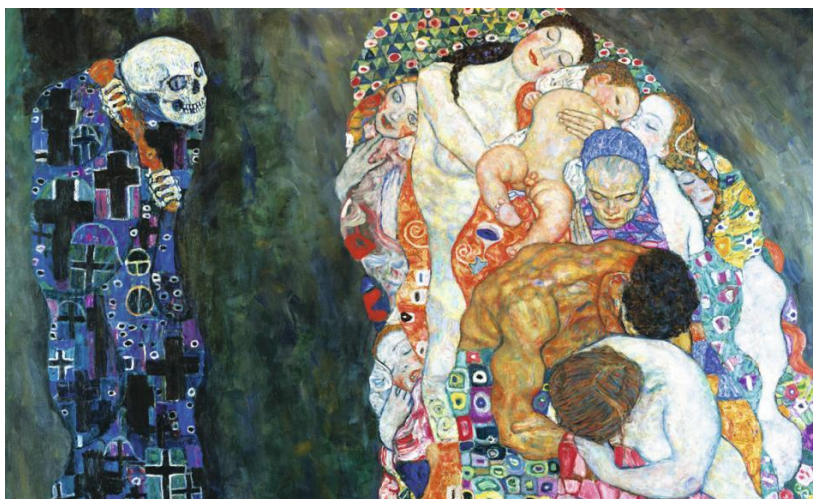


در جست‌وجوی «زندگی» از دست‌رفته

سیاست زندگی در برابر مرگ‌سیاست^۱

علی هداوند





قطعه‌ی اوّل

در بالا تصویری اتفاقی از یک لحظه از زندگی روزمره‌ی مردمانی ناشناخته را مشاهده می‌کنیم، تصویری خنثی، بدون هیچ‌گونه دلالت‌گری خاصی. در فاصله‌ای دور تعدادی آدم به چشم می‌خورند، که بی‌خبر از حضور عکاس، گویی مشغول گفت‌وگو هستند، عکس با لنز واید گرفته شده، احتمالاً بدین منظور که میزانشن را تا جای ممکن به شکلی تمام‌وکمال نشان دهد: علف‌ها و خاروخاشاک پایین تصویر؛ درختان انبوه و دربرگیرنده‌ی طرفین چپ و راست کادر؛ حضور لایه‌لایه‌ی تراس‌ها، راه‌پله‌ها و چین‌ها در خانه‌های دوردست و تیر برقی که در عمیق‌ترین قسمت میدان دید قرار دارد و سیم‌هایی موازی و منظم از آن عبور کرده‌اند، همگی در خدمت ساخت این تصویر کلی هستند.

عکس را ژان مور، عکاس سوئیسی، در سال ۱۹۷۹ در روستایی حوالی رام‌الله و نابلس ثبت کرده تا حدود بیست‌سال بعد، ادوارد سعید قطعاتی درخشان در حاشیه‌اش بنویسد و اثری مشترک به نام «فراتر از واپسین آسمان» خلق کند.

علی‌رغم تصویر به‌ظاهر تصادفی و خالی از اهمیتِ بالا، ادوارد سعید کیفیتی ویژه در آن تشخیص می‌دهد، به تعبیر والتر بنیامین گویی سوژه‌ی عکاس، یک لحظه از درخششی ابدی را ثبت و آن را از پیوستار تاریخ برکنده و بدین اعتبار جاودانه کرده است. (بنیامین، ۱۳۸۹) این لحظه و رای هر تأمل آگاهانه و بر فراز هر شکلی از نظام دانایی، گفتمانی یا ایدئولوژیک قرار گرفته و سعید عنصری موندولوژیک در آن می‌یابد؛ به این معنا که تصویر را مشحون و لبریز از نیرویی تشخیص می‌دهد که وی را به درون مدار خود می‌کشاند. این تصویر موندگونه، گویی جهان و زندگی‌هایی را در درون خود حبس کرده که تنها به شیوه‌ای پروستی می‌توان آن را بازیابی کرد. او می‌نویسد: «این عکس به‌خوبی احساس ما را پس از بُردن از دنیایی که تا خرخره در ایدئولوژی‌ها فرورفته بیان می‌کند [...] و برای من یادمانی شخصی، متبلور، و پروستوار از فلسطین است». (سعید، ۱۳۸۲: ص ۷۰)

سعید در این تصویر جزئیاتی واضح می‌بیند که به‌سختی برای هر بیننده‌ای قابل‌دیدن است، برای مثال در گوشه‌ی چپِ عکسِ کودکی را تشخیص می‌دهد که به تماشای آن سه آدمِ بزرگِ در گوشه‌ی راست نشسته است. آیا واقعاً آن زائده‌ی مهمم در تصویر «کودک» است؟ یا آیا سعید هذیانی شده؟ نمی‌دانیم، اما واقعیتِ ثبت‌شده چندان هم اهمیتی ندارد. به میانجی دیدنِ کودک در تصویر، مهمم شیوه‌ی پروستی سعید در تداعیِ خاطراتِ کودکی‌اش است، دورانی که سعید شش ساله بود، یعنی شش سال قبل از روزِ نکه (۱۹۴۸)، روزی که قریب به هشتصد هزار نفر یا به عبارتی هشتاد درصد از جمعیت مردم عرب از سرزمین خودشان رانده شدند، روزی که به لطف «دولت مردم یهود» بزرگ‌ترین سلب مالکیت تاریخ شکل گرفت و مالکیت یهودی‌ها بر سرزمین فلسطین را از کم‌تر از ۷ درصد به ۷۷ درصد ارتقا داد و عامدانه از تعیین مرزهای قلمروی دولت خود سر باز زد تا بتواند در افقی بلندمدت این عدد را به ۱۰۰ برساند. (رشید خالدی، ۲۰۲۰؛ ادوارد سعید، ۱۳۸۲) برای سعید خاطره‌ای تداعی‌شده که راه بر سلسله تداعی‌های دیگر می‌بُرد، خاطراتی که کیفیتی حسی-تصویری^۲ دارند و مدام تصویرها و خاطرات بیشتری را برانگیخته می‌کند. همه‌ی این خاطرات سرشتی دوگانه دارند: از یک‌سو حس امنیت، استمرار زندگی و سرشاری و از سوی دیگر حس جدایی، تنهایی

و هراس را برانگیخته می‌کند. در تداعی مربوط به شش سالگی، سعید خانه‌شان را در رام‌الله به یاد می‌آورد [همان مکانی که عکسِ مدنظر گرفته شده] زمانی که پدرش بیمار بود، به یاد می‌آورد که پدر دائماً در خود فرو می‌رفته و مدام سیگار می‌کشیده، همان ایام را به خاطر می‌آورد که مادرش لایبُد برای دور کردن کودکش از این فضای یأس‌آور او را به دیدن نمایشی می‌برد: در میان پرده‌ی دوم، سعید به قصد رفتن به دستشویی سالن را ترک می‌کند، اما هنگام برگشت به سالن، مأمور انتظامات به دلیلی نامشخص از ورودش جلوگیری می‌کند. فضایی که تا چندی پیش برایش آشنا و دلپذیر بود به ناگهان غریبه می‌شود، شکافی میان زندگی گرم و امن خانواده پدید می‌آید و از دلش هراس و تنهایی می‌جوشد، پس از چندی که مادر به دنبالش می‌آید، بی‌درنگ محل نمایش را ترک می‌کنند، اما پیش از رفتن، از شیشه‌ی درِ سالن، در نقطه‌ای دور از صحنه و میزانشن، نگاهی به اجزای نمایش در حال اجرا می‌اندازد که اکنون چونان تصویرِ تلسکوپیِ چهره‌هایی کوچک در فضایی بُریده و تکه‌پاره می‌نماید. موضع نگریستنی که ساختار و توپولوژی‌اش مشابه همین عکسی‌ست که ژان مور گرفته، موضع نگریستنی که سعی می‌کنیم در این جُستار اتخاذ کنیم.

به نظر می‌رسد که خاطرات ذکر شده و چند خاطره‌ی دیگر که در ادامه تداعی می‌شود، با وضوحی غیرعادی^۳ پردازش، و به شکلی ناآگاه و غیرارادی گزینش شده‌اند؛ گویی این خاطرات تحت تأثیر عواطف و دلمشغولی‌های سعید در دوره‌ی فعالیت فکری و سیاسی‌اش علیه وضع موجود به صحنه آمده است. گویی این نه کلیتِ یکپارچه و منسجمِ خودِ رویداد، بلکه جزئیاتیِ کثیر در رابطه با این رویداد است که اهمیت پیدا می‌کند. سعید تگه‌ای از تجربه‌ی نابِ گم‌شده را بازیافته است. خاطرات کودکی و بیش از آن، تحشیه‌اش بر عکس مذکور، هذبان‌آلود و تاحدی پارانوئید می‌شود تا جایی که قابِ اُبژکتیو و عکاسانه‌ی واقعاً موجود را پس می‌زند و به حقیقتی که از دیدرسِ ما خارج است گواهی می‌دهد.

سعید به عکس برمی‌گردد، به نسبتِ میان کودکِ مفروض و آن سه بزرگسال، همچنین به نیروهایی رجوع می‌کند که خارج از قاب قرار دارند، به جوهر و حقیقتی تاریخی که این تصویر، صرفاً بروزی از آن است. او می‌نویسد: «به نظر می‌آید راه کوتاه

قرار گرفته میانِ کودک - غرق در دنیای خاموش و خصوصی خود - و سه نفر دیگر که غرق در دنیای عمومی بزرگسالان، کار و زندگی گروهی هستند، یادمان‌های شخصی و واقعیت‌های اجتماعی امروز را به یکدیگر پیوند می‌دهد. با این همه، آن راه، فضایی خالی و به‌دقت نگهداری شده است، پوشیده از شن، سنگ‌ریزه و علف. تمامی نیروی عکس، حرکت از درختان سمتِ چپ به درختان سمتِ راست است، از دنیای آشکار زندگی خانگی (پله‌ها، خانه‌ها، تراس) به سوی دنیای قدرت و اتوریته که در ورای عکس قرار دارد و به چشم نمی‌آید [...] این عکس تصویری است از پریشانی‌های ناپیدای آینده، و بار دیگر من از ناپایداری، شکنندگی و جابه‌جایی آسانِ زندگی فلسطینی دل‌آزرده می‌شوم. اما در برابر این خُزن، حرکتی دیگر، احساسی دیگر، از میان شکاف‌هایی که در دیوارِ دو ساختمان موجود است، قد برمی‌افزاید؛ شکاف‌هایی که از اندرونی غنی و خنک حکایت دارد، که بیگانگان اجازه‌ی ورود به آن را ندارند. بیایید پا به درون بگذاریم» (سعید، ۱۳۸۲: ص ۷۲ و ۷۳).

قطعه‌ی دوم

پس، بیایید پا به درون بگذاریم و سعی کنیم از دل شکافِ مذکور راهی بجوییم، راهی به بیرون. آن‌گونه که آلیس عزم بیرون رفتن از «سرزمین عجایب» را داشت. آن‌گاه، آلیس خطاب به گربه‌ی چشایر گفت: «لطفاً به من نشان بدهید که برای بیرون رفتن از این‌جا کدام سمت را در پیش بگیرم؟ گربه گفت: البته بستگی دارد به جایی که میل دارید بروید. آلیس گفت: برایم یکسان است. گربه گفت: در این صورت هر راهی را در پیش بگیرید مهم نیست. آلیس به‌عنوان توضیح افزود: به شرط این‌که به جایی برسم. گربه گفت: آهان! شما مطمئن هستید که به‌جایی می‌رسید، البته اگر مدتی راه بروید» (کارول: ۱۳۵۰، ص ۹۰ و ۹۱).

می‌دانیم که برخلاف مفروضات علمِ دقیقه، در کاوش روانِ انسان و جامعه با هیچ ابژه‌ی یکپارچه و پدیداری سروکار نداریم و به همین اعتبار نیز خبری از سوژه‌ی مفروض دانش^۴ و مسلط و آگاه به امور وجود ندارد، پس می‌توان گفت که هیچ «واقعیتی» به معنای علمی آن وجود ندارد، ما تنها با تغییر جایگاه نگریستن، لغزش‌ها و سُریدن‌های

کلامی و معنایی، و قسمی کژنگری می‌توانیم به درکی از حقیقتِ تکینه و نه عام برسیم، حقیقتی که البته برکشیدنی و برساختنی است. (لکان: ۱۹۹۸) به همین اعتبار قصد داریم از طریق قیاس^۵ و همجواری^۶ یا ساخت استعاره^۷ و مجاز مرسل^۸، از سدِ سانسورِ تحمیل شده بر دانش فایق آیین و سعی کنیم به حقیقتِ تاریخی^۹ مستور در لفافه‌ی نظام‌های دانش-ایدئولوژیِ مسلط دست یابیم. اگر ایدئولوژی‌های مسلط، روایتی یکدست‌شده ارائه می‌دهند، ما در این متن به قطعه‌هایی پراکنده می‌پردازیم؛ و با فرم نگارش فرگمنتال و لاجرم آمیخته به آزمون و خطا، می‌خواهیم نیرو و توانی درون‌ماندگار به نام «خواست زندگی» را در مقابل «مرگ‌سیاست» حاکم حجم و فرم بدهیم، فربه‌اش کنیم و آن را در هندسه‌ی دانش انتقادی جاگذاری کنیم. از این‌رو از قطعه به جای کل؛ از پارادکس به جای دکسا؛ از هذیان به جای عقل سلیم؛ از سیاست رادیکال به جای رئال پالتیکس و در نهایت از جهان‌گرایی^{۱۰} به جای دولت‌گرایی سخن خواهیم گفت.

از سویی دیگر مضمون این جستار حول و حوش یادمان، حافظه‌ی غیرارادی^{۱۱} و تداعی‌ها می‌گردد، و همان‌طور که فروید نیز حافظه را به میانجیِ کارکرد ضروریِ آن، یعنی تداعی، تعریف می‌کند و خود نیز در تولیدِ دانش بیش از همه یک تداعی‌گر است (والس: ۲۰۱۹، ص ۱۸۲) ما نیز سعی خواهیم کرد برای بازیابیِ حافظه، متن را همچون یک تداعیِ مکتوب پیش ببریم. نیز معترفیم که «معصومیت و گنگی» یادمان، جمله‌هایی را الزامی می‌کند که بتواند موبه‌مو آن را بازگو کند. اما چنین جملاتی وجود ندارد و خلق آن‌ها سال‌ها طول می‌کشد بی‌آن‌که سرانجام نتیجه‌ای قطعی به بار دهد. (سعید: ۱۳۸۲، ص ۱۰۲) ما از به‌جایی رسیدن مطمئن نیستیم؛ اما به ضرورتِ راه رفتن ایمان داریم.

قطعه‌ی سوم

اجازه دهید قدری بر مارسل پروست و سودای بازیابیِ زمان ازدست‌رفته در قالب حدوٲ حافظه‌ی غیرارادی تمرکز کنیم، پروست در تمامی مجلدات و به‌ویژه در جلد نخست [به طرف خانه‌ی سوان] از مجموعه‌ی هفت‌جلدی «در جست‌جوی زمان از دست رفته» داستان را با عناصری پیش می‌برد که راوی، حین مواجهات تصادفی با آن‌ها معروض تأثری شدید می‌شود، این عناصر با تحریک قوای بینایی، چشایی، شنوایی، لامسه یا بویایی، گذشته‌ی راوی را بی‌کم‌وکاست به لحظه‌ی اکنونش می‌دوزد؛ یا دقیق‌تر آن است که بگوییم راوی یک مرتبه درونِ خود گذشته قرار می‌گیرد. به همین خاطر است که در جریان پیشرفتِ رمان، مدام به بخش‌های نخستین [صحنه‌ی نخستین] بازمی‌گردیم. این رویداد تکه‌ای از گذشته‌ی ناب است که با اکنون سپری‌شده تفاوتی ظریف دارد، یعنی پیوستارِ زمانِ تقویمی را می‌گسلد و یک نشانه بر جای می‌گذارد، نشانه‌ای که خطِ زمان را پاره می‌کند و آرامش ما را برهم می‌زند، فراخوانی‌ست نسبت به ما که بایست بدان پاسخ بگوییم، این نشانه به ما تعرض می‌کند و ما را به جست‌وجوی حقیقت وامی‌دارد. (مشایخی: ۱۳۹۱، ص ۳۷۳-۳۶۷)

در یکی از معروف‌ترین لحظه‌های پروستی^۱ راوی بیان می‌کند: «سال‌هایی می‌شد که دیگر از کومبره [شهری که راوی کودکی خود را در آن سپری کرده] برایم چیزی بیشتر از همان تئاتر و درام هنگام خوابیدنم باقی نمانده بود که در یک روز زمستانی، در بازگشتم به خانه، مادرم که می‌دید سردم است پیشنهاد کرد تا بر خلاف عادتم برایم کمی چای بگذارد. اول نخواستم، اما نمی‌دانم چرا نظرم برگشت. فرستاد تا یکی از آن کلوچه‌های کوچک و پُف کرده‌ای بیاورند که پتیت مادلن نامیده می‌شوند و من دلتنگ از روز غمناک و چشم‌انداز فردای اندوهبار، قاشقی از چای را که تکه‌ای کلوچه در آن خیسانده بودم بی‌اراده به دهان بردم. اما در همان آنی که جرعه‌ی آمیخته با خرده‌های شیرینی به دهنم رسید یکه خوردم، حواسم پی حالت شگرفی رفت که در درونم انگیزته شده بود. خوشی دل‌انگیزی خود در خود، بی‌هیچ شناختی از دلیلش، مرا فرا گرفت. یکباره مرا از گوهره‌ای گران‌بها انباشت و کشمکش‌های زندگی را برایم بی‌اهمیت، فاجعه‌هایش را بی‌زیان و گذراییش را واهی کرد، به همان گونه که دلدادگی می‌کند:

یا شاید این گوهره در من نبود، خود من بودم. دیگر خودم را معمولی و میرا حس نمی‌کردم. این شادمانی نیرومند از چه می‌توانست باشد؟ حس می‌کردم با مزه‌ی چای و کلوچه رابطه دارد، اما بی‌نهایت از آن فراتر می‌رفت، نمی‌توانست از همان جنس باشد. از کجا می‌آمد؟ چه مفهومی داشت؟ آن را کجا باید جست؟» (پروست، جلد اول: ۱۳۹۶، صص ۱۱۱-۱۱۲).

چشیدن شیرینیِ مادلنِ خیسیده در چای برایِ راوی، نه یک نوستالژیِ آگاهانه و نه چیزی از جنس حافظه‌ی ارادی^{۱۲} که سوژه سعی کند به شکلی اراده‌گرایانه آن را احیا کند، بلکه دقیقاً هجوم حافظه‌ای غیرارادی است، که گذشته‌ای ناب - که همواره در خودش حضور دارد و در خودش بقا می‌یابد - را بر راوی تحمیل می‌کند. «حافظه‌ی ارادی به چیزی که قبلاً زمان حال بود و اکنون دیگر نیست رجوع می‌کند؛ یا به تعبیری گذشته را از ترکیبِ زمان‌های حال به دست می‌آورد [...] اما مسلماً یک چیز اساسی وجود دارد که از حافظه‌ی ارادی می‌گریزد و آن «هستی فی‌نفسه‌ی گذشته» است، «بیهوده است اگر بکشیم گذشته را به یاد بیاوریم، همه‌ی کوششِ هوش ما عبث است. گذشته در جایی بیرون از قلمرو و دسترسِ هوش، در چیزی مادی که از آن خبر نداریم نهفته است، در حسی که ممکن است این چیزِ مادی به ما القا کند. بسته به تصادف است که پیش از مُردن به این چیز بر بخوریم یا نه». (پروست، همان منبع، ص ۱۱۱)

حافظه‌ی غیرارادی نه مقوله‌ای تأملی،^{۱۳} گفتمانی^{۱۴} و نمادین^{۱۵} بلکه مقوله‌ای به‌غایت حسی-تصویری است و همچون رؤیا و درد نشان^{۱۶} از خلال مکانیسم‌های ادغام و جابه‌جایی در تصور-چیزِ ناآگاه^{۱۷} شکل می‌گیرد و این امکان را رقم می‌زند تا از دست انواع سانسورهای واپس‌ران بگریزد و همواره با لحظه‌ی اکنون ما هم‌بود شود. پروست این تجربه را چنین شرح می‌دهد: «آنی که در ژرفای من این‌گونه می‌تپد باید تصویر خاطره‌ای دیداری باشد که با این طعم پیوسته است و می‌کوشد همراه با آن خود را به من برساند. اما جنبشش در جایی بیش از اندازه دور، بی‌اندازه گنگ است؛ آنچه به زحمت در می‌یابم تنها بازتاب خنثایی از چرخشِ دست‌نیافتنیِ رنگ‌هایی درهم‌آمیخته است». (همان، ص ۱۱۳) مادلن دیگر نه یک شیرینی ساده، بلکه موندی است که تمام شهر کومبره را در خود پوشانده و کپسوله کرده است.

می‌توان به زبان روان‌کاوانه گفت که حافظه‌ی ارادی و آگاهانه روی محور هم‌نشینی و مجاز مرسل عمل می‌کند و به شکلی علی‌السویه چیزها را در کنار هم قرار می‌دهد بدون این‌که سنتزی نو ایجاد کند یا موجب یک فراروی حسی-معنایی بشود؛ در حالی که حافظه‌ی غیرارادی روی محور جانیشینی و استعاره عمل می‌کند و چونان که ذکرش رفت، دو موضوع متفاوت یعنی شهر «کومبره» را جانشین شیرینی «مادلن»، و از این طریق جهانی جدید خلق می‌کند. بدیهی است که بدون محور اول (امکان هم‌نشینی کومبره و مادلن)، محور دوم (جهش به سوی ادغام تمام کیفیات و عواطف نهفته در کومبره به درون مادلن) رقم نمی‌خورد و به یک معنا مجاز مرسل شرط امکان خلق استعاره است. به عبارت دیگر همواره دو پیکره، دو بدن، دو ایده و ... باید امکان همجواری داشته باشند تا شاید از دل تأثیر و تأثرش رخدادی نازل شود. اکنون مادلن، چیز دیگری را نمایندگی می‌کند: گذشته‌ای را احیا می‌کند که استعاره‌ی «زندگی» است.

شهر کومبره و زندگی مکنون در آن، در هستی فی‌نفسه‌ی خود احیا می‌شود، «این شهر نه در واقعیت، بلکه در حقیقت خود ظهور پیدا می‌کند؛ نه در روابط بیرونی و امکانی خویش، بلکه در تفاوت درونی‌شده‌ی خود و در ماهیت خویش پدیدار می‌گردد». (دلوز: ۱۳۸۹، ص ۸۹) به تعبیر پروست «اندکی زمان ناب و خالص»^{۱۸} که نه به معنای زمانی پی‌آیندی و تقویمی، بلکه به معنای «جوهر زمان» است.

اما «جوهر»^{۱۹} به چه معناست؟ اسپینوزا در بخش نخست کتاب اخلاق جوهر را چنین شرح می‌دهد: «جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست». (اسپینوزا: ۱۳۹۹، ص ۴) در فلسفه‌ی اسپینوزایی جوهر، شیئی بسیط و پیشینی است که برایش نه اجزایی خارجی متصور است و نه اجزای ذهنی و حدی، پس جوهر بدون میانجی به تصور نمی‌آید بلکه برای این منظور خود را از طریق «حالت»^{۲۰} تصورپذیر می‌کند. پس «حالت» همان عواطف^{۲۱} ناشی از جوهر است که در اشیا دیگر حضور دارد و به واسطه‌ی آن‌ها به تصور می‌آید. می‌دانیم که در فلسفه‌ی مونیستیک و درون‌ماندگار اسپینوزا، جوهر؛ خدا؛ طبیعت و در نهایت نفس زندگی یکی هستند، پس همان‌طور که دلوز گذشته‌ی ناب و حافظه‌ی غیرارادی را «جوهر» زمان می‌داند که خود

استعاره‌ای از «زندگی» است؛ می‌توان گفت که شیرینیِ مادلن؛ خطوطِ خاطره‌ی غیرارادیِ دواورد سعید از کودکی و عکس معروفِ جُستار ما، معبر و «حالت»‌ای است که جوهرِ زندگی را تصویرپذیر می‌کند. یک زندگی بالقوه؛ یک زندگی ناتمام؛ یک زندگی ناموجود. دلوز در تبیین این جوهر می‌نویسد: «واقعی است بی‌آن که کنونی باشد و ایده‌آل است بی‌آن که انتزاعی باشد»^{۲۲}. (دلوز: ۱۳۸۹، ص ۹۰) جوهر، امر ناموجودی است که دربرگیرنده و پوشاننده است و چونان چارچوبی استعلایی «خواستن» را ممکن می‌کند. گذشته‌ی ناب و حافظه‌ی غیرارادی [به مثابه‌ی جوهر] «به ما جاودانگی می‌بخشد، اما این ابدیت را به نحوی ارائه می‌دهد که نتوانیم آن را بیش از یک لحظه تحمل نماییم و همچنین نتوانیم روشی برای کشف طبیعت آن پیدا کنیم. بنابراین آنچه که حافظه‌ی غیرارادی به ما می‌دهد، تصویر لحظه‌ای از ابدیت است». (همان، ص ۹۲) اما تأکید بر ناموجودیتِ جوهر [حافظه‌ی غیرارادی و گذشته‌ی ناب] به چه معناست؟ عادل مشایخی پاسخی خلاق به این پرسش می‌دهد: «بودنِ ناموجود چگونه بودنی است؟ بودنِ ناموجود، بودنِ شدن و بودنِ "بازگشتن" است. ناموجود: این نفی نباید فریب‌مان دهد. ناموجود از هر موجودی ایجابی‌تر است، شرط امکان هر موجودی است [...] و ناموجود همان "بازگشتن" جاودانه است». (مشایخی: ۱۳۹۱، ص ۳۶۶)

قطعه‌ی چهارم

فروید در آخرین مقاله‌ی مستقل بالینی خود «ساخت‌دهی‌ها در روان‌کاوی (۱۹۳۷)»^{۲۳} افقی را می‌گشاید که می‌تواند فهمی جدید از مطالب پیش‌گفته را برایمان ممکن گرداند. بگذارید این آخرین مقاله‌ی روان‌کاو را از انتهایش شروع کنیم. او در پاراگراف آخرِ متن با ذکاوتی مثال‌زدنی مرز میان امر فردی و امر تاریخی و اجتماعی را درمی‌نوردد و متعاقباً روان و جامعه را به‌عنوان بازتابی از یکدیگر معرفی می‌کند. در بخش نخست مقاله نیز روش‌شناسی روان‌کاوی را با باستان‌شناسی^{۲۴} مقایسه می‌کند. «همان‌گونه که باستان‌شناس از باقی‌مانده‌ی دیوارهای برجامانده، دیوارهای عمارت را می‌سازد و از روی فرورفتگی‌های خاک، تعداد و وضعیت ستون‌ها را تعیین می‌کند، از بقایای یافته‌شده در ویرانه، آرایه‌ها و نقاشی‌های دیوارهای پیشین را بازسازی می‌کند،

روان‌کاو نیز مثل او پیش می‌رود، زمانی که او استنتاجاتش را از پاره‌های یادمان، تداعی‌ها و ابزارهای فعالانه‌ی روان‌کاوی می‌سازد». (فروید: ۱۴۰۰، ص ۱۶-۱۷) وفق این قیاس می‌توان همسایه‌ی مفهومی و روشی دیگری را نیز اضافه کرد: همسایگی روان‌کاوی و تبارشناسی.^{۲۵} اگر باستان‌شناسی نقطه‌ی آغازش را گذشته‌ای دور قرار می‌دهد تا طبق آن اکنون را بازسازی کند؛ تبارشناسی در مسیری معکوس از لحظه‌ی اکنون می‌آغازد تا گذشته‌ای هنوز نه‌زیسته و باقی‌مانده در حالت بالقوه‌گی را فعال کند. همان‌طور که ریشه‌ی این واژه نشان می‌دهد، او با تکوینِ قسمی زندگی سروکار دارد که در مسیر خود دچار دگردیسی، جابه‌جایی‌ها، انحرافات و ریخت‌زایی‌های گوناگون شده است، و تبارشناس سعی در احیای آن یادمانِ فراموش‌شده دارد.

با این مقدمه می‌توانیم بهتر بفهمیم که آن تداعی پروست‌وار ادوارد سعید از کودکی‌اش چه نسبتی با تاریخ استعمار فلسطین و خواستِ احیای زندگی ازدست‌رفته، به‌عنوان جوهری بسیط، درون‌ماندگار، مشترک و دربرگیرنده برقرار می‌کند. پس بیایید یک بار دیگر به صحنه‌ی آغازینِ این نوشتار برگردیم و با اندکی تغییر در زاویه‌ی دید، این بار از جانب روان‌کاوی، موضوع‌مان را بازخوانی کنیم. ما از جزئیات «بیش-واضح» ای سخن گفتیم که ادوارد سعید در عکس‌ژان مور و نیز از خاطره‌ی شش سالگی‌اش؛ و همچنین پروست از کودکی‌اش در شهر کومبره توصیف می‌کردند. اما این جزئیات بدین سبب وهمی و هذیانی می‌نمود که ناشی از پس‌زدنِ واقعیتِ تحمیل‌شده‌ی موجود از طرفی، و اصرار و سماجتِ چیزِ ازدست‌رفته‌ای بود که سعی داشت خود را بر لحظه‌ی حال تحمیل و حادث کند.

فروید در تبیین یادمان‌های سرزنده و بیش-واضحی که بر آنالیزان‌ها عارض می‌شود، آن را نتیجه‌ی یک نوع مصالحه می‌فهمد، قسمی رابطه میان روی برگرداندن از واقعیت و توجه به ارضای میل [و خواست]، یا حتی روی برگرداندن از واقعیت در بستر برانگیزشِ امر پس‌رانده.^{۲۶} او می‌نویسد: «برانگیزش» پس‌رانده که از طریق باخبرسازیِ ساخت‌دهی^{۲۷} به جنب‌وجوش درآمده است، می‌خواسته آن ردیادهای^{۲۸} مهم را به آگاهی انتقال دهد؛ مقاومتِ گروچه نتوانسته آن جنبش [برانگیزش] را متوقف سازد، در عوض موفق شده آن را به ابژه‌های مجاور و فرعی جابه‌جا کند». (همان منبع، ص ۳۱) پس در

چنین یادمان‌هایی ما نه با خودِ رویداد، بلکه با جزئیاتی در رابطه با آن رویدادِ خاص مواجه هستیم که با سازوکارهای خاصِ روانِ نظیر تحریف،^{۲۹} جابه‌جایی^{۳۰} و تراکم،^{۳۱} خود را از سدِ سانسور می‌رهاند و به آگاهی لحظه‌ی حال می‌رساند. از همین روست که یادمان کیفیتی وهمی و هذیانی پیدا می‌کند چرا که به ایزه‌های مجاور و کنارین متصل شده است. این هذیان به تعبیر فروید دیگر نه مختص روان‌پریشان، بلکه وضعیتی عمومی و پیشینی برای نوع انسان است. «هرچه باشد، این سازوکارِ شناخته‌شده‌ی رؤیاها است که از عهد قدیم، شهود^{۳۲} با جنون^{۳۳} برابر دانسته می‌شد». (فروید: ۱۴۰۱، ص ۱۲۳) و «آنچه که در ادراکِ وهم، اساسی است، این ادعاست که جنون نه تنها دارای روش است، بلکه پاره‌ای از حقیقتِ تاریخی نیز در آن مستتر است و باورِ وسواس‌گونه‌ای که وهم می‌یابد درست از چنین منابع دوران کودکی قدرتش را کسب می‌کند». (فروید: ۱۴۰۰، ص ۳۲)

کودک بدان سبب که هنوز مسلح به ابزار زبان و چیزوارگی جهانِ نمادین نشده، غوطه‌ور در جهانی از نیروهاست، و به واسطه‌ی تجربه‌ی ناب و بدون میانجی‌اش از در-جهان-بودن^{۳۴} اثری اشتدادی^{۳۴} از آن دریافت می‌کند، آن گونه که ادوارد سعید از آشوبِ درونِ سالنِ نمایش دریافت می‌کند و مارسل پروست از خاطراتِ شورانگیزِ دوران کودکی‌اش در کومبره. نیرویی که محرکِ زندگی و زندگی‌خواهی است، اما رفته‌رفته با ورود به عرصه‌ی نمادین و تحمیلِ واقعیتِ زمختِ موجود بر انسان، آن نیروها تضعیف و دگرگونه می‌شوند.

خوزه لوئیس والس با رجوع به فروید در این موضوع نکته‌ی دیگری را برجسته می‌سازد و آن سکسوالیته‌ی کودک و وهله‌ی پیشا-آدیبی^{۳۵} است که در آن نقاط شهوت‌زا^{۳۶} و به جریان افتادنِ لیبیدو در آن، هنوز کثیر و چندگانه‌اند اما در وهله‌ی آدیبی، به میانجیِ متافورِ پدری و جهانِ نمادین، این کثرت به درونِ مجرایِ فالیک‌محور می‌افتد و خود را در نسبت با ممنوعیتِ ساختاربندی می‌کند و نه با امکان‌های بالقوه‌ی سرشاری که در سرتاسر بدنِ خود دارد، اما بعدتر انسانِ زبان-قانون‌مند دائماً در جست‌وجوی آن وهله‌ی پیشا-آدیبی می‌گردد؛ وهله‌ای که هنوز به تمامی تجربه نشده و امکان‌هایش بدون آن که فعلیت یابند، غیرفعال شده است. (والس: ۲۰۱۹) این موضوع

مفهوم دیگری را برانگیخته می‌کند که مکمل تمامی نکات بالا و به‌ویژه مقاله‌ی «ساخت‌دهی‌ها در روان‌کاوی» فروید است. فروید در فصل چهارم از کتاب *آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره*^{۳۸}، تحت عنوان «خاطرات کودکی و خاطرات پوشان»^{۳۸} اثر یادمانی را به گونه‌ای دیگر صورت‌بندی می‌کند. خاطرات پوشان (یا پرده‌پوش) همانند یادمان و تداعی‌هایی که در بالا توضیح دادیم، پس از تجربه‌ی ادیپی و تحکیم و تقویم سوپرایگوئی سوژه شکل می‌گیرد که به شکلی بیش-واضح تصاویری می‌سازد که گواهی نه بر خود، بلکه بر چیز دیگریست. این خاطرات به‌ظاهر خنثی، بی‌اهمیت و تصادفی، وجود خود را نه مدیون محتوای خود، بلکه مدیون رابطه‌ای متداعی است. رابطه‌ای میان محتوای خود و محتوای خاطره‌ی سرکوب‌شده. خاطرات پوشان در حقیقت لفافه و تمهیدی است گنگ و معمایی که تمامی احساسات، معانی، تاریخچه و زندگی پیشا-ادیپی را دربرمی‌گیرد.

فروید در این مفهوم نیز، مازادی تاریخی و اجتماعی تشخیص می‌دهد. او می‌نویسد: «انسان مجبور می‌شود، که به دلیل ملاحظات مختلف، تردید نماید که در خاطرات قدیمی دوران کودکی خود، نه با نشانه‌های اصیل خاطرات، که با تجدیدنظر مؤخر خاطرات، که ممکن است تحت تأثیر انواع نیروهای روانی متأخر قرار گرفته باشد، روبرو است. بنابراین، «خاطرات کودکی» افراد عموماً اهمیت خود را از «خاطرات پوشان» کسب می‌کند، و ضمن این کار، به خاطرات کودکی یک ملت، که در گنجینه‌ی افسانه‌ها و اسطوره‌های آن حفظ می‌شود، شباهتی شگفت‌انگیز می‌یابد». (فروید: ۱۳۹۲، ص ۶۰)

حال می‌توانیم بفهمیم که تقلای ادوارد سعید در تحسین‌اش بر آن عکس چه معنایی دارد. او در برابر جریان مسلط دانش و تاریخ‌نگاری، که سعی بر حذف تاریخ ملت فلسطین و هستی اجتماعی آنها دارد، از طریق تداعی یادمان‌های دوران کودکی، می‌خواهد از زندگی ازدست‌رفته اعاده‌ی حیثیت کند. او می‌نویسد: «آنچه در گذشته برای ما موجود بوده است - آن جایی موجود در یادمان ما - هنوز هم در آن جا موجود است، اما به آن سبب که دست‌نیافتنی است جلوه‌ی پیچیده و نامأنوس یک دیوار قدیمی را به خود گرفته است: نه می‌شود مالک آن شد و نه می‌شود در آن نفوذ کرد. با این همه، جالب است که این جنبه از گذشته را می‌شود بر زمان حال حک کرد. این جنبه بر تعریف ما

از خودمان تأثیر دارد» (سعید: ۱۳۸۲، ص ۱۸۳). آیا این تقلاهذیانی و جنون‌آمیز است؟ بی‌شک چنین است. اما به تعبیر فروید بیهوده است که مجنون را به جنونِ وهم‌اش، به تضادش با واقعیت متقاعد کنیم، بلکه می‌بایست در به رسمیت‌شناختن هسته‌ی حقیقت، زمینه‌ی مشترکی بیابیم. یعنی پاره‌ای از حقیقت تاریخی را از تحریف‌ها و اتکاهایش به زمان حال واقعی برهانیم و آن را در جایگاه گذشته‌ای که پاره‌ی حقیقت تاریخی بدان متعلق است بنشانیم. همان‌گونه که [به معنای پیش‌گفته] ساخت‌دهی‌مان پاره‌ای از تاریخ زندگی از دست‌رفته را بازمی‌گرداند، این‌گونه نیز وهم و هذیان، توان اقناع‌گرش را مدیون بخش حقیقت تاریخی است. بخشی که وهم را به جای واقعیت پس‌زده می‌نشانند. (فروید: ۱۴۰۰، ص ۳۳ - ۳۴)

حال که طنین نیچه‌وار استدلال فروید را می‌شنویم، می‌توانیم با خیال راحت او را احضار کنیم: «ما عاشق زندگی هستیم، اما نه از آن‌رو که به زیستن خو کرده‌ایم، بل از آن‌رو که خو کرده‌ی عشقیم. عشق هیچ‌گاه بی‌بهره از جنون نیست. اما جنون نیز هیچ‌گاه بی‌بهره از خرد نیست» (نیچه، ۱۴۰۳: ص ۵۳).

قطعه‌ی پنجم

پری اندرسون، تاریخ‌نگار و فیلسوف بریتانیایی، در مقاله‌ی «استاندارد تمدنی»^{۳۹} تبار مفهوم تمدن را می‌کاود و تحول آن را از پیش-تاریخ خود که امری سراسر الاهیاتی-مسیحی بود تا به امروز که جنبه‌ای نهادمند و دولت‌محور گرفته و البته همچنان کیفیت استعلایی و الاهیاتی خود را حفظ کرده نشان می‌دهد. در تبارشناسی اندرسون، این مهم به شکلی انضمامی برجسته می‌شود که جنگ، ویرانی و تحمیل مرگ بر جمعیت‌های انسانی، از دل همین تمدن نهادمندشده متولد شده است. تمدن به مثابه‌ی سنجه‌ای که به واسطه‌اش امر غیرتمدنی شناسایی می‌شود و انسان‌های نامتمدن به‌سادگی و بدون نگرانی، ابژه‌ی سیاست‌امحا و مرگ قرار می‌گیرند. این همان مسئله‌ایست که مدت‌ها پیش از اندرسون، والتر بنیامین به شکلی موجز بیان کرده بود که «هر سند تمدنی، در عین حال سند توحش است». (بنیامین، ۱۳۹۳)

اندرسون لحظه‌ی آغاز این فرایند را در بستر اسپانیای قدرقدرتِ دهه‌ی ۱۵۳۰ می‌جوید، زمانی که الهی‌دانِ اسپانیایی، فرانسیسکو دی ویتوریا، به‌دنبال تدوین روابطِ میان کشورهای اروپایی با مرجعیتِ اسپانیای مسیحی بود و حق تصاحب و استعمارِ مستعمراتِ کافران را برای خود محفوظ می‌داشت تا ساکنان آن مناطق را با زوری عریان از گمراهی به‌درآورده و به مسیحیت رهنمون کند، اما این همه به میانجی اصطلاح «حق ارتباطات»^{۴۰} صورتبندی می‌شد. این «ارتباطات» دقیقاً به معنای آزادی خرید و فروش، در هر کجا بود؛ به عبارت دیگر، آزادی تجارت و آزادی متقاعد کردن اغیار، یا همان موعظه‌ی حقایق مسیحی برای بومیان.^{۴۱} اگر ایشان در برابر «حق ارتباطات» مقاومت می‌کردند، اسپانیایی‌ها به تصرف زمین و جنگ با ساکنانش می‌پرداختند. بدین ترتیب «دشمنان»، در معرض غارت و به بردگی گرفته‌شدن بودند، و این فتوحات، در نهایت، کاملاً مشروع در معنای مذهبی کلمه قلمداد می‌شد. (اندرسون: ۲۰۲۳، صص ۵-۸) این شروع فرایندی بود که حدود یک سده بعد، وجهی نهادمند و دولتی به خود گرفت، و «مفهوم رومی قدرت مطلقه»^{۴۲} با دخالت الهیات مسیحی استحاله یافت. از آن لحظه به بعد حاکمیت واجد خصایلی مطلق شد؛ و بعدتر با فروپاشی قلمروی امپراطوری روم و نهایتاً با زاده‌شدن دولت-ملت‌ها، مفهوم حاکمیت در قالب شالوده‌ی دولت مدرن بازتفسیر شد و به موتور محرکه‌ی تمرکز روزافزونِ قدرت بدل گردید. این پنداشت از حاکمیت برای صورتبندی **حقوق بین‌الملل** منبعث از پیمان وستفاليا (پیمان‌نامه‌ای که پس از جنگ‌های سی‌ساله‌ی مذهبی در اروپا میان کشورهای اروپایی در ۱۶۴۸ منعقد شد) به شکل‌گیری روابط میان دولت‌ها، آن‌گونه که تا امروز می‌شناسیم یاری رساند و به خودآیینی و استعلاقی اقتدار حاکم در اروپا جایگاهی ویژه داد. (هارت و نگری: ۱۴۰۱، ص ۸۷)

با نهادمند شدن این روابط و برآمدن نظریه‌پردازان جدید این نظم، گفتمان حاکم بر آن نیز به‌مرور سکولارتر و معطوف به عقلانیت فایده‌گرا، توسعه‌طلب و استعماری اروپامحور شد. در قرن هجدهم و در اوج تنش روابط میان کشورهای اروپایی، و همزمان با صداهای دیدرو، اسمیت و کانت که از دل روشنگری بیرون می‌آمدند و بر مسائل اخلاقی پیرامون استعمار سخن می‌گفتند - هر چند آن را به کلی نفی نمی‌کردند -

صدای کسانی چون اِمرِ دو واتِل، فیلسوف، حقوق‌دان و دیپلمات فرانسوی در قرن هجدهم، توانست گفتمان تمدنِ اروپامحور را تقویت کند. واتِل با خونسردی اعلام می‌کند: «زمین متعلق به همه است، و اساساً برای تأمین معاش انسان‌ها طراحی شده: اگر ملت‌ها از ابتدا بر این تصمیم بودند که حوزه‌ی وسیعی را برای خود تصاحب کنند تا صرفاً با شکار و ماهیگیری گذرانِ زندگی کنند، کره‌ی ما حتی برای حفظ یک‌دهم ساکنان فعلی آن کافی نبود. بنابراین ما در محدود کردن بومیانِ غیرمتمدن در محدوده‌هایی تنگ‌تر، نباید از این دیدگاهی که طبیعت به ما عرضه کرده منحرف شویم» (اندرسون: ۲۰۲۳، ص ۸). بدین ترتیب اگر در قرن هجدهم، خط متمایزسازی بین اروپا و بقیه‌ی جهان به‌واسطه‌ی مسیحیت ترسیم می‌شد، از این لحظه به بعد «استاندارد تمدن» جای الاهیات را گرفته بود، هرچند که الاهیات نیز به شکل پشتیبانِ این گفتمان به حیات خود تداوم می‌داد.

به قرن بیستم بیایم. در پایان جنگ جهانی اول، کشورهای پیروز (انگلستان، فرانسه، ایتالیا و ایالات متحده) پیمان ورسای (۱۹۱۹) را برای دیکته کردن شرایط صلح به آلمان منعقد کردند که در آن ترسیم مجدد نقشه‌ی اروپا، تقسیم امپراتوری عثمانی و ایجاد نهادهای بین‌المللی جدید ذیل مفهوم «امنیت جمعی» جهت تضمین برقراری صلح و عدالتِ پایدار بین دولت‌ها در دستور کار قرار گرفت. کمی بعدتر دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در لاهه تشکیل شد که در ماده‌ی ۳۸ اساس‌نامه‌ی آن همچنان به «اصول کلی حقوقی که توسط کشورهای متمدن به رسمیت شناخته شده است» استناد می‌کند. در میان کشورهایی که اساس‌نامه‌ی آن را تهیه کردند، از سوابق تحسین‌برانگیز دولت بلژیک در کنگو تقدیر شده بود که تنها در بازه‌ی زمانی ۱۸۸۵ تا ۱۹۰۸ دست کم حدود ده میلیون انسان کنگویی را کشته بودند. پس از جنگ جهانی دوم نیز هنگامی که سازمان ملل متحد در سانفرانسیسکو در سال ۱۹۴۵ تأسیس شد، اصل سلسله‌مراتبی که از نهادهای قبلی به ارث رسیده بود در شورای امنیت جدید حفظ شد، و حتی اعضای دائمی آن از اختیارات بیشتری نسبت به قبل برخوردار شدند. (همان منبع، ص ۱۳-۱۵)

اندرسون در مقام نتیجه‌گیری به کارل اشمیت ارجاع می‌دهد که استاندارد تمدنی و حقوق بین‌الملل را چنین تفسیر می‌کند: «مفهوم حقوق بین‌الملل، قانونیست ویژه‌ی اروپا. این موضوع در مورد مفاهیم به اصطلاح جهان‌شمولی نظیر انسانیت، تمدن و پیشرفت نیز صادق است که صرفاً مفاهیم کلی و نظریه، واژگان و رتوریک دیپلمات‌ها را تعیین می‌کند». کل این تصویر با هسته‌ی سخت اروپا محوری باقی مانده، و «انسانیت» بیش از همه، به‌عنوان انسانیتِ اروپایی درک شده است. منظور از تمدن، فقط تمدن اروپایی است و پیشرفت به مثابه‌ی کلیدواژه‌ی توسعه‌ی خطی این تمدن بوده و درنهایت حقوق بین‌الملل هیچ‌گاه هرگز بین‌المللی نبوده است.

می‌توان به تحلیل اندرسون این واقعیت را افزود، که مسئله نه صرفاً اروپامحوریِ نهادهای بین‌المللی، بلکه منطقی‌ست که دست‌کم از دهه‌ی هشتاد میلادی توسط تمامی دولت‌های غیراروپایی نیز درونی شده. دولت‌هایی که بر فراز انسان‌ها و هستی اجتماعی ایشان قرار گرفته‌اند و اگر پیش‌تر در دوره‌ی موسوم به فوردیسم و دولت‌های رفاه با جامعه قراردادی اجتماعی مبنی بر حفظ حقوق بنیادین و حراست از زندگی ایشان داشتند، اکنون در دوران دولت‌های نولیبرال به‌راحتی می‌توانند زندگی را به ابژه‌ی امحا و نابودی بدل کنند. بدین معنا می‌توان از نهادهای آدیپی تمدن-توحشی سخن گفت که قانونش وجهی سراسر سلبی، نرینه، جنگ‌افزارانه و فالوس‌محور دارد و بر مبنای نفی اشکال کثیر زندگی و زندگی‌خواهی بنا شده است و دست‌کم یکی از گرایش‌های تاریخی‌اش، که امروزه وجه مسلط و هژمون آن شده، کیفیت‌زدایی از زندگی و هستی فردی و اجتماعی انسان‌هایی بوده که با قوانین نامتعیین و مبهم آپاراتوس دولت هم‌خوان نبوده‌اند.

در دوران فوردیسم و دولت رفاه پس از جنگ جهانی دوم، مسئله‌ی اساسی دولت‌های ملی عبارت بود از مدیریت زندگی شهروندان در یک قلمروی سیاسی معین که از طریق ساخت نهادهای ملی و عمومی نظیر بهداشت، درمان، آموزش، رفاه و غیره رقم می‌خورد. این امر قراردادی اجتماعی میان دولت و شهروندان منعقد می‌کرد که ذیلش شهروندان در ازای دریافت خدمات عمومی می‌بایست به دولت در مقام یک پدر نمادین و مصلحت‌اش گردن می‌نهادند. این وضعیت که فوکو مناسبات قدرتِ درون آن را با مفهوم

زیست-سیاست^{۴۳} نشان داده (فوکو؛ ۱۳۸۹) با ایده‌ی پیشرفت، توسعه، تولید و مصرف انبوه درون قلمروهای ملی پیکره‌بندی شده و همچنان توسط نظم مسلط دانش اجتماعی به عنوان لحظه‌ای ظفرمند معرفی می‌شود که راه رستگاری دولت‌های غیرغربی و هنوز نامتمدن - حتی اگر لازم باشد با سرکوب، جنگ و کشتار - از دل آن می‌گذرد. اما در دهه‌ی هشتاد با گذر از اپیزود کوتاه دولت رفاه به دولت نولیبرال؛ فوردیسم به پسافوردیسم؛ سرمایه‌داری صنعتی به سرمایه‌داری مالی و کازینویی، تمام آن نهادهای ملی، عمومی و رفاهی می‌بایست مورد تهاجم قرار می‌گرفتند تا رابطه و قرارداد اجتماعی میان دولت و شهروندان به صورت یک‌طرفه فسخ و بدل به رابطه‌ی دولت طلب‌کار و جامعه‌ی بدهکار شود. (لاتزاراتو؛ ۲۰۱۵) این گذار دوران‌ساز که پاسخی به محدودیت‌های انباشت سرمایه در فرم فوردیستی بود، محدود به اروپا نماند و به‌زودی با امکاناتی که سازوکار مالیه، بانک‌ها و نهادهای مالی بین‌المللی فراهم کرده بود، قلمروی دولت-ملت‌ها را درنوردید تا این بار انباشت به‌اصطلاح اولیه را به میانجی استخراج سرمایه از کشورهای پیرامونی‌شده، شمال آفریقا و خاورمیانه^{۴۴} و بازآرایی رابطه‌ی طلب‌کار-بدهکار میان شمال و جنوب جهانی رقم بزند که نتیجه‌اش - در کنار ساخت بورژوازی جدید منطقه‌ای و هم‌پیمان با خود - از بین رفتن همان نهادهای نیم‌بند عمومی در این کشورها و عمومی‌سازی فقر و فلاکت و بدهی ذیل تعدیلات فزاینده‌ی ساختاری بود. (هنیه؛ ۱۴۰۱) به همین اعتبار است که غرب «توسعه‌گرا» و «صنعتی» دیگر نمی‌تواند به‌عنوان آینده‌ی جنوب جهانی مفروض گرفته شود، چرا که بر خلاف تصور رایج و علوم اجتماعی هنجارین، ما نسبت به غرب پیشرفته تأخر تاریخی نداریم، بلکه عمیقاً و به شکلی بازگشت‌ناپذیر در سطح هم‌زمانی^{۴۵} با آن به سر می‌بریم، پس اراده‌ی معطوف به توسعه [که در گذشته‌ی غرب تجربه شده بود] چیزی جز زمان‌پریشی و متعاقباً رؤیافروشی جهان شمال به جنوب با میانجی‌گری بورژوازی و دولت‌های منطقه‌ای نیست.

«در وضعیت نولیبرال دیگر توسعه نقش چندانی در انضباط‌بخشی به جمعیت‌ها و قلمروها ایفا نمی‌کند، ایده‌ی پیشرفت و زیست-سیاست که در آن جمعیت و قلمرو ایژه‌ی حکومت‌سازی توسعه‌محور بود، اکنون روی دیگر خود را آشکار ساخته:

مرگ‌سیاست. یک جمعیت حالا بر مبنای حق حاکم بر کشتن^{۴۶} ایشان بازتعریف شده و خط مشی ویژه‌ی دولت فرارفتن از مرزهای ملی به‌واسطه‌ی دستیابی به عُق استراتژیک است تا به‌جای ایده‌آل پیشرفت، ایده‌ی ساخت امپراطوری را احیا کند. درست در همین زمان است که به نظر می‌رسد شاهد نسخه‌ی جدیدی از بازی بزرگ^{۴۷} در منطقه‌ی [خاورمیانه] هستیم. به همین معنا حکمرانی از بندِ مَلت و قلمرو رها شده و دولت در جایگاهی استعلایی قرار می‌گیرد که در آن رفاه و توسعه جای خود را به اقتدار منطقه‌ای و نوع جدیدی از مشروعیت داده که بر پایه‌ی امنیتی‌سازی زندگی و نظم عمومی مستقر می‌شود». (توفیق و یوسفی؛ ۲۰۲۵)

گسترش عمق نفوذ به فراسوی قلمروهای ملی، تحمیل جنگ و فقر، اعدام و دیگر خط‌مشی‌های مرگ‌خواهانه نسبت به جمعیت‌های درون و بیرون از قلمروهای جغرافیایی سیاسی، ابزار است برای حکمرانی و به رُخ کشیدن اقتدار دولت‌ها. امروزه دولت و آپاراتوس‌هایش بیش از هر زمان دیگری معطوف به مدیریت مرگ جمعیت‌های انسانی است، مقوله‌ای که آشیل امبمبه نامش را به درستی «مرگ‌سیاست» نهاده و آن را پارادایم سیاست دولت‌های مدرن در جهان امروز می‌داند. (امبمبه؛ ۲۰۲۳) «زندگی ما، با حقوق و آزادی‌های بنیادین آن، معمولاً از جانب قانون‌های یک دولت پشتیبانی می‌شود؛ اما این می‌تواند به‌آسانی به چیزی دگرگون شود که آگامین آن را یک زندگی عریان یا برهنه می‌نامد، یعنی چیزی که از شیوه‌اش یا شکل زندگی عاری گشته است. با یک چشم برهم زدن، تکان یک قلم، یا فشار یک دکمه، هر "شهروند خوب" از هر "کشور محترم" می‌تواند از دامنه‌ی "نقشه‌ی پشتیبانی" دولت طرد شود و بدین‌سان در معرض کنش‌های پیشامدیِ خشونت قرار بگیرد. حتی همین حال که ما زندگی روزمره‌ی به‌ظاهر معنادار و مدنی خودمان را داریم، نباید فراموش کنیم که از دیدگاه قدرت‌های موجود، ما چه‌بسا به سان چیزی نه‌بیش از یک بدنِ رام یا یک شماره‌ی ساده پنداشته شویم؛ که می‌تواند و می‌باید تحت حکمرانی، نظارت، تأدیب و کنترل قرار گیرد. از چشمان اقتدار هیچ‌کس بیش از یک انسانِ عادی به یک تروریست نمی‌ماند». (کیشیک؛ ۱۳۹۹، صص ۳۸-۳۹)

قطعه‌ی ششم و آخر

در قطعه‌ی چهارم این متن اشاره کردیم که «انسانِ زبان-قانون‌مند دائماً در جستجوی آن زندگی نهفته در وهله‌ی پیشا-آدیبی می‌گردد؛ وهله‌ای که هنوز به‌تمامی تجربه نشده و امکان‌هایش بدون آنکه فعلیت یابند، غیرفعال شده است». اما آیا با همین قیاس در سطحی اجتماعی و تاریخی می‌توانیم بگوییم که هستارهای اجتماعی اکنون دولت‌مند و متمدن-متوحش در جست‌وجوی جوهر زندگی بسیط و مشترک پیشاتمدنی می‌گردد تا امکان‌های له‌شده زیر ارابه‌ی «توسعه و پیشرفت» و بعدتر «مرگ‌سیاست» را احیا کند و بدان فعلیت بخشد؟ آن‌گونه که ادوارد سعید قصد داشت از شکاف و ترک‌های دیوار تصویر شده در عکس راهی به جهان دیگر بیاید، آیا ما نیز می‌توانیم در رویارویی با توحش فراگیر اطراف‌مان، تمدن را بازاندیشی کنیم و از دلش راهی دیگر بجوییم؟ آیا از طریق یادمان‌های اکنون کم‌رمق از جوهر مشترک زندگی میان ابنای بشر می‌توان وجود ناموجود زندگی را ترسیم و زیستنی دگرگونه را خواهش کرد؟ آیا به‌راستی با مرگ‌سیاست حاکم بر جهان رئال پالتیکس، همه‌چیز، به شمول خواست زندگی، ناپدید شده؟ نه!

هنوز ردیادهای یک زندگی نزیسته حضور دارد و گاه چنان حافظه‌ای غیرارادی بر ما حادث می‌شود، و این را تمام تکاپوها و جنبش‌های اجتماعی‌ای گواهی می‌دهد که با سنجه‌ی خواست زندگی، علیه تمامی آپاراتوس‌های مرگ‌خواهی، چنان شبحی سرگردان بر فراز جهان معاصر ما می‌گردد تا روزی بدن خود را پیدا کند؛ یک بدن جمعی به گستره‌ی تمام هنوز-زندگان. آیا این خواست، در برابر واقعیت زمخت موجود، هذیانی می‌نماید؟ البته که هذیان نیست اما «به هر روی، چیزی وجود ندارد که کاملاً محو شود. از هرآنچه ناپدید گردد، ردی^{۴۸} باقی می‌ماند. مسئله در اینجاست: وقتی همه‌چیز محو شود، چه چیزی باقی می‌ماند؟! شبیه به آنچه در نوشته‌ی لوئیس کارول و شخصیت گربه‌ی چشایر می‌بینیم: خنده‌ی گربه پابرجا می‌ماند در حالی که بقیه‌ی بدن گربه ناپدید می‌شود. یا شبیه به داوری پروردگار: خدا ناپدید می‌شود اما داوری‌اش باقی می‌ماند». (بودریار: ۱۳۸۹، ص ۳۸)

زندگی‌ای که لویاتان، همان دولت در عصر رئال پالیتیکس حاضر، نوید می‌دهد چه سخی از زندگی است؟ نیچه پاسخ می‌دهد: «دولت همان جایی است که خودکشی آهسته‌ی همگان "زندگی" خوانده می‌شود». (نیچه: ۱۴۰۳) اما آیا می‌توان از منطق «خیر» و «شر» دولت‌ها که برای قربانی کردن زندگی اتباع یکدیگر و حتی اتباع خودشان به راحتی تصمیم می‌گیرند، فراروی کرد و از زندگی دیگری سخن گفت؟ زندگی‌ای که در برابر منظرِ حدگذارِ لویاتان، به دنبال جوهری مشترک می‌گردد و خواست بسط و گسترش و توان آن را دارد. وفق نظر دیوید کیشیک، می‌توان به دو نیرو در این جهان اشاره کرد که زندگی‌های ما را در جهت‌هایی مخالف به پیش می‌رانند. «اولی قدرتِ بر زندگی است، و دومی قدرتِ زندگی [...] در فرایند اول، زندگی قدرت‌هایش را به نیروهای خارجی واگذار می‌کند، در دومی آن نیروهای خارجی در برابر زندگی بی‌قدرت می‌شوند. اگر نیروی اول همه‌ی تلاشش را می‌کند تا از زندگی‌های ما به چنان طرزِ سیاست‌زدایی کند که تنها این واقعیت که ما زنده هستیم به دغدغه‌ی اصلی‌اش پابرجا بماند، دومی زندگی‌های ما را سیاسی می‌کند چنان که این مسئله که هر کدام از ما در هر لحظه‌ی معینی چگونه زندگی می‌کند، پرسشِ سیاسی مرکزی می‌شود». (کیشیک: ۱۳۹۹، ص ۱۵۱)

بگذارید در انتها پرسش اصلی این جستار را این‌گونه تصریح کنیم. آیا می‌توان در مقابل مرگ‌سیاستِ دولت‌ها از یک سیاستِ معطوف به زندگی (جوهرین و همه‌شمول) سخن گفت؟ ادعای ما این است که نه تنها چنین سیاستی ممکن است، بلکه آن تنها راه فراروی از جنگ دائمی و وجه متوحشانه‌ی تمدنی است که تاکنون تجربه کرده‌ایم.

شاید ما که در جغرافیای ایرانِ پسا-ژینا زندگی می‌کنیم، دقیق‌تر از هر جامعه‌ی دیگری بتوانیم پاسخ این پرسش را بدهیم. از قضا نه از موضع خودشیفته‌وارِ شووینیستی که سعی دارد حافظه‌ای اراده‌گرایانه بسازد تا شکوه باستانی‌ای که توسط «دشمنان ایران‌ستیزش» از بین رفته را بازسازی کند. ما به این پرسش، پاسخ می‌دهیم تنها بدین سبب که در یکی از اصلی‌ترین کانون‌های منازعاتِ مرگ‌سیاست در جهان قرار داریم و در عین حال بدین سبب که این شانسِ تاریخی را داشته‌ایم که روح سرگردان زندگی‌خواهی، دست‌کم برای مدتی، در جغرافیای مان بدن‌مند شود؛ بدنی در قامت

جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» که در برابر منطق مردانه‌ی سازه‌ی دولت، بارقه‌ای از امکان‌های کثیرِ زندگی را نشان‌مان داد و بر ماست تا این وهله را تداوم بخشیم و رستگارش کنیم.

پس بگذارید از میانِ انبوه مثال‌ها، به سراغ نمونه‌ای بروم که بدین معنا اتخاذ موضعی ورای موضع «خیر» و «شر» دولت‌ها را ممکن می‌کند و سیاستِ زندگی را در مقابل مرگ‌سیاست برجسته می‌نماید. سیاستی که به معنای دقیقِ کلمه معروضِ یک نشانه‌ی حسی-تصویری شده و بدین واسطه به تعبیر ادوارد سعید توانسته «به‌خوبی احساس ما را پس از بریدن از دنیایی که تا خرخره در ایدئولوژی‌ها فرورفته بیان کند».

در خلال قیامِ ژینا، کلکتیوی از زنان بلوچ در داخل ایران اعلام موجودیت کرد که به‌زودی بدل به یکی از مترقی‌ترین صداهای جنبش شدند. نام‌شان «دسگوهاران» است. «گوهار» در بلوچی به معنای خواهر است. گوهاران اسم جمع و معنای خواهران دارد. دسگوهاری، سنتی رفیقانه میانِ زنانِ بلوچ برای همدلی، همراهی، یابوری و خواهرانگی است و دسگوهاران اشاره به گوهاران (خواهرانی) دارد که دست گوهاری (خواهری) با یکدیگر فشرده‌اند. (ن.ک پلتفرم ندای زنان بلوچ برای زن، زندگی، آزادی)

در فضای هژمونیکِ رسانه‌های جریان اصلی پیرامون مسئله‌ی فلسطین در کورانِ حمله‌ی صهیو-فاشیسم به رفح، که هر دو سوی طیف - از پروامپریالیسم، سلطنت‌طلب و باستان‌گرا گرفته تا محورمقاومتی‌ها و آخرالزمانی‌ها - چشم‌انداز سیاسی و اخلاقیاتی خود را از منظر دولت‌ها و منافع‌شان تنظیم می‌کردند، دسگوهاران در بیانیه‌ای تحلیلی، یادمانی را احضار می‌کند که از حصار تنگِ دولت‌ها و ایدئولوژی‌هایشان فراتر می‌رود، و در مقابل پای اخلاق سیاسی^{۴۹} را به میان می‌کشند که مبتنی است بر خواستِ زندگی و پیشینه کردنِ توانِ آن.

در قطعه‌ی سوم با رجوع به پروست نشان دادیم که مجاز مرسل (پیوندهای افقی و ریزوماتیک) شرطِ امکانِ خلق استعاره (فراروی حسی-معنایی در محوری عمودی) است، و ادعا کردیم که همواره می‌بایست دو پیکره، دو بدن، دو ایده و ... امکان همجواری داشته باشند تا شاید از دل تأثیر و تأثرش رخدادی نازل شود و بتواند استعاره‌ی «زندگی» را احیا کند. دسگوهاران چنین افق دیدی را برای‌مان باز می‌کند.

ایشان استعمار کلاسیک فلسطین (و انسان‌زدایی و هستی‌زدایی از ایشان و تقلیل آنها از یک کیفیت انسانی به یک کمیّت محض) را در نسبت با استعمار داخلی و چندلایه‌ی زنان بلوچ در ایران قرار می‌دهند (که توسط دولت، مذهب، پدرسالاری و مناسبات قبیله‌ای کیفیت‌زدوده شده و حتی گاه در قالب کمیّت هم بازنمایی نمی‌شوند) و در بخشی از بیانیه می‌نویسند: «اکنون که قرار است چشم‌ها بر روی رفح باز شود وقت مناسبی برای تأمل در مفهوم همبستگی است. همبستگی نه صرفاً یک رتوریک، بلکه نیازمند خلق سیاستی است از جنس رادیکال؛ سیاستی که بتواند از مرزها فراتر رود، ریشه‌های مشترک ستم را بازشناسد و برای رنج دیگری دست به کنش بزند [...] ما نیازمند خلق رؤیایی جدید هستیم؛ رؤیایی که رنج دیگری را رنج خود می‌داند و تن به سیاست مسلط نمی‌دهد. در روزهایی که فاشیسم، استعمار و نژادپرستی از هر سو ما را احاطه کرده است، فلسطین نقطه‌ی اتصال و آغاز راه ما برای تمرین همبستگی است؛ و ما در این مسیر خود را همراه و همبسته‌ی مبارزانی می‌دانیم که فلسطین را به نفع هیچ مبارزه‌ای به حاشیه نمی‌رانند و تا آزادی کامل فلسطین و رهایی از استعمار و اشغال دست از این آرمان نمی‌کشند. تا همه کس آزاد نشود، هیچ کس آزاد نیست». (از متن بیانیه‌ی دسگوهاران)

ادوارد سعید سال‌ها پیش از شکل‌گرفتن جنبش زنان و زندگی‌خواهی در خاورمیانه، از مسیری دیگر، پرسش از مسئله‌ی آزادی و رهایی در فلسطین را به شکلی دقیق به مسئله‌ی زنان پیوند می‌دهد و بیان می‌کند: «مشکل زنان را چگونه باید تفسیر کرد: آیا وابستگی و رنج‌دیدگی آنها بدان سبب است که در جامعه‌ای عربی و مسلمان زندگی می‌کنند، یا به این دلیل که فلسطینی هستند؟ پاسخ به این پرسش هر چه باشد، ضرورت عاجلی وجود دارد که به مسئله‌ی نفی آزادی زنان و سلب مالکیت از فلسطینی‌ها، که هر دو در رقم‌زدن شرایط کنونی مانقشی حیاتی دارند، پرداخته شود». (سعید: ۱۳۸۲، ص ۱۰۶) او در جایی دیگر به این جمله از آدورنو ارجاع می‌دهد: «آنچه در نهایت دقت به اندیشه درآمده، بی‌تردید به ذهن مردمی دیگر در مکان‌های دیگر نیز خطور کرده است». در این جمله می‌توان بر قید مکان، قید زمان و تاریخ را نیز افزود و نشان داد که اندیشه‌ی دقیق خود سعید در نسب میان مسئله‌ی آزادی زنان و زندگی ازدست‌رفته [به

میانجی سلب مالکیت و استعمار^۱ حدود بیست و پنج سال بعدتر، در بلوچستان، به گونه‌ای دیگر صورت‌بندی شده است، و این همان گذشته‌ی نابِ جوهرینی است که هر لحظه با اکنونِ ما هم-بود می‌شود و ما را استیضاح می‌کند و خطاب قرار می‌دهد تا پاسخی درخور بدان دهیم. ما بر خلاف آلیس در سرزمین عجایب از به‌جایی رسیدن مطمئن نیستیم؛ اما به ضرورتِ راه رفتن ایمان داریم.

^۱ از ابراهیم توفیق و نوید نادری سپاسگزارم که نسخه‌ی اولیه‌ی این جستار را خواندند و با طرح پرسش‌ها و نکات‌شان موجب گسترش و ارتقای متن شدند.

² visual-sensory

³ Ultra-Clear

⁴ Subject supposed to know

⁵ Analogy

⁶ Contiguity

⁷ Metaphor

⁸ Metonymy

⁹ Historical Truth

¹⁰ worldism

¹¹ Involuntary memory

¹² voluntary memory

¹³ reflective

¹⁴ discursive

¹⁵ symbolic

¹⁶ symptom

¹⁷ unconscious thing-presentation

¹⁸ A morsel of time in the pure state

¹⁹ substantia

²⁰ mode

²¹ affections

²² Real without being present, ideal without being abstract.

²³ Constructions in analysis

²⁴ archeology

²⁵ geneology

²⁶ repressed

²⁷ construction

²⁸ memory trace

²⁹ distortion

-
- 30 displacement
31 condensation
32 intuition
33 madness
34 intensive
35 preoedipal phase
36 erogenous zones
37 The psychopathology of everyday life
38 Childhood memories and screen memories
39 The Standard of Civilization
40 right of Communication
41 Indians
42 imperium
43 Bio-politics
44 MENA = Middle East and North Africa
45 synchronic
46 The Sovereign's right to kill
47 Great Game
48 trace
49 Ethic

منابع

- سعید، ادوارد؛ مور، ژان (۱۳۸۲) فراتر از واپسین آسمان، ترجمه‌ی حامد شهیدیان. تهران: هرمس.
- کارول، لوئیس (۱۳۵۳) آلیس در سرزمین عجایب، ترجمه‌ی ایرج غریب. تهران: امیرکبیر.
- مشایخی، عادل (۱۳۹۱) ضمیمه‌ی از اخلاقیات تا اخلاق در کتاب نیچه و فلسفه. تهران: نی.
- پروست، مارسل (۱۳۹۶) در جست‌جوی زمان از دست‌رفته؛ جلد نخست؛ به طرف خانه‌ی سوان، ترجمه‌ی مهدی سحابی. تهران: مرکز.
- دولوز، ژیل (۱۳۸۹) مارسل پروست و نشانه‌ها، ترجمه‌ی الله‌شکر اسداللهی تجرق. تهران: علم.
- باروخ، اسپینوزا (۱۳۹۹) اخلاق، ترجمه‌ی محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروید، زیگموند (۱۴۰۰) ساخت‌دهی‌ها در روان‌کاوی، ترجمه‌ی علی فولادین و حسین مجتهدی. تهران: موسسه‌ی آبی پارسی و سیاووشان.

- فروید، زیگموند (۱۴۰۱) مقاله‌ی ساخت‌دهی در تحلیل در کتاب *نه نوشتار از فروید*، ترجمه‌ی میثم بازانی و مجتبی تاشکه. تهران: کتابستان برخط.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۲) مقاله‌ی خاطرات کودکی و خاطرات پوشان در کتاب *آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره*، ترجمه‌ی محمدحسین وقار. تهران: اطلاعات.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹) تولد زیست‌سیاست، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده. تهران: نشر نی.
- نیچه، فریدریش (۱۴۰۳) *چنین گفت زرتشت*، ترجمه‌ی داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۷) *تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ در کتاب عروسک و کوتوله*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو.
- بنیامین، والتر (۱۳۹۱) *تاریخ کوچک عکاسی در کتاب تزهایی درباره‌ی عکاسی تاریخ*، ترجمه‌ی میثم سامان‌پور. تهران: گام نو.
- هارت، مایکل؛ نگری، آنتونیو (۱۴۰۱) *اسمبلی*، ترجمه‌ی فواد حبیبی. تهران: نگاه.
- هنیه، آدام (۱۴۰۱) *تبار خیزش: مسائل سرمایه‌داری معاصر در خاورمیانه*، ترجمه‌ی لادن احمدیان هروی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- کیشیک، دیوید (۱۳۹۹) *قدرت زندگی؛ آگامبن و سیاست آینده*، ترجمه‌ی مجتبا گل‌محمدی. تهران: بیدگل.
- بودریار، ژان (۱۳۹۴) *چرا همه چیز تاکنون ناپدید نشده؟*، ترجمه‌ی احسان کیانی‌خواه. تهران: حرفه‌نویسنده.
- بیانیه‌ی ندای زنان بلوچ برای زن، زندگی، آزادی (۱۴۰۳) *تمام چشم‌ها تا رهایی کامل و پایان اشغال و استعمار بر فلسطین*. نشر اینترنتی.
- Khalidi, Rashid (2020) *The Hundred Years War on Palestine*, Metropolitan Books.
- Valls, Jose Louis (2019) *Freudia Dictionary*, Traslated by Susan H. Rogers, London and New York: Routledge.
- Lacan, Jacques (1998) *The Freudian Structures of Wit in Formations of the Unconscious*, Translated by Russel Grigg. Polity Press.
- Anderson, Perry (2023) *The Standard of Civilization*, New Left Review 143.
- Lazzarato, Maurizio (2015) *Governing by Debt*, Translated by Joshua David Jordan. Semiotext(e) Press.

Towfigh, Ebrahim; Yousefi, Seyed Mehdi (2025) *Why Do We Need A New Sociology of Revolution? The (Im)Possibility of Zan-Zendegi-Azadi*, on <https://irgac.org/articles/why-do-we-need-a-new-sociology-of-revolution/>.

Mbembe, Achille (2019) *Necropolitics: Theory in Forms*. Duke University Press.