناتوان بود. با یک نگاه به چهره‌ی مردان و زنان در این پرده می‌توان شباهت بی‌نقص و تکرار شونده‌شان را تشخیص داد. این در حالی است که آندراس مانگنا^{۱۰} (۱۵۰۶-۱۴۲۹ م) که

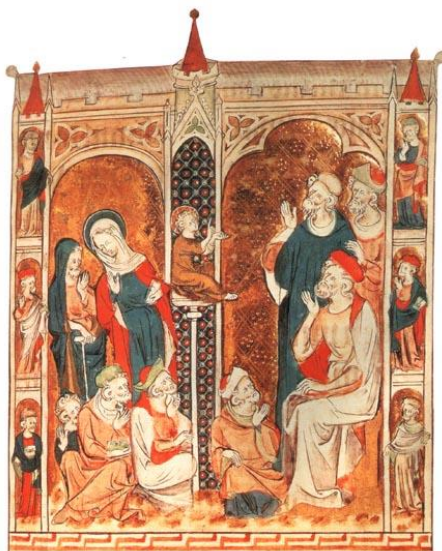
⁷ Paolo Giovio

⁸ Giovio, 2013.

⁹ Queen Mary's Psalter

¹⁰ Andreas Mantegna

حدود یک قرن بعد در پادوا منظره‌ی مشابهی را نقاشی می‌کرد، گذشته از به کارگیری فن‌آوری رنگ و روغن و واقع‌گرایی چشمگیر اثرش، به ریزه‌کاری‌های ظاهری افراد نیز پرداخته بود و هریک از آنها را به صورت شخصی متمایز تصویر کرده بود.



عیسا در معبد، از پرده‌ی ملکه ماری



مریم و تابعان، اثر آندراس مانتگنا

نمونه‌ای مشابه، به نقاشی بشارت اثر سیمونه مارتینی و لیپو ممی^{۱۱} مربوط می‌شود. در این اثر، فرشته‌ای به مریم درباره‌ی زایش عیسا بشارت می‌دهد. این اثر در سال ۱۳۳۳ م در یکی از صومعه‌های فلورانس کشیده شده و چنان که از مشاهده‌ی آن بر می‌آید، مریم و فرشته ساختار بدنی و چهره‌ای مشابه دارند و تنها از روی لباسها و بال فرشته از هم تفکیک می‌شوند.

¹¹ Simone Martini et Lippo Memmi

حدود صد و پنجاه سال بعد از این دو هنرمند، بوتیچلی مضمونی مشابه را در تابلوی «آسمانی»^{۱۲} خویش ترسیم کرده است. با مقایسه‌ی این دو به سادگی می‌توان دید که بوتیچلی نه تنها ساختار بدنی و رخسار متفاوتی را به مریم و فرشته اختصاص داده، که حالت بدنی پیچیده‌تر و شخصی‌تری را نیز به عنوان قالب حرکتی هریک در نظر گرفته است.



بشارت اثر مارتینی و ممی



آسمانی اثر بوتیچلی

گذشته از فن و مهارت و تاکید نقاشان بر وجوه متمایز کننده و تشخیص‌آور ظاهر افراد، از عصر نوزایی به بعد گرایشی مشابه برای باز نمودن افراد عادی در آن شکلی که هستند، بروز کرد. تا پیش از آن، هنرمندان همواره در تلاش برای تصویر کردن امر آرمانی، از توجه به حقایق پیش پا افتاده و متکثری که حواس ما را به خود مشغول می‌دارد، ابا داشتند. نقاشان و مجسمه‌سازان یونانی و رومی و پیروان ایشان در

¹² Celestello

مکتب نئوکلاسیسیم، در جستجوی یافتن زیبایی آرمانی و نسبت‌های طلایی و اشکال کامل و بی‌نقص بودند، و از این رو علاوه بر تمرکز بر شخصیت‌های اساطیری، ایشان را به همین شکل نیز ترسیم می‌کردند. این در حالی است که از عصر نوزایی به بعد، همزمان با عزل نظر تدریجی از قهرمانان اساطیری و شخصیت‌های دینی، و توجه به افرادی عادی و زنده، تلاش برای بازنمایی ایشان به شکلی واقع‌بینانه نیز آغاز شد. این بدان معنا بود که هنرمندان این دوره رسالتی متفاوت را برای خود قایل بودند و ماموریت خود را نه آفرینش بیشینه‌ی زیبایی و نمایش کمال، که بیان حقیقت و بازنمایی طبیعت می‌دانستند. از این رو به مضمون‌هایی در نقاشی‌هایی بر می‌خوریم که تا پیش از آن در اروپا سابقه نداشتند.

یان وان آیک، در سال ۱۴۳۴ م به سفارش بازرگانی بورژوا، تابلوی نامزدی آرنولفینی را کشید که به خاطر واقع‌گرایی‌اش، و نمایش جسورانه‌ی تفاوت چهره‌ی داماد زشت و ثروتمند، و عروس زیبارو و جوان، ممتاز و پیشروانه است. الگوی وان آیک خیلی زود مورد تقلید واقع شد. در اواخر قرن پانزدهم دومینکو گیرلاندايو^{۱۳} (۱۴۹۴-۱۴۴۹ م) نقاشی پیرمردی با نوه‌اش را کشید که مردی به نسبت زشت‌رو را با دماغی پر از زگیل نشان می‌داد. در همین دوره، جیووانی بلینی^{۱۴} (۱۴۸۳-۱۴۷۵ م) چهره‌نگاره‌ی ولی نعمتش جیووانی امو^{۱۵} را با دقتی شایان ستایش کشید، بی آن که به رسم کلاسیک‌ها تلاشی برای ترمیم زوایای نازیبای صورتش به خرج دهد.

¹³ Donato Bramante

¹⁴ Giovanni Verrocchio

¹⁵ Giovanni Verrocchio



پیرمردی با نوه‌اش اثر گیرلاندايو

جيووانی امو، اثر بلینی

نمونه‌ی دیگری که در این میان شایان ذکر است، به تندیس مفرغینِ بارتولوميو مربوط می‌شود. بارتولوميو کولثونی^{۱۶}، سرداری مزدور بود که به ریاست سربازان کار به مزد شهر و نیز رسیده بود. او برخلاف سنن رایج که ساخته شدن مجسمه و نصب آن در میدان شهر را به مقدسین دینی و شخصیت‌های تاریخی بزرگ محدود می‌ساخت، به مجسمه‌سازی به نام وروچيو^{۱۷} پول داد تا تندیس بزرگ از وی بسازد، و بعد شورای شهر و نیز را با رشوه‌ای بزرگ متقاعد کرد که مجسمه‌اش را در سال ۱۴۷۹م. در میدان شهر نصب کنند. این مجسمه هنوز هم در میدان این شهر وجود دارد و واقع‌گرایانه بودن حالتش و خشونت‌ی که در چهره‌ی بارتولوميو دیده می‌شود، نشان می‌دهد که مخلوق هنرمندی وقع‌گرا بوده است.

به این ترتیب، عناصر متکثر و پراکنده‌ای که در سوژه‌های انسانی وجود داشت و مایه‌ی تمایز ایشان از یکدیگر می‌شد، به رسمیت شناخته شد و ارزش زیبایی‌شناسانه پیدا کرد. از این جا تا ستایش رمانتیست‌ها از طبیعت و تکثر آن، گامی بیش فاصله نبود.

¹⁶ Bartolomeo Colleoni

¹⁷ Verrocchio



چرخش خودانگاره در گفتمان نوزایی

خودانگاره، گذشته از بازتابی که در دستگاه بینایی می‌یابد، و رسوبی که می‌تواند بر این اساس بر آثار هنری پیدا کند، پدیداری زبانی است. خودانگاره زیر تاثیر زبان شکل می‌گیرد، توسط زبان صورتبندی می‌شود، و در قالبی زبانی بیان می‌گردد و مورد توافق واقع می‌شود. توجه به خودانگاره و گشایش فضای حالت سوژه‌های یگانه، گذشته از موج پیشتازش در هنرهای تجسمی، در زبان نیز بازتاب یافت و متونی را از خود به یادگار گذاشت که به روشنی چرخشی فرهنگی در تفسیر مفهوم من را نشان می‌دهد.

تا پیش از عصر نوزایی، در اروپا مفهومی به نام زندگینامه‌ی افراد عادی ناشناخته بود. زندگینامه در اروپای قرون وسطایی، عبارت بود از شاخه‌ای از ادبیات که از اساطیر و روایات دینی مشتق می‌شد، و برای شرح حال و ماجراهای زندگی پهلوانان جنگاور و پیشوایان مقدس دینی تخصص یافته بود. این روایتها، سبک و سیاقی افسانه‌آمیز داشتند و برای توصیف زندگی قهرمانانی به کار گرفته می‌شدند که خود خصلتی اساطیری و استعلایی داشتند. گذشته از زندگی‌نامه‌های عصر کلاسیک یونان و روم، که مبنای تاریخ‌های بعدی را تشکیل

دادند و بهتر از همه در آثار هرودوت و پلوتارک بازنموده شده بودند، معدودی از متون مشابه نیز در دست بود که به زندگی افرادی متاخرتر می‌پرداخت. گذشته از دو مرجع مشهوری که نامشان را بردیم، سوتونیوس و دیوگنس لائرتیوس در قرون وسطا بیشتر مورد توجه باسوادان بودند. در این میان البته روایات مربوط به زندگی عیسی مسیح و حواریون جایگاهی برجسته را در این زمینه اشغال می‌کردند. از سایر متون جالب توجه در این مورد می‌توان به این موارد اشاره کرد: زندگینامه‌ی شارلمانی که توسط اینهارد در قرن نهم نوشته شده بود، زندگینامه‌ی لویی نهم شاه فرانسه، اثر ژوانویل (قرن سیزدهم)، و داستان زندگی بایارد که در قرن پانزدهم نگاشته شد و به نویسنده‌ای ناشناس تعلق داشت.

با فرا رسیدن عصر نوزایی، این رده از ادبیات به شکلی شگفت‌انگیز توسعه یافت و با سرعتی چشمگیر شاخه شاخه شد و در نهایت به داستان زندگی افراد عادی ختم شد. نهایت این روند، همان بود که با تخیل نویسنده درآمیخت و پیدایش رمان را ممکن ساخت. راهبی به نام جاکوبو فیلیپو فورستی^{۱۸} کتابی نوشت به نام «درباره‌ی زنان مشهور»^{۱۹} و پائولو جیووانی کتابی مشابه داشت با نام «درباره‌ی سرداران و شاهزاده خانم‌ها».^{۲۰} از کتاب «درباره‌ی هنرمندان ایتالیایی»^{۲۱} اثر گیورگیو واساری هم باید یاد کرد، که تا حدودی خصلت ایتالیایی این جنبش جدید را نشان می‌دهد. همه‌ی این نویسندگان در قرن شانزدهم قلم می‌زدند و دنباله‌روان

¹⁸ Jacobo Filippo Foresti

¹⁹ *De claris selectisque plurimis mulieribus*

²⁰ Jiovani, 2013.

²¹ Vasari, 1998.

پترارک و بوکاچو بودند که اولی کتابی به نام «توصیف مردان»^{۲۲} را نوشته بود^{۲۳} و دومی به خاطر زندگینامه‌اش از دانته و صد زن مشهور^{۲۴} نامدار بود.^{۲۵}

از میان معاصران این دو، باید از دو نفر دیگر هم یاد کرد. نخست دوناتوس است که زندگینامه‌ی ویرژیل را نگاشته بود. دیگری، واسپاسیانو دا باستیچی^{۲۶} بود که در شهر فلورانس کتابفروشی داشت و در سال ۱۴۹۷ م. کتابی منتشر کرد که در آن زندگینامه‌ی مشتریان مشهورش گردآوری شده بود. این جنبش زندگینامه نویسی تا قرن شانزدهم خصلتی کاملاً ایتالیایی داشت. اما در این قرن از مرزهای ایتالیا خارج شد و در اروپای شمالی و انگلستان نیز جای پای محکم یافت. در ۱۵۳۲ م. زندگینامه‌ی آلبرشت دورر، و در ۱۵۶۴ م. زندگینامه‌ی تئودور بزا منتشر شد که دومی توسط مردی به نام ژان نوشته شده بود. در دهه‌ی ۱۵۵۰ م. زندگینامه‌ی کاردینال ولسی اثر جرج کاوندیش، و زندگینامه‌ی توماس مور نوشته‌ی ویلیام راجر و نیکلاس کالوین انتشار یافت. در ۱۵۴۰ م. زندگینامه‌ی اراسموس محبوبیت و شهرتی بسیار به دست آورد، و این در حالی بود که تنها چهار سال از مرگش می‌گذشت.

زندگینامه به خوبی دگرذیسی در مفهوم خودانگاره و توجه عمومی به سرگذشتِ منحصر به فرد و ویژه‌ی من را نشان می‌دهد. اما متنی که در این مورد بیانگرت‌تر و مهم‌تر است، خودزندگینامه است. خودزندگینامه، متنی است که در آن سرگذشت من توسط من روایت می‌شود. در واقع، خودزندگینامه را

²² De viris illustribus

²³ Nauert, 2006.

²⁴ De Claris Mulieribus

²⁵ Boccaccio, 2001.

²⁶ Vaspasiano da isticci

می‌توان شکلی ادبی دانست که از تدوین و ثبتِ عنصری مهم در خودانگاره -یعنی زندگینامه- مشتق شده است.

تا قرن شانزدهم، خودزندگینامه بسیار کمیاب بود. نمونه‌های تاریخی مشهوری که در این مورد وجود داشت، به «تاریخ جنگهای گل» - اثر ژولیوس سزار- یا اعترافات سنت آگوستین^{۲۷} محدود می‌شد. این آثار، خصلتی غیرشخصی داشتند و نویسندگانشان بیش از آن که دغدغهی ترسیم سیمایی واقع‌گرایانه از خویش را داشته باشند، به مسائلی استعلایی و جهانی -مانند تاریخ روم، یا کشمکش الاهیات با امور نفسانی- می‌پرداختند. این دو اثر مهم، به تعبیر امروزی ما خودزندگینامه محسوب نمی‌شوند. چون سزار در جنگهای گل بیشتر همچون مسافری قلم می‌زند که در حال نوشتن سفرنامه و توصیف اقوام و مردمان ناآشناست. الگوی سزار به احتمال زیاد آناباسیس گسنوفانس بوده است که آن نیز خودزندگینامه محسوب نمی‌شود و سفرنامه‌ای جنگی است.^{۲۸}

اعترافات سنت آگوستین نیز خودزندگینامه نیست. با وجود آن که نویسنده در بندهایی از آن به خویشتن و روحیات خویش و دورانی که به آیین مانویت گرویده بوده، اشاره می‌کند، اما مسئله‌ی اصلی در آن خداست، نه من. سنت آگوستین برای شرح چیزی درباره‌ی خداوند و تبیین پیشنهادی برای رستگار شدن است که می‌نویسد، نه برای توصیف زندگی سوژه‌ای یکتا.

از میان نمونه‌های ابتدایی دیگر خودزندگینامه در این دوران، می‌توان از خاطرات پاپ پیوس دوم، خاطرات پترارک، و زندگینامه‌ی خودنوشته‌ی زنی انگلیسی به نام مارگری کمپ نام برد. بیشتر این متون بر

²⁷ سنت آگوستین، ۱۳۸۲.

²⁸ Gilliver, 2002.

اساس قالب و چارچوبی غیرشخصی نگاشته می‌شدند، و از این رو با اتوبیوگرافی امروزین تفاوت زیادی داشتند. مثالی که می‌تواند این تفاوت را نشان دهد، خودزندگینامه‌ی سیاستمداری فرانسوی به نام فیلیپ دو کومینی^{۲۹} است. کتاب او «راز»^{۳۰} نام دارد و زندگی‌اش را در قالب گفتگوی دو نفر -موسوم به فرانسیسکوس و آگوستینوس- شرح می‌دهد. جالب آن است که خود نویسنده، و صاحب زندگینامه در متن به عنوان صاحب صدایی منفرد و مستقل وجود ندارد و هیچ گزاره‌ی اول شخصی از زبان او بیان نمی‌شود.

از اواخر قرن چهاردهم و ابتدای قرن پانزدهم، در ایتالیا نخستین اشکال از خودزندگینامه‌ی جدید پدیدار شد. این متون، در قالب دفترچه خاطراتی به نام *Recordanza* تدوین می‌شدند و فرآیند نوشتن‌شان چیزی بین خاطرات‌نویسی و تاریخ‌نگاری محسوب می‌شد. از قرن شانزدهم، نخستین خودزندگینامه‌های راستین در اروپا نگاشته شد. از میان کسانی که در این مسیر پیشگام بودند باید از این افراد نام برد: گیرولامو کاردانو^{۳۱} که پزشکی از اهالی میلان بود، بنونوتو چلینی^{۳۲} که مجسمه‌سازی از مردم فلورانس بود، خیاطی به نام ساباستیانو آردیتی^{۳۳} و داروسازی به نام لوکا لاندوچی^{۳۴}. دفترچه‌ی خاطرات لاندوچی که با رخدادهای ۱۴۵۰م آغاز می‌شد، پس از مرگ او نیز ادامه یافت و نویسنده‌ای ناشناس با همان سبک وقایع فلورانس را تا سال ۱۵۴۲م در ادامه‌اش نوشت.^{۳۵}

²⁹ Phillipe de Commynes

³⁰ Secretum

³¹ Girolamo Cardano

³² Benvenuto Cellini

³³ Sabastiano Arditi

³⁴ Luca Landucei

³⁵ Amelang, 1998: 307.

در قرن شانزدهم، به تدریج سفر اروپاییان به خارج از قاره‌شان شدت گرفت و جهانگردی همچون نوعی شیوه‌ی بازتعریف خود و معنابخشی به زندگینامه رواج یافت. در این میان، خودزندگینامه‌هایی جعلی هم که شخصیت‌های تاریخی یا تخیلی را همچون مدلی آرمانی برای آموزش عمومی مطرح سازند، و با لحنی اول شخص به شرح سرگذشت وی پردازند، کم نبودند. یکی از این متون، «راهنمای شاهزادگان»^{۳۶} نام داشت و شرح حال تخیلی مارکوس اورلیوس محسوب می‌شد و توسط آنتونیو دی گویوارا^{۳۷} برای آموزش شارل پنجم – که هنوز در آن هنگام نوجوان بود، – نوشته شد.

آنگاه نوبت به خودزندگینامه‌هایی غیرعادی رسید. مدیومی ایتالیایی ادعا کرد که ارواح امپراتور ماکسیمیلیان، سنت ترزا، و سنت ایگناتیوس در پیکرش حلول می‌کنند و زندگینامه‌ی خود را می‌نگارند. این خودزندگینامه‌های جعلی با توجه به حال و هوای رازآمیزشان بسیار مورد توجه قرار گرفت و شهرت زیادی به دست آورد. در برابر این تلاش متافیزیکی برای کشیدن پای درگذشتگان به این موج خودزندگینامه‌نویسی نوظهور، تلاش‌های مستمر و جالب توجهی هم انجام شد. چنان که یک خانواده‌ی سوئوسی به نام پلاتر، برای مدت سه نسل زندگینامه‌های خود را نوشتند و به این ترتیب نوعی بایگانی خانوادگی کتبی برای خود فراهم آوردند. نویسنده‌ی دیگری که شایسته است نامش در اینجا ذکر شود، گیرولامو دا سومایا^{۳۸} نام داشت و از اشراف شهر فلورانس بود. این فرد خودزندگینامه‌ای از خود به جا گذاشته که تمام جزئیات روابط جنسی نامشروع و کارهای خلاف قاعده‌اش را با الفبای یونانی در آن ثبت کرده است.

³⁶ Relojde Principes

³⁷ Antonio de Guevara

³⁸ Girolamo da Sommaia

به این ترتیب، هویت شخصی و فردیت جدید و مستقل سوژه‌ی مدرن، پیش از آن که توسط فیلسوفان صورتبندی و زیر دست روانشناسان آزموده شود، در قلمرو هنر و ادب ظهور کرد و تثبیت شد و در قالب روایت‌هایی زبانی یا غیرزبانی مدون گشت.

دوره‌ی زمانی ۱۴۵۰-۱۵۵۰ م، زمانی است که تمام این تجربه‌های نوپا در مورد صورتبندی مجدد مفهوم من، به سرانجام می‌رسند و در قالبی هنجارین تثبیت می‌شوند. شمار زیاد قهرمانان عصر نوزایی در این میان، و وجوه اشتراک ایشان، نشانگر آن است که تغییر حالتی تکاملی در نظام‌های اجتماعی اروپایی در این دوره به وقوع پیوسته است. طیفی وسیع از اشخاص سرشناس، از داوینچی و میکل‌آنژ و بوتیچلی و هولباین و دورر گرفته تا بوکاچیو و پترارک و اراسموس و ماکیاولی، در این دوران به صورت متفکرانی چندوجهی و همه فن حریف ظهور کردند و همگی از زوایایی گوناگون به معمای صورتبندی مجدد من در غیاب نظام‌های مطلق‌گرای کلیسایی پرداختند. محصول کار ایشان، و دستاورد پویایی جامعه‌شان، ظهور من مدرن بود. منی که از اواخر همین دوره به تدریج در رمان‌هایی اولیه کارکردی روایی یافت، در قالب نویسنده و نقاش مدعی مالکیت اثر خود شد و از قرن شانزدهم به بعد نقاشی‌ها و تندیس‌های خود را امضا کرد، و در نهایت به من خرده مالک مدرن امروزمین تبدیل گشت.

نقد تفسیر غالب درباره‌ی چرخش خودانگاره

بسیاری از اندیشمندان -از جمله لوکاچ و بوکهارت- بر آن باور بوده‌اند که شکل‌گیری سوژه‌ی مدرن در اروپای عصر نوزایی، نشانگر دوره‌ای جدید و نوظهور از شکل‌بندی مفهوم من بوده است. دوره‌ای که نوظهور، بی‌سابقه، و مهم بودنش تنها در زمینه‌ی فرهنگ اروپایی معنا نمی‌شود، که در ابعادی جهانی نیز قابل طرح است. از دید این نویسندگان، مفهوم من در تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌های سنتی و پیشامدرن به شکلی

کمابیش مشابه و همگون صورتبندی می‌شده و ظهور مدرنیته در غرب و دگردیسی مفهوم من در عصر نوزایی به معنای گسستی کامل و همه جانبه از تمام عناصر این تعریف سنتی بوده است. از دید نگارنده، این برداشت از چند نظر قابل نقد است.

نخست آن که این نگرش تمایز میان تمدن‌های پیشاستی متفاوت را نادیده می‌انگارد و همگونی و شباهتی را در میان آنان فرض می‌کند که در واقع وجود نداشته است. شواهد تاریخی نشان می‌دهند که تمایزهای عمیق و ریشه‌داری در میان فرهنگ‌های جهان پیشامدرن وجود داشته است، و بخش مهمی از این تمایزها همچنان در دوران مدرن نیز بازتولید شده‌اند. البته این درست است که تمدن مدرن خصلتی فراگی رو جهانی داشته و در تمام جوامع میزبان‌ش شیوه‌هایی مشابه از کاربست عقلانیت ابزارمندانانه را برای سازماندهی اجتماعی تحمیل می‌کند. اما از این شباهت نسخه‌های گوناگون جوامع مدرن، نمی‌توان نتیجه گرفت که جوامع یاد شده در وضعیت سنتی‌شان هم شبیه به هم بوده‌اند.

چنان که دیدیم در این متن از دو رده‌ی اصلی از شواهد به عنوان دلایلی بر دگردیسی خودانگاره استفاده شد: شواهدی که از هنرهای تجسمی نمایشگر من‌ها بر می‌آمد، و شواهدی که به ثبت زندگی‌نامه‌ی من‌ها مربوط می‌شد. می‌توان نشان داد که این دو متغیر، در جوامع پیشامدرن به اشکالی بسیار متنوع در جوامع گوناگون صورتبندی و بیان می‌شده‌اند. اشکالی که لزوماً با قالب مسیحی/ رومی اروپای قرون وسطا همخوانی ندارند و همواره هم با نادیده انگاشته شدن دینی من همراه نیستند.

وارسی نقاشی‌ها و نقش برجسته‌های تمدن‌های باستانی نشان می‌دهد که گرایش به نادیده انگاری تشخیص و فردیت افراد، رگ و ریشه‌ی کهن و پر دامنه‌ای دارد. در جهان باستان، سبکی انتزاعی، آرمان‌گرا، استعلایی و گریزان از فردیت را می‌توان در آثار هنری مصری بازیافت. مشابه همین سبک در نقش برجسته‌ها و مهرهای میانرودان و عیلام هم وجود داشته است، و بعدها در تمدن بابل و آشور به پختگی و کمال می‌رسد.

تمدن هخامنشیان، با تأکیدی که بر نقش‌های انتزاعی، کمال‌گرایانه، و نمادین بدن و چهره‌ی افراد دارد، بی‌شک نقشی مهم را در توسعه و ترویج این شیوه از نگریستن به من ایفا می‌کرده است. در واقع دور نیست که سبک خاص بازنمایی من در اروپای قرون وسطا را پژوهشی از این سبک بدانیم، تقلیدی ناشیانه از یک سبک رسمی انتزاعی، که زیر فشار تابوهای دین مسیحیت و در اثر ضرورت‌های جامعه‌ای در حال فروپاشی، به ابزاری برای نادیده‌انگاشتن من تبدیل شده است. در ایران زمین، اما، رواج این سبک انتزاعی به معنای نادیده‌انگاشتن من نبوده است. آن سبکی از بازنمایی من، که از دیوارنگاره‌های ساکن و پرابهت مصری و نقش برجسته‌های طبیعت‌گرا و جاندار عیلامی و آشوری ریشه گرفته بود، بعدها در پیوند با نقاشی چینی بالید و رشد کرد و نگارگری ایرانی را به وجود آورد، که اتفاقاً در آن نیز افراد به شکلی انتزاعی و آرمانی تصویر می‌شدند.

شاید با نگریستن به هنر تخت جمشیدی و دیدن نقش برجسته‌ی ظریف و عظمت طلبانه‌ی مردانی که نماینده‌ی اقوام گوناگون جهان آن روزگار هستند، شکلی از نادیده‌انگاری من یگانه و تشخیص یافته را ببینیم که با الگوی قرون وسطایی شباهت داشته باشد. به راستی هم این نقوش و تداوم جوهرشان در نگارگری ایرانی، نشانگر عزل نظر از سوژه‌های خاص و متکثر و زمینی، و تمرکز نگاه بر ماهیت مینویی و استعلایی ایشان است. ماهیتی مشترک در همگان، که خصلتی آرمانی و فردیت زدوده دارد و به صورت تصاویری همسان، ظریف، و فاقد بعد و سایه بازنموده می‌شود.

این برداشت می‌تواند به بخش مهمی از آثار هنری کهن آفریده شده در سه حوزه‌ی تمدنی ایران زمین، مصر، هند و چین تعمیم یابد. آرامش و یکنواختی موجود در تندیس‌های بودا، با سکون و آرامش تندیس‌های مصری دوران فراعنه شباهتی دارد، و بی‌تردید در میان نقاشی چینی و هندی و نگارگری ایرانی عناصر مشترک بسیاری را می‌توان بازیافت که از قضا خصلت انتزاعی زیادی را هم دارا هستند.

با وجود حضور فراگیر و چشمگیر این سبک انتزاعی و این گرایش به نادیده انگاشتنِ فردیت و تشخیصِ من‌ها، نمی‌توان به همان سادگی که در مورد اروپا دیدیم، این شواهد را به سرکوب و طرد خودانگاره-ای پرداخته تعبیر کرد. جامعه و فرهنگ اروپای قرون وسطا، با وجود غنا و پیچیدگی غیرمنتظره‌ای که در زمینه‌ی فقه مسیحی و فرهنگ کلیسایی از خود نشان می‌دهد، در نهایت نشانگر یک نظام اجتماعی بدوی و عقب مانده است. نظامی اجتماعی که در هم آمیختنِ ساختار برده‌دارانه‌ی رومی و نظم قبیله‌ای اقوام غربی و شمالی اروپا ناشی شده است. پیچیدگی این نظام اجتماعی و غنای دستاوردهای فرهنگی آن را به هیچ عنوان نمی‌توان با نظام‌های اجتماعی گول‌آسا و بسیار دیرینه‌ای مانند هند و چین و ایران و مصر مقایسه کرد.

هنر تمدن‌های یاد شده، با وجود گرایش به انتزاع در قلمرو زیبایی‌شناسی رسمی و دینی، توسط حاشیه‌ای غنی و فربه از آثار هنری غیررسمی‌تر، و دنیوی‌تر حمایت می‌شود که اتفاقاً به بازنمایی من‌های تشخیص یافته بسیار بها می‌داده‌اند. در هنر چینی، در کنار تصاویر ظریف و انتزاعی بودیساتوها و خدایان، نقاشی‌های فراوانی از کشاورزان، پیرمردان، کودکان، و سرداران جنگی و امپراتوران را می‌بینیم که با دقتی چشمگیر ترسیم شده‌اند و تشخیص و فردیتی آشکار دارند. به همین ترتیب در آثار هنری مصری - به ویژه در دوران حاکمیت رومی‌ها و یونانی‌ها، - عناصری از فردگرایی یونانی / لاتینی وامگیری و پرداخته شد که با آن هنر قدسی و رسمی فرد زدوده متفاوت، و گاه با آن متعارض است. در این میان تنها هنر ایران زمین است که پس از اسلام به دلیل منع دینی تصویرگری افراد، به سمت انتزاعی افراطی میل می‌کند و پیچیده‌ترین و پیشتازترین شاخه از این شیوه‌ی صورتبندی زیبایی را در قالب کاشیکاری و تذهیب و مرقع‌کاری خلق می‌نماید. شواهد جسته و گریخته‌ای که از هنر ایرانی عصر ساسانی در دست است، نشان می‌دهد که در این دوران نیز قاعده‌ی بازنمایی خصوصیات شخصی و یکتای افراد در هنر رسمی (پیکره‌ی شاپور) و غیر رسمی (نقاشی‌های مانوی) رواجی کامل داشته است. این حاشیه‌ی تشخیص‌گرا در ایران نیز مانند مصر و چین

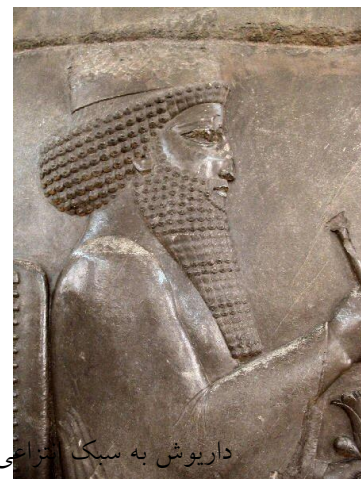
سابقه‌ای دیرینه داشته است و حتی در کنیه‌ی بیستون، که سنگ بنای هنر انتزاعی هخامنشی است، شورش‌یانی که در برابر تصویر انتزاعی داریوش بزرگ به صف ایستاده‌اند رخساره و پیکری‌ای ویژه و تشخیص یافته دارند.



تشخیص در سکه‌های
FreeStockPhotos.com



شاپور در بازنمایی طبیعت‌گرا



داریوش به سبک انتزاعی

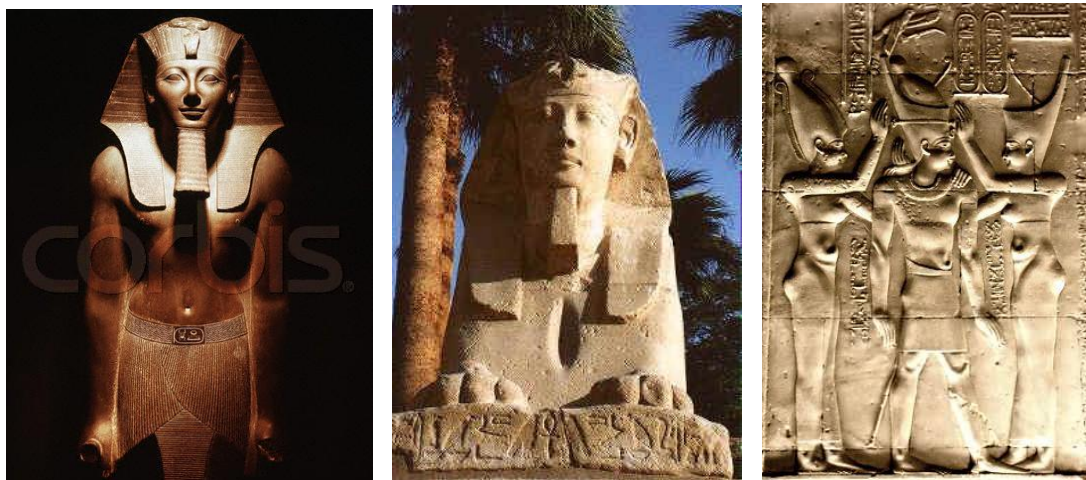


سکه‌های اشکانی از راست به چپ: بلاش پنجم، فرهاد دوم، تیگران حاکم ارمنستان، آرتاواز سوم حاکم ارمنستان

نمود دقیقتر و روش‌تر این پرداختن به ویژگی‌های شخصی و سیمای یگانه‌ی هر فرد را بر سکه‌های ایران عصر اشکانی می‌توان باز جست. در این سکه‌ها شاهنشاهان پارتی و حتا حاکمان محلی و شهربانان ایرانی هریک رخساری متمایز و ویژه دارند و جالب آن که درست به همان شکلی که در زمان ضرب سکه بوده‌اند، تصویر می‌شده‌اند. چنان که شاهانی دیرپا مانند مهرداد اول در سکه‌های آغازین‌اش نوجوانی نوخط است و در اواخر کار مردی سالخورده.

نمونه‌ای دیگر از سابقه‌ی دیرینه‌ی بازنمایی فردیت در فرهنگ‌های پیشامدرنِ غیراروپایی را در هنر مصری می‌بینیم. مصر از آن جهت اهمیت دارد که احتمالاً یکی از نخستین و کهن‌ترین مراکز ابداعِ نگاهِ انتزاعی و فردیت زوده به تصویرگری سوژه است. در واقع کهن‌ترین نقاشی‌ها و مجسمه‌هایی که به سبکی انتزاعی پرداخته شده‌اند و من را به تصویری استعلایی و آرمانی فروکاسته‌اند، در دل این تمدن پرورده شده‌اند.

این سبک ویژه‌ی هنر مصری، به ویژه در هنرِ مقبره‌ای بازتاب یافته است. نقاشی چهره‌ی مرده بر سرپوش تابوت مومیایی، و ساختن نقاب و صورتکِ مرده بر آن، همواره با تلاش هنرمندان برای رفع زشتی‌ها و اصلاح و ترمیم نارسایی‌های طبیعت همراه بوده است. چنان‌که سردیسه‌ها و نقابهای مصری معمولاً نمودی از زیبایی آرمانی محسوب می‌شده‌اند و از دستکاری در خصوصیات ریختی منحصر به فرد افراد و فروکاستن-شان به تصویری تکراری از یک زیبایی آسمانی ابایی نداشته‌اند. این امر به ویژه در مورد مجسمه‌هایی که از فراغنه ساخته می‌شده مصداق داشته است. چنان‌که نقاب روی تابوت رامسس دوم، با زیبایی چشمگیر و آرمانی‌اش، در واقع از چهره‌ی نه‌چندان زیبای جوانی هژده ساله وامگیری شده است.



نمونه‌هایی از هنر آرمان‌گرا و استعلایی مصری

با وجود این، دست کم در سه دوره از تاریخ هنر مصر، به چیرگی هنر فردگرا و واقع‌گرایی بر می‌خوریم که افراد را با تاکید بر ویژگی‌های متمایز کننده‌شان از دیگران بازنمایی می‌کنند و از این رو به هنر

عصر نوزایی شباهت دارند. در مصر، کهنترین نمونه از این گرایش، به عصر سنوسرت سوم، پنجمین فرعون از دودمان دوازدهم باز می‌گردد. این فرعون در میان اعضای خاندانش فردی غیرعادی محسوب می‌شود. سنوسرت سوم برای مدتی به نسبت طولانی -از ۱۸۷۸ تا ۱۸۳۹ پ.م- بر مصر فرمان راند و کشورش را با درایت و قدرت تمام اداره کرد. با این وجود، یکی از وجوه عجیب او، آن بود که از نظر شکل ظاهری با افراد عادی تفاوت داشت. بنابر آنچه که از تابوتش و متون باقی مانده از آن دوران بر می‌آید، این فرعون بیش از دو متر قد داشته و جنگاوری بسیار قدرتمند و تناور هم بوده است. چهره‌اش با آنچه که از سایر مصریان آن دوران می‌شناسیم متفاوت بوده است و بینی کوچک و گوشه‌هایی بسیار بزرگ و ابروهایی خمیده به سمت پایین داشته است. نکته‌ی جالب آن است که این فرعون مخالف سنت آرمانگرایی مرسوم مصری بود و تمام تندیسها و نقش برجسته‌هایی که از او بر جای مانده است، تمام این خصوصیات غیرعادی را در چهره‌اش نشان می‌دهد. این اصرار هنرمندان درباری سنوسرت برای بازنمایی خصوصیات ویژه و غیرعادی او به حدی بوده است که حتی سر سنوسرتی که به شکل ابوالهول نقش شده هم با همین خصوصیات شناختنی است.



در همین موج برجستگی هنر طبیعت‌گرا و متمرکز بر یگانگی افراد، در زمان فرعون آمونموت سوم، پادشاه نوزدهم، در سال ۱۳۶۹ پ.م بر مصر حکومت می‌کرد، و نخستین سلسله یکپارچه تاریخ هم محسوب می‌شود. این همان فرعون‌ی است که پرستش خورشید را به مثابه خدایی یگانه ترویج کرد

و نخستین نسخه از خدایی غیرشخصی و فراگیر و یکتا را پرستید. این فرعون پیامبر، شاعر و هنرمند بزرگی هم بوده است و هنوز برخی از اشعار وی بر جای مانده است. آخناتون سبکی از نقاشی و مجسمه‌سازی را در دوران زمامداری خود رواج داد که به هنر عصر نوزایی شباهت بسیار دارد. در این سبک عناصر آسمانی و استعلایی -مانند خورشید، آنخ، و پرتوهای جان‌بخش خورشید- به شکلی انتزاعی و سازگار با سنت هنری مصر باستان نمایش داده می‌شوند، اما افراد خصلتی تشخیص یافته دارند و با ویژگی‌های ظاهری‌شان شناختنی هستند.

بالا: سه تندیس از آخناتون

پایین: ملکه نفرتی‌تی (همسر

آخناتون)



آخناتون به ظاهر خود در شکل‌گیری این موج هنری نقشی موثر و مستقیم داشته است. چون بسیاری از تندیس‌ها و مجسمه‌هایی که در این سبک ساخته شده‌اند، نوشته‌ای را بر خود دارند و از فرعون به عنوان استاد هنرمند مجسمه‌ساز نام می‌برند. نکته‌ی جالب توجه در این میان آن است که خود این فرعون ظاهر چندان جذابی نداشته و چنان‌که از تندیس‌هایش معلوم می‌شود، چهره‌ای کشیده و بدنی لاغر داشته است که

اصلا با تصویر آرمانی مصریان از فرعون به مثابه خدای مجسم سازگار نبوده است. شگفت‌تر از همه آن که این فرعون در سنین پیری به نوعی بیماری هورمونی - احتمالاً نشانگان کوشینگ - مبتلا می‌شود و شکم و سینه‌هایش رشد می‌کنند. تندیس‌هایی که از این فرعون در سالهای یاد شده ساخته شده، تمام این ریزه‌کاری‌های ناخوشایند را به دقت نشان می‌دهند و نشانگر سنت شکنی بزرگی در تاریخ هنر مصر هستند.^{۳۹}

در نهایت، بد نیست به چهره‌نگاره‌های هوارا اشاره کنیم. این چهره‌نگاره‌ها توسط هنرمندانی مصری در حدود سال ۱۵۰ م. در شهر هوارا در شمال مصر کشیده شده‌اند. نقاشی‌های یاد شده، زیر تاثیر هنر دیواری رومی شکل گرفته‌اند، که خود از هنر یونانی متأثر بوده است. با این وجود، خلق آنها در زمینه‌ای کاملاً مصری صورت پذیرفته است. چون این نقاشی‌ها به درگذشتگانی تعلق دارد که بعد از مومیایی شدن در گورهایي نهاده شده‌اند. یعنی این نقاشی‌ها را باید دنباله‌ای از سنت مصری بازنمایی تصویر مردگان دانست. سنتی که در شکل مصری قدیمی‌اش، با حک و اصلاح عناصر نازیبای چهره و تبدیل کردن واپسین یادگار رخسار مرده، به تصویری آرمانی همراه بود. با این وجود، چهره‌نگاره‌های هوارا به روشنی ویژگیهای فردی صاحبانشان را نشان می‌دهند و جالب آن است که در زمینه‌ای تازه مسیحی شده شکل گرفته‌اند که می‌رفت تا بعد از یک قرن به مرکز تعصب مسیحی و سرکوب فردیت باستانی تبدیل شود.



³⁹ Reeves, 2000.

چهره‌نگاره‌های هوارا

خودانگاره و خودزندگینامه

هدف از شرحی که گذشت، یاد کردن از تمام نمونه‌های هنر فردیت‌مدار و تشخیص‌گرا نبود. چرا که چنین مروری به کتابی مفصل نیاز دارد. هدف، تنها نشان دادن شواهدی بود که از یک سو به منحصر به فرد نبودن الگوی بازنمایی فرد در هنر رنسانس تاکید کند، و از سوی دیگر اروپامداری و نوظهور بودنش را مورد تردید قرار دهد.

حضور اشکالی از فردیت متمایز و عام در جهان پیشامدرن، به خوبی با مرور متون باستانی به جا مانده نیز تایید می‌شود. چنان که گفتیم، زندگینامه و خود خودزندگینامه به عنوان نمونه‌هایی از تبلور زبانی خودانگاره، تا پیش از دوران نوزایی در اروپا کمیاب و بلکه نایاب بوده‌اند. اما چنین چیزی در مورد فرهنگ‌های کهن‌تر شرقی مصداق ندارد. مردم مصر از هزاره‌ی سوم پیش از میلاد داستان‌هایی کوتاه و بلند می‌ساختند که ساختار برخی از آنها به رمان جدید شباهت دارد و قهرمانان بسیاری از آنها نیز مردمی عادی هستند، نه خدایان و شاهان. پاپیروس مشهور به «پزشک فرعون» که توسط سینوحه نامی نگاشته شده است، و الهام بخش میکا والتری در نوشتن رمان مشهورش به همین نام بوده است، یکی از این متون داستانی است.

در مصر نیز نمونه‌های زیادی از این روایت‌های داستانی را در دست داریم که قهرمان بسیاری از آنها افرادی غیرمنتظره بوده‌اند. در واقع در ادبیات سنتی چین رده‌ای از متون حماسی وجود دارند که قهرمانان‌شان روستایی‌زادگانی سرکش هستند که به راهزنی و مبارزه با قوای مستقر -در زمین و گاه آسمان!- می‌پردازند. در ایران زمین، با غنی‌ترین ادبیات در این زمینه روبرو می‌شویم. گذشته از سنت نگاشتن زندگینامه‌ی افراد مقدس و پهلوانان بزرگ، که بخش عمده‌ی میراث ادبی فارسی را بر می‌سازد، در این زمینه با شماری تعجب برانگیز از خودزندگینامه‌ها روبرو هستیم که دقیقاً با تفسیر جدید از این واژه همخوانی دارد و هدفش توصیف و شرح زندگی نگارنده - و نه چیزی بیش از آن- است. کهنترین متن در این میان، که هنوز خودزندگینامه محسوب نمی‌شود و باید آن را به مثابه سرمشقی اولیه در نظر گرفت، کتیبه‌ی بیستون است. یعنی متنی که شاهی در شرح فتوحات خود نگاشته است، اما برخلاف کتیبه‌های مشابه شاهان پیشین، دلایلی اخلاقی برای پیروزی‌های خود ذکر می‌کند و خلق و خو و افکار و گرایشهای روانی خویش را نیز در این میان شرح می‌دهد. این کتیبه گذشته از این که بزرگترین دیوارنگاره‌ی دنیاست، از این نظر هم جالب توجه است که نخستین بیانیه‌ی پادشاهی یکتاپرست است که در حفظ قدرت و بنا نهادن سنتی فرهنگی کامیاب شده است. (میراث نمونه‌های کهن‌تر این رده، مانند آخنتون و احتمالاً داود تنها برای یک نسل دوام آورد.)

از میان خودزندگینامه‌هایی که بر مبنای کتیبه‌ی بیستون پدید آمدند، باید به کارنامه‌ی اردشیر بابکان اشاره کرد، که کاملاً سبک و سیاقی زندگینامه‌ای دارد، و به سوم شخص نوشته شده است. دیگری خودزندگینامه‌ی مانی است که بخشهایی اندک از آن باقی مانده است و گروهی آن را به شاگردانش منسوب می‌دانند. هرچند بخش‌هایی از آن که آغاز دعوت مانی را روایت می‌کند، بی‌تردید توسط خودش نوشته شده‌اند. شمار متون یاد شده، با توجه به حجم بسیار اندک آثار به جا مانده از ایران پیش از اسلام، کاملاً چشمگیر است، و می‌توان فرض کرد که شمار متونی از این دست بیشتر هم بوده است، و گرنه پیدایش ادبیات

غنی قرون اولیه‌ی اسلامی در این زمینه توجیه ناپذیر می‌شود. از میان خودزندگینامه‌های مشهور دیگری که ارزش یاد کردن دارند، باید به خاطرات ابن سینا، خودزندگینامه‌ی حسن صباح، و سفرنامه‌ی ناصر خسرو نیز اشاره کرد. و این در حالی است که گرایش شاعران و نویسندگان ایرانی برای اشاره به رویدادهای زندگی خویش را کنار بگذاریم و آن را در این میان ننگ‌جانیم. در واقع گریزهایی که مورخانمانند طبری و ابن خردادبه به زندگی خصوصی خود می‌زنند، و شرحی که شاعرانی مانند فردوسی درباره‌ی زمانه‌ی خود و رخدادهای تلخ و شیرین زندگی خویش می‌دهند، در میان ادبیات سایر تمدن‌ها بسیار کمیاب است. دست کم نگارنده منظومه‌ی دیگری به عظمت شاهنامه را سراغ ندارد که شاعر در ضمن دست زدن به آفرینشی چنین پر دامنه و هدفمند، از یادآوری رخدادهای کوچک و بزرگ زندگی خویش نیز کوتاهی نکرده باشد. در واقع فردوسی در شاهنامه از محبت‌های همسرش ابراز خشنودی کرده، از کسانی که روایت‌های اصلی داستان شاهنامه را در اختیارش گذاشتند، سپاسگذاری کرده، و به سوگواری به خاطر مرگ پسرش پرداخته است.

از این رو باید ظهور من مدرن و پیکربندی مفهومی نوظهور از خودنگاره در عصر نوزایی را تحولی منطقه‌ای و اروپایی دانست، نه رخدادی تعیین کننده و بی سابقه در تاریخ جهان. البته در این نکته تردیدی وجود ندارد که پیامدهای صورتبندی خودنگاره به این شکل خاص، بعد از چند قرن در کل جهان تاثیر گذاشت و بسیاری از چیزها را دگرگون ساخت. اما تعمیم دادن این تاثیر به گذشته و برکشیدنش به مرتبه‌ی رخدادی یکتا و تاریخ ساز، شاید اغراق آمیز باشد. گذشته از این، چنین می‌نماید که بروز این الگو در اروپای عصر نوزایی امری یگانه نبوده که در انزوا بروز کند. کمابیش در همان زمان در تمدن‌های دیگر هم علاقه به چهره‌نگاره و زندگینامه را می‌بینیم. چنان که در قرن شانزدهم باهور - از امپراتوران مغول هند - دفتر خاطراتی مفصل داشت و زنان اشرافی ژاپنی - مانند شوناگون و موراساکی - از قرن یازدهم زندگینامه‌های خود را

می‌نوشتند. به همین ترتیب، در الگویی مشابه و موازی با اروپا، در اواسط قرن هفدهم نوشتن زندگینامه و نقاشی چهره در چین رواج یافت.

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی نهایی، می‌توان نتایج اصلی این متن را به این ترتیب خلاصه کرد:

(۱) در اروپای قرون وسطایی سنتی ادبی و هنری وجود داشته است که مجالی برای صورتبندی زبانی و زیبایی‌شناسانه‌ی خودنگاره و انگاره فراهم نمی‌آورده است.

(۲) در عصر نوزایی این الگو دستخوش دگرگونی شد. نخستین نشانه‌ی این دگرگونی در نقاشی و توجه به چهره‌نگاره‌ها نمود یافت.

(۳) توجه به فردیت من و ارزش زیبایی‌شناسانه‌ی من طبیعی، به زودی در قالب زبانی نمود یافت و به انتشار زندگینامه‌ها و خودزندگینامه‌ها منتهی شد.

(۴) این الگو صورتبندی من مدرن را ممکن ساخت و آن را به همراه صدور مدرنیته، به سایر فرهنگ‌ها منتقل نمود.

(۵) برداشت عمومی از این روند، آن بوده است که تا پیش از این وامگیری فرهنگی، من تشخیص یافته و متمایز در تمدن‌های میزبان مدرنیته وجود نداشته است و این مفهوم به شکلی نوظهور در اروپا ابداع شده و به آن مناطق وارد شده است.

(۶) شواهد موجود در تاریخ هنر نشان می‌دهد که توجه به شخصیت یافتگی آدمیان در هنرهای تجسمی تمدن‌های دیرینه‌ی غیراروپایی قدمتی بسیار زیاد دارد.

۷) شواهد تاریخی نشان می‌دهد که آثار ادبی متمرکز بر سوژه‌ای فردیت یافته در تمام فرهنگهای کهن غیراروپایی وجود داشته‌اند و به ویژه در تمدن ایرانی با توجه به شمار زیاد خودزندگینامه‌ها، امری جدید محسوب نمی‌شود.

۸) ظهور خودانگاره‌ی منسجم و صورتبندی شده در قالب نظام‌های زیبایی‌شناختی و زبانی امری دیرینه و کهن است، که در عصر نوزایی با شالوده‌ی عقلانی مدرنیته‌ی ابتدایی پیوند خورد و از مجرای آن عمومیت یافت. یعنی منِ خودمختار و خودانگاره‌ی زبانی شده و منسجم من، قدمتی بیش از مدرنیته دارد.

کتابنامه

- برمن. م.، تجربه مدرنیته، ترجمه‌ی مراد فرهاد پور، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
- بوکهارت، یاکوب، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، طرح نو، ۱۳۷۳.
- سنت آگوستین، اعترافات قدیس آگوستین، ترجمه‌ی افسانه نجاتی، انتشارات پیام امروز، ۱۳۸۲.
- لوکاچ، جورج، جامعه شناسی رمان، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، نشر تجربه، ۱۳۷۴.
- لوکاچ، گئورگ، پژوهشی در رئالیسم اروپایی، ترجمه‌ی اکبر افسری، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- هاوزر، آرنولد، فلسفه تاریخ هنر، ترجمه‌ی محمد تقی فرامرزی، انتشارات نگاه، ۱۳۶۳.

- Amelang, James S., *The flight of Icarus*, Stanford University Press, 1998.
- Bloch, Howard. *A Needle in the Right Hand of God: The Norman Conquest of 1066 and the Making and Meaning of the Bayeux Tapestry*. Random House, 2006.
- Boccaccio, Giovanni, *On Famous Women*, edited and translated by Virginia Brown. Harvard University Press, 2001.
- Gilliver, Kate, *Caesar's Gallic Wars 58–50 BC*, Osprey Publishing, 2002.
- Giovio, Paolo, Gouwens, Kenneth, ed. *Notable Men and Women of Our Time, The I Tatti Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Nauert, Charles G. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe: Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Reeves, Nicholas, *Akhenaten: Egypt's False Prophet*, Thames & Hudson, 2000.
- Vasari, Giorgio, *The Lives of the Artists*, Oxford University Press, 1998.



داو، قمار و زایش سوژه

برای س.ص، ک.پ، س، ف.ک، س.پ و تمام کسان دیگری که آن شب دبلنا بازی کردند، ۱۳۸۵/۳/۱۵

۱. مشاهده‌ای که شاید در جمع‌های دوستانه‌ی این زمانه چندان هم ناآشنا نباشد:

گروهی از دوستان در ویلای آشنایی در منطقه‌ای بیلاقی جمع شده‌اند، فعالیت‌های عمومی مانند درست کردن و خوردن غذا به سرانجام رسیده و گردش در طبیعت هم پایان یافته است، و حالا وقت آن است که دوستان دور هم کمی خوش بگذرانند. پس توافقی جمعی برای "بازی کردن" شکل می‌گیرد. بحث کوتاهی که در مورد نوع بازی در می‌گیرد، به سرعت با این پیشنهاد که "دبلنا بازی کنیم" فرو می‌نشیند. همه — که بیشترشان این بازی را در کودکی آزموده و حالا فراموش کرده‌اند، — با شادمانی قوانین ساده‌ی آن را باز می‌آموزند و دست به کار بازی می‌شوند. بعد از یکی دو دست بازی کردن معمولی، پیشنهاد می‌شود که برای گرم‌تر شدن بازی، بر سر پول بازی کنند، و به این ترتیب دبلنا به نوعی قمار تبدیل می‌شود. بازی‌ای که شور و شوق گروه

دوستانه را برای ساعاتی دراز بر پا نگه می‌دارد و برد و باخت‌های ناچیزشان را با لاف‌های خودستایانه، درخواست‌های التماس‌آمیز از ایزد بخت، و دلهره، شادمانی، و افسوس در هم می‌آمیزد.

بازی دبلنایی که من در آن شامگاه اواسط خرداد ۱۳۸۵ خورشیدی شاهدش بودم، نمونه‌ای عام بود از آنچه که در ابعادی خرد به همین شکل، و در ابعادی کلان به شکل‌هایی مشابه و بسیار پیچیده‌تر اجرا می‌شود، و برخالی غول‌آسا از یک ماشین تولید سوژه را بر می‌سازد. این نوشتار برای آن پرداخته شده است تا روند ظهور تدریجی شکلی ویژه، استانده و هنجارین از "من" را از خلال بازی‌هایی از این دست واریسی کند. بازی‌هایی که عمومیت و شمول بسیار دارند، و اندک است ساعاتی از عمر ما که از رخنه‌شان پاکیزه مانده باشد.

۲. بازی دبلنا، قواعدی ساده دارد. هر بازیکن پول اندکی را برای خرید کارتهایی پرداخت می‌کند که بر روی هر کدامشان اعدادی در سه ردیف و چندین ستون نوشته شده است. برخی از خانه‌های این جدول اعداد خالی است، و بر سایر خانه‌ها اعدادی به صورت تصادفی نوشته شده‌اند، که برای سادگی بیشتر به شکلی دهگانی مرتب شده‌اند. بازیکنان می‌توانند برای خرید شمار بیشتری از کارتها، پول بیشتری بپردازند. این پول به صورت خزانه‌ای در میان باقی می‌ماند. بازیکنان در میان خود توافق می‌کنند تا حدود یک چهارم این خزانه را به کسی بدهند که اولین "خط را بزند" و سه چهارم باقی نصیب کسی می‌شود که بتواند خانه‌هایش را پر کند. بعد بازی شروع می‌شود. یکی از حاضران که استاد بازی محسوب می‌شود، مهره‌هایی هم شکل را به طور تصادفی از درون کیسه‌ای بیرون می‌آورد و اعداد روی آن را می‌خواند و بازیکنانی که عدد یاد شده را در جدول‌های خود دارند، خوانده شدنش را با گذاشتن نخود یا لوبیایی روی آن نشان می‌دهند. نخستین کسی که یک ردیف از اعداد جدولش خوانده شود، به اصطلاح یک "خط می‌زند" و یک

چهارم خزانه را دریافت می‌کند. بعد خط زدن در آن دست از بازی اهمیت خود را از دست می‌دهد و بازی آن قدر ادامه می‌یابد تا یک نفر بتواند تمام خانه‌های یکی از جدول‌های خود را به طور کامل پر کند. در این حالت او با گفتن عبارت "دبلنا" پیروزی خود را اعلام می‌کند و باقی مانده‌ی خزانه را تصاحب می‌کند. چنان که از قواعد ساده‌ی بازی بر می‌آید، همه چیز به بخت و اقبال بستگی دارد. بازیکنان هیچ تدبیر و نقشه‌ی شخصی‌ای را به کار نمی‌بندند و اثری از استراتژی، فریب، دام‌افکنی و سایر عناصر بازی‌های پیچیده‌تری مانند شترنج در این بازی دیده نمی‌شود. در واقع، کل بازی عبارت است از جمع کردن مقداری پول از حاضران، و بخشیدن آن به کسی که به طور تصادفی با اعداد بیرون آمده از داخل کیسه مشخص می‌شود.

من وقتی برای نخستین بار با این بازی برخورد کردم، حدس می‌زدم حاضران خیلی زود از ادامه‌ی بازی خسته شوند. چون نقش ایشان تنها به نهادن لوبیا بر خانه‌هایی که اعدادشان خوانده می‌شد منحصر بود، و حتی فرآیند اولیه‌ی خریدن کارت‌ها - یعنی تنها انتخابی که بازیکنان در اختیار داشتند هم طعمه‌ی دندان‌گیری به نظر نمی‌رسید. چون ساختار بازی به سادگی نشان می‌داد که هرکس تعداد بیشتری از کارت‌های حاوی جدول اعداد را در اختیار داشته باشد، بخت برنده شدنش بیشتر است. چون کارت‌های اضافی انباشتی عمل می‌کردند نه رقابتی. یعنی کسی که دو کارت داشت، اعداد خوانده شده را روی هر دو کارت لوبیاگذاری می‌کرد و بنابراین مثل این بود که از بختِ دو نفر بهره‌مند شده است. بدیهی است که در این شرایط، تنها یک راهبرد وجود داشت، و آن هم خرید بیشینه‌ی کارت ممکن بود. به این ترتیب البته سهم مهمی از خزانه توسط خریدهای بازیکن تشکیل می‌شد، اما بخت وی هم با مضربی ثابت، به ازای هر کارت اضافی افزایش می‌یافت. به طوری که با محاسبه‌ی ساده‌ای می‌توان نشان داد که دارنده‌ی کارت بیشتر، بر مبنای معادله‌ای انباشتی و متقارن، احتمال برنده شدن بیشتری دارد.

در عمل، آنچه که رخ داد خارج از انتظار من بود. بازیکنانی که من در آن شامگاه ناظر بازی‌شان بودم، شش هفت نفر جوان تحصیل کرده، هوشمند و به نسبت فرهیخته بودند. هیچ یک ساده لوح یا کم هوش محسوب نمی‌شدند، و همه از دامنه‌ای متنوع و گسترده از علایق ذهنی برخوردار بودند. با این وجود، همه به شدت نسبت به این بازی علاقه نشان دادند، با شور و شوق با آن درگیر شدند، و برای ساعت‌ها به این بازی ادامه دادند. این در شرایطی بود که هر دست از بازی، الگویی کاملاً مشابه را به نمایش می‌گذاشت:

الف) خرید کارت‌ها توسط بازیکنان، که در کمال تعجب گاه با راهبردی عکس روش منطقی، یعنی با خرید کمترین تعداد کارت همراه بود! این تنها مرحله‌ی فعال بازی بود. یعنی اختیار و انتخاب بازیکنان تنها در این مرحله اثر داشت. اکثر بازیکنان در اکثر دستهای بازی نسبت به این گزینه‌ی منحصر به فرد مداخله در بازی نیز به طور تصادفی واکنش نشان می‌دادند و فارغ از تنها راهبرد منطقی موجود، شماری کم یا بیش از کارتها را خریداری می‌کردند.

ب) مرحله‌ی اصلی بازی، یعنی بیرون کشیدن مهره‌ها از کیسه، خواندن شماره‌شان، و عملیات نشانه‌گذاری اعداد خوانده شده بر جدول‌ها به کمک لوبیا. این بخش کاملاً تصادفی بود و به طور متقارن بین همه‌ی بازیکنان و همه‌ی جدول‌ها پراکنده شده بود.

پ) مرحله‌ی پرهیجان بازی، که بردن بود و با تکمیل شدن خط و کل جدول اولین نفر همراه بود. از آنجا که هر جدول از سه ردیف (خط) تشکیل شده بود، شمار کارتهای اضافی بخت بردن خط را سه برابر از انباشتن کل جدول بیشتر می‌کرد.

ت) مرحله‌ی شادی و افسوس که با تقسیم خزانه بین برندگان همراه بود.

۳. در جریان یک بازی دبلنا، اتفاقی بسیار مهم رخ می‌دهد. اتفاقی که شاید بتواند به مثابه کلیدی برای درک ماهیت روان انسان، و ویژگی‌های منتهی به زایش "من" ای منحصر به فرد و یکتا در نظر گرفته شود.

بازی، در عمل عبارت است از سرمایه‌گذاری اختیاری حاضران در خزانه‌ای، و بخشیدن این خزانه به کسی که با قرعه‌ای تصادفی انتخاب می‌شود. اما این فرآیند، اگر به این شکل ساده شده انجام شود، مانند بازی دبلنا لذت بخش و شورآفرین نیست. چیزی در جریان بازی دبلنا به این فرآیند لوس و بی‌مزه افزوده می‌شود، که آن را به امری شورآمیز و هیجان بخش تبدیل می‌کند.

نخستین چیزی که در بازی آشکار است، روند به تعویق افتادن لذت است. در شرایطی که عده‌ای دور هم جمع شوند و پول‌هایشان را روی هم بگذارند، و مجموعه‌ی آن را بر اساس قرعه به یک یا دو نفر از بین خودشان ببخشند، روند سرمایه‌گذاری و بازگشت تصادفی سرمایه - یعنی بازتوزیع پول‌های خزانه - به سرعت انجام می‌پذیرد. بنابراین رنج اندک سرمایه‌گذاری و لذت فراوان برنده شدن با فاصله‌ی زمانی اندکی به دنبال هم قرار می‌گیرند. در این شرایط، همه برای دستیابی به بخت لذتی بزرگ، که به احتمال کمی نصیب یک یا دو نفر می‌شود، در رنجی اندک سهیم می‌شوند. همه اندکی پول می‌پردازند، تا در بخت اندک برنده شدن پولی زیاد سهیم شوند. نتیجه‌ی این سرمایه‌گذاری قمارگونه را می‌توان خیلی زود با یک قرعه‌کشی ساده مشخص کرد. اما این کار هرگز به عنوان بازی محبوبیت نمی‌یابد و نمی‌تواند برای ساعتها ادامه یابد.

بازی دبلنا، که در اصل همین روند را طی می‌کند، از یک جنبه با قرعه‌کشی ساده تفاوت دارد و آن هم فاصله‌ایست که بین سرمایه‌گذاری اولیه و تعیین برندگان وجود دارد. در این بازی فرآیند قرعه‌کشی به روند زمان گیر، طولانی، و تدریجی پر شدن جدولی از اعداد توسط دنباله‌ای از اعداد تصادفی تحویل شده است. با این ترفند، نقطه‌ی تعیین برنده برای مدتی محدود به تعویق می‌افتد. مدتی که به تعلیق و نامعلوم بودن

برنده و رقابتِ بختهای شرکت کنندگان می‌گذرد. در ضمن، همین دوره، با پر شدن تدریجی جدولها و بنابراین شکل‌گیری بیم‌ها و امیدهای بسیار در دل بازیکنان همراه است. به این شکل، در بازی دبلنا، روندی ریاضی-گونه، آماری، و بسیار ساده، در میان نقطه‌ی شروع (سرمایه‌گذاری از راه خرید کارت‌ها) و پایان (تعیین برنده بر مبنای پر شدن جدولها) فاصله‌گذاری می‌کند. این فاصله‌گذاری، عرصه‌ای از هیجانها، خواستها، امیدها، بیم‌ها، تردیدها و قطعیت‌ها را خلق می‌کند که شور و شوق بازی از دل آن زاده می‌شود.

بازی دبلنا، مانند تمام بازیهای دیگری که بر محور بخت و فرآیندی تصادفی استوار شده، افقی از عدم قطعیت و ابهام را در برابر بازیکنان می‌گشاید که رنج ناشی از سرمایه‌گذاری بر کارت‌ها و وعده‌ی لذتِ ناشی از برنده شدن در آن پرورده می‌شوند، می‌بالند، و با بخشهای مختلفِ روند تکراری و کاتوره‌ای خواننده شدن شماره‌ها پیوند می‌خورند. به این ترتیب، فرآیندی کور و کر و بی‌هدف -مانند خواننده شدن دنباله‌ای تصادفی از اعداد، در این فضای عدم قطعیت با میل پیوند می‌خورد، و به این شکل معنادار می‌شود. شور و شوق بازی تا حدود زیادی به این معنادار شدن شماره‌های خواننده شده مربوط می‌شود. کافی است برای لحظه‌ای از بیرون به بازی بنگریم، تا این شور و شوق از بین برود. اگر دریابیم که بختِ خواننده شدن هر عدد برابر با بقیه است، و بختِ هر کارت هم مشابه دیگران است، روند خواننده شدن شماره‌ها به رخدادی تکراری، یکنواخت، و بی‌معنا تبدیل می‌شود که تنها نتیجه‌اش -یعنی برگزیده شدن تصادفی برنده- است که معنا و اهمیت دارد. بازی دبلنا اما، شبکه‌ای از روابط را در میان بازیکنان پدید می‌آورد، که به فراموشی این نگاه از بیرون منتهی می‌شود. بازیکنان معنای نهایی زنجیره‌ی اعداد -یعنی تعیین برنده- را به هر عضو از زنجیره‌ی تصادفهای منتهی به آن تعمیم می‌دهند و به این ترتیب دامنه‌ای از رخدادهای مبهم و غیرقطعی آغشته با میل را در شبکه‌ای هدفمند، معنادار و غایت‌مدار با هم تخمیر می‌نمایند. عنصر اصلی بازی دبلنا، بر حیل‌های استوار

است که در همدستی میل و ابهام ریشه دارد، و به معنادار شدن زنجیره‌ای از رخداد‌های تصادفی (و بنابراین بی معنا) منتهی می‌شود.

۴. در بازی دبلنا، یک آغاز سرشته شده با رنج نخستین (سرمایه گذاری اولیه)، و یک پایان مشخص همراه با توزیع لذتی بزرگ (تعیین برنده) توسط مقطعی ابهام‌آمیز و انباشته از فرآیندهای کاتوره‌ای و تکراری از هم جدا شده اند. ساختار این بازی، شباهت زیادی با پدیده‌ی انضباط دارد.

انضباط، چنان که در چارچوب نظریه‌ی قدرت نگارنده تعریف می‌شود، عبارت است از به تعویق افکندن لذت و پذیرش رنجی اندک، به سودای دستیابی به لذتی بزرگتر در آینده. انضباط، در واقع نوعی سرمایه‌گذاری بر زمان و اعتماد کردن به سیر منظم حوادث است، و باور به این که تعویق لذت، با دستیابی به لذتی بزرگتر جبران خواهد شد. این امر، البته، تنها در سطح روانشناختی به این ترتیب صورتبندی می‌شود. وگرنه انضباط فرآیندی پیچیده‌تر و عامتر است که می‌تواند با سرمایه گذاری زمان‌مدارانه بر قدرت، بقا، و معنا هم همراه باشد. سازواره‌های زنده‌ای که با هم‌آوری و تولید مثل، محتوای اطلاعات ژنومی خود را بازتولید می‌کنند و با صرف هزینه رشد و بقای فرزند خویش را تضمین می‌کنند، شکلی از انضباط را بر محور بقا نمایش می‌دهند، و نظام‌های اجتماعی تولید انضباط، که ورزش و سنن سلحشوری نمونه‌هایی مشهور از آن هستند، در راستای تولید ارزش افزوده‌ای از جنس قدرت سازمان یافته‌اند. معنا نیز به همین ترتیب در جریان به تعویق افتادن لذت درک و شهود تولید می‌شود، و زبان ماشینی است که این فاصله افکنی میان امر موجود و مطلوب، و سرمایه گذاری شناختی بر زمان را ممکن می‌سازد.

آنچه که در بازی‌هایی مانند دبلنا رخ می‌دهد، مدل‌سازی انضباط در سطح لذت است. بازیکنان با تکیه بر قواعدی ساده – که تصادفی بودن نهادین رخداد‌های بازی را پنهان می‌کنند، – سرمایه گذاری نخستین

خود را از مجرای نوعی فاصله گذاری در زمان، به بازگشت سرمایه‌ی نامطمئن و هیجان انگیزی تبدیل می‌نمایند. بازیکنان لذت ساده و در دسترس تعیین برنده به کمک قرعه را به تعویق می‌اندازند، و گذر زنجیره‌ای از عملیات خارج از کنترل خود را تحمل می‌کنند تا به لذتی بزرگ دست یابند. بازی‌هایی مانند دبلنا به این ترتیب انضباط را مدل سازی می‌کنند. آنها را می‌توان به مثابه تمرینی برای فهم انضباط در نظر گرفت، و مگر نه آن که کودکان پیش از تسلط بر نظامهای انضباطی، دوره‌ای فشرده از آموزش انضباط را در قالب بازی‌هایی از این دست از سر می‌گذرانند؟

بازی دبلنا، از سوی دیگر، با انضباط واقعی تفاوتی بزرگ دارد. در انضباط، تعویق لذت و تحمل فاصله‌ی زمانی با ضرورتی گره خورده است. یک نظام انضباطی، از زمان به مثابه ماده‌ی خامی برای تولید ارزش افزوده استفاده می‌کند. زمان منبعی بزرگ، بازگشت ناپذیر، و پایان یافتنی است که می‌تواند در جریان کار ساز و کارهای انضباطی، به ارزش افزوده‌ای از جنس بقا، لذت، قدرت و معنا تبدیل شود. نظامهای انضباطی با سازمان دادن زمان، ساختار بخشیدن به آن، و مرتب کردن کردارها در محور آن، نوعی مازاد امر مطلوب را می‌آفرینند که در نهایت به ارزشمندی نظام انضباطی و پایدار ماندنش در روند تکامل منتهی می‌شود. بازی دبلنا اما، ارزش افزوده‌ای تولید نمی‌کند. لذتی که در پایان نصیب برنده می‌شود، از ابتدا معلوم است. سرمایه گذاری اولیه و برداشت نهایی می‌تواند به راحتی با یک قرعه‌کشی یک مرحله‌ای و مختصر به هم مربوط شوند و نتیجه به لحاظ منطقی و آماری تفاوتی با یک بازی وقت گیر و طولانی ندارد. بازی‌ای مانند دبلنا، در واقع ساز و کارهای اصلی انضباط را برای توسعه و پیچیده ساختن خود به کار می‌گیرد، بی آن که وظیفه‌ی تولید ارزش افزوده را ایفا کند. فاصله اندازی میان امر موجود و مطلوب، سرمایه گذاری بر زمان، و تحمل رخدادهای واسط میان رنج اولیه و لذت نهایی، عناصری هستند که از نظامهای انضباطی به درون بازی‌های قمارگونه نشت می‌کنند و آنها را پایدار می‌سازند.

بازیهای قمارگونه در واقع منتهایی انگل گونه هستند که در اطراف نظامهای انضباطی و بر اساس رونوشت برداری از الگوی آنها ساخته می‌شوند. به همین ترتیب، کردارهایی که در زمینه‌ی بازیهای قمارگونه- ای مانند دبلنا جریان می‌یابند، ساختارهایی ساده شده هستند که بر مبنای قواعد رفتار انضباطی قالب برداری شده‌اند. دبلنا، و تمام بازیهای دیگری که نام قمار را به خود گرفته‌اند، در این موارد با نظامهای انضباطی اشتراک دارند:

الف) با سرمایه گذاری ای اندک به سودای سودی بزرگ آغاز می‌شوند.

ب) با جریانی از رخدادهای تصادفی دنبال می‌شوند که ممکن است نقش انتخابهای بازیگر در آن بسیار کم (دبلنا) یا زیاد (تخته نرد) باشد. در صورتی که عنصر بخت و تصادف از بازی حذف شود، و همه چیز (مثل شترنج) به انتخابهای بازیکنان وابسته شود، بازی از حالت قمار گونه خارج می‌شود.

پ) این رخدادها میان رنج سرمایه گذاری اولیه و لذتِ محتملِ ناشی از بردِ نهایی فاصله گذاری می‌کنند، و به این ترتیب فضایی ابهام آمیز را پدید می‌آورند.

ت) رخدادهای تصادفی یاد شده، در این زمینه‌ی ابهام با میل به برنده شدن پیوند می‌خورند و معنادار تلقی می‌شوند.

اما این بازیها خصلت پنجمی هم دارند که آنها را از نظامهای انضباطی متمایز می‌سازد:

ث) سود نهایی، و حتی احتمال آماری دستیابی به آن از ابتدا مشخص است، و در جریان بازی افزایش نمی‌یابد. به عبارت دیگر، فرآیند بازی ارزش افزوده‌ای از جنس قدرت، معنا، لذت و بقا تولید نمی‌کند.

سازمانی اقتصادی (مانند کارخانه) که بر انضباط کارکنانش مبتنی است، در نهایت ارزش افزوده‌ای عینی و ملموس مانند کالا را پدید می‌آورد. فرآیندی انضباطی مانند ورزش، از مجرای تعویق لذت‌های زیستی و سرمایه گذاری مهارتی/عضلانی بر زمان، شکلی ملموس و عینی از قدرت را پدید می‌آورد که در قالب

توانمندی جسمی تبلور می‌یابد. نهادی انضباطی مانند آموزش نیز، به دنبال تعویق لذت‌های سطح روانی/فرهنگی و منضبط کردن -معمولا زبان مدارانه‌ی- آگاهی، شکلی سنجش پذیر از مازاد مطلوبیت را در قالب معنا و دانش خلق می‌کند. اینها همه محصولات هستند که در ابتدای کار وجود نداشته‌اند و در جریان عمل نظام انضباطی بر منبعی به نام زمان آفریده شده‌اند. بازیهای قمارگونه از این مازاد امر مطلوب محروم هستند، و کاری جز جا به جا کردن امر مطلوب در زمان انجام نمی‌دهند، و فاصله گذاری شان به دگردیسی امر مطلوب منتهی نمی‌شود.

۵. بازیهایی که این پنج عنصر را در خود گرد آورنده باشند، می‌توانند قمار نامیده شوند. پویایی روانی قماربازان، مستقل از نوع قمار که در می‌بازند، چند الگوی مشترک را در خود داراست: نخست آن که قماربازان، با سود نهایی به شکلی برخورد می‌کنند که انگار در جریان بازی افزایش می‌یابد. یعنی با وجود آن که لذت نهایی به دست آمده از مجرای بازی -حتی به شکلی نمادین، کمی و عینی مانند پول- از پیش معلوم است، بازیکنان طوری رفتار می‌کنند که گویی این مقدار به خاطر نوع بازی کردنشان ارزشی بیشتر به خود می‌گیرد. در نهایت، سود ناشی از قمار با وجود عینیت بیرونی ثابتش، در ذهن بازیکنان ارزش بیشتری به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، با وجود آن که از نگاه ناظری خارجی، مقدار لذت، معنا، یا قدرت برد و باخت شده در جریان قمار ثابت و از ابتدا معلوم است، اما بازیکنان در جریان بازی شکلی از لذت ذهنی را تجربه می‌کنند، که با سود نهایی در آمیخته می‌شود و آن را ارزشمندتر می‌نماید. به این شکل، قمار نوعی لذت مازاد ذهنی را پدید می‌آورد که با لذت عینی و بیرونی تبادل شده در می‌آمیزد و مقدار آن را کم و زیاد می‌نماید. این لذت ذهنی، همان است که لذت قمار یا شوق بازی قمارگونه نامیده می‌شود.

دوم آن که قماربازان، رخدادهای تصادفی جاری در فضای ابهام بازی را، به خود منسوب می‌کنند. یکی از مشاهدات تکان دهنده‌ای که من در جریان مشاهده و مشارکت در بازی دبلنا داشتم، آن بود که بازیکنان رخدادهای آشکارا تصادفی‌ای مانند خوانده شدن شماره‌ی یک مهره را به خود منسوب می‌کردند، و می‌کوشیدند با اجرای رفتارهایی مناسک‌آمیز - مانند تکرار کردن عددی دلخواه در ذهن‌شان، یا حتی با صدای بلند!- بخت تغییرناپذیر و کاتوره‌ای ظهور آن رخداد را دگرگون سازند. این پدیده با مشاهدات مدون روانشناسانی که بر رفتارهای قماربازان تمرکز کرده اند، همخوان است. نشان داده شده است که در قمارخانه‌های بزرگ، کسانی که به بازیهای قمارگونه اعتیاد دارند، مجموعه‌ای از رفتارهای مناسک‌آمیز، آیینی، و حتی آمیخته با خرافات متافیزیکی را برای شانس آوردن و رام کردن اقبال خویش به کار می‌بندند. رفتارهایی مانند لمس کردن کارتها، خواندن ورد، دست مالیدن به کسی که شانس زیادی داشته، و...، که هیچ ارتباط منطقی یا ملموسی با رخداد تصادفی مورد نظر ندارند. به عبارت دیگر، دومین ویژگی روانشناختی حاکم بر قمار، کنترل‌پذیر پنداشتن رخدادهای تصادفی بازی است.

سومین ویژگی قمار، به طور مستقیم از بند پیشین نتیجه می‌شود. برداشت ویژه‌ی قمارباز در مورد رخداد تصادفی تنها به خرافه‌ای بی‌آزار و امیدوارانه محدود نمی‌شود، بلکه تا حد نوعی همذات‌پنداری با رخداد تصادفی، و درونی ساختن مسئولیت و معنای آن رخداد توسعه می‌یابد. قمارباز نه تنها می‌کوشد تا با اجرای رفتارهایی آیینی و مناسکی جادویی بخت را رام خویش سازد، که هنگام کامیابی یا شکست خوردن در این وظیفه‌ی خیالی، دچار دگرگونی‌هایی در خودانگاره‌ی خود هم می‌شود. کسی که شانس می‌آورد، همچون کسی رفتار می‌کند که با اراده و قدرت خویش رخداد تصادفی جاری را هدایت و کنترل کرده است، و از این رو برخورداری از بخت خوب را همچون نوعی افزایش خودارزیابی و ارتقای عناصر مثبت خودانگاره اش تجربه می‌کند. به همین ترتیب، کسی که بدشانسی می‌آورد، این ماجرا را در قالب ضعف، ناتوانی، و شکستی

شخصی تفسیر می‌کند. این ماجرا به قدری عام و فراگیر است که بازیکنان، چنین برداشتهای غیرعقلانی‌ای را در مورد یکدیگر نیز تعمیم می‌دهند و همبازی‌های شکست خورده‌ی خود را همچون افرادی ضعیف، ناتوان، یا در شرایط حدی به تعبیری معنادار -بدبخت- بازنمایی می‌کنند. در نتیجه باخت فردی توانمند و اثرگذار در یک جمع، همچون امری غیرعادی و نامنتظره تفسیر می‌شود، در حالی که باخت برد یا باخت وی در بازی‌ای تصادفی مانند قمار، برابر با دیگران است. به همین شکل، برنده شدن کسانی که تازه بازی را آموخته‌اند یا سن و سالی کمتر از سایرین دارند، به صورت باخت تازه کار فهمیده می‌شود و امری نامعمول یا شگفت پنداشته می‌شود.

از جمع بستن سه روند یاد شده نتیجه‌ای شگفت‌انگیز به دست می‌آید: قمار، فرآیندی اجتماعی است که در جریان آن زنجیره‌ای از رخدادهای تصادفی به پیکربندی سوژه منتهی می‌شوند. قمار فرآیند است. از آن رو که از حلقه‌هایی پیاپی، قابل پیش‌بینی و ساختار یافته از کردارها و معانی تشکیل یافته است و آغازی مشخص (سرمایه گذاری) را به پایانی مشخص (تعیین برنده) متصل می‌کند. قمار فرآیندی اجتماعی است، چون همواره در جمع و در حضور دیگری اجرا می‌شود و اندرکنش پیچیده‌ای در میان شرکت کنندگانش در جریان است. این اندرکنش گاه به قدری اهمیت می‌یابد که (مثلاً در بازی پوکر) همچون نوعی مهارت ارتباطی به کار گرفته می‌شود و محتوا و کارکرد رخدادهای تصادفی را دگرگون می‌سازد. قمار، به پیکربندی هویت سوژه منتهی می‌شود. از یک سو، من‌بازیگر از مجرای رویارویی با رخدادهای تصادفی مطلوب یا نامطلوب و منسوب کردن آنها به اراده، توانایی، یا مسئولیت خویش، خودانگاره‌ی خویش را بازنگری می‌کند، و از سوی دیگر همبازی‌های وی نیز در سطح انگاره‌ای که از او دارند و نقشی که برایش قایل هستند، چنین کاری را تکرار می‌کنند.

به این ترتیب، قمار کارکردی نامنتظره به دست می‌آورد. هرچند قمار مانند نظام انضباطی در تولید مازاد امر مطلوب موفق نیست، اما از یک جنبه‌ی بسیار کلیدی با این نظامها اشتراک عمل دارد و آن هم اثری است که بر ساخت هویتی من باقی می‌گذارد. به عنوان یک اصل، می‌دانیم که نظام انضباطی ساختار هویتی عاملان خود را دگرگون می‌سازد، و شاید در تعبیری افراطی بتوان تمام اشکال هویت را محصول عملکرد نظامهای انضباطی دانست. قمار با اثری که بر ساخت هویتی افراد باقی می‌گذارد، نقطه‌ی اشتراکی تعیین کننده و مهم را با انضباط به دست می‌آورد.

۶. بسیاری از دیدگاه‌های جامعه‌شناسانه، بر این باورند که نظام‌های انضباطی اموری بیرونی و مسلط بر سوژه هستند و هویت انسانی را به شیوه‌ای سلطه‌مدارانه و بیرونی تعیین می‌کنند. من چنین نمی‌اندیشم و گمان می‌کنم هویت سوژه و ساختار من، چیزی پیچیده‌تر، کنترل‌ناپذیرتر، و پرمحتواتر از نظامهای انضباطی موثر بر آن است. این بدان معناست که از دید من، سوژه پدیداری فربه‌تر از ساختارهای انضباطی اجتماعی است، و نمی‌توان او را به هیچ فرآیند اجتماعی - از جمله انضباط - تحویل کرد.

به این ترتیب، من یا سوژه، چیزی است که زیر تاثیر نظامهای انضباطی شکل می‌گیرد، توسط آنها قالب بندی می‌شود، و از مجرای آنها به دستگاه‌هایی برای تولید افزوده‌هایی از جنس معنا، قدرت، لذت و بقا تبدیل می‌شود. با این وجود هرگز ماهیت وجودی خود را به عنوان سیستمی پیچیده و خودمختار از دست نمی‌دهد. من، چیزی متاثر، شکل یافته، و گاه تحت تسلط نظامهای انضباطی است، امام هرگز تنها این نیست. من در عین حال نظامی خودبسنده و خودسازمانده است که راهبردهای ویژه‌ی خویش را در شبکه‌ی معنایی خودساخته‌ای پیگیری می‌کند. من نیز به نوبه‌ی خود بر نظامهای انضباطی اثر می‌گذارد، و آنها را دگرگون

می‌سازد. از همه مهمتر آن که من، چیزی است که امری نامنتظره و شگفت را به نظامهای انضباطی تزریق می‌کند، و آن انتخاب است.

شواهد تاریخی و جامعه‌شناختی نشان می‌دهند که نهادهای اجتماعی -از جمله نهادهای انضباطی- به سطحی از پیچیدگی دست نیافته‌اند که بتوانند زنجیره‌ای پیوسته و هدفمند از انتخابها را در دل خویش خلق کنند. گزینه‌های رفتاری نظامهای انضباطی، امری تکاملی است که بر مبنای متغیرهایی بیرونی و در گیر و دارِ رخدادهایی پیرامونی تعیین می‌شود. این با کردار من‌هایی که انتخابگرانه گزینه‌های رفتاری خویش را سبک‌سنگین می‌کنند و یکی از آنها را در فضایی ابهام‌آمیز بر می‌گزینند، تفاوت دارد.

از این رو، من امری پیچیده و رام‌نشدنی است که می‌تواند زیر سلطه‌ی نظام انضباطی در آید، اما همواره در پشت سپری استوار از انتخابها به این سلطه تن در می‌دهد.

انتخاب در یک نظام انضباطی امری بسیار مهم و بنیادین است. من در جریان انتخاب سرمایه‌گذاری- هایش، و از مجرای برگزیدنِ نظام انضباطی مطلوبش، نوعی از برخورد با زمان را نمایش می‌دهد که در نهایت به زایش شکلی خاص از مطلوبیت مازاد، و شکل‌گیری پدیدارشناسانه‌ی نوعی خاص از زمان می‌انجامد. من از میان گزینه‌های رفتاری گوناگون، گزینه‌ای با چشم انداز مطلوبیت بیشتر را برای خویش بر می‌گیرد، و زیر بار سطحی ویژه از تعویق لذت می‌رود، و میزانی مشخص از تلاش و صرف نیرو برای دستیابی به هدف را بر می‌تابد. به این ترتیب، نظام انضباطی را نباید همچون قالبی از پیش تعیین شده و اجبارآمیز در نظر گرفت. چنین قالبهایی، البته در سطح اجتماعی تکامل یافته‌اند، و در مدل من، نهادهای سرکوبگر خوانده می‌شوند. نظامهای انضباطی در مقابل، شبکه‌هایی از روابط کرداری هستند که گزینه‌های رفتاری را در شرایطی ویژه صورتبندی می‌کنند، ارزیابی سود و زیان حاصله را ممکن می‌سازند، و از همه مهمتر این که شکلی خاص از زمان را در دل خویش خلق می‌کنند. سوژه، عاملی است که با انتخاب کردنِ مسیر خویش در این افقِ گزینشها،

ماشینِ انضباطی را به کار می‌اندازد، و آن را بازتولید می‌کند، و البته خود نیز در همین بین بازسازی و باز-برنامه‌ریزی می‌شود.

در نگرش زروانی، انتخاب من در عرصه‌ی انضباطی، داو نامیده می‌شود. داو، انتخابی است که با هدفِ دستیابی به امر مطلوب مازاد انجام می‌پذیرد. داو بستن از چند جنبه به قماربازی شباهت دارد. سرمایه-گذاری اولیه، تحمل فضای ابهام، پرتاب کردن خویش به درون عرصه‌ای از عدم قطعیت، و دستیابی به بهره‌ای کلان اما غیرقطعی در پایان، جنبه‌های اشتراک این دو را بر می‌سازند.

سوژه نیز در جریان داو بستن، دگرگون می‌شود. این دگرگونی اما، با آنچه که در قمار دیدیم تفاوت دارد. در اینجا سوژه به لحاظ جوهری دگرگون می‌شود. من در شرایطی که با الزام‌ها و امکان‌های یک نظام انضباطی دست و پنجه نرم می‌کند، به طور پیوسته پیروزیها و شکست‌هایی را تجربه می‌کند که شاید بعدها در قالبی نمادین بازنمایی شوند، اما در لحظه‌ی ظهور، اموری پیشانمادین و درون‌زاد هستند که مستقیماً بر من رسوب می‌کنند. نظام انضباطی از آن رو مهم و نیرومند است که همچون ماشینی برای زایش قدرت، لذت، معنا و بقا در سوژه عمل می‌کند. من بعد از داو بستن و کوشیدن در عرصه‌ی نظام انضباطی، همچون بستری عمل می‌کند که زمان در زمینه‌اش به قدرت، لذت، معنا یا بقایی تبدیل می‌شود. هیچ یک از این چهار عنصر جز در من و جز در تار و پود روابط ساختاری و کارکردی برساننده‌ی من وجود ندارند، و از این روست که نظام‌های انضباطی سازمان‌دهندگان اصلی هویت منت محسوب می‌شوند. چون اینها دستگاه‌هایی هستند که زایش، جاگیر شدن، رسوب، و نهادینه شدن عناصر چهارگانه‌ی فوق را در من ممکن می‌سازند.

داو بستن از این رو اهمیت دارد که نقطه‌ی شروع بازی‌ای جدی، برای دستیابی به قدرت، لذت، معنا و بقاست. بازی‌ای چنان جدی که به دگردیدی من منتهی می‌شود. منی که با به کارگیری شکلی از انضباط، قدرتی را خلق کرده است، آن را در درون خویش باز می‌یابد، و معنا و لذتی را که از این مجرا برگرفته، در

اندرون خویش حمل می‌کند. قمار، از آن رو در تولید مطلوبیت مازاد ناکام می‌ماند که فاقد این عنصر کلیدی است. در قمار داوی بسته نمی‌شود. من در این فضای عملیاتی بیشتر دستخوش بازیهای سرنوشت است، تا برساننده‌ی آن، و اصولاً هیجان قمار نیز از همین جا بر می‌خیزد.

۷. قمار از این رو، در تولید قدرت و معنا شکست می‌خورد. تنها قدرت و معنایی که در جریان قمار تولید می‌شود، تغییراتی سطحی در خودانگاره و خودارزیابی فرد است. تغییراتی که بر مبنای شواهدی بی‌ربط و نامعقول استوار شده‌اند، و معمولاً برای زمانی به کوتاهی چند ساعت پس از پایان یافتن بازی دوام می‌یابند. تنها عنصری که در جریان قمار تولید می‌شود، و بازیگران را به ادامه‌ی آن تشویق می‌کند، شکلی از لذت است. لذتی نمادین شده، که به چند دلیل به لذت دروغین شباهت بیشتری دارد تا لذت راستین.

نخست آن که لذتِ قمار، بر خود اثری کاهنده دارد. یعنی مدلسازی ریاضی یک رفتار قمارگونه در نظریه‌ی بازیها نشان می‌دهد که حاصل جمع نهایی سود و زیان در یک روند قمار مداوم، بیشتر به سمت باخت سنگینی می‌کند و از این روست که مردم قمار "بازی" می‌کنند، نه قمار "بری"!

از آنجا که لذتهای راستین اثری خودافزاینده دارند و به تداوم و توسعه‌ی خویش یاری می‌رسانند، قمار را باید دروغین دانست. چون در نهایت -بنابر زبانزد مشهور- "قمارباز را به خاک سیاه می‌نشانند".

دوم آن که لذتِ قمار با معنا و قدرت و بقا ارتباطی معنادار ندارد. معنایی تولید شده در جریان قمار، در سطح ناچیزِ مناسب و آیینهای یاد شده برای رام کردن سرنوشت محدود می‌شوند. از آنجا که لذت راستین پیوندی ناگسستنی با قدرت و معنا و بقا دارد، و در واقع سویه و جنبه‌ای از همین مفاهیم محسوب می‌شود، لذتِ قمار را باید از لذتهای راستین تفکیک کرد.

به این شکل، لذتِ قمار را باید شکلی از لذتِ دروغین دانست. لذتی که به مانند سایر لذتهای دروغین، به شکل‌گیری و تداومِ نوعی رفتار تکراری منتهی می‌شود. این رفتار تکراری، به تنهایی همچون واسطه‌ای برای سرمایه‌گذاری تصادفی و ساختار نیافته بر زمان، و در نتیجه نوعی تعویق لذت بی‌دلیل جلوه می‌کند. اما هنگامی که در چارچوبی تکاملی نگریسته شود، معنایی دیگر به خود می‌گیرد.

۸. گمان می‌کنم قمار، محصولی تکاملی باشد. این نکته را نباید از یاد برد که قمار نوعی بازی است، و به تعبیری رایج‌ترین و دیرپاترین شکل از بازیها محسوب می‌شود. بازیها، محصول روندی تکاملی هستند که آموزش دستگاه‌های عضلانی-عصبی نو پا را ضروری می‌ساخته است. کارکرد تکاملی بازیهای ورزشی و فکری، به قدر کافی آشکار است. اما این نکته که چرا رده‌ی خاصی از بازیهای قمارگونه مانند دبلنا تکامل یافته و تداوم پیدا کرده‌اند، در نگاه نخست دشوار می‌نمایند. بازیهای قمارگونه تکیه کردن بر رخدادهایی تصادفی را آموزش می‌دهند، بی‌آن که خلق ارزش افزوده از مجرای آن را نهادینه کنند. از نظر تراز سود و زیان هم، این بازیها معمولا و در دراز مدت به باخت منتهی می‌شود. از این رو دلیل ظهور و استمرار این الگوهای رفتاری محل پرسش است.

گویا بازیهای قمارگونه نیز مانند سایر بازیها، برای آموزش دادن و آشنا کردن سوژه با ساختاری انضباطی کارکرد داشته باشند. می‌دانیم که تمام بازیهای بدنی و فکری، از این نظر که ساختاری انضباط گونه دارند و سوژه را از مجرای زنجیره‌ای از داوهای موضعی و "مشقی" سازماندهی می‌کنند، با هم شباهت دارند. چنین می‌نماید که بازیهای قمارگونه نیز خصلتی مشابه داشته باشند. با این تفاوت که فاقد داو هستند و به جای آن از نوعی اعتماد به امر تصادفی برخوردارند که شور و هیجان بازی را دوچندان، و دستاورد نهایی آن را از نظر قدرت و لذت و معنا، ناچیز می‌سازد.

بازیهای قمارگونه می‌توانند محصول جهشی در منش‌های مربوط به بازی‌های عادی باشند. جهشی که به خاطر حذف داو و از دور خارج کردن شرط وجود ارزش افزوده، روند بازی را تا حدودی از انتخابهای سوژه تهی کرده و آن را در اشکالی بسیار متنوع از تکیه بر روندهای تصادفی تکثیر نموده است. این جهش، به ظهور نوعی از بازی انجامیده است که پیوستگی و توازن لذت-قدرت-معنا را در روند بازی بر هم زده، و به جای این مجموعه‌ی دشواریاب، شکلی از لذت دروغین را جایگزین ساخته است. بازی مزبور، مانند سایر روندهای زاینده‌ی لذت دروغین، حجمی چشمگیر و بی‌سابقه از لذت را در جریان اجرای بازی آزاد می‌کند، و از این رو مانند اعتیاد و مستی و سایر انواع لذت دروغین، در سطح جامعه پراکنده می‌شود.

اما آنچه که از آزاد شدن لذت دروغین بیشتر اهمیت دارد، اثری است که بازیهای قمارگونه بر ساختار هویتی من باقی می‌گذارند. من، زیر تاثیر قمار بازتفسیر می‌شود. در آنها رخدادهایی تصادفی جایگزین روندهای خودساخته و ارادی می‌شوند و اموری کاتوره‌ای به جای نظمهای ناشی از رفتار سوژه، دستمایه‌ی صورتبندی و ارزیابی من قرار می‌گیرند. به این ترتیب، نسخه‌ای تازه از من پدید می‌آید که به خاطر اعتماد کورکورانه و خرافی‌اش به رخدادهای تصادفی، منسوب کردن این رخدادهای به میل و اراده‌ی خویش، و ارزیابی کردن قدرت خویش بر اساس دستاوردهای حاصله، از من سازمان یافته زیر تاثیر نهادهای انضباطی متمایز است.

تمایل عمومی در فرهنگ امروزی ما، آن است که بازیهای قمارگونه را همچون اموری خاص، ویژه، غیررایج و دوردست تصویر نمایند. اموری که به مکانهایی خاص (قمارخانه‌ها) و شرایطی ویژه (اوقات بیکاری تنبلا نه‌ای که با دوستان می‌گذرد) فرو کاهد. ترفندهای گوناگونی که برای پنهان کردن قمار در زندگی روزانه‌ی ما ابداع شده است، طیف وسیعی از ابتکارها را در بر می‌گیرد. از انکار قمار در بخش عمده‌ی جاهایی

که وجود دارد (مثل بازار بورس)، تا محصور کردن نمادینش در فضاهایی مانند قمارخانه‌های لاس وگاس و مونت کارلو، یا حرام و غیراخلاقی پنداشتنش در نظامهای دینی.

اما اینها روشهایی برای گریز از حقیقتی خطرناک هستند. قمار، شیوه‌ای باستانی و دیرپا از تولید لذت دروغین است. شیوه‌ای کهنسال که از دیرباز همچون رقیبی برای نظامهای انضباطی در تمام جوامع وجود داشته است. این که تحریم‌های دینی، اخلاقی یا حقوقی در یک جامعه تا چه پایه ضد قمار باشند، اهمیتی ندارد. آنچه که مهم است، حضور سماجت‌آمیز و حذف ناشدنی بازیهای قمارگونه در تمام جوامع شناخته شده، و تمام دوره‌های تاریخی است. این بدان معناست که بازیهای قمارگونه، تنها رویه‌ای آشکار و تبلور یافته از امری نهادینه، زیربنایی، و فراگیر هستند. امری که با تار و پود نظم اجتماعی ما تنیده شده است. امری که می‌توان آن را نهاد اجتماعی قمار نام نهاد.

چنین می‌نماید که در بطن تمام جوامع، روندی به نام قمار وجود داشته باشد. روندی که مانند اعتیاد، یا الکلیسم به خاطر محدود ماندن به لذت دروغین و ناتوانی در تولید قدرت و معنا، ساختار نهادهای اجتماعی پیچیده (مانند نظامهای انضباطی) را به خود نگرفته است. اما با این وجود با کامیابی بسیار به مصرف نیروهای اجتماعی و چریدن بر منبع زمان مشغول بوده است. روند قمار، جریان‌ی از قواعد، رخدادهای، و کردارها را در بر می‌گیرد که بازیهای قمارگونه را - با هر پنج عنصر یاد شده در بند ۵- تولید و بازتولید می‌کنند. روندهایی که شکلی ویژه از استفاده از منبع زمان را ترویج می‌کنند، و همچون رقیبی نیرومند برای نظامهای انضباطی - که آنها نیز به همین منبع وابسته‌اند - عمل می‌نمایند.

بازیهای تعمیم یافته‌ی قمارگونه هستند که بخش مهمی از شالوده‌ی سوژه‌ی هنجارین مدرن را بر می‌سازند. سوژه‌ای که به رخدادهای تصادفی تکیه می‌کند، سرنوشت و قضا و قدر را مهمتر از اراده و تصمیم

و انتخاب می‌داند، لذت دروغین اما در دسترسِ قمار را بر لذتِ دیرپاب و راستینِ داو بستن ترجیح می‌دهد، و نتایج اتفاقات کاتوره‌ای را به ساخت هویتی خویش منسوب می‌سازد.

ردیابی عناصری از قمارگونگی که در رفتارهای ماست، گامی ضروری اما دشوار است که باید همراه با نهادینه ساختن انضباط در خویش و دست یازیدن به داو، بدان پرداخت. خودِ بازیهای قمارگونه، به دلیل محدود ماندنشان به لذت دروغین، از تولید معنا محرومند. اما ساختارهای فرهنگی رنگارنگی وجود دارند که توسط نهادهای فربه و نیرومند سرکوب تراوش شده‌اند و برای بهره برداری از این رده از کردارها تخصص یافته‌اند. شاید با این تفصیل، از این پس، دبلنا را تنها همچون تجربه‌ای ژرف در راستای بازشناسی عناصر هویتی خویش، و ابزاری برای واسازی و چیرگی بر قمارگونگی، بازی کنیم.



اوتیسم، اخلاق و مسئله «دیگری»: آوردگاهی برای آزمون دیدگاه اخلاقی زروان

سخنرانی ارائه شده در همایش انجمن اوتیسم ایران

دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، سه شنبه ۴ اسفند ۱۳۹۴

گفتار نخست: عصب‌شناسی اوتیسم

سخن نخست: اوتیسم در مقام بیماری

اوتیسم^{۴۰} اختلالی است عصب-روان‌شناختی که از نابسامانی در رشد ارتباط‌های انسانی در کودکان ناشی می‌شود. نشانه‌های بیماری از حدود دو سالگی آغاز می‌شود^{۴۱} و اغلب والدین بیماری فرزندشان را تا پیش از سه سالگی تشخیص می‌دهند. این اختلال با خودداری کودکان از سخن گفتن و ارتباط چشمی، نادیده

⁴⁰ Autism

⁴¹ Myers and Johnson, 2007: 1162–1182.

انگاشتن دیگران و رفتارهای تکراری مشخص می‌شود. این بیماری ریشه‌ای وراثتی دارد و با این همه شرایط محیطی نیز در بروز آن مؤثر هستند. برخی از نظریه‌ها که شکل‌گیری این بیماری را به عواملی مانند واکسن‌های ناسالم منسوب می‌کرد امروز مردود دانسته می‌شوند.

بیماری اوتیسم را امروز بخشی از یک رده از اختلالات رشد عصبی^{۴۲} محسوب می‌کنند که بیماریهای دیگری مانند نشانگان آسپرگر^{۴۳} و اختلال فراگیر رشدی نامشخص (PDD-NOS)^{۴۴} و اختلال از هم گسیختگی کودکان^{۴۵} را هم در بر می‌گیرد. در ویراست پنجم کتاب راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی^{۴۶} که به سال ۲۰۱۳ م. منتشر شد، نمودهای مشترک این بیماریها اختلال در ارتباط اجتماعی، رفتارهای کلیشه‌ای و تکراری، و گاه کندفهمی و نارسایی حسی ذکر شده است. در همین متن مرجع این بیماریها روی هم رفته «اختلالات طیف اوتیسم»^{۴۷} خوانده شده‌اند. نخستین نشانه‌هایی که بروز اوتیسم را پیش‌بینی می‌کنند عبارتند از بی‌میلی در نگاه کردن به چهره‌ی افراد، برنگشتن وقتی اسم کودک را صدا می‌کنند، و بی‌علاقگی به پیشنهاد بازی از طرف همبازی. ۴۸ در این طیف نشانگان آسپرگر که در ۱۹۴۴ م. توسط پزشکی اتریشی به نام هانس آسپرگر کشف شد، به این خاطر که زبان در آن دست نخورده می‌ماند و بخش اعظم روند رشد عقلی کامل طی می‌شود، خوش‌خیم‌ترین عارضه محسوب می‌شود. از سال ۲۰۱۳ م. به بعد نشانگان آسپرگر را بیماری مستقلی محسوب نمی‌کنند و آن را در طیف اختلال اوتیک جای می‌دهند. مبتلایان به این اختلال از

⁴² neurodevelopmental disorders

⁴³ Asperger syndrome

⁴⁴ pervasive developmental disorder not otherwise specified

⁴⁵ childhood disintegrative disorder

⁴⁶ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th edition (DSM-5)*

⁴⁷ autism spectrum disorder (ASD)

⁴⁸ Zwaigenbaum, 2001: 2037–2042.

نظر فیزیکی تنبل و کم تحرک هستند، در ارتباط برقرار کردن با دیگران دچار اشکال هستند و معمولاً نشانی از همدردی و عاطفه و هیجان نسبت به دیگری نشان نمی‌دهند.^{۴۹}

بسامد بروز بیماری اوتیسم ۲ در هزار است. اگر بخواهیم کل طیف اختلال اوتیک را حساب کنیم، به عدد ۶ در هزار می‌رسیم که بیشتر آن (۳/۷ در هزار) به PDD-NOS مربوط می‌شود.^{۵۰} این بسامد در میان اقوام و ملل گوناگون کمابیش یکسان است، اما سوگیری جنسیتی روشنی درباره‌اش دیده می‌شود و شمار پسران اوتیک ۴/۲ برابر بیش از دختران است. ۵۱ یعنی از هر هفتاد پسر بچه یکی به اوتیسم مبتلا می‌شود، در حالی که همین آمار درباره‌ی دختران یکی در ۳۱۵ کودک است. در عین حال، پیوند میان اختلال ذهنی و نارسایی هوش در کودکان اوتیک دختر بیش از پسر است. یعنی دختران اوتیک دو برابر پسران به این اختلالها دچار می‌آیند.^{۵۲}

تردیدی نیست که یک شاخص ژنتیکی و وراثتی در بیماری اوتیسم وجود دارد. اگر یکی از فرزندان به اوتیسم مبتلا باشد، احتمال ابتلای برادران و خواهرانش به این بیماری ۱۵-۳۰ برابر افزایش پیدا می‌کند.^{۵۳} تخمین زده می‌شود که در سال ۲۰۱۳م در کل زمین ۲۱/۷ میلیون تن گرفتار اوتیسم باشند. اوتیسم معمولاً با بیماری‌های عصبی دیگری همراه است که مهمترین‌اش صرع است. ۱۱ تا ۳۹٪ بیماران اوتیک به صرع هم مبتلا هستند ۵۴ و ۴۰ تا ۶۹٪ مبتلایان به اوتیسم شکلی از اختلال ادراکی و شناختی را از

⁴⁹ Frith, 1991: 37-92.

⁵⁰ Newschaffer et al., 2007: 235-258.

⁵¹ Fombonne, 2009: 591-598.

⁵² Volkmar et al., 2004: 135-170.

⁵³ Szatmari, 1999: 159-165.

⁵⁴ Ballaban-Gil and Tuchman, 2000: 300-308.

خود نمایان می‌سازند. ۵۵ این وضعیت اغلب در قالب اختلال در یادگیری خود را نشان می‌دهد که ۲۵ تا ۷۵٪ افراد اوتیک با آن دست به‌گریبان هستند. ۵۶ اضطراب، شیزوفرنی، افسردگی و اختلال حسی هم عوارض دیگری هستند که می‌توانند با اوتیسم همراه شوند. همچنین بین ۶۰ تا ۸۰٪ از مبتلایان به اوتیسم شکلی از اختلال حرکتی و نارسایی در هماهنگی رفتارهای عضلانی را نشان می‌دهند. ۵۷ بین یک سوم تا نیمی از مبتلایان به اوتیسم از دستیابی به زبانی که بتوانند نیازهای روزمره‌شان را با آن برآورده سازند، ناتوان‌اند. ۵۸

کودکان اوتیک در همان چند ماهگی به خاطر کم بودن تماس چشمی‌شان با مادر و بی‌علاقگی در تولید صدای بلغور کردن از نوزادان عادی متمایز هستند. در دو و سه سالگی این کودکان خزانه‌ی لغات اندکی دارند، حالت چهره‌شان با آنچه می‌گویند تناسبی ندارد، و بسیار به ندرت تجربیاتشان را با دیگران در میان می‌گذارند و یا با زبان چیزی درخواست می‌کنند. در بیشتر موارد شکلی از تکرار خودکار کلام دیگری ۵۹ در ایشان دیده می‌شود. توجه جمعی که از چفت شدن توجه من به دیگری و دیگری به من بر می‌آید، پیش‌نیاز شکل‌گیری مکالمه است و به خاطر غیاب این توجه در کودکان اوتیک، بستر لازم برای تبادل گفتار با دیگران برایشان فراهم نیست. چنین می‌نماید که در کودکان اوتیک اختلالی در مفهوم ارجاع وجود داشته باشد. یعنی نه تنها ارتباط میان دال و مدلول در سطح زبانی را در نمی‌یابند، که حتا اشاره‌ی با دست را هم درست درک نمی‌کنند و خودشان هم به اشیا اشاره نمی‌کنند. ۶۰

⁵⁵ Mash and Barkley, 2003: 409–454.

⁵⁶ O'Brien and Pearson, 2004: 125–140.

⁵⁷ Geschwind, 2009: 367–380.

⁵⁸ Noens et al., 2006: 621–632.

⁵⁹ echolalia

⁶⁰ Johnson and Myers, 2007: 1183–1215.

در بیماران مبتلا به نشانگان آسپرگر که خفیف‌ترین اختلال زبانی را در این طیف نشان می‌دهند، همچنان با وضعیتی نابهنجار روبرو هستیم که نمودهایش عبارتند از غیرعادی بودن تن و بلندی و فراز و فرود صدا، غیرعادی بودن تاکید بر واجها، آهنگ، و ریتم، بی‌توجهی به سخن دیگری و نفهمیدن آن، استفاده از زبانی بسیار رسمی یا ویژه و خودساخته، و بهره‌جویی از استعاره‌ها و تشبیه‌هایی که معنایش فقط برای گوینده روشن است.⁶¹ این الگوی سخنگویی همچنان به خاطر حرف زدن سریع با صدای بلند و سخنرانی‌های طولانی و خسته‌کننده درباره‌ی موضوع‌های پیش پا افتاده و بی‌توجهی به خستگی یا حالت مخاطب از حالت عادی متمایز است. کودکان مبتلا به این بیماری در سنین پایین خزانهای لغاتی غنی‌تر از کودکان عادی دارند و به همین خاطر اغلب تشویق می‌شوند. اما در فهم زبان کنایی و استعاری دچار اشکال هستند و گزاره‌ها را تنها در قالبی دستوری فهم می‌کنند.

ایشان همچنین از درک شوخی، طنز، جوک و بازی‌های زبانی دیگر از این دست عاجز هستند. جالب آن که ایشان به ظاهر ساختارهای منطقی و چارچوب دستوری جوک‌ها را درک می‌کنند و آنچه باعث می‌شود در این بازی‌ها شرکت نکنند، فهم نکردن دلیل این کار است. یعنی انگیزه‌ی جوک‌گویی که تفریح و خندیدن با دیگری است را در نمی‌یابند. در کودکان اوتیک هم چنین می‌نماید که خزانهای لغات و توانایی تلفظ کردن‌شان اختلالی نداشته باشد، و حتا نسبت به گروه کنترل بهتر هم باشد. اما وقتی کار به ترکیب واژگان و ایجاد ترکیبهای معنادار و زبان‌سوری می‌رسد، ناتوانی‌ها نمایان می‌گردند. به همین خاطر مخاطبان معمولاً

⁶¹ *McPartland and Klin, 2006: 771–788.*

توانایی افراد اوتیک در فهم و به کار بردن زبان را دست بالا می‌گیرند و متوجه نیستند که توانایی ایشان برای به کار گیری کلمات متنوع با تلفظ درست فراتر از قدرت تحلیل و درک معنای زبان است.⁶²

الگوی رفتار حرکتی افراد اوتیک به خودیِ خود جالب است. این رفتارها را به طور کلی در شش رده جای می‌دهند: رفتار کلیشه‌ای که با تکرار یک حرکت ساده (مثل دست زدن یا تکان دادن بدن) همراه است، رفتار وسواس‌آمیز که از رعایت سرسختانه‌ی یک قانون ساده (مثلاً چیدن همه چیز روی یک خط) ناشی می‌شود، تمایل به یکنواختی و مقاومت در برابر محرک‌هایی که تغییری در شکل محیط یا عاداتهای فرد ایجاد کنند، پافشاری بر رفتارهای مناسک‌آمیز که از انجام یک برنامه‌ی مشخص و تکرار شونده (مثل درباره‌ی غذا یا پوشاک) ناشی می‌شود، تمرکز شدید بر یک موضوع یا چیز (مثل یک اسباب بازی) و رفتار محدود و حصربندی شده پیرامون آن، و رفتارهایی که مایه‌ی آسیب به خود می‌شوند، مثل گاز گرفتن پشت دست یا فشردن حلقه‌ی چشمان.

رفتارهای مناسک‌آمیز این بیماران به ویژه در اموری روزانه مثل غذا خوردن نمود می‌یابد. سه چهارم کودکان اوتیک مناسکی دقیق را موقع غذا خوردن اجرا می‌کنند و تنها دامنه‌ای بسیار محدود از خوراکیها را می‌پذیرند، هرچند این عارضه به سوء تغذیه‌شان منتهی نمی‌شود. افراد اوتیک در کل به خاطر تمرکز چشمگیری که بر یک موضوع دارند، در برخی از توانایی‌های ذهنی بر مردم عادی برتری دارند. این برتری به طور عمده به تمرکز توجه به یک چیز برای مدت طولانی باز می‌گردد. ۵-۱۰٪ این بیماران استعدادهاى خاص و چشمگیری در یک زمینه‌ی خاص دارند. یعنی ممکن است در حفظ کردن زنجیره‌ای از اعداد یا کلمات، یا

⁶² Williams, Goldstein and Minshew, 2006: 279-298.

انجام یک کار خاص استعداد نبوغ آمیزی از خود نشان دهند اما این استعداد اغلب به همان مورد ویژه منحصر می شود. در موارد نادری شکلی از نبوغ در فهم روابط فضایی، موسیقی یا ریاضی در این افراد دیده می شود. با این همه رایج ترین شکل محاسبه ی تقویم است. به این شکل که مثلا فرد می تواند بگوید چند سال بعد فلان روز از فلان ماه چندشنبه خواهد شد. افرادی که این توانایی های چشمگیر را نشان می دهند همچنان از هوشبهر پایینی برخوردارند و ممکن است در زندگی روزمره دچار اشکالهای فراوان باشند. در کل نیمی از کسانی که با هوشبهر پایین استعداد درخشانی در زمینه ای بروز می دهند (نشانگان نابغه^{۶۳}) به اوتیسم مبتلا هستند.

سخن دوم: عصب شناسی اوتیسم

چنین می نماید که دو مسیر تکوینی سریع و کند برای اوتیسم وجود داشته باشد. در روند سریع، نشانه های بیماری تا یک سالگی نوزاد نمایان می شود.^{۶۴} مسیر دیگر در حدود دو سالگی آغاز می شود و به تشخیص بیماری در سه تا چهار سالگی می انجامد. در این مسیر کودکان تا حدودی بر زبان و ارتباط با دیگری مسلط می شوند، اما این کارکردها در حدود چهار سالگی رو به زوال می رود. رایجترین نمود این افول کارکردها به طرد زبان مربوط می شود.^{۶۵}

⁶³ Savant syndrome

⁶⁴ Lord, 1995:1365–1382.

⁶⁵ Werner et al., 2005: 337–350.

عواملی محیطی مانند استفاده از داروهایی مثل والپروآت⁶⁶ (ضد صرع) در زمان بارداری هم با بروز این بیماری ارتباط دارد. اما حدس پر سر و صدایی که واکسن MMR⁶⁷ یا ماده‌ی نگهدارنده‌ی تیمروسال⁶⁸ در واکسن‌ها باعث بروز این بیماری می‌شود، بنا به پژوهشهای جدید نادرست است.⁶⁹ با این همه شواهدی هست که نشان می‌دهد بالا بودن سطح سروتونین در مغز جنین می‌تواند با بروز اوتیسم ارتباط داشته باشد. داروهای متهم در این زمینه که مادران باردار مصرف می‌کنند، اغلب میزان سروتونین را بالا می‌برند. همچنین حدس زده‌اند که گوارش و پردازش ویتامین د در بروز اوتیسم موثر باشد، چون سروتونین در ضمن تنظیم کننده‌ی این ویتامین در مغز و روده‌ها هم هست.⁷⁰ حدس دیگری هم هست که اوتیسم را به اختلال‌های کارکردی در میتوکندری مربوط می‌داند و به این ترتیب ریشه‌ی آن را در سطح زیرسلولی ردگیری می‌کند. هرچند داده‌ها در این زمینه هنوز به قدر کافی قاطع نیستند.

در مغز اوتیک آرایش شبکه‌ی عصبی دستخوش تغییر می‌شود و اختلالی ریختی در اتصالات سیناپسی مشاهده می‌شوند.⁷¹ این نکته مورد توافق است که مغزهای اوتیک کمی نسبت به مغز عادی بزرگتر است و بخشهایی از آن چروکیده‌تر و بخشهایی دیگر بزرگتر از مغز عادی هستند.⁷² یعنی روند رشد و تحول زیرسیستمهای مغزی در این بیماران درست طی نشده و تراکمی از نورون‌های فراوان در بخشهایی و زوال و نابودی نورون‌ها را در بخشهایی دیگر می‌بینیم. بخشهایی که این ناهنجاری را از خود نمایان می‌سازند عبارتند

⁶⁶ valproate

⁶⁷ measles, mumps, rubella vaccine

⁶⁸ thimerosal

⁶⁹ Taylor, Swerdfeger and Eslick, 2014: 3623–3629.

⁷⁰ Patrick and Ames, 2014: 2398–2413.

⁷¹ Levy, Mandell and Schultz, 2009: 1627–1638.

⁷² Minshe, 1996: 205–209.

از رابط پینه‌ای، سیستم لیمبیک، ناحیه‌ی پیشانی و گیجگاهی قشر مخ.^{۷۳} در این نواحی ضخامت قشر خاکستری مخ بیشتر است و واکنش حسی و ادراکی فرد نسبت به تصویر چهره و بازخوانی عواطف و هیجانات دیگری از روی حالت صورت با اختلال روبروست.^{۷۴} به ویژه اختلال اصلی در بخشی از مغز دیده می‌شود که «سیستم نورون‌های آینه» نام گرفته است.

در میان سیستم‌های پردازشی مغز مهمترین بخشی که در بیماران اوتیک درگیر می‌شود، سیستم نورونی آینه (MNS)^{۷۵} است. در این بیماران سیستم یاد شده دچار اختلال می‌شود و شدت اختلال با شدت بیماری تناسب دارد. کارکرد این سیستم در مغز اوتیک با کندی و دشواری روبروست و کاستی‌های اصلی اوتیسم به کارکردهایی مربوط می‌شوند که توسط این سیستم رمزگذاری و پردازش می‌شوند.^{۷۶} اختلال در این سیستم با کم بودن غیرعادی تراکم ارتباطهای عصبی میان لوب پیشانی و بخشهای پشتی مغز در هر نیمکره همراه است.^{۷۷} یعنی چنین می‌نماید که اتصال میان زیرسیستمهای مغزی مربوط به رفتارهای اجتماعی و پردازش رمزگان ارتباطی در این بیماران سست و شکننده باشد.

این سیستم در ناحیه‌ی زیرین لوب پیشانی،^{۷۸} قشر حسی-حرکتی اولیه و ناحیه‌ی زیرین لوب آهیانه‌ای^{۷۹} جای دارد و همدردی و همدلی با دیگران را ساماندهی می‌کند. به ویژه بخش زیرین پیشانی و ناحیه‌ی بالای آهیانه‌ای هنگام مشاهده‌ی رفتارهای دیگری و تقلید و همکاری با وی فعال می‌شود.^{۸۰} البته

⁷³ Stanfield, et al., 2008: 289–299.

⁷⁴ Sugranyes et al., 2011: e25322.

⁷⁵ mirror neuron system

⁷⁶ Iacoboni and Dapretto, 2006: 942–951.

⁷⁷ Murias et al., 2007: 270–273.

⁷⁸ inferior frontal gyrus (IFG)

⁷⁹ inferior parietal lobule (IPL)

⁸⁰ Shamay-Tsoory, 2011: 18–24.

ناگفته نماند که ارتباط بین این سیستم و اوتیسم هنوز درست روشن نیست. با این همه به خصوص ارتباط بخشهای لوب گیجگاهی با اوتیسم واضح است. شکنج بالایی گیجگاهی^{۸۱} و ناحیه‌ی دوکی صورت^{۸۲} در همین بخش است که «خواندن» حالت چهره‌ی دیگری را ممکن می‌سازد. رفتارهایی مانند توجه به رفتار دیگران، همدلی با دیگری، زبان و ارتباط نمادین و تشخیص موقعیت خویش در شبکه‌ی روابط اجتماعی هم در همین ناحیه رمزگذاری می‌شوند و همگی در افراد اوتیک لطمه می‌بینند. پژوهشی که با fMRI انجام شده نشان می‌دهد افراد اوتیک هنگام تماشای تصویر چهره در ناحیه‌ی دوکی چهره فعالیت کمتری از افراد عادی را نمایان می‌سازند.^{۸۳}

بسیاری از عصب‌شناسان بر این باورند که سیستم نورونی آینه همان شبکه‌ایست که پردازش اطلاعات مربوط به «ذهن دیگری» را به انجام می‌رساند. یعنی در همین مدارهای عصبی است که فهم انگیزه‌های دیگری، فهم دلیل کارهای او و در نتیجه پیش‌بینی کردارهای وی ممکن می‌گردد. مارکو لاکوبونی که یکی از هواداران سرسخت این دیدگاه است و همین سیستم را مرکز همدلی می‌داند، در آزمایش مشهوری نشان داده که مشاهده‌ی رفتار دیگری و حدس این که دلیل انجام آن کار خاص چه بوده و بعدش چه رفتاری بروز خواهد کرد با فعالیت شدید این ناحیه همراه است.^{۸۴} بر اساس این دیدگاه کارکرد این نورون‌هاست که نشأت احساسات و عواطف از دیگری به من را ممکن می‌سازد و به این ترتیب هماهنگی کردارها را در سطحی اجتماعی ممکن می‌نماید.

⁸¹ superior temporal sulcus (STS)

⁸² fusiform face area (FFA)

⁸³ Schultz, 2005: 125–141.

⁸⁴ Iacoboni, 2005: e79.

سخن سوم: نظریه‌ها درباره‌ی مغز اوتیک

از ابتدای دهه‌ی ۱۹۵۰ تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰م دیدگاه غالب درباره‌ی علت بروز اوتیسم کلیشه‌ای بود که با نام «مادر یخچال» شهرت یافته بود.^{۸۵} بر اساس این دیدگاه کودکان به این خاطر به اوتیسم مبتلا می‌شدند که والدین‌شان به قدر کافی به ایشان توجه نمی‌کردند و به ویژه مادرشان مهر و محبت کافی را نسبت به آنها ابراز نمی‌کرد. این دیدگاه که یک نسل از مادران و پدران آزرده از بیماری فرزندان‌شان را با داغ و ننگ و گناه هم دست به گریبان ساخته بود، در پژوهشهای جدید یکسره مردود دانسته شده است و می‌دانیم که هیچ ارتباطی میان شیوه‌ی مراقبت از فرزند و بروز اوتیسم وجود ندارد.

در واقع دلیل بروز اوتیسم روشن نیست و درمانی نیز برایش وجود ندارد. در این حد می‌دانیم که این بیماری از نوعی عارضه‌ی تکوینی مربوط به رشد مغز جنین بر می‌خیزد. مغز کودکان اوتیک بلافاصله پس از تولد نسبت به افراد عادی سریعتر رشد می‌کند، اما این تراکم بالاتر نورون‌ها که احتمالاً زیربنایی سلولی و مولکولی دارد در نهایت به ناهنجاری در شکل‌گیری شبکه‌های سیناپسی و مهار مهاجرت نورون‌ها می‌انجامد و نارسایی‌هایی را در کارکردهای عالی شناختی در پی دارد. چنین می‌نماید که ماشه‌ی این رشد نامتوازن مغز توسط سیستم ایمنی کشیده شده باشد. چون از سویی می‌دانیم که بیماری‌های عفونی در زن باردار احتمال ابتلا به اوتیسم را بالا می‌برد و از سوی دیگر در نوزادان اوتیک با فعالیت غیرعادی و بالای سیستم ایمنی و سلولهای میکروگلیا روبرو هستیم.

⁸⁵ Kanner, 1949: 416–426.

در کل دو دیدگاه کلی درباره‌ی ساز و کارهای برساننده‌ی اوتیسم پیشنهاد شده است. یکی که مهمترین سخنگویش سیمون بارون کوهن^{۸۶} است، نظریه‌ی همدلی-ساماندهی^{۸۷} نام دارد. بر اساس این دیدگاه بیماران اوتیک در ساماندهی فرآیندهای پردازشی خود ایرادی ندارند اما در همدلی با دیگران و تعمیم این فرآیندها بین من و دیگری دچار اشکال هستند. در این دیدگاه یک دوقطبی پردازشی در نظر گرفته می‌شود که عبارت است از ساماندهی و رده‌بندی کردن در برابر همدلی و شبیه‌سازی کردن. از آنجا که این دو با کارکردهای مردانه و زنانه‌ی مغز همسان انگاشته می‌شود، از این دیدگاه بر می‌آید که مغز اوتیک به نوعی مغز نرینه‌ی افراطی می‌ماند.^{۸۸}

بارون کوهن این دیدگاه را بر اساس این برداشت تدوین کرده که بیماران اوتیک در فهم روندهای مربوط به خویش و دیگری دچار اختلال هستند و نمی‌توانند محتوای ذهنی دیگران را دریابند. شاهدهی که در این مورد گواه گرفته می‌شد، آن است که کودکان اوتیک در آزمونهایی مانند سالی-آن ناکام می‌مانند و این بدان معناست که جداسازی محتوای ذهنی خودشان و دیگران برایشان دشوار است و نظریه‌ی ذهن دیگری دیر یا نارس در مغزشان شکل می‌گیرد. با این همه آزمونهای جدیدتر نشان می‌دهد که بیشتر بیماران اوتیک محتوای ذهن دیگری را درک می‌کنند اما نسبت به محتوای عاطفی و هیجانی آن کور هستند و تحلیل و فهم معنای کردارها و انگیزه‌ها در بستر روابط اجتماعی برایشان دشوار است.^{۸۹}

⁸⁶ Simon Baron-Cohen

⁸⁷ empathizing-systemizing theory

⁸⁸ Baron-Cohen, 2009: 68-80.

⁸⁹ Hamilton, 2009: 881-892.

دیدگاه دیگری هم هست که نظریه‌ی کژکارکرد اجرایی^{۹۰} خوانده می‌شود. بر اساس این رویکرد، اختلال در کارکردهای عصبی پایه مانند حافظه و مهار رفتاری و برنامه‌ریزی رفتارهای هدفمند است که در بیماران اوتیک دستخوش اختلال می‌شود.^{۹۱} این دیدگاه محدود بودن دامنه‌ی توجه و بروز حرکت‌های تکراری در افراد اوتیک را شرح می‌دهد اما در توضیح سویه‌های اجتماعی این بیماری به نسبت ناتوان است. رویکرد دیگری که به همین زمینه نزدیک است، نظریه‌ی ارتباط سست مرکزی^{۹۲} نام دارد. بر اساس این رویکرد مغزهای اوتیک به خاطر چفت و بست نشدن زیرسیستم‌های پردازشی‌شان از دستیابی به تصویری منسجم و فراگیر از زیست‌جهان ناتوان هستند و از این رو قدرت سازگار ساختن رفتارهای فرد با شرایط اجتماعی پیرامونش را ندارند.^{۹۳}

هریک از این نظریه‌ها نقاط قوت و ضعف خود را دارند و طیفی از رفتارها و نشانگان اوتیسم را توضیح می‌دهند. اما چنین می‌نماید که نظریه‌ی نخست در فهم و تبیین رفتارهای تکراری و اختلال‌های شناختی اوتیسم ناتوان باشد و دو نظریه‌ی بعدی از توضیح سویه‌های اجتماعی آن عاجز باشند. ترکیب این رویکردها البته ممکن است و می‌تواند به دیدگاهی جامع و کلان‌نگرتر منتهی شود.^{۹۴}

سخن چهارم: سویه‌های جامعه‌شناختی اوتیسم

^{۹۰} executive dysfunction theory

^{۹۱} Kenworthy et al., 2008: 320–338.

^{۹۲} Weak central coherence theory

^{۹۳} Happé and Frith 2006: 5–25.

^{۹۴} Rajendran and Mitchell, 2007: 224–260.

در میان جنبش‌های اجتماعی جدید هوادار حقوق مدنی اقلیت‌ها، جرایمی جالب توجه وجود دارد که هسته‌ی مرکزی‌اش بر ماهیت اوتیسم تمرکز یافته است. فعالان این جنبش اعتقاد دارند که لئو کانر^{۹۵} که کاشف بیماری اوتیسم است، به خطا در سال ۱۹۴۳ م. این وضعیت را بیماری قلمداد کرده و حق نداشته نشانگان رفتاری مربوط به اوتیسم را به وضعیتی بیمارگون منسوب سازد. هواداران این جنبش که در دهه‌ی ۱۹۹۰ م. و با کمک اینترنت و شبکه‌های اجتماعی سازمانی جهانی پیدا کرد، اعتقاد دارند که اوتیسم هم حالتی روانی است شبیه به حالت‌های دیگر و نباید آن را با چسباندن برچسبی تحقیرکننده به دایره‌ی بیماری‌های روانی راند. این شکل از برخورد با مفهوم اوتیسم به جنبش اجتماعی «تنوع عصبی»^{۹۶} مربوط می‌شود که در واقع ادامه‌ای از جنبش همجنس‌گرایان است که طیفی از بیماران عصبی-روانی و به ویژه افراد اوتیک را به خاطر ژنتیکی بودن وضعیت‌شان صاحب حقوقی ویژه قلمداد می‌کند. هواداران این جنبش اعتقاد دارند که وضعیت افراد اوتیک هم یکی از جلوه‌های بروز ژنوم انسانی است و ایشان اقلیتی آماری به حساب می‌آیند و نه گروهی بیمار. این جنبش نشانه‌ی بی‌نهایت را که با رنگ‌های رنگین کمان آراسته شده به عنوان نماد خود برگزیده‌اند و اصرار دارند که اوتیسم بیماری دانسته نشود و به سادگی شکلی «متفاوت» از رفتار قلمداد گردد.^{۹۷} یکی از نویسندگان پر سر و صدا در این مورد اصرار می‌ورزد که اوتیسم تنها نوعی رفتار متفاوت است و نه اختلالی باید درمان گردد.^{۹۸} چنان که در مورد حقوق همجنس‌گرایان هم می‌بینیم، بازی‌های سیاسی در این مورد هم در کار است و بخش بزرگی از هواداران جنبش مدنی اوتیک‌ها خودشان به این بیماری مبتلا نیستند و آنهایی

⁹⁵ Leo Kanner

⁹⁶ neurodiversity

⁹⁷ Bumiller, 2009: 875-899.

⁹⁸ Solomon, 2008.

هم که بیمار محسوب می‌شوند، به نشانگان آسپرگر که خفیف‌تر است مبتلا دارند. شاخه‌های دیگر جنبش تنوع عصبی بیماری‌هایی مانند زبان‌پریشی، حساب‌پریشی، نانویسای عصبی، اختلال توجه، نشانگان بیش‌فعالی و نشانگان ژیل دو لاتوره را طبیعی و عادی و بخشی از تنوع رفتارهای انسانی حساب می‌کنند و منکر بیماری بودن‌شان هستند.^{۹۹}

جنبش تنوع عصبی از این نظر که راهبردهایی بومی، درون‌زاد، خلاقانه و خودمدار را برای بهبود و یاری‌رسانی به افراد اوتیک مورد توجه قرار می‌دهد اهمیت دارد و کاربست‌های سودمندی از آن برخاسته است. از سوی دیگر کل این جنبش به خاطر نادیده‌انگاشتن مفهوم زیست‌شناختی بیماری و تسلیم شدن به وسوسه‌ی اجتماعی شمردن همه چیز، به ظاهر از درک ماهیت وضعیتی شبیه به اوتیسم عاجز مانده‌اند. الگوی مشابهی را درباره‌ی هواداران حقوق همجنس‌گرایان هم می‌بینیم. بزرگترین ایراد این جنبشها آن است که با نادیده‌انگاشتن اختلالی که بیماران از آن رنج می‌برند، روند درمان را مختل می‌سازند و یا اصولاً به شکلی سیاسی با درمان بیماران مخالفت می‌کنند. البته این نکته بدیهی و درست است که کسی نباید به خاطر ابتلا به وضعیتی بیمارگونه و ناخواسته مانند همجنس‌گرایی یا اوتیسم مورد ستم و تبعیض قرار بگیرد. اما این خواسته‌ی قانونی و معقول اگر به آنجا منتهی شود که وضعیتی بالینی و کژکارکردی رفتاری همچون امری هنجارین و درست رسمیت یابد و سویه‌ی بیمارگونه‌اش با شعارهای سیاسی فروپوشانده شود، راه را بر درمان و بهبود شرایط بیماران و خانواده‌هایشان خواهد بست. در واقع چنین می‌نماید که جنبش تنوع عصبی پدیده‌ای باشد که از به هم وصل شدن افراد نزدیک به بیماران اوتیک و نه خود ایشان ناشی شده باشد و فعالان

⁹⁹ *What is Neurodiversity? 2011.*

اجتماعی‌ای را که به این دلیل سرخوردگی‌ای داشته‌اند همچون راهبرد و مرشد مبتلایان به اوتیسم وانمود کرده است. در میان نویسندگانی که به اوتیسم مبتلا هستند، مقاومتی در برابر این جریان وجود دارد که مشهورترین سخنگویش جاناتان میچل^{۱۰۰} است که خود به اوتیسم مبتلاست و وبلاگ مشهوری دارد و در آن از درمان و برخورد پزشکانه با وضعیت اوتیک دفاع می‌کند.

¹⁰⁰ Jonathan Mitchell

گفتار دوم: اوتیسم به مثابه مدلی برای فهم اخلاق

سخن نخست: مدلسازی اخلاق

اخلاق به مجموعه‌ای از قوانین گفته می‌شود که در اندرکنش‌های انسانی جریان یابد و مرزبندی میان امر نیک و بد را مشخص سازد. بر این مبنا جوهره‌ی اصلی تعریف اخلاق حضور دست کم یک من و یک دیگری است که دست کم یک ارتباط با هم برقرار کرده باشند. این که ماهیت امر خیر و شر چطور از هم تفکیک می‌شود و چه قواعدی به بهترین شکل این تمایز را صورتبندی می‌کند، موضوعی کلیدی و حساس و مهم است که از دیرباز ستون فقرات بحث‌های فلسفی و علمی درباره‌ی اخلاق را تشکیل داده است. این پرسش به ویژه در زمانه‌ی ما به خاطر ورود دانش‌های تجربی به موضوع اهمیت بیشتری یافته و امیدهایی شکل گرفته که چارچوبی علمی و عقلانی و رسیدگی‌پذیر برای پاسخگویی بدان یافت شود. یعنی در نگاه میان‌رشته‌ای امروزی و با توجه به یافته‌های چشمگیری که از علوم مانند تکامل و عصب‌شناسی و رفتارشناسی جانوری و جامعه‌شناسی تاریخی بر می‌خیزد، می‌توان امید داشت که مدلی فراگیر و دقیق و روشن درباره‌ی چگونگی پیدایش و تکامل نظام‌های اخلاقی تدوین شود. اگر بتوان به چنین دستگانه نظری‌ای دست یافت، صدور گزاره‌های اخلاقی از حالت اظهار نظر و ابراز سلیقه‌ی شخصی خارج می‌شود و به پشتوانه‌ای عقلانی و نقدپذیر مسلح می‌گردد و امکان توافق بر سر قواعد اخلاقی را افزون می‌سازد.

نگارنده در این بستر به دستگاهی اخلاقی باور دارد که «طبیعی شده» باشد، یعنی نظریه‌ای که با به حساب آوردن داده‌های فراوانی که طی دهه‌های اخیر در شاخه‌های گوناگون علوم تجربی و انسانی در این رابطه انباشت شده، به مدلی رسیدگی‌پذیر و شفاف برای تفکیک امر نیک و بد منتهی گردد. در واقع چنین

نظریه‌ای در دل دیدگاه زروان که رویکرد سیستمی پیشنهادی‌ام درباره‌ی مفهوم «من» است ارائه شده است. بر این اساس اخلاق پیامد هدفمند بودن سیستم‌های خودسازمانده و خودبنیاد زیستی-روانی است. سیستم‌هایی که در چهار سطح سیستمی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی (فراز) از چهار غایت درونی پیش‌تیده و خودبنیاد پیروی می‌کنند که عبارت است از بقا، لذت، قدرت و معنا (قلبم). این بدان معناست که «من» و تمام نظام‌های متصل بدان در چهار لایه‌ی فراز لزوماً بیشینه کردن قلبم را آماج می‌کنند و رفتار تمام سیستم‌های انتخابگر و خودمختار بر این اساس فهمیدنی و توضیح دادنی است.

اخلاق قواعدی است که اندرکنش من و دیگری را به شکلی سامان می‌دهد تا قلبم در شبکه‌ی ارتباطی‌شان بیشینه گردد. کشمکش من و دیگری برای دستیابی رقابتی به قلبم بیشتر و همیاری‌شان برای تولید مشترک قلبم شالوده‌ی این پویایی ارتباطی محسوب می‌شود. در این مدل سیستمی، اخلاق مجموعه‌ای از قواعد و راهبردهای بازی برنده-برنده است که به تدریج در جریان آزمون و خطاهایی تکاملی شکل گرفته و به کرسی نشسته است. این آزمون و خطاها یک محور مرکزی دارند که از ارتباط میان من و دیگری تشکیل شده و جریان یافتن قلبم در این مدار است که قواعد اخلاقی را پدید می‌آورد، محک می‌زند، به کرسی می‌نشانند و یا از اعتبار می‌اندازد و با قوانین نو جایگزین‌شان می‌سازد.

زمینه‌ای که شکل‌گیری اخلاق را ممکن می‌سازد، زیست‌جهانی^{۱۰۱} است که از سه جزء من، دیگری و جهان تشکیل یافته باشد. یعنی تمایز میان این سه بخش از زیست‌جهان برای تکوین اخلاق ضرورت دارد. به همان ترتیبی که ارتباط میان من و جهان امری دانش‌مدار و فنی قلمداد می‌شود و گزاره‌های درست یا

¹⁰¹ Lebenswelt

نادرست را پدید می‌آورد، و به همان شکلی که ارتباط میان من و من ماهیتی زیبایی‌شناسانه به خود می‌گیرد و داوری هنری را می‌زاید، ارتباط میان من و دیگری هم اخلاق را خلق می‌کند و تمایز میان امر نیک و بد را ممکن می‌سازد. بر این اساس موردی ویژه مانند بیماران اوتیک اهمیتی چشمگیر پیدا می‌کند. چون گویا در اینجا با نوعی به هم چسبیدگی دیگری و جهان روبرو باشیم. یعنی ذهن اوتیک توانایی تقسیم‌بندی زیست‌جهان تجربه شده به این سه جزء را ندارد و نمی‌تواند دیگری را در مقام رکنی خودبنیاد و مستقل صورتبندی و فهم کند. در نتیجه دیگری به جزئی از جهان فروکاسته می‌شود. بدیهی است که در این شرایط مفهوم اخلاق دستخوش فروپاشی می‌شود و امکانی چشمگیر فراهم می‌آید برای آن که دیدگاه ما درباره‌ی ماهیت اخلاق و ساز و کارهای به جریان افتادن‌اش محک بخورد و آزموده گردد.

سخن دوم: اوتیسم و اخلاق

بسیاری از نویسندگان بر این نکته تاکید کرده‌اند که دریافت افراد اوتیک از مفهوم دیگری یکسره با آنچه در سایر مردمان می‌بینیم متفاوت است و ایشان اصولاً مفهوم دیگری را در ذهن خود تجربه نمی‌کنند. یعنی به تعبیری که دבורا بامبائوم برای عنوان کتاب مشهور خویش برگزیده، افراد اوتیک «در میان دیگران، اما نه از دیگران» هستند. یعنی در نهایت ارتباطهای خود را با محیط خویش به شکلی تنظیم می‌کنند. اما دیگری را همچون موجودی متمایز از محیط به رسمیت نمی‌شناسند. بامبائوم در کتابش می‌گوید که افراد اوتیک به کلی با سایر آدمیان متفاوت هستند. چون بر خلاف بیماران شیزوفرنیک یا نابینایان تجربه‌ای از دیگری یا

خویشتن را نداشته‌اند که بعدتر آن را از دست بدهند. ایشان از همان ابتدا با اوتیسم زاده شده و بنابراین اصولاً در زیست‌جهانی یکسره بیگانه با آنچه ما می‌شناسیم سر و کار دارند.^{۱۰۲}

چنان که گفتیم، یکی از دو نظریه‌ی مهم درباره‌ی اوتیسم بر همین نکته تاکید دارد و غیاب همدلی و ارتباط را به معنای غیاب دیگری تفسیر می‌کند. در عین حال نشانه‌هایی داریم که پیچیدگی موضوع را نمایان می‌سازد. نمونه‌اش این که انتظار می‌رود در غیاب نظریه‌ی ذهن دیگری، مفهوم اضطراب هم وجود نداشته باشد. چون اضطراب در بافتی اجتماعی تعریف می‌شود و بیش از هرچیز بر محور نگرانی از واکنش یا کردار دیگری گردش می‌کند. بر این مبنا بیماران اوتیک که خود را مضطرب وصف نمی‌کنند و اصولاً نظریه‌ی ذهن دیگری ندارند، قاعدتاً نباید اضطراب را هم تجربه کنند.

بر این مبنا رفتارهای تکراری‌ای که از بیماران اوتیک سر می‌زند را از رده‌ی رفتارهای وسواس‌آمیز خارج کرده‌اند. چون این رفتارها که دست بر قضا شباهتی نمایان هم به رفتارهای تکراری اوتیک‌ها دارند، از اضطراب ناشی می‌شوند. در این میان گزارش بسیاری از بیماران اوتیک را داریم که نشان می‌دهد حسی نزدیک به اضطراب واقعاً در ایشان وجود دارد و اصولاً رفتارهای تکراری‌شان در بسیاری از موارد به عنوان پاسخی برای غلبه بر این اضطراب تولید می‌شود.^{۱۰۳} هرچند برخی از پژوهشگران گزارش بیماران اوتیک درباره‌ی اضطراب‌شان را امری استثنایی و خلاف قاعده قلمداد کرده‌اند، اما باید به این داده‌ها هم توجه داشت و از برای نقد برداشتی ساده‌انگارانه از فرض غیاب ذهن دیگری سود جست.

¹⁰² Barnbaum, 2008: 198-200.

¹⁰³ Anderson and Cushing, 2012: 153.

به این ترتیب قضیه به غیاب ساده‌ی دیگری منحصر نمی‌شود. چنین می‌نماید که به هر صورت شکلی از تقسیم سه پاره‌ی زیست‌جهان در قالبی ابتدایی و تمایز نیافته در مبتلایان به اوتیسم وجود داشته باشد و نمودهایی از جنس اضطراب از آنجا ناشی شده باشد. در عین حال این را هم باید در نظر داشت که شکل مرسوم و معمول مفهوم دیگری در این افراد غایب است و به همین خاطر برخی از پیش‌بینی‌های رفتاری درباره‌شان درست از آب در می‌آید. به عنوان مثال انتظار داریم کسی که انسانهای دیگر را همچون اشیائی در زمینه‌ی جهان می‌نگرد، دقت و توجه کمتری به رنج و دردشان نشان دهد و برای ابراز خشونت خشم‌آگین نسبت به ایشان آمادگی بالاتری داشته باشد. اما در عین حال این انفجارهای خشم قاعدتا باید تنها در همان حدی بروز کند که در افراد عادی هنگام درهم شکستن اسباب و اثاث خانه یا مشت زدن بر میز یا دیوار می‌بینیم.

داده‌هایی که از بسامد خشونت در افراد اوتیک در دست داریم تا حدودی این پیش‌بینی را تایید می‌کند. اما باز پیچیدگی‌هایی تازه را در این میان آشکار می‌سازد. روی هم رفته چنین می‌نماید که بیماران اوتیک برای انجام رفتارهای خشونت‌آمیز آمادگی دارند. با این همه چنین می‌نماید که جرایم خشن در میان مبتلایان به طیف اوتیسم، بیشتر در میان افرادی بروز کند که به نشانگان اسپرگر مبتلا هستند. دست کم یک پژوهش در دست داریم که نشان می‌دهد تنها ۲/۳٪ بیماران اوتیک مرتکب جرایم خشن می‌شوند، در حالی که این نسبت در میان افراد اسپرگر ۲۰٪ است.^{۱۰۴} این نکته به خودی خود جالب است و با حدس ما همخوانی دارد. چون در مبتلایان به اسپرگر حضور دیگری به رسمیت شناخته شده و ارتباط با وی از راه زبان ممکن

¹⁰⁴ Perry and Herrera, 2014: 268.

است، تنها همدلی و همدردی است که غایب است. از این رو شکلی از نظریه‌ی ذهن دیگری (یا شاید یک نظریه‌ی «رفتار» دیگری!) در کار است که می‌تواند همچون قلبی برای اتصال خشم و خشونت عمل کند. پژوهشگری به نام کنت که هوادار دیدگاه ارتباط مرکزی ضعیف است، در مقاله‌ی بسیار مهمش^{۱۰۵} می‌گوید که مبتلایان به آسیب‌گر قوانین اخلاقی را هم می‌فهمند و رعایت می‌کنند، هرچند به خاطر غیاب همدردی و همدلی آن را درونی نمی‌کنند و ارتباطشان با آن دغدغه‌آفرین و غیرطبیعی است. در نتیجه غیاب دیگری در بیماران اوتیک به غیاب خشونت نسبت به دیگری هم می‌انجامد و آنچه که در رفتارشان می‌بینیم بیش از آن که قصد آسیب رساندن به دیگری باشد، ابراز رفتاری خشن و انتقامجویانه نسبت به کل زیست‌جهان است که ممکن است دیگری، جهان (اشیا) یا خود فرد را آماج قرار دهد، در شرایطی که اینها از هم درست تفکیک نشده‌اند.

از دو سه نمونه‌ای که گذشت، روشن می‌شود که فرضیه‌ی غیاب دیگری در افراد اوتیک نباید ساده‌انگارانه فهم شود و به سادگی فرو کاستن اوتیسم به اختلال در سیستم نورونی آینه‌ای و بعد هم فرو کاستن این سیستم به دستگاه شناسنده‌ی دیگری، کاری ناروا و نادقیق است. در مقابل باید با احتیاطی بیشتر در همین حد گفت که یکی از کانونهای مهم پردازش اطلاعات مربوط به دیگری سیستم نورونی آینه‌ایست و افراد اوتیک هم در همین سیستم اختلالی دارند و در نتیجه مفهوم دیگری درشان به اشکال متفاوت وضعیت جنینی و نارس دارد، هرچند انگار باور به این که به کلی غایب است دشوار بنماید.

¹⁰⁵ Kennett, 2002.

سخن سوم: اوتیسم به مثابه آزمایشگاه اخلاق تکاملی

در بستر دیدگاه سیستمی‌ای که شرحش گذشت، اوتیسم از این نظر اهمیت پیدا می‌کند که در اینجا با یک وضعیت بالینی شگفت‌انگیز روبرو هستیم که انگار از قطع بودن ارتباط من و دیگری ناشی شده است. داده‌های عصب‌شناسانه‌ای که امروز در دست داریم برای داوری درباره‌ی دلیل اصلی بروز اوتیسم و ساز و کارهای دقیق بروز رفتارهای اوتیک بسنده نیست. با این همه در این حد می‌دانیم که در اینجا با اختلالی ریشه‌ای و پردازشی در فهم و تشخیص دیگری و تا حدودی غیاب ذهن دیگری روبرو هستیم. در پژوهشهای میان‌رشته‌ای و تجربی‌ای که خواهان فهم خاستگاه اخلاق هستند، حضور من و دیگری و این که هر دو همدیگر را به رسمیت می‌شناسند و وجود ارتباط میان خویش را تشخیص می‌دهند، پیش‌فرض گرفته می‌شود و شکل پایه و طبیعی رویارویی من و دیگری نیز به واقع چنین است. از این رو وضعیتی شبیه به اوتیسم که در آن من و دیگری رویارو می‌شوند اما یکی از طرفهای درگیر در رابطه به خاطر اختلالی در پردازش عصبی از تشخیص دیگری و ذهنیت وی عاجز است، بختی گرانبها برای آزمودن و ارزیابی برخی از پیش‌داشته‌ها و پیش‌بینی‌ها به شمار می‌آید.

در اینجا برخی از این پیش‌بینی‌ها را فهرست می‌کنم و امیدوارم پژوهشهای افرادی که در این زمینه به شکلی تخصصی فعالیت می‌کنند، بختی برای آزمون دیدگاه زروان در این میدان را فراهم آورد.

حدس نخست: طیفی از چسبندگی من-دیگری-جهان در زیست‌جهان مبتلایان به طیف اوتیک وجود دارد. یعنی اوتیسم با توجه به پیچیدگی روند تمایز یافتگی زیست‌جهان، یک روند یکتای ساده نیست و وضعیت طیفی‌اش از پیچیدگی ساز و کارهای تقسیم زیست‌جهان به سه رکن بر می‌خیزد. بر این مبنا الگویی هماهنگ و سازگار با این طیف را در تمایز یافتگی من-دیگری-جهان و چسبندگی‌اش باید ببینیم. سخن ساده آن که در بیماران طیف اوتیک باید قاعدتا یک قطب نامتمایز در اوتیسم شدید و یک قطب تا حدودی تمایز

یافته در نشانگان اسپرگر داشته باشیم که در یک سو هر سه مفهوم من و دیگری و جهان در هم ادغام شده، از هم تفکیک ناشده باقی مانده، و در نتیجه سازمان یافتگی رفتار هدفمند برای مدیریتشان مختل باشد، در سوی دیگر طیف باید همزمان با ظهور تدریجی زبان، برنامه‌هایی رفتاری را تشخیص دهیم که سوگیری‌شان به من و دیگری و جهان است و برنامه‌ریزی و کارکرد و آماج‌شان برای دستیابی به قلبم خوشه‌هایی تفکیک شدنی و جدا جدا از رفتارها را به دست دهد.

حدس دوم: ساخت ارجاعی زبان در این طیف باید با درهم آمیختگی، ابهام، کژدیسیگی و نوسان در کلیدواژگان و معانی مربوط به تمایز من و دیگری همراه باشد. یعنی هرچه با پیش و پس رفتن در این طیف انتظار می‌رود آمیختگی صورتهای صرفی اول و دوم شخص، یا ابهام در ارجاعهای زبانی به من و دیگری بیشتر و کمتر شود. به بیان دیگر زبان باید تفکیک شدن یا نامتمایز ماندن سه رکن زیست‌جهان را در خود بازتاب دهد و این امر باید در کاربست زبان توسط فرد اوتیک نمود داشته باشد.

حدس سوم: در مدل زروان تنش بر اساس شکاف میان وضعیت موجود و مطلوب تعریف می‌شود و بسته به سه عرصه‌ی زیست‌جهان سه شکل بنیادین به خود می‌گیرد. از آنجا که در فرد اوتیک این سه عرصه درآمیخته‌اند و به درستی تمایز نیافته‌اند، انتظار داریم سه تنش بنیادین (اعتماد درباره‌ی دیگری، هدفمندی و معناداری درباره‌ی من و نظم و قانونمندی درباره‌ی جهان) در افراد اوتیک وجود نداشته باشد یا سازگار با درجه‌ی تمایز سه رکن زیست‌جهان در قطب اسپرگر نمودی ناقص داشته باشد.

حدس چهارم: چون رفتارهای تکراری شیوه‌ای برای گریز از تنش قانونمندی و پیش‌بینی‌پذیری جهان است. انتظار داریم بتوان با آموزاندن هدفمندی-اعتماد به خویش-دیگری (در وضعیت نامتمایز ترکیبی)، از بسامد آن کاست و این اختلال حرکتی را با روندهای درونزاد روانشناختی جایگزین ساخت. همچنین انتظار داریم زبان به مثابه ابزاری نمادین برای کاستن از آشوب و پیش‌بینی‌ناپذیری جهان-دیگری عمل کند.

در نتیجه حدس مان آن است که در بیمارانی که زبان توسعه یافته‌تری دارند، این رفتارها با بسامد و شدت کمتر دیده شود.

حدس پنجم: از آنجا که زمان و مکان کرانمند در بستری اجتماعی و به شکلی زبان‌مدار در ارتباط با دیگری ساخته می‌شوند، انتظار داریم روندهای روانی افراد اوتیک در فراسوی زمان و مکان کرانمند جریان بیابد. چند پیش‌بینی از اینجا بر می‌آید، که برخی‌شان (اختلال ارزیابی ذهنی زمان خطی) به سادگی آزمون‌پذیر است و برخی دیگرشان نیاز به طراحی آزمونهای تخصصی دارد (مثل زمان-مکان‌پیشی فضای ذهنی وقتی در قیاس با زمان-مکان کرانمند اجتماعی سنجیده شود).

حدس ششم: اگر مغز اوتیک دیگری را درست تشخیص ندهد و با نوعی غیاب دیگری دست به گریبان باشد، انتظار داریم خشونت نسبت به دیگری در رده‌ی خشونت نسبت به جهان بگنجد، که مانند خشونت‌های انسانی مرسوم امری ارتباطی نیست و تنها نمودی بیانی از حالت درونی فرد قلمداد می‌شود. یعنی خشونت صادر شده از سوی افراد اوتیک قاعدتا باید به شکستن چیزی از خشم شبیه باشد و نه کتک‌کاری کردن با دیگری. بر این مبنا حدس می‌زنیم که خشونت در افراد اوتیک برنامه‌ریزی نشده، سازمان نیافته، افجاری و کمابیش غیرارادی باشند و همواره حاشیه‌ای و نمودی از خشم درونی و بیان عواطف تند درونی محسوب شوند.

References

Myers, S. M. and Johnson, C. P., "Management of children with autism spectrum disorders", *Pediatrics*, 2007, 120 (5): 1162–1182.

Kennett, Jeanette, *Autism, Empathy and Moral Agency*, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 208, July 2002.

Barnbaum, Deborah R., *The Ethics of Autism: Among Them, But Not of Them*, Indiana University Press, 2008.

Perry, Alexandra and Herrera, Chris, *Ethics and Neurodiversity*, Cambridge Scholars Publishing, 2014.

Anderson, Jami L. and Cushing, Simon, *The Philosophy of Autism*, Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

Rajendran, G. and Mitchell, P. "Cognitive theories of autism", *Development Review*, 2007; 27 (2): 224–260.

Happé, F. and Frith, U. "The weak coherence account: detail-focused cognitive style in autism spectrum disorders", *Journal of Autism Development Disorders*, 2006; 36 (1): 5–25.

Kenworthy, L., Yerys, B. E., Anthony, L. G., Wallace, G. L. "Understanding executive control in autism spectrum disorders in the lab and in the real world", *Neuropsychological Review*, 2008; 18 (4): 320–338.

Murias, M., Webb, S. J., Greenson, J., and Dawson, G., "Resting state cortical connectivity reflected in EEG coherence in individuals with autism", *Biological Psychiatry*, 2007; 62 (3): 270–273.

Hamilton, A. F. "Goals, intentions and mental states: challenges for theories of autism", *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 2009; 50 (8): 881–892.

Iacoboni, M. and Dapretto, M. "The mirror neuron system and the consequences of its dysfunction", *Nature Reviews Neuroscience*, 2006; 7 (12): 942–951.

Johnson, C. P. and Myers, S. M., "Identification and evaluation of children with autism spectrum disorders", *Pediatrics*, 2007, 120 (5): 1183–1215.

Geschwind, D. H., "Advances in autism", *Annual Review of Medicine*, 2009; 60: 367–380.

What is Neurodiversity?", *National Symposium on Neurodiversity at Syracuse University*, 2011.

Solomon, A. "The autism rights movement", *New York*, 27 May 2008.

Noens, I., van Berckelaer-Onnes, I., Verpoorten, R., and van Duijn, G., "The ComFor: an instrument for the indication of augmentative communication in people with autism and intellectual disability", *Journal of Intellectual Disability Research*, 2006; 50 (9): 621–632.

Baron-Cohen, S. "Autism: the empathizing–systemizing (E-S) theory", *Annals of the New York Academy of Sciences*, 2009; 1156: 68–80.

McPartland, J. and Klin, A. "Asperger's syndrome", *Adolescent medicine clinics*, 2006; 17 (3): 771–788.

Mash, Eric J. and Barkley, Russell, A. *Child Psychopathology*, New York: The Guilford Press, 2003.

Schultz, R. Developmental deficits in social perception in autism: The role of amygdala and fusiform face area, *International Journal of Developmental Neuroscience*, 2005; 23(2–3): 125–141.

Stanfield, Andrew C.; McIntosh, Andrew M.; Spencer, Michael D.; Philip, Ruth; Gaur, Sonia; Lawrie, Stephen M., "Towards a neuroanatomy of autism: a systematic review and meta-analysis of structural magnetic resonance imaging studies", *European Psychiatry: The Journal of the Association of European Psychiatrists*, 2008; 23 (4): 289–299.

Williams, D. L., Goldstein, G., and Minshew, N. J., "Neuropsychologic functioning in children with autism: further evidence for disordered complex information-processing", *Child Neuropsychology*, 2006; 12 (4–5): 279–298.

Bumiller, Kristen, "The Geneticization of Autism: From New Reproductive Technologies to the Conception of Genetic Normalcy", *Signs*, 2009; 34.4: 875-899.

Kanner, L. Problems of nosology and psychodynamics in early childhood autism, *American Journal of Orthopsychiatry*, 1949; 19(3): 416–426.

Ballaban-Gil, K. and Tuchman, R. Epilepsy and epileptiform EEG: Association with autism and language disorders. *Mental Retardation and Developmental Disabilities Research Reviews*, 2000; 6(4): 300–308.

Minshew, N. J., Brief report: Brain mechanisms in autism: Functional and structural abnormalities, *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 1996; 26(2) :205–209.

Szatmari, P. Heterogeneity and the genetics of autism, *Journal of Psychiatry and Neuroscience*, 1999; 24(2): 159–165.

O'Brien, G. and Pearson, J. Autism and learning disability, *Autism*, 2004; 8(2): 125–140.

Patrick, Rhonda and Ames, Bruce, "Vitamin D hormone regulates serotonin synthesis. Part 1: relevance for autism", *FASEB Journal*, February 20, 2014, 28 (6): 2398–2413.

Shamay-Tsoory, S. G. The Neural Bases for Empathy. *The Neuroscientist*, 2011; 17(1): 18–24.

Taylor, L. E., Swerdfeger, A. L., and Eslick, G. D., Vaccines are not associated with autism: an evidence-based meta-analysis of case-control and cohort studies, *Vaccine*, 2014; 32(29): 3623–3629.

Zwaigenbaum, L. Autistic spectrum disorders in preschool children, *Can Fam Physician*, October 2001; 47(10): 2037–2042.

Levy, S. E., Mandell, D. S. and Schultz, R. T. "Autism", *Lancet*, 2009, 374 (9701): 1627–1638.

Lord C. Follow-up of two-year-olds referred for possible autism. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*. 1995;36(8):1365–1382.

Sugranyes, G., Kyriakopoulos, M., Corrigall, R., Taylor, E., and Frangou, S. Autism spectrum disorders and schizophrenia: meta-analysis of the neural correlates of social cognition, *PLoS ONE*, 2011; 6(10): e25322.

Werner, E., Dawson, G., Munson, J., and Osterling, J., Variation in early developmental course in autism and its relation with behavioral outcome at 3-4 years of age, *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 2005; 35(3): 337–350.

Fombonne, E., Epidemiology of Pervasive Developmental Disorders, *Pediatric Research*, 2009; 65(6): 591–598.

Volkmar, F. R., Lord, C., Bailey, A., Schultz, R. T., and Klin, A., Autism and pervasive developmental disorders, *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 2004; 45(1): 135–170.

Newschaffer, C. J., Croen, L. A., Daniels, J., et al. The epidemiology of autism spectrum disorders, *Annual Review of Public Health*, 2007 (28): 235–258.

Iacoboni, Marco, "Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System", *PLOS Biology*, February 22, 2005; 3: e79.

Frith, U. Autism and Asperger syndrome, Cambridge University Press, 1991. pp. 37–92.



استار، فضاپریشی و انضباط درونی

متن سخنرانی ارائه شده در طرح مهر: ۱۳۸۴/۲/۲۵

پیشکش به احسان، که یاری به دوستانش را به شنیدن این سخنرانی ترجیح داد.

۱. نوراستنیا^{۱۰۶}، بیماری غریبی است که شاید بتوان به فضاپریشی ترجمه‌اش کرد. در این بیماری، که در اثر آسیب به ناحیه‌ی آهیانه‌ای قشر مخ روی می‌دهد، بیمار از تشخیص موقعیت خویش در فضا ناتوان می‌شود. وضعیت قرارگیری اندام‌ها و بخش‌های متفاوت بدن برای این بیماران همچون معمایی ناگشودنی جلوه می‌کند، و سازماندهی اشیای مشاهده یا لمس شده بر اساس جایگاهشان و رابطه‌شان با بدن، برای این بیماران وظیفه‌ای سنگین و دشوار می‌نماید. نشانه‌ی بالینی بیماری نوراستنیا، آن است که مبتلایان از حرکت کردن آزادانه و خودمختار در محیط ناتوان هستند، نه از آن رو که به فلجی عضلانی یا اختلالی حرکتی دچار

¹⁰⁶ Neurasthenia

باشند. تنها از آن رو که جایگاه خویش را در فضا در نمی‌یابند. نکته‌ی تکان‌دهنده در مورد این بیماران، آن است که به ظاهر توانایی تجربه‌ی واقع‌بینانه و بی‌طرفانه‌شان از جهان را از دست نمی‌دهند، بلکه برعکس، با دقت بیشتر و واقع‌گرایی بالاتری فضا را لمس می‌کنند و می‌فهمند.

همه‌ی ما، در جهانی به شدت جانب‌دار و فضایی بسیار نامتقارن زندگی می‌کنیم. با هر گردش سر و هر چرخش چشم، منظره‌ی پیش‌روی ما دگرگون می‌شود و جریانی از تصاویر و اشکال و اشیا به شبکیه‌ی چشم‌مان، و شبکه‌ی عصبی‌مان هجوم می‌آورد. جریانی سریع و شتاب‌زده که ازدحامی از چیزها و موقعیت‌ها را به ذهن‌مان سرازیر می‌کند. تنها با سازماندهی موفقیت‌آمیز این انبوه چیزهای بی‌شمار و جاهای ویژه‌ی منسوب به هریک از آنهاست که امکان رفتار کردن درست در محیط برای ما فراهم می‌شود.

همه‌ی ما، به مرکز ثقلی شناختی نیاز داریم تا کار سازماندهی فضا را به انجام رسانیم. گرانیگاهی معنایی لازم است، و مرکز دستگاه مختصاتی محاسباتی، تا چیده شدن چیزها در موقعیت‌هایی فهم‌پذیر و منظم را ممکن سازد. این مرکز مختصات غایی، همان "من" است.

این "من" است که مرکز فضا را در دید هریک از ما بر می‌سازد. برای همه‌ی ما، تقارن فضا و تخت و هموار بودن موقعیت‌های گوناگون کمین کرده در آن، با حضوری تعیین‌کننده و غیرقابل چشم‌پوشی در هم می‌شکند، و آن خود ما هستیم. من، با حضور سنگین و تردیدناپذیرش در میانه‌ی گیتی، مرکزی را به فضای گسترده و پهناوری که از هر سو تا بی‌نهایت گسترده شده، تحمیل می‌کند. این "من" است که در پشت چشم‌نخان کمین کرده و همچون مرکز مختصاتی اساطیری، موقعیت همه‌ی چیزها و تمام رخدادها را نسبت به خویش می‌سنجد. اشیا نسبت به "من" دور و نزدیک می‌نمایند و تمایز میان اینجا و آنجا با سنجش فاصله‌شان نسبت به "من" است که مفهوم می‌شود. من، محوری است تکاملی که در تمام نظام‌های هوشمند و شناسنده حضور دارد. ضرورتی تکاملی شکل‌گیری این محور مختصات را در تمام جان‌داران ایجاب کرده است و

همین ضرورت است که تجربه‌ی فضای واقعی، یعنی زمینه‌ای انباشته از اشیا و تهی از "من"ی سازمان‌دهنده به آنان را به امری چنین دور از ذهن، ناممکن، و بیمارگونه تبدیل کرده است. به امری که فضاپریشی است.

۲. هر جانورشناس علاقه‌مندی دیر یا زود با پدیده‌ی استتار^{۱۰۷} رویارو می‌شود. در آن هنگام که در لا به لای شاخ و برگ درختان زنبوری را می‌بینید که بر خلاف وابستگان به راسته‌ی زنبوران شاخکی آشکار و بلند ندارد، در آن هنگام که چیزی شبیه به برگ را می‌بینید، که در اصل بال‌های تغییر شکل یافته‌ی پروانه‌ای-ست. یا تکه‌ای چوب خشک را می‌بینید که در اصل لارو پروانه‌ای استتار شده است، با نمودهایی از پدیده‌ی استتار روبرو شده‌اید. استتار، ترفندی است تکاملی که در جریان آن موجودات به شکل زمینه‌ی خود در می‌آیند، با رنگ‌هایی مسلح می‌شوند که ایشان را به بستری که بر آن نشسته‌اند، شبیه می‌کند، و به شکلی آراسته می‌شوند که با اشیای دور و برشان اشتباه گرفته شوند.

استتار، حيله‌ای است برای گمراه کردن دشمنان و شکارچیان. روشی است که موجودات به کمک آن خویش را در زمینه‌ی رنگ‌ها و طرح‌های خنثای محیطشان گم می‌کنند، و به این ترتیب از چشم کاوشگر شکارچیان و انگل‌ها پنهان می‌شوند. چنان که رژه کایلوا^{۱۰۸} گفته است، استتار شیوه‌ای است برای حل کردن خویشتن در فضا، روشی برای پنهان کردن این حقیقت که "من" مرکزگیتی است. در آن هنگام که موجودی خرد و ناچیز و آسیب‌پذیر باشی و در مخاطره‌ی تهدید دائم شکارچیان و انگل‌های جوراجور، نمایش مغرورانه‌ی آن که مرکز ثقل فضا هستی و جهان را بر مبنای محور مختصات خویشتن می‌سنجی، کاری

¹⁰⁷ Mymetism

¹⁰⁸ Roger Caillois

خطرناک و جسورانه جلوه می‌کند. هر موجودی، گرانیگاه شکستن تقارن در فضای پیرامون خویش است و شناخت خویش از جهان را به این ترتیب حاصل می‌کند. اما بیان کردن این حقیقت و نشان دادن این گرانیگاه، خواه ناخواه نظر بسیاری از بیگانه‌ها را نیز به خود جلب خواهد کرد و بسیاری از این بیگانگان با دید یک وعده غذا یا منبعی برای استثمار کردن به "من" خواهند نگریست. از این روست که ترفندهایی مانند استتار در جهان جانوران چنین رواج دارد. ملخ‌هایی که به تکه‌های سنگ و کلوخ می‌مانند، پروانه‌هایی که به برگ‌ها شبیه‌اند، لاروهایی که به شاخ و برگ درختان یا گونه‌ای سمی و خطرناک شباهت دارند، و آفتاب‌پرستانی که خود را به رنگ محیط در آورند، در طبیعت بسیارند، و حضور خاموش و پنهان ایشان، نشانگر مخاطرات دیده شدن در فضایی است، که همه‌ی ما خویش را در بطن آن، و در مرکز آن تعریف می‌کنیم.

استتار، برگزیدن داوطلبانه و زیرکانه‌ی چیزی است که در فضاپریشی به شکلی بیمارگونه و ناخواسته بروز می‌کند. جانوری مقلد، به شکلی رفتار می‌کند و پیکر خویش را به شکلی می‌آراید که در فضای پیرامون خویش حل شود. موجود مقلد، در زمینه‌ی فضای اطرافش تخت و هموار دیده می‌شود و تقارن محیط خویش را در هم نمی‌شکند. این تقارن، نه در چشم خود موجود، که در چشم ناظرانی که به او نگاه می‌کنند متبلور می‌شود. تقارن فضا، و حل شدن پیکر موجود در فضا، اگر همچون شیوه‌ای برای پنهان‌کاری از چشم دیگری به کار گرفته شود و تقارن را در چشمان ناظری بیرونی احداث کند، راهبردی پیروزمندانه و برتری‌جویانه به شمار می‌آید، و اگر در چشم "من" رسوخ کند، به فضاپریشی می‌انجامد.

۳. بابلیان باستان اسطوره‌ای به نام انوما الیش داشتند که روایتی از آفرینش گیتی را به دست می‌داد. بر مبنای این اسطوره، در ابتدای آفرینش، خدایی مادینه و کهن سال و بدخواه به نام تیامت وجود داشته است که نماد آب‌های طغیانگر رودهای دجله و فرات بوده است. تیامت، نماد آشوب و ظلمت و غیاب بود و بر

سپاهی از فرزندان هیولا مانندش فرمان می‌راند. نبرد میان خدایان، که دست‌مایه‌ی ظهور گیتی به شکل کنونی بود، هنگامی آغاز شد که خدای جوانی به نام مردوک، که نماد نظم و حافظ قانون بود، تیامت را به چالش کشید و در جنگی سهمگین او را از پای در آورد.

مردوک، خدایی سازمان‌دهنده و حافظ نظم بود. نامش را بر لوح حمورابی به عنوان حامی قانون می‌خوانیم، و بسیاری قانون‌گذارانی که خود را پرستنده‌ی او، پیرو او، و تحت حمایت او دانسته‌اند. مردوک، آن نظم‌دهنده‌ای است که با نابود کردن آشوب در سازمان‌دهی گیتی کامیاب می‌شود. بر مبنای انوما الیش، جهان از پاره‌های بدن تیامت ایجاد شده است که پس از نبرد نخستین توسط مردوک از هم دریده شد و به عنوان ماده‌ی اولیه‌ی ساخت کائنات مورد استفاده قرار گرفت. مردوک، نخستین خدای بابلی است که با لقب شاه خدایان نامیده می‌شود، و این برتری بر سایر خدایان را به بهای جسارتی که در نبرد با تیامت نشان داد، فرا چنگ آورد.

رابطه‌ی “من” با فضا، هم‌چون رابطه‌ی مردوک با تیامت است. فضا، با ازدحام ستاره‌آور چیزها و هیاهوی نامفهوم رخدادهایش، تبلوری از مفهوم آشوب است. اگر مرجعی سازمان‌دهنده در میان نباشد، اگر مرکز مختصاتی نباشد که همه چیز را در ارتباط با خود معنا کند، و اگر مردوکی نباشد که بر این دیو آشوب چیره شود، همه چیز چونان روزهای نخست آفرینش، در پهنه‌ای متقارن و بی سر و ته سپری می‌شود. این “من” است که باید با جسارتی در خور، با آشوب فضا در آویزد و چیزها را یک به یک رام خویش کند. چیزها و پدیدارها، که مستقل از وجود ما و معمولاً بسیار پیش از زایش ما در آن بیرون وجود داشته‌اند، همچون فرزندان هیولایش تیامتی کهنسال می‌مانند. مردوکی توانمند باید تا بر این لشکریان انبوه چیره شود و همگان را در قالب صفوفی منظم، با لگام نظمی آهنین، رام نماید.

در اساطیر آفرینش امروزی، زایش نظم امری برگشت‌ناپذیر و همیشگی پنداشته می‌شود. ما بر این اعتقادیم که نظم در روزگاری دوردست یک‌بار و برای همیشه بر آشوب چیره شده است و آنچه تاریخ هستی را برمی‌سازد، ترقی گام به گام و پیچیده‌تر شدن مرحله به مرحله‌ی قانونمندی است. از دید ما، چه هستی را زاده‌ی نبوغ پروردگاری هوشمند بدانیم و چه محصول مهبانگی بی‌هدف، نظم است که در هستی می‌بالد و آشوب است که به تدریج فرو می‌میرد و از دامنه‌ی شناسایی ما پا پس می‌کشد.

از دید بابلیان باستان، اما، نبرد میان مردوک و تیامت به پایانی قطعی ختم نشده بود. بابلیان هر ساله در جشنهای سال نویشان که به آکیتو موسوم بود و با نوروز ما برابر است، اسطوره‌ی نبرد میان این دو خدا را بار دیگر شبیه‌سازی می‌کردند و به تعبیری نبرد نخستین را در قالب نمایش‌ها و سرودخوانی‌ها و بازخوانی سرود انوما الیش بار دیگر تجربه می‌کردند. از دید ایشان، که همواره با طغیان‌های گاه و بی‌گاه دجله و فرات درگیر بودند، پیروزی مردوک امری موقت و مقطعی بود. احتمالی تحقق یافته و دل‌پذیر، که تداومش مشکوک و غیرقطعی بود. مردوک خدایی پیروزمند بود که ممکن بود هر لحظه با پاتک سپاه آشوب از آسمان رانده شود، و از این رو می‌بایست در هر نوروز و با هر مراسم آکیتو، بار دیگر قوایی امدادی برای یاری به وی گسیل کرد.

با مرور مفهوم فضاپریشی و استتار، در می‌یابیم که حق با بابلیان باستان بوده است. پیروزی مردوک بر تیامت چندان هم قطعی و برگشت‌ناپذیر نبوده است. ممکن است مردوک در هر لحظه به ضعفی مبتلا شود و "من"، در هجوم بی‌امان چیزهایی که ماهیتی آشوب‌گونه دارند و از فضایی متقارن و نظم‌ناپذیر زاده شده‌اند، حل شود. در این بیان کاستی گرفتن قدرت مردوک در نبرد با تیامت است که فضاپریشی را ممکن می‌سازد. به همین ترتیب، ممکن است مردوک رندانه خود را شکست خورده بنماید، بدان سودا که رقیبان دیگر خویش را از میان خدایان بفریبد و ایشان را از دست‌یازی به مقاومتی که می‌توانند در برابر سلطه‌اش

نشان دهند، منصرف کند. مردوک، می تواند خود را شکست خورده ای رانده از تخت سلطنت خدایان بنماید، و در عین حال از پشت صحنه به اداره ی امور و حفاظت از نظم خویش مشغول باشد، بی آن که دیگران بدانند و بفهمند و بتوانند سودای مقاومت در برابر این نظم را به ذهن خویش راه دهند. این، استتار است.

۴. اینک نیرومندترین بدن و اینک پیروزمندترین "من". آن پیکری که تقارن فضا را در چشم خویش بشکند و مرکز تقارن فضای پیرامون خود باشد، بی آن که دیگران بویی از آن ببرند. آن مرکز مختصاتی که چیزها را سازمان دهی کند و نسبت های میان اشیا را در ارجاع با خویش مشخص کند، اما این موضوع را از چشم ناظرانی که همچون اشیا یی در این زمینه حضور دارند، پنهان نماید. آن گرانیگاهی که در چشم دیگران حضور خویش را انکار کند، موثرترین است، و آن مرکزی که حاشیه های خویش را از وجود خویش در بی خبری نگه دارد، برترین شیوه از تمرکز را ایجاد می کند.

فضاپریشی و استتار، دو سویه ی یک سکه ی تکاملی هستند. سکه ای که جایگاه "من" در فضا، حضور سوژه در زمینه ای پیچیده، و ارتباط این حضور با آگاهی و شناخت سایر حضورهای حاضر در آن زمینه را تعیین می کند. فضاپریشی، شکل بیمارگونه ی حيله ای است که در جریان استتار با مهارت به کار گرفته می شود. در یکی، "من" از مرجعیت و مرکزیت خویش محروم می شود و از این رو به موجودی فلج و ناتوان در زمینه ای آشوب زده از چیزها تبدیل می شود، و در دیگری مرجعیت و مرکزیت این "من" محفوظ می ماند، چون "من" های دیگری که به دنبال مراجع رقیب می گردند، از حضور وی بی خبر باقی می مانند و امکان شناسایی وی به عنوان رقیبی بالقوه و هدفی برای تهاجم را از دست می دهند.

مردوک حيله گری که در پشت نقاب استتار از چشمها پنهان شود، دامنه ی قدرت خویش را به فراسوی فضایی که در اختیار خدایانی پیروزمند ساده لوح و خودنمای دیگر است، گسترش می دهد. چنین

مردوکی، نه تنها اشیای اطراف خود، و فضای پیرامون خویش، که قلمروهای دیگران را نیز نظم می‌دهد و سلطه ی خویش را در افقی گسترده‌تر از آنچه که برای نظم‌دهندگان عادی ممکن است، بسط می‌دهد.

نظامی از سازماندهی و نظم بخشی که همچون جانوران از ترفند استتار استفاده کند و نقش خویش را به عنوان مرجع غایبی نظم‌دهنده به فضا پنهان سازد، ماشینی سلطه گر است که “من” های پیرامون خویش را به گرانیگاه‌هایی بی تاثیر و فرعی و حاشیه‌ای تبدیل می‌کند. در مقام استعاره، می‌توان چنین پنداشت که پیرامون هر استتار کننده‌ی موفقی را انبوهی از فضاپریشان مطیع و ناتوان احاطه کرده‌اند، و این همان بلایی است که در جریان بسط دامنه‌ی عمل ماشین‌های سلطه، بر سر “من” های پیرامون‌شان می‌آید. من، در برخورد با مرجعی نامرئی و پرنفوذ که نظم گیتی را تعیین می‌کند، دو راه در پیش رو دارد: یا به پیروی از نظمی که توسط این مرکز ترشح شده، گردن خواهد نهاد، و یا خود به مثابه گرانیگاهی رقیب با وی هم‌عنان خواهد شد و نظم خویش را هم‌چون بدیلی فرایش خواهد نهاد.

گزینه ی دوم، تنها در شرایطی ممکن می‌شود که من، مرکز سلطه‌گر بیرونی را به عنوان نظم‌دهنده‌ای موثر و رقابت‌پذیر بشناسد و بتواند امکان هم‌آوردی با وی را صورت‌بندی نماید. ماشین سلطه‌ای که از روش استتار استفاده کند، با نامرئی ساختن خویش، این بخت را از “من” های پیرامون خویش می‌گیرد و به این ترتیب “من” های اطراف، خویش را اسیر نظمی فراگیر و به ظاهر بی‌مرجع می‌یابند. نظمی که بدیهی و طبیعی و عادی تلقی می‌شود و مقاومتی را بر نمی‌انگیزد. نظمی که به خاطر غیاب کمرجعی ملموس در آن، به وضعیت آشوب اولیه می‌ماند، اما در زیر نقاب این تقارن ظاهری و شمول‌عام، فعالیت دایمی و بی‌وقفه‌ی مرجعی نظم‌دهنده را پنهان کرده است. این مردوکی است که زیر ردای مردوکی کهن‌سال پنهان شده است، تا با منسوب کردن قدمت و قدرت آشوب به قوانین ساخته‌ی خویش، مشروعیتی مقاومت‌ناپذیر را برایشان ایجاد کند. “من”‌هایی که در معرض چنین نظمی قرار می‌گیرند، به پیروان مطیع و دنباله‌روان نظمی بیرونی

تبدیل می‌شوند. آنان روز به روز از جایگاه خویش به عنوان نظم دهنده‌ی غایی به فضای پیرامون‌شان دورتر و دورتر می‌افتند، و بیش از پیش در نظم آشوب‌گونه‌ی پیرامون‌شان حل می‌شوند. به این ترتیب، ماشین سلطه‌ی استتارگر، سوژه‌های انسانی فضاپریشی را در اطراف خود پدید می‌آورد که تابع نظم آن، و مهره‌های نظم تحمیل شده از سوی وی هستند.

۵. ماشین سلطه، با وجود آن که همچون آشوب فراگیر و ازلی و جهان‌شمول می‌نماید، اما در واقع چنین نیست. هر ماشین سلطه، در نهایت نظمی موضعی و محلی و موقت را به گیتی پیرامون خویش تحمیل می‌کند، که وجود و دوامش به کامیابی نظام سلطه در نامرئی ساختن خویش، و چیرگی‌اش بر رقیبان احتمالی وابسته است. ماشین سلطه، برخلاف آشوب و تقارنی که زیربنای تمام چیزها و برساننده‌ی تمام فضاهاست، بر شالوده‌ی نظمی استوار است و قوانینی را بازتولید می‌کند. سلطه، جریانی از نظم و قانونمندی را در “من”‌های پیرامون خویش جاری می‌سازد، و به این ترتیب هویت‌های فضاپریش وابسته به خویش را از سقوط در ورطه‌ی سکون و انجماد محض باز می‌دارد. هدف ماشین سلطه، فلج کردن کامل “من”‌های پیرامون خود نیست، بلکه می‌خواهد تمام کارکردها و رفتارهای ایشان را در راستای بازتولید خویش و توانمندسازی خود بسیج کند. از این رو، نظمی و قانونی را بر ایشان تحمیل می‌کند. نظم و قانونی که زاینده‌ی شکلی از قدرت است. قدرتی که “من”‌های وابسته بدان را به تداوم هستی‌شان امیدوار، و ماشین سلطه را به چرخ دنده‌هایی کارآمد و مقاوم مسلح می‌سازد. انضباط بیرونی، الگوهای از رفتار منظم است که از مرجع ماشین سلطه تراوش می‌شود و در سوژه‌ها نفوذ می‌کند و ایشان را از سویی توانمند و از سوی دیگر محدود می‌سازد.

ماشین سلطه، دستگاهی شخصی نیست. سیستمی است که در سطحی کلان‌تر از سوژه‌های انسانی تعریف می‌شود و به سطح نهادهای اجتماعی تعلق دارد نه هویت‌های روان‌شناختی. از این رو آنچه که در این

ماشین صورت‌بندی و تولید می‌شود و به اتم‌ها و عناصر روان‌شناختی‌اش تحمیل می‌شود، فاقد معنا و غایت-مندی‌ایست که در سطوح روان‌شناختی انتظار یافتنش را داریم. ماشین سلطه، مانند تمام زیرسیستم‌های اجتماعی دیگر، تنها سازواره‌ایست که بر مبنای قواعدی تکاملی بغرنج و پیچیده شده و با هدف بقا و تداوم خویش، کارکردهایی را بر آورده می‌کند. از این رو پرداختن به نقد اخلاقی آن، و بدان منسوب دانستن معناهایی که در سطوح روان‌شناسانه برای “من”های کنشگر مهم و مقدس تلقی می‌شود، راه به جایی نخواهد برد. در واقع بخش مهمی از نقدهای رمانتیست‌ها و مارکسیست‌ها به نظام‌های سلطه‌ی اجتماعی به همین دلیل ابتر و بی‌ربط به نظر می‌رسد. نظریه‌پردازان متأثر از این دیدگاه‌ها عموماً می‌کوشند با تکیه کردن به مفاهیمی که در سطحی دیگر و مقیاسی دیگر معنا دارند، شالوده‌ی نظامی را واسازی کنند که در سطح سلسله‌مراتبی متفاوتی وجود دارد و بنابراین به نقدهایی از این دست حساس نیست.

ماشین سلطه را نمی‌توان غیراخلاقی، ناپسند، حریص، زیاده‌خواه، یا دروغ‌آمیز دانست. چون تمام این مفاهیم به واژگان سطح روان‌شناختی و به سیستم‌های عصبی/روانی مربوط به “من”ها تعلق دارند. این مفاهیم آنگاه که از سطح جامعه‌شناسانه گذر کنند و به نهادها و ساختهای این سطح منسوب شوند، معنای خود را از دست می‌دهند و به گفتارهایی کاهنانه تبدیل می‌شوند که کارکردی جز برانگیختن هیجان در مورد موضوعی مبهم یا خودساخته را ندارند.

۶. ماشین‌های سلطه، تنها در برابر ماشین‌های سلطه‌ی دیگر شکست می‌خورند. جانورانی که استارگر هستند، تنها زمانی به مخاطره می‌افتند که دیدنی و مشاهده‌پذیر شوند، و فضاپیشان تنها زمانی درمان می‌شوند که شیوه‌ای از سازمان‌دهی شخصی چیزها و مکان‌ها را بیاموزند. بر این مبنای رهایی از سلطه‌ی بیرونی و جابراهی ماشین‌های سلطه‌گر نامرئی، تنها با مشاهده‌پذیر کردن‌شان ممکن است. برای چیرگی بر این ماشینها،

باید ساز و کارهایشان را شناخت، حضور فراگیر و بسط یافته‌شان را تشخیص داد، و در برابر نظامی از قدرت که به سوژه‌های وابسته به خود تحمیل می‌کند، نظامی رقیب را برای تراوش قدرت بر ساخت.

راه نادرست برای درهم شکست یک ماشین سلطه، آن است که ماشین سلطه‌ی دیگری در برابرش بر سازیم. تاریخ سیاست، و در بیانی عمومی‌تر کل تاریخ، ماجرای جایگزینی ماشین‌های سلطه‌ایست که معمولاً به سودای رهاندن سوژه‌های انسانی از شر ماشین‌های سلطه، نظام‌های سلطه‌گر رقیبی را آفریده‌اند و تنها ساز و کارهای نامرئی کردن این مراجع سازمان‌دهنده را تکمیل کرده‌اند. مسیر کلاسیکِ مقابله با ماشین‌های سلطه، آن است که انضباط بیرونی تحمیل شده از سوی ایشان را نقد کنیم و دستگاهی را برسازیم که انضباط بیرونی دیگری را - با کارآیی بیشتر برای خلق قدرت، و پیچیدگی بیشتر برای نامرئی ساختن خویش - به جای آن قرار دهیم.

راه دیگر، آن است که بر گرانیگاه دیگری برای خلق نظم و معنا و قدرت تاکید کنیم، و آن خودِ سوژه‌ی انسانی است. من، به عنوان گرانیگاهی که امکان نظم بخشیدن به فضا و چیزها را دارد، آغازگاهی است که کهن‌ترین شکلِ چیرگی مردوک بر تیامت را ممکن ساخته است. ابتدایی‌ترین، و پیچیده‌ترین نظام‌های سلطه‌گر، "من‌هایی هستند که نظم دست ساخته‌ی خود را به شکلی عریان و نمایان بر منهای معدودِ پیرامون خویش تحمیل می‌کنند. همچون گوریل نر پشت نقره‌ای تنومندی که اقتدار خویش را بر حرم‌سرای کوچک خویش جاری می‌سازد. ماشین‌های سلطه‌ای که در سطح اجتماعی دیده می‌شوند، شکل‌های متاخرتر، نوپاتر، و استعلایی شده‌ی این قدرت هستند که در نظام‌های اجتماعی پیچیده‌ی ما انعکاس یافته‌اند. بذر ماشین‌های سلطه‌ای که در سطح اجتماعی به درختانی تنومند تبدیل می‌شوند، از گیاهان فروتنی بر می‌خیزد که در سطح روان‌شناختی ریشه دارند.

من، به عنوان مرجع قدرت، امکان برساختن نظامی برای تولید قدرت را در خود دارد. نظامی که در برابر انضباط تحمیل شده از سوی ماشین‌های سلطه، شکلی از انضباط درونی را پدید آورد. انضباط درونی، اصیل‌ترین شکل تولید قدرت است. زیرا در اینجا است که نظام کنشگر - یعنی من - با نظام تعیین کننده‌ی الگوی قدرت - یعنی ساخت انضباطی - متحد می‌شود و "من" را به گرانیگاهی غایی برای سازمان‌دهی همه چیز تبدیل می‌کند. غایت قدرت در من، آن است که بنیاد انضباطی درونی را در خود احداث کند. انضباطی که آنقدر در تولید قواعد و سازمان یافتگی کامیاب باشد که بتواند در برابر ماشین سلطه‌ای که در سطح روان‌شناختی نامرئی است، عرض اندام کند و گرانیگاهی نو برای بازتعریف مفاهیم و بازسازی ساختارهای تصمیم‌گیری را در اختیار سوژه بگذارد. این تنها شکل رهایی از سلطه است، که با جایگزین شدن نظام تازه‌ای از سلطه‌ای نیرومندترین همراه نیست.

۷. تاریخ، انباشته از بی‌شمار ماشین سلطه است که در حوزه‌های گوناگون فرهنگی، در سطوح گوناگون اجتماعی ظهور کرده‌اند و نظم و سازمان یافتگی را به جهانی آشوبناک تحمیل نموده‌اند. در میان این ازدحام ماشین‌های سلطه‌ای که یکایک پدید آمده، از دل یکدیگر زاده شده و با یکدیگر به رقابت پرداخته‌اند، رگه‌هایی کمیاب و ارزشمند از انضباط درونی را نیز می‌بینیم که در سطوح خرد پدید آمده و با سیری نمایی به سطوح کلان‌تر نشت کرده‌اند. پیدایش نظام‌های اخلاقی‌ای که به ویژه در قالب ادیانی غیرسیاسی صورتبندی می‌شده‌اند، نمونه‌هایی از این نظام‌های انضباط درونی هستند. یکی از کهن‌ترین نمونه‌های این نظام‌های انضباط درونی، در جریان موجی فرهنگی که از شهرنشینی پیشرفته برخاسته بود، در اوایل قرن پنجم پ.م در سرزمین‌های ایران، هند و چین پدید آمد.

کسانی که این اشکال اولیه‌ی انضباط درونی را صورت‌بندی کردند، امروز به وضعیت موجوداتی مقدس و استعلایی برکشیده شده‌اند، و این نشانه‌ی سرنوشتی است که تمام نظام‌های این چینی را تهدید می‌کند. زرتشت، بودا، و لائو تسه شخصیت‌هایی بودند که تقریباً همزمان با یکدیگر، نظامی از انضباط درونی را تدوین کردند و با تبلیغ و ترویج آن، روشهایی برای رهایی از شر ماشین‌های سلطه‌ی اجتماعی را به "من"های پیرامون خویش پیشنهاد کردند. در برابر ایشان، مبلغانی حضور داشتند که از شکلی از انضباط بیرونی دفاع می‌کردند و آن را برای دوام و بقای جامعه یا رستگاری آدمیان مهم‌تر می‌دانستند. موسی، افلاطون و کنفوسیوس مهم‌ترین کسانی هستند که نظام‌های انضباطی خود را بر واحدهایی اجتماعی/قبیله‌ای استوار کردند و به این ترتیب از ابتدا خصلتی سیاسی به نظام‌های انضباطی مورد نظر خود دادند. امری که به تنیده شدن ساختاری از نهادهای اجتماعی به دور این نظامها انجامید و نظم مورد نظرشان را به ماشین سلطه‌ی کارآمدی تبدیل کرد. نظم اجتماعی چین، یونان-روم-غرب مسیحی، و جمعیت‌های یهودی-ابراهیمی، برساخته‌ی مستقیم ماشین‌های سلطه‌ای بود که از این نظام‌های انضباطی تراوش کرد. در برابر ایشان، نظام‌هایی مانند دستگاه اخلاقی زرتشتی، بودایی و تائویی وجود داشتند. نظام‌هایی که بر فرد بیش از جمع تاکید می‌کردند و بر ایجاد و بلوغ نظامی از تصمیم‌گیری فردی و مسئولیت‌پذیری من-محور تمرکز یافته بودند. سرنوشت این نظامها نیز به قدر کافی آموزنده است. نظام زرتشتی خیلی زود، در زمان زندگی خود او، به ماشینی برای سلطه تبدیل شد. نظام بودایی را بودا و شاگردانش تا وقتی که ماشین سلطه‌ی مه‌ایانه شکل گرفت و پادشاهی آشوکا را تقویت کرد، در برابر این خطر ایستادگی کرد، و نظام عقل‌گریز تائویی تا زمانی که در عصر "هان" به مجموعه‌ای از خرافه‌های مناسک‌آمیز تبدیل شود، در برابر این پایان محتوم مقاومت کرد. واری سرنوشت این نظام‌های انضباط درونی دو نکته را به ما گوشزد می‌کند.

نخست آن که در برابر هر دستگاه انضباط درونی، رقیبانی وجود دارند که انضباطی بیرونی را تبلیغ می‌کنند و به لحاظ سیاسی و اجتماعی برای صاحبان قدرت و جامعه‌ی خواهان ثبات ارزشمندتر و وسوسه‌انگیزتر جلوه می‌کنند. معمولاً در کشمکش میان این دو دسته، نظام انضباط بیرونی است که چیره می‌شود، چرا که در سطحی کلانتر و مقیاسی عمومی‌تر عمل می‌کند.

دومین نکته، آن که نظام‌های انضباط درونی همواره مستعد آن هستند که به عنوان هسته‌ای مورد استفاده‌ی ماشین‌های سلطه قرار گیرند. بسیاری از ماشین‌های سلطه از بافته شدن نظمی اجتماعی پیرامون همین بذره‌ای قدرت ساخته شده‌اند و با پنهان کردن خاستگاه خود امکان تداوم خویش را به دست آورده‌اند. ارتقای انضباط‌های درونی به مرتبه‌ی ماشین‌های سلطه، فرجامی است که تمام نظام‌های انضباط درونی دیر یا زود با آن دست به گریبان می‌شوند و به این ترتیب تاریخچه‌شان به عنوان نظامی برای رهایی پایان می‌یابد.

نظام‌های انضباط درونی، به این ترتیب عمری کوتاه دارند. از سویی رویکرد کلی آنان به قدرت با ماشین‌های سلطه متفاوت است و تصمیم‌هایی شخصی را جایگزین برنامه‌هایی عام و اجتماعی می‌کنند، و از سوی دیگر پیرو خصلت رهایی طلبانه‌شان، از نامرئی‌سازی خویش و پنهان کردن رگ و ریشه‌ی خود سر باز می‌زنند. نخستین ویژگی، از تعمیم آنها به مرتبه‌ی هنجاری اجتماعی پیشگیری می‌کند، و پویایی شتاب‌زده و برق‌آسایی را برایشان به ارمغان می‌آورد که به تغییر ساختار و دگردیسی زود هنگام کارکردهایشان منتهی می‌شود. دومین خصلت، مقاومتی را در سطح روان‌شناختی در برابرشان ایجاد می‌کند. “من‌هایی که فضاپریشی دارند و به سادگی مطیع نظمی بیرونی شده‌اند، آنگاه که بر خلاف انتظار با حضور عریان مرجع قدرت روبرو شوند و گرانیگاهی از تعیین‌کنندگی رفتارها را به شکل عریان مشاهده کنند، در برابرش مقاومت نشان می‌دهند و معمولاً به ماشین‌های سلطه‌ای می‌پیوندند که با وجود رفتار مستبدانه و هدف بندگی پرورانه‌اش، به شکلی نامرئی و با ساز و کارهایی ظریف‌تر و زیرپوستی‌تر عمل می‌کنند.

از این روست که ناتوانی چنین رایج، و قدرت چنین کمیاب است.

از این روست که هسته‌هایی از استتار، با گوشته‌هایی از فضاپریشی احاطه می‌شوند، وشالوده‌های نظم اجتماعی را بر می‌سازند.

از این روست که تلاش‌های موفق برای رهایی “من”ها، و درمان این فضا پریشی، چنین کمیاب، زودگذر و موقت است.



کالمه‌ی جنون و عقلانیت

کتاب ماه علوم اجتماعی، سال ۷، شماره‌ی ۵، اسفند ۱۳۸۲، ص: ۱۰-۱۶.

نوشته شده در: ۱۳۸۲/۳/۲۵

۱. هنگامی که در ۱۹۶۱م کتاب مشهور میشل فوکو درباره‌ی دیوانگی منتشر شد،^{۱۰۹} کسی فکر نمی‌کرد این اثر سنت شکن و نامعمول، به متنی کلاسیک در مطالعه‌ی تاریخ روانپزشکی تبدیل شود. فوکو، اسم کتاب خود را "تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک" (۱) گذاشته بود، و حجم زیاد کتاب، و تمرکز که بر متون - معمولاً ناشناخته‌ی - قرن هفدهم تا نوزدهم داشت، - آن را بیش از هرچیز دیگر به یک کتاب تاریخ علم شبیه می‌کرد. با این وجود، این کتاب نیز مانند سایر کتابهای دهه‌ی شصت فوکو، حلقه‌ای از زنجیره‌ی آثار تبارشناسانه‌ی وی بود. زنجیره‌ای که با "زایش درمانگاه" در دو سال بعد دنبال شد و در نهایت با "تبارشناسی دانش" پایان یافت.

¹⁰⁹ فوکو، میشل، تاریخ جنون، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، انتشارات هرمس، ۱۳۸۱.

فوکو، در کتاب تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک، روش خاص خود را برای بازسازی علوم انسانی و بازنویسی تاریخ تحول اندیشه‌ی مدرن پی گرفته بود. او مانند همیشه تاریخ معتبر و جا افتاده‌ی شاخه‌ای از علوم را با پشتوانه‌ی کوهی از شواهد تاریخی از یاد رفته و ناآشنا به چالش می‌کشید و نسخه‌ای انباشته از گسست، چرخش نظری، و روندهای بن بست را جایگزین نسخه‌ی رسمی و شسته رفته‌ی تاریخ روانپزشکی می‌کرد. از دید او، حبس و زندانی شدن دیوانگان در ابتدای عصر کلاسیک، امری تصادفی یا برآمده از ضرورت‌های اقتصادی نبود، و رهایی ایشان از حبس در انتهای این عصر و جای گرفتنشان در آسایشگاه‌های روانی نیز ناشی از جنبشی آزادیبخش و اندیشه‌ای انسانگرا نبود. او بر ریشه‌های مشترک آسایشگاه‌های روانی و زندان تأکید می‌کرد، و با سبک و سیاق خاص خود، پیشینه و روند تکاملی یکی دیگر از نهادهای انضباطی مدرن را موضوع کنکاش قرار می‌داد. ارجاعات بیشمار کتاب فوکو، و استفاده‌ی دست و دلبازانه‌ای که از اصطلاحات پزشکی طبیعی دانان قرن هفدهم و هژدهم کرده بود، خواندن و فهمیدن آن را برای علاقه‌مندان غیرمتخصص دشوار می‌کرد، و به همین دلیل بود که وقتی سه سال بعد، قرار تجدید چاپ کتاب با انتشارات پلون گذاشته شد، بخشهایی از آن حذف شد و نسخه‌ای کوتاه‌تر و خلاصه‌تر پدید آمد که برای طیف وسیع‌تری از خوانندگان جذابیت داشت.

نخستین ترجمه‌ی انگلیسی از این اثر، از روی همین متن خلاصه شده انجام گرفت و "جنون و تمدن" نام گرفت (۲). ترجمه‌ی فارسی کتاب از روی متن فرانسه انجام گرفت و پس از آن که توسط انتشارات هرمس در سال ۱۳۸۱ منتشر شد، در میان علاقمندان ایرانی آثار فوکو، جایگاهی برای خود به دست آورد. چنین می‌نماید که ترجمه‌ی روان و شیوای مترجم، همراه با ساختاربندی مناسب کتاب، آن را به اثری ماندگار در جامعه‌ی کتابخوان کشورمان تبدیل کرده باشد.

۲. فوکو، کتاب خود را به هشت فصل تقسیم کرده است و نخستین فصل را به مرور مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، متون ادبی و آثار هنری اختصاص داده است که بر مفهوم جنون تمرکز یافته‌اند. عنوان این فصل "کشتی دیوانگان"، از اسم تابلوی مشهوری گرفته شده است که توسط هیرونیموس بوش کشیده شده و طرح روی جلد کتاب را هم بر مبنای آن انتخاب کرده‌اند. فوکو، فصل نخست را با اشاره به ساختار اجتماعی از یاد رفته‌ای در اروپای قرون وسطایی آغاز می‌کند. این ساختارها عبارتند از جذام‌خانه‌هایی که محله‌های نفرین‌شده‌ی تجمع و زیست جذامیان در قرون وسطا بودند. اشاره به جذام‌خانه‌ی شروعی غیرمترقبه برای کتابی درباره‌ی جنون است، اما با پیش رفتن در این فصل، معلوم می‌شود که قصد فوکو از اشاره به شمار و گسترش فعالیت این نهادها، بی‌مورد نبوده است.

ادعای محوری فوکو در این فصل، آن است که با مغلوب شدن جذام در نیمه‌ی قرن پانزدهم میلادی، و رهایی مردم از هراس این بیماری وحشتناک، جذام‌خانه‌های خالی شده به تدریج کارکردی جدید را بر عهده گرفتند و به عنوان محل تجمع و نگهداری دیوانگان اهمیت یافتند. فوکو، دو خط استدلالی موازی را در این فصل دنبال می‌کند، از سویی به شیوه‌ی برخورد مردم هنجارو عادی اروپای کهن با دیوانگان می‌پردازد، و روشهای گوناگون مهار یا طرد دیوانه‌ها را واری می‌کند، واز سوی دیگر به سیر تحول مفهوم جنون می‌پردازد و پیوندهای معنایی آن را در شبکه‌ای پیچیده از متون و آثار هنری ردیابی می‌کند. نخستین مسیر، مقدمه‌ای قانع‌کننده است بر چگونگی اتصال مفهوم دیوانگی، با زندان و غل و زنجیر.

از دید فوکو، جذام‌خانه‌ها، نهادهایی بودند که با وجود تخصص یافتگی شان برای طرد و حصر جذامیان، روش آرمانی "خلاص شدن از شر عناصر ناخواسته‌ی اجتماعی" را به انسان غربی گوشزد کردند. جذامیان، برای قرن‌ها به عنوان موجوداتی گناهکار که به دلیل کردار ناشایست شان به نفرین

الهی دچار شده اند، شناخته می‌شدند. تصویری که مردم از ایشان داشتند، ترکیبی از دلسوزی مسیحی و کناره‌گیری و هراس فراطبیعی بود. جذامیان موجوداتی بودند که می‌بایست با مرحمت و صدقه‌ی مردم گذران عمر می‌کردند، و در مقابل در مراکز اقامت اجباری مربوط به خود باقی می‌ماندند و روستاها و شهرها را با نفرین خویش آلوده نمی‌کردند.

هنگامی که در قرن چهاردهم همه‌گیری جذام رو به زوال گذاشت و این مرض از اروپا رخت بر بست، نهادهایی سازمان یافته و متصل به ساختار کلیسا را در پشت سر خود بر جای گذاشت که برای محصورکردن، طرد کردن، و تثبیت کردن افراد و خطرناک، منفور، و مطرود تخصص یافته، و به تازگی از جمعیت خالی شده بودند. فوکو گزارشی سریع - اما دقیق - از چگونگی تحول این جذام خانه‌ها در قرن پانزدهم و شانزدهم به دست می‌دهد. جنبش اصلاح دینی، به همراه تحول در نظام سیاسی پادشاهی‌های اروپایی، به تدریج جذام خانه‌ها را از تشکیلات کلیسا جدا کرد و آنها را جذب دربار و نظام حکومتی‌ای نمود که بیش از پیش عرفی و دنیوی می‌شد. این جذام خانه‌ها، الگوهایی بودند که بعدها بیمارستان عمومی پاریس و سایر مراکز اقامت اجباری دیوانگان، بیماران و بیکاران بر مبنایش شکل گرفتند.

این بیمارستانها، علاوه بر کارکردهای انضباطی چشمگیری که بر عهده گرفتند، مشکل عمده‌ی مهار و ساماندهی به اوضاع دیوانگان را هم حل کردند. در قرون وسطا، دیوانگان به راه‌های گوناگون از جامعه‌ی هنجارین پیرامونشان دفع می‌شدند. ساده‌ترین روش مهار جنون، یعنی نگهداری از فرد دیوانه توسط خانواده اش، در مورد بسیاری از جنونهای سخت پاسخگو نبود، بنابراین تبعید کردن و بیرون کردن دیوانگان از شهر، که گاه با اجرای مراسمی مانند شلاق زدن دیوانه و تعقیب و گریزهای نمایشی همراه بود، در بسیاری از نقاط رواج داشت. مردم سالم شهر، با این ترسندگی دیوانه را از حصار شهر می‌راند و او را به طبیعتی که خاستگاه بیماری اش دانسته می‌شد، باز می‌گرداند. با توجه به امکان همیشگی بازگشتن دیوانگان به زادگاهشان، به

تدریج روشهایی پیچیده تر برای این تبعید ابداع شد، که مهمترینش از دید فوکو، همان کشتی دیوانگان است. ایده‌ی اولیه‌ی این موضوع، احتمالاً آن بوده که دیوانگان را به کشتی های تجاری ای برودخانه های اروپا در تردد بوده اند می سپرده اند تا آنها را پس از طی مسافتی، در نقطه‌ای دور از شهرزادگاهشان رها کنند. این روش به زودی شکلی تخصص یافته به خود گرفت و ساخته شدن کلک‌ها و کشتی های را باعث شد که دیوانگان را بر آن می نشانند و ایشان را به دست رودخانه یا دریا می سپردند. از دوران تیامت (3) بابلی، دریا و آب نماد پاکیزگی و پالایش - و از سوی دیگر آشوب و امور ناشناخته - تلقی می شد، و بنابراین معقول می نمود که دیوانه را در جستجوی خردی که نداشت، به این پهنه‌ی غایی بسپارند.

کنکاش در مفهوم دیوانگی و جنون در این دوره، دومین محور بحث فوکوست. او مدعی است که مفهوم یکپارچه و منفردی از دیوانگی در عصر پیشاکلاسیک وجود نداشته است. دیوانگان تا قرن پانزدهم در مرکز توجه قرار نداشتند. تا میانه‌ی این قرن، تصویر مخوف مرگ سیاه و جذام بر ذهن اندیشمندان اروپایی حاکم بود و مرگ و چهار سوار سرنوشت در تفکرات هراس آور مردمان برجستگی داشتند. در اواخر قرن پانزدهم -همزمان با بر آب انداختن کشتی های دیوانگان - بود که جنون به منزله‌ی شکل نوینی از آشوب تهدید کننده‌ی نظم جهان، رسمیت یافت. مفهوم جنون در این دوره بسیار با آنچه که ما امروز می فهمیم تفاوت داشت.

دیوانگی از سویی کیفر آسمانی گناهی بزرگ دانسته می شد، و ازسوی دیگر با فریبهای شیطان و تسلیم شدن به لذتهای ممنوع پیوند خورده بود. در شعر کشتی دیوانگان برانت، زناکاران، الکلی ها، و کسانی که انجیل را تفسیر به رای می کنند هم در زمره‌ی دیوانگان آورده شده اند، و اراسموس متالهان، فقیهان، فلاسفه و حقوقدانان را نیز زیر مجموعه‌ی دیوانگان رده بندی می کرد. این تصویر آشفته، بر تقابل پرهیزگاری

لذتجویی، خرد/بی خردی و ثواب /گناه استوار بود و بخش مهمی از سنت سختگیرانه‌ی قرون وسطایی - مانند گناه دانستن کنجکاوی و گستاخی پنداشتن میل به دانستن - را نمایندگی می‌کرد.

تکامل مفهوم جنون از قرن پانزدهم تا هفدهم ادامه یافت، و در پایان این قرن -یعنی آستانه‌ی عصر کلاسیک به روایت فوکو- به عنوان یکی از گرانیگاه‌های اصلی معنایی در جامعه‌ی اروپایی در آمد. پیوند دیوانگی با حیوانیت که در ابتدای قرن هفدهم مورد تأکید اندیشمندان بود، به تدریج در ابتدای قرن هژدهم به تصویری مسخ شده، حساسیت زدوده و ماشین گونه از فرد مجنون منتهی شد. تصویری که تحمیل انضباطی سخت و اجباری مبتنی بر تنبیه را بر ایشان مجاز می‌دانست و شدیدترین مجازات‌ها و دشوارترین شرایط زیست را برای دیوانگانی که به ورطه‌ی جهان مرموز جانوران فرو غلتیده بودند، مجاز می‌دانست. به این ترتیب بود که زمینه‌ی ورود مبتلایان به جذام ذهنی (جنون) به جذام خانه‌های جدید (مراکز اقامت اجباری) فراهم شد.

۳. فصل دوم، به همراه سه فصل آخر کتاب، می‌تواند همچون پی‌نوشتی بر "مراقبت و تنبیه" در نظر گرفته شود. چرا که تاریخ سر بر داشتن نهادهای اقامت اجباری در قرن هفدهم را روایت می‌کند و چگونگی تکامل یافتن این نهادها به زندانها، بیمارستانها و تیمارستانهای جدید را نشان می‌دهد. مقطع تاریخی سرنوشت سازی که می‌تواند به عنوان سرآغاز شکل‌گیری این نهادهای جدید تلقی شود، سال ۱۶۵۶م است که فرمان مشهور شاه فرانسه برای تأسیس بیمارستان عمومی پاریس در آن صادر شد.

بیمارستانی که -با توجه به شواهد قانع‌کننده‌ی بسیار- اصولاً برای درمان بیماران تخصص نیافته بود و کارکرد اصلی اش حبس و نگهداری از فقرا، ناتوانان، و دیوانگان بوده است. نخستین مراکز از این دست، بر مبنای قانون سال ۱۵۷۵م که برای "کمک به فقرا و مجازات ولگردان" وضع شده بود، تأسیس یک دارالتأدیب (۴)

را برای هر استان پیش بینی می‌کرد. کشورهای آلمانی زبان هم در اوایل قرن نوزدهم به همین فکر افتادند و در ۱۶۲۰م دارالتاؤدیب (۵) بزرگی در هامبورگ افتتاح شد. بیمارستان عمومی پاریس در واقع دنباله روی این سنت بود، اما به دلیل گستردگی اختیارات کارگزارانش، و شدت عملی که به خرج می‌داد، از سایر کشورها ممتاز بود. تخمین زده می‌شود که به فاصله‌ی چند ماه پس از تأسیس این نهاد، بیش از شش هزار نفر -یعنی یک درصد از مردم پاریس - در آن محبوس بودند. فوکو، پیدایش بیمارستان عمومی پاریس را ادامه‌ی منطقی سکولاریزه شدن جذام خانه‌ها می‌داند.

اقامت اجباری افراد در منطقه‌ای خاص، کنترل محدود بر رفتارشان، و تنظیم سختگیرانه‌ی جابه جایی هایشان، عناصری هستند که آنها را به این سازمانهای قرون وسطایی نزدیک می‌کنند. مهمترین تفاوت در این میان آن است که طرد شدگان عصر جدید -بیکاران و فقرا- جای جذامیان را در آن گرفته بودند. فوکو با ارائه‌ی مثالهای فراوان نشان می‌دهد که گذار از زندگی سنتی به مدرن در اروپا، با جاری شدن سیلی از جمعیت فقیر و درمانده در سرزمینهای باختری همراه بود، که معمولاً سلامت و هویت شهروندان ثروتمند و معتبر و ثبات شهرهایشان را تهدید می‌کردند. به این ترتیب، تأسیس بیمارستانی که فقرا و ناتوانان را محبوس کند، پاسخی قدیمی برای مسئله‌ای جدید بود. در قرن هفدهم، مفهوم فقر همچنان در قالبی قرون وسطایی فهمیده می‌شد. فقر، در سنت مسیحی، ازسویی فرصتی بود برای نیکوکاری و صدقه دادن، و از سوی دیگر نشانه‌ای بود از ضعف اخلاقی، تنبلی و تن پروری فرد فقیر. چرا که نظام اجتماعی قرون وسطایی روابط اقتصادی ساده‌ای را در بر می‌گرفت و فقیر شدن در آن معمولاً با این خصوصیات فردی همراه بود. به این ترتیب محبوس شدن کسانی که به ضعف اخلاقی‌ای از این دست آلوده بودند، امری عادلانه و منصفانه جلوه می‌کرد. دامنه‌ی این پستی وزوال اخلاقی منحصر به فقر نبود و فساد اخلاقی فرزندان اشراف و بی‌خردی دیوانگان را هم شامل می‌شد.

در قرن هژدهم، مراکز اقامت اجباری تحول یافتند و جایگاه دیوانگان از سایر ساکنانشان تفکیک شد. این تحول، در واقع ریشه در دگردیسی مفهوم فقر داشت. فیزیوکرات های قرن هژدهم به تصادفی، تقدیری، و اجتماعی بودن علل پیدایش فقر پی برده بودند و فقرا را به عنوان نیرویی اجتماعی به رسمیت شناخته بودند که قابلیت تولید ثروت را دارد و وجودش تا حدودی برای بقای طبقه ی ثروتمند لازم است. به این ترتیب افسانه ی ضعف اخلاقی فقرا و گناه بودن فقر از میان رفت و از فقرا اعاده ی حیثیت شد. این امر، با بازتعریف شدن جایگاه ایشان در جامعه ی صنعتی نوین همراه بود. فقرا بخشی مهم و مولد از جامعه بودند که توسط مراکز اقامت اجباری از چرخه ی تولید و بهره وری اقتصادی خارج شده بودند و توسط بخشی برگشت ناپذیر از جریان سرمایه ی ملی نگهداری می شدند. به این ترتیب مراکز اقامت اجباری فقرا به تدریج به مراکز کار اجباری و بعدها به کارگاه ها و کارخانه ها تغییر شکل دادند و فقرا عملاً از بند این مراکز آزاد شدند. آزادی فقرا، ساکنان مراکز اقامت اجباری را به دو گروه و قانون شکنان / مجرمان و دیوانگان محدود کرد. فوکو سیر تفکیک جایگاه این دو گروه از یکدیگر را بررسی می کند و چگونگی جایگیری دسته ی نخست در زندانها و گروه دوم در تیمارستانها را پیگیری می کند. از دید او، آنچه که از دید مورخان کلاسیک جنبش انسان دوستانه ی رهایی دیوانگان از بند و غل و زنجیر دانسته می شود، چیزی جز یک تدبیر موضعی و عمل گرایانه نبوده است. همبند بودن دیوانگان و جنایتکاران عاقل، همواره نوعی بی عدالتی در حق گروه دوم دانسته می شد و جدایی این دو گروه لطفی بود که در حق مجرمان می کردند. از سوی دیگر، تغییر نگرش در مورد مفهوم جنون و پیدایش روشهای درمانی جدیدی درباره ی این افراد، ایجاد سازمانهایی خاص برای مدیریت امور ایشان را ضروری می ساخت. به این ترتیب بود که زندان از تیمارستان جدا شد. فوکو، روند شکل گیری زندان را - شاید به امید خواننده شدن "مراقبت و تنبیه" - وامی نهد و بحث خود را بر تاریخ شکل گیری نخستین درمانگاه های روانی متمرکز می کند.

از دید فوکو، دو الگوی اولیه برای تیمارستان وجود داشته است. نخست، الگوی مذهب مدار، و دوم الگوی مبتنی بر شعارهای روشنگری. اولین نمونه‌ی تیمارستان مذهب مدار را ویلیام توک با پشتیبانی فرقه‌ی کویکر در آمریکا بنا نهاد. در این مراکز درمانی، عمل انقلابی رها کردن دیوانگان از غل و زنجیر، با نهادینه کردن نیروی وجدان و مراقبت مداوم دیگران همراه شده بود و مطالعه‌ی علوم و کتابهای مذهبی، کار سخت، و زندگی گروهی، دوی درد دیوانگان پنداشته می‌شد. از نگاه فوکو، توک با پدید آوردن شکل خاصی از خانواده‌ی مصنوعی مبتنی بر اعتقادات کویکرها، موفق شد ارزشهای پدرسالارانه‌ی بورژوازی اولیه را به شکلی نرم افزاری در مغزهای معیوب و بیماران روانی برنامه ریزی کند.

رقیب نظامی که توک با آرمانگرایی مذهبی اش بنیاد کرده بود، پزشکی فرانسوی به نام پینل بود. پینل همزمان با توک -در ۱۷۹۴م- غل و زنجیر از پای دیوانگان گشود و ایشان را به تیمارستانی که بر مبنای اصول عقل و روشنگری هدایت می‌شد، وارد کرد. پینل بر خلاف توک فردی متعصب نبود و به نوعی دین طبیعی و فارغ از الهیات رسمی معتقد بود. او در پافشاری بر شعارهای انقلاب فرانسو تا جایی پیش می‌رفت که برخی از اعتقادات دینی -به ویژه باورهای کاتولیکی- را زمینه ساز پیدایش جنون می‌دانست و به عنوان روشی درمانی بیمارانش را از مطالعه‌ی متون دینی بر حذر می‌داشت. تیمارستان پینل، بر مبنای ارزشها و معیارهای بورژوازی صنعتی اولیه شکل گرفته بود. عناصر اصلی مورد توجه پینل برای مهار جنون، عبارت بود از کار مداوم، مراقبت و مشاهده‌ی دایمی کردار دیوانگان، و تشکیل دادگاه هایی نمایشی که هدفشان ارزیابی و داوری در مورد کردار دیوانگان بود.

پینل نیز مانند توک، چندان به درمان جنون توجه نداشت، و تیمارستانش را بیشتر محلی برای نگهداری و مدیریت دیوانگان می‌دانست، تا جایی موقت که جنون در آنجا به سرعت درمان می‌شود. سه گروه از بیماران روانی در تیمارستان پینل درمان ناپذیر و غیرقابل اصلاح پنداشته می‌شدند: کسانی که اعتقادات دینی متعصبانه

دارند، آنها که تنبل و تن پرور هستند، و کسانی که جنون دزدی دارند. فوکو به کنایه اشاره می‌کند که تیمارستان پینل برخلاف توک ارتباط خود را با واقعیت اجتماعی بیرون از خود از دست نداده بود، و شاید به همین دلیل هم سه گناه عمده‌ی جامعه‌ی صنعتی اولیه - تنبلی، دزدی و تعصب دینی - در آن چنین آشکار مورد شماتت واقع می‌شد.

۴. سه فصل میانی کتاب فوکو، به بحث درباره‌ی بیماری روانی اختصاص یافته است. تفاسیری که در دوره‌های تاریخی مختلف از این موضوع وجود داشته، و چگونگی تحول این مفاهیم، موضوعی است که در این سه فصل محوریت دارد. در ابتدای کار، شرحی مفصل و تکان دهنده از تصویر پزشکان قرن هفدهمی از جنون ارائه می‌شود، و توصیف ایشان از انواع بیماریهای روانی، دلایل بروز آن، و شیوه‌ی درمانشان مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۴-۱. فوکو نخست به بیماری مالیخولیا و همراه همیشگی آن، مانیا (شیدایی) می‌پردازد. تصویر پزشکی ابتدای عصر کلاسیک از بدن و فرآیندهای زیستی، کاملاً در قالب قرون وسطایی کیفیات و اخلاط چهارگانه خلاصه می‌شد. مالیخولیا را مرضی می‌دانستند که از سردی، خشکی و تیرگی ذرات روح ناشی می‌شد. با توجه به ارتباط این سه صفت با خلط سودا - که از سوی دیگر با خاک هم مربوط بود، - مالیخولیا را ناشی از افزایش سودا در بدن می‌دانستند. تصویر آشنای سودایی بودن دیوانگان که در ادبیات و اشعار فارسی بسیار تکرار شده و تا به امروز در قالب واژه‌ی سودایی حفظ شده، در واقع به این تلقی باستانی باز می‌گردد.

پزشکان ابتدای عصر کلاسیک، علایم این بیماری -انزوطلبی، حساسیت کم به محرکها، سکوت، هذیان و تصورات غیرواقعی، و سستی بدن - را ناشی از کیفیت مشابه سودامی دانستند. این تصویر ارسطویی از مالیخولیا، در اواخر قرن هفدهم با اهمیت یافتن مایعات بدن -به ویژه خون -در علم زیست شناسی دگرگون شد. فوکو مدعی است که این دگرگونی امری سطحی بوده و آنچه که تاپیش از این به ذرات روح نسبت داده می شد، از این پس به خون منسوب گشت. به این ترتیب پزشکان در اواخر قرن هفدهم، تیرگی، سنگینی، کندی حرکت و سردی خون را دلیل اصلی بروز مالیخولیایی دانستند.

هنگامی که در اواخر قرن هژدهم، -یعنی پایان عصر کلاسیک - توجه ها به اعصاب و خصلت اعجاب آور بافت عصبی معطوف شد، نظریات علمی درباره ی مالیخولیا هم تغییر یافت و این بار اثرخون بر بافت عصبی یا حساسیت پایین تارهای عصبی بود که دلیل بروز رفتار سودایی دانسته می شد.

۲-۴. دومین بیماری ای که مورد بررسی واقع می شود، مانیا است. مانیا، از نظر علایم در نقطه ی مقابل مالیخولیا قرار می گیرد. بیمار مبتلا به شیدایی، ذهنی تیز و فعال دارد و محور توجهش مدام از موضوعی به موضوع دیگر جهش می کند. برخلاف مالیخولیا که به تبی بدون غضب می ماند، مانیا غضب بدون تب است. به همین دلیل هم در ابتدای قرن هفدهم پزشکان این مرض را ناشی از خشکی، گرما و تند حرکت ذرات روح می دانستند. مانیا برای مدتها نتیجه ی زیادی بخارهای گوگردی و مواد اسیدی در مغزو مایعات بدن دانسته می شد و گمان می کردند تنها راه درمان آن سرد کردن بدن دیوانه است. استفاده از دوش آب سرد و فرو کردن سر بیمار در آب یخ، روشی بوده برای کاهش گرمای بدن و مبارزه با اخلاط داغ و خشک. تحولاتی که در چارچوب درک مالیخولیا رخ داد، در مورد مانیا هم تکرار شد.

بعد از اهمیت یافتن مایعات بدن، این مرض را نتیجه‌ی سرعت زیاد و گرمای شدید خون می‌دانستند، و هنگامی که الیاف عصبی و فعالیتشان شناخته شدند، حساسیت زیاد این تارها و تأثیرپذیریشان از محرکهای ضعیف و بی ربط را دلیل مرض دانستند. واژگونگی علایم مالیخولیا در مانیا، و تضادی که بین نظریه های مربوط به این دو مرض وجود داشت، به زودی پزشکان را متقاعد کرد که ارتباطی درونی میان آنها وجود دارد. افتخار مرتبط دانستن این دو باهم، به پزشکی به نام ویلیس مربوط می‌شود که با وجود مشاهده نکردن بیمار دارای جنون دو قطبی، امکان وجود این بیماری را به طور نظری نشان داد. پس از آن بود که مانیا و مالیخولیا دو جنبه‌ی افراطی و تفریطی از کارکردهایی یکسان دانسته شدند، و به این ترتیب پزشکان مسلم دانستند که شکل پیشرفته‌ی مالیخولیا، به مانیا منتهی می‌شود. میراث این تصور، امروز نیز در روانشناسی جدید وجود دارد. ما این شکل دو قطبی از تغییر حالات روانی را مرض شیدایی / افسردگی (۶) می‌نامیم.

۳-۴. مرض دیگری که مورد توجه فوکو قرار گرفته، بیماری مشهور هیستری است که در قرون وسطا به حرکات رحم منسوب می‌شد و نام خود را هم از عبارت یونانی 'ὕσθηρις' به معنای رحم گرفته است. طبیعی دانان قرون وسطایی رحم را موجودی با اراده و حیات مستقل از بدن زن می‌پنداشتند و معتقد بودند رحم در بدن حرکت می‌کند و گاه دردهایی را ایجاد می‌کند. در ابتدای قرن هفدهم، پزشکان همچنان حرکت رحم را ریشه‌ی دردهای هیستریک می‌دانستند و معتقد بودند این عضو میتواند از محل طبیعی خود در شکم به حرکت در آید و تا پا، سینه، بازو و سر پیشروی کند؛ زیست‌شناسانی که از این سنت کهن بریدند و به متغیرهای ملموستری برای سنجش علایم بیماری توجه کردند، آن را شکلی از گرفتگی عضلات و تنش بافتهای شکمی دانستند. توجه داشته باشید که تا اینجای کار هیچ ارتباطی بین هیستری - که مرضی عضوی دانسته می‌شد- و امراض روانی برقرار نشده بود.

ویلیس، یکی از نخستین کسانی بود که این مرض را به مغز مربوط کرد و تحریک شدید ذرات روح توسط ماده‌ای زیانمند را دلیل بروز هیستری دانست. بعدها این مرض را هم در قالب تحول در کیفیات اخلاط چهارگانه، به سستی بافتها و رطوبت زیاد منسوب دانستند و برخی نیز آن را ناشی از گرمای درونی زیادی دانستند که از عشق ناشی می‌شد و به همین دلیل هم بین دختران جوان شوهر نکرده یازنان جوان بیوه رواج بیشتری داشت. علائم متنوع و ضد و نقیض این مرض، اندیشمندان را به دیدگاه‌هایی کاملاً متفاوت درباره‌ی کیفیت اخلاط بیماران سوق داد، و بسیاری تا بدانجا پیش رفتند که هیستری را دارای چند شکل متفاوت دانستند که هر یک از آنها از تمرکز مرض در بخشی از بدن ناشی می‌شد. در نهایت گره خوردن هیستری با امراض روانی از آنجا ناشی شد که رحم را عضوی با قدرت "همدردی" زیاد -همچون اعصاب - دانستند و فرض کردند که تأثیرپذیری این عضو از تحولات سایر اندامها، خصوصیتی شبیه به آسیب سیستم عصبی را ایجاد می‌کند. به این ترتیب خزانه‌ی بیماریهای روانی اصلی در پایان عصر کلاسیک، به سه شاخه‌ی اصلی مالیخولیا، مانیا، هیستری تقسیم می‌شد، که بیماریهای دیگری مانند هذیان و بلاهت و جنون ترس را هم به عنوان مشتقاتی نتیجه می‌داد.

۵. پنجمین فصل از کتاب تاریخ جنون، به شرح و بررسی روشهای درمانی دیوانگان اختصاص یافته است. فوکو در این بخش روشهای درمانی را با تصویری که پزشکان از دیوانگی داشتند مقایسه می‌کند و رسوخ بینشهای مبتنی بر انضباط بدن را آنها نشان می‌دهد. چنین می‌نماید که در کل دوره‌ی کلاسیک، دورویکرد کلی برای درمان بیماران وجود داشته باشد:

۱-۵. رویکردی که جنون را امری مربوط به کیفیت اخلاط چهارگانه و وضعیت ذرات روح می‌دانست و ریشه اش را به هم خوردن تعادل بدن می‌دانست. درمان دیوانگان در این سنت، سه روش اصلی را در بر می‌گرفت:

۱-۱-۵. استحکام بخشیدن، که از تلقی جنون به مثابه سستی اخلاط و سرگردانی ذرات روح ناشی می‌شد. استحکام بخشیدن دو روش اصلی داشت، تحریک دستگاه عصبی بیمار به کمک بوهای تند و زننده و مواد تهوع آور، و تجویز براده‌ی آهن که ماده‌ای استحکام بخش دانسته می‌شد.

۲-۱-۵. تصفیه کردن، که روشی بود برای مبارزه با گندیدگی و فساد ذرات روح. روشهای گوناگونی برای تصفیه کردن بدن و روح بیمار ابداع شده بود که مشهورترین‌های آن عبارتند از: انتقال خون، معجونهای پاک‌کننده (مثل معجون مشهور پاراسلس)، تنقیه و ایجاد زخم و داغ بر سطح بدن، تلقیح جرب زیر پوست، فرو بردن بدن یا سر در مایعات به ویژه آب سرد.

۳-۱-۵. تنظیم حرکت، که از کند یا تند دانستن و شتاب و ذرات روح و دیوانگان ناشی می‌شد. روشهای عمده‌ی تنظیم حرکت عبارت بود از تجویز سوارکاری، پیاده روی، یا مسافرت، که گاه باروشهای غریبی مانند شنیدن موسیقی و چرخاندن در دستگاه‌های چرخنده تکمیل می‌شد.

۲-۵. رویکردی که جنون را نوعی خطا در فرآیند تفکر و اشتباه در روند استدلال و اندیشه می‌دید. این نگرش هم سه راه درمانی را پیشنهاد می‌کرد:

۱-۲-۵. بیدار کردن، که عبارت بود از وارد کردن محرکی شدید به بیمار، و آزاد کردنش از جنونی که همچون نوعی رویای مداوم پنداشته می‌شد. شلیک ناغافل گلوله‌ای در نزدیک گوش بیمارمالیخولیایی یکی از روشهای مرسوم "بیدار کردن" بود.

۲-۲-۵. اجرای نمایش، که عبارت بود از همراه شدن با اوهام بیمار و ورود به دنیای وی برای نشان دادن ناسازه‌ها و نارساییهای آنچه که بدان اعتقاد دارد. می‌گویند بیماری که معتقد بود به دلیل گناهانش در آتش جهنم می‌سوزد، هنگامی که چند بازیگر در لباس فرشتگان بر او ظاهر شدند و خبر دادند که بخشوده شده، درمان شد.

۳-۲-۵. بازگشت به بدویت که از شفابخش دانستن طبیعت ناشی می‌شد. زیستن در روستاها و در محیطی طبیعی و کار کردن بر زمین کشاورزی مهمترین عواملی پنداشته می‌شد که می‌توانست ارتباط دیوانه با جهان خارج را بار دیگر به شکلی متعادل برقرار سازد.

۶. فوکو، در کتاب جنون و تمدن، طیفی وسیع از مفاهیم را مورد اشاره و بحث قرار داده است. برمبنای داده‌های بسیار گردآمده در این کتاب، روندهایی پیچیده از تحول و تکامل نهادهای اجتماعی، اندیشه‌های علمی، و نقشهای روانی در کنار یکدیگر چیده شده‌اند و تصویری چندسویه و فراگیر را پدیدمی‌آورند که تعریف شدن دیوانگی و جای گرفتنش در تیمارستان را توجیه می‌کند. یکی از بحثهای جالب فوکو در کتاب، به نقش پزشکان در ارتباط با بیماریهای روانی مربوط می‌شود. این که چگونه دیوانه‌ها از موضوع حقوق و قوانین جزایی به سوژه‌ی علوم زیستی و فیزیولوژی تبدیل شدند، پرسشی است که به طور صریح در کتاب مورد اشاره قرار نمی‌گیرد، اما کل متن را می‌توان تلاشی برای پاسخگویی بدان دانست.

فوکو، برخلاف تاریخ نویسان کلاسیک به حضور پیش بینی شده، ایثارگرانه، و رهایی بخش پزشکان در تیمارستانها قایل نیست. از دید او، پزشکان در ابتدا در نقش نگهبانانی ظاهر شدند که می‌بایست محیط مسموم و خطرناک تیمارستان و اقامتگاه‌های اجباری را مدیریت کنند و از پراکنده شدن عفونت و آلودگی پرورده شده در این محیطها به جهان امن خارج جلوگیری کنند. این وظیفه، نوعی اختیار اجرایی نامحدود را

هم به پزشکان اهدا می‌کرد و به همین دلیل هم می‌بینیم که در تیمارستانهای توک و پینل پزشکان در مقام قاضی اعمال دیوانگان ظاهر می‌شوند. این نقش پاسدار/قاضی به تدریج به کنجکاو‌یهای علمی هم گره خورد و شکلی از نظریه پردازی درباره‌ی دیوانگی را پدید آورد که از دید فوکو به رستاخیزی از ساحری باستانی شباهت دارد. اثبات گرایی روانپزشکان قرن هژدهم، در پیوند با تصویر نیمه خداگونه‌ای که در مقام نماینده‌ی خرد ایفا می‌کردند، مجموعه‌ای از برداشتها و تفسیرهای دوپهلوی را پدید آورد که از سویی بر عینیت و بی طرفی علمی و از سوی دیگر بر جایگاه رفیع و چالش ناپذیر عقلانیت تأکید می‌کرد. به این ترتیب، پزشک در مقام نماینده‌ی عقلانیت در گفتگو با جنون رسمیت یافت. گفتگویی که به قول فوکو خیلی زود - در ابتدای عصر کلاسیک - به تک‌گویی خرد درباره‌ی بیماریهای خود منتهی شد و تا دوره‌ی فروید جنون را از بیان خویش محروم ساخت.

از زاویه‌ی دید خاصی، می‌توان شالوده‌ی کتاب تاریخ جنون را همین مکالمه‌ی جنون و عقلانیت دانست. فوکو به دنبال روندها و مکانیسمهایی می‌گردد که در مسیر تاریخ ارتباط گفتمان جنون آمیز و خردگرا را ممکن کرده است، و حوادثی را می‌جوید که چیرگی دومی بر اولی، و طرد جنون از فضای گفتمانی جوامع مدرن را رقم زده است. هدف فوکو دفاع از جنون دیوانگان یا حمله به عقلانیت خردگرایان نیست، بلکه تنها روشی را می‌جوید تا محدودیتهای هریک را در اندرکنش با دیگری نشان دهد. به بیان دیگر، تاریخ جنون، اگر به دقت خوانده شود، می‌تواند تاریخ عقلانیت هم باشد.



مرگ درون‌دارد

خردنامه (ماهنامه‌ی فرهنگی همشهری)، شماره‌ی ۴، تیر ۱۳۸۵.

۱. قطعی‌ترین چیز درباره‌ی زندگی، مرگ است. با این وجود، شیوه‌های رنگارنگِ انکار مرگ، الگوهای متنوعِ واژگونه ساختن معنای آن، و روشهای هوشمندانه‌ی بازتفسیر و بازخوانی کردنِ این رخداد طبیعی، چنان رواجی دارند که هر ذهنِ کنجکاوی را در رویارویی با این مفهوم دچار سردرگمی می‌سازند. گویا ابهامی که در مفهوم زندگی تنیده شده است، به مرگ نیز نشت کرده باشد.

در نگاه دانشمندان علوم تجربی راز بزرگی در مرگ وجود ندارد. مرگ، از کار ایستادن سازواره‌ی زنده است. ویران شدن مرزهای سامانه ایست که به طور موقت، و در تعادلی شکننده، قلمروی درونی و زنده را از محیطی بیرونی و بیجان تفکیک می‌کرده است. مرگ پایان یافتنِ اعلام استقلالِ سیستمی زنده است که برای مدتی بسیار کوتاه – در حد عمر اندکِ جانداران – در برابر فشار زورآور محیط پیرامونی اش مقاومت به خرج داده است. مرگ ظهور تعادلی ترمودینامیک است، در میان درون و برون سیستمی که به ضرب و زور ساختارهای اطلاعاتی، جریان ماده و انرژی را به شکلی هم افزا سازماندهی کرده بود. در چشمان روشن بین

و دقیق دانش تجربی، مرگ چیزی شگفت آور یا نامنتظره نیست. تنها نقطه ی پایانی است، بر ماجرای موقت و کوتاه مدت به نام زندگی. این زندگی است که در پویایی غیرمنتظره اش، در پیچیدگی افزایشنده و پیش بینی ناپذیرش، و در الگوهای تکامل یابنده و گوناگونش شگرف و غریب می نماید. مرگ، برعکس، امری عادی و پیش پا افتاده می نماید. روندی معقول، طبیعی، و قطعی، که تمام سازواره های جاندار را در می رباید، نظم و پیچیدگی درونی شان را منهدم می سازد، و در سیری شناخته شده و قابل پیش بینی، عناصر بغرنج اندوخته شده در درون سیستم های جاندار را دستخوش تجزیه و پراکندگی و تباهی می سازد. پرسش بزرگ در اینجا، دلیل مردن جانداران نیست، که ماهیت جان و چگونگی زنده بودنشان است.

از دید نظریه پردازان علوم انسانی اما، مرگ امری رمزآلود است. بر خلاف علوم تجربی ای که بر شواهد آزمایشگاهی و دگرذیسی حالات گوناگون ماده تمرکز کرده اند، در علوم انسانی با آدمیان، خواستها و میل هایشان سر و کار داریم. در اینجا معنایی که آدمیان برای زندگی خویش بر می سازند، و شیوه ای که آن را به کردار و رفتار تبدیل می کنند، موضوع بحث است. از این رو، در دامنه ی علوم انسانی مرگ همچون امری رازآمیز و شگفت جلوه می کند. در مقابل زندگی امری واضح و روشن پنداشته می شود. چیزی ملموس و تجربه شده که نزدیک و آشنا می نماید و بر بنیاد شهود روزانه ی ما استوار شده است.

در این قلمرو، مرگ معمایی بزرگ است. نقطه ی پایانی که رشته ی آشنا و امن عمر را قطع می کند، حادثه ای گریزناپذیر و عمومی که همگان با آن روبرو خواهند شد، و با این وجود زمان و مکان وقوعش قابل پیش بینی نیست. مرگ است که به قهرمانانه ترین سرگذشت ها معنا می بخشد، و مرگ است که پیش پا افتاده ترین زندگی ها را پوچ می سازد. پیشامدی است که قطعاً فرا خواهد رسید، و با این وجود فرا رسیدنش همواره غیرقطعی و نامنتظره است. تجربه ایست که در دامنه ی مشاهدات ما، موضوعش همواره دیگری است، اما بی تردید توسط خود ما نیز درک خواهد شد. مرگ از این رو، وحدت اضداد است. امری است مشاهده پذیر و

درک ناپذیر، گریزپا و تعقیب کننده، قطعی و غیرقابل پیش بینی، و معنابخش و پوچ کننده. شاید مرگ به دلیل در هم آمیختن این صفت‌های متضاد به معنایی چنین بزرگ تبدیل شده باشد.

۲. درباره ی مرگ، سه اصل موضوعه ی عمومی وجود دارد که در تمام فرهنگ‌ها و تمام مقاطع تاریخی، به شکلی صریح یا تلویحی مورد پذیرش بوده است و مستقل از نظریه پردازی های فیلسوفان، روحانیون، و دانشمندان، توسط عامه ی مردم پیش فرض گرفته می شده است. نخستین و مستحکم ترین پیش فرض، به رابطه ی زندگی و مرگ باز می گردد. تضاد آشتی ناپذیر این دو، و آرایش یافتن شان در قالب یک دوقطبی معنایی، چنان آشکار و آشناست که ما را از بحث و شرح بیشتر بی نیاز می سازد. مرگ، همواره در قالب متضاد زندگی تعریف شده است، و همچون امری مخالف حیات فهمیده می شود. مرگ، غیاب زندگی است و زندگی، غیاب مرگ، و این پیش فرض چنان بدیهی می نماید که ذکرش در اینجا شاید غریب بنماید.

دومین پیش فرض، آن است که مرگ با مفهوم اموری ناخوشایند و منفی همچون درد و رنج و بیماری و پیری ارتباط دارد. از دیرباز، مرگ را همچون رنجی عظیم و دردی التیام ناپذیر فهمیده اند، و بیماری هایی کشنده مانند طاعون را با نام مرگ سیاه نامگذاری کرده اند. سالخوردهگان همچون کسانی تصویر شده اند که "یک پایشان لب گور است" و شفا یافتن بیماران همچون رستن از چنگال عفریت مرگ تلقی شده است. سومین پیش فرض، باور معمولاً ناخودآگاه- به این اصل است که جفت متضاد مرگ/ زندگی، با جفتهایی کلیدی مانند آشوب/ نظم، غیاب/ حضور و... پیوند دارد، یا حتی مترادف آنها می باشد.

این نوشتار را برای آن می‌نویسم که نادرست بودن این سه پیش فرض را نشان دهم، و برای دستیابی به این هدف، از چارچوب نظری روانکاوانه در مقام یکی از نیروهای اثرگذار بر تکامل نگرش ما درباره ی مرگ، بهره خواهیم جست، هرچند در کل، از زاویه‌ای روانکاوانه به روان آدمی نمی‌نگرم.

۳. مرگ و زندگی از دیرباز همچون دو دشمن سازش ناپذیر تجسم شده‌اند. زندگی امری اهورایی و مقدس، و مرگ سانحه‌ای شیطانی و ناگوار تلقی می‌شود، و تمایز میان این دو از دیرباز به قدری برجسته و چشمگیر بوده که معمولا در فرهنگهای باستانی آنها را با دو خدا و دو مرجع آسمانی (اهورامزدا در برابر اهریمن، زئوس در برابر هادس، و...) و حتی دو قلمرو مکانی متفاوت (معمولا روی زمین در برابر زیر زمین) هم ارز می‌دانسته‌اند.

با این وجود، چنین می‌نماید که تعارض میان این دو مفهوم چنین آشکار و بدیهی نباشد.

قطب بندی یاد شده، تا حدودی از مخلوط شدن دو مفهوم متفاوت چیز مرده و چیز بیجان بر می‌خیزد. چیز بیجان - مثل سنگ و رودخانه و ابر - پدیداری است که به خاطر ساختار و کارکرد ویژه اش، حامل حیات و پیچیدگی های خاص آن نیست و نمی‌تواند باشد. در حالی که چیز مرده - مانند جسد - پدیداری است که دست کم برای مدتی زنده بوده، اما به خاطر فرا رسیدن مرگ پیچیدگی و پویایی ویژه ی آن را از دست داده است. این بدان معناست که امر بیجان و امر مرده مترادف هم نیستند، قلمرو محیط طبیعی بیجان را نمی‌توان عرصه ی تاخت و تاز مرگ دانست.

لانه ی مرگ، بر خلاف آنچه که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، بدن جاندار است. تنها جاندار است که می‌تواند بمیرد. و تنها در زمانی کوتاه پس از زنده بودنش همچون چیزی مرده دوام دارد. پس از مدتی کوتاه، پدیدار مرده به پدیداری بیجان تبدیل می‌شود و به این ترتیب از حوزه ی قدرت مرگ می‌گریزد.

لاشه‌ای که تجزیه شد و به خاک تبدیل شد، و جسدی که فاسد شد و به مواد آلی سازنده اش تجزیه شد، دیگر پدیده‌ی مرده محسوب نمی‌شوند، که بخشی از طبیعت بیجان هستند. قلمرو ماده‌ی بیجان، زمینه‌ی ایست که دژهای شکننده‌ی بدن زنده را محاصره کرده است، و در جریان روندی مستمر دیواره‌های این دژ را فرو می‌کوبد و آن را به بدنی مرده تبدیل می‌کند که تنها برای مدتی کوتاه دوام دارد. یعنی زمانی که کافی است تا جسد مرده توسط زمینه‌ی کور و بی‌هدف پیرامونش بلعیده شود. از این روست که عرصه‌ی حکمرانی مرگ نیز مانند زندگی، بدن است. بدن، نقطه‌ی پیوندی است که مرگ و زندگی در آن با هم تلاقی می‌کنند. هریک برای مدتی کوتاه می‌تواند در آن لانه کند، و حضور هریک حضور دیگری را کم‌رنگ می‌سازد. به همین دلیل هم بدن در تمام تمدنهای کهنسال - و تمدنهای امروزی با تفسیری دیگر - همچون امری قدسی تلقی می‌شده و در عین حال نقطه‌ی تمرکز تابوها و محرّمات نیز بوده است.

زندگی و مرگ، از این رو، در قلمرو زمانی و مکانی مشابهی مستقر شده‌اند. از دید سوژه‌ای که تعادل پویایی مرگ و زندگی را در درون بدنش تجربه می‌کند، ممکن است مرگ و زندگی متعارض و متضاد بنمایند. اما اگر از بیرون، و به شکلی عینی به این دو بنگریم، بین و یانگی در هم تنیده را باز می‌یابیم که هیچ کدامشان بدون حضور دیگری معنا ندارند. مرگ تنها در بدنی زنده ظهور می‌کند، و زندگی تنها در کشمکش با مرگ و مقاومتی که در برابر مردن از خود نشان می‌دهد، تثبیت می‌شود. این دو، مفاهیمی در هم پیوسته و مرتبط با هم هستند. چنان که تمام زوج‌های متضاد معنایی دیگر نیز چنین هستند.

۴. ارتباط نهادین مرگ و زندگی، و سوار شدن هر یک بر روی دیگری، درکی است که برای مدتهایی

طولانی در شاخه‌هایی از علوم تجربی و به ویژه زیست‌شناسی سابقه داشته است. با این وجود، این برداشت

برای مدتی بسیار طولانی تیول دانشمندان و گروهی اندک از نخبگان فکری محسوب می‌شد. کسی که در فراگیر شدن این ادراک و تبدیل شدن این شناخت به امری عمومی نقشی به سزا ایفا کرد، فروید بود.

فروید در سال ۱۹۱۹م یکی از مشهورترین رساله‌های خود را به رشته‌ی تحریر در آورد. نوشتاری که امروز با عنوان "فراسوی اصل" لذت شناخته می‌شود. فروید در این متن، به بازنگری در آرای پیشین خود پرداخته، و این نقد مخالفانش را پذیرفته که باور به اصل لذت و جریان لیبیدو، برای توضیح تمام رخدادهای روانی آدمیان کافی نیست. فروید که با قالب روان‌پویایی مشهور خود به روان‌آدمی می‌نگریست، چارچوبی تقریباً مکانیکی را در مورد نیروها و متغیرهای درون ذهن آدمی ابداع کرده بود که از چند نظر انقلابی می‌نمود.

نخست آن که امر ناخودآگاه را به رسمیت شناخته بود. آن هم نه همچون سویه‌ای تاریک و منفی و دست و پاگیر از نفس سرکش بشری - چنان که در آثار روحانیون مسیحی تصویر می‌شد - بلکه همچون خزانه‌ای از اندوخته‌های روانی که بخش عمده‌ی شخصیت آدمیان را شکل می‌داد و کردارهایش را تعیین می‌کرد.

دومین ابداع مهم فروید، آن بود که لذت را از مرتبه‌ی امری فلسفی و اخلاقی فرو کشیده بود و آن را با تعبیری زیست‌شناختی به عنوان محور پویایی روان بشر معتبر ساخته بود. فروید با الهام از قالب نظری مکانیکی‌ای که در زمانه‌اش مسلط بود، این لذت را با جریانی از نیروها و فشارها و اندرکنشهای شبه فیزیکی هم‌تا دانسته بود که در قالب مفهوم لیبیدو تبلور می‌یافت.

سومین عنصر انقلابی در نظریه‌ی فروید آن بود که کل دستگاه نظری‌اش را به شیوه‌ای از روان‌درمانی پیوند داده بود و کلیت این مجموعه را در قالب زنجیره‌ای از مشاهدات تجربی و تفسیرهای مبتنی بر آزمون، به علم مدرن نزدیک ساخته بود.

اهمیت دیدگاه فروید، از آن روست که نخستین چارچوب مدرن علمی درباره ی روان انسان را صورتبندی کرد، و این کار را در شرایطی انجام داد که دو مفهوم کلیدی ناخودآگاه و لذت در نگرشش به جایگاهی کلیدی و مثبت دست یافته بودند. این دو مفهوم، برای مدتی بسیار طولانی زیر تاثیر اخلاقیات مسیحی و آرای ارسطویی کلیسای کاتولیک همچون عناصری شیطانی و ناپسند تلقی می شدند و همواره از دایره ی اندیشه درباره ی روان سالم و توانمند کنار گذاشته می شدند. برداشت ویژه ی فروید، با مخالفتی که نسبت به سرکوب اصل لذت داشت، و شیوه هایی گاه کارآمد که برای دروان درمانی ابداع کرده بود، گره خورد و نگرشش را به نوعی نظریه ی فراگیر تبدیل کرد که همه چیز را به شکلی نوآورانه توضیح می داد، و در عین حال مدعی رسالتی انقلابی و رهایی بخش هم بود.

در این زمانه و در این زمینه بود که فروید مقاله ی فراسوی اصل لذت را نگاشت. متنی که برای حل کردن معمای خشونت انسانی اختصاص یافته بود. فروید، به ویژه در جریان جنگ جهانی نخست، به بازبینی در آرای خود پرداخت و دریافت که محور گرفتن نتیجه ی مستقیم میل به لذت (یعنی غریزه ی جنسی)، به تنهایی برای توضیح دادن رفتارهایی ویرانگرانه همچون کشتار هموعان و شهوت خونریزی و آزار دیگران کافی نیست. از این رو، در این نوشتار، غریزه ی تازه ای را به میل جنسی افزود. فروید پیش از آن لذت را با میل به بقا و گرایش عمومی جانداران برای تداوم زندگی مربوط دانسته بود، و از این رو غریزه ی جنسی (اروس) را با زندگی مترادف می دانست. از این رو، وقتی قصد کرد تا قطبی در برابر میل به زندگی تعریف کند، آن را غریزه ی مرگ نامید و آن را تاناتوس نامید که در اساطیر یونانی برادر خدای خواب (هوپنوس) پنداشته می شد و اسمش به معنای "مرگ" بود.

فروید در این نوشتار ادعا کرده بود که لذت، نه تنها با بقا و زندگی، که با مرگ هم در ارتباط است. سازواره های زنده، به همان شکلی که بقای خویش و زنده ماندن خود را محور انتخاب رفتارهایشان قرار

می‌دهند، به طور فعال در پی نابود کردن رقیبان و دشمنان نیز هستند و از دستیابی به این اهداف نیز لذت می‌برند. به این ترتیب، اصل لذت که در منظومه ی فرویدی جایگاهی مرکزی داشت، به طور همزمان با دو نیروی متعارضِ زندگی و مرگ پیوند خورد. زندگی خویش، و مرگ دیگران. فروید در این رساله و در نوشتارهای دیگرش، زندگی و مرگ را با دو اصل بنیادین زن و مرد نیز مربوط دانست، و با شیوه‌ای که امروزه نقدِ شدید متفکران زن گرا (Femenist) را بر انگیزته است، عنصر نرینه را با نظم و قدرت، و عنصر مادینه را با آشوب و ابهام مترادف دانست. فروید معتقد بود که به دلیل همین همخوانی معنایی جفت متضادِ زندگی / مرگ با مرد/ زن (و البته نظم/ آشوب) است که زنان در اساطیر ملل گوناگون به صورت موجوداتی آشوبگر و گاه مرگبار تصویر شده اند. در حالی که قدرت ویرانگر مردانه در قالبی اجتماعی سازمان یافته و شکلِ حامی نظم مستقر را به خود گرفته است. البته روند استدلال فروید برای دستیابی به این تفسیر قابل نقد و خدشه پذیر است. چنان که شواهد پشتیبان این ادعاها، طیفی بسیار وسیع و ناهمگن از داده های بحث پذیر را در بر می‌گیرند: از عنصرِ اساطیری کابوس گونه‌ی فرج دندان دار (vagina dentata) گرفته تا این مشاهده که تمام سلاح های جنگی به فالوس (آلت نرینه) شباهت دارند.

با وجود تفسیر خاص فروید از ارتباط دوقطبی های زندگی / مرگ و مرد/ زن، و پیوندی که میان این عناصر با لذت برقرار می‌کند، مقاله ی فروید از این نظر اهمیت دارد که یکی از نخستین نقدهای اثرگذارِ جدید بر ارتباطِ سنتی مرگ با درد و رنج محسوب می‌شود.

۵. بر مبنای مجموعه‌ای از شواهد بالینی و زیست شناختی، می‌دانیم که فروید در مورد ارتباط مرگ و لذت، و گسست مفهوم درد و رنج از مرگ تا حدودی بر حق بوده است. شواهد بالینی -همراستا با شهود همگان- نشان می‌دهند که مرگ، نقطه ی پایان درد و رنج است. مرگ آن لحظه ایست که تقابل میان لذت و

رنج از میان می‌رود، و برای کسانی که به بیماری های پیش رونده ی دردناک -مانند سرطان- مبتلا شده اند، لحظه ی رهایی از رنج محسوب می‌شود. داده های فیزیولوژیک هم نشان می‌دهد که بر خلاف تصور عمومی، لحظه ی مرگ با رنجی همراه نیست. یعنی "مرگ درد ندارد!"

این‌ها همه بدان معناست که پیوند رایجی که بین مفهوم مرگ و رنج وجود دارد، مبنای علمی و شواهدی پشتیبان تجربی ندارد. مرگ در شرایطی که به دنبال بیماری‌ای پیش رونده و زمینگیر کننده فرا برسد، همچون نوعی بی‌حسی و رهایی از درد تجربه می‌شود، و در شرایطی که در اثر سانحه‌ای ناگهانی و بر بدنی سالم و فعال عارض شود (مانند کسانی که در جنگ کشته می‌شوند) به دلیل ترشح افراطی آدرنالین و آندورفین ها، گاه با مقدمه‌ای شوق انگیز و هیجان آور همراه است. در هر حال این نکته آشکار است که بدن در حال مرگ، در صورتی که در اثر لطمه‌ای ناگهانی با مرگ روبرو شود، مجموعه‌ای از داروهای ضد درد و هیجان آور را در خود تولید می‌کند. تنها استثنا در این مورد، مرگهایی است که با فاصله‌ای زمانی بعد از سانحه‌ای دردناک (مانند سوختگی) فرا می‌رسند. حتی در این موارد هم، چنین می‌نماید که درد و رنج ناشی از سانحه ی یاد شده، امری است که توسط بدن زنده تجربه می‌شود و لحظه ی مرگ، -چنان که گفته شد- با نوعی بی‌حسی و رهایی از رنج همراه است. از این رو، پیوند مرگ و رنج، رابطه‌ای ذهنی و موهوم است. از این رو، چنین می‌نماید که این مصرع از شعر ایرج میرزا به لحاظ علمی درست باشد که "هر قوی اول ضعیف شد، بعد مُرد".

۶. یکی از نویسندگان معاصر فرانسوی که بسیار در مورد مرگ نوشته است، ژرژ باتای نام دارد که از جنبه‌هایی پیرو فروید هم محسوب می‌شود. باتای به ویژه به ارتباط میان تابو و مرگ علاقه مند بود و در مورد مناسک دوپهلوی تدفین و سوگواری کنکاش فراوان کرده است. مراسمی که از سویی برای احترام

گذاشتن به خاطره ی فرد متوفی و بازماندگان وی تخصص یافته اند، و از سوی دیگر معمولاً با نجس و تابو پنداشتن جسد و روشهایی برای خلاص شدن از شر آن همراه هستند. از دید باتای، مناسک بی اثر کردنِ مرده، و هنجار نمودن خاطره ی متوفی، روشهایی عام و فراگیر هستند که در تمام جوامع انسانی وجود دارند، و به ماهیت ویژه ی مرگ و پیوند ناگسستنی اش با زندگی دلالت دارند.

هر عضو جامعه، کنشگری فعال و مولد است که از دید نظریه ی "دو جسم"، حامل دو بعد متمایز محسوب می شود. فرد، یک بعد طبیعی و یک بعد اجتماعی دارد. بعد طبیعی به ساختار بدنش، سنش، جنسیتش، و خصوصیات زیست شناختی اش مربوط می شود، و بعد اجتماعی اش به نقشهایی که بر عهده دارد، تخصصش، و منزلت و جایگاهش در سلسله مراتب قدرت اجتماعی باز می گردد. مرگ، رخدادی است که بعد طبیعی فرد را زائل می کند، بی آن که بدن را از میان بردارد، و بعد اجتماعی را دستخوش نابودی می سازد، بی آن که خاطره ی فرد متوفی در ذهن اطرافیانش را حذف کند.

از این رو، مرگ نوعی عدم آسیب اجتماعی است که توازن رایج در میان دو بعد یک سوژه ی انسانی را بر هم می زند. از دید باتای، مناسک تدفین و سوگواری روشهایی هستند که توسط بازماندگان و نظام اجتماعی برای ترمیم این آسیب ابداع شده اند. مرگ، مانند زندگی در بدن اقامت می کند و به همین دلیل با فرا رسیدنش، بعد طبیعی یک عضو جامعه به امری متضاد با خود بدل می شود. بدن، که تا به حال به دلیل جاندار بودن بر خورداری از ماهیت زندگی امری مقدس و صاحب حقوق پنداشته می شد، ناگهان از مرتبه ی خود فرو می افتد و به جایگاه مرگ تبدیل می گردد. مرگی که هم از نظر زیست شناختی و هم روانی، بازماندگان را تهدید می کند. فرآیند فساد و تلاشی جسد، چیزی است که از نظر بهداشتی و زیستی بیماری زا و خطرناک تلقی می شود، و خود حضور جسد - یعنی دیگری ای که با وجود زنده نبودن، هنوز حضور دارد، - حقیقت

تحمل ناپذیر قطعی بودنِ مرگ را به من گوشزد می‌کند. از این رو، مرگ گذشته از حذف بازگشت ناپذیر دیگری، اختلالی تهدید کننده در ابعاد دوگانه ی سوژه ی انسانی هم محسوب می‌شود.

این اختلال باید به کمک مراسمی جمعی و مناسکی گروهی خنثا شود. به این ترتیب مناسک تدفین که از دید باتای در حالت اولیه اش با ابراز خشونت نسبت به جسد همراه است، بدنِ مرده را ماهیتِ اتماعی پیشینش تهی می‌سازد و آن را به صورت چیزی طبیعی و اجتماع زدوده مسخ می‌کند. مراسم مرده سوزان، مناسک فرو نهادن جسد و تدفین مجدد بقایای آن، یا رها کردن جسد در مناطقی خاص برای آن که طعمه ی درندگان شود، نشانه هایی هستند که از خشونت آمیز بودنِ مناسک تدفین حکایت می‌کنند. گذشته از آن، خودِ روند خاکسپاری که معمولا با مهار کردن جسد مرده در تابوت یا کفن همراه است و در نهایت به مسدود کردن ارتباط وی با جهان زندگان (به کمک سنگ قبر) ختم می‌شود، می‌تواند به شکل کرداری خشونت آمیز تعبیر شود.

بدن مرده، گذشته از خشونتی که تحمل می‌کند، مرجع خشونت هم تلقی می‌شود. در تمام فرهنگ های کهنسال و امروزی، مفهوم مرده ی از قبر گریخته و عناصری اساطیری مانند زامبی و خون آشام وجود دارند. عناصری که عمومیت و ریشه دار بودنِ تهدید نهفته در بدنِ مرده را نشان می‌دهند. خشونتی که با مفهوم مرگ گره خورده است، و خشونتی که بر بدن مرده اعمال می‌شود، نشانه هایی هستند که بر ارتباط نزدیک مرگ و زندگی در فضای ذهنی ما دلالت می‌کنند. مرگ، چیزی کاملا بیگانه با زندگی و متعارض با آن فرض نمی‌شود، که همواره همچون شکلی از ریخت افتاده و ناقص و خراب شده از زندگی بازنمایی می‌شود، و از همین روست که خطرناک می‌نماید و کنترل کردنش به تابوهای مورد نظر باتای نیاز دارد.

۷. باتای از خلال نوشتارهای گاه پراکنده گویانه اش، به چرخه‌ای اشاره می‌کند که مرگ و زندگی را به هم پیوند می‌دهد و این دو را در رابطه‌ی دیالکتیکی نزدیکی با هم ادغام می‌کند. از دید باتای، ارتباط این دو با مفهومی به نام فساد برقرار می‌شود. فساد و گندیدگی، فرآیندی است که ماده‌ی زنده را به ماده‌ی مرده تبدیل می‌کند. بدن طبیعی زنده، وقتی از این فرآیند متاثر شود، به جسدی خطرناک و تهدید کننده تبدیل می‌شود. فساد، روندی است که به یک اندازه در مرگ و زندگی ریشه دارد. فساد همواره در ماده‌ی زنده آغاز می‌شود و همواره به جسد بیجان ختم می‌شود. اما ممکن است بدنی زنده در برابر فساد مقاومت کند و یا حتی آن را خنثا نماید. فساد، از سوی دیگر، به خشونت‌ی عام و بی‌هدف می‌ماند که از سوی طبیعت بر بدن زنده/ مرده اعمال می‌شود. خشونت‌ی که مناسک "مرده‌کشی" مانند تشریح بدن مرده، قطع اندامها، مرده سوزان و...، مشتقی از آن محسوب می‌شوند.

سخن باتای در مورد فساد به مثابه پیوندگاه زندگی و مرگ، با برداشت فروید شباهتی دارد. فروید نیز به وجود چنین پیوندگاهی باور داشت، اما به جای آن که بر فرآیند فساد و روند تبدیل شدن بدن زنده به مرده تمرکز کند، طبق سنت مطالعاتی خود، گزینه‌ی جنسی و روند آمیزش را مورد توجه قرار داده بود. از دید او، دو عنصر نرینه و مادینه که نمایندگان دو نیروی زاینده‌گی و مرگ محسوب می‌شدند، در شرایطی با هم ادغام می‌شوند، و آن لحظه‌ی آمیزش است. آمیزش از دید فروید، شباهت زیادی با فساد از دید باتای دارد، و چه تفکر برانگیز است که در بسیاری از نظام‌های اخلاقی و برداشتهای عامیانه این دو به عنوان تعبیری مترادف به کار گرفته می‌شوند.

لحظه‌ی اوج لذت جنسی، با نوعی زائل شدن هشیاری، پس زده شدن خودآگاهی، و رها شدن ناخودآگاه همراه است. از این رو، آمیزش و ارگاسم اموری ترسناک و تهدید کننده محسوب می‌شوند که بر

مبنای باورهای عامیانه برای سلامت روان، و از دید اخلاقی راست کیشانه برای پایداری جامعه تهدید کننده است. درست مانند فساد که به دلیل برخاستن از سوژه‌ای مرده، به اختلال و تهدیدی مشابه دلالت می‌کند. فروید، در بخشهایی پراکنده از آثار خود، به طور مفصل به ارتباط روانشناختی آمیزش و مرگ پرداخته است. آمیزش و بچه دار شدن، از سویی نقطه‌ی شروع زندگی است و زاده شدن هر عضو جدید جامعه از مجرای آن متحقق می‌شود، و از سوی دیگر (به ویژه در دوران پیشا مدرن) همواره با مرگ ارتباط تنگاتنگی داشته است. در گذشته، مرگ مادران هنگام زایمان به قدری رایج بود که آمیزش زنان را به امری مخاطره برانگیز تبدیل می‌کرد، و به همین ترتیب، به دلیل عقب مانده بودن فنون پزشکی، مرگ و میر نیز بیشتر به سنین پایین کودکی و به ویژه نوزادان مربوط می‌شد. از این رو، از دیرباز مرگ نیز همچون زندگی با زایمان پیوند معنایی داشته، و امروزه نیز به شکلی متقارن تر و عادلانه تر در میان دو جنس، از مجرای امراضی مانند ایدز این رابطه احیا شده است.

از این روست که موازی با مناسک خاکسپاری و سوگواری، مراسمی هم برای آمیزش وجود دارند. اعضای جامعه، از مجرای مناسک سوگواری موفق می‌شوند به خاطره‌ای مشترک، همگون، هنجارین و خنثا از فرد متوفی دست یابند و غیاب برگشت ناپذیر او را به این ترتیب پر کنند. مراسم خاکسپاری هم نیمه‌ی دیگر کار را به انجام می‌رساند و شیوه‌های خنثا کردنِ جسدِ خطرناک و فساد لانه کرده در آن را به سرانجام می‌رساند.

چنان که پیروان جدیدتر فروید در مکتب فرانکفورت نشان داده اند، مناسک مربوط به آمیزش نیز نقشی مشابه را بر عهده دارند. آنها نیز فرآیند زیست شناختی آمیزش دو بدن نرینه و مادینه و دستیابی به اوج لذت جنسی را سازماندهی و هنجارین می‌سازند و قالبی حقوقی و اجتماعی را بر می‌سازند که این حادثه‌ی تهدید کننده را فهمیدنی، پیش بینی پذیر، و قانونمند می‌نماید.

آنچه که در نگاه باتای و فروید در مورد پیوندگاه مرگ و زندگی مشترک است، مفهوم آشوب است. آمیزش و فساد، گذشته از رابطه‌ی استعاره‌ی شان با هم، از یک نظر با هم شباهت دارند و آن هم پیوندشان با مفهوم آشوب است. هردوی این مفاهیم، بر گسسته شدن قانونی مرسوم، و شکسته شدن مرزبندی‌هایی معمول دلالت دارند. جهان روزمره‌ی ما، که زمینه‌ی کردارهای هنجارین مان را بر می‌سازد، بر مبنای مرزبندی‌ها و قاعده‌هایی منظم شده است که زنده را از مرده، بدن طبیعی را از نقش اجتماعی، و زن را از مرد جدا می‌سازد. لحظه‌ی تداخل مرگ در زندگی (فساد)، یا زندگی در مرگ (آمیزش) از این نظر خاص تلقی می‌شوند که این مرزبندی‌ها را در می‌نوردند و قواعد حاکم بر زندگی هنجارین را به طور موقت به حالت تعلیق در می‌آورند.

آشوب از این رو، امری منسوب به مرگ و در تعارض با زندگی نیست، که خاصیتِ مقاطع در هم آمیختگی این دوست. مرگ نیز مانند زندگی از نظم ویژه‌ی خویش برخوردار است. نظمی که پس از پایان یافتن روند فساد، با بازگشتن بدن مرده به طبیعت (به طور نمادین، با تبدیل شدن جسد به اسکلت) برقرار می‌شود و همان است که بر جهان بیجان سیطره دارد. آشوب، محصول رخنه‌ی نیروهای مرگ در زندگی است، که در قالب مرض و آسیب کالبدشناختی و فساد تجلی می‌یابد. و یا به نفوذ نیروهای زندگی در مرگ مربوط می‌شود که تبلورش را در آمیزش جنسی و بسته شدن نطفه‌ی فردی جدید می‌توان دریافت. آشوب، همچون لذت، امری است مرتبط با مرگ و لذت، و محسوس اندرکنش این دو، و به تعبیری، نشانه‌ی ماهیت مشترک این دو.

۸. سخن گفتن از مرگ، چنان که فروید اشاره و باتای تاکید کرده است، امری ناخوشایند، ناپسند،

خطرناک، و بدشگون پنداشته می‌شود. همگان در تلاش برای محصور کردن مرگ در شرایطی ویژه مانند

جنگ، مکانی ویژه مانند بیمارستان، و افرادی ویژه (مانند بیماران و سالخوردهگان) در نوعی توطئه ی ناگفتنی همدست هستند. از این رو سخن گفتن از مرگ و هم طراز پنداشتنش با زندگی کاری است به لحاظ نظری دشوار و ناپذیرفتنی، و به لحاظ عملی نامطلوب و نامرسوم.

با این وجود، چنان که هایدگر گفته، مرگ گرانیگاهی است که زندگی همه ی ما گرداگرد آن در چرخش است. مرگ، غایتی قطعی و پایانی گریزناپذیر است که داستان زندگی ما در پیوند با آن معنا می یابد، یا پوچ می شود. از این رو نگرستن به آن، به یاد آوردنش، و فهمیدنش، وظیفه ایست که جویندگان زندگی معنادار ناچارند برآورده اش سازند.

دایره واژگان امروز ما، و قلمرو مجاز گمانه زنی معاصرمان در مورد مرگ، بی تردید وامدار فروید و جنبش روانکاوی است. نقص های رویکرد فرویدی هرچه که باشد، و نقدهای وارد بر نظام روانشناختی اش به هر قدرتی که باشند، باید نقش مهم و اثرگذار وی را بر گشوده شدن حوزه هایی از بحث و اندیشه قدر شناخت، که بی تردید مرگ یکی از آنهاست.

یادداشت

Histoire de la Folie a L'age Classique- 1

Madness and Civilization- 2

3 ایزدبانوی خشمگین و بدخوی آنها در بابل باستان که نماد آشوب، سیل و بی نظمی بود.

House of Correction- 4

Zuchthausen- 5

Manic/Depressive Disorder- 6



چهارمین راندین مرگ

اسفند ۱۳۸۶

۱. مرگ، موضوعی تنش‌آور است، اگر تنش‌آورترین موضوع نباشد. اندیشمندی یافت نمی‌شود که دست کم چند سطری را در باب مرگ از خویش به جا نگذاشته باشد و شاعر و هنرمندانی بسیار اندک هستند که بازتابی از دلمشغولی مرگ را در آثار خویش بازنمایی نکرده باشند. مرگ، این نزدیکترین همراه زندگان، ردپای حضور خود را به استوارترین شکل در همه جا حک کرده است. اگر که هراس، مانع نگریستنمان بدان نشود.

مرگ، قطعی‌ترین حقیقت در مورد زندگی است. همه‌ی ما در همان هنگام که زاده می‌شویم، به قدر کافی پیر هستیم تا بتوانیم بمیریم. از این رو، دوقطبی کهنسال و همیشگی مرگ / زندگی، همچون نمونه‌ای غایی از جفتهای متضاد عملی عمل می‌کند. بیشتر ما دوقطبی هستی / نیستی، حضور / غیاب، و حتی گاه شادی / رنج را با زندگی / مرگ مربوط می‌دانیم. مرگ و بقا، همواره همچون گرانیگاه‌هایی برای سازماندهی مفاهیم و مرزبندی مفاهیم عمل کرده‌اند. هسته‌ی مرکزی بسیاری از نمادهای قدسی، و مفاهیمی غایی همچون رستگاری

و سیاه بختی بر مبنای جبهه‌گیری ما در برابر مفهوم مرگ شکل می‌گیرند. به همین ترتیب، دستگاه‌های اخلاقی بر اساس تفسیری که از تقابل مرگ و زندگی دارند، مفاهیم زیربناییِ بدی و نیکی را تعریف می‌کنند.

مرگ، تنشی است که به دیگری مربوط می‌شود. هیچ یک از ما مرگ خویش را همچون تنشی راستین درک نمی‌کنیم، چون به قول اپیکور، یا من هست و یا مرگ. آنچه که تنش ذهنی مرگ را پدید می‌آورد، تجربه‌ی مردن دیگران است، و تعمیمی به خود که ما در ذهن خویش می‌دهیم. ما همواره مرگ خویش را همچون "مرگ من به مثابه دیگری" درک می‌کنیم، چرا که غرقه شدن در مرگ، رخدادی یک طرفه، بازگشت ناپذیر، و پیش‌بینی ناشدنی است که دست کم در سطحی زیست‌شناختی "من" را منهدم می‌سازد و از میان بر می‌دارد. فهم من، تنها در مشاهده و رویارویی با مرگ دیگری ممکن می‌شود، در آنجا که من هنوز حضور دارد، و از فاصله‌ای امن به پدیده‌ی ذاتا نامفهوم مرگ می‌نگرد.

۲. مرگ به دلایلی بسیار، تنش‌زاست. لوکرسیوس قرن‌ها پیش، نوشته بود که مردمان به دو دلیل از مرگ می‌ترسند: نخست آن که مرگ را نقطه‌ی پایانی بر لذت و شادی زندگی می‌دانند، و دیگر آن که زمانِ درازی که همه‌ی ما مرده‌ایم را دلیلی برای پوچ بودنِ زمانِ اندک زندگی مان می‌پندارند. لوکرسیوس در بیان این هر دو نکته بر حق بود. آدمیان - به نادرست - مرگ را با سوبه‌های منفی و ناخوشایندِ جفتهایی معنایی مانند لذت/رنج و معنا/پوچی مربوط می‌دانند. یعنی گمان می‌کنند مرگ امری است که پوچی می‌زاید، یا دردآور است. پیوند مرگ و غیاب هم که به قدر کافی روشن است و اصولاً در بسیاری از فرهنگها - از جمله نظام استعاری زبان فارسی - مرگ را با غیاب مترادف فرض می‌کنند. این در حالی است که در واقع، مرگ از میان برخاستن تمایز میان جفتهای متضاد معنایی است. با مرگ، نه تنها شادی، که رنج نیز از میان می‌رود، و پوچی نیز به دنبال معنا از میانه رخت بر می‌بندد. وقتی من آشنای همیشگی در میان نباشد، تمایزهایی که از من بر

می‌خاست نیز در میان نخواهد بود، و این امری چندان ناآشنا و غریبه است که ترسناک و از این رو ناخوشایند می‌نماید. از این روست که این رازِ بزرگ، و این معمای ناگشودنی پیوندی چنین نزدیک با درد و رنج و غیاب و پوچی پیدا می‌کند.

مرگ اما در آن هنگام که در دیگری لانه می‌کند، می‌تواند این عناصر منفی را در من پدید آورد. وقتی عزیزی از دست می‌رود، سوژه‌ای که این رخداد را لمس کرده، حسِ پوچی خواهد کرد. آن منِ ناظر مرگ است که از نبودنِ فردِ آشنا رنج می‌کشد، و آن را با غیابِ وی مربوط می‌سازد. به عبارت دیگر، ارتباطی میان مرگ و سوبه‌ی منفیِ جفتهای متضاد معنایی وجود دارد. یعنی مترادفِ دانستنِ جهانیِ مرگ با پوچی و رنج و غیاب، دلایلی عمیق دارد. اما این دلایل به طبیعت مشترک و ماهیت همسانِ آنان باز نمی‌نگردد، که ناشی از برخوردِ ویژه و کمابیش همگونِ "من" با مرگِ دیگری است.

رنج و شادی، پوچی و معنا، قدرت و ضعف، و حضور و غیاب مفاهیمی هستند که توسط ذهنی شناسنده، و توسط منی زنده آفریده می‌شوند. من است که در برخورد با رخدادی نامفهوم مانند از دست رفتنِ دیگری، رنج و غیاب و می‌زاید. پیوند این مفاهیم با مرگ طبیعی و جوهری نیست، که با واسطه‌ی ذهنِ خلاقِ من ممکن می‌شود. ذهنی که شاید بتواند مرگ را به شکلی دیگر تفسیر کند، و در قالبی دیگر بفهمد، و بنابراین با معانی دیگری ترکیبش کند و مترادفش بداند.

گذشته از این جنبه‌ی عمیقِ معناشناسانه، مرگ به دلایل کارکردی نیز تنش‌زاست. مرگ به حذف کنشگری انسانی در شبکه‌ی روابط اجتماعی منتهی می‌شود. مرگ علتِ از میان رفتنِ بخشی از زیست جهانِ آدمیانی است که در معرض آن قرار می‌گیرند. با مرگ هر انسان، حفره‌ای در افقِ تجربه‌ی اطرافیانش پدیدار می‌شود. حفره‌ای نامفهوم، معماگونه، و اختلال‌آور، که از غیابِ کارکردهای مربوط به وی در سپهری ارتباطی

و اجتماعی ناشی می‌شود. از این روست که دانشمندی مانند دورکھیم مرگ و خودکشی را دارای سویه‌ای اجتماعی می‌بیند و به ویژه دومی را در این چارچوب تحلیل می‌کند.

مرگ از سوی دیگر، یادآور حقیقتی سهمگین نیز هست. با لمسِ مرگ دیگری، ما در می‌یابیم که خود نیز خواهیم مرد. حفظِ ارزشهای اخلاقی، آرمانهای بلند، و هدفهای عادی و روزمره در شرایطی که سایه‌ی سنگین مرگ بر همه جا گسترده شده است، دشوار است. ترکیب کردنِ معنای زندگی با حقیقتِ حضورِ مرگ، کاری دشوار، پیچیده، و بسیار جسورانه است که از دایره‌ی توانایی و دلمشغولیِ بیشتر مردمان خارج است. دغدغه‌ی خاطری که فیلسوفان و رهبران معنوی را به تمرکز بر مفهوم مرگ و کنکاش در معنای آن برانگیزد، امری غیرعادی و نامعمول است. مردمانِ عادی، به زیستنِ خو کرده‌اند و جاودان پنداشتنِ شرایطِ روزمره‌ی خویش را می‌خواهند، و آرایش نمادها و معناها را به شکلی ترتیب می‌دهند که این توهمِ دیرپایی و ماندگاری هستی هرروزه تداوم یابد.

از این رو، شیوه‌هایی اجتماعی برای نادیده انگاشتن مرگ پدیدار می‌شود، که با میلی نیرومند در سطح روانی گره می‌خورد. من‌هایی که از تنشِ همیشه حاضرِ مرگ به تنگ آمده‌اند، راهی را می‌جویند تا این معمای ناگشودنی را به جای حل کردن، پاک کنند، و راهبردهایی اجتماعی و روشهایی نهادینه شده در سطح فرهنگ وجود دارد که این کارکرد را برآورده می‌کند. به این شکل است که شیوه‌های گوناگونِ ندیدنِ مرگ تکامل می‌یابند.

۳. ساده‌ترین و سراسرترین راه برای نادیده انگاشتنِ مرگ، انکار آن است. الیزابت کوبلر راس، در آن هنگام که حالات روانی افراد عزادار را بررسی می‌کرد و مراحل کنار آمدن ایشان با مرگ عزیزان را تحلیل می‌کرد، به این نکته پی برد که نخستین و گاه اثرگذارترین مرحله، انکار است. انکار مرگ بدان معناست که

ما رخدادِ مرگِ عزیزی را در سطحی خرد، یا کلیتِ جوهرِ مرگ را در سطحی کلان انکار کنیم. یعنی باور کنیم که مرگِ فلانی در واقع رخ نداده، یا این که اصولاً مرگِ اشتباهی بیش نیست و هرگز رخ نخواهد داد.

چارچوبهای فرهنگی، روایت‌هایی ادبی، اساطیر، و بسترهای معنایی بسیار بسیار پیچیده و دیرپایی وجود دارند که برای فرو پوشاندنِ حضور مرگ تخصص یافته‌اند. رایجترین و نیرومندترین شیوه‌ی برخورد با مفهوم مرگ، بر بنیادِ همین ساختارهای معنایی بنا شده است. راهبردِ عمومی در این زمینه، عبارت است از مسخ کردن معنای مرگ، و بازتعریف کردنش، به شکلی که دیگر ماهیت سابق خود را از دست بدهد. هسته‌ی مرکزی مفهومِ مرگ - که چنین تنش‌زا و مهیب است،- در هم شکستن جفت‌های متضاد معنایی است، و برابر شدنِ تمام تمایزها. مرگِ تقارنِ مطلق است، و زندگی - این جریانِ شکوهمندِ شکسته شدنِ تقارن‌ها- تابِ تحملِ تقارنی چنین مطلق را ندارد. از این رو بن‌مایه‌ی اصلی تمام روش‌های انکار مرگ، باور به این اصل موضوعه است که جفت‌های متضاد معنایی با مرگ فنا نمی‌شوند و همچنان به شکلی تداوم می‌یابند.

دومین شیوه برای ندیدنِ مرگ، امید بستن به روش‌های خنثا ساختنِ آن است. فرعون‌های مصر، به بهای هزینه‌ی انسانی و اقتصادی چشمگیر و تکان دهنده‌ای، در قالب اهرام و گورهای باشکوه خویش نوعی کپسولِ زمانی غول‌آسا را بر می‌ساختند، بدان امید که پیکرهای مومیایی شده‌شان به شکلی در این تراکم خیره کننده از صرفِ ماده و انرژی بر مرگ غلبه کنند. رویکرد فرعون به مرگ، تا به امروز ادامه یافته است. امید معمولاً کورکورانه‌ی ما به دستاوردهای پزشکی، و تکرارِ همیشگی و مداومِ ادعاهای شبه علمی در مورد دستیابی به "اکسیر حیات" و "ژن جاودانگی"، نمودهایی از این گرایش است. امروز نیز ما اهرام خاص خود را داریم. با این تفاوت که بدن‌ها را در نیتروژن مایع منجمد می‌کنیم، بدان امید که آیندگان آنها را از یخ بیرون بیاورند. غافل از این که حتی در آن هنگام هم، بدن زنده‌ای که مرگ به شکلی گریزناپذیر در تک تک

سلول‌هایش لانه کرده، به جاودانگی دست نیافته و تنها دورانِ زندگی خویش را در محور زمان تغییر داده است.

سومین شیوه از ندیدنِ مرگ، کنار آمدن با آن است. این بدان معناست که به شکلی با عزرائیل چانه بزیم و وادارش کنیم تا بخشی از ما را از گزند مرگ مصون بدارد، و این کار ناممکن است. رایجترین شیوه برای کنار آمدن به مرگ، دل بستن به آن است که چیزی از من، پس از مرگ من تا ابد در میان مردمان باقی خواهد ماند. جنگاوران و سردارانی که به سودای جاویدان ساختنِ نامشان، دست به کشت و کشتار - یعنی تشدید مرگ - می‌گشودند، در نهایت این امید را داشتند که کردارهای بزرگ و به یاد ماندنی‌شان، نامشان را بر تاریخ حک کند و از فراموش شدن نامشان جلوگیری نماید.

بسنده کردن به دستاویزی مانند باقی ماندن نام و یاد و افتخار من در شبکه‌ی دیگری‌ها، شکلی فروتنانه و گاه رقت‌انگیز از کنار آمدن با مرگ است. امری که البته با میل همیشگی و ستودنیِ "من‌ها" برای دگرگون ساختنِ هستی متفاوت است. چرا که در این دومی، زادن چیزی و بر جا گذاشتنِ ردپایی نیکو مورد توجه است، بی دغدغهی این که آن دستاورد از فراموشی نام من جلوگیری می‌کند یا نه. و در آن اولی، باقی ماندن نام به هر قیمت است که اهمیت دارد. به همین دلیل هم هست که ردپای نیکوکارانی که جهان ما را دگرگون ساختند، مستقل از نامشان در میان ما چنین رواج دارد، و آثار آنان که به سودای ثبت نام در تاریخ کاری کردند، چندان دلنشین نیست و شایسته‌ی نام نیکویشان نمی‌سازد. احتمالاً اسکندر و تیمور و چنگیز - و شاید صدام در میان معاصران، - انگاره‌ای اغراق‌آمیز از خویشتن در ذهن داشته‌اند، که تثبیت نامشان بر اوراق گذرای تاریخ را ضروری می‌نمود. این نامها دست کم برای چند قرنی بر تاریخ حک شده‌اند، اما وقتی بهای پرداخت شده برای این ثبت نام را می‌نگریم، در عقلانیت این میل و ارزشمند بودنِ پیامدش شک توانیم کرد. در عین حال، از آن کسی که نخستین بار روش برافروختن آتش را ابداع کرد، یا آن کس که نخستین کوزه را

ساخت، یا مخترع چرخ، یا نخستین آورنده‌ی خط، یا نخستین بنایی که خشت زدن را رواج داد، یا... نام و نشانی برجای نمانده است. و نیازی هم نبوده که بماند. چرا که مردگان، مستقل از به یاد ماندن نشانه‌ای در زبان به یادشان، مرده‌اند و این رمز فهم مرگ است.

چهارمین شیوه برای نادیده انگاشتن مرگ، غرقه ساختنش در اشیا و چیزهای گوناگون است.

۴. مرگ معمایی است که به دلیل دوردست نمودن، و در عین حال نزدیکی تهدید کننده‌اش، تنش-زاست. مرگ در همه جا هست و در هیچ جا نیست. جرعه‌ای آب که ضامن بقاست، اگر در گلو ببرد مرگ می‌زاید، و هوایی نادیدنی و ناملموس که همواره هست، اگر برای دقایقی نباشد اقامتگاه مرگ تواند بود. از این رو، می‌توان کمی ساده لوحانه، چیزها را کمینگاه مرگ دانست.

در واقع، مرگ تنها در یک چیز لانه کرده است، و آن هم بدن زنده است. مرگ، چیزی جز وضعیت عادی و طبیعی ماده‌ی آلی نیست، که یعنی تعادل ترمودینامیک با محیطش. از منظری علمی، این زندگی است که امری شگرفت و خیره کننده است. این زندگی است که پویایی غیرعادی، کمیاب، و هم‌افزاینده‌ای از رخدادهای بیوشیمیایی در زمینه‌ی آلی است. مرگ وضعیتی طبیعی و عادی است که به توقف این روند شگفت‌انگیز اشاره می‌کند. از این رو، چیزهایی ویژه، خطرناک، هراس‌آور، یا تقدیس شده در کار نیستند که کمینگاه مرگ باشند. برعکس، زمینه‌ی فراگیر و سپهری گسترده از هستی است که همان گونه که باید باشد، هست، و چیزهایی ویژه، سازواره‌هایی شکننده، و نظامهایی خرد هستند که بر زمینه‌ی آن می‌رویند و روندهایی پیچیده را در دل خود می‌زایند و برای دقایقی از آن فاصله می‌گیرند و در سیالیت شگرفت خویش برای لحظاتی اعلام استقلال می‌کنند، تا آن که بار دیگر به همان وضعیت مرده‌ی پایه بازگردند، و این بازگشت را ما مرگ می‌نامیم.

اما از دید کسی که به زندگی خو گرفته است، این داستان دگرگونه است. آن من‌ای که قرار است که در مورد مرز زندگی و مرگ داوری کند، همواره جاننداری است برآمده از درون پوسته‌ی آن نظامهای زنده. ذهنی که قرار است تنش‌زا بودن مرگ را بفهمد و صورتبندی کند، همان لحظات تداوم روند زندگی بر زمینه‌ی مرده‌ی پیرامونش را عمری دراز تلقی می‌کند، و از این رو به ملزومات این شرایط سرشار از زندگی خو می‌گیرد. از این رو، داستان از درون این دخمه‌ی تنگ و از اندرون این غلاف گوشتی دیگرگونه است. من جاندار، وضعیت زنده‌ی خود را عادی و طبیعی و معمولی می‌پندارد، و مردن را، و توقف این جریان را امری غیرعادی و نیازمند توضیح می‌بیند. از این روست که مرگ - نه زندگی - را به چیزها تحویل می‌کند.

مرگ، همچون زندگی، شکلی از پویایی نظامهاست. از این رو آن را نیز می‌توان به چیزها منسوب کرد. همه‌ی ما، سنگها و ابرها و چیزهایی را که هرگز زنده نبوده‌اند، به غلط، مرده می‌پنداریم و از همه به عنوان جهان بیجان یاد می‌کنیم، گویی که جاندار بودن قاعده است و اینان در این بین چیزی کم دارند.

بر همین اساس، پدیده‌ی مرگ را نیز می‌توان به چیزها نسبت داد. خورخه لوئیس بورخس داستان کوتاه زیبایی دارد در مورد چاقویی، که به چاقوکش مشهور و خونخواری تعلق داشته و وقتی در جریان دعوایی به دست مردی بی دست و پا می‌افتد، همچون راهنما و هادی‌ای برای آفریدن مرگ در حریفش عمل می‌کند. در گذشته نیز، به ویژه سلاحها و رزم‌افزارها را لانه‌ی مرگ می‌پنداشتند. آتیلای هون بدان دلیل توانست رهبری مردمش را به دست بگیرد و خاک جهان را به توبره بکشد، که شمشیری باستانی و افسانه‌ای را یافت، و در تاریخ ایران زمین نیز شمشیرها، گرزها، و کمانها نام‌آور و مشهور کم نبوده‌اند، که از سرداری به سرداری و از پهلوانی به پهلوانی به ارث می‌رسیده‌اند.

هرچند سلاح‌ها مشهورترین چیزهای مرگ‌آور هستند، اما تنها نمونه‌ها نیستند. چه بسا چیزهایی - معمولاً دلخواه و ارزشمند - که در ذهن مردمان به مرگ "آلوده" شده‌اند. معمولاً روایتها و افسانه‌هایی وجود

دارد که این چیزها را - معمولا با طلسمی زبان‌مدارانه یا رخدادی ویژه و اساطیری - مربوط می‌کند و به این ترتیب دلیل مرگبار بودنشان را توضیح می‌دهد. الماسی درشت، یاقوتی کبود و چند قیراطی، و حتی اتومبیل قرمز رنگ تشریفاتی آرشیدوک اتریش، چیزهایی هستند که در باور عمومی به دلیلی نفرین شده بودند و برای صاحبشان مرگ به ارمغان می‌آوردند.

پیوند مرگ با چیزها، می‌تواند به پیوند مرگ با زمینه‌ی چیزها، یعنی مکانها و زمانها هم تعمیم یابد. خانه‌ای که کسی در آن مرده، ترجیحا اگر مرگی دردناک و ترس‌آور بوده باشد، می‌تواند همچون خانه‌ی ارواح و اشباح نموده شود و مکانی ترسناک فرض شود. به همین شکل، زمانی که رخدادی مرگبار بروز کرده، می‌تواند در ادراکی چرخه‌ای از مفهوم زمان، سالگردها و یادبودهایی مداوم را تولید کند که یادآور آن مرگ اولیه هستند. مراسمی که در همه‌ی جوامع برای یادآوری مرگ عزیزان در سالگردهای درگذشتشان برگزار می‌شود، نمونه‌ای از این شیوه از متصل کردن مرگ و زمان است.

۵. دیدن مرگ در چیزها، مکانها و زمانها، بدان معناست که خود مرگ را نبینیم. ما با چسباندن چیزها به مرگ، نقابی آشنا و در دسترس از جنس امور روزمره و ملموس پدید می‌آوریم، تا چهره‌ی نادیدنی - اما نه لزوما ترسناک یا زشت - مرگ را بدان بپوشانیم. در جهانی که از چیزهای مرگبار، واژگان و کلمات مرگ - آجین شده، و مکانها و زمانهای آغشته به مرگ انباشته شده است، مجالی برای دیدن خود مرگ نیست. در این جهان، مرگ هر عزیزی به سرعت به شبکه‌ای آشنا و دروغین از چیزهای فروپوشاننده‌ی مرگ تحویل می‌شود. بدنی که تا دیروز زنده بود و امروز مرده است، این مهمترین دلیل حضور مرگ، ابتدا در کفنی، آنگاه در تابوتی، سپس در گور، و آنگاه در پشت سنگ قبری از چشمها پنهان می‌شود، تا شاید به شکلی حضور مرگ از یاد برود. آنگاه آلبوم عکسی، شعری و مرثیه‌ای، یا دفترچه خاطراتی جایگزین یاد و خاطره‌ی دست

اول و تنش آور آن عزیز می‌شود. چرا که پس از آلوده شدن به مرگ، آن عزیز به امری تابو تبدیل شده است. تابویی که باید با شبکه‌ای از چیزها -مثل سنگ قبر و یادگاری و عکس و...- و با شبکه‌ای از قراردادهای زبانی - مرثیه‌ها، یادکردها، نقل خاطره‌ها، و...- جایگزین شود تا در تار و پود روابط اجتماعی بگنجد. تنها به این ترتیب است که نظام اجتماعی مرگ زدوده، و ضد عفونی شده‌ی هنجارین ما، می‌تواند حضور مرگ را تحمل کند، تنها در آن هنگام که در زیر کوهی از چیزها و واژگان مدفون شده باشد.

در مورد فرهنگ ایرانی و جایگاه مرگ در این فرهنگ، بسیار گفته و بسیار نوشته‌اند. بسیاری فرهنگ عامیانه‌ی ایرانیان را به دلیل اهمیتی که برای چیزهای یادآور مردگان قایل هستند، نکوهش کرده‌اند، و بسیاری آن را نمودی از مرده‌پرستی، و گریز از زندگی دانسته‌اند. اما حقیقت امر آن است که تمام این گورستان‌های شلوغ و مجالس ختم پررونق، و مام این مراسم رنگارنگی که به یادبود مردگان و در بزرگداشت درگذشتگان برگزار می‌شود، نه نشانه‌ی شیفتگی ایرانیان به مرگ، که نماد هراس ایشان از آن است. دیرزمانی پیش، ایرانیان از مرگ نمی‌ترسیدند که سعی در فهم آن داشتند. از رویای دوموزی - شعر/اسطوره‌ای سومری از هزاره‌ی سوم پ.م- تا رباعیات خیام و فصل فنا در آثار غزالی و عین القضات و اشعار مربوط به این موضوع در مثنوی مولوی و منطق الطیر، ردپای این تلاش برای فهم مرگ را می‌توان بازجست. شماری بسیار زیاد از افراد بسیار هوشمند، در زمانی بسیار طولانی در ایران زمین برای فهم مفهوم مرگ - در شکل عریان و خالص‌اش- کوشیده‌اند، و مجموعه‌ای گرانبار و ارزشمند از آرا و اندیشه‌ها را به وجود آورده‌اند. برخی از این آرا شاخه-هایی واگرا از افکار و نظریه‌ها را شامل می‌شود، که برای امروزیان پذیرفتنی یا جذاب نیستند. با این وجود، برای مورخ اندیشه از آن رو اهمیت دارند که جسارت ایشان در خیره شدن در چشمان ابوالهول مرگ را، و خلاقیت‌شان برای صورتبندی این تجربه را به نمایش می‌گذارند.

اگر امروز مردگان چنین تکریم می‌شوند. اگر بزرگداشت‌ها و پسداشت‌ها، بیشتر برای بزرگانِ درگذشته برگزار می‌شود، نه زندگان، اگر مکانهای آغشته به مرگ چنین ترسناک، چنین معنادار، و چنین تقدیس شده می‌نمایند، اگر زمانهای مرگ‌آلود این چنین پرشمار و فراوان هستند، اگر مناسکِ مرگ، چیزهای مربوط به مرگ، و واژگان و نمادهای در پیوند با مرگ رواجی چنین سهمگین دارند، معنا و مفهوم آن تنها یک چیز است، و آن هم این که ما ایرانیان در حال از یاد بردنِ مهارت خویش برای رویارویی با مرگ هستیم. اینها همه نشانگر اشتیاق ما برای پنهان کردن مرگ، برای غرقه کردنش در دریایی از چیزها و واژگان، و برای ندیدنش است. از این روست که نگاه هراس‌زده‌ی خویش را بر چیزهایی دیگر، و جاهایی دیگر، و زمانهایی دیگر متمرکز می‌کنیم، تا شاید از نگریستن به مرگی که در اندرون‌های همه‌ی ما لانه کرده است، معاف شویم.

۶. مرگ همان گونه که در عرف عامیانه با رنج و پوچی و ناتوانی مترادف شمرده می‌شود، می‌تواند با معکوس این مفاهیم نیز پیوند یابد. مرگ می‌تواند خاستگاه تولید معنا باشد، چنان که فیلسوفانی مانند هایدگر و باتای و دریدا نیز بدان اشاره کرده‌اند. مرگ، اگر در پیِ کرداری بزرگ و به یاد ماندنی و اخلاق مدارانه فرا رسد، می‌تواند واپسین شادی بزرگ زندگی باشد، و "درست مردن" یعنی به گاه و به جای مردن، احتمالاً برترین نماد قدرت است.

مرگ آن نقطه‌ی چرخشی است که زندگی را به ضد خود تبدیل می‌کند. از این رو در این گرانیکه بزرگ بسیاری از چیزها به ضد خود تبدیل می‌شوند. در این شرایط است که زشت‌ترین پستی‌ها، یا شکوهمندترین بزرگواری‌ها ظهور می‌کند. در اینجا است که صداقتِ رویارویی با امر ناشناختنی، و صراحتِ رخ به رخ شدن با عدم، بسیاری از حقایق را بر چشمانِ بردبار آشکار می‌سازد. مرگ، اگر درست دریافته شود، اگر به غنیمت گرفته شود، و اگر با ندیدن‌ها تلف نگردد، کانونی است برای زایش معنا، شادی، و قدرت.

خو کردنِ ما به شیوه‌های رنگارنگِ ندیدنِ مرگ، به معنای محرومیت ما از این خزانه‌ی بزرگ است. با نادیده انگاشتنِ مرگ، مرکز مختصاتی مهم و بنیادین از دست می‌رود، که تنها در حضور آن قادر به سنجش موقعیت خویش در هستی خواهیم بود. هستی بی‌عدم، و زندگی بی‌مرگ، به افقی آشفته و مه‌آلود می‌ماند که پیش و پس و زیر و زبر در آن چندان از هم تمایز نیافته‌اند. شاید از این روست که اندیشه در عصر ما چنین ابتر و نازا شده است، و آدمیان این چنین، و کردارهایشان آنگونه...

در ایران باستان، مفهومی وجود داشته است به نام "مرگ ارزان". مرگ ارزان کسی بود که گناهی چندان بزرگ را مرتکب می‌شد که شایسته‌ی مرگ بود. در روزگار ما، زندگی شاید به گناهی چنین بزرگ تبدیل شده باشد، اگر که در هراس از مرگ، و در گریز از آن سپری شود. در تمدن سترگ و پردامنه‌ی ایرانی، که بازرگانی و تبادل میان شهرها و فرهنگها و قلمروها شریان اصلی زایش اقتصادی‌اش را تشکیل می‌داده، جاده و راه همواره دلالتی دینی، عرفانی و پرمعنا داشته است. امروز اما، جاده و راه به زمینه‌ی تصادفهایی مرگبار تبدیل شده است، و ما هرگز - حتی در عصر حمله‌ی مغولان و جولان راهزنان- این همه مرگ در جاده‌ها نداشته‌ایم.

خودکشی در آیین ایرانی که ستاینده‌ی زندگی است، و در دین اسلام گناهی بزرگ تلقی می‌شده است و می‌شود، و با این وجود هرگز شماری چنین زیاد از مردم خودکشی نمی‌کرده‌اند. دلیل این مرگ ارزانی، و علت این ارزان شدنِ مرگ، شاید آن باشد که چیزهایی مانند خودرو و حتی بدنی به تنگ آمده از زندگی، با مرگ اشتباه گرفته شده‌اند. دوقطبِ هر جفت متضاد معنایی، همواره در کنار یکدیگر معنا دارند. نیکی را تنها در سنجهی بدی می‌توان فهمید، و روشنایی و ظلمت را در برابر هم می‌توان دریافت. از این روست که چسبیدن به یکی از سویه‌های هر محور معنایی، و گریختن و نادیده انگاشتنِ ضدِ آن دیر یا زود به زوال همان

بخش و بی‌معنا شدنش منتهی خواهد. زندگی نیز، در آن هنگام که از فهم مرگ محروم شود، ناگزیر رنگ خواهد باخت و به چیزی بی‌رمتق تبدیل می‌شود، که هم اکنون شده است.



در ضرورت عار

کجا سر برآریم از این عار و ننگ که با او به صلحیم و با حق به جنگ

۱. هزار و صد و شصت و پنج سال از آن پنجشنبه روزی می‌گذرد که بابک خرمدین را در برابر خلیفه‌ی عباسی زنده زنده مثله کردند. پهلوان ایرانی در آخرین دقایق عمر خویش، دست به کاری نمایان زد که در تاریخها و داستانها بارها روایت شده و بزرگداشت نامش را تضمین کرده است. بابک، وقتی یکی از دستانش را از بدنش جدا کردند، دستش را در خون خود خیس کرد و به چهره کشید و وقتی خلیفه از او پرسید که چرا چنین کرده، گفت: "رنگِ روی مردمان از خونشان باشد و چون خون برود، رنگ زرد گردد، پس چهره خونین کردم که عارم آمد از آیندگان که به اشتباه بگویند در دم مرگ از ترس رخس زرد شد." آنچه که بابک را به این حرکت دیدنی وادار کرد، حسی بود به نام "عار"، که گویا دیرزمانی است از یادها رفته است.

تاریخ ایران، همچون تاریخ تمام تمدنهای دیرپای دیگر، منظومه‌ایست پرمعنا که از انباشت زندگی‌نامه‌های بیشمار انسان "متمایز" و "ویژه" تشکیل یافته است. انسانهایی که از زمینه‌ی تخت و هموار هنجارهای اجتماعی پیرامون خویش سر بیرون کشیدند، دست به کارهایی بزرگ فرا بردند، و بسته به توانمندی خویش و سازگاری بخت، پیروز یا ناکام گشتند. در این میان، برخی به خاطر آنچه که کردند نام‌آور شدند و برخی به سبب آنچه که نکردند. راهنمای آنان که کردارهایی بزرگ را به انجام رساندند، خواست و آرمانی بزرگ، و مهارکننده‌ی آنان که از اشتباه‌هایی بزرگ سر باز زدند، عار بود.

۲. عار، شاید مشتقی از شرم باشد. عار داشتن از کاری، بدان معناست که فرد حد و مرزی برای شایسته و ناشایسته خویش قایل است و بکن و مکن‌هایی را می‌فهمد و بدان عمل می‌کند. عار داشتن از انجام کاری، بدان معناست که رفتاری در دامنه‌ی انتخابهای فرد قرار می‌گیرد، که از نظر او ناشایسته و ناپسند دانسته می‌شود. شاید نه لزوماً بدان دلیل که این رفتار امری غیراخلاقی یا غیرمجاز است، بلکه بدان خاطر که فرد، ارتکاب آن کردار را از خویش دور می‌داند و دست یازیدن بدان را مایه‌ی کوچکی و فرومایگی خویش می‌پندارد. به این ترتیب، بابکی که از زرد شدن چهره‌اش هنگام مرگ عار داشت، در برابر امری طبیعی و عادی مقاومت می‌کرد، که بخش بزرگی از همگان همواره هنگام مردن به تکرارش مشغولند.

عار، ناهمخوانی میان یک گزینه‌ی رفتاری است، با خودانگاره‌ای که من از خویش در ذهن دارد. منی که از انجام کاری عار دارد، سوژه‌ای انتخابگر است که تصمیم می‌گیرد گزینه‌هایی را به دلیل "پست" بودنشان نادیده انگارد. عار، از جنس رعایت قوانین و هنجارهای مرسوم اجتماعی نیست، که کسی که چنین می‌کند معمولاً بر اساس وجدان و برحسب وظیفه چنین می‌کند و نه بر مبنای عار. همچنین جنس آن با پرهیز از چیزی به خاطر ترس و اجبار نیز متفاوت است که آدمیان معمولاً به طمع پاداشی یا پیشگیری از عذابی

چنین می‌کنند و عار را در این میان جایی نیست. از این روست که انتخابهای اجباری، یا جبرهای فارغ از انتخاب در دایره‌ی تعریف عار نمی‌گنجند. سرنوشت شوم لطفعلی خان زند را کسی مایه‌ی سرشکستگی او نمی‌داند و هیچکس نیست که حلاج را به خاطر رنجه شدن به هنگام مرگ بی‌عار بداند.

عار اما، به ادراکاتی که به خودانگاره مربوط می‌شوند و ارزیابی خویشتن از خویش را تنظیم می‌کنند، ارتباط دارد. چندان که کسانی را که خویشتن را پست می‌دانند و از ارتکاب هیچ عمل نادرستی رویگردان نیستند، بی‌عار می‌خوانند. بر این اساس، عار داشتن، از سویی به حفظ سیادت نفس و کرامت تصویر خویشتن از خود باز می‌گردد، و از سوی دیگر معمولاً با چشم پوشی از لذتهایی، یا پذیرش رنجهایی همراه است که این تصویر را مخدوش توانند کرد.

۳. همان طور که آرمانهای عالی و خواسته‌های بزرگ برانگیزاننده‌ی کردارهای بزرگ و درخشان است، عار نیز مهار کننده‌ی اصلی کردارهای پست و ناشایست است. آنچه مردمان را بزرگ می‌سازد و ایشان را به آفرینندگان تاریخ - و نه چرخ دنده‌های پیش برنده‌ی آن - تبدیل می‌کند، آنچه است که می‌کنند و آنچه که نمی‌کنند، و این خواست و عار است که این دو را مرزبندی می‌کند.

عار، از خودانگاره‌ای ارجمند و شایسته از خویش برمی‌خیزد. تا من تصویری دلپسند و خوشایند از خویشتن در ذهن نداشته باشد، دلمشغول خدشه دار شدنش نخواهد بود. ارجی که من برای خویشتن قایل است، خمیرمایه‌ی آن چیزهایی است که از آن عار دارد. خودانگاره، و روایتی که من از گذشته‌ی خویشتن دارد، و نمایشنامه و داستانی که برای آینده‌ی خویش طرحریزی کرده است، زمینه‌ای هستند که این ارج و شایستگی در دل آن صورتبندی می‌شود، و خاکی است که ریشه‌های عار در آن پا می‌گیرند. روایتی که من از تاریخ من در دل دارد، تعیین کننده‌ی مرز کردارهای نکردنی است، چنان که چشم‌انداز من برای آینده،

کردارهای بعدی‌اش را مشخص می‌کند. از این رو، خواست و آرمان رو به آینده دارند، در حالی که عار از گذشته و تاریخچه‌ی زندگی فرد و تاریخی که هویتش را بر می‌سازد، تغذیه می‌کند. این چشم‌انداز از گذشته و آن چشم‌داشت از آینده هستند که در لحظه‌ی اکنون به هم گره می‌خورند، و انتخاب کرداری ویژه را ممکن می‌سازند. شرایط تن دادن و تن در ندادن به چیزها و شرایط، دستاورد این پیوند عار و خواست است.

۴. عار از تاریخ بر می‌خیزد و به همین دلیل هم آنکس که تاریخی ندارد، بی‌عار است. ایرانیان، در درازای تاریخ پهن دامنه‌ی خویش، اشکالی بسیار متنوع از صورتبندی اجتماعی عار را تجربه کرده‌اند. در زمانهای دوردست، در آن هنگام که ایرانیان در قالب تمدنی پارسی متحد شده بودند و بر گیتی فرمان می‌راندند. از دروغ گفتن و گریختن از برابر دشمنان عار داشتند. بعدها، که طعم تلخ شکست از مقدونیان را چشیدند و زیرک‌تر و منعطف‌تر شدند، از بدخواهی و آزردن طبیعت عار داشتند. عار ایشان، اما، گام به گام با پیشروی در تاریخ، و با انباشته شدن ضرورت‌هایی که مرزهای این نکردنی‌ها و مباداها را سست‌تر و سست‌تر می‌کرد، عقب نشینی کرد. چندان که شاید امروزه مهمترین تمایز ایرانیان را با اجداد سرافرازشان، بتوان در فقر عار ایشان دانست. به قول عطار:

عار بادا جهانیان را عار از دو سه ماده ابله طرار

شکلک زهدان ولی ز درون لیس فی الدار سدی دیار

به دو پول سیاه بتوان یافت زین چنین خربطان دو سه خروار

فراموش کردن تاریخ، عارضه‌ایست که به سستی عار و شعف شرم منتهی می‌شود، و چه بسا که عار داشتن از کاری و شرم کردن از جور خاصی بودن است که ارجمندی و ارزش مردمی را و کسی را محک زند. امروز، اگر بی‌عار شده‌ایم، از آن روست که تاریخ خویشتن را گم کرده‌ایم.

اما تاریخ بازخواندنی است و بازساختنی، که شاید در نهایت تاریخی چیزی جز بازخوانی و بازتفسیر مداوم گذشته در اکنونی مستمر و همیشگی نباشد. به این ترتیب، تاریخی که هویت ما را، و تاریخچه‌ای که ماهیت من را بر می‌سازد، روایت‌هایی هستند که می‌توان آنان را بازآفرید، و عار نیز چنین است.

عار است هستی تو، و این عار تا به گردن	رستی ز عالم اما، از خویشتن نرستی
ماندند چون سگ اندر مردار تا به گردن	عیاروار کم نه تو دام و حيله کم کن
بی‌عقل تا به کعب و هشیار تا به گردن	دامی است طرفه‌تر زاین کز وی فتاده بینی



تعریف مفاهیم وابسته بهجنس‌خواهی

مجله‌ی سیمرخ، شماره‌ی ۳۳، مرداد ۱۳۹۴

همجنس‌گرایی را به اشکالی بسیار متنوع و متفاوت تعریف کرده‌اند. چندان که در بسیاری از موارد رگه‌هایی از پیش‌داشته‌ها و تعصب‌های مخالفت‌ورزانه یا هوادارانه را پیشاپیش در تعریف‌ها می‌توان بازجست. نگرشی که همجنس‌گرایی را «عشق و عاطفه‌ی خالص و بی‌حد و مرز نسبت به دیگری، مستقل از جنسیت‌اش» تعریف می‌کند، آشکارا مفهومی عام‌تر و گسترده‌تر از همجنس‌گرایی را در نظر دارد و این تعریف را با قصد آراستن این مفهوم پیشنهاد می‌کند. به همین ترتیب کسی که همجنس‌گرایی را «هوسبازی و شهوترانی گناه‌آلود با جنس موافق بر خلاف فرمان خداوند» تعریف می‌کند هم از همان ابتدا چارچوبی رسیدگی‌ناپذیر و آغشته به تعصب را برای تعریف مفهوم مورد نظرش برگزیده است.

کلمه‌ی هوموسکسوال برای نخستین بار به سال ۱۸۶۹م در جزوه‌ای بی‌امضا پدیدار شد که بعدتر معلوم شد به قلم رمان‌نویسی به اسم کارل ماریا کِرتبنی^{۱۱۰} نوشته شده و در آن با قانون تازه تصویب شده‌ی ضد همجنس‌گرایی در اتریش مخالفت شده بود.^{۱۱۱} هفده سال بعد ریچارد فون کرافت-ابینگ^{۱۱۲} در کتاب مهم خود «آسیب‌روانی جنسی»^{۱۱۳} از همین کلمه برای توصیف همجنس‌خواهی بهره جست و بعد از آن این واژه در متون علمی جایگاهی یافت. بسیاری از فعالان اجتماعی هوادار حقوق همجنس‌خواهان از کاربرد این کلمه شکایت دارند و به جای آن می‌کوشند تا استفاده از کلماتی مانند gay (برای مردان) و lesbian (برای زنان) را جا بیندازند. چرا که به نظرشان کلمه‌ی هوموسکسوال یا همجنس‌خواه ماهیتی پزشکیانه و زیست‌شناختی دارد و به خاطر اشاره به سویه‌ی بیمارگونه‌ی این حالت طینی منفی را به ذهن متبادر می‌کند. اما چنین می‌نماید که تلاش برای جایگزینی واژگان بیشتر کوششی سیاسی و گفتمانی باشد، وگرنه کلمه‌ی یاد شده به دقت وضعیت مورد نظر را توصیف می‌کند و بر خلاف استنباط فعالان اجتماعی یاد شده، همجنس‌خواهی امری عاطفی و رمانتیک نیست و بیشتر سویه‌ی جنسیتی و زیست‌شناختی رفتارش مورد بحث است.

امن‌ترین و منصفانه‌ترین راه برای تعریف پدیداری مثل همجنس‌گرایی آن است که فارغ از هر نظام ارزشی و اخلاقی همچون رفتاری عینی بدان بنگریم و مرزبندی‌های رسیدگی‌پذیر متصل بدان را ارزیابی کنیم. تعریف لغت‌نامه‌ای همجنس‌خواهی (homosexuality) کمابیش همان است که از تبار واژه‌اش بر می‌آید.

¹¹⁰ Karl-Maria Kertbeny

¹¹¹ Feray and Herzer, 1990: 1.

¹¹² Richard von Krafft-Ebing

¹¹³ *Psychopathia Sexualis*

در این واژه هم (homo) و جنس (sex) با هم ترکیب شده‌اند و گرایش جنسی یا آمیزش جنسی با افراد همجنس را نشان می‌دهند. یعنی هر گرایش جنسی یا رفتار جنسی‌ای که فردی از جنس موافق را موضوع قرار دهد، همجنس‌گرایانه است. اما این که رفتار یاد شده در چه شرایطی به همجنس‌خواهی کامل می‌انجامد، جای بحث دارد. در نوشتار کنونی برای دقیقتر شدن بحث، تمایزی را میان عبارت همجنس‌گرایی و همجنس‌خواهی پیشنهاد می‌کنم.

همجنس‌گرایی چنان که گفتیم، عبارت است از میل جنسی یا ارتباط جنسی با فرد همجنس، و چنان که از واژه بر می‌آید نوعی گرایش در میان گرایشهای دیگر است. در مقابل همجنس‌خواهی عبارت است از «ترجیح» عینی و تحقق یافته‌ی جنس موافق به عنوان موضوع میل میل جنسی یا ارتباط جنسی. یعنی در همجنس‌خواه افراد جنس مخالف را موضوع میل و ارتباط جنسی‌اش قلمداد نمی‌کند و جنس موافق را در این زمینه می‌گنجاند. همجنس‌گرا چنین گرایشی به جنس موافق دارد، بی آن که لزوماً جنس مخالف را از دایره‌ی میل و هم‌آغوشی طرد کند. از این رو همجنس‌گرایی گرایشی است که ممکن است به همجنس‌خواهی بینجامد یا نینجامد. اگر فرد هیچ گرایش همجنس‌گرایانه‌ای نداشته باشد، یعنی تنها افرادی از جنس مخالف را به عنوان موضوع میل و ارتباط جنسی خویش در نظر بگیرد، دگرجنس‌خواه است، که خود به گرایش دگرجنس‌گرایی باز می‌گردد. اگر کسی به هر دو جنس میل جنسی داشته باشد دوجنس‌گراست و اگر با هر دو ارتباط جنسی پایدار برقرار کند دوجنس‌خواه است.

به این شکل به صورتبندی‌ای برای نامیدن سوگیری و کنش جنسی در سطوح روانشناختی و جامعه‌شناختی دست یافتیم. دو گرایش به همجنس و ناهمجنس را داریم که در سطح روانشناختی و موقعیتی تعریف می‌شود، و دو الگوی رفتاری و چارچوب کرداری در سطح اجتماعی را رقم می‌زند که همجنس‌خواهانه یا دگرجنس‌خواهانه است. یعنی تفکیکی که پیشنهاد می‌کنم، تمایز میان میل و ارتباط در

سطح روانی و اجتماعی است. اولی موقعیتی و وابسته به اکنون و متصل به میل است نوعی گرایش شخصی محسوب می‌شود. دومی به سطح اجتماعی باز می‌گردد و به تاریخچه‌ی زندگی فردی و شبکه‌ی روابط انسانی پیرامون‌اش ارجاع می‌دهد و مرزبندی‌ای در سوژه‌ی میل تحقق یافته‌اش را رقم می‌زند.

پس همجنس‌خواه بودن با ابراز رفتار همجنس‌گرایانه متفاوت است. همجنس‌خواه کسی است که در حضور جفت بالقوه‌ی ناهمجنس، هم‌آغوشی با همجنس خود را انتخاب کند. در این حالت میل همجنس‌گرایانه کامل و مطلق است و بر همجنس تثبیت شده است. این در حالی است که میل همجنس‌گرایانه می‌تواند زیر تاثیر شرایط محیطی در فردی دگرجنس‌خواه هم پدیدار شود و به رفتاری هم در این راستا بینجامد. در میان افراد دگرجنس‌خواه رفتار همجنس‌گرایانه اغلب به خاطر نایاب بودن جفت ناهمجنس یا پرهزینه بودن دستیابی به وی بروز می‌کند. در این حالت رفتار همجنس‌گرایانه را موقعیتی^{۱۱۴} یا جایگزین^{۱۱۵} می‌خوانند.

نمونه‌ای از رفتار همجنس‌گرایانه‌ی جایگزین، همان است که در زندانها یا در میان دریانوردان دیده می‌شود. در این موارد فرد در فضاهای بسته‌ای زندگی می‌کند که برای مدتی طولانی تنها افراد همجنس او در پیرامونش حضور دارند، و در نتیجه هم‌آغوشی با ایشان را جایگزین هم‌آغوشی طبیعی‌ای می‌کند که به خاطر شرایط بیرونی ناممکن شده است. در مقابل مثالهای همجنس‌گرایی موقعیتی را می‌توان در مدارس تک جنسی (فقط پسرانه یا فقط دخترانه) یا آموزشگاه‌های دینی‌ای دید که آمیختگی زن و مرد در آنها منع شده است. در این فضاها شمار زیادی از اعضای یک جنس مدتی طولانی را با هم می‌گذرانند و ارتباطشان با جنس مخالف

¹¹⁴ Situational homosexuality

¹¹⁵ Substitutional homosexuality

محدود یا ممنوع شده است. کسی که در این شرایط رفتار همجنس‌گرایانه را از خود ظاهر می‌کند همجنس‌خواه نیست، و این رفتار او بازتاب محدودیت در دستیابی به شریک جنسی مناسب است، نه ترجیحی شخصی. همجنس‌خواهان به طور خاص کسانی هستند که افراد همجنس خود را از نظر جنسی جذاب می‌یابند و ایشان را بر شریک جنسی ناهمجنس ترجیح می‌دهند.

واژگان دیگری که باید درباره‌ی تعریفشان اندیشید، به پیکربندی مفهوم جنسیت در دو سطح اجتماعی و زیستی مربوط می‌شوند. در بیشتر منابع معمولاً میان سه مفهوم جنسیت (gender)، جنس (sex) و سوگیری جنسی (sexual orientation) تمایز قایل می‌شوند. این سه را می‌توان به مثابه سه لایه‌ی زیستی، روانی و اجتماعی از پدیده‌ی جنسیت در نظر گرفت. «جنس» همان تمایز نر و ماده است که به شکلی فراگیر در جانوران دیده می‌شود و دوقطبی‌های روشن و مشخصی را در ریخت و رفتار و ساخت فیزیولوژیک رقم می‌زند. جنسیت به بازتاب اجتماعی و رمزگذاری و تفسیر آن در سطح روابط اجتماعی اشاره دارد و در میانه‌ی این دو سوگیری جنسی قرار می‌گیرد که بر خلاف جنسیت امری زیست‌شناختی نیست و بازتاب روان‌شناختی آن در زمینه‌ای جامعه‌شناسانه محسوب می‌شود. سوگیری جنسی کاملاً به بافت اجتماعی پیرامون فرد وابسته است و بر خلاف جنسیت امری خودبسنده و درونزاد نیست که بر اساس زیربنایی ژنتیکی تمایز و تعیین یافته باشد. در کنار این تمایزها می‌توان از گفتمان جنسی هم یاد کرد که لایه‌ی فرهنگی بحث را بر می‌سازد.

به این ترتیب از زاویه‌ی مدل سیستمی زروان می‌توان گفت که جنسیت پدیداری است که در هر چهار سطح فراز، یعنی در سطوح سلسله‌مراتبی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی نمود دارد و همچون سیستمی پیچیده در هر چهار لایه ساختارها و کارکردهای ویژه‌ی خود را پدید می‌آورد. در سطح زیستی، جنس نر و ماده را داریم که تمایزهایی سخت‌افزاری را به همراه تمایزهای نرم‌افزاری پیش‌تنیده پدید می‌آورد.

در سطح روانی سوگیری جنسی و خودانگاره‌ی جنسی فرد از خودش را داریم که از سویی میل را ساماندهی می‌کند و از سوی دیگر استخوان‌بندی‌ای جنسیتی از هویت شخصی را بر می‌سازد. در سطح اجتماعی جنسیت در مقام مقوله‌ای هنجارین را داریم که در قالب نقشها، کارکردها، رسوم، آداب و قواعد جنسی نمود می‌یابد. در سطح فرهنگی با گفتمان‌های جنسیت روبرو هستیم که چارچوبهای نظری، نظام‌های اخلاقی، دستگاه‌های علمی و بسترهای زیبایی‌شناسانه‌ای را شامل می‌شود که لایه‌های پیشین را رمزگذاری و تفسیر و معنادار می‌سازد.

از آنجا که در سطح زیستی دو جنس متمایز و مستقلِ نر و ماده داریم، میل جنسی در سطح روانشناختی در نهایت به یکی از دو حالتِ همجنس و ناهمجنس سوگیری خواهد کرد و همجنس‌گرایی و دگرجنس‌گرایی (یا ترکیشان دوجنس‌گرایی) را نتیجه خواهد داد. همین گرایش در سطح اجتماعی دو رده‌ی متفاوت از رفتارها را پدید می‌آورد که ارتباط جنسی و هم‌آغوشی با شریک جنسی همجنس یا ناهمجنس را نتیجه می‌دهد و الگوی همجنس‌خواه یا دگرجنس‌خواه (یا ترکیشان دوجنس‌خواه) را بر می‌سازد. گفتمانهایی هم که در سطح فرهنگی در شرح و تفسیر میل جنسی پدید می‌آید به همین شکل دوشاخه است و یک بدنه‌ی فربه و گسترده دارد که میل جنسی و هم‌آغوشی هنجارین و معمول زن و مرد به همدیگر را رمزگذاری و معنا می‌کند و در کنار خود شاخه‌ای دیگر دارد که میل و هم‌آغوشی همجنس‌خواهانه را صورتبندی و مفهوم می‌سازد. این بدان معناست که از وجود دو جنسِ زیست‌شناختی در سطح کالبدشناختی، دو شاخه‌ی متمایز از میل و دو مسیر واگرا از رفتارهای جنسی و نقشها و گفتمانهای وابسته بدان ایجاد می‌شود. پیدایش این دو قطبی و پیامدها و الگوهای برخاسته از آن همان است که موضوع اصلی بحث‌مان است.

در دوران مدرن نخستین پژوهشگری که به این دوقطبی همجنس‌خواه/ دگرجنس‌خواه توجه کرد و پژوهشی میدانی و علمی را درباره‌اش به انجام رساند، حشره‌شناس و جانورشناسی جسور به نام کینزی بود

که بعد از جنگ جهانی دوم بررسی کلاسیک خود را درباره‌ی میل جنسی در آمریکا به انجام رساند. او برای ارزیابی سوگیری جنسی افراد سنجه‌ای هفت پله‌ای پیشنهاد کرد که در آن صفر نشانه‌ی دگرجنس‌خواهی کامل و شش نماد همجنس‌خواهی کامل بود. دستاوردهای آماری او بسامدی بسیار بالا را به همجنس‌خواهی منسوب می‌کرد و به خاطر آن که در جمعیتی گزینش شده و غیرتصادفی انجام شده بود، روایی بالایی نداشت و قابل‌تعمیم به کل جمعیت نبود. با این همه راهبردهای تحقیق و شیوه‌اش برای صورتبندی موضوع راهگشا بود و به موجی بزرگ از پژوهش‌های میدانی و آماری را در این زمینه دامن زد.

مهمترین پرسشی که نتایج پژوهش کینزی به بار آورد آن بود که ارتباط میان همجنس‌خواهی و دگرجنس‌خواهی چیست؟ آیا این دو الگوهای رفتاری متمایز و ناسازگار و متعارضی هستند که یکدیگر را دفع و طرد می‌کنند، یا میل‌هایی موازی و همزمان هستند که می‌توانند پا به پای هم در یک نفر وجود داشته باشند. به همین ترتیب گسستگی یا پیوستگی توزیعشان در جمعیت نیز محل پرسش بود. برداشت کینزی چنین بود که در اینجا با طیفی و پیوستاری از رفتارها و گرایشها سر و کار داریم که در دو سرِ انتهای و افراطی‌شان به همجنس‌خواهی مطلق و دگرجنس‌خواهی مطلق منتهی می‌شوند. سنجه‌ی هفت پله‌ای کینزی بر همین اساس طراحی شده بود. اما بعدتر این دیدگاه مورد نقد قرار گرفت و همچنان این پرسش مطرح است که یک دوقطبی گسسته‌ی همجنس‌گرایی / دگرجنس‌گرایی داریم، یا یک پیوستار یکنواخت که همه‌ی حالت‌های بینابینی این دو را به هم متصل سازد؟

مفهوم پیوستار همجنس‌خواهی-دگرجنس‌خواهی^{۱۱۶} که به دنبال پژوهش‌های آلفرد کینزی^{۱۱۷} تعریف شد، برای سوگیری میل جنسی دوقطبی‌ای را در نظر گرفت که در یک سر آن تمایل به همجنس و در سوی دیگرش تمایل به جنس مخالف قرار می‌گرفت و هرکس جایگاهی را بر این طیف اشغال می‌کرد. یافته‌های کینزی در دهه‌ی ۱۹۴۰م نشان می‌داد که سوگیری جنسی مردمان پیچیده‌تر و متنوع‌تر از چیزی است که پیشتر فرض می‌شد. به این معنا که شمار زیادی از افراد هر دو حالت میل به جنس مخالف و موافق را در مقاطعی از عمرشان نمایان می‌سازند. در ۱۹۷۸م کتاب مشهور فریتس کلاین^{۱۱۸} -«گزینه‌ی دو جنس‌خواهی»- منتشر شد و این یافته‌ها را بسط داد و فرض کرد که تمایل جنسی پدیداری پیچیده است که بر مبنای شاخصهایی مانند جذابیت، رفتار، خیالپردازی، ترجیح عاطفی و ترجیح اجتماعی، خودانگاره، و سبک زندگی تعریف می‌شود.^{۱۱۹} در مقابل این دیدگاه که به پیوستاری بین این دو حالت قایل است، دیدگاه دیگری داریم که همجنس‌خواهی یا دگرجنس‌خواهی را یک دوقطبی طبیعی می‌داند و به تمایز و تقابل این دو قایل است، و نه قرار گرفتن‌شان در دو سوی یک پیوستار هم‌ریخت.^{۱۲۰}

نخستین گام برای ورود به بحث درباره‌ی رفتار همجنس‌خواهانه، تشخیص ارتباط آن با رفتار دگرجنس‌خواهانه است. اگر این دو را به سبک کینزی همچون دو سر یک پیوستار در نظر بگیریم، با امری یکپارچه و خطی روبرو هستیم که دو سرِ قطب آن به لحاظ مفهومی و عینیت خارجی وزن و اعتباری یکسان دارند و این کماکان همان چیزی بود که کینزی ادعا می‌کرد و بعدتر مورد استقبال شدید فمینیست‌ها و مدافعان

¹¹⁶ heterosexual-homosexual continuum

¹¹⁷ Alfred Kinsey

¹¹⁸ Fritz Klein

¹¹⁹ Klein, 1993.

¹²⁰ McConaghy, 1987: 411-424.

حقوق همجنس‌خواهان واقع شد. از سوی دیگر اگر چیدمان میل جنسی را به شکلی دیگر تغییر دهیم، همجنس‌خواهی در ارتباط با دگرجنس‌خواهی موقعیتی دیگر پیدا می‌کند و بسته به پیوستار یا گسسته بودن طیفی که میانشان قرار می‌گیرد، به تعبیرهایی متفاوت برایش می‌رسیم.

ساده‌ترین و سراسرترین راه برای پرداختن به مسئله‌ی یاد شده آن است که توزیع آماری میل بر دوقطبی یاد شده را ارزیابی کنیم. یعنی پیش‌داشت کینزی که امروز هواداران پرسر و صدایی دارد و بسیار درباره‌اش تبلیغ می‌شود را درست فرض کنیم و آن را با محک تجربی بسنجیم و ببینیم تا چه پایه از کوره‌ی آزمون سالم بیرون می‌آید. این نکته بدیهی است که هر دوقطبی‌ای در طبیعت حالات حدی و بینابینی دارد و بر هر قاعده‌ای استثناهایی تجربی می‌توان یافت. اما دو پدیدار که حالات حدی از یک پیوستار یکپارچه باشند و دو پدیدار دیگر که دوقطبی‌ای متضاد و ناهمساز باشند رفتارهای آماری متفاوتی را در جمعیت‌های زیستی و جماعت‌های انسانی تولید می‌کنند و به این ترتیب می‌توان به سادگی از هم تفکیک‌شان کرد. پس بر مبنای توزیع آماری رفتار بر جمعیت می‌توان گسستگی یا پیوستگی رفتار همجنس‌خواه/ دگرجنس‌خواه را نشان داد. برای تفکیک این دو از هم چهار شاخص پیشنهاد می‌کنم که می‌تواند بین دو حالت طیفی و پیوستاری بودن یا دوقطبی و گسسته بودن این دو الگوی رفتاری تمایز ایجاد کند:

نخست: تعادل و همسنگ بودن دو سر قطب نشان می‌دهد که با دو سر یک دوقطبی و حالات حدی یک طیف سر و کار داریم، یا در مقابلش، یک حالت پایه را داریم و انحرافهای آماری از آن را. پدیداری که طیفی پیوسته داشته باشد و دو حالت حدی در قطب‌هایش قرار داشته باشند، باید از توزیع آماری به نسبت متعادلی برخوردار باشد و فراوانی و بسامد رفتارها در دو سر این طیف تناسبی با هم داشته باشند. اگر یکی از دو قطب خیلی وزین‌تر و فربه‌تر از دیگری باشد، این احتمال وجود دارد که طیفی در کار نباشد و با یک حالت پایه‌ی هنجارین و انحرافهای آماری از آن سر و کار داشته باشیم.

دوم: شکل تداخل میان دو گرایش و رفتار نشان می‌دهد که با طیفی گسسته یا پیوسته سر و کار داریم. یعنی به لحاظ آماری کسی که همجنس‌گرا یا دگرجنس‌گراست، باید بتواند تا درجه‌ای میلِ مقابل را هم تجربه کند. یعنی نخستین پیش‌بینیِ برخاسته از این فرض آن است که دو میلِ به همجنس و ناهمجنس در سطح روانشناختی با هم رقابتی نکند و همدیگر را مهار نسازد و بتواند همزمان و همراه با هم در یک تن حضور داشته باشد. اگر چنین نباشد و تناقض و مهار دوجانبه‌ای در این بین مشاهده شود، با امری گسسته و دو قطبِ ناهمساز روبرو هستیم. وضعیتی که بهتر از همه همگرایی و تداخل میانه‌ی طیف را نشان می‌دهد، همان دوجنس‌گرایی و دوجنس‌خواهی است. اگر این دو میل با هم تداخل و همراهی داشته باشند، باید شمار چشمگیری از مردم (به خاطر تداخل این دو سرِ پیوستار) دوجنس‌گرا باشند. اگر شمار دوجنس‌گرایان کمتر از هر دو قطبِ مورد نظر باشد، با امری گسسته سر و کار داریم. یعنی اگر میل و رفتار همجنس‌گرایی / همجنس‌خواهی با دگرجنس‌گرایی / دگرجنس‌خواهی رقابت کند و حضور یکی احتمال حضور دیگری را کاهش دهد.

سوم: اگر این دو انتهای یک پیوستار باشند، انتظار داریم حالت‌های بینابینی را هم فراوان ببینیم. یعنی نشانه‌ی یک پیوستار طبیعی آن است که به ازای هر بخشی از آن نمودهایی بیرونی وجود داشته باشد. در مدل کینزی این توقع کمابیش هم‌تاست با این که تمام پله‌های سنج‌ی هفت درجه‌ای کینزی نمایندگانی داشته باشند. از سوی دیگر اگر همجنس‌خواهی و دگرجنس‌خواهی دو سر یک پیوستار درهم تنیده نباشند و یک دو قطبی ناهمساز باشند، حالات بینابینی باید کمیاب و نادر باشند. مهمترین نشانه‌ی گسست آن است که توزیع آماری در میانه‌ی طیفِ مورد نظرمان پایین‌تر از دو سر باشد، یعنی ویژگی‌های یاد شده در نقطه‌ای که قرار است همگرا و همراه باشند، نامحتمل و نایاب جلوه کنند.

چهارم: اگر به راستی طیفی و پیوستاری برای میل جنسی به همجنس و ناهمجنس داشته باشیم، انتظار داریم جابجایی‌هایی بر این طیف ممکن شود. یعنی بخشی چشمگیر از جمعیت به خاطر شباهت و همریخت بودن میل جنسی در دو سر طیف، گرایش و سوگیری خود را در گذر زمان تغییر دهند. به بیان دیگر، اگر میل به جنس موافق و مخالف دو شکل حدی از میلی یگانه و هم‌سرشت باشد، پیوستاری که این دو را به هم وصل می‌کند باید عبور پذیر و هموار باشد و میل یک فرد بتواند از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگرش گذر کند. یعنی قاعدتا باید شمار زیادی از افراد را بینیم که در دورانی از عمر خویش همجنس‌خواه و در دورانی دیگر دگرجنس‌خواه هستند. اگر سوگیری جنسی در گذر زمان تغییر نکند و ثابت باشد، می‌توان حدس زد که سرشت همجنس‌خواهی و دگرجنس‌خواهی با هم فرق می‌کند و این دو حالاتی حدی از یک پدیده نیستند و دوقطبی‌ای ناهمساز را پدید می‌آورند.

داده‌های موجود درباره‌ی همجنس‌گرایی و همجنس‌خواهی به روشنی نشان می‌دهند که برداشت کینزی نادرست بوده و پیش‌بینی‌های برخاسته از طیف و پیوستار شمردن این دو رفتار اشتباه از آب در می‌آیند. در مقابل پیش‌بینی‌هایی که این دو رفتار را ناهمساز و رقیب می‌دانند درست می‌نمایند. بحث درباره‌ی این دو شکل از گرایش جنسی و ارتباطشان با هم و پیوسته یا گسسته بودن طیف میانشان امری بلاغی و فلسفی نیست که بخواهد در سطحی گفتمانی و با استدلال حل شود. این موضوعی است که برای داوری درباره‌اش باید به آمار و داده‌های عینی و رسیدگی‌پذیر مراجعه کرد و به کمک‌شان ماهیت این دو شکل از سازماندهی میل و کردار را دریافت. آمارسنجی درباره‌ی شمار همجنس‌گرایان معمولاً عددی کمتر از واقع را نشان می‌دهد.

به خاطر آن که بسیاری از افراد از بیان این نکته درباره‌ی خود شرم دارند. با این همه راههایی برای تصحیح این عدد و تخمین بسامد این رفتار در دست است.^{۱۲۱}

نخست: شاخصِ همسنگی و تعادل؛ نخستین آماری که درباره‌ی بسامد همجنس‌خواهی/ دگرجنس‌خواهی در دست داریم همان است که کینزی در میانه‌ی قرن بیستم (۱۹۴۸ و ۱۹۵۳ م.) به دست داد. یافته‌های او نشان می‌داد که ۴۶٪ مردان دست کم یک بار نسبت به مردی دیگر «واکنش نشان داده‌اند»، و ۳۷٪ از مردان دست کم یک بار تجربه‌ی جنسی با مردی دیگر را داشته‌اند. داده‌های آماری کینزی بعدتر از سوی متخصصان آمار مورد نقد و ایراد واقع شد، چرا که او آمار خود را از میان نمونه‌هایی تصادفی از اعضای جامعه انتخاب نکرده بود و فضای نمونه‌گیری‌اش از ابتدای کار جمعیتی را هدف گرفته بود که به خاطر ناهنجاری‌های جنسی برگزیده شده بودند. آماره‌هایی که بعدتر استخراج شد، گاه نتیجه‌ی اولیه‌ی کینزی را تایید می‌کنند و گاه آن را مردود می‌سازند و این بستگی دارد به شاخصها و متغیرهایی که برای تعریف «واکنش جنسی» و «تجربه‌ی جنسی» به کار می‌گیرند.^{۱۲۲} اگر شاخصها با دقت و عینیت انتخاب شوند، آمار بسیار کمتر از آنچه که کینزی ثبت کرده بود از آب در می‌آید.

در مقام جمع‌بندی، پژوهشها نشان می‌دهد که بین ۲٪ تا ۱۱٪ جمعیت در سراسر عمرشان با شخصی از جنس موافق دست کم یک تماس جنسی برقرار می‌کنند. ۱۲۳ اگر آمار جذابیت جنسی را هم در بر بگیرد، ۱۶-۲۱٪ از مردم گزارش می‌دهند که دست کم یک بار در عمرشان فردی از جنس موافق برایشان جذابیت

¹²¹ LeVay, 1996.

¹²² LeVay, 1996.

¹²³ Billy et al., 1993: 52-60; Binson et al., 1995: 245-54; Johnson et al., 1992: 410-412; Laumann et al., 1994; Wellings et al., 1994.

جنسی داشته است. ۱۲۴ با این وجود این اعداد نشانگر شمار همجنس خواهان در جامعه نیستند و کمینه‌ای از سوگیری به آن جهت را نشان می‌دهند. به بیان دیگر این بسامدِ بیشینه‌ی همجنس‌گرایی در مقام میلی روانشناختی را نشان می‌دهد، و نه همجنس‌خواهی در مقام رفتار را. در پژوهشی که به تازگی انجام شده، ۲۰٪ از مردم گزارش کرده‌اند که حسی از میل جنسی به هم‌جنس را تجربه کرده‌اند، اما تنها ۲-۳٪ از همان گروه خود را همجنس‌خواه دانسته‌اند. ۱۲۵ در پژوهشی دیگر می‌خوانیم که ۶/۱٪ مردان انگلیسی و ۴/۱٪ مردان فرانسوی دست کم یک تجربه‌ی همجنس‌گرایانه داشته‌اند. در آمریکا این عدد به ۳/۵٪ می‌رسد و کل کسانی را در بر می‌گیرد که همجنس‌خواه یا دوجنس‌خواه هستند.^{۱۲۶}

آمارهایی که توسط سازمانهای معتبر استخراج شده‌اند هم به همین ترتیب کم بودن چشمگیر بسامد همجنس‌خواهی را نشان می‌دهند. دفتر آمار ملی بریتانیا در ۲۰۱۰م نتیجه‌ی آمارگیری‌ای را منتشر کرد که نشان می‌داد ۹۵٪ مردم انگلستان خود را دوجنس‌خواه می‌دانند، و تنها ۱/۵٪ خود را همجنس‌خواه قلمداد می‌کنند. ۳/۵٪ هم با تعبیرهایی مبهم پاسخ داده و یا در این مورد پاسخی ابراز نکرده بودند. ۱۲۷ آمارهای دقیقی که دامنه‌ی نمونه‌گیری بیشتری دارند هم اعدادی در همین دامنه را نشان می‌دهد. به همین ترتیب آماری که موسسه‌ی گالوپ در اکتبر ۲۰۱۲ منتشر کرد نشان می‌داد زنان و مردان همجنس‌گرا و دوجنس‌گرا و آنهایی که تغییر جنسیت داده‌اند (LGBT) روی هم رفته ۳/۴٪ جمعیت آمریکا را تشکیل می‌دهند و این بسامد در

¹²⁴ Hope, 2009.

¹²⁵ McConaghy et al., 2006: 161–174.

¹²⁶ Gates, 2011: 1.

¹²⁷ "Measuring Sexual Identity : Evaluation Report, 2010"

میان زنان و مردان تفاوت چندانی ندارد. هرچند وابستگی آن به سن چشمگیر است و هرچه سن افزایش می‌یابد احتمال پذیرش هویت همجنس‌خواه کاهش می‌یابد.^{۱۲۸}

به این ترتیب تا اینجای کار روشن است که دو الگوی میل-رفتار جنسی متمرکز بر همجنس و ناهمجنس وزن و ریخت آماری مشابهی ندارند و فرض کردنشان به مثابه دو سر یک طیف دلبخواه و نامستند می‌نماید. یعنی وقتی دو صفت مقابل هم در جمعیت توزیعی برابر با ۹۵٪ در برابر کمتر از ۵٪ داشته باشند، فرض این که دو حالت یا دو حد از یک طیف رفتاری هستند، نادرست است. در اینجا ما با یک حالت پایه و یک حالت ناهنجار روبرو هستیم. با وجود آن که کلیدواژه‌هایی مانند «انحراف»، «ناهنجار» و «غیرطبیعی» برای هواداران حقوق همجنس‌خواهان به تابوهایی بیان‌ناپذیر تبدیل شده‌اند، اما بالاخره باید پذیرفت که اینها کلیدواژه‌هایی آماری و دقیق و روشن هستند و درباره‌ی توزیع آماری رفتار همجنس‌خواهانه هم کاملاً مصداق دارند. رفتار جنسی در آدمیان یک حالت پایه‌ی طبیعی، هنجارین و پایه دارد که در بیش از ۹۵٪ موارد دیده می‌شود و مبانی تکاملی و زیربنای فیزیولوژیک‌اش هم روشن و نمایان است و کارکردهای زیستی (در بقای گونه) و اجتماعی‌ای‌اش (در تولید نسل بعدی جامعه) هم آشکار می‌نماید. بدیهی است که وقتی رفتاری با این بسامد را داریم و رفتار دیگری در مقابلش هست که کمتر از ۵٪ اعضای جمعیت آن را بروز می‌دهند، این حالت دوم انحرافی آماری از حالت اول محسوب می‌شود و در قیاس با فراوانی هنجارین اولی، وضعیت ناهنجار و حاشیه‌ای را نشان می‌دهد. اگر اولی را طبیعی (به معنای مشاهده‌پذیر، عینی و معمول) بدانیم، دومی

¹²⁸ Gates and Newport, 2012.

غیرطبیعی جلوه خواهد کرد. خواه این کلیدواژه‌های آماری برای کسانی تابو باشند یا نباشند، یا توسط نهادهای سرکوبگر اجتماعی به کار گرفته بشوند یا نشوند، دلالت آماری و معنای عینی و علمی‌شان تفاوتی نمی‌کند.

دوم و سوم: بسامد حالات بینابینی؛ گذشته از این نقد، که طیف فرض کردن دو صفت با فراوانی ۹۵٪ در برابر ۵٪ را سوگیرانه و نادرست می‌داند، با این نکته روبرو هستیم که میانه‌ی طیف فرضی مان هم نشانه‌های پیوستاری آماری را از خود نشان نمی‌دهد. در انسان رفتار دوجنس خواهانه هم بسامد کمتری از همجنس خواهی دارد و هم از آن ناپایدارتر است. در پژوهشی ملی که در سال ۲۰۱۳م انجام شد و طی آن با بیش از سی و چهار هزار آمریکایی مصاحبه انجام گرفت، تنها ۱/۶٪ از ایشان همجنس خواه و ۰/۷٪ دوجنس خواه بودند.^{۱۲۹} پژوهشهای پیاپی نشان داده است که به ویژه در مردان در کل بسامد دوجنس خواهی کمتر از همجنس خواهی است.^{۱۳۰} یعنی هرچه از دو سرِ دوقطبیِ همجنس خواه/ دگرجنس خواه بیشتر به میانه‌ی طیف می‌آییم، شمار کمتری از نمایندگان را می‌بینیم. این بدان معناست که دو میل یاد شده با هم رقابت دارند و یکدیگر را مهار می‌کنند و جمع‌پذیر نیستند. این را بهتر از هر جا در بررسی آمار دوجنس خواهان می‌توان بازجست.

پژوهش مشهوری که در سال ۲۰۰۵م توسط بیلی و همکارانش انجام گرفت نشان داد که حتا در میان آنان که خود را دوجنس خواه می‌دانند هم شاخصهای فیزیولوژیکِ برانگیختگی جنسی ادعایشان را تایید نمی‌کند. در این پژوهش به مردانی که خود را دوجنس خواه می‌دانستند فیلم‌های هرزه‌نگارانه نشان داده شد که بازیگرانش تنها زن یا تنها مرد بودند. برانگیختگی ایشان بر اساس تکنیک ابعادسنجی آلت^{۱۳۱} ارزیابی شد.

¹²⁹ Sexual Orientation and Health Among U.S. Adults, 2013.

¹³⁰ Diamond, 1993.

¹³¹ penile plethysmography

طبیعی بود که مردان دگرجنس‌خواه با دیدن فیلم زنان و مردان همجنس‌خواه با دیدن فیلم مردان تحریک شوند و فرض بر این بود که دوجنس‌خواهان با هردو برانگیخته خواهند شد. نتیجه نشان داد که برانگیختگی این افراد مانند همجنس‌خواهان یا دگرجنس‌خواهان است، اما حالت ترکیبی را نشان نمی‌دهد.^{۱۳۲} پژوهش‌های بعدی که روش مشابهی هم داشتند، فقط بر مردانی تمرکز کردند که خود را دوجنس‌خواه می‌دانند و در ضمن تجربه‌ی جنسی عملی با هردو جنس را هم داشته‌اند. نتیجه‌ی پژوهش بر این گروه نشان داد این افراد در اثر تماس با هردو گروه از زنان و مردان تحریک شوند،^{۱۳۳} اما این نکته جای بحث دارد که نتیجه‌ی یاد شده را تا چه حدودی می‌توان به کل رده‌ی کسانی تعمیم داد که خود را دوجنس‌خواه می‌دانند، اما لزوماً تجربه‌ی جنسی‌ای با هردو جنس نداشته‌اند. ناگفته نماند که حتا در همین مردان دوجنس‌خواهی که نسبت به هردو جنس برانگیختگی نشان می‌دادند هم تحریک نسبت به یک جنس حدود دو برابر جنس دیگر بود.^{۱۳۴} یعنی میل جنسی به هر دو جنس حتا در دوجنس‌خواهانی که تجربه‌ای در این زمینه داشتند هم نسبت به دو جنس متقارن نبود. در واقع چنین می‌نماید که با وجود کم بودن بسامد کسانی که خود را دوجنس‌خواه می‌شمارند، همچنان بخشی از این افراد همجنس‌خواهانی هستند که برای پذیرش اجتماعی بیشتر خویشتن را دوجنس‌خواه قلمداد می‌کنند. در واقع طی سالهای گذشته با آزادتر شدن فضای بحث درباره‌ی همجنس‌خواهی شمار کسانی که خود را دوجنس‌خواه قلمداد می‌کردند کاسته شده و بر شمار همجنس‌خواهان افزوده شده است. در گزارش یانوس ۱۳۵ که در ۱۹۹۳ م منتشر شد ۵٪ مردان و ۳٪ زنان خود را دوجنس‌خواه وصف کرده بودند و تنها

¹³² Rieger, Chivers and Bailey, 2005: 579–584.

¹³³ Rosenthal et al., 2011: 112-115.

¹³⁴ Rosenthal et al., 2011: 114-115.

¹³⁵ *The Janus Report on Sexual Behavior*

۴٪ مردان و ۲٪ زنان خود را همجنس‌خواه دانسته بودند. در ۲۰۰۲ م مرکز ملی آمار سلامت ایالات متحده اعلام کرد که ۱/۸ مردان در فاصله‌ی سنی ۱۸ تا ۴۴ سال خود را دوجنس‌خواه می‌دانند و ۲/۳٪ خود را همجنس‌خواه توصیف می‌کنند. اما در میان زنان همچنان شمار دوجنس‌خواهان (۲/۸٪) از همجنس‌خواهان (۱/۳٪) بیشتر بود، و البته باید این را هم در نظر داشت که ۳/۹-۳/۸٪ از پاسخگویان در پاسخ به این پرسشها گزینه‌ی «چیزی دیگر» را قید کرده بودند که معمولاً شکلی غیرمستقیم از اعتراف به همجنس‌خواهی قلمداد می‌شود.^{۱۳۶}

چهارم: تغییرپذیری؛ سوگیری جنسی در دوره‌های متفاوت زندگی می‌تواند تغییر کند. اما چنین می‌نماید که سوگیری عمومی مردم کمابیش یکسان باشد و بیشترین سیالیت و تغییر در این زمینه به کسانی که همجنس‌خواه یا دوجنس‌خواه هستند مربوط باشد.^{۱۳۷} یعنی چنین می‌نماید که به راستی یک هسته‌ی مرکزی میل جنسی داشته باشیم که بر هم‌آغوشی با جنس مخالف تمرکز یافته و در ۹۵٪ جمعیت هم دیده می‌شود. این هسته‌ی مرکزی به ظاهر ثابت است و در گذر زمان تغییر نمی‌کند. در مقابل تنها بخش کوچکی از جمعیت که همجنس‌خواه یا دوجنس‌خواه هستند سوگیری جنسی خود را تغییر می‌دهند و اغلب هم به سوی دگرجنس‌خواهی حرکت می‌کنند. این الگو باز این برداشت را تایید می‌کند که ما در اینجا با یک وضعیت پایه و طبیعی و انحراف و ناهنجاری‌ای در آن سر و کار داریم و نه طیفی پیوسته با دوقطبی‌ای هم‌سرشت.

یافته‌های کینزی نشان می‌داد که رفتار دگرجنس‌خواهانه در حدود ده سالگی و همزمان با آغاز به کار غدد درون‌ریز جنسی آغاز می‌شود و بسامدش در میان جمعیت به شکلی نمایی تا سن بلوغ افزایش می‌یابد،

¹³⁶ In: <http://www.kinseyinstitute.org/resources/FAQ.html>.

¹³⁷ Diamond, 2008: 5-14

تا حدود سی سالگی که بیش از ۹۰٪ اعضای جمعیت را در بر می‌گیرد. در مقابل رفتار همجنس‌خواهانه با بسامدی بیشتر در حدود ده سالگی دیده می‌شود و بعد از سن بلوغ به تدریج کاهش می‌یابد تا در فاصله‌ی ۴۰-۴۵ سالگی به کمینه‌ای در جمعیت دست پیدا می‌کند.

در یک پژوهش که طی ده سال انجام پذیرفت، در یک نمونه‌ی آماری ۲۵۶۰ نفره تنها ۲٪ طی ده سال تغییری را در سوگیری جنسی‌شان تجربه کرده بودند. این نسبت آشکارا به همجنس‌خواهان و دو جنس‌خواهان مربوط می‌شد، چون در میان مردان ۴۷٪ دو جنس‌خواهان و ۹/۵۲٪ همجنس‌خواهان چنین دگرگونی‌ای را گزارش می‌کردند. در حالی که تنها در ۰/۷۸٪ از دگرجنس‌خواهان چنین تغییری مشاهده می‌شد. در میان زنان این آمار معنادارتر بود و ۶۳/۶٪ همجنس‌خواهان و ۶۴/۷٪ دو جنس‌خواهان و تنها ۱/۳۶٪ دگرجنس‌خواهان چنین تغییری را تجربه کرده بودند. یعنی سوگیری جنسی دگرجنس‌خواه وضعیتی هنجارین و پایدار دارد، در حالی که سوگیری‌های دیگر در دامنه‌ای در اطراف خود دگرجنس‌خواهی نوسان می‌کند.^{۱۳۸} این نوسان درباره‌ی هویت جنسی هم دیده می‌شود. در پژوهشی نشان داده شد که در میان هشتاد زن همجنس‌گرا، نیمی از آنها خودانگاره جنسی‌شان را طی دو سال تغییر داده بودند.^{۱۳۹}

از تمام آنچه که گذشت چنین بر می‌آید که رفتار همجنس‌خواهانه بر خلاف آنچه وانمود می‌شود، امری هم‌تراز و همسان با دگرجنس‌خواهی نیست. در تار و پود نظام‌های زیست‌شناختی با یک حالت پایه و طبیعی و هنجارین سر و کار داریم که همانا دگرجنس‌خواهی است، و همجنس‌خواهی حاشیه‌ای و انحرافی و ناهنجاری‌ای در کناره‌ی آن محسوب می‌شود.

¹³⁸ Mock and Eibach, 2012: 641–648.

¹³⁹ Diamond, 2000: 241–250.

تمایز کارکردهای تولید مثلی و شکست تقارن میان دو جنس و زایش نر و ماده پدیداری بسیار کهنسال در تاریخ حیات زمینی است که به خاطر افزون کردن شتابزده بر تنوع ژنتیکی با کامیابی فراوانی همراه بوده و به همین خاطر بیش از ۸۰٪ گونه‌های جانوری را پوشش داده است و در گیاهان هم به فراوانی یافت می‌شود. تمایز جنس نر و ماده پیش و بیش از هرچیز در اندوخته‌ی غذایی سلول‌های کم‌شمار تخم و تحرک و شمار زیاد سلول‌های اسپرماتوزوئید نمود می‌یابد و سراسر تمایزهای جنسی بعدی میان نر و ماده را می‌توان مشتقی از همین بذر آغازین دانست. جنس نر و ماده ساز و کارهای متفاوتی برای تولید سلول جنسی دارند، به خاطر تفاوت در سرمایه‌گذاری‌شان بر فرزندان از قواعد رفتارهای متفاوتی پیروی می‌کنند، و ریخت‌شناسی و کالبدشناسی ویژه و واگرای خاص خود را به دست می‌آورند. رفتار جنسی از بن و اساس در پیوند میان نر و ماده ریشه دارد و هدف تکاملی‌اش پیدایش سلول تخمی است که بتواند جاننداری تازه را پدید آورد.

در جاندارانی پیچیده مانند پستانداران عالی، به خاطر پیچیدگی چشمگیر دستگاه عصبی، سیستم تولید لذت که در ابتدای کار برای رمزگذاری و تنظیم رفتارهای متمرکز بر بقا تکامل یافته بود، استقلال کارکردی پیدا می‌کند و به این ترتیب لایه‌ی زیستی با متغیر بقا از لایه‌ی روانی با متغیر لذت تفکیک می‌شود. در موجوداتی که چنین تفکیکی را تجربه کرده‌اند، رفتار جنسی می‌تواند از هدف تکاملی‌اش که تولید مثل باشد استقلال پیدا کند و بر تولید بیشینه‌ی لذت متمرکز یابد. در این میان پیکره‌ی اصلی و بدنه‌ی هنجارین رفتارهایی که لذت جنسی تولید می‌کنند در همان حریم آمیزش نر و ماده تعریف می‌شوند، هرچند امکان بروز رفتارهای دیگری هم وجود دارد که ممکن است از دایره‌ی یاد شده خروج کند. همجنس‌خواهی یکی از این رفتارهاست. این برداشت که همجنس‌خواهی با فراوانی اندک و تمایز و تقابل جریانهای میل و کردار ویژه‌اش همتا و هم‌ارز هم‌آغوشی دگرجنس‌خواهانه‌ی معمول است، در بهترین حالت از سوگیری‌ای ایدئولوژیک و پیش‌داوری‌ای سیاسی حکایت می‌کند، اگر که اشتباه آشکار و خطای عریانِ مشاهداتی نباشد.

باید توجه داشت که وقتی درباره‌ی طبیعی، هنجارین و معمول بودن دگرجنس‌گرایی یا غیرطبیعی، ناهنجار و نامعمول بودن همجنس‌خواهی سخن می‌گوییم نه برچسبی سیاسی و اخلاقی را در نظر داریم و نه به امری اجتماعی اشاره می‌کنیم. مقصود به سادگی فهم الگوی رفتار جنسی‌ایست که در جانوری به نام انسان بروز می‌کند. در این معنی، یکی از طبیعی‌ترین چیزهایی که می‌توان در جهان جانداران سراغ کرد، تمایز میان جنس نر و ماده و گرایش این دو برای جفتگیری با هم است. این طبیعی بودن، در ضمن با کارکردی نمایان و آشکار برای تولید مثل و در ضمن انباشت لذت همراه بوده و از این رو بیشترین بسامد و فراوانی را هم دارد. در این معنا به سادگی با یک رفتار جنسی عادی و طبیعی آماری روبرو هستیم که تبار تکاملی، ساز و کارهای فیزیولوژیک و کارآمدی‌اش برای تولید بقا یا لذت هم روشن و شفاف است. در کنار این رفتار، الگوی همجنس‌خواهانه را داریم که در حالت خالص و کامل‌اش به خاطر مهار آمیزش جنسی طبیعی، بقای ژنوم را به خطر می‌اندازد و از این رو به اختلالی در سیستم تناسلی می‌ماند. باز باید به این نکته توجه کرد که اختلال یا بیماری بودن یک الگوی رفتاری به معنای گناه، جرم یا پلید بودن آن نیست. به همان ترتیبی که مرض قند یا نابینایی اختلالی در کارکردهای عادی بدن محسوب می‌شوند و به خودی خود ارزش اخلاقی یا معنوی خاصی ندارند، همجنس‌خواهی هم در سطحی که تا اینجا کار بررسی‌اش کردیم، به سادگی الگویی رفتاری است که فراوانی و بسامدی اندک دارد و اختلالی در جفت‌گزینی عادی انسان محسوب می‌شود. بدیهی است که بیمارگونه بودن این رفتار دلیلی کافی برای سرزنش و نکوهش و سرکوب اجتماعی آن نیست. درست به همان ترتیبی که تلاش برای رفع ستم از اقلیتهای جنسی با هیچ منطقی نمی‌تواند ماهیت بیمارگونه، حاشیه‌ای و اختلال‌گونه‌ی این نوع رفتار را پنهان سازد.

بنابراین در مقام جمع‌بندی می‌توان چکیده‌ی بحثی که تا اینجا داشتیم را چنین بیان کرد:

۱) میل جنسی از تمایز زیست‌شناختی و فیزیولوژیک میان جنس نر و ماده بر می‌خیزد و در چهار سطح فراز نمود می‌یابد و دو الگوی متفاوت از میل (همجنس‌گرا/ دگرجنس‌گرا) را در سطح روانی و دو الگوی رفتاری واگرا (همجنس‌خواه/ دگرجنس‌خواه) را در سطح اجتماعی پدید می‌آورد و گفتمانهای جنسی وابسته به هریک را در سطح فرهنگی رقم می‌زند.

۲) همجنس‌خواهی و دگرجنس‌خواهی دو پدیدار هم‌وزن و هم‌سنگ و هم‌سان نیستند. یعنی چنین نیست که طیفی و پیوستاری از میل جنسی داشته باشیم که این دو در دو قطب آن قرار گرفته باشند. ساخت فیزیولوژیک و میل و گرایش و کردار و گفتمانهای مربوط به لذت جنسی در آدمیان یک شکل هنجارین، فراوان از نظر آماری و برخاسته از کارکردهای طبیعی سیستم تناسلی دارد که ۹۵٪ عینیت امر جنسی در جمعیت را تشکیل می‌دهد. میل و رفتار همجنس‌خواهانه در برابر این مرکز سازمان‌دهنده‌ی رفتاری همچون حاشیه‌ای و انحرافی و امری ناهنجار عمل می‌کند.

همجنس‌خواهی و دگرجنس‌خواهی پیوستاری و طیفی یکپارچه را بر نمی‌سازند. رفتارهای قرار گرفته بر این دو قطب همدیگر را مهار می‌کنند، حالت‌های بینابینی‌شان به ندرت دیده می‌شود، و در کل گسستی را نمایش می‌دهند. یعنی در اینجا با یک دو‌قطبی ناهم‌ساز و گرایش دو‌گانه‌ی متضاد روبرو هستیم و نه نقاطی حدی بر یک طیف.



قدرت-هراسی

برای اعضای کانون خورشید، 1380/6/31

چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من در آویزد که مگر نگوییم...

اگرچه بعد از هزار سال باشد، این سخن بدان کس برسد که من خواسته باشم. (منصور حلاج)

1. نام Ephemeroptera شاید برای یک خواننده‌ی عادی-و حتی فرهیخته- معنای چندانی نداشته

باشد. اما سر آن دارم تا از همین واژه‌ی به ظاهر نامفهوم آغاز کنم. واژه‌ی Ephemeroptera، از دو بخش

تشکیل شده است، Ephemeros که نام پهلوانی اساطیری در یونان باستان است که جوان مرگ شد، و پسوند

ptera به معنای بال. این ترکیب، نامی است که بر یکی از راسته‌های ابتدایی و به نسبت ساده‌ی حشرات

نهاده‌اند، از آن رو که پس از بالغ شدن عمری بسیار اندک دارند، و دست بالا دو یا سه روز بیشتر بدان حالت زندگی نمی‌کنند. از همین روست که نام این راسته را در فارسی آزودمیران ترجمه کرده‌اند.

زودمیران حشراتی بسیار جالب توجه هستند. گمان می‌کنم هر حشره شناس علاقمندی دیر یا زود با آنها برخورد کند، و از ویژگیهای چشمگیر و منحصر به فردشان بسیار می‌آموزد.

یکی از ویژگیهای این حشرات، این است که با وجود عمر یکی دو ساله شان-که در میان حشرات عادی است- زمان بسیار کوتاهی را به صورت بالغ سپری می‌کنند. این بدان معناست که تقریباً تمام عمر این موجودات به صورت نابالغ و در شکل لاروی سپری می‌شود. لاروهای این موجودات ممکن است برای دو سال در رودخانه‌های سرد کوهستانی شنا کنند و به زندگی خود ادامه دهند، ولی در نهایت تنها برای بیست و چهار ساعت بلوغ و جفتگیری را تجربه نمایند و خیلی زود بمیرند.

آنچه که از این حشرات می‌خواهم بگویم، زیست‌شناسانه نیست، که شاید بیشتر فلسفی باشد. یعنی در پی دست‌یابی به نمونه‌ای و مثالی هستم، تا آنچه را درباره‌ی قدرت در ذهن دارم، بیان کنم... و از این روست که به شرح ساختار ریخت‌شناختی لارو زودمیران می‌پردازم.

زودمیران، چنان که گفتم لاروهایی آبی دارند. بدن این لاروها ریز و پریده رنگ است، اما با این وجود یک مشاهده‌گر علاقمند می‌تواند در چشمه‌های کوهستانهای اطراف تهران، بدن نحیف و خردشان را ببیند که بر سطح زیرین سنگها می‌لغزند و از نور و هوای رقیق اطرافشان می‌گریزند.

زودمیران، در بخش عمده‌ی عمر خویش به صورت لاروهایی نابالغ، در رودهایی با آب سرد و پرفشار زندگی می‌کنند، و به همین دلیل هم ناچارند با محیط دشوار پیرامونشان سازگار شوند. از همین روست که بدن این لاروها شکلی خمیده و مسطح و ساده شده دارد، و برای پنهان شدن در شکاف سنگهای رودخانه‌ای و مقاومت کردن در برابر فشار زیاد آبی که بر بدنشان می‌تازد، سازگار گشته است. به دلیل همین

طرح بدنی ساده و مسطح شده است که این لاروهای ریز توان رقابت با حشرات آبی تنومندتری مثل سنجاقک نابالغ را ندارند، و معمولاً توسط ایشان از آشیان خویش به بیرون رانده می‌شوند.

به این ترتیب لارو زودمیران چند ویژگی خیلی مهم دارد: نخست این که بدنی تغییر شکل یافته و ساده شده دارد، دوم این که به دلیل رانده شدن از محیطهای مساعد برای زیستن در شرایطی دشوار و سخت سازش یافته است، و سوم این که در حالت بالغ، جز زمان کوتاهی زنده نمی‌ماند.

2. بسیاری از ما، همچون لارو زودمیران هستیم. با بدنی مسخ شده و دگردیسی یافته، که غرورآمیزش می‌پنداریم، برای عمری در شرایطی سخت و دشوار، که بدیهی و طبیعی‌اش می‌پنداریم، غوطه می‌زنیم، و در نهایت بر خود می‌بالیم که روزی به بلوغ خواهیم رسید.

جامعه‌ی ما، چشمه‌ای کوهستانی است، با همین آب پرفشار و توفنده و سرد، و همان تاریخچه‌ی پر فراز و نشیب و همان سنگهای گرانی که انگار از روز ازل برای پنهان گشتنمان در زیرشان، کار گذاشته شده‌اند. آنقدر پتک تاریخ بر سرمان زده است که داشتن سری پهن و تک بعدی را عادی، ضروری، و حتی شایسته می‌دانیم. آنقدر امواج گزنده‌ی حوادث پیکرمان را تراشیده است، که نحیف بودنمان را حسنی خداداد می‌شماریم و بر شکنندگی هر آنچه هستیم، ظرافت نام می‌نهمیم و آسوده‌ایم که "لاغری مد است.

چنان تکامل یافته‌ایم و انسان سازگار شده‌ایم که در برابر هر موجی سر تعظیم فرود آوریم، و در هجوم هر رودی به زیر سنگها بخزیم، و در دل خویش جشن بگیریم که هنوز زنده‌ایم. و مگر نه این که به ظاهر حق داریم؟ مگر نه این که روزگاری در اعماق همین رودخانه‌ی کوهستانی، مغولان جنگاورانمان را گردن می‌زدند و اعراب نویسندگانمان را سنگسار می‌کردند؟

مگر نه این که روزگاری معراج مردان حق از سر دار بود، و مگر نه این که ما باقی ماندگان این نخبه‌کشی دراز دامنه، جان به در برندگان این انتخاب طبیعی مهیبیم؟

مگر نه این که ما حق داریم ناتوان، ضعیف، و بدبخت باشیم؟

مگر جز ابراز ضعف و ناتوانی و حماقت، در درازنای این قرون سیاه، راهی برای بقا داشته‌ایم؟

مگر عجز و افتادگی، برای مردمانی چنین پرشمار و در سرزمینی چنین کهنسال، حکمی اخلاقی نبوده‌است؟

همه‌ی ما، ای زودمیران عزیز، بخشی از این قبیله‌ی دردمندیم. قبیله‌ای از وارثان تمدنی کهنسال، که

برای زنده ماندن در زیر سم اسب فاتحان، بدنی تخت و مسطح و افتاده یافتند، و از ترس تفتیش عقاید و

عروج از سر دار، نگفتن و نشنیدن و نفهماندن و نفهمیدن را در قلبهای یخ بسته‌شان نهادینه کردند. بلوغ در

این ترکیب کم نظیر از خاک و خون، چنان خطرناک بوده است، که ما بازماندگان این نسل زودمیران، شبانه

روزی هراس زده را برایش بسنده دانسته‌ایم.

بدین سان بوده که لاروهای خرد و نحیف مقیم کوهستانهای اطراف تهران قرن‌ها بر سر جای خویش

باقی ماندند و این چنین خوار و دگرگونه گشتند. برای همین است که هرگز جسارت سر بر داشتن از سنگ

زیر سرشان را نیافتند و چشمان شان از تیرگی اعماق گل آلود آب انباشته شد، و رسم نگاه کردن به بیرون از

رود را خوار دانستند. پس برای نسلهای متمادی، زودمیران بر شکاف سنگهای محبوبشان خزیدند، و هرگز به

پیرامون خود ننگریستند. هرگز از وجود سنجاقکهای تنومند پیرامونشان آگاه نشدند، و هرگز نیاموختند که

چون ایشان از رود خارج شوند، و در آسمان زندگی کنند.

از این روست که ما، جوانان نسلی چنین تب زده، تا بدین پایه از قدرت، و قدرتمندان می‌هراسیم.

قدرت برای هزاران سال در فرهنگمان واژه‌ای خطرناک بوده است. قدرتمندان مان موجوداتی

ازخمیره‌ای دیگر بودند، شاهانی با خون پاک و پاکیزه‌ی فرزندان سام و یافث که با ضرب و زور بسیار نسب

به جمشید و رستم می‌بردند، و شاهزادگانی که محصول تولید انبوه کدهای ژنتیکی در حرمسراهای افتخارآفرین شرقی مان بودند. در این بوم و بر، برای قرن‌ها خواجگانی ابتر و خواجه زادگانی ستمگر حکم رانده‌اند، که ضعف خود را با تقدیس و تحریم قدرت، و ناپایداری تخت لرزان خویش را با سرکوب توانمندان استتار می‌کردند. این چنین بود که در زیستگاه کوهستانی ما، انتخاب اصلح به انتخاب ابتر دگردیسی یافت، و هیچ نماد جز عادت به نکوهش قدرت، و اعتیاد به خزیدن در زیر سنگهای امن ناتوانی.

قدرتمند، موجودی غریب و بیگانه پنداشته می‌شد. گاه اصولاً ماجرا چیزی بیش از توهم نبود. چرا که حاکمان و آقازادگان را توانمند و قدرتمند می‌پنداشتند و جز به ندرت، چنین نبود. قدرتمند، اگر از تبار شاهان و حاکم شهری و والی دیاری بود، دیر یا زود به دست همتای خویش از صحنه بر می‌افتاد و پوست پرکاهش را بر دروازه‌ها می‌آویختند، تا همگان پیامد منحوس قدرت را بنگرند و هر روز سه بار خدایان خویش را شکر گویند که رعیت زاده‌اند و مصون از بیم نبرد بر سر قدرت. بدین گونه بود که نسل در پی نسل، ناتوان‌ترها جای ناتوان‌ها را گرفتند، و مغلوب حاکم ناتوانی گشتن، هنجار گشت.

و مباد روزی که توانمندی گزیده و قدرتمندی گردن فراز از میان مردم برخیزد. که توانمندی‌اش را گناه می‌پنداشتند و سربلندی‌اش را سرکشی. پس این چنین بود که موجهای توفنده‌ی سرکوبهای پیاپی قدرتمندان و سرکوفتهای همیشگی به ناتوانان در این سرزمین آفت زده رایج گشت، و عوام الناس آموختند که قدرتمند بودن نه مطلوب است و نه ممکن. این گونه بود که مفهوم قدرت در هاله‌ای مرموز و دست نیافتنی از رمز و راز پیچیده گشت و تقدس امری والا و هراس انگیزی تابویی خطرناک در آن با هم گره خورد.

این گونه بود که ما زودمیران لای سنگها آموختیم که قدرت غیرمجاز است. بدین سال باور کردیم که سلحشوران و نیرومندان باید هر طوری که هست شهید شوند، و بدین سان بود که قهرمانانمان، همواره ناکام ماندند.

پس رمز شانه خالی کردن از زیر بار قدرتی را که هستن مان را رقم می‌زد، آموختیم. یاد گرفتیم تا ابراز عجز و بدبختی و بینوایی کنیم و هر آنچه هستیم و داریم را پنهان سازیم. و آنقدر در این فن نفرین شده چیره دست شدیم که گوهر خویش را از خود نیز پنهان کردیم، و باور کردیم که ناتوانیم.

قدرت-هراسی (Fortuphobia)، مرضی آشناست. علایمش را همه می‌دانیم. آنگاه که با دیدن توانمندی خاصی در دیگری، خود را دلخوش می‌کنیم که "فواره چون بلند شود سرنگون شود"، وقتی که حسادت یا کینه را با جامه‌ی فاخر کلمات زیبا می‌آراییم، زمانی که موفقیت دیگری را توهینی نسبت به خود می‌پنداریم و با دیدن زبانه کشیدن شعله‌های قدرت از وجود دوستان احساس حقارت می‌کنیم، به قدرت هراسی دچار آمده‌ایم.

قدرت هراسی مرضی اکتسابی است. بیماری خاصی است که زودمیران بسیار بدان دچار می‌شوند و در کشاکش تب و لرزهای هذیان گونه‌اش، از بلوغ باز می‌مانند. همین مرض است که از پیدایش نسلی از زودمیران توانمند و بالدار جلوگیری می‌کند، چرا که شیوعش رفتارهای نخبه‌کشانه را باعث می‌شود و هر سری را که کمی از دیگران افراشته تر باشد، به دست اطرافیانش فرو می‌کوبد. به این ترتیب پیدایش نسلی از بلندقامتان و قدرتمندان در میان زودمیران مدام به تاخیر می‌افتد، و هیچ نمی‌ماند، جز طعنه‌ی بدنهای کژدیسه‌ی پناه گرفتگان شکاف سنگها.

قدرت هراسی، نفرین دودمان زودمیران است.

آهای، زودمیران؛ تا کی باید به قدرت هراسی مبتلا باشیم؟

شاید این درد کهن درمانی داشته باشد.



من چهل تنگه

(پیادهای فلسفی یافته‌های عصب-روان‌شناسانه)

سخنرانی برای دانش‌آموزان دبیرستان فرزنانگان تهران، پاییز ۱۳۸۱

من، محوری مفهومی است که برای بیشتر ما آشنا، بدیهی، طبیعی، و پرسش‌ناپذیر می‌نماید. من، آن حضورِ همیشگی و ناظرِ لازمی است که همه چیز در کنارش معنا می‌یابد و تمام رفتارها در ارتباط با آن ارزیابی می‌شوند. از عصر افلاطون تا به امروز، رایج‌ترین پیش‌فرض در مورد من، انسجام، یگانگی، و تداومش در محور زمان بوده است. الهیات قرون وسطایی این من را مرکز و مرجع تعریف‌کردار اخلاقی می‌دانست،

و خرد روشنگری نیز با جایگزین کردن عقل به جای ایمان و دانش به جای اخلاق، همین روند را با تغییراتی محتوایی تداوم بخشید.

نخستین شکاف جدی در این مفهوم جهانشمول، خدشه ناپذیر و صلب من، با صورتبندی روانکاوانه ی فروید و تمایز خودآگاهی از ناخودآگاهی پدیدار شد، و به زودی با انباشته شدن داده‌های عصب‌شناسانه و روان‌شناسانه، تردیدهایی جدی را درباره ی صحت اسطوره‌ی محوریت من موجب شد. یکی از قلمروهای جذاب شناخته شده در این روند، شاخه‌ای از روانشناسی مرضی بود که بر بیماری‌های روانی مربوط به اختلال یا زوال من متمرکز شده بود. آنچه که محور بحث ما را می‌سازد، یکی از این بیماری‌هاست.

MPD یا ناهنجاری چند شخصیتی بودن، اختلالی است که به چندپارگی و موزائیک‌گونگی شخصیت می‌انجامد، و بر مبنای پیش‌فرض‌های معتقد به محوریت من منسجم و یکپارچه، ناممکنه نظر می‌رسد. این اختلال معمولاً در کودکانی که محیط نابسامان و والدینی تهدیدگر و دژرف‌تار دارند، پدید می‌آید، و هویت فرد را به چند من مستقل و متمایز تقسیم می‌کند. چنین می‌نماید که هریک از این من‌ها پاسخی سازمان یافته برای رویارویی با تنش‌ها و رنج‌های چاره ناپذیر زندگی در این کودکان باشند.

آنچه که از نگاه فلسفی اهمیت دارد، آن است که این من‌های درون فرد علایق و سلیقه‌های متفاوتی دارند، خود را با نام‌ها و خاطرات متمایزی بازشناسی می‌کنند، و در حوزه‌هایی مستعد، هوشمند، ضعیف یا علاقه‌مند می‌نمایند که با توانایی‌های سایر من‌ها همخوانی ندارد. این من‌های مستقل، معمولاً از حضور یکدیگر ناآگاه هستند و از رفتارهای بدن‌شان هنگامی که تحت تسلط آن من‌های دیگر است خاطره‌ای ندارند. رقابت من‌ها بر سر بدن منفردی که همگی مقیمش هستند، گاه به نابودی یکی از این شخصیت‌ها به دست دیگری منتهی می‌شود، و گهگاه بدن فرد هم در این کشمکش از میان می‌رود و رقابت من‌ها بر سر بدن، در قالب خودکشی جلوه می‌کند.

بیماری چندشخصیتی بودن، چند مسئله‌ی محوری را در زمینه‌ی ماهیت من طرح می‌کند، و برخی از مسائل آشنای دیگر در این زمینه را پاسخ می‌گوید. بر مبنای یافته‌های به دست آمده از بررسی بیماران چند شخصیتی می‌توان فرض کرد که من، برخلاف آنچه که از دیرباز پنداشته می‌شد، امری منفرد، منسجم و یکتا نیست، و بیشتر نوعی سازمان یافتگی چند مرکزی و شبکه‌ای رفتار است، تا نوعی روح در ماشین دکارتی. همچنین می‌توان به این نکته پی برد که رویارویی با تنش‌های خارجی و تلاش برای برقراری توازن میان دو ادراک بنیادی لذت و رنج، فشار اصلی شکل‌دهنده به من‌های ماست. همچنین بر مبنای ساختار و کارکرد مشاهده شده در بیماران چند شخصیتی می‌توان به چگونگی پویایی و تحول ساختهای معنایی هویت بخش در ذهن پی برد و چگونگی تغییر نقشهای اجتماعی در زندگی روزمره را با نگاهی جدید بازتفسیر کرد.

پرسش‌های اساسی‌ای که می‌توانند بر مبنای MPD طرح شوند عبارتند از:

(۱) آیا من، در حالات مختلف آگاهی-مثلاً در خواب، زمان خیالبافی، و... همان من همیشگی و فعال است

یا تکرر من در این حالات را می‌توان نوعی چند شخصیتی بودن خفیف دانست؟

(۲) آیا می‌توان به نوعی مرکزیت دوگانه‌ی عقلانی/احساسی در من باور داشت؟ آیا می‌توان این مرکزیت را

مسئول گردآوری و سازماندهی تمام روندهای مربوط من دانست؟

(۳) آیا می‌توان بر مبنای تغییرات روزمره‌ی نقش‌های اجتماعی‌مان، ادعا کنیم که همه‌ی ما به اختلال

چندشخصیتی بودن خفیف مبتلا هستیم؟

(۴) اگر من منفرد و مسئولی در میانه وجود نداشته باشد، چه بر سر مفاهیمی بنیادی مانند عقلانیت، مسئولیت،

خودمختاری، و هویت فردی می‌آید؟

(۵) در این ازدحام من‌ها، کدام من، من من است!؟



پیش از خمیازه‌ی صبحگاهی!

ماهنامه‌ی نقش و نگار، آبان ۱۳۸۴

۱. جوانگ تسه، یکی از فیلسوفان چین باستان، شبی خواب دید که پروانه ایست و از روی یک گل به گلی دیگر پرواز می‌کند. پس وقتی از خواب برخاست، در کتاب مشهور خود چنین نوشت: "دیشب جوانگ تسه خواب دید پروانه است، یا شاید اکنون پروانه‌ای خواب می‌بیند جوانگ تسه است!"

رویا دیدن، از دیرباز دستمایه‌ای بوده برای بحثهای فلسفی جذاب، حدس و گمانهای پیشگویانه، و یا خرافات و باورهای عجیب و غریب. در یکی از جزایر سوماترا، مردم قبیله‌ای اعتقاد دارند که روحشان هنگام خواب از بدنشان خارج می‌شود، و به همین دلیل هم بیدار کردن ناگهانی یک نفر در آن قبیله کاری بسیار خطرناک پنداشته می‌شود. چون مردم فکر می‌کنند اگر کسی ناگهان از خواب بپرد، روحش ممکن است نتواند به موقع به بدنش برگردد و بنابراین ممکن است بمیرد. درست در سوی دیگر کره ی زمین، اکثر شهروندان کشورهایی که از تمدن مدرن برخوردارند، هر روز صبح با صدای زنگ ساعت از خواب "می‌پرند"

و هیچ نگرانی‌ای هم در مورد بازگشت ارواحشان به بدنشان ندارند. شاید ذکر همین چند مثال برای نشان دادن این که تفسیرهای ما در مورد خواب و رویا در چه دامنه‌ی وسیعی نوسان می‌کند، کافی باشد.

عقاید و آرایه‌ی که در مورد خوابیدن وجود دارد، جذاب و سرگرم کننده هستند. اما برای دانشمندانی که به خواب و رویا علاقه مندند، بخش عمده‌ی این باورها نادرست و آمیخته به خرافات محسوب می‌شوند. در میان ایشان، به ویژه عصب شناسان با قاطعیت اعتقاد دارند که این چوانگ تسه بوده که خواب پروانه را می‌دیده، و این که خواب و رویا چیزی جز یک محصول جانبی مغز نیست.

۲. امروز در مورد خوابیدن چیزهای زیادی می‌دانیم. هر انسان عادی، به طور متوسط حدود یک سوم عمر خود را در خواب می‌گذرانند. این خواب، پدیده‌ایست که در انسان و سایر پستانداران کاملاً یکسان، و در انسان و سایر مهره داران مشابه است. بنابراین چیز جادویی و مرموزی، گذشته از پرسشهای جذاب علمی در مورد خواب وجود ندارد. گربه و میمون و تمساح هم می‌خوابند و از میان ایشان دست کم دو تای اولی خواب می‌بینند.

زمان خواب، به دوره‌هایی نود دقیقه‌ای تقسیم می‌شود. این دوره‌ها که به اصلاح "دوره‌های پایه‌ی فعالیت و استراحت" یا $BRAC^{140}$ نامیده می‌شوند، چرخه‌هایی زمانی هستند که در جریان آنها نظام زیستی بدن، یک دوره از فعالیت زیاد و کم را تجربه می‌کند. چنین دوره‌هایی در تمام پستانداران وجود دارد، و درازای آن بسته به وزن بدن جانور تغییر می‌کند. در انسان که پستانداری به نسبت درشت اندام و سنگین

¹⁴⁰ Basic Rest Activity Cycle

است، این دوره نود دقیقه است. هنگام استراحت، در هر دوره ی نود دقیقه ای، حوادثی مشابه و تکرار شونده در مغز و دستگاههای بدن رخ می دهند، که روی هم رفته به صورت "خواب و رویا" تجربه می شوند. بنابراین، فردی که شش ساعت می خوابد، حدود چهار دوره ی نود دقیقه ای را تجربه می کند.

هر دوره ی یاد شده، از دو بخش تشکیل یافته است:

الف) خواب آرام، که آن را "موج کوتاه"¹⁴¹ یا Non-REM می نامند. در این دوره، مغز در وضعیت استراحت به سر می برد. امواج مغزی الگویی آرام و آسوده را نمایش می دهند و "خستگی فعالیتهای روزانه از بدن در می رود". خواب آرام در ابتدای ورودمان به بستر طولانی است، اما به تدریج در دوره های نود دقیقه ای بعدی درازایش کاهش می یابد. مثلاً کسی که نه ساعت می خوابد، در اولین دوره ی نود دقیقه ای اش، شصت دقیقه را در خواب آرام به سر می برد. اما در آخرین دوره که هنگام سحرگاهان است، تنها ۴۵ دقیقه را در این وضعیت قرار دارد.

ب) خواب متناقض، یا REM¹⁴²: این خوابی است که در جریان آن اتفاقات ضد و نقیضی در بدن رخ می دهد. چون از مغز امواجی تند و فعال تراوش می شوند که به زمان بیداری شباهت دارند، و چشم هم زیر پلکهای بسته مانند زمان بیداری به چپ و راست و بالا و پایین حرکت می کند. اما بدن در این دوره هیچ حرکتی نمی کند و درواقع عضلات اسکلتی بدن فلج می شوند. ما در این زمان رویا می بینیم. خواب متناقض نیمه ی دوم چرخه ی نود دقیقه ای یاد شده را تشکیل می دهد. یعنی هرچه از آغاز خواب به سمت انتهایش پیش می رویم، سهم این بخش در چرخه های پایه ی فعالیت و استراحت بیشتر می شود. یعنی در نزدیکی

¹⁴¹ SW: Short Wave

¹⁴² Rapid Eye Movement

صبح حدود چهل و پنج دقیقه پشت سر هم رویا می بینیم. به همین دلیل هم هست که از قدیم و ندیم ایرانی ها خواب نزدیک سحر را شیرین دانسته است و چنان که از شعر حافظ پیداست، به آن نام شکرخواب داده اند:

"می صبح و شکرخواب صبحدم تا چند به عذر نیم شبی کوش و گریه ی سحری"

۳. از این حرفها چند نکته روشن می شود. نخست آن که همه ی ما، هر قدر هم که کم حافظه باشیم و صبحها رویایمان را به یاد نیاوریم، هر شب دست کم چهار پنج بار (به تعداد چرخه های نود دقیقه ای) خواب می بینیم. اگر از میان دوستان کسی مدعی بود که هرگز خواب نمی بیند، صبر کنید و تا بعد از خوابیدن به مرحله ی خواب متناقض وارد شود. این مرحله را می توانید از حرکات چشمانش که از زیر پلک پیداست، تشخیص دهید. آن وقت صبر کنید تا ده دقیقه ای خواب ببیند، و بعد بیدارش کنید. به احتمال بسیار زیاد خوابش را به یاد خواهد آورد.

دومین نکته ی جالب آن است که سایر مهره داران خونگرم هم خواب می بینند، چون خواب متناقض در آنها هم دیده می شود. در میان آنها، در مورد گربه آزمایشی جالب انجام شده است. در صورتی که مراکز مربوط به فلج شدن بدن هنگام خواب متناقض را در مغز گربه تخریب کنیم، جانور می خوابد، اما هنگام خواب دیدن فلج نمی شود. در این حالت گربه ای که خواب است، با وارد شدن به خواب متناقض شروع به حرکت می کند و مانند هنرپیشه ای رویای خود را "بازی می کند".

سومین نکته ی جالب آن که جانوران خونگرم هرچه کوچکتر باشند، زمان بیشتری را به خواب می گذرانند. به همین دلیل هم خفاشها و موشهای کوچک، می توانند تا روزی بیست ساعت بخوابند! یعنی زندگی آنها در واقع عبارت است از خوابی طولانی که گاهی با بیداری کوتاهی در آن وقفه می افتد.

چهارمین نکته آن که نوزادان انسان، با وجود آن که تقریباً تمام هفته های اول بعد از زایمان را در خواب می گذرانند، در زمان تولدشان خواب آرام ندارند، و خوابشان تنها از خواب متناقض تشکیل شده است. یعنی همه ی ما زمانی به جهان آمدیم، که تمام اوقاتمان را "خوب می دیده ایم" ... و شاید هنوز داریم می بینیم!



هلوارگی خرد

برای پیمان که به جا پرسید و زیبا ترسیم کرد، ۱۳۹۰/۷/۱۵

خرد شاید که در میان میوه‌ها، بیش از هرچیز به هلو شبیه باشد، و خرد زروانی بی‌شک چنین است. گوشته‌ی این هلو، یعنی آنچه که بخش بزرگترِ حجم آن را بر می‌سازد، از جنس دانایی است. داده‌ها و دانستنی‌های انباشته شده در شاخه‌های گوناگون علوم، چه تجربی و چه غیرتجربی، طبیعی یا انسانی، بدنه‌ی خوشگوار و آبدار این هلوی شناختی را تشکیل می‌دهد.

هسته‌ی این هلو، آن چیزی است که معمولا فلسفه خوانده می‌شود. بخشی استوار، سخت، و دیرپاب که خوردنش دشوار و گواردش سخت است، اما با این وجود داربست و استخوانِ دانایی‌هایی محسوب می‌شود که گرداگردش را گرفته‌اند. این هسته، از زنجیره‌هایی از پرسش-پاسخ-پرسش تشکیل شده است. واحدهایی گشوده و رها و پویا از کنکاشهای ذهنی که از پرسشی بنیادین و عام آغاز می‌شود، به پاسخی غیرقطعی، اما قانع کننده و برنده در رقابتِ نفس‌گیرِ پاسخهای ممکن می‌انجامد، و در نهایت باز پرسشی

پیچیده‌تر را از دل خود بیرون می‌زاید. به این ترتیب، پوسته‌ی سخت و محکم هسته‌ی این هلو، در اصل از پرسشهایی سرکش و سیال تشکیل یافته که از دل پاسخهای برخاسته از پرسشهایی دیگر بیرون می‌رویند، گاه به پاسخهایی نو ختم می‌شوند، و اگر چنین شوند، پرسشهایی ژرف‌تر و مهیب‌تر را پدید می‌آورند. بر این مبنا، هسته‌ی هلوی خرد، پرسش‌مدار است، به مفاهیمی عمومی و فراگیر مربوط می‌شود، صورتبندی شفاف و چفت و بستهایی مستدل و منطقی دارد، و از عناصر و مفاهیمی روشن و دقیق تشکیل یافته است و به این معنا، فلسفه‌ی محض است.

گوشته‌ی این هلو، ساختاری متفاوت دارد. در اینجا با جفت‌هایی از پرسش و پاسخ سر و کار داریم. البته که در اینجا نیز پرسشهایی نو از دل پاسخهایی کهن سر بیرون می‌کشند، اما نه برای آن که در زمینه‌ای پرتکاپو از پرسشهای سرکش غرقه شوند، بلکه بدان سودا که در زمینه‌ای از دانایی‌های جا افتاده و روش‌های مرسوم رسیدگی به پرسشها قرار گیرند و پاسخهایی نو را به دست دهند. آنچه که گوشته‌ی این هلو را نرم و خوردنی و آبدار می‌سازد، همین تراکم بیشتر پاسخها به پرسشها در آن است. در این بستر است که شناخت ما از جهان پیرامون‌مان حاصل می‌شود، و فن‌آوری و مهارت‌های پایه‌ی زیستن را، در کنار گمانه‌زنی‌های روشنفکرانه و نوآوری‌های هنری و ادبی تجربه می‌کنیم. که به رگه‌هایی شیرین و سرخ در دل این هلوی ورجاوند شباهت دارند.

توصیف‌مان از این هلوی خرد کامل نیست، اگر به پوست آن اشاره‌ای نکنیم. پوستی که می‌تواند زیبا یا زشت باشد. می‌تواند سرزنده و سرخ و سپید و زیبا و نرم بنماید، یا از لکه‌ها و آفت‌های گوناگون پوشیده شده باشد. این پوسته، از جنس کردار و کنش است و همان است که اخلاق را بر می‌سازد. "من"، به پشتوانه‌ی آن هسته‌ی استوار فلسفی، که در بیشتر انسانها ناندیشیده، نقد نشده، و "ارثی" است، در دل دریای دانایی شنا می‌کند و نسبت به زیست‌جهان خود جهتی خاص را اتخاذ می‌کند و بر این مبنا گوشته‌ای خاص را پیامون

هسته‌ی یاد شده پدید می‌آورد. آنگاه، از دل این گوشته پوستی نمایان و آشکار بر می‌آید و این همان است که بازتاب هستی من بر زیست جهان را بر می‌سازد. این همان شکل هستی من است، که از کردارها و رفتار من بر می‌آید، و آنگاه که صورتبندی شود و قواعدی اجتماعی را بر تابد، نظام اخلاقی من را نتیجه می‌دهد. به همان ترتیبی که هسته گوشته را، و گوشته پوسته را تعیین می‌کند، از آن تغذیه نیز می‌نماید. قواعد حاکم بر رفتار من، نه تنها از پیش‌داشتهای فلسفی و پشتوانه‌ی دانایی این هلو بهره می‌گیرد و بر مبنای آن شکل می‌گیرد و ساختار می‌یابد، که یک قالب عمومی برای جمع‌بندی کارآمدی هلوی خرد نیز محسوب می‌شود. به این ترتیب پیامد کردارهای من، دامنه‌ی گوشته‌ی دانایی را با بازخوردهای خود جهت می‌دهد و جذب دانایی جدید را در سطوح و عمق‌های گوناگون تشدید می‌کند. به همین شکل، دگردیسی در ریخت و ساختار گوشته‌ی دانایی مواد خامی را در اختیار هسته‌ی فلسفی قرار می‌دهد. پرسشهای شناور در هسته‌ی هلوی خرد منابع اطلاعاتی خود را از این گوشته دریافت می‌کنند و به این ترتیب به پاسخهایی نو دست می‌یابند، که خود پرسشهایی تازه را پدید می‌آورد، که خود جهتی تازه به رشد و شکوفایی گوشته‌ی هلو می‌بخشد، که در نهایت، الگوی رفتار را تعیین می‌کند.

هسته‌ی هلوی خرد سخت‌ترین بخش آن است. هم برای دگرگون شدن و هم برای گوارده شدن. این بخش را در دیگری دشوارتر از همه می‌توان دریافت و این قسمت را در خویشتن سخت‌تر از همه می‌توان تغییر داد. معمولاً این هسته جز پوسته‌ای سخت و استخوانی شده از پاسخهای خوش‌نما نیست که بر جای پرسشها بر نشسته و ظهور پرسشهای نو را مهار می‌کنند. معمولاً هلوی خرد از درون می‌گنجد و از اندرون هسته است که پوک و نابارور می‌گردد. در این حالت قاطعیتی که قرار است در پوسته‌ی هلوی خرد پدیدار گردد، همچون ضرورتی بی‌دلیل به اندرون رسوخ می‌کند و گوشته را با دانسته‌هایی که قطعی فرض می‌شوند،

و هسته را با پیش‌فرضهایی قطعیت یافته آلوده می‌کنند. این آسیب، یعنی گندیدن هلوی خرد از درون، یا کپک زدنش از سوی پوسته، رایج‌ترین بیماری این میوه‌ی ممنوعه است.



راز اعظم: مگای بسپسجدکی های پیده ی دیگر آزاری

شروین وکیلی

هفته نامه ی کرگدن، شماره ی ۵۵، سه شنبه ۱۳۹۵/۲/۲۱

رگبار خبرهای مهیب و دردناک در زمانه ی ما چنان شده که باید از بی حسی و خو گرفتن مردمان به زشتی و پلیدی و خشونت بیم داشت. یکی از اخباری که طی روزهای اخیر مایه ی خشم و ناراحتی بسیاری شده، داستان غم انگیز زنی است به نام اعظم که به همراه دو دختر خردسالش به مدت بیست و یک روز زندانی شوهرش بوده و به دست او شکنجه می شده است. این خبر را باید در امتداد خبر ناراحت کننده ی دیگری گذاشت که چندی پیش منتشر شد و از شکنجه شدن بیماران عقب مانده ی بستری در یک آسایشگاه خصوصی به دست پرستاران و نگهبانان شان حکایت می کرد. به این موارد می توان فیلم های ترسناکی را افزود که دولت اسلامی عراق و شام (داعش) از زجرکش کردن مخالفانش منتشر می کند. آنچه که در تمام این موارد مشترک است، شکلی از رفتار است و انگیزه ای برای ابراز خشونت که اغلب سادیسم یا دیگر آزاری خوانده می شود.

کلمه‌ی سادیسیم در اواخر قرن هجدهم بر اساس آثار ادبی مارکی دو ساد فرانسوی به این طرز رفتار منسوب شد و در دوران معاصر در پارسی به دیگرآزاری ترجمه شده است. مارکی دو ساد (۱۷۴۰-۱۸۱۴م) اشرافزاده‌ی فروپایه‌ای بود که در حدود زمان انقلاب کبیر فرانسه به خاطر اعمال خشونت بر زنان روسپی شهرتی داشت و چون در داستانهای تخیلی‌اش بر همین موضوع پای می‌فشرد و زوایا و جوانب رنگینی از آزار دادن دیگران را در بافتی جنسی روایت می‌کرد، شهرتی یافت و نامش بر این حال و هوا حک شد. کمابیش همزمان با او نویسنده‌ی دیگری به نام لئوپولد زاخر مازوخ سویه‌ی واژگونه‌ی این حالت را در آثارش حکایت کرد و این بار بر میل به آزار دیدن و خوار شدن تاکید کرد. به این ترتیب بود که نام او نیز در متون روانشناسانه به یادگار باقی ماند و جفتِ مازوخسیم / سادیسیم تعریف شد و در زبان ما به خودآزاری/ دیگرآزاری برگردانده شد.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که رفتارهای سادومازوخیستی از ابتدای کار در جوامع انسانی وجود داشته‌اند و داده‌های مردم‌شناسانه هم به رواج این نوع رفتارها در تمام جوامع گواهی می‌دهد. یعنی میلِ غریب به آزار دادن دیگری یا میلِ غریب‌ترِ آزار دیدن از دیگری انگار در تمام دورانها در تمام جوامع وجود داشته است. بر مبنای همین میل آیینهای جمعی و مناسک اجتماعی گوناگونی هم تکامل یافته است که زجرکش کردنِ محکومان در ملأعام یا زخم زدن بر خود در جریان مراسم مذهبی نمونه‌هایی از آن است.

این را می‌دانیم که همه‌ی نظامهای روانی گرایشی طبیعی و پیش‌تنیده به سوی لذت از خود نشان می‌دهند و باز این را هم می‌دانیم که حسی عمومی و فراگیر به نام همدلی و همدردی (empathy) در آدمیان وجود دارد که به همین ترتیب از تباری تکاملی برخوردار است و باعث می‌شود شادمانی و خنده از کسی به کسی سرایت کند و درد و رنج دیگری همچون شکلی از ملایم از رنج خویشتن تجربه شود. بر این مبنای این که مردمان بکوشند تا به شادمانی و لذتی بیشتر دست یابند و دیگران را نیز از آن برخوردار کنند، امری طبیعی

و بدیهی می‌نماید. اما این که چطور ممکن است کسی از رنج دیگری لذت ببرد یا رنج خود را بپسندد، در نگاه نخست همچون ناسازه‌ای جلوه می‌کند. به ویژه وقتی دریابیم که این حس خود/دیگرآزاری امری فراگیر و عمومی است و به حالتی بیمارگونه و استثنایی در جمعیتی کوچک از مردمان محدود نمی‌شود.

نظریه‌پردازی علمی مدرن درباره‌ی سادومازوخیسم در ۱۹۰۵ م با «سه مقاله درباره‌ی جنسیت» به قلم فروید آغاز شد. پیش از این تاریخ ریشارد فون کرافت اپینگ در سال ۱۸۸۶ م در کتاب مهمش «روان‌رنجوری جنسی» (*Psychopathia Sexualis*) تعبیر سادیسم و مازوخیسم را برای توصیف این نوع از رفتارها به کار گرفته بود و بر این نکته تاکید کرده بود که عنصر اصلی در ارتباط خود-آزارگرانه با دیگری، مقوله‌ی سلطه و کنترل کردن است و نه خود درد و رنج. فروید در «سه مقاله» به این نکته‌ی مهم اشاره کرد که رفتار دیگرآزارگرانه و خودآزارگرانه اغلب همزمان در یک تن نمود می‌یابند و از این رو تعبیر سادومازوخیسم را وضع کرد. او این حدس را هم مطرح کرد که همگان تا حدودی برای نمایش این نوع رفتارها استعداد و آمادگی داشته باشند و در این عمومی پنداشتن سادومازوخیسم چندان پیش رفت که بخشی از مراحل رشد روانی نوزادان را سادیک نامید، چرا که با میل به گاز گرفتن و دریدن پیوند خورده است. فروید بعدتر در مقاله‌ی مهم «بیچه‌ای کتک می‌خورد!» بر ارتباط تخیل با میل خود-دیگرآزارانه تمرکز کرد و خیالپردازی‌های جنسی را با آن مربوط دانست. او مانند کرافت اپینگ معتقد بود سرشت مردان با دیگرآزاری و ذات زنان با خودآزاری سازگاری دارد و از این رو بروز هریک از این حالات در جنس مخالف را بیمارگونه می‌دید. فروید و روانکاوان دیگر در کل معتقد بودند نادیده انگاشته شدن کودک از سوی والدین اش و محرومیت از عشق و محبت خانوادگی عامل اصلی منحرف شدن جریان لیبیدو و بروز حالت‌های سادومازوخیستی است.

در روزگار ما مدل کلاسیک درباره‌ی رفتارهای خود-دیگرآزارانه مورد حمله‌های سختی قرار گرفته است. از یک سو داده‌های جدید نشان می‌دهد که رفتار سادومازوخیستی شیوعی بیش از آنچه که گمان می‌شد

دارد و حتا در میمونهای عالی مانند شامپانزه هم نمودهایی از این رفتار دیده شده است. پیمایش مشهور کینزی نشان داد که حتا خواندن داستانهایی با محتوای سادومازوخیستی برای ۱۲٪ زنان و ۲۲٪ مردان به لحاظ جنسی تحریک کننده است و این فراتر از میزانی است که از یک عارضه یا انحراف روانی انتظار داریم.

از سوی دیگر طی دهه‌های گذشته جنبشهایی اجتماعی را داریم که بر فراگیر بودن و بی‌زیان بودنِ شکلی ملایم و «داوطلبانه» از ارتباط سادومازوخیستی تاکید می‌کنند و با بیمارگون شمرده شدن این رفتارها مخالفت می‌ورزند. از دید نویسندگانی که سخنگوی این جریان هستند، رفتار خودآزارانه و دیگرآزارانه شکلی از اندرکنش جنسی صریح یا پنهان میان من و دیگری است که با تبادل لذت همراه است. اما داد و ستد این لذت در شبکه‌ای پیچیده از قدرت و سلطه تعریف می‌شود و با تعویق و رنج همراه است. هرچند چون هر دو طرف بر سر آن توافق دارند امری غیراخلاقی یا زیانمند یا ناسالم قلمداد نمی‌شود.

در کنار این برداشتها، دیدگاه‌های تجدیدنظرطلبانه‌ای در درون اردوی روانکاوان را هم داریم. مشهورترین دیدگاه در این میان به ژیل دلوز تعلق دارد که در نوشتار مهمش «سردمزاجی و سنگدلی» (۱۹۶۷م) با فرض مرکزی فروید مخالفت کرد و گفت که سادیسم و مازوخیسم دو طرز رفتار به کلی متفاوت هستند که در یک فرد ظهور می‌یابند، اما خاستگاه‌ها و ساز و کارهایی به کلی ناهمسان دارند. از دید او حالت مازوخیستی بر «قرارداد» تاکید داشت و مشروط شدن لذت بر اساس قواعد منسوب به دیگری را بیان می‌کرد. در حالی که سادیسم بر رکن «قانون» استوار بود و اعمال سلطه بر دیگری را مورد تاکید قرار می‌داد. از دید دلوز مازوخیسم از اتحاد نهاد (id) و فرامن (super-ego) ناشی می‌شد و با انحلال کامل «من» همراه بود. در مقابل سادیسم حاصل غلبه‌ی من (ego) بر نهاد و فرامن بود و من را به مرتبه‌ی قانون‌گذار و جایگزینی برای فرامن بر می‌کشید.

یکی از بحثهایی که از همان ابتدای قرن بیستم درباره‌ی سادومازوخیسم مطرح شد، ارتباط این حالت با خشونت و بی‌رحمی بود. درباره‌ی رفتارهایی که از شوهر دیوانه‌ی اعظم سر زده یا آنچه که داعش در فیلم‌های ترسناکش باز می‌نمایاند، با خشونت و سنگدلی عریان روبرو هستیم. اما این که پشتوانه‌ی روانشناختی این رفتارها به راستی خود-دیگرآزاری است یا نه، جای بحث وجود دارد. یکی از نخستین نویسندگانی که در این زمینه به طرح مسئله پرداخت، هنری هاوولاک ایس بود. او در کتاب «روانشناسی جنسیت» (۱۹۳۳م) بحث کرد که سادومازوخیسم با سنگدلی و خشونت عادی تفاوت دارد و وضعیت روانی پیچیده و خاصی است که از مجرای تولید رنج مدیریت شده در پی دستیابی به لذت است. این خط اندیشه تا حدودی در آثار نویسندگانی مانند سارتر بازتاب یافته است که مازوخیسم را کوششی برای تثبیت نگاه دیگری بر من می‌دانند و از سوی دیگر سادیسم را همچون سلطه‌ی نگاه و انگاره‌ی من بر دیگری تفسیر می‌کنند. از دید سارتر خودآزاری در راستای انحلال خودآگاهی و دست کشیدن بازیگوشانه از اراده‌ی آزاد قرار می‌گرفت و دیگرآزاری همچون مکملی برای آن جلوه می‌کرد که بر عکس فرو کاستن دیگری بر یک شیء و مسلط شدن بر آن را هدف می‌گرفت.

خلاصه آن که رفتار سادومازوخیستی امری پیچیده و لایه لایه است که به سادگی نمی‌توان آن را به شر اخلاقی یا بیماری روانی فرو کاست. چنین می‌نماید که در حالت خود-دیگری‌آزارانه، چندین و چند عامل با هم ترکیب شوند و طیفی متنوع از رفتارها را پدید آورند. هسته‌ی مرکزی این رفتار بی‌شک گره خوردن رنج دیگری با لذت من (در دیگرآزار) است، که می‌تواند با لذت برخاسته از رنج من در اثر لذت دیگری (نزد خودآزار) گره بخورد و در این حالت یک رابطه‌ی خودآزاری-دیگرآزاری پایدار را نتیجه دهد. چنین می‌نماید که وضعیت دوقطبی یاد شده که افراد داوطلبانه بدان وارد می‌شوند و قراردادهای و قواعدی برای کنش متقابل در اندرونش وضع می‌کنند، چندان زیانمند نباشد و رایج‌ترین الگو هم محسوب شود.

در کنار این هسته‌ی مرکزی که بر جفت لذت-رنج استوار شده، یک گوشته‌ی بزرگ و نیرومند از جنس قدرت و سلطه را هم داریم که بی‌شک در شکل دادن به ارتباط خود-دیگرآزارانه تعیین کننده است. یعنی چنین می‌نماید که در این ارتباط متغیرهای مرکزی سطح روانی (لذت و رنج) با متغیرهای مرکزی سطح اجتماعی (قدرت و سلطه) جوش بخورند و با هم ادغام شوند. به این ترتیب کسب لذت از حضور دیگری با اعمال قدرت بر بدن دیگری هم‌ارز می‌شود و کنترل جریان لذت و رنج در بدن دیگری که در ذات خود صورتی از قدرت است، همچون صورتی پیچیده‌تر و اجتماعی‌تر، جایگزین لذت خام روانشناسانه می‌گردد. تاکید دلوز بر این که رابطه‌ی خود-دیگرآزارانه با زبان پیوند دارد و گفتمانی ویژه تولید می‌کند را در همین جا می‌توان دریافت و تایید کرد.

به لحاظ آماری رفتارهای خودآزارانه یا دیگرآزارانه اغلب به خاطر همین دوسویه بودن و قراردادهای دوجانبه با خشونت و درندگی زیادی همراه نیستند و ماهیتی به نسبت ملایم دارند. اما باید به این نکته نگریست که در برخی از موارد اصولاً ارتباط دوسویه‌ای در کار نیست و میل یک خودآزار است که بر دیگری ای بی‌گناه و بی‌میل تحمیل می‌شود. در واقع میل به لذت بردن از رنج دیگری در غیاب توافق با دیگری، احتمالاً هسته‌ی مرکزی شرّ اخلاقی است و همچون ترکشی از بدنه‌ی همین ارتباط سادومازوخیستی جدا می‌شود. یعنی میل به سلطه و خواست دستیابی به لذت در حضور رنج دیگری، آنگاه که با نادیده انگاشتن دیگری و بسته شدن نگاه خودآزار بر خویشتن‌اش همراه باشد، به خشونت و درندگی میدان می‌دهد و شالوده‌ی رفتار ستمگرانه را بر می‌سازد. خوردن گوشت امری طبیعی و رایج و نه چندان زیانمند است، اما وقتی این میل به خوردن گوشت انسان زنده تغییر جهت دهد، کرداری مهیب و آدمخوارانه را ایجاد می‌کند. چنین می‌نماید که ارتباط سادومازوخیسم با خشونت و ستم چیزی از همین جنس باشد. هسته‌ی مرکزی تعادل و مهار خشونت در رفتار دیگرآزارانه همدلی و همدردی و توانایی نگریستن به دیگری و درک

لذت و رنج اوست. همین عامل است که دریافت لذت از رنج دیگری را ممکن می‌سازد، و بازیهای پیچیده‌ی لذت و رنج میان من و دیگری را ممکن می‌سازد. اگر عاملی این همدردی را از میان بردارد و دیگری را از دایره‌ی نگاه من آزارگر بیرون براند، ستمی خشونت‌آمیز بروز می‌کند که نمونه‌اش را در ماجرای اعظم و شوهرش می‌بینیم.

آنچه همدردی را از میان می‌برد و سنگدلی را به جای آن می‌نشانند، می‌تواند عواملی متفاوت باشد. با مرور زندگینامه‌ی جنایتکاران بزرگ تاریخی که رفتار دیگرآزارانه‌ی نمایانی از خود نشان می‌دادند، روشن می‌شود که عوامل تربیتی و اختلال در رشد روانی می‌تواند بخشی از ماجرا باشد، اما بر خلاف دیدگاه فروید، کل داستان را نمی‌توان به آن فرو کاست. در ماجرای آن نگهبانان و پرستاران شیطان‌صفتی که بیماران عقب‌مانده‌ی بیگناه را آزار می‌داده‌اند، انگار عاملی اجتماعی در کار بوده که حساسیت‌زدایی نسبت به رنج دیگری را رقم زده و ستم را به امری عادی و پذیرفتنی تبدیل کرده است. درباره‌ی شوهر اعظم این را می‌دانیم که به مواد مخدر معتاد بوده و چنان که از گزارشها بر می‌آید، گویا با حالت پارانوئید شدیدی به خاطر مصرف شیشه دست به گریبان بوده است.

تعادل ظریف میان من و دیگری و درهم گره خوردن جریانهای لذت و رنج در این دو است که ارتباط انسانی را پدید می‌آورد و با هم لذت بردن و با هم رنج کشیدن را ممکن می‌سازد. نظام اجتماعی بر مبنای نشت کردن شادمانی و آزرده‌گی از کسی به کسی ممکن شده است، و لایه‌های پیچیده‌تری از این ارتباط می‌توانند به وجود بیایند و هسته‌هایی از رنج و لذت را در بستری از لذت و رنج بپوشانند یا برویاند، بی آن که آن همدردی و همدلی بنیادین را خدشه‌دار کنند و ارتباط انسانی و «دیدن دیگری» را مختل نمایند. گزارشهایی که این روزها بیش از پیش فاش و عیان شنیده می‌شود، نشان می‌دهد که این تعادل ظریف به سادگی می‌تواند با تاثیر ماده‌ای روانگردان یا گفتمانی سیاست‌زده یا هم‌نوایی اجتماعی‌ای نااندیشیده درهم

بشکند و سنگدلی و نابینایی نسبت به دیگری و گسسته شدن ارتباط انسانی را به دنبال داشته باشد. پیامد آن در سطوح گوناگون به قدر کافی نمایان و زشت و زننده است و نیاز به شرح و توصیف چندانی ندارد. جایی شیشه بر مغزی اثر می‌کند و دیوی را در خانواده‌ی اعظم پدید می‌آورد، در جایی دیگر شبکه‌ای از همکاران را در آسایشگاه افراد کم‌توان به دسته‌ای جنایتکار و شکنجه‌گر تبدیل می‌کند، و در جایی دیگر به سیاست رسمی دولتی خونریز و وحشت‌آفرین بدل می‌شود. خط مشترک میان این همه، «ندیدن دیگری»، «نادیده انگاشتن رنج دیگری»، و تحمیل ارتباطی آزارگرانه به دیگری‌ایست که خواهان آن نیست.



هفت‌گناه کبیره و وکناه تختین: مگای مقایسه‌ای

شروین وکیلی

هفته‌نامه‌ی کرگدن، شماره‌ی هشتم، ۱۳۹۵/۳/۲۵

گناه برساخته‌ای اجتماعی است و بر این مبنا بر اساس جغرافیای گناه در یک نظام اجتماعی، تا حدودی می‌توان درباره‌ی ساختارهای نهادی و جریانهای قدرت و معنایی که در شاهرگ روابط انسانی‌اش گردش می‌کنند، داوری کرد.

گناه، حسی منفی است از جنس عواطف و هیجانها که به خاطر انجام دادن کاری غیرمجاز یا کوتاهی در انجام کاری ضروری بر می‌خیزد. گناه از این نظر به شرم شباهت دارد که حسی همگانی و فراگیر و پیش‌تندیده در نظامهای روانشناختی آدمیان است و در همه جا کمابیش به یک شکل تجربه می‌شود. شرم نیز از درک نازیبا، ناپسند یا ناکافی بودن خودانگاره در چشم دیگران بر می‌خیزد، اما بیشتر با «شکل بودن من» در ارتباط است، و کمتر با کاری که انجام شده یا نشده باشد. داده‌های مردم‌شناسانه نشان می‌دهد که شرم امری جهانی است و همه‌ی مردمان مستقل از آن که فرهنگ و نژاد و زبان و پیچیدگی جامعه‌شان چه وضعیتی داشته باشد، شکلی از شرم را با الگوی رفتاری - حرکتی مشابهی تجربه می‌کنند. دویدن خون به چهره و سرخ شدن صورت، خم

کردن پشت و پایین گرفتن سر، پرهیز از تماس چشمی و نگریستن به پایین و تلاش برای پنهان کردن دستان یا چهره نمودهایی جهانی از شرم هستند که گویی مانند خشم و ترس و شادمانی در شبکه‌ی عصبی آدمیان ساختاری پیش‌تئیده داشته باشند.

گناه از این نظر به شرم شباهت دارد که حسی منفی است و به همان ترتیب به نابسند و ناخوشایند بودن خودانگاره دلالت می‌کند. اما شباهت میان این دو در همین حدود خاتمه می‌یابد. گناه بافتی اندیشیده و وابسته به درونکاوی و تأمل دارد و بر خلاف شرم در غیاب دیگری نیز حس می‌شود. شرم به موقعیتی اجتماعی و گناه به وضعیتی اخلاقی اشاره می‌کند و از این رو پیچیدگی و وابستگی‌شان با زمینه با هم تفاوت دارد. گناه به شکلی پیچیده شده، زبان‌مدار، اندیشیده، و انتزاعی از شرم شبیه است که با درونی کردن معیارهای اخلاقی و پایش و سنجش دایمی خویشتن بر مبنایشان گره خورده است. به همین خاطر گناه بر خلاف شرم الگوی رفتاری مشابه و یکنواختی را ایجاد نمی‌کند، و ممکن است به طیفی بسیار وسیع از واکنشها منتهی شود. فروید نخستین کسی بود که نشان داد واکنش به گناه می‌تواند هیچ ارتباط منطقی و معقولی با خود موضوع گناه نداشته باشد و همچون انفجاری هیجانی در عرصه‌ای به کلی بی‌ربط از روابط انسانی خود را نشان دهد. نمونه‌اش آن که ممکن است کسی به خاطر آن که احساس گناه دارد، در ارتباط با کسی که هیچ ارتباطی به موضوع گناهش ندارد مهربانی نشان دهد، یا برعکس در زمینه‌ای نامربوط به ابراز خشونت دست یازد.

گناه به این ترتیب امری آموختنی است و از این نظر با آزمون شباهت دارد که آن نیز مشتقی یادگرفتنی از شرم است، با این تفاوت که در محور زمان جایگاهی پیشینی دارد و پرهیز از ارتکاب کاری ناپسند یا پذیرفتن انگاره‌ای ناخوشایند را نشان می‌دهد، در حالی که شرم نسبت به این وضعیت پسینی است و بعد از آن که کاری انجام شد و انگاره‌ای شکل گرفت ظاهر می‌شود.

گناه از این نظر که ریشه در باورها و اعتقادهای فرهنگی دارد با شرم و آزر (که حالت‌هایی روانشناختی هستند) تفاوت دارد. یعنی گناه بیشتر با زبان و متن و باورهای آموخته شده گره خورده است. به همین خاطر موضوع گناه حالتی جهانی ندارد و در هر جامعه‌ای به شکلی صورتبندی می‌شود، یا گناه ممکن است اصولاً صورتبندی نشود. چنان‌که مثلاً در زبان ژاپنی برابرنهاد دقیقی برای گناه نداریم و آنچه به جای آن دیده می‌شود صورتی اجتماعی شده و افراطی از همان شرم است.

به همین ترتیب ممکن است برخی از دلایل پیدایش حس گناه که در جامعه‌ای بدیهی و طبیعی می‌نمایند، اگر از زاویه‌ی جامعه‌ای دیگر نگریسته شوند به کلی بی‌ربط و غریب جلوه کنند. در قرون وسطا خوردن ماهی در روزهای پرهیز و روزه‌داری مسیحیان کاری بود که حجم عظیمی از احساس گناه را برای مؤمنان شکم‌باره پدید می‌آورد، در حالی که در همان روزها در بقیه‌ی سرزمینها مردم با خیالی آسوده ماهی‌شان را می‌خوردند و حس گناه نمی‌کردند. به همین ترتیب گویا در جهان باستان (همچون کنعانی‌ها و آزتک‌ها در مقام نمونه‌هایی شرقی و غربی) اگر کسی فرزندش را برای قربانی کردن در راه خدایان به دست کاهنان نمی‌سپرد، احساس گناه می‌کرد. در حالی که امروز نوادگان همان مردم اگر کودکی را برای کشته شدن در مراسمی مذهبی به دست کسی بسپارند حس گناه خواهند کرد.

نسبیت حاکم بر گناه و وابستگی‌اش به بافت فرهنگی از این رو فرصتی است گرانبها برای مقایسه‌ی حوزه‌های تمدنی و بررسی الگوهای پیکربندی و شکل‌گیری «من» در آنها. به ویژه فهرست‌هایی که از گناهان کبیره در جوامع گوناگون شکل گرفته در این مورد بسیار بیانگر و روشنگر است. مشهورتر از همه، در جهان مسیحی این هفت گناه عبارتند از آزمندی، حسد، خشم، تنبلی، پرخوری، شهوت جنسی و غرور که در قالب هفت دیو یا هفت جانور (به ترتیب در شمایل‌نگاری مسیحی: وزغ، مار، شیر، حلزون، خوک، بز و طاووس) بازنموده می‌شده‌اند.

هفت گناه مسیحی به هفت گناه بزرگ بودایی شباهتی دارند و این شاید به مرجع مشترک وامگیری اش نزد دو این دین مربوط باشد. امروز تفسیر دالایی لاما از هفت گناه بودایی مهم شهرت بیشتری دارد. دالایی لاما می گوید دعای مشهور «اوم مانی پدمه هوم» به شش فضیلت و شش گناه مقابل شان دلالت می کند و آن گناهان عبارتند از غرور، حسد، آرزومندی، نادانی، زیاده خواهی، و کینه جویی. این شش با گناه بزرگ دلبستگی به زندگی و کام هایش که در قالب دیو مارا جلوه می کند، هفت گناه مهم بوداییان را بر می سازد. مشابه همین الگو را در دین هندو هم داریم. هندوان شش گناه بزرگ شان را آریشه دورگه می نامند و اینها عبارتند از شهوت، خشم، آز، وهم، غرور و حسد. شبیه همین الگو را در دین جین و ادیان دیگر هندی نیز می بینیم که به احتمال زیاد همه شان از دین بودایی وامگیری شده اند.

هفت گناه مسیحی و بودایی نسخه هایی زاهدانه و دنیاگریز از یک دستگاه نظری کهنسال تر هستند که در ایران زمین تکامل یافته است. نخستین نشانه های مفهوم هفت گناه در دین بودایی به قرون دوم و اول پیش از میلاد مربوط می شود و این زمانی بود که مرکز تدوین و تحول دین بودایی در ایران شرقی (خراسان و افغانستان و پاکستان امروزی) قرار داشت. در مسیحیت هم مفهوم هفت گناه در شکل اولیه اش در قرن اول و دوم میلادی در آسورستان و آناتولی تکامل یافت و کهنترین اشاره ی مسیحی بدان را در نامه به گالاتیان (۵، ۱۹-۲۱) می توان یافت. نخستین سیاهه از این دست را هم در رساله ی «اندیشه های شیطانی» نوشته ی اوگریوس پونتیکوس از اهالی آناتولی می خوانیم که در قرن چهارم میلادی می زیسته است. در مقابل کهنترین اشاره ی متنی به این مفهوم را در اوستا می بینیم که چندین قرن از این دوران قدیمی تر است و بی شک خاستگاه و مرجع مشترک هر دوی این ادیان بوده است. در واقع شکلی از سیاهه ی گناهان را (که البته شمارشان بیش از هفت تاست) را در گاهان زرتشت می بینیم که تاریخش به قرن دوازدهم پیش از میلاد باز می گردد، یعنی هزار سال از هفت گناه بودایی و هزار و پانصد سال از هفت گناه مسیحی کهنتر است.

چنین می‌نماید که صورتبندی خاستگاه‌های گناه در قالبی هفت‌تایی و در پیوند با دیوها هم نخستین بار در دین زرتشتی تکامل یافته باشد. زرتشتیان باستان به گروهی هفت‌تایی از نیروهای مقدس باور داشتند که از اهورامزدا و شش امشاسپند تشکیل می‌یافت. این گروه هفت‌تایی مقدس هم‌اورد هفت نیروی پلید بودند که از اهریمن و شش دیو نیرومند تشکیل می‌شد که هر یک گناهی را در انسان بر می‌انگیختند و روی هم رفته «گماله دیوان» نامیده می‌شدند. به این ترتیب هفت گناه بزرگ نزد زرتشتیان راستکیش عبارت بودند از بدخواهی و بداندیشی، سستی و ناتوانی، شهوت غیرطبیعی، خشم، تشنگی و گرسنگی که به ترتیب در قالب دیوهای آکومن، ساوول، جَهی یا ورن، ایندره یا ائشم، تریز و زریز تجسد می‌یابند و هم‌اورد و دشمن این فرشتگان محسوب می‌شوند: بهمن، اردیبهشت، اسفند، شهریور، امرداد و خرداد، هرچند الگوهای متنوعی از رویارویی و هم‌اوردی در این میان روایت شده است.

این شش گناه با گناه بزرگ ویرانگری و خدشه‌دار کردن قانون حاکم بر طبیعت (آشنا) همراه بود که نماینده‌اش اهریمن بود، و گناه وابسته به آن را اشموخی می‌نامیدند که یعنی در هم شکستن اشا. این شکل باستانی گناهان بزرگ که در قالب دیوشناسی زرتشتی تثبیت شده است، بعدتر تا دوران ساسانی بارها بازبینی و ویرایش شده و فهرست‌های متفاوتی از گناهان بزرگ را به دست داده که با جمع بستن همه‌شان معلوم می‌شود بدخواهی، دروغ‌گویی، آزمندی، خشم، حسد، بیدادگری و آزار جانوران و گیاهان یا آلودن طبیعت در میانشان برجستگی بیشتری داشته‌اند.

مسیر وامگیری مفهوم گناهان بزرگ هفتگانه از بافت زرتشتی به قالب مسیحی‌اش کمابیش روشن است. چون در کتاب اندرزهای سلیمان که بخشی از کتاب عهد عتیق است و به احتمال زیاد در ابتدای دوران هخامنشی تدوین شده، این جمله را می‌خوانیم که «شش چیز است که خداوند از آن بیزار است، آری، هفت تاست که نزد او اهریمنی است: نگاه غرورآمیز، زبان دروغگو، دستان آلوده به خون بیگناهان، قلب

بدخواه، پای شتابنده به سوی بدکاری، شاهدهی که به دروغ گواهی دهد و کسی که میان برادرانش فتنه‌گری می‌کند.» (کتاب زبانزدها، ۶، ۱۶-۱۹).

با مقایسه‌ی این سیاهه‌ها از گناهان روشن می‌شود که قالب یهودی که نزدیکی بیشتری به بافت زرتشتی دارد، طی پنج شش‌قرنی که گذشته تا به گناهان هفتگانه‌ی مسیحی تبدیل شود، ماهیتی زاهدانه و دنیاگریز پیدا کرده و با بخشی از اخلاق رواقیان یونانی درآمیخته است. هفت گناه مسیحی و بودایی از این نظر به هم شباهت دارند که اموری طبیعی و روزمره را نادرست می‌دانند و در کل از اخلاقی لذت‌ستیز و ریاضت‌مدار ناشی می‌شوند. در مسیحیت پرخوری و میل جنسی ناپسند دانسته شده، و این کمابیش واژگونه‌ی اخلاق زرتشتی است که میل جنسی طبیعی را می‌ستاید و مجاز می‌دارد و گرسنگی و تشنگی را گناه می‌شمارد. به همین ترتیب در آیین بودایی هم سیر شدن (هم از نظر خوراک و هم از نظر جنسی) امری موهوم و فریبنده دانسته شده و میل به ارضای این میلیهای طبیعی نوعی گناه پنداشته شده که در زبان دالای لاما به شکل آرزومندی و زیاده‌خواهی آن را باز می‌یابیم.

جالب است که شکل ایرانی گناهان بزرگ انحراف از زندگی عادی و طبیعی را نشان می‌دهد و بر محور ستودن و به رسمیت شمردن شادمانی و لذت قرار گرفته است. به همین خاطر است که اسفند (سپندارمذ) که فرشته‌ای از گروه امشاسپندان است ارتباط صمیمانه‌ی زن و مرد را نیز نمایندگی می‌کند، و در مقابل می‌بینیم که گرسنگی و تشنگی (احتمالاً برای رویارویی با اخلاق ریاضت‌جویانه‌ی مسیحی و مانوی) نوعی گناه قلمداد شده‌اند. در ادیان ایرانی به ویژه آزار دیگری (بدخواهی، خشم، دروغ‌گویی) و آسیب رساندن به طبیعت است که نکوهش شده و گناهی بزرگ قلمداد شده است.

جالب آن است که هم در دین بودایی و هم مسیحی غرور گناهی بزرگ قلمداد شده است، در حالی که «بزرگ منشی» و مقدس و نیرومند شمردن خویشتن در زمینه‌ی ایرانی امری پذیرفته شده و نیک است و تنها زمانی که (مانند نمونه‌ی جمشید شاه) به دروغگویی بینجامد گناه محسوب می‌شود.

همین الگو را در روایتهای مربوط به گناه آغازین هم می‌بینیم. این روایتهای ارتکاب کرداری گناهکارانه را در ازل مبنای دگرگونی تاریخ هستی می‌دانند. در روایتهای مسیحی و عبرانی این گناه آغازین «خوردن از میوه‌ی درخت خرد» است که در بهشت روییده بود و خداوند ممنوع‌اش کرده بود. در حالی که در منابع ایرانی برخورداری از خرد و بهره‌مندی از «میوه‌ی شناسایی نیک و بد» شالوده‌ی اخلاق محسوب می‌شود و زرتشت که نخستین پیامبر به شمار می‌آید به خاطر بهره‌مندی از آن مقدس شمرده می‌شود. جالب آن که در منابع کهن ایرانی هم مفهوم گناه نخستین را داریم، اما محتوای آن یکسره با آنچه در متون سامی می‌بینیم متفاوت است. در منابع ایرانی دروغ گفتن، خوردن گوشت انسان (یعنی آدمکشی) و کشتن جانور سودمند، یعنی گاو است که گناه آغازین است و به هبوط و تباهی هستی می‌انجامد. جمشید با دروغ گفتن و ادعای خدایی کردن، مشی و مشیانه با کشتن و خوردن فرزندان‌شان و اهریمن با کشتن کیومرث و گاو یکتاداد چنین گناهی را مرتکب شدند.

گناه حسی نیرومند و تعیین کننده در رفتارهای انسانی است که پذیرش قوانین و مناسک اجتماعی، درونی کردن‌شان و تخطی نکردن از آنها را ایجاب می‌کند. به همین خاطر هم در هر بستر تمدنی بسته به شالوده‌ی فرهنگی و ساختارهای اجتماعی پیرامونش به شکلی تکامل یافته است. گناه از این رو به سرخچی می‌ماند که امکان مقایسه‌ی خلق و خواهی مردمان وابسته به تمدنهای گوناگون را به دست می‌دهد و بافت تفکیک نیک از بد را در نظامهای معنایی‌شان روشن می‌سازد.



اخلاق ضمیر مفرد او: گفتگویی درباره اتیسم و اخلاق

روزنامه‌ی ابتکار، سه شنبه ۱۳۹۴/۱۲/۱۱ (پرسشگر: مسعود ریاحی)

ریاحی: جامعه‌ی روانشناسی در حال حاضر اتیسم را این‌گونه تعریف می‌کند: اُتیسم یک سندرم عصب‌رشدی است که ناتوانی‌های حاصل از آن در سه سال اول پس از تولد پدیدار می‌شوند و همراه با رشد ادامه می‌یابند و تعامل اجتماعی کودک، تکلم و خزانه رفتاری او را به شدت مختل می‌کنند. در این افراد ارتباط، مهارت‌های اجتماعی، یادگیری از راه تقلید، توانایی‌های شناختی، بازی کردن، مهارت‌های ریز و درشت حرکتی، استقلال شخصی و توجه اشتراکی عمیقاً آسیب می‌بیند. جامعه‌ی روانشناسی شدیداً به کمک عصب‌شناسان، زیست‌شناسان، روان‌پزشکان و حتی جامعه‌شناسان نیازمند است، برای توصیف این پیش‌آمد ناگوار. شاید یکی از نقاطی که رشته‌های دیگر میتوانند ورود کنند، نظریه‌ی ذهن دیگری است، که هم در فلسفه و هم در علوم شناختی به روند شکل‌گیری تصویری از «دیگری» در ذهن کودک می‌پردازد. حال در بستر این گفتمان، این در خود ماندگی، در ارتباط با مفهوم دیگری چگونه معنا می‌شود؟

وکیلی: کودک از سنی به بعد، در حدود شانزده ماهگی به وجود خود همچون چیزی در میان چیزهای دیگر و همچون انسانی در میان انسانهای دیگر آگاه می‌شود. این را مرحله‌ی آیینگی می‌نامند و نقطه عطفی است که بازنمایی ذهنی کودک از خودش را ممکن می‌سازد و خودآگاهی‌اش را شکل می‌دهد. کودکان از

همین هنگام تصویر خود در آینه را تشخیص می‌دهند. چنین می‌نماید که کمی پیش از این مقطع روند شناسایی دیگری به سرانجام می‌رسد. یعنی کودک متوجه می‌شود که انسانهای دیگری در اطرافش هستند که هریک ذهنیت و برداشت مشخص و متمایزی از جهان دارند و با خود کودک شبیه هستند. اگر بخواهیم به زبانی پدیدارشناسانه سخن بگوییم، تعبیرش چنین می‌شود که زیست‌جهان کودک، یعنی سپهری از تجربه و ذهنیت که کودک در آن زیست می‌کند، طی یک و نیم سال پس از تولد به تدریج شکاف می‌خورد و به سه بخش تقسیم می‌شود. یک مرکز و گرانیگاه به نام «من» تا مرحله‌ی آیینگی اهمیت و برجستگی می‌یابد، شمار زیادی از موجودات شبیه به من، ولی مستقل و بیرونی شناسایی می‌شوند که دیگری‌ها باشند، و یک زمینه هم اینها را در بر می‌گیرد که همان جهان است. یعنی زیست‌جهان کودکان تا حدود شانزده ماهگی سه رکن من، دیگری و جهان را دارا می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که در کودکان مبتلا به طیف اوتیسم این روند دچار اختلال می‌شود. یعنی شکلی از تمایز نیافتگی من و دیگری و جهان را می‌بینیم و به طور خاص انگار شناخت دیگری در این میان مختل است.

ریاحی: شبکه‌ی عصبی‌ای در مغز وجود دارد که MNS نامیده می‌شود و کارکردش تشخیص دیگری است. درباره آن توضیح مختصری بدهید.

وکیلی: MNS سرواژه‌ی سامانه‌ی نورون‌های آینه‌ایست که شبکه‌ای پیچیده از چند بخش قشر مخ است. نواحی زیرین قشر پیشانی و بخش بالایی قشر آهیانه‌ای از مهمترین بخشهای تشکیل دهنده‌ی آن هستند. نورون‌های این ناحیه وقتی فعال می‌شوند که فرد حضور دیگری‌ها را در اطراف خود تشخیص می‌دهد و به طور خاص رفتار ایشان را تقلید می‌کند و یا به کاری مشترک با ایشان می‌پردازد. به همین خاطر از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰م که این سیستم کشف شد، برخی از پژوهشگران آن را با مرکز شناسایی دیگری هم‌انگاشته‌اند. البته ناگفته نماند، زیرسیستم‌های دیگری هم در این میان نقش ایفا می‌کنند که مهمترین‌اش بخشهای لوب

گیجگاهی مغز است که زبان را هم رمزگذاری می‌کند. به هر صورت این را می‌دانیم که در کودکان مبتلا به اوتیسم کارکرد این ناحیه دستخوش اختلال جدی می‌شود.

ریاحی: یعنی به نظر شما شواهد عصب‌شناسانه‌ی روشنی هست که نشان می‌دهد کودکان اوتیک در بخشِ مربوط به شناسایی دیگری در مغزشان کاستی‌ای دارند؟

وکیلی: بله، فکر می‌کنم تا این اندازه روشن شده باشد که چنین اختلالی به واقع وجود دارد. علت بروز آن به ظاهر پیچیده است و مجموعه‌ای از عوامل ژنتیکی، هورمونی، و ایمنی‌شناختی است. سیستمی که دیگری را تشخیص می‌دهد هم پیچیده‌تر از سامانه‌ی نورونی آینه‌ایست اما به هر صورت سیم‌کشی این سامانه به همراه سایر بخشهای درگیر در شناسایی دیگری در اوتیسم عیب پیدا می‌کند.

ریاحی: شما از این داده‌ها استفاده کردید تا به نتایجی در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق برسید. نخست بگویید که چطور می‌شود از دانشی تجربی مثل عصب‌شناسی به احکامی فلسفی یا اخلاقی جهش کرد؟ اصولاً چنین نتیجه‌گیری‌هایی معتبر یا مستدل هست؟ اگر در این گفتمان، اخلاق را به نوعی توجه به رفاه و حق حیات دیگری تعریف کنیم، در افراد دارای اوتیسم، اخلاق چگونه معنا خواهد شد؟

وکیلی: بستگی دارد در چه قالبی به موضوع بنگرید. شکل سنتی رده‌بندی دانشها که در میانه‌ی قرن نوزدهم شکل گرفت و همچنان تا پس از جنگ جهانی دوم هم در غرب رایج بود، دانشهای متفاوت را شاخه‌هایی واگرا و بی‌ربط به هم می‌دید و استفاده از داده‌های یکی برای نتیجه‌گیری در دیگری را ناممکن می‌شمرد. این شکل از تخصص‌گرایی مکانیکی در علوم در عمل از دهه‌ی ۱۹۸۰م به بعد منسوخ شده و امروز تقریباً تمام علوم که می‌شناسیم در بستری میان‌رشته‌ای به هم متصل شده‌اند. یکی از مهمترین پیوندها در این میان بین دانش عصب‌شناسی و علوم دیگری شکل گرفته است. نمونه‌اش فلسفه‌ی اعصاب است که عبارت است از کاربرد دانش عصب‌شناسی برای دستیابی به نتایج نو و طرح پرسشهای نو در حوزه‌ی فلسفه.

بدیهی است که مثلاً اگر در عصب‌شناسی شواهدی پیدا شود که مفهوم اختیار آزاد را تایید یا مردود کند، شاخه‌هایی از فلسفه به طور مستقیم از آن تاثیر خواهند پذیرفت. به همین ترتیب نظریه‌ها و رویکردهای فلسفی هم برای عصب‌شناسان همچون قطب‌نمایی عمل می‌کند که پرسشها و چالشهای هدفمندی را طرح و بررسی کنند. از این رو پاسختان مثبت است. می‌شود از دانشی به دانشی دیگر حرکت کرد، ضرورت دارد که چنین کنیم و امروز کمابیش همه‌ی اندیشمندان مهم چنین می‌کنند.

ریاحی: با این زمینه، آنچه که شما درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاق گفتید از کدام نظریه مشتق شده بود؟ منظورم بحث درباره‌ی پیوند اخلاق با دیگری است؟

وکیلی: دیدگاهی هست که بیشتر به اسم زُرّوان شهرت یافته، و اسمش هم از اینجا آمده که زروان در ایرانِ قدیم مترادف با زمان بوده و در این مدل سیستمی من هم شکل‌گیری و پیکربندی «من» با زمان تعیین می‌شود. این دستگاه نظری را در قالب چندین کتاب و مقاله منتشر کرده‌ام، و بخشی از آن که به بحث ما مربوط می‌شود، ماجرای شکل‌گیری حوزه‌های متفاوت شناسایی در زیست‌جهان است. در این مدل چنین فرض می‌شود که سه حوزه‌ی زیست‌جهان، یعنی من و دیگری و جهان، سپهرهایی ادراکی هستند که از منِ شناسنده تراوش می‌شوند. یعنی در نهایت سه نوع ارتباط پایه‌ی شناختی داریم که از پیوند من - من، من - دیگری، و من - جهان ساخته شده است. این سه، به ترتیب زیبایی‌شناسی، اخلاق و علم را نتیجه می‌دهند. یعنی گزاره‌هایی که محتوای ذوقی، اخلاقی یا شناختی دارند و بر محور تمایز زیبا/زشت، نیک/بد، و درست/نادرست سازمان یافته‌اند، در سه رکن زیست‌جهان شکل می‌گیرند.

ریاحی: یعنی سه شاخه از شناسایی داریم که بر سه محور زیست‌جهان میزان شده‌اند؟

وکیلی: دقیقاً، این سه البته سه زیرسیستم‌اند که به هم راه دارند و روی هم رفته یک زمینه‌ی شناسایی کلی را می‌سازند. این تعبیر من از سه نوع داوری و شناسایی کانتی است.

ریاحی: این بحث چطور به اوتیسم مربوط می‌شود؟

وکیلی: مسئله‌ای که در اوتیسم با آن روبرو هستیم به ظاهر شکل نگرفتنِ دیگری است. یعنی زیست‌جهان این بیماران به شکل طبیعی تمایز نیافته و این سه محور را پدید نمی‌آورد. به همین خاطر می‌شود به آن همچون مدلی بالینی برای فهم شکل‌گیری اخلاق نگریست. از یک سو اختلالهایی از این دست فرصتی طلایی است برای پژوهشگران تا روند تحول طبیعی پدیده‌هایی پیچیده مانند اخلاق را بشناسند. از سوی دیگر با فهم این که ماهیت اختلال در کجاست، بسیاری از پیش‌دآوری‌ها و برداشتهای غیرمنصفانه درباره‌ی بیماران اوتیستیک از بین می‌رود.

ریاحی: چه نوع پیش‌داشتهایی؟

وکیلی: ببینید، کودکانی که به اوتیسم مبتلا هستند انگار اصولاً مفهوم دیگری را به شکلی که ما درک می‌کنیم، در نمی‌یابند. این بدان معناست که استخوان‌بندی دستگاه اخلاقی بدان شکلی که در افراد عادی می‌بینیم، در ایشان وجود ندارد. افراد اوتیک در ضمن گذشته از این اختلال به نسبت بهنجار هستند. یعنی برخلاف کسانی که به نشانگان داون مبتلا هستند شکل ظاهری غیرعادی ندارند یا بر خلاف عقب‌افتادگان ذهنی کارکردهای پایه‌ی مدیریت خود را انجام می‌دهند. از این رو خیلی ساده است که ایشان را با فردی عادی اشتباه بگیریم و کردارهای برخاسته از اختلال اوتیک را با معیارهای اخلاقی خودمان ارزیابی و نکوهش کنیم. کودکان اوتیک ممکن است موقع خشم به دیگران و همچنین به خودشان آسیب برسانند، به چیزهایی که به دیگران تعلق دارند به سادگی دست می‌زنند و ممکن است تخریبش کنند، و در برابر گفتگوی دیگران یا ابراز محبتشان واکنشی نشان نمی‌دهند. این رفتارها در کسی که دیگری را درک می‌کند و مفهوم مالکیت و ارتباط انسانی را به شکلی بهنجار می‌فهمد، به خشونت، بی‌ادبی، دزدی یا چیزهایی شبیه به این حمل می‌شود که دلالتی اخلاقی دارد.

ریاحی: در سطح دیگری شاید این عوارض به غیاب عشق و محبت حمل شود. بالاخره کودکان اوتیک بخشی از خانواده‌ای حمایتگر هستند و اگر مدام این تفسیر وجود داشته باشد که مهر و محبت والدین‌شان را نادیده می‌گیرند، حسی ناخوشایند ایجاد می‌کند.

وکیلی: بله، اصولاً چنین هم هست. اما شاید ماجرا به بی‌میلی کودکان اوتیستیک به ابراز محبت مربوط نباشد. شاید ماجرا به اختلال در زیربنای شکل‌گیری این نمودهای رفتاری بازگردد.

ریاحی: وجود یک فرد دارای اتیسم در یک خانواده به مثابه ایجاد یک بافت جدید در آن فضا است که تمام افراد آن خانه را درگیر خود خواهد کرد و از طرفی جامعه در پذیرش این افراد و خانواده‌شان نیازمند آگاهی و آموزش هستند، جای مناسبی برای ورود جامعه‌شناسان است، برای توصیف و تبیین و حتی شاید راهکار. زیرا که اختلالاتی به وسعت اتیسم، دارای ابعاد متفاوتی است که حتی اخیراً آن را عامل جدیدی برای طلاق توصیف می‌کنند.

وکیلی: بله، بی‌شک تحلیل جامعه‌شناسانه هم کاربرد دارد. اما فقط و فقط زمانی که از داده‌های صریح و مهم حوزه‌های دیگر دانایی غفلت نکنند. اتیسم پیش از هرچیز یک اختلال رشد مغزی است. باید نخست را خوب فهمید و بعد بر مبنایش شرایط خانوادگی و واکنش والدین به آن را فهم کرد. در قدم نخست برای یاری رساندن به این افراد باید ماهیت اختلال را درک کرد. اختلالی که اصولاً با غیاب دیگری تمایز یافته همراه است و از این رو با غیاب دستگاہ اخلاقیِ هنجارین دنبال می‌شود. به نظرم توجه به این نکته بخش مهمی از انگ‌هایی که به کودکان اوتیستیک می‌خورد را منتفی می‌سازد و چه بسا فرصتی فراهم کند برای آن که به شکلی دیگر، راهبردهایی مؤثرتر برای مدیریت زیست‌جهان به این کودکان آموزانده شود. بدیهی است پافشاری برای رعایت ادب یا اخلاقِ هنجارین در شرایطی که زیربنای عصب‌شناختی‌اش غایب است، راه به

جایی نمی‌برد و متأسفانه در اغلب موارد با کوششی جانکاه برای گنجاندن این کودکان در قالبی هنجارین روبرو هستیم که هم برای خودشان آزارنده است و هم والدین و درمانگران‌شان را آزرده می‌سازد.

ریاحی: در انتها، حرف شما به پیشنهادی عملیاتی درباره‌ی نگهداری کودکان اوتیک منتهی می‌شود؟

وکیلی: من پیشنهاد مشخص عملیاتی‌ای در این زمینه ندارم، چون خارج از حریم تخصص‌ام است.

من نه در زمینه‌ی اوتیسم متخصص هستم و نه پیشنهاد فنی مشخصی در این زمینه دارم. در حوزه‌ی کار خودم که به پیوندگاه جامعه‌شناسی و فلسفه و عصب‌شناسی مربوط می‌شود، به حدسی و پیشنهادی نظری درباره‌ی تفسیر فلسفی اوتیسم رسیده‌ام که چه بسا متخصصان بتوانند به کمکش به راهبردهایی عملیاتی دست پیدا کنند. فکر می‌کنم میان‌رشته‌ای شدن دانشها به همین معناست. در جایی بینشی به دست می‌آید و در جای دیگری به تشخیص ساز و کاری یاری می‌رساند و جایی دیگر شاید راهبردی و ترفندی را پدید آورد.



کتابهای دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

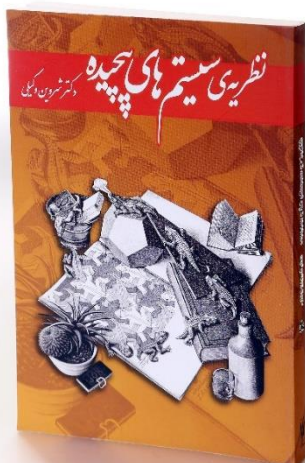
کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

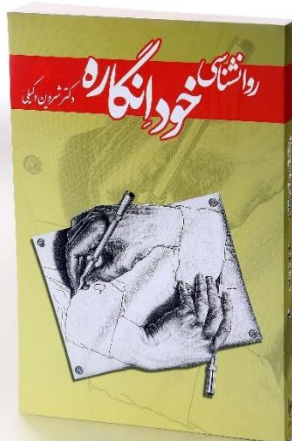




مجموعه دیدگاه زروان

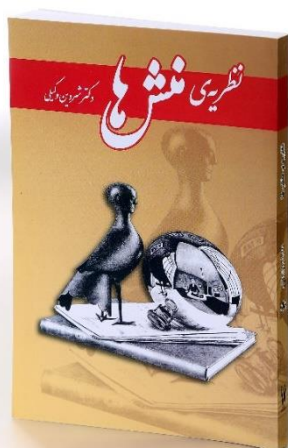
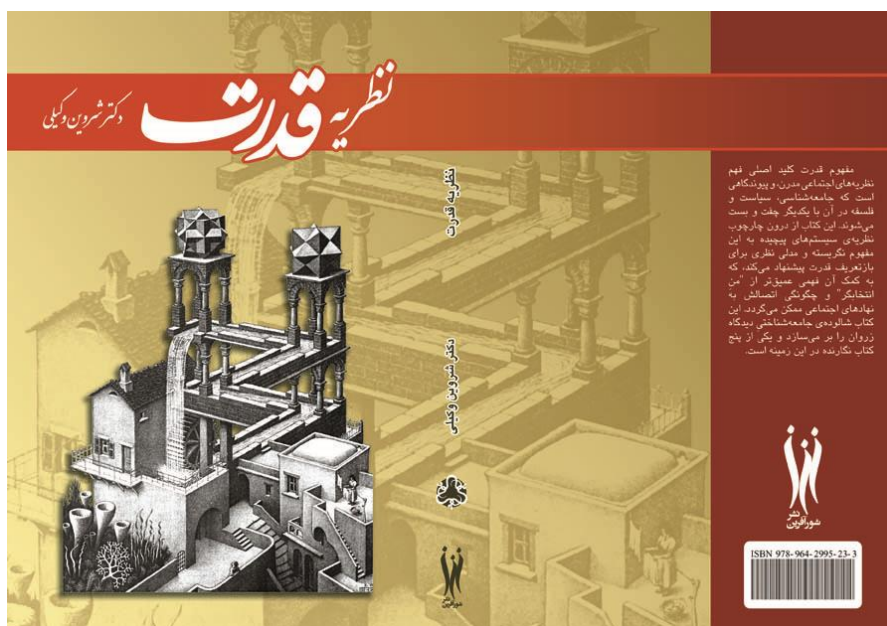
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

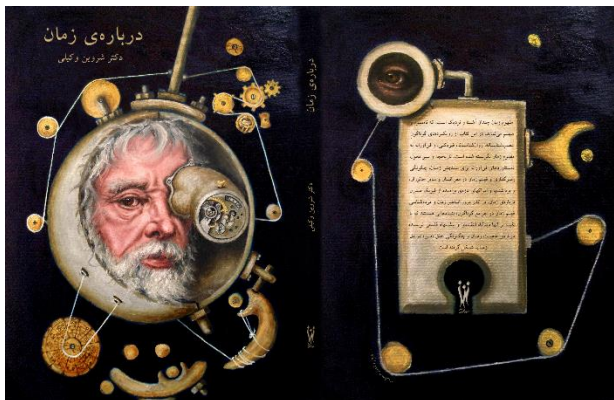
کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



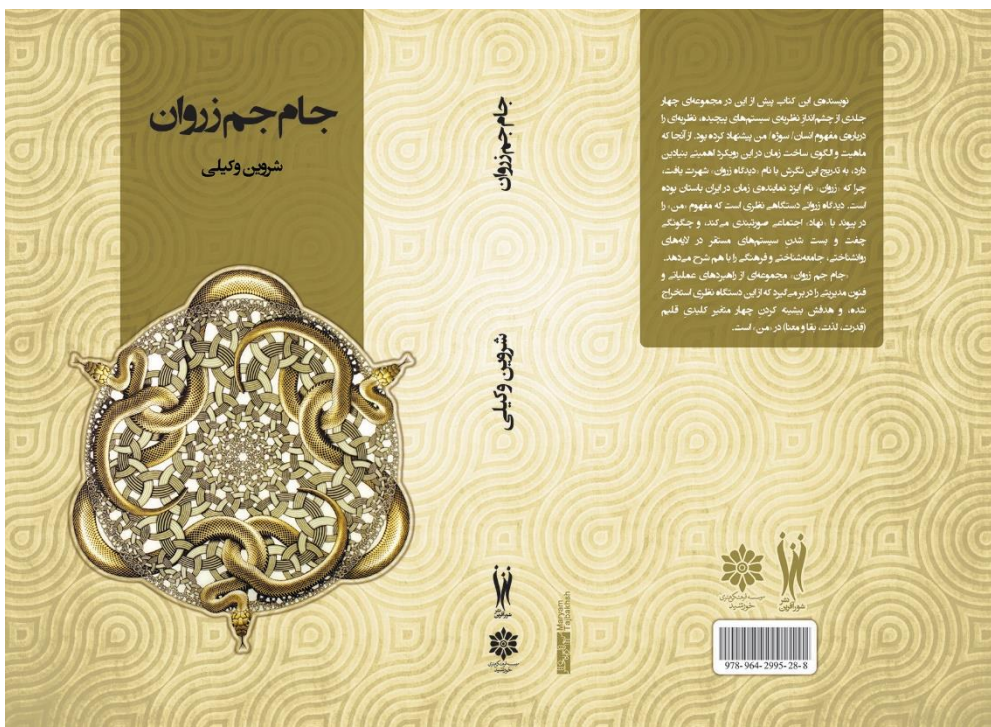


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



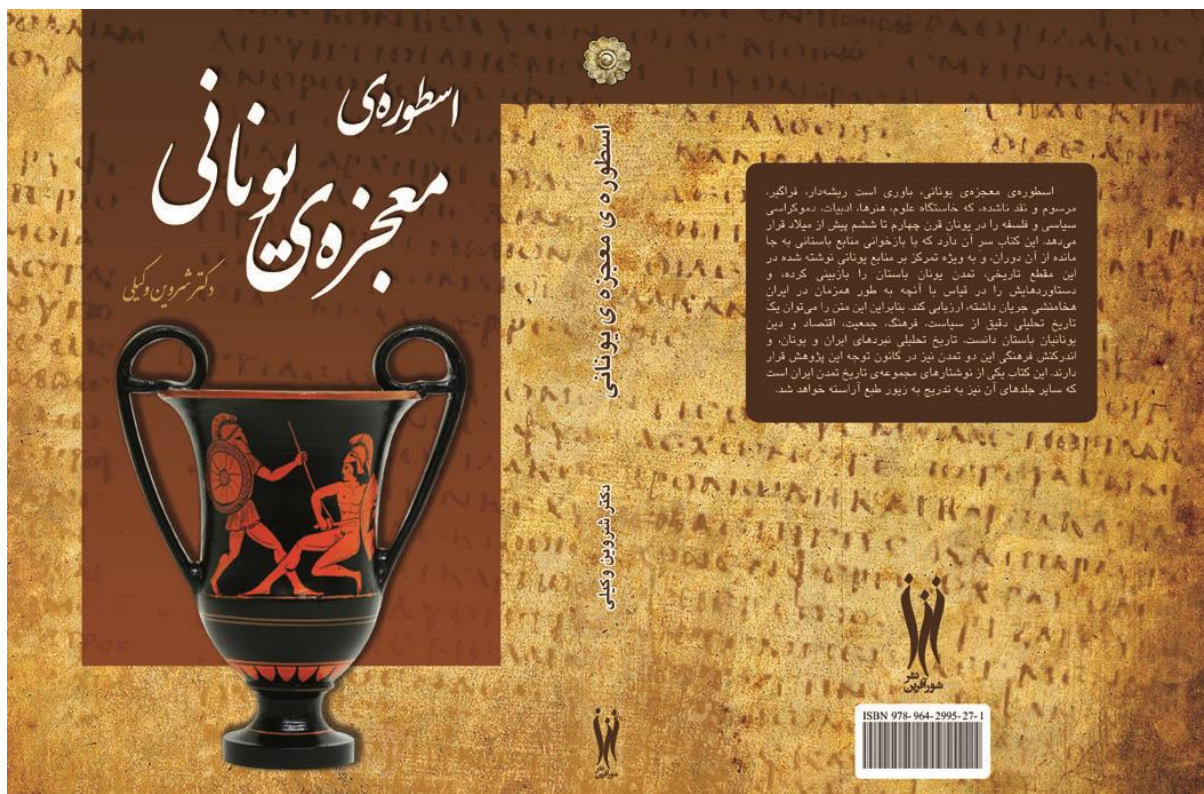
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

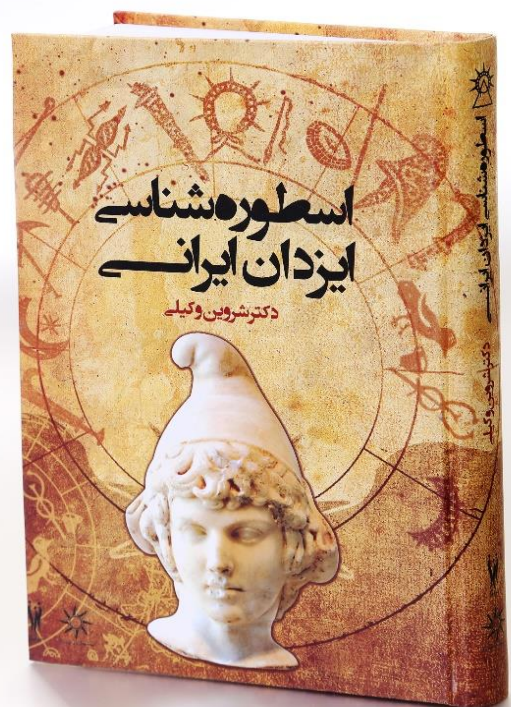
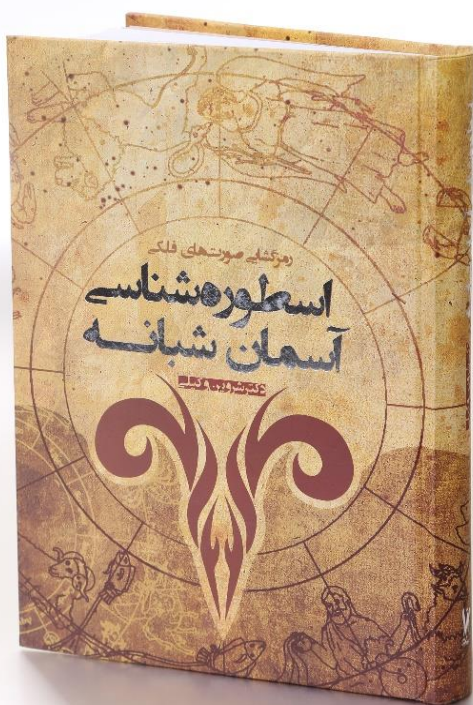


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

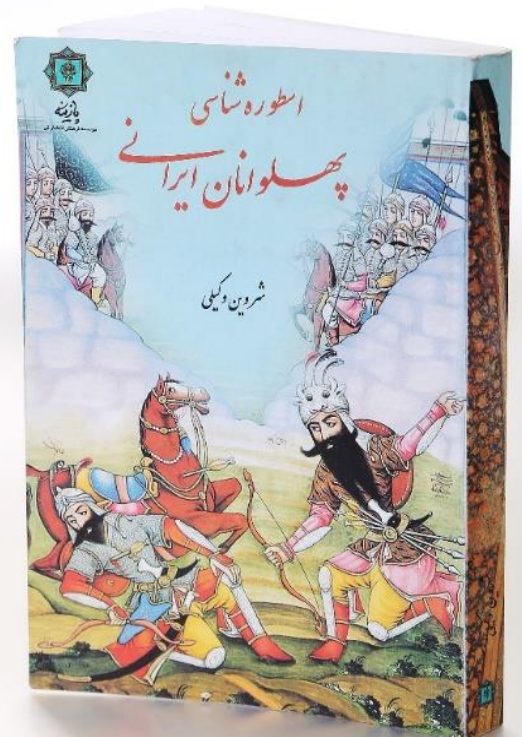
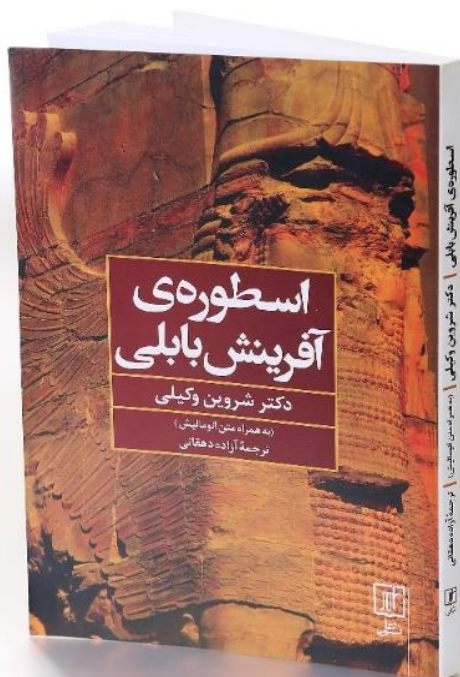


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

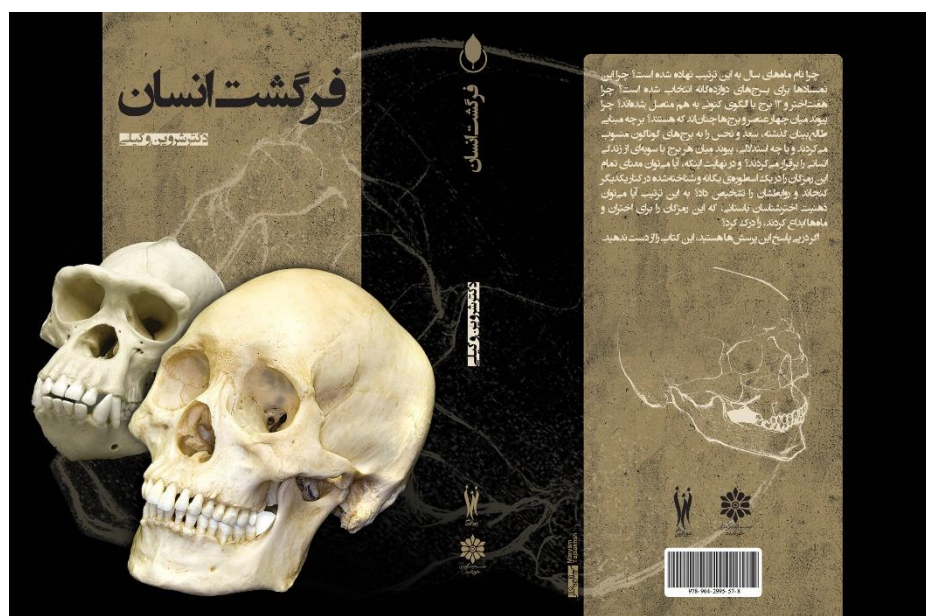
کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

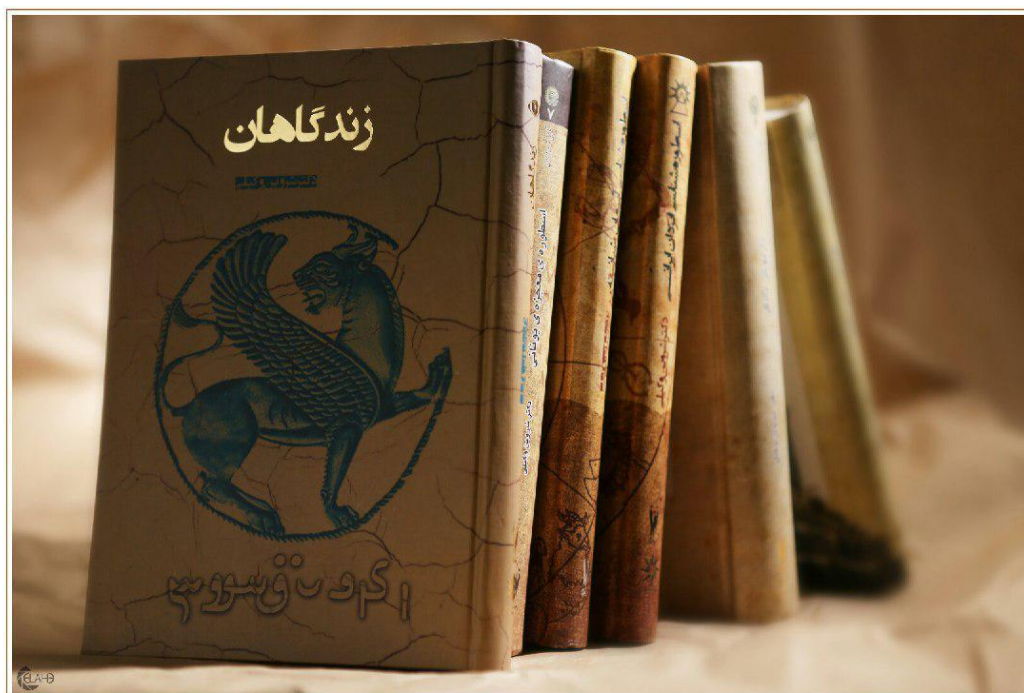


مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

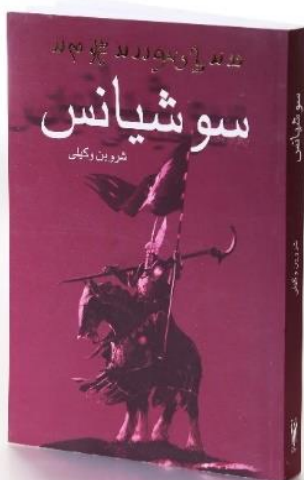
کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹



کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱



کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

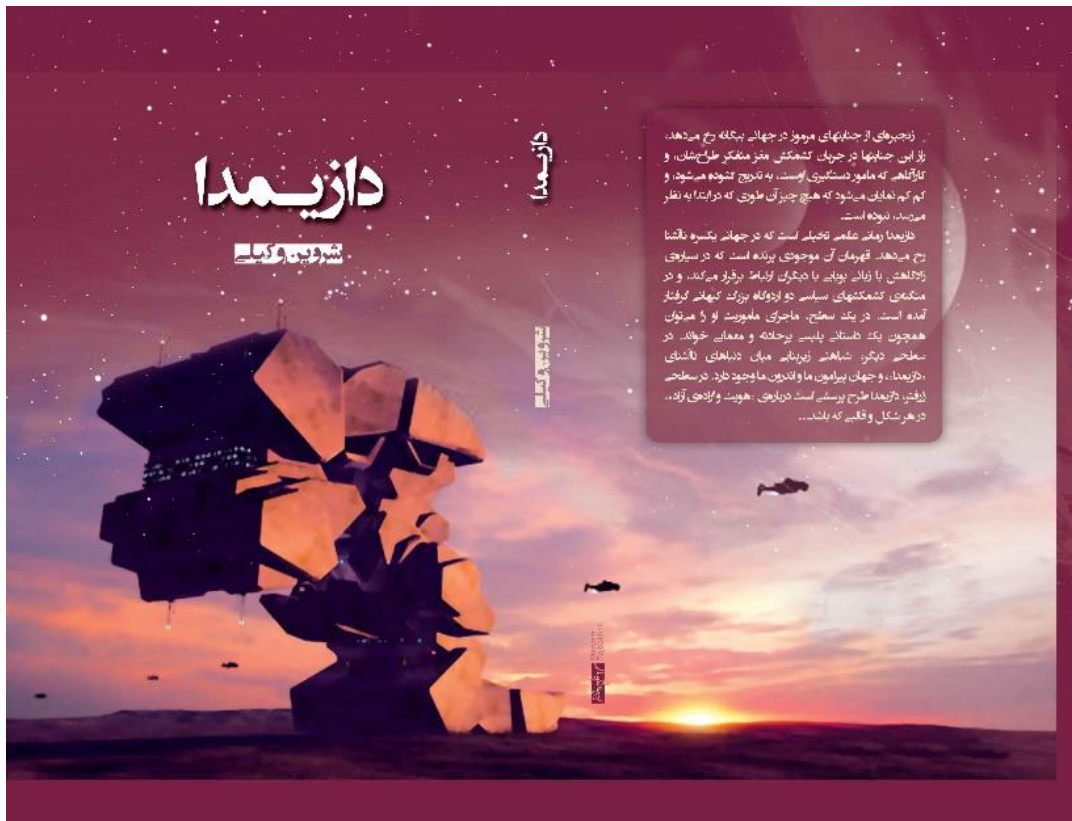
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵

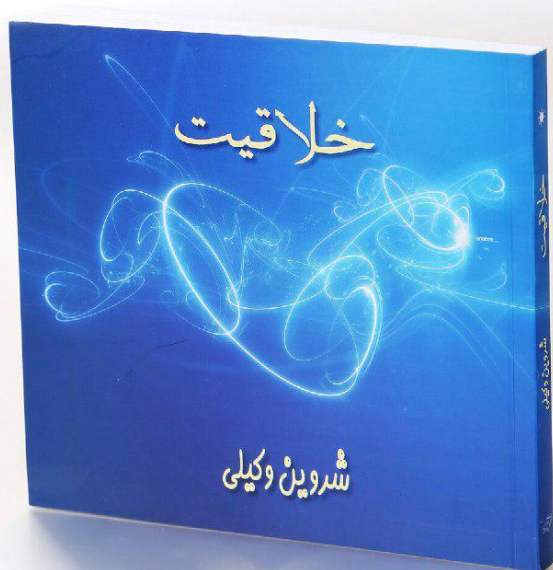


مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعراى بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیخ، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه

تهران، ۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

