

صورت‌بندی مسئله احساسات در ایران معاصر نظریه‌ای درباره پویایی الگوهای عاطفی در ایران

نعمت‌الله فاضلی^۱

چکیده

این مقاله، ارائه دیدگاهی درباره تغییر عواطف یا احساسات در ایران معاصر است. در بخش مقدمه، مسئله را صورت‌بندی می‌کنم و دیدگاه کلی را برای تحلیل احساسات در ایران معاصر شرح می‌دهم. در بخش دوم، مباحث نظری و مفهومی را درباره «انگاره فرهنگی»، «ساختار احساسات» و الگوهای سه‌گانه عواطف و نظریه پیچیدگی تشریح و با الهام و اقتباس از نظریه‌های ریموند ویلیامز، آلن تورن، سی رایت میلز و ادگار مورن، چارچوبی تحلیلی برای تحلیل مسئله احساسات در ایران تدوین می‌کنم. بخش اصلی مقاله به تشریح و بیان تفصیلی ساختار احساسات در ایران اختصاص دارد. در اینجا سه الگوی ساختار احساسات در ایران شامل «الگوی رسوب‌یافته»، «الگوی امروزی‌شده و مسلط» و «الگوی درحال‌ظهور» را از یکدیگر تفکیک کرده‌ام. درونمایه اصلی تحلیل و توصیفی که در اینجا از ساختار احساسات در ایران معاصر ارائه کرده‌ام این است که احساسات، «برساخت اجتماعی» است که با تحولات تاریخی و اجتماعی در هر جامعه از جمله جامعه ایران دگرگون می‌شود. این دیدگاه در مقابل «رویکرد ذات‌پندارانه» ای است که ایرانیان را براساس الگوی احساسات ازلی و تغییرناپذیر تحلیل می‌کند. همچنین این مقاله از نظر روش‌شناسی، تحلیل مفهومی و فرهنگی است.

واژه‌های کلیدی

ساختار احساسات، انگاره فرهنگی، مسئله‌مهندسازی، ساختار احساسات رسوب‌یافته، ساختار احساسات مسلط (امروزی‌شده)، ساختار احساسات درحال‌ظهور

۱. مقدمه

در این مقاله می‌خواهم احساسات در ایران معاصر را با «تخیل جامعه‌شناختی» (Mills, 1959) تحلیل فرهنگی کنم؛ تخیلی که به ما اجازه می‌دهد «تجربه‌های شخصی» را به جهان اجتماعی بزرگتر یعنی ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در بستر تاریخی‌شان متصل کنیم و به تعبیر میلز، «درسرهای شخصی»^۱ را به صورت «مسائل اجتماعی»^۲ بفهمیم.^۳ این مقوله که تمام رفتارهای آدمی «سازه‌های پیچیده»^۴ و درهم‌تنیده‌ای از وجوه شناختی، عاطفی و اجتماعی‌اند، امروزه به صورت واقعیتی مبرهن و قطعی درآمده است. نظریه‌های اجتماعی در نسله‌های گوناگون، بر ماهیت اجتماعی عواطف تأکید دارند (Kemper 1991; McCarthy 1989).

برای من که نگرشی تفسیری^۵ به انسان و جامعه دارم، احساسات و عواطف^۶، بخشی از همان هستی جمعی ما هستند که در «فرایند فهم‌پذیرکردن زندگی» به صورت جمعی و در چارچوب «الگوهای فرهنگی» شکل می‌گیرند و تجربه می‌شوند. با توجه به این ملاحظه اولیه، می‌خواهم از چشم‌اندازی جامعه‌شناختی، احساسات در ایران معاصر را تحلیل کنم. در سالهای اخیر، تحولات و چالش‌های بزرگ اجتماعی توجه ما را ناگزیر به سوی ابعاد اجتماعی و فرهنگی احساسات سوق داده‌اند و کم‌کم در حال آشنا شدن با بنیان‌های نظری جامعه‌شناسی احساسات (عباس‌زاده، طالبی‌پور و پناهی، ۱۳۹۵ و ربانی خوراسگانی و کیانپور، ۱۳۸۸) هستیم و در زمینه‌ها و پیامدهای اجتماعی برخی مقولات عاطفی مانند شادی (موسوی و قاسم‌زاده، ۱۳۹۷ و فاضلی، ۱۳۹۶) و عشق (علی‌نژاد، ۱۳۹۷؛ ناظری، ۱۳۹۴ و باومن، ۱۳۸۴) نیز مقالات و کتاب‌هایی ترجمه یا تألیف شده‌اند، اما همچنان حوزه مطالعات اجتماعی احساسات هنوز قوام نیافته و جایگاهی در علوم اجتماعی ایران برای خود ایجاد نکرده است. این مطالعات پراکنده تنها نشان دهنده این هستند که به تعبیر جانان‌تان ترنر، «مسئله عواطف در جامعه» (ترنر، ۱۳۹۷) شکل گرفته و کم‌کم در حال آگاه شدن به این نکته هستیم که ما دیگر صرفاً با جنبه‌های فردی و روان‌شناختی یا حتی عصب‌شناختی احساسات سروکار نداریم.

1. Personal troubles

2. Social problems

۳. در کتاب زیر معنا و کاربرد تخیل جامعه‌شناختی را شرح داده‌ام:

فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۳). تاریخ فرهنگی ایران مدرن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

4. Complex constructs

5. Hermeneutic

۶. مفاهیم احساسات و عواطف را به صورت مترادف بکار می‌برم.

در این مقاله تلاش می‌کنم اهمیت عواطف در ایران معاصر و سازوکار پویایی و تغییرات آن را نشان دهم. برای این منظور ابتدا مسئله احساسات در کلیت جامعه ایران را تشریح می‌کنم و سپس رویکرد نظری را شرح می‌دهم که برگرفته از دیدگاه ریموند ویلیامز است. مفهوم ساختار احساسات، مفهوم کلیدی برای تشریح عواطف در ایران است. براساس این دیدگاه، سه الگو شامل الگوی رسوب‌یافته، الگوی امروزی‌شده و الگوی درحال‌ظهور را به‌عنوان «الگوهای احساسات» در ایران معاصر تشریح می‌کنم و ویژگی‌های آنها را توضیح می‌دهم. هدف اصلی و کلی این مقاله، تشریح «مسئله احساسات در ایران معاصر» است؛ اینکه چگونه الگوهای عاطفی در ایران معاصر تغییر کرده‌اند و این تغییرات موجب «مسئله‌مند شدن»^۱ عواطف شده‌اند. علاوه‌بر تغییر، درهم‌تنیدگی این سه الگو موجب برساخت‌شدن پیچیدگی و تناقضات ساختاری در عواطف ایرانی در دوره معاصر شده است. در این مقاله موقعیت مسئله‌مند ساختار احساسات را نیز در این پیچیدگی نشان می‌دهم. برای این منظور، از «نظریه پیچیدگی»^۲ ادگار مورن الهام گرفته‌ام.

روش من در تشریح مسئله عواطف، «آشنایی‌زدایی»^۳ از تغییرات در زمینه الگوهای احساسات است، الگوهایی که در تجربه زیسته^۴ همه ما هستند و ما با آنها هر روز در موقعیت‌های مختلف درگیر هستیم. علاوه‌براین، در این مطالعه، من از «روش تحلیل مفهومی»^۵ استفاده می‌کنم. در این مقاله به کمک مفاهیم نظری مناسب تلاش می‌کنم تجربه‌های روزمره و جاری از عواطف را مفهوم‌سازی و طبقه‌بندی کنم و با قراردادن آنها در نوعی چشم‌انداز جامعه‌شناسانه، آنها را فهم‌پذیر سازم.

کمابیش همه محققان و متفکران درباره تحول جامعه ایران از دوره قاجار تا کنون اجماع نظر دارند که نوعی «گسست تاریخی»^۶ یا حداقل «تغییرات ساختاری» در کلیت جامعه معاصر ما در مقایسه با دوره پیشامعاصر ایران به وقوع پیوسته است.^۷ شاید انقلاب مشروطیت تنها «لحظه نمادینی» برای این گسست یا تغییر ساختاری باشد، زیرا همان طور

1. Problematization
2. Complexity theory
3. Defamiliarization
4. lived experience
5. Conceptual analysis method
6. Historical discontinuity

۷. برای مثال مراجعه شود به کتاب: آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹). تاریخ ایران مدرن، ترجمه ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

که مجتبی یاور در مطالعه تاریخی دقیق خود نشان می‌دهد (یاور، ۱۳۹۵)، این گسست یا تغییر، «دوران جنینی» ای دارد که حداقل از سالهای آغازین دوره قاجاریه شروع شد. در این گسست و دگرگونی ساختاری، یکی از تحولات بنیادین، تحول در «ساختار احساسات در ایران معاصر» است؛ یعنی شیوه انسان ایرانی برای «حس پذیر کردن زندگی» و «زیست پذیر کردن» جامعه و محیط خود در دوره معاصر تغییر کرد و به تدریج نوع احساسات ما و شیوه واکنش مان به تجربه‌ها و مواجهه‌های ما دگرگون شد. این امر به بیان دقیق‌تر یعنی اینکه «شیوه‌های معنابخشی» ما در فرایندهای تجربه کردن و مواجهه با موقعیت‌های زندگی تغییر کردند. غم‌ها و شادی‌ها، بیم‌ها و امیدها، ترس‌ها، دلهره‌ها، آرزوها و انتظارات، خشم‌ها و مهرها، عشق‌ها و نفرت‌ها، تنهایی‌ها و باهم‌بودن‌ها، زشتی‌ها و زیبایی‌ها، همه و همه اهمیت احساسات ما در این دوره معاصر، در مقایسه با دوره‌های پیشامعاصر تغییر کردند. آبراهامیان در کتاب «تاریخ ایران مدرن» (آبراهامیان، ۱۳۸۹) به درستی و با تکیه بر داده‌ها و اسناد دقیق و معتبر نشان می‌دهد که از سال ۱۲۸۵ (سال پیروزی انقلاب مشروطیت) تا سال ۱۳۸۵ (یعنی ۱۰۰ سال بعد)، تمام ساختارهای اجتماعی و سیاسی ایران دگرگون شده است؛ اما او فراموش می‌کند نشان دهد با تغییرات ساختاری همه‌جانبه، شیوه حس پذیر و زیست پذیر کردن انسان ایرانی و نحوه کنش و واکنش او در محیط و زندگی هم لاجرم تغییر کرده‌اند. همچنین آبراهامیان تنها به دگرگونی‌های سیاسی و اقتصادی می‌پردازد و نقش دولتها را در این زمینه نشان می‌دهد و فاعلیت یافتن افراد و کنشگری آنها را نادیده می‌گیرد. همین موضوع باعث غفلت از مقوله «ذهنیت» و همچنین «عواطف»^۲ و جایگاه آنها در تجدید ایرانی شده است. اخیراً برخی محققان ایرانی مانند فرزین وحدت (وحدت، ۱۳۸۲) نشان داده‌اند که مسئله بازیگر شدن و فاعلیت یافتن افراد یعنی شکل‌گیری سوژه، از جمله مباحث کلیدی در فرایند امروزی شدن ایران است. بازیگری یا کنشگری زمانی رخ می‌دهد که ساختار احساسات حاکم بر جامعه، انگیزش‌های لازم را خلق کند. من گمان می‌کنم وقوع انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی و تحولات ساختاری مداوم در ایران معاصر را می‌توانیم با تکیه بر همین دیدگاه ساختار احساسات توضیح دهیم. به اعتقاد من در ایران معاصر، «انگاره فرهنگی» نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل دادن دیدگاه‌های کنشگران ایرانی داشته و همین امر زمینه‌ساز تحولات و انقلابات در ایران معاصر بوده است.

آلن تورن در کتاب «پارادایم جدید» (تورن، ۱۳۹۷) استدلال می‌کند که عواطف

1. Subjectivity

2. Emotions

و احساسات، نقش کلیدی در شکل‌گیری «سوژه فردی» دارند. از نظر تورن، چگونگی درک افراد و کنشگران از زمانه و روزگار خود، اهمیت کلیدی در نحوه عمل آنان دارد. زمانی انگاره حاکم بر ذهن مردم «انگاره مذهبی» بود و مفاهیمی مانند تقدیر، خدا و آخرت، تعیین‌کننده کنش انسان‌ها بودند و روزگاری دیگر «انگاره سیاسی» و زمانی هم انگاره اقتصادی غالب شدند؛ اما اکنون «انگاره فرهنگی»^۱ غلبه دارد.

نمی‌توانیم دیدگاه تورن را درباره شکل‌گیری سوژه فردی که در جوامع توسعه‌یافته غربی رخ داده است و تورن آن را رویش دوباره مدرنیته می‌داند به جامعه ایران تعمیم دهیم، اما می‌توانیم بگوییم به شیوه‌ای دیگر، سوژه‌گی و انگاره فرهنگی اهمیت چشمگیری در تحولات ایران معاصر داشته و دارد. اجازه دهید در اینجا اندکی این موضوع را توضیح بدهم.

مایکل فیشر، انسان‌شناس بلند آوازه امریکایی، از جمله محققانی است که شاید عمیق‌تر از دیگران اهمیت انگاره فرهنگی در تحولات ایران معاصر را درک کرده و توضیح داده است. او در کتاب «ایران: از مناقشه‌های مذهبی تا انقلاب» (Fischer, ۱۹۸۰)، روایتی خواندنی از انقلاب سال ۱۳۵۷ ارائه می‌کند. این کتاب حاصل مطالعه مردم‌نگارانه‌ای است که فیشر در آستانه انقلاب اسلامی در ایران انجام داد و یک سال بعد از وقوع انقلاب، دانشگاه‌ها روارد آن را چاپ کرد. در این کتاب فیشر استدلال می‌کند که واقعه کربلا برای تشیع و ایرانیان شیعی، نوعی پارادایم است که آنها زندگی و جهان را براساس آن تفسیر و فهم می‌کنند. به اعتقاد او انقلاب اسلامی هم در چارچوب همین «پارادایم کربلا» شکل گرفت و پیروز شد. به نوشته او کربلا اوج «مواجهه عاطفی شیعیان» با زندگی سیاسی و اجتماعی است.

این روایت و تحلیل فیشر با تجربه زیسته من سازگاری دارد. من در خانواده‌ای روستایی، سنتی و مذهبی پرورش یافته‌ام و پدرم مداح اهل بیت بود و خانه ما همیشه به‌ویژه در ایام محرم و روزهای مذهبی، درگیر پارادایم کربلا بود. مادرم همیشه ذکر و یاد امام حسین^(ع) را بر زبان داشت. وقتی تحلیل فیشر را خواندم، حداقل با این بخش از دیدگاه او همدلی داشتم که بر اهمیت نقش عواطف در تحولات جامعه ایران تأکید داشت.

تحلیل فیشر از اهمیت عواطف در میان ایرانیان را محققان دیگر مانند داریوش شایگان هم بیان کرده‌اند. داریوش شایگان در کتاب «پنج اقلیم حضور» (۱۳۹۳) «بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان» مطرح می‌کند. او در مقدمه کتاب، مسئله‌اش را

1. Cultural paradigm

۲. مهرآیین، مصطفی و فاضلی، محمد (۱۳۸۶) مقاله مفصلی درباره این کتاب نوشته‌اند.

این گونه بیان می‌کند که شاعرانگی ویژگی‌ای است که ایرانیان را از تمام ملت‌های جهان متمایز می‌سازد. «ایرانیان چنان در زیر سایه شاعرانگی قرار گرفته‌اند که قرن‌ها خللی در آن وارد نکرده‌اند و در هیچ تمدنی نظیر ندارد.» شایگان به حضور همواره شاعران بزرگ ایران در زندگی ایرانیان اشاره می‌کند و اینکه ما تنها مردمی هستیم که اشعار شاعرانمان را حفظ می‌کنیم و به خاطر می‌سپاریم. شایگان این شاعرانگی را هم به «اندیشه اسطوره‌ای» غالب در ناخودآگاه ذهن ایرانی منسوب می‌کند و هم آن را بیانی از شدت و قدرت حاکمیت عاطفه و احساس در تخیل ایرانی می‌داند. این دیدگاه شایگان، اندیشمندی که با تمدن‌ها و فرهنگ‌های بزرگ عمیقاً آشنایی دارد، برای من قابل توجه و تأثیرگذار بود. البته شایگان هم مانند سیدجواد طباطبایی (۱۳۸۴) و بسیاری دیگر معتقد است این شاعرانگی و عاطفه‌گرایی لزوماً سازنده نیست و می‌تواند سدّ راه خردورزی و تفکر انتقادی شود. ارزیابی و نقد این دیدگاه، موضوع بحث من در اینجا نیست. حداقل می‌توانم به این بیندیشم که جامعه‌ای می‌تواند همزمان «عاطفه‌گرا» و در عین حال «عقل‌گرا» باشد.

این شیوه اندیشیدن و تحلیل که جامعه را براساس تقابل میان این یا آن حالت توضیح دهیم، ماهیتاً نوعی «روش ساده‌سازی» است. ادگار مورن (مورن، ۱۳۷۹) نشان داده است که نه تنها جامعه، بلکه انسان را تنها در «پارادایم پیچیدگی» می‌توانیم توضیح دهیم. در این پارادایم وجود تضادها و تعارضات منطقی در زندگی عملی انسان‌ها و جوامع، امری کاملاً طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است. به اعتقاد مورن، ما برای فهم‌پذیرکردن تجربه و زندگی انسان‌ها نیازمند استفاده از «روش پیچیدگی» هستیم، روشی که بتواند درهم‌تنیدگی و برهم‌کنش همزمان مؤلفه‌های زیستی، روانی و اجتماعی را در نظر گیرد و در عین حال تلاش نکند تا از راه «تقلیل‌گرایی»^۱ های مختلف، تضادهای موجود در واقعیت‌های اجتماعی و انسانی را نادیده بینگارد.

۲. رویکرد نظری

برای تحلیل جایگاه عواطف و نشان‌دادن تغییرات در این زمینه، از مفهوم ساختار احساسات و دیدگاه ریموند ویلیامز استفاده می‌کنم. «ساختار احساسات» مفهومی است که ریموند ویلیامز هنگام تجزیه و تحلیل روابط میان هنرها، ادبیات و تحولات طبقه اجتماعی در بریتانیای معاصر بکار برد (Williams, 1980). این مفهوم برای ویلیامز

دو معنا یا کاربرد دارد. در کاربرد نخست آن به «ذهنیت گروه مشخص^۱» مانند ذهنیت طبقه کارگر، زنان یا گروه‌های اقلیت، مهاجران و گروه‌های نژادی اشاره می‌کند. از این دیدگاه و براساس کاربردی که در اینجا از این مفهوم دارم، می‌توانیم بگوییم «ساختار احساسات» عبارت است از مجموعه‌ای از وضعیت‌ها و الگوها که به نوعی تخیل یا ذهنیت جمعی ملت یا گروهی را شکل می‌دهند، به طوری که افراد آن ملت از نظر آرزوها، تخیلات، رویاها، انتظارات و رمزگان احساسی یعنی اینکه چه چیزی برای آنها لذت‌بخش یا خوشایند و چه چیزی برخلاف آن است، به نوعی احساس دست پیدا می‌کنند. به بیان دیگر، احساسی که در افراد یک گروه یا ملت می‌بینیم، اگرچه ظاهراً فردی است، اما از نوعی «الگوی مشترک جمعی» تبعیت می‌کند.

اما کاربرد دوم مفهوم ساختار احساسات نزد ویلیامز پیچیده‌تر است و آن را به صورت «مفهوم انتقادی» برای واکاوی «تجربه پیچیده^۲» بکار می‌برد. در اینجا ویلیامز نمی‌خواهد صرفاً بر تجربه عمومی^۳ یا «مشترک بودن تجربه» اشاره کند، بلکه تأکید او بر پیچیدگی تجربه است. این پیچیدگی است که امکان تغییر یا پویایی را برای گروه‌ها و جامعه فراهم می‌سازد. ویلیامز به کمک این مفهوم می‌خواهد «لایه‌های چندگانه^۴» و درهم‌تنیده تجربه افراد را در موقعیت جمعی آنها نشان دهد و «شیوه پویایی زندگی گروه‌ها» را تشریح کند. ویلیامز استدلال می‌کند که در هر فرهنگ، سه امر شامل «امر رسوب‌یافته^۵» (مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورها و رسوم باقیمانده از دوره‌های تاریخی پیشین)، «امر مسلط^۶» (مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورها و رسوم و سنی که گروه‌های مسلط در جامعه آنها را مشروع و مجاز می‌دانند) و «امر در حال ظهور^۷» (مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌ها و هنجارهایی که شکل گرفته‌اند، اما هنوز تثبیت نشده‌اند و مشروعیت کافی ندارند) وجود دارند و اینها با یکدیگر درهم‌تنیده و در عین حال رقیب‌اند. ساختار احساسات، نیروی محرک^۸ و پیش‌برنده «امر در حال ظهور» است. از نظر ویلیامز، «گروه‌های به‌حاشیه رانده شده^۹» مانند اقلیت‌ها، مهاجران،

1. The mentality of a certain group

2. Complex experience

3. Common experience

4. Multilayers

5. The residual

6. The dominant

7. The emergent

8. The derive

9. Marginalized groups

رنگین‌پوستان یا زنان، ساختار احساساتی دارند که به آنان انگیزه و توانایی ایستادن در برابر امر مسلط را می‌دهد و آنها به کمک همین ساختار احساسات، می‌توانند به تدریج زمینه تغییر و پویایی را در جامعه فراهم سازند.

این چارچوب نظری که ویلیامز ابداع و پیشنهاد می‌کند، برای من در تمام مطالعاتم در زمینه فهم پذیرکردن فرهنگ معاصر ایران اهمیت و نقش داشته است. معمای من همیشه این بوده است که نشان دهم انسان ایرانی معاصر چه پیوندی میان «ظرفیت‌های وجودی» اش و «ظرفیت‌های بالقوه محیطی» اش برقرار کرده است؟ کامیابی‌ها و ناکامی‌های او در این میدان چه بوده است؟ چه چیزهای جدیدی این انسان ایرانی در «تاریخ اکنونی» اش آورده است و برای خلق و ابراز این «امر جدید»، چه رنج‌هایی کشیده و چه تقلایی کرده است؟ به تعبیر مایکل جکسون، از شارحان اصلی «انسان‌شناسی وجودی»^۱، مسئله بودن و تمام «تقلای وجود»، چیزی نیست جز همین تنش و نزاع سهمگین میان نیروهایی که بر ما عمل می‌کنند (رسم، سنت و عادت) و تقلایی که ما انجام می‌دهیم تا ظرفیت‌مان را برای آوردن «امر جدید» به کار گیریم و به گذشته به‌طور کامل تسلیم نشویم و نهایتاً با خلق امری جدید، تغییری در موقعیت‌مان ایجاد کنیم (جکسون، ۱۳۹۶: ۲۸-۲۹).

اکنون می‌خواهم همین دیدگاه و پرسش‌م را در زمینه عواطف در ایران معاصر تحلیل کنم. سه گانه رسوب‌یافته، مسلط و درحال‌ظهور، می‌توانند کمک کنند تا چگونگی پویایی و تغییر لایه‌های چندگانه فرهنگ معاصر ایران را تشریح کنیم. مفهوم ساختار احساسات، قرابت و شباهت زیادی با مفهوم فرهنگ دارد، اما در عین حال این امتیاز را دارد که مانع از شکل‌گیری تصویری یکپارچه، ذات‌انگارانه و ایستا از کلیت جامعه و نیروها و روند حیات آن می‌شود. علاوه بر این، مفهوم ساختار احساسات، به دلیل تکیه و تأکید آن بر نیروی عواطف و توجه به امیال، غرایز و هیجانات، نقش عاملیت و فردیت انسانی را قربانی ساختار نمی‌سازد. در تجزیه و تحلیل‌های فرهنگی، اغلب مفهوم فرهنگ، مانع از توجه ما به جایگاه فردیت و عاملیت در تکوین و توسعه جامعه و تحول تاریخ می‌شود.

برای تحلیل ساختار احساسات ما باید تعریف خود را از «احساسات» با توجه به این رویکرد نظری بیان کنیم. همه اشکال احساسات یعنی خشم، نفرت، کینه، حسادت،

1. Existential anthropology

۲. جکسون، مایکل (۱۳۹۶). انسان‌شناسی وجودی، بررسی وضع انسان، نه فرهنگ، ترجمه اصغر ایزدی‌جیران، تهران: نشر تپسا.

عشق، دوست داشتن، غم و شادی، «شکل‌هایی از تجربه انسانی» هستند. منظور من از «تجربه»، همان تلقی یا تعریفی است که ویلهلم دیلتای (۱۳۸۸) در کتاب مشهور خود «مقدمه‌ای بر علوم انسانی»^۱ بیان می‌کند. تجربه یعنی معنابخشیدن به اشیا، رویدادها و همه‌اموری که ما انسانها با آنها سروکار داریم. از این دیدگاه همه اشکال احساسات، نوعی «امر تفسیری و معناکاوانه»^۲ اند که ما در چارچوب زندگی اجتماعی و فردی خود، به طور پیوسته چیزها، اشیا، رخدادها و امور را به مثابه نوعی معنای خاص تلقی می‌کنیم و آن را خشم، نفرت، عشق، دوستی، غم یا شادی می‌نامیم. از این دیدگاه تفسیرگرایانه، تجربه احساسی محصول یا برساخت زندگی جمعی و گروهی ماست؛ از این رو می‌توانیم از الگوهای جمعی تجربه احساسی صحبت کنیم. گادامر، از فیلسوفان برجسته نظریه تفسیرگرایی، در کتاب «حقیقت و روش» (Gadamer, 1975) استدلال می‌کند که همه اشکال «فهمیدن» و تجربه کردن، تابع زمینه تاریخی و سنت‌های آن هستند. در این صورت معنایی که ما به اشیا یا امور می‌دهیم، در خلأ شکل نمی‌گیرد. ما در امتداد نوعی سنت، تاریخ و فرهنگ قرار داریم و امور را به‌طور ناخودآگاه یا خودآگاه در زمینه سنت، تاریخ و فرهنگ به صورت امری عاطفی - احساسی معنا می‌کنیم. ما انسانها «جهان‌زیست»^۳ خود را به شیوه‌ای بسیار پیچیده «فهم‌پذیر» می‌کنیم تا امکان زیستن به شیوه انسانی برای ما ممکن شود. از دیدگاه گادامر، فهمیدن^۳، از مواجهه هستی‌شناسانه ما با زندگی ممکن می‌شود؛ یعنی فهمیدن، همان صورتی از زندگی ماست که انسان به کمک همه نیروهای حیاتی‌اش آن را ممکن می‌سازد. فهمیدن و تفسیرپذیرکردن چیزها ظرفیت، توانایی یا امکان وجودی ما انسان‌هاست. از این نظر است که نمی‌توانیم مقوله احساسات را از مقوله شناختی انسان متمایز بدانیم.

اگر با این رویکرد به احساسات نگاه کنیم، پرسشی که در برابر ما قرار می‌گیرد این است که انسان ایرانی در دوره معاصر، چه الگوهایی جمعی از عواطف و احساسات آفریده است؟ به بیان دیگر، تجربه عاطفی ما چگونه بوده است؟ ما چگونه هستی خود را در دوره معاصر برساخت کرده‌ایم؟

در این مقاله تلاش می‌کنم این الگوها را توضیح دهم، اما قبل از آن اجازه دهید یادآوری کنم که به اعتقاد من، جامعه ایران از نظر ساختار عاطفی یا احساسی، جامعه‌ای سرشار از عواطف است. به همین دلیل برخی از نظریه‌پردازان اجتماعی

۱. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دربیدی، تهران: ققنوس.

2. life world

3. Understanding

ما مانند آزاد ارمکی معتقدند که مدرنیته ایرانی نوعی «مدرنیته عاطفی» است (آزاد ارمکی، ۱۳۸۱)، به این معنا که ما در فرایند تجدد یا چیزی که آنرا «امروزی شدن فرهنگ ایرانی» (فاضلی، ۱۳۹۳) می‌نامیم، تأکید زیادی بر ساختارهای احساسی خود داشته‌ایم. این نگاه یعنی توجه به جامعه معاصر ایران به عنوان «جامعه‌ای عاطفی»، برگرفته از این دیدگاه است که ساختارهای جمعی مانند خانواده، دین و اسطوره‌ها در جامعه معاصر ایران، همچنان بنیادی‌ترین صورت‌های نمادینی هستند که تمامی رفتارها، کنش‌ها و واکنش‌های فردی و جمعی ما را تحت تأثیر خود قرار داده‌اند. برخی از اسطوره‌شناسان بزرگ ایرانی مانند جلال ستاری معتقدند که اسطوره‌ها همچنان اهمیت کلیدی در بینش، منش و کنش جمعی ایرانیان دارند؛ اسطوره‌هایی مانند اسطوره خیر و شر یا حتی اسطوره‌های مدرن شهری.

برخی از نظریه‌پردازان اجتماعی دیگر معتقدند که جامعه ما نه تنها امروز، بلکه از دوران زرتشت به بعد، نوعی جامعه خدایپرست بوده و این خدایپرستی، چارچوب احساسی ما را برای فهم هستی شکل بخشیده است. عماد افروغ استدلال می‌کند که توحید و خدایپرستی، مؤلفه کلیدی است و هسته اصلی شخصیت ایرانی را در تمام طول تاریخ شکل داده و در دوره معاصر نیز از اهمیت خدایپرستی و توجه به توحید و امر قدسی کاسته نشده است^۱. بنابراین، جامعه ایرانی در فرایند تحولات معاصر، از حیث ذخیره و انباشت انرژی عاطفی، نسبت به دوره پیشامعاصر تغییر چندانی نکرده است. این دیدگاه وجود دارد که وقوع انقلاب‌های متعدد در قرن گذشته در ایران، تا حدودی ریشه گرفته از ساختار احساسات سرشار جامعه ایرانی است. از این رو باید به موضوع عواطف و احساسات در جامعه ایران توجه جدی بشود و جایگاه آنها را در تحولاتی مانند انقلاب مشروطه، ملی شدن صنعت نفت و شکل‌گیری انقلاب اسلامی و هشت سال جنگ ایران و عراق، بازبینی و ارزیابی کنیم. وقوع انقلاب در درجه نخست مستلزم برانگیختگی هیجانی و خیزش عاطفی به صورت جمعی و گروهی است، طوری که در غیاب تعاملات اجتماعی و تبادل عاطفی و احساسی و عدم جوشش هیجانی و فقدان رویش خوشه‌های خشم (در پی قرارگرفتن در مجاورت اماکن عمومی از جمله میادین شهر یا خیابان‌ها)، کلاف انقلاب شانس چندانی برای بازشدن نخواهد

۱. نقل قول‌های جلال ستاری و عماد افروغ از گفت‌وگوهای نگارنده با این محققان است که در کتابی با عنوان زیر در دست چاپ است:
فاضلی، نعمت‌الله و مانی کلانی (۱۳۹۷). چشم‌اندازهای فرهنگ معاصر ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات (در دست چاپ).

داشت. بنابراین، وقوع دو انقلاب در یک قرن در ایران و ایستادگی ایران در برابر تجاوز همه‌جانبه بیگانگان در طول هشت سال جنگ تحمیلی، سرشاربودن هیجانی و عاطفی ایرانیان را نشان می‌دهند. نه تنها تحولات سیاسی که بخشی از آنها را برشمردیم، بلکه تحولات اجتماعی و فرهنگی یا حتی تحولات اقتصادی نیز با موضوع عواطف و هیجانات در جامعه ایران ارتباط بسیار نزدیکی دارند. برای مثال تحولاتی که در زمینه شیوه زندگی مردم در قرن اخیر ایجاد شده و ما امروزه از آنها با عنوان سبک زندگی شهری نام می‌بریم، ارتباط نزدیکی با مقوله عواطف و احساسات ایرانی دارند.

گاهی حتی در گفت‌وگوهای عامیانه گفته می‌شود که مردم ایران «جوگیر می‌شوند». جوگیرشدن بیان عامیانه‌ای از شدت عواطف، هیجانات و احساسات میان ایرانیان است. غلبه «زبان شعر» به‌عنوان صورت نمادینی که انسان ایرانی به طور تاریخی خود را از آن طریق بیان می‌کرده، نشانگر ذخایر عظیم انرژی عاطفی و هیجانی ایرانیان است، زیرا شعر قالبی بیانی^۱ است که می‌تواند حداکثر انرژی عاطفی را تولید کند و غنی‌ترین اشکال احساس و عاطفه را انتقال دهد. داریوش شایگان در کتاب «پنج اقلیم حضور»^۲ خود همچنان بر سیطره شاعرانگی بر ایرانیان تأکید می‌کند و این سیطره را نشان می‌دهد. به‌همین ترتیب وقتی که ما به سایر اشکال بیانی و زبانی جامعه توجه می‌کنیم، می‌توانیم عاطفه‌گرایی ایرانی را در دوره معاصر تأیید نماییم. البته در اینجا برخلاف آنچه در «گفتمان شرق‌شناسی» رایج است، عاطفه‌گرایی در تقابل با عقل‌گرایی مطرح نمی‌شود. باید بگوییم که ساختار احساسات، نقشی اساسی در شکل‌دادن به جامعه پیشامعاصر و معاصر ما دارد و برای شناخت جامعه ایرانی، شاید یکی از اصلی‌ترین راه‌ها، فهم ساختار احساسات و کار ویژه‌های آن در ایران است.

۳. الگوهای سه‌گانه احساسات در ایران^۳

با در نظر گرفتن چارچوب نظری‌ای که ارائه کردم، الگوهای جمعی عاطفه در ایران معاصر را می‌توانیم در سه الگوی زیر توضیح دهیم:

(الف) الگوهای سنتی یا رسوب‌یافته

(ب) الگوهای امروزی‌شده یا مسلط

I. Expressive

۲. شایگان، داریوش (۱۳۹۴). پنج اقلیم حضور: بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان، تهران: فرهنگ معاصر.

۳. از این بخش به بعد مقاله، ابتدا به عنوان مقدمه بر ترجمه فارسی کتاب جانان‌ترن (۱۳۹۷) نوشته شد. البته این بخش را کاملاً بازنویسی، اصلاح و تکمیل کرده‌ام.

ج) الگوهای در حال ظهور

در اینجا هر کدام از الگوها را توضیح می‌دهم، اما قبل از آن باید یادآوری کنم که نه قصد دارم قضاوت ارزشی در خصوص بدی یا خوبی این الگوها ارائه کنم و نه در صدد اولویت دادن به آنها هستم. هر سه مورد این الگوها در فضاها و شرایطی همزمان تولید و بازتولید می‌شوند و پیچیدگی جامعه معاصر ایران در ابعاد مختلف آن از جمله فرهنگ، سیاست، مذهب و اقتصاد، ریشه در همین درآمیختگی و درهم‌تنیدگی این سه الگو دارد.

۳-۱. الگوهای سنتی یا رسوب یافته

«الگوها و ساختارهای احساسات سنتی»، مجموعه‌ای است از رمزگانی که انسان ایرانی با تکیه بر منابع سنتی و تاریخی ایرانی به هنگام تجربه عاطفی‌اش در تمام موقعیت‌ها در طول تاریخ آنها را خلق کرده است. ما ایرانی‌ها در فرایند تاریخ چند هزارساله خود، مجموعه‌ای از فراز و نشیب‌های تاریخی را تجربه کرده‌ایم. این مجموعه فراز و نشیب‌ها مانند لایه‌های زمین‌شناسی فسیل‌های معنایی بر روی یکدیگر انباشته شده‌اند و مجموعه وسیعی از الگوها، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، کلان‌روایت‌ها، ایدئولوژی‌ها و نگرش‌ها را به وجود آورده‌اند. نتیجه و ثمره بر روی هم قرار گرفتن مجموعه فسیل‌های معنایی متراکم و متضاد، تبدیل شدن آنها به نوعی سازه اجتماعی فرایچیده است که تحلیل آن به صورت امری همگن، کاری سخت و ناممکن خواهد بود. بنابراین قادر به ارائه نوعی تصویر دقیق و روشن و واضح از الگوهای ساختار سنتی عواطف و احساسات نیستیم و تنها می‌توانیم برخی از ویژگی‌های عام و کلی آن را توضیح دهیم. در اینجا به ذکر چند خصیصه یا ویژگی عام الگوی سنتی عواطف ایرانی می‌پردازم. شاید مهم‌ترین خصلت یا ویژگی ایرانیان، دینی بودن عواطف ایرانی باشد^۱.

ایرانی‌ها اگرچه در طول تاریخ، ادیان مختلفی را تجربه کرده‌اند و هر کدام جهان‌بینی خاصی داشته‌اند، اما انسان ایرانی در طول تاریخ، تعلق عاطفی و احساسی به امر ماوراءطبیعت و قدسی داشته و همچنان دارد. اشکال گوناگون نذورات، خیرات و قربانی کردن‌ها در جامعه ما به شیوه‌ای کاملاً همگانی و گسترده وجود دارند. مردم بر اساس نوعی احساس نوع دوستی، صلّه رحم و دگرخواهی دینی اقدام به بخشش، گذشت، ایثار، قربانی کردن و نذری دادن می‌کنند. بنابراین نخستین ویژگی الگوی سنتی، دینی و متافیزیکی بودن عواطف ماست. این ویژگی را نه تنها در صورت‌های

۱. در مقاله دیگری (فاضلی، ۱۳۹۶) نشان داده‌ام که از منظر انسان‌شناسی شناختی، الگوهای فرهنگی جامعه ایران همچنان دینی است، اگرچه طی دوره معاصر تغییرات زیادی در این زمینه رخ داده‌اند.

نمادین دینی می‌توانیم ببینیم، بلکه می‌توانیم این وجه متافیزیکی را در تمام رفتارهای عاطفی و احساسی دیگر نیز مشاهده کنیم. برای مثال، در مناسبات خویشاوندی، در تمام رفتارها، نوعی معنای دینی وجود دارند؛ مثلاً احساس مادری، پدری و فرزندگی. بنابراین، ایمان دینی که خود شکلی از عاطفه و احساس است، پس زمینه تمام اشکال عاطفی جامعه ایرانی را تشکیل می‌دهد. فرزین وحدت این ویژگی دینی بودن سوژه معاصر ایرانی را «سوژه باواسطه» می‌نامد.

دومین ویژگی عام احساسات سنتی ایرانی، تکیه آن بر زبان است، به این معنا که عاطفه ایرانی عموماً در «اشکال بیانی»^۱ و کلامی استوار شده است. برای اینکه بتوانم این ویژگی عام را توضیح دهم، یادآوری می‌کنم که در تمام جوامع انسانی، زبان مؤلفه ساختاری فرهنگ است؛ از این رو این ویژگی مختص جامعه ما نیست. اما در جامعه ایرانی، زبان از اهمیت و برجستگی خاصی برخوردار است. از این رو می‌گویم با ذکر مثالی نشان دهم که چگونه الگوی سنتی ساختار احساسات در ایران به نوعی الگوی زبانی از این احساسات است. همان‌طور که اشاره شد، شعر در طول تاریخ، رسانه سنتی ما برای بیان آرزوها، آمال، آرمان‌ها، اندیشه‌ها، خواسته‌ها، جهانی‌ها، آموزه‌های اخلاقی، احساسات و ارزش‌های انسانی بوده است. علاوه بر این موضوع، احساسات ما فرم کلامی و زبانی ویژه‌ای دارند. در اینجا این پرسش به وجود می‌آید که چگونه در ۱۰۰۰ سال پیش رودکی یا فردوسی توانسته‌اند عمیق‌ترین و غنی‌ترین بیان عاطفی را از انسان و جامعه و تاریخ ارائه کنند. تصور اینکه در ۱۰۰۰ سال پیش فردوسی یا بعدها نظامی و سعدی و دیگر قله‌های بلند شعر فارسی توانسته‌اند در آن شرایط که هیچ‌کدام از امکانات علمی و فناورانه وجود نداشته‌اند، چنین معانی‌ای را بسازند و استخراج کنند، بیش از هر چیزی به زبان‌محور بودن الگوی سنتی ساختار احساسات و هیجانات ایرانی برمی‌گردد. شاید به درستی بتوانیم بگوییم که زبان ما از منظر شناختی و عاطفی، قرن‌ها جلوتر از جامعه ما در حرکت است. به همین دلیل هم هست که فردوسی می‌تواند برای قرن‌های متمادی بعد از خود، بلندترین معانی و مضامین عاطفی و هیجانی را بگوید و بسراید. امروزه ایرانیان از طریق شعر حافظ، ناخودآگاه عاطفی خود را تأویل و تفسیر می‌کنند. می‌خواهم بگویم مسئله شعرمحور بودن انسان ایرانی، امر ساختاری است که موجب شده است ساختار احساسات در ایران به‌طور عمیقی بر زبان تکیه کند. اما زبان‌محور بودن الگوی سنتی

ساختار احساسات ایرانی، امتداد یافته تنها با موضوع شعر نیست. یکی از ویژگی‌های بارز فرهنگ ایرانی، اهمیت قصه و قصه‌گویی در آن است. ایران سرزمین قصه‌هاست. قصه‌ها نه تنها روایاتی از ارزش‌های اخلاقی و جهان‌بینی ایرانی‌اند، بلکه روایاتی از احساسات و عواطف ایرانی نیز هستند. بسیاری از قصه‌های ایرانی، امروزه به سرزمین‌های دیگر نیز کوچ کرده‌اند. قصه، داستان و شکل امروزین آن یعنی رمان، در واقع به طور تاریخی، یکی دیگر از رسانه‌های انسان ایرانی برای ساخت بخشیدن به عواطف و هیجانات خود بوده است. در اینجا هر شکلی از روایت را می‌توانیم قصه بدانیم. وابستگی عواطف ایرانی به زبان به اندازه‌ای است که اغلب نوعی سوءفاهم نیز دربارهٔ ایرانیان به وجود آورده است. ما اغلب خود را متهم به ریاکاری و دوگانگی در زبان و عمل می‌کنیم. شرق‌شناسان نیز به اشکال مختلف این موضوع را بیان کرده‌اند که آن عواطف یا احساساتی که در کلام ایرانی به صورت مجاز و استعاری جاری می‌شود، لزوماً همهٔ هستی ایرانیها را در بر نمی‌گیرد؛ یا به بیان دیگر، ممکن است در بُعد رفتاری و عملی، چیزی متفاوت با آنچه که در کلام آشکار می‌کنیم باشد. به قول آنتونی گیدنز، «آگاهی کرداری» یا عملی ما با «آگاهی گفتاری» یا استدلالی‌مان تفاوت بارز دارد. دلیل این امر، نوعی پستی و خباثت نیست، بلکه بیش از هر چیزی به این واقعیت برمی‌گردد که زبان در جامعه ما از نوعی سرشار بودن تاریخی برخوردار است. شاید جسم ما قدرت هماهنگی با قابلیت زبانی ما را ندارد. استفاده از زبان شعر و زبان استعاره برای برانگیختگی هیجانی و بسیج جمعی در وقایع مهم تاریخی از جمله انقلاب اسلامی نیز به خوبی مشهود و نمایان است. کنشگران انقلابی در خلال این حوادث و اتفاقات تاریخی، رفتارها و کنش‌های خود را با توسل به زبان موزون شعر و ترانه هماهنگ می‌کردند و با ادغام و اختلاط خصوصیات روانی و اجتماعی، به حرکت خود نیرویی استثنایی می‌بخشیده‌اند.

سومین ویژگی الگوی سنتی ساختار احساسات ایرانی، آیین‌محور بودن این عواطف و احساسات است. منظور از آیینی بودن این است که انسان ایرانی، به‌طور تاریخی بیش از اینکه بخواهد با ابداعات و نوآوری‌های فردی‌اش عواطف و هیجانات خود را ابراز کند، تلاش می‌کند در چارچوب آیین‌ها، مناسک و رسوم عرفی و پذیرفته‌شده، احساسات و عواطف خود را شکل دهد. البته جامعه مدرن امروز نیز همچنان این

1. Practical consciousness

2. Discursive consciousness

ویژگی را دارد. برای اینکه بتوانیم این ویژگی را بفهمیم، می‌توانیم شادی و غم، دوستی و دشمنی و عشق و نفرت را به صورت آیین‌های عشق و نفرت و شادی و غم در فرهنگ ایرانی شناسایی کنیم. هر شکلی از عاطفه و احساس باید در قالب آیین‌ها و قواعد پذیرفته‌شده انجام گیرد. احساسات در تمام جوامع قاعده‌مندند. این قواعد احساس در جامعه ما، عمدتاً در قالب قواعد آیینی‌اند. از ساده‌ترین احساسات مانند خندیدن تا احساسات دیگر مانند عشق‌ورزیدن، همه در مجموعه‌ای از قواعد ریز و درشت آیینی صورت می‌گیرند. برای اینکه نشان دهم شادم، باید بخندم؛ اما خندیدن من، لحن خنده و مدت و شکل و فرم آن، همه تابع آیین‌های جمعی خنده‌اند. تمام این قواعد به صورت آیین‌های کوچک یا بزرگی انسجام یافته‌اند، به طوری که می‌توانیم بگوییم نقش فردیت و عاملیت ما در شکل‌دادن یا شیوه بروز هر یک از عواطف ما بسیار محدود است؛ برخلاف آنچه که در ظاهر به نظر می‌رسد. این «من» فردی در خندیدن یا عشق‌ورزیدن کمرنگ است و «الگوها» و «آیین‌ها» پررنگ هستند. در جامعه جمع‌گرای ایرانی، رمزگان احساس و عاطفه به صورت قواعد آیینی‌شده در افراد درونی می‌شوند؛ چه در قالب آیین‌های بزرگی مثل آیین‌های نوروزی یا عاشورایی و چه در قالب آیین‌های کوچکتر مانند مراسم ختم و سوگواری. در جامعه معاصر ایرانی، ما همچنان شاهد این واقعیت هستیم که بخش عمده‌ای از عواطف ما همچنان در قالب نوعی عواطف آیینی تولید و بازتولید می‌شوند. برای همین باید بگوییم الگوی سنتی عواطف ایرانی، از نوعی هژمونی از منظر آیین‌محور بودن برخوردار است.

اگر سه ویژگی فوق‌الذکر یعنی ویژگی دینی، زبانی و آیینی را در کنار هم قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم این سه ویژگی مکمل یکدیگرند. زبان ما توسط آیین‌های دینی تقویت می‌شود و کنش‌های دینی ما به طور گسترده‌ای وجه زبانی پیدا کرده‌اند. بسیاری از آیین‌های سوگواری و مداحی‌ها عمدتاً بر پایه شعر و سخن موزون استوار شده‌اند و بیشتر از این طریق به تحریک عواطف و هیجانات می‌پردازند. اما باید یادآوری کنیم که شرایط اقتصادی و شیوه‌های تولید ایرانی یعنی اقتصاد معیشتی و ساختارهای سنتی جنسیت و به‌طور مشخص غلبه ارزش‌های مردسالار و همچنین ویژگی‌هایی برخاسته از ساختار سیاسی جامعه ایران، هر کدام به اشکال متفاوت بر الگوی سنتی ساختار عواطف ایرانی تأثیر گذارده‌اند. به همین دلیل باید بگوییم که ساختار عواطف ایرانی، اگر چه در شرایط مدرن و پسا مدرن امروزی دستخوش تغییراتی بوده است، اما این تغییرات به این معنا نیستند که الگوی سنتی ساختار احساسات

ایرانی منسوخ شده، بلکه این الگو به عنوان یکی از الگوهای موجود عواطف ایرانی، از حیاتی زنده و نیرومند برخوردار است.

چهارمین ویژگی الگوی سنتی ساختار احساسات ایرانی، طبیعت‌گرایی است. انسان پیشامدرن برای مدتی طولانی و چند هزار ساله، به طبیعت و منابع و امکانات طبیعی و آنچه که به دست انسان نیست وابسته بوده است. این وابستگی تمام ابعاد وجودی انسان از جمله عواطف و احساسات او را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. بنابراین، بسیاری از نظریه‌پردازان اجتماعی از گذشته دور تا امروز تلاش کرده‌اند که تأثیر وابستگی انسان به طبیعت را در شکل دادن عواطف و احساسات او بیان کنند. می‌دانیم که ابن‌خلدون در «مقدمه» نشان می‌دهد که در مردم مناطق گرمسیر، هیجان نقش مهمتری دارد و انسان‌های گرمسیر از نظر موسیقایی نیازمند ریتم‌های تندتری هستند. عاشیق‌لارهای آذربایجان مصداقی از موسیقی آرام در نواحی سردسیر ایرانی‌اند و موسیقی مشهور به بندری که در نواحی جنوب رواج دارد، دارای ریتم تند است و هیجان، شور و تحرک بیشتری دارد. کلود لوی استراوس در «خام و پخته» (Lévi-Strauss, 1969)، مهم‌ترین وجه تحلیل ساختاری خود را به موضوع تقلید انسان از طبیعت اختصاص می‌دهد؛ اینکه چگونه الگوهای اساطیری فرهنگ، تحت تأثیر طبیعت شکل گرفته‌اند. در جامعه ایران پیشامعاصر، ساختار احساسات طبیعی بوده، به این معنا که انسان ایرانی متناسب با شرایط جغرافیایی گوناگونی که در آن استقرار داشته، طبع و خلق و خوی گوناگونی را به دست آورده است. احساسات ما اعم از شادی و غم و خشم، ناچار در نوعی سازگاری در این فضای جغرافیایی تکوین یافته‌اند. احساسات طبیعی را اگر بخواهیم براساس نظریه‌ای که نوبرت الیاس، جامعه‌شناس کلاسیک، در کتاب «در باب فرایند تمدن» (الیاس، ۱۳۹۲) توضیح داده است بیان کنیم، تا حدودی به این معناست که در فضاهای پیشامعاصر، انسان ایرانی مانند دیگر انسانها تا حدود زیادی کمتر به تعدیل هیجان‌ات خود می‌پرداخته است؛ یا به بیان الیاس، سازوکارهای خودتنظیم‌گری و الزامات درونی، در مقایسه با دوران مدرن کمتر بوده‌اند. الیاس میزان رشد خویش‌انداری و کنترل احساسات درونی انسان را اصلی‌ترین سازوکار شکل‌گیری احساسات متمدانه در انسان می‌شناسد. الیاس نشان می‌دهد که در جهان غرب، فتودالیزه‌شدن، یعنی تجربه دوران رنسانس تا قرن نوزدهم، به رشد سازوکارهای خودکنترلی و درونی کردن تمدن در انسان انجامیده است. می‌توانیم به این واقعیت اشاره کنیم که در مورد انسان جامعه ایرانی در دوره‌های تاریخی، نوعی طبیعی بودن و بازبودن مشاهده می‌شود. اسنادی که درباره

شیوه‌های مجازات و شکنجه از قدیم وجود دارند نشان می‌دهند که انسان ایرانی چگونه احساس خشم خود را به فرد دیگری نشان می‌داده است.

طبیعی بودن غرایز، امیال و رویه‌های طبیعی بروز عواطف و احساسات در ایران به معنای این نیستند که انسان ایرانی فاقد هرگونه سازوکار خودتنظیمی بوده است. به دلیل جایگاهی که امر قدسی و دین در کلیت سپهر معنایی انسان ایرانی داشته، غلبه طبیعت در کلیت هیجانات و احساسات ایرانی، همواره به اشکال پیچیده‌ای محدود شده است. هم متون دینی زرتشت و هم متون اسلامی، انباشته از احکام و آموزه‌های اخلاقی گوناگون برای قالب‌بندی رفتارهای عاطفی و هیجانی‌اند. با وجود این، در ارتباط با تحولاتی که در دوران مدرن ایران به وجود آمده‌اند می‌توانیم از این حقیقت صحبت کنیم که قالبهای رفتاری و احساسی ایرانیان در دوره معاصر، بیش از گذشته در چارچوب نوعی نظم خودتنظیمی و درونی کردن الزامات بیرونی مختلف در حال تحول بوده‌اند. مسئله طبیعی بودن ساختار احساسات انسان ایرانی را باید بیش از هر چیزی در شیوه زندگی انسان ایرانی جست‌وجو کنیم؛ یعنی شیوه‌های اقتصاد کشاورزی یا دامداری و امرار معاش از طریق بهره‌برداری از طبیعت. به همین دلیل می‌توانیم طبیعی بودن ساختار انسان ایرانی را با عناوینی دیگر نیز مانند روستایی بودن یا عشیره‌ای بودن احساسات و عواطف انسان ایرانی بیان کنیم.

اگر بخواهیم اصلاً قالبهای احساسی‌ای را توضیح دهیم که شیوه‌های زندگی عشیره‌ای و روستایی برای ما خلق کرده‌اند، باید ابتدا «قالبهای احساسی عشیره‌ای» را از «قالبهای احساسی روستایی» جدا کنیم. شیوه زندگی روستایی در مقایسه با شیوه زندگی عشیره‌ای، تاریخ بسیار کوتاهتری دارد و عمده تاریخ زندگی ما با غلبه شیوه زندگی عشیره‌ای همراه بوده است. مهم‌ترین ویژگی زندگی عشیره‌ای که در قالب ساختار احساسی و رویه عاطفی بروز می‌کند، مفهومی به نام «عصبیت» و «تعصب» است؛ مفهومی که ابن‌خلدون (۱۳۷۴) بیش از هر کسی آن را توضیح داده است؛ اینکه انسان عشیره‌ای از نوعی غیرت برخوردار است که به منزله نوعی انرژی عاطفی قدرتمند و به صورت امری جمعی پدیدار می‌شود. تعصب در مجموع نوعی فرهنگ حماسی را شکل می‌دهد. روحیه عشیره‌ای به صورت فرهنگی درآمده که رفتارهای روزمره انسان ایرانی را شکل داده است. محمود سریع‌القلم (۱۳۸۶) از جمله محققانی است که شیوه غلبه احساسات عشیره‌ای را به عنوان ویژگی مهم تاریخی و فرهنگی نشان داده‌اند. این امر یعنی غلبه روحیه متعصب، شیوه‌های خاصی از نظم سیاسی

و اجتماعی مانند غارتگری یا نوعی ناامنی ساخت یافته را در جامعه ما شکل داده است. برخی مانند پیران بر این تأکید می کنند که غلبه روحیه عشیره‌ای و مناسبات غارتگرایی که برای مدتی طولانی به مثابه نوعی ساختار در تاریخ ایرانی وجود داشته، نوعی احساس ناامنی وجودشناختی را در جهان انسان ایرانی به وجود آورده است. بسیاری از سوگواری‌ها، ترس‌ها و غم‌های انسان ایرانی، ریشه در همین احساس ناامنی دارند. احساس ناامنی به عنوان نوعی ساختار احساسات، یکی از مثالهای خوب برای فهم سازوکارهای شادی یا غم در جامعه ماست. این امر یعنی شکل‌گیری نوعی ساختار احساس ناامنی، نه تنها بر کم و کیف شادی یا غم تأثیر می گذارد، بلکه سازوکارهای کلان اجتماعی یعنی نظامات سیاسی و شیوه‌های زندگی و اقتصادی ما را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است.

رکن دیگر طبیعت‌گرایی در ساختار احساسات ایرانی همان ویژگی ساختار زندگی روستایی ماست. اگر چه هم زندگی شهرنشینی و هم یکجانشینی، چندین هزار سال در ایران سابقه دارند، اما هیچ‌گاه یکجانشینی و زندگی روستایی اصلی‌ترین شکل زندگی ما نبوده‌اند. غلبه زندگی روستایی در برابر زندگی عشیره‌ای از اواخر دوران قاجار شکل گرفته است. دولت‌آبادی (۱۳۷۴) در زمان معروف خود «کلیدر»، بازنمایی خوبی از این وضعیت به دست می دهد.

نکته مهم درباره روستا به مثابه نوعی ساختار احساسات این است که روستاییان اگر چه در مقایسه با شهرنشینان، دهاتی قلمداد می شوند و قالبهای رفتاری آنان خام‌تر است، اما زندگی روستایی برخوردار از نوعی نظم عاطفی و رفتاری است که اگر چه به معنای مدرن آن عقلانی نشده، اما از سازوکارهای خودتنظیمی ویژه‌ای تبعیت می کند و نوعی عقلانیت سنتی بر آن حاکم است. شخصیت «صمدآقا» در مجموع فیلم‌های سینمای صمد، ساخته پرویز صیاد در دهه ۵۰، بازنمایی تقابل رفتارهای عاطفی روستایی با عقلانیت شهری است. صمدآقا با شالوده‌شکنی از مناسبات جامعه شهری تلاش می کند بگوید که انسان شهری از مجموعه‌ای از هیجانات و احساسات کنترل نشده رنج می برد که انسان روستایی از آن آزاد است. اشکال گوناگون سلطه پول و فریبکاری‌های زندگی شهری از دیدگاه صمد بیان‌کننده رفتارهای عاطفی مدرنی است که انسان شهری را جایی بدوی‌تری از انسان روستایی می‌نشانند. این موضوع روایتی است از نوعی احساسات روبه‌زوال در جامعه ایرانی. در چشم‌انداز کلی، انسان روستایی انسانی است در میانه انسان عشیره‌ای و انسان شهری مدرن. نه به اندازه

انسان عشیره‌ای متعصب است و نه به اندازه انسان شهری حسابگر و عقلانی. انسان روستایی از دید انسان عشیره‌ای انسانی است متمدن که توانسته در پیشرفت تاریخی، مدنیت را در رفتارهای خود درونی کند.

از سالهای دهه ۳۰ به بعد که در ایران فرایند شهری‌شدن شدت بیشتری گرفت، فرهنگ و زندگی مردم با شدت بیشتری شروع به تغییر کرد. در این موقعیت خاص تاریخی بود که جامعه ایران نسبت به از میان رفتن سنت‌ها و آیین‌های کهن و تاریخی حساس شد و به تدریج جنبش‌های هنری، ادبی و تحقیقاتی و حتی سیاست‌های فرهنگی برای نگاهداری و احیای سنت‌ها شکل گرفتند. برای مثال، «جنبش گردآوری فولکلور» یا فرهنگ مردم در این سالها بسیار رونق گرفت. همچنین سبک نقاشی قهوه‌خانه‌ای در این سالها با ظهور «مکتب سقاخانه» رواج بیشتری یافت. یکی از اهداف این جنبشها، دست‌یافتن و حفاظت از ساختارهای احساسات انسان ایرانی پیشامعاصر و بهره‌برداری از این ساختارها برای تعدیل شیوه زندگی شهری درحال ظهور در ایران معاصر بود.

ویژگی پنجم ساختار احساسات سنتی انسان ایرانی تداوم، پایداری، ثبات یا کلیت است. ما برای چندین قرن به شیوه عشیره‌ای و روستایی زیسته‌ایم. تغییرات در جامعه سنتی ایران اگرچه همواره وجود داشته و اشکالی از پویایی را به وجود آورده‌اند، اما در مقایسه با جامعه معاصر ایرانی، از حیث سرعت و کیفیت تغییر، بسیار کند بوده‌اند. به‌طور طبیعی می‌توانیم تصور کنیم که این ایستایی نسبی در کلیت جامعه و فرهنگ ایرانی، موجب نوعی ثبات و پایداری در احساسات انسان ایرانی شده است. اهمیت این موضوع هنگامی آشکار خواهد شد که تغییر را به‌عنوان مؤلفه ساختاری احساسات مدرن توضیح دهیم. تنها به این مورد اشاره می‌کنم که این ایستایی بیانگر این واقعیت است که ما برای دوران طولانی از تاریخ خود، مجموعه رمزگان اجتماعی و طبیعی‌ای که برای اشکال گوناگون احساسات بکار می‌بردیم، رمزگانی کاملاً همگن، یکدست و انسجام‌یافته در کلیت نظام فرهنگی و اجتماعی ما بوده است. منظور از انسجام‌داشتن کلیت عواطف و احساسات عبارت است از اینکه ساختار احساسات سنتی ما از یکپارچگی کافی برخوردار بوده است. دین ایرانی، شعر و ادبیات و هنر، اقتصاد معیشتی، زندگی عشیره‌ای، آیین‌ها و تشریفات، تا حدود زیادی از نوعی همگنی و تجانس برخوردار بوده‌اند. چیزی که این یکپارچگی و انسجام را امکان‌پذیر می‌ساخته، نوعی تعادل و توازن میان مجموعه‌ای از عوامل ساختاری است. در نتیجه این انسجام، عواطف انسان ایرانی تا حدود زیادی پایدار و درعین حال از آرامش

برخوردار بوده است. روایاتی که به‌طور نوستالژیک از قدیم یاد می‌کنیم، بیان‌کننده این واقعیت‌اند که در دوران قدیم قطعیت‌ها، یقین‌ها، عاطفه‌ها و احساسات تثبیت‌شده‌تر و انسجام‌یافته‌تر بوده‌اند. عواطفی را که ما هنگام مرگ بین اعضای خانواده بروز می‌دهیم در نظر بگیرید. من این موضوع یعنی وابستگی احساس سنتی انسان ایرانی به خانواده را باعنوان احساسات خانوادگی در ادامه توضیح خواهم داد. در دوره معاصر تا حدودی تغییراتی در الگوهای غالب رفتاری و احساسی حاصل شده‌اند، اما این تغییرات به دلیل تداوم نهادهای دین، خانواده و حتی زندگی روستایی و عشایری، به‌گونه‌ای نبوده‌اند که هرگونه تداوم و پیوستگی در ساختار احساسات سنتی ما را از بین ببرند. کلیت و گشتالت عاطفی ما یکی از میراث‌های فرهنگی ناملموس فرهنگ ایرانی است که گاهی در رفتارهای زندگی روزمره شهری ما نیز بروز پیدا می‌کند.

آخرین مؤلفه ساخت‌دهنده به ساختار احساسات سنتی ایران خانواده است. همه محققان به اهمیت جایگاه نهاد خانواده در شکل‌گیری شخصیت انسان ایرانی و تکوین و توسعه جامعه ایران از ابتدا تاکنون تأکید داشته‌اند. خانواده مجموعه وسیعی از روابط سازمان‌یافته‌ای است که ما از طریق آن به نیازهای مختلف اجتماعی و فردی خود پاسخ می‌دهیم. خانواده نوعی ساختار است که ما در دل آن، توانایی سازماندهی زندگی روزمره و شکل دادن عواطف و احساسات جمعی و شخصی را به دست می‌آوریم.

خانواده‌گرایی یا گرایش خانوادگی به‌عنوان مؤلفه ساختار احساسات سنتی ایرانی، چیزی است که هر انسان ایرانی حتی همین امروز آن را تصدیق می‌کند، چرا که شاید آشکارترین و بارزترین ویژگی بارز تجربه عاطفی ماست. عشق مادرانه، مهر پدرانه، تعلقات عاطفی خواهرانه و برادرانه و تعصبات خانوادگی، چیزهایی نیستند که از دیده ما پنهان باشند. نکته اساسی این است که این احساسات خانوادگی، به صورت مجموعه گسترده‌ای از قالبهای رفتاری و عاطفی یعنی آیین‌های خانوادگی، در جامعه ایرانی شکل گرفته و از گذشته‌های دور تا به امروز استمرار یافته‌اند. جدای از انرژی هیجانی خانوادگی که هرکدام از ما لحظه‌به‌لحظه آن را تجربه می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم اشکال گوناگون تشریفات و رسوم خانوادگی که برای تولد، ازدواج یا سوگواری‌ها انجام می‌دهیم و مجموعه وسیع هدایا و بده‌بستان‌های مادی و معنوی هنگام حمایت‌های خانوادگی، بیان‌کننده ساختار احساسات سنتی خانواده‌گرای ما هستند. همان‌طور که توضیح خواهم داد، بخش عظیمی از تحولات معاصر ما حول همین نهاد خانواده شکل می‌گیرند. به‌رغم تحولاتی که خانواده از سر می‌گذرانند، ولی همچنان انرژی

عاطفی احساسات خانوادگی مهم‌ترین منبع انرژی عاطفی در ایران است. شاید ما هنوز نتوانسته‌ایم تجربه‌ای را که آنتونی گیدنز از آن به‌عنوان «دگردیسی در صمیمیت» (Gid-dens, 1993) جامعه غرب یعنی غلبه عشق رمانتیک بر مصلحت‌اندیشی یاد می‌کند تجربه کنیم. بنابراین، انرژی عاطفی خانواده‌گرا به شیوه‌های مختلف، هم در شکل سنتی و هم در شکل مدرن آن در جامعه ما موج می‌زند. با اینکه در لایه‌هایی از جامعه، عشق رمانتیک در حال گسترش است، اما در عین حال ساختارهای عاطفی سنتی نیز حیات خود را ادامه می‌دهند. خانواده‌های ایرانی هنوز بخشی از زمان زندگی خانوادگی و سایر منابع مادی و غیرمادی خود را صرف برساختن عواطف خانوادگی می‌کنند. به همین دلیل خانواده‌گرایی عاطفی ایرانی را می‌توانیم اصلی‌ترین ویژگی احساسات ایرانی اعم از سنتی و مدرن و حتی پسامدرن بدانیم.

۳-۲. ساختار احساسات امروزی شده (مسلط)

امروزی شدن یا تجدد، چارچوب مسلط در جامعه ماست، از این رو می‌توانیم بگوییم ساختار احساسات مسلط، همان ساختار احساسات متجدد یا امروزی شده است؛ اگرچه همان‌طور که در بخش پایانی مقاله توضیح داده‌ام، این چارچوب در حال تغییر است، تغییری که شاید بتوانیم آن را بیرون از تجدد بدانیم. آلن تورن در کتاب «پارادایم جدید» (تورن، ۱۳۹۷) استدلال می‌کند که فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی منجر به چرخش پارادایمی در جامعه امروزی شده‌اند، اما این چرخش چیزی نیست جز رویش مجدد مدرنیته و بازگشت موقعیتی که سوژه فردی بتواند در پرتو فرصت‌هایی که فناوری‌های ارتباطات و اطلاعات به او می‌دهند، دوباره به کنشگری، گزینشگری و سوژه‌گی دست یابد. به اعتقاد تورن، در قرن بیستم سوژه در انقیاد حکومت و پارادایم سیاسی درآمد و میدان کنشگری او بسته و محدود شد. اکنون با ظهور و گسترش انقلاب اطلاعاتی و ارتباطی، سوژه می‌تواند از پارادایم سیاسی عبور کند و در چارچوب پارادایم جدید که پارادایم فرهنگی است، متناسب با خواستها، نیازها و توانایی‌هایش به شیوه‌ای خلاقانه و فعال بازیگری نماید. گمان می‌کنم اگرچه نظریه تورن برای جوامع توسعه‌یافته غربی است، اما از برخی جهات نیز می‌توانیم از ظهور سوژه جدید در ایران صحبت کنیم. هنگام بحث درباره الگوی احساسات در حال ظهور، برخی شواهد این سوژه جدید را بیشتر توضیح می‌دهم.

همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، جامعه ایران از دهه‌های نخست قرن سیزدهم، همگام با تحولات جهانی، کم‌کم تحولات خود را به سوی امروزی شدن آغاز کرد. این تحولات شامل مجموعه‌ای از تحولات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی‌اند. اصلاحاتی را که عباس میرزا و بعد از آن امیرکبیر تا رسیدن به انقلاب مشروطه انجام دادند می‌توانیم دوران جنینی تحولات ساختاری جامعه ایران به حساب آوریم. پیدایش دولت مدرن رضاشاه و شکل‌گیری اقتصاد نفتی و تحولات بعد از آن تا امروز، تمام ساختارها خصوصاً ساختار احساسات در ایران را تحت تأثیر خود قرار داده‌اند. اگرچه ساختار احساسات در مقایسه با دیگر ساختارها، مقاوم‌ترین و تغییرناپذیرترین وجه ساختاری جامعه انسانی است، زیرا تغییر در ساختارهای بنیادین احساسات جامعه، چیزی نیست که بتوانیم آن را با ورود فناوری‌ها، تغییر قوانین، امر و نهی سیاسی یا حتی تولید دانش در دوره زمانی کوتاهی تغییر دهیم، اما ساختار احساسات در ایران به‌رغم این موارد، در دو قرن گذشته به صورت تدریجی دستخوش مجموعه‌ای از تغییرات شده است. این تغییرات به معنای نفی یا کنار نهادن ساختار احساسات سنتی نیستند. همان‌طور که گفته شد، ساختار احساسات سنتی در ایران همچنان باقی است، اگرچه به تغییراتی نیز منجر شده که در کنار ساختار احساسات سنتی، «ساختار احساسات امروزی شده» نیز ظاهر می‌شود. به این دلیل باید از «موقعیت پیچیده‌ای» در ساخت احساسات انسان ایرانی امروز صحبت کنیم. منظورم از «پیچیدگی ساختار احساسات» این است که ما در شرایط امروزی خود، با مجموعه متناقضی از عواطف یا «تضاد ساختاری احساسات» روبه‌رویم. احساسات گاهی ما را وادار به مجموعه‌ای از رفتارهایی می‌کنند که با ارزش‌های ساختار سنتی احساسات ما همسو و در عین حال ناهمسویند. در اینجا توصیفی از ساختار احساسات امروزی شده را بیان می‌کنم تا وضعیت تضاد ساختاری احساسات یا پیچیدگی در ساختار احساسات امروز آشکارتر شود.

در جامعه امروزی ما که آن را حاصل فرایندهای عمومی تحولات ناشی از «امروزی شدن» (فاضلی، ۱۳۹۴) می‌دانم، ساختار احساسات انسان ایرانی ویژگی‌هایی دارد که می‌توانیم آنها را به نوعی برآمده از این فرایندها بدانیم؛ فرایندهایی مانند صنعتی شدن^۱، شهری شدن^۲،

1. Industrialization

2. Urbanization

بروکراتیک‌شدن^۱، تجاری‌شدن^۲، رسانه‌ای‌شدن^۳، فردی‌شدن^۴ و سایر فرایندهایی که هم زیست جهان انسان ایرانی و هم ساختارهای کلان اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را در بر گرفته‌اند. در این مجال می‌کوشم تأثیر برخی از این فرایندهای امروزی‌شده را بر ساختار احساسات انسان ایرانی توضیح دهم.

شاید بتوانیم بگوییم مهم‌ترین عامل یا نیروی تغییردهنده و شکل‌دهنده ساختار احساسات انسان ایرانی امروز، شهری‌شدن یا کلان‌شهری‌شدن اوست. پیتر برگر و همکارانش (۱۳۸۱) در کتاب «ذهن بی‌خانمان» توضیح می‌دهند که «شهری‌شدن^۵»، مهم‌ترین عامل ساختاری تحولات در کل دنیای مدرن است. این تحولات منجر به چیزی می‌شوند که برگر و همکارانش به آنها «آگاهی شهری» لقب می‌دهند. به اعتقاد من، تنها وجوه شناختی، ذهنیت و آگاهی ما نیستند که در نتیجه شهری‌شدن تحول می‌یابند، بلکه غرایز، عواطف و احساسات ما نیز در شهر یا کلان‌شهر کاملاً دگرگون می‌شوند. به همین دلیل شاید شهر یا کلان‌شهر را بتوانیم از جهات مختلف فضایی بدانیم که در آن «قالب‌های احساسی» متفاوتی نسبت به روستا و زندگی عشایری ایجاد می‌شوند.

جرج زیمل (۱۳۷۲، زیمل) در مقاله «حیات ذهنی و کلان‌شهر» نشان می‌دهد که چگونه گسترش شهرها و کلان‌شهرها، «تیپ‌های اجتماعی» و احساسات متفاوتی تولید می‌کند. او استدلال می‌کند که کلان‌شهر «احساس غریبه‌گی» یا ناآشنا بودن، «احساس تنهایی» و انزوا و حتی احساس ترس و دلهره ایجاد می‌کند.

علاوه بر احساساتی مانند انزوا، تنهایی، دزدگی و غریبه‌گی که برشمردیم، فضای شهر فضایی است که امیدها و آرزوها یا «ظرفیت آرزومندی^۶» انسان را افزایش می‌دهد. زندگی شهری میدان وسیع‌تری برای تحول انسان فراهم می‌کند. زیستن در فضایی که ما می‌توانیم امید و آرزوهای بیشتری داشته باشیم به معنای آن است که شهر یا کلان‌شهر، مجموعه وسیعی از «احساسات مثبت^۷» مانند امید را در ما ایجاد می‌کند. احساس امید، خود این امکان را به وجود می‌آورد که نوعی سرخوشی و لذت از ساختار فضای شهری در ما شکل بگیرد. همچنین فضای شهر فرصتی است برای

1. Bureaucratization
2. Commercialization
3. Mediatization
4. Individualization
5. Urbanization
6. Capacity to aspire
7. Positive feelings

گسترش «توانایی زیبایی‌شناختی» انسان. زیستن در میان مجموعه وسیعی از فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها و برخورداری از میزان بالاتری از آزادی‌های فردی و اجتماعی و دسترسی به امکانات آموزشی بیشتر باعث می‌شوند که انسان شهری بتواند قدرت خلاقه خود را تقویت کند و در مسیر خودتحقق‌بخشی و خودشکوفایی قرار گیرد. همچنین در شهر مدرن، صنعتی و مصرفی‌شده جهان امروز، مجموعه وسیعی از فضاها و نمادین وجود دارند که از جهات گوناگونی می‌توانند ساحت یا بعد زیبایی‌شناختی انسان شهری یا کلان‌شهری امروز را تحت تأثیر خود قرار دهند.

این مجموعه نکات به معنای آن است که احساسات گوناگون مانند شادی، کامجویی و لذت‌طلبی، انزوا و دلزدگی، شرم و ترس و حتی احساسات معطوف به مناسبات خانوادگی و احساسات دینی، تحت تأثیر فضاها و بازنمایی و زیبایی‌شناختی‌ای تغییر می‌کنند که شهر ایجاد می‌کند. زندگی در شهر، موجب تشدید میل جنسی در انسان می‌شود. همزیستی عده بی‌شماری از افراد ناآشنا و ناهمگن، به نوعی فرصت‌های بیشتری برای بهره‌برداری‌های جنسی برای افراد فراهم می‌کند. زندگی در دهکده، قبیله یا تبارهای بزرگ که به‌طور سنتی در جامعه انسانی وجود داشته است، کمتر از زندگی در جهان کلان‌شهری ما را به لحاظ جنسی تحریک می‌کند.

شهرها و کلان‌شهرهای امروز، در مقایسه با روستا و زندگی عشیره‌ای، «رژیم‌های احساسی» متفاوتی را شکل می‌دهند. منظور از «رژیم احساسی»، نوعی نظم و انضباط کنترلی است که در آن بروز برخی احساسات آسان‌تر و برخی دشوارتر است. همه جوامع، اشکال گوناگونی از محدودیت‌ها را برای بروز و ظهور احساسات ایجاد می‌کنند و در هیچ فرهنگی بروز احساسات کاملاً آزاد نیست. برای مثال، در جامعه شیعی ایران امروز، بروز احساسات غمگنانه و سوگوارانه، در مقایسه با بروز احساسات شاد، آزادتر است و پاداش اجتماعی بیشتری دریافت می‌کند. همچنین در فضاها و کلان‌شهری، احساسات مربوط به عصبیت و «احساسات حماسی»^۱ به نوعی محدود و حتی ناممکن می‌شوند. برخلاف «رژیم احساسات روستایی» و «رژیم احساسات عشایری» که فضا را برای این‌گونه احساسات بازتر می‌کرد، در جامعه شهری این نوع فضاها و حماسی و پهلوانی و مبتنی بر نیروی تعصب، روزه‌روز کاهش می‌یابند.

گاهی گروه‌های سنتی و محافظه‌کار ما، از مشاهده برخی رفتارها و احساسات و عواطف جنسی در جامعه شهری به ستوه می‌آیند. یکی از گلایه‌های این افراد

1. Epical emotions

و گروه‌ها این است که احساس غیرت و مردانگی کجا رفته است؟ آنان شاهد کم‌رنگ شدن «احساس غیرت مردانه» در جامعه کلان‌شهری امروزی هستند. جامعه شهری و کلان‌شهری از طریق «زیبایی‌شناسانه کردن» عواطف انسان شهری، نوعی صورت‌بندی تازه از عواطف را تولید و ترغیب می‌کند. «زیبایی‌شناسانه شدن احساسات» عبارت است از گسترش وجوه احساسی و عاطفی در فضاهای عمومی شهری و «رؤیت‌پذیرتر شدن» احساسات درونی ما از طریق نمادهای هنری که در طراحی‌های شهری و سیمای شهر انجام می‌شود. زندگی شهری در مقایسه با زندگی روستایی و عشیره‌ای، «زندگی‌ای برون‌گرا»ست و فرصت کافی برای بروز احساسات و «عینیت‌یافتن»^۲ عواطف درونی فراهم می‌آورد. گسترش صنعت چاپ، فناوری‌های عکاسی و فیلم‌برداری، پیدایش سینما و در دهه‌های اخیر گسترش فناوری‌های مجازی، هر کدام به نوعی برای جامعه شهری این امکان را به وجود آورده که مجموعه وسیعی از آرزوها، آرمان‌ها، عواطف، امیال و احساسات درونی انسان ایرانی به نحو آشکاری مشهود و رؤیت‌پذیر شود. ما دیگر احساسات را بیش از آنکه امری درونی بدانیم، امری بیرونی می‌دانیم و می‌بینیم. امروز می‌توانیم احساسات انسان ایرانی را مشاهده و لمس کنیم، ببینیم، بشنویم و آنها را به‌طور منظم شناسایی و اندازه‌گیری کنیم. از این نظر باید بگوییم زندگی شهری و کلان‌شهری، در حال شکل‌دادن تحول ساختاری بزرگی در احساسات جامعه ما هستند.

می‌دانیم که برای مدتی طولانی از تاریخ، فرهنگ ایرانی در «دوگانه عینی - ذهنی» و «دوگانه بیرونی و اندرونی» شناخته می‌شده است. فرض تاریخی فرهنگ ایرانی این بوده که اگرچه وجوه احساسی و عاطفی ما قوی و گسترده‌اند و انرژی عاطفی در ایران شاید بیشتر از ملتهای دیگر باشد، اما در جنبه‌های احساسی باید فضای خصوصی، درونی و اندرونی ما را در بر گیرند. کسانی که در دوره‌های پیش، فرهنگ ایرانی را تحلیل کرده‌اند گفته‌اند که انسان ایرانی را هرگز نمی‌شود شناخت، زیرا آنچه بیان می‌کند، با آنچه که در ذهن اوست تطابق ندارد.

دنایای شهری و کلان‌شهری جدید، هم اکنون به این تحول شکل می‌دهد که مرز میان ظاهر و باطن و اندرونی و بیرونی در حال کاهش است. می‌توانیم این موضوع را حتی در معماری شهری امروز ایران نیز مشاهده کنیم. امروزه خانه‌هایی که بیرونی و

1. Aestheticization

2. Objectification

اندرونی‌شان جدا باشد بسیار کم و انگشت‌شمارند. «آشپزخانه‌های آپن» را می‌توانیم عریان‌ترین نماد فروپاشی مرز اندرونی و بیرونی در معماری شهری امروزی بدانیم. همچنین مسئله‌مندشدن ظاهر و باطن در گفت‌وگوهای روزمره مردم که گاهی به آن نوعی گلایه از ریاکاری گفته می‌شود، خود وجه دیگری از تلاش انسان شهری امروز برای از بین بردن مرز میان ظاهر و باطن است. زندگی شهری امروز با ایجاد تحولات ساختاری در فضاها و بازنمایی‌ها این امکان را به وجود می‌آورد که انسان شهری امروز ایران، نوعی تغییر در ساختار احساسات سنتی خود را تجربه کند.

یکی از پیامدهای زندگی شهری امروز، همنشینی اقوام، زبانها و مذاهب است. زندگی در «فضای ناهمگن فرهنگی شهری»، باعث می‌شود که دنیای عواطف و احساسات انسان ایرانی که به‌طور تاریخی به همگن‌سازی و یکپارچگی تمایل داشت، به سوی ناهمگنی گرایش پیدا کند. این زندگی دائماً ما را در معرض گونه‌های تازه‌ای از احساسات قرار می‌دهد.

تجربه شهری امروز، تجربه عاطفی ما را متنوع، متکثر و متعارض می‌سازد. انسان روستایی و عشایری که در فضایی همگن زیست می‌کرد، زیست‌جهان محدودی داشت و تجربه او تجربه‌ای کاملاً شبیه اطرافیان او بود. اما امروز، انسان شهری ایرانی، هر روز در زیست‌جهان‌های متعددی سیروسیاحت می‌کند. این جابه‌جایی در زیست‌جهان‌ها به معنای جابه‌جایی در تجربیات احساسی و هیجانی ماست. غرایز، امیال، احساسات دینی، قومی، نژادی و زیبایی‌شناختی ما دائماً در حال تغییرند. این امر موجب می‌شود که انسان ایرانی بتواند پویایی و نشاط عاطفی زیادی به دست آورد. درعین‌حال که این جابه‌جایی‌ها در زیست‌جهان عاطفی و احساسی انسان ایرانی، بر احساس تنهایی، ترس و «ناامنی هستی‌شناختی» او تأثیر عمیق می‌گذارند، به‌رحال، سبک زندگی شهری و کلان‌شهری ما را تا حدودی از دنیاهای ظاهراً امن و آرام پیشامدرن و سنتی دور می‌سازند. آسیب‌های اجتماعی و گسترش مسائل اجتماعی، وجود فضاها نامن شهری، تشدید رقابت، گسترش مصرف‌گرایی، تشدید بحران‌های شهری مانند آلودگی آب و هوا و بحران‌های زیست‌محیطی، تحول در مناسبات جنسیتی و فروپاشی برخی از ساختارهای مردسالار و تحول در بینش‌ها و نگرش‌های مذهبی، موجب می‌شوند که دنیای احساسات ما در وضعیت پیچیده‌ای قرار گیرد که یکی از آنها احساس در مخاطره‌بودن است. اُریش بک، جامعه‌شناس فقید آلمانی که مفهوم

«جامعه پرمخاطره»^۱ (بک ۱۳۸۸) را ابداع کرد، تا حدودی مجموعه وسیعی از خطرها را توضیح داد که جامعه شهری شده امروز به‌طور ساختاری تولید می‌کند. در جامعه پرمخاطره، احساس ناامنی و «ترس شهری» به منزله نوعی امر اجتناب‌ناپذیر به وجود آمده است. بروز و شیوع انواع بیماری‌های همگانی، امروزه جایگزین بیماری‌های واگیردار پیشامدرن شده است. بیماری‌هایی که امروزه در نتیجه آلودگی هوا، ترافیک، مصرف‌گرایی یا انتقال جهانی ویروس‌ها به مانند انتقال اطلاعات صورت می‌گیرند، ویژگی زندگی شهری و کلان‌شهری امروزی شده‌اند. در چنین شرایطی، «احساس ناامنی» ای که سبب زندگی شهری ایجاد می‌کند، مانع بزرگی برای همه احساسات از جمله «احساس شادی» است. اگر نوعی رضایت از «کیفیت زندگی»^۲ را مبنایی برای «شادی‌های پایدار» در انسان بدانیم، جامعه شهری از طریق «تولید ساختاری» انواع ریسک‌ها یا مخاطرات، موانع زیادی در راه شادی پایدار ایجاد می‌کند.

با توجه به نکاتی که گفته شد، «جامعه کلان‌شهری شده»^۳ امروز، دو ساختار متضاد احساسی به‌طور همزمان تولید و بازتولید می‌کند. از سویی جامعه شهری و کلان‌شهری ایران به نوعی در حال «تخریب ساختار احساسات سنتی» است. این امر موجب می‌شود که انسان ایرانی به تعبیری که پیتربگر و همکارانش (۱۳۸۱) به کار می‌گیرند، از ذهنیت و خانه سنتی خود دور شود و تجربه «ذهن بی‌خانمان» و «احساس بی‌خانمانی» بیشتری می‌کند؛ اما از طرف دیگر، زندگی شهری «ساختار احساسات مدرنی» را به وجود می‌آورد که در آن پویایی‌ها، خلاقیت‌ها، شور و نشاط، هیجان و «کامجویی فردگرایانه» گسترده‌ای پدیدار می‌شوند.^۴ از این رو باید بگوییم که جامعه شهری و کلان‌شهری، ساختار احساسات پیچیده و متضادی را گسترش می‌دهد و این امر، یعنی «تضاد ساختاری احساسات» امروزی ما، امری اجتناب‌ناپذیر شده است. مارشال برمن (۱۳۸۶) در کتاب مشهور «تجربه مدرنیته»، با تکیه بر انواع بازنمایی‌هایی که شاعران، رمان‌نویسان و ادیبان دوره مدرن از جامعه شهری و کلان‌شهری ارائه کرده‌اند، این وضعیت دوگانه ساختار احساسات را به نحو بلیغ و ملموسی تشریح می‌کند. در جامعه معاصر ما، رمان‌نویسانی چون صادق هدایت، آل‌احمد و دیگران،

1. Risk society

2. life quality

3. Cosmopolitan society

۴. در مقاله زیر مسئله کامیابی و لذت‌گرایی افراطی در جامعه امروز ایران را تشریح کرده‌ام: فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۷). کامیابی: هیولای بزرگ زندگی روزمره، هفته‌نامه کرگدن، شماره ۸۴، ۲۲ اردیبهشت.

به نوعی تلاش کرده‌اند که این «دوگانگی ساختاری» در عواطف و احساسات ما را آشکار کنند. به همین دلیل، «فضای بازنمایی‌های هنری» ماسینما، رادیو، تلویزیون، روزنامه‌ها و معماری انباشته از نوعی دوگانگی ساختاری عواطف و احساسات ماست. غم و شادی، افسردگی و نشاط، سستی و مدرن، قناعت و حرص، زرق و برق و سادگی، دینداری و دنیاگرایی و حتی روستایی و شهری و مجموعه وسیعی از دوتایی‌های تقابلی دیگر را که بیان‌کننده تعارضات ساختاری‌اند می‌توانیم در فضاهای بازنمایی‌های ایران امروز مشاهده کنیم. این دوتایی‌های تقابلی، همان همنشینی احساسات سستی و مدرن هستند که هر روز آمیختگی‌شان بیشتر و بیشتر می‌شود.

۳-۳. الگوی احساسات در حال ظهور

شاید بتوانیم «ساختار احساسات در حال ظهوری»^۱ را مشاهده کنیم که با واژه «وضعیت پسامدرنیته ایرانی» قابل وصف باشد. در این ساختارهای در حال ظهور احساسات ایرانی، به هر حال ما ناگزیر باید نوعی «سازگاری پایدار» با وضعیت تضاد ساختاری عواطف و احساسات را تجربه کنیم. منظورم از سازگاری پایدار این است که موقعیت اجتماعی موجود را به صورت نوعی آسیب یا بیماری ندانیم، بلکه با آن همچون «مسئله‌ای ساختاری»^۲ روبه‌رو شویم؛ مسئله‌ای که تنها می‌توانیم آن را بشناسیم و بفهمیم، اما نمی‌توانیم از آن بیرون برویم. همین شناختن و فهمیدن مسئله، امکان رویارویی خلاق^۳ و فعال با آن را فراهم می‌سازد، بدون اینکه نیاز به بیرون‌رفتن از این موقعیت مسئله‌مند باشد. شاید دیگر دستیابی به وضعیتی که بتوانیم تکلیف روشنی برای خود و تجربه‌های عاطفی و احساسی داشته باشیم غیرممکن باشد. شاید «یکپارچه‌سازی عواطف جمعی» و سوق دادن آنها به سوی انسجام عاطفی - احساسی، با هیچ سیاست فرهنگی دیگری ممکن نباشد. از این رو حتی با تحلیل‌های آسیب‌شناسانه درباره اینکه انسان ایرانی، امروزه تجربه‌های عاطفی - احساسی درونی‌اش پیچیده‌تر و متضادتر شده است، دیگر نمی‌توانیم مسئله اجتماعی و فرهنگی را طرح کنیم. ما زمانی از مسئله صحبت می‌کنیم که بتوانیم درباره آن راه‌حل یا راه برون‌رفتی را تجسم کنیم.

گمان می‌کنم وضعیت ساختاری احساسات امروزی انسان ایرانی، از دسترس سیاست‌گذاران و تحلیل‌گران فرهنگی خارج شده است. این وضعیت را به‌ویژه اگر

1. Emergent structure of feeling
2. Structural problem
3. Creative encounter

بخواهیم با وضعیتی مانند «جهانی شدن فرهنگی» تجزیه و تحلیل کنیم، شاید پیچیدگی وضعیت ما و اجتناب ناپذیری آن آشکارتر شود. انسان ایرانی امروز کمتر از گذشته احساس می‌کند در فضای محلی و سرزمینی خودش زیست می‌کند. او هر روز با کمک فناوری‌ها، رسانه‌ها و انبوه واژه‌ها و تصاویری که در دسترسش قرار می‌گیرند، دائماً خود را در معرض «کل جهان» و نه تنها جامعه ایران می‌بیند. این وضعیت در حال ظهوری است که در دهه‌های آینده تقویت و تشدید خواهد شد. از این رو ساختار احساسات امروزی شده انسان ایرانی، به سوی نوعی ساختار احساس جهانی‌تر، در حال تحول و شکل‌گیری است. در این موقعیت جدید، همه ما اعم از روستایی، عشایری و شهری، پیوسته در معرض نوعی مقایسه کردن، سنجشگری و بازاندیشی^۱ در دنیای درون و بیرون خود هستیم؛ سنجشگری‌ای که به تعبیر یاور، بخشی از گفتمان تغییر در ایران معاصر است و از زمان فتحعلیشاه آغاز شد (یاور، ۱۳۹۵).

غم‌ها، شادی‌ها، بیم‌ها، امیدها، آرزوها، گناه‌ها و ثواب‌ها، هیجان‌ات، دردها و رنج‌ها، شرم‌ها و بی‌شرمی‌ها و دیگر عواطف و احساسات ما هر لحظه در معرض بازاندیشی تدریجی‌اند که هر انسان ایرانی روزانه آن را تجربه می‌کند. در چنین شرایطی باید بگوییم «رژیم احساسات» در حال ظهوری را تجربه می‌کنیم که سختگیری‌ها و کنترل‌های عاطفی و هیجانی هر روز کمتر می‌شوند و خصلت آمیختگی و چندپاره‌گی و در عین حال تضاد ساختاری آن تقویت می‌شود. بسیاری از ایرانیانی که به خارج سفر می‌کنند، یکی از نکات مهمی که بعد از مدتی اقامت در این کشورها به آن می‌رسند، همین توجه به شباهت‌های گسترده و برخی تفاوت‌های احساسی و عاطفی ما با خارجی‌هاست.

گمان می‌کنم در رژیم یا ساختار احساسات امروزی شده و در حال ظهور ما، عواطف دینی با تغییرات چشمگیری روبه‌رو خواهند شد. در رژیم احساسات دینی جدید، «عواطف قدسی»، آمیختگی بیشتری با «عواطف دنیوی» خواهند داشت. هم‌اکنون مطالعات نشان می‌دهند که در آیین‌های عاشورایی، آمیزه‌ای از عواطف دنیوی شده و مذهبی حضور دارند. موسیقی‌ها، مرثیه‌ها و نوحه‌ها گاهی چنان با دنیاگرایی عجیب می‌شوند که موجبات نگرانی متولیان دینی را فراهم می‌آورند (رحمانی، ۱۳۹۳). همچنین جهان عواطف دینی، شیوه‌ها و ابزارهای تازه‌ای برای «عینیت یافتن» خود پیدا کرده‌اند. شاید بارزترین آنها، گسترش جلوه‌های عواطف دینی در دنیای رسانه‌ای شده امروزی است. تلویزیون‌ها، فضاهای مجازی، کتابها و

رسانه‌ها و حتی «فضای نمادین شهرها» امروزه به‌طور گسترده‌ای انباشته از اشکال گوناگون بازنمایی‌های عواطف دینی شده‌اند. این موضوع، از سویی پیوند بیشتر این احساسات را با جریان‌ات قدرت و سیاست فراهم می‌کند و از طرف دیگر، فرصت بازاندیشی و نقد احساسات دینی را به وجود می‌آورد. وقتی که این عواطف دینی دیگر لزوماً درونی نیستند، بلکه با تصاویر، نمادها و واژه‌های بیرونی‌اند که در پرتو سیاست فرهنگی رسمی تولید و بازتولید می‌شوند، طبیعتاً در معرض تجزیه و تحلیل عقلی و انتقادی هم هستند؛ از این‌رو امروزه عواطف دینی بیش از هر زمانی در گذشته در نوعی گفت‌وگوی اجتماعی و سیاسی در وضعیت ارزیابی انتقادی قرار گرفته‌اند. مناقشه بر سر این موضوع در آینده تشدید خواهد شد. از این‌رو اگر چه فضای بازنمایی‌های بازاندیشی عواطف دینی به‌ویژه در پرتو حمایت‌های حکومت سیاسی - مذهبی تقویت می‌شود، اما در عین حال چون و چراهای عقلانی در جریان این عواطف هم رواج و گسترده‌تری خواهند یافت.

یکی دیگر از مهم‌ترین تحولاتی که هم اکنون شاهد شکل‌گیری و گسترش آن در ساختار احساسات انسان ایرانی هستیم، تحول در «ساختار احساسات خانوادگی» است. خانواده سنتی در ایران در معرض دگرگونی است و مناسبات خویشاوندی ایرانی، دستخوش تغییرات ساختاری‌اند. رشد «ارزش‌های فردگرایانه» به این معنی که هر فرد خواهان تحقق خواسته‌های فردی خویش است، در ساختار مناسبات خویشاوندی تغییراتی ایجاد کرده است. اینکه هر روز شاهد رشد و رونق «عشق ناب» یا رابطه رمانتیک به‌عنوان نیروی شکل‌دهنده پیوندهای خانوادگی هستیم، بیان‌کننده این است که ساختار احساسات خانوادگی در ایران در حال دگرگونی است. نهاد خانواده به‌عنوان مهم‌ترین ماشین مولد انرژی عاطفی در ایران تنزل نخواهد یافت، بلکه خانواده ایرانی در حال شکل‌دادن راهبردها و فرم‌های تازه‌ای از عواطف و احساسات است. چیزی جایگزین چیز دیگری می‌شود تا امکان تولید انرژی عاطفی در فضاهای امروزی جامعه امکان‌پذیر باشد. نقش‌های سنتی خانوادگی چیزی نیستند که آنها را بتوانیم با مفهوم دوستی توضیح دهیم، اما نقش‌های امروزی و فردایی خانوادگی با مفهوم دوستی قابل توضیح‌اند. دوستی نوعی فرم مناسباتی جدید است که تا حدودی ساختارهای متصلب عواطف سنتی را تضعیف می‌کند و «عواطف دموکراتیک» جدید را جایگزین آن می‌سازد. اگر عشق را عاملی بدانیم که برای شکل‌گیری زندگی، انرژی

عاطفی متفاوتی را به خانواده ایرانی تزریق می‌کند و با جایگزین شدن عشق به جای مصلحت، ساختار عاطفی خانوادگی جدید ایجاد می‌شود، دوستی به‌عنوان فرم مناسبات خانواده جدید، در حال جایگزین شدن با نظم سلسله‌مراتبی سنتی خانواده ایرانی است. از این‌رو به گمان من، دوستی که نوعی احساس در خانواده است، عملاً موجب تعدیل ساختارهای سنتی و تقویت ساختارهای امروزی و ساختارهای در حال ظهور خواهد شد.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

تلاش کردم تا طرحی کلی از مسئله احساسات در ایران معاصر ارائه کنم و پیچیدگی‌ها و تغییرات و پویایی‌های آن را در بستر کلی جامعه ایران ترسیم نمایم. طبیعتاً به دلیل محدودیت‌های مقاله نمی‌توانستم تمام جنبه‌ها و عوامل مهم و مرتبط با ساختار احساسات و مسئله آن را توصیف و تحلیل کنم. الگویی که ارائه کردم این بود که از همان ابتدای شکل‌گیری جامعه معاصر ایران تا به امروز می‌توانیم ارزش‌ها و احساسات جمعی و «رژیم‌های احساسی» را ببینیم که ضمن داشتن نوعی تعامل با گذشته و وضعیت کنونی و آینده، این احساسات شکل می‌گیرند، دگرگون می‌شوند و دوباره صورت‌بندی و چالش‌های تازه‌ای پیدا می‌کنند.

آلن تورن در کتاب خود به نام «متفاوت‌اندیشیدن» نشان می‌دهد که انقلاب فناوری ارتباطات و اطلاعات، ما را ناگزیر کرده است که به شیوه‌ای متفاوت درباره امروز و آینده بیندیشیم. این فناوری‌ها افراد و کنشگران را توانا می‌سازند و میدان عمل برای آنها بسیار گسترده خواهد بود. در چنین فضایی، یکی از مهم‌ترین تحولات که شاهد آن هستیم و در آینده بیشتر آشکار خواهد شد، اهمیت‌یافتن احساسات و عواطف و نیروهای فرهنگی است. توانایی دولت‌ها و ایدئولوژی برای محدودسازی، همگن‌سازی، نظارت، هدایت و کنترل عواطف و احساسات در تمام جوامع از جمله ایران، بسیار محدودتر خواهد شد. تنش‌های سیاسی و اجتماعی که در دو دهه اخیر در ایران شکل گرفته‌اند، بروشنی نشان می‌دهند که تا چه میزان سیاست‌های فرهنگی دولت برای کنترل کنش‌های جوانان و مهار نیازهای عاطفی و احساسی آنان با شکست و ناکامی روبه‌رو شده‌اند.

بروز و ظهور تنش‌های عصبی، گسترش اعتیاد، رشد خشونت‌های شهری، افزایش نزاع‌ها و درگیری‌های محلی، رشد تمایلات قومی، افزایش مصرف فرهنگی، فرسایش

سرمایه‌های اجتماعی و بسیاری از مسائل اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران در دهه‌های اخیر را می‌توانیم به نوعی ناشی از موقعیت مسئله‌مند احساسات و عواطف بدانیم. این موقعیت هر روز تشدید و پیچیده‌تر خواهد شد. گمان می‌کنم ما برای دست‌یافتن به رهیافتی سازنده‌تر که بتواند امکان مداخله شهروندان را در هدایت کنش‌هایشان فراهم سازد، تنها و تنها یک راه داریم: تلاش برای شناخت واقع‌بینانه از موقعیت مسئله‌مند عواطف در بستر کلی جامعه یا آن‌طور که ترنر می‌گوید «مسئله عواطف در جامعه» (ترنر، ۱۳۹۷). در سال‌های اخیر تلاش کرده‌ام اهمیت مقوله احساسات و عواطف در جامعه ایران را نشان دهم و به‌ویژه توضیح دهم که سوژه ایرانی بیش از هر چیز دیگر نوعی «سوژه عاطفی»^۱ است و این عاطفی‌بودن، هم‌معنا با برداشت‌های سنتی شرق‌شناسانه نیست که عاطفه‌گرایی را در برابر «عقل‌گرایی»^۲ می‌داند. منظور از سوژه عاطفی در اینجا این است که انسان ایرانی در بستر جامعه معاصر، از انرژی عاطفی و توانایی‌ها و قابلیت‌های احساسی‌اش نهایت بهره‌برداری را می‌کند تا بتواند کنشگری‌های خود را انجام دهد.

در این مقاله تلاش کردم دیدگاهی برای فهم مسئله عواطف در جامعه ایران ارائه کنم؛ دیدگاهی که در مطالعات دیگر آن را تا کنون دنبال کرده‌ام. در این دیدگاه سعی کرده‌ام نشان دهم برای فهم‌پذیرکردن مسائل جامعه امروز ایران باید این جامعه را در کلیت تحولات آن در دوره معاصر تحلیل کنیم؛ دوره‌ای که از قاجار آغاز شده و همچنان ادامه دارد. برای فهم تمام جنبه‌های «فرهنگ معاصر ایران» از جمله احساسات، ناگزیریم تحولات ساختاری و کلانی را در نظر بگیریم که جامعه ایران در دوره معاصر تجربه کرده است. معمولاً این تحولات را با مفهوم تجدد توضیح می‌دهم. در «تجربه تجدد» (فاضلی، ۱۳۹۴) و «تاریخ فرهنگی ایران مدرن» (فاضلی، ۱۳۹۳) تلاش کرده‌ام «تحولات گفتمانی» و فرهنگی رخ داده در ایران معاصر را تشریح کنم. در این کتابها مقوله احساسات را نکاویده‌ام، اما نگرشی که بر پایه آن تجربه تجدد در ایران را تفسیر کرده‌ام بر این پایه استوار است که انسان ایرانی در دوره معاصر، در نوعی «موقعیت کنشگری» قرار داشته و دارد و در لحظات تاریخی گوناگون، «خلاقیت‌های اجتماعی» و «آفرینش‌های فرهنگی» را شکل داده و تحقق بخشیده است. در عین حال، در این دوره انسان و جامعه ایرانی درگیر مجموعه وسیعی از تضادها و کشمکش‌های سیاسی

1. Emotional subject

2. Rationality

و اجتماعی بوده و هستند. مجموعه این خلاقیت‌ها، آفرینش‌ها و کشمکش‌ها چیزی را ساخته‌اند که می‌توانیم آن را جامعه یا فرهنگ معاصر ایران بنامیم. این جامعه پویا و پرتلاطم، انباشته از «انرژی عاطفی» است و از ساختار احساساتی برخوردار است که چنین دائم می‌جوشد و تغییر می‌کند. به گمان من انسان ایرانی تا این لحظه هنوز در شکل دادن نهادها و ساختار سیاسی و اقتصادی پایدار و نظام‌یافته متناسب با مقتضیات دنیای معاصر کامیاب نبوده؛ اما در عین حال این ناکامی او را سرشار از انرژی و انگیزه برای تحقق چنین ساختار و جامعه‌ای کرده است. «فقدان‌های متعدد»، یا «کاستی‌ها» مانند فقدان آزادی، فقدان دموکراسی، فقدان نظم مبتنی بر قانون، فقدان شایسته‌سالاری و فقدان توسعه، انسان ایرانی را «سوژه آرزومند» یا به تعبیر غسان حاج «سوژه منتظر» ساخته؛ سوژه‌ای که تمام دوره تاریخ معاصرش بر محور انتظار سامان یافته است. انتظار به تعبیر درست حاج، مقوله‌ای سیاسی و اجتماعی است. ما در فرایند زندگی جمعی، «انتظارها»یمان، «شیوه انتظارکشیدن»، افراد منتظر و مقولات دیگر انتظار را شکل می‌دهیم. انتظار پدیده‌ای اجتماعی است که در میان گروه‌های مختلف و جوامعی مانند ایران، نقش تأثیرگذاری داشته و دارد (Hage, 2009). «آرزوهای بزرگ» انسان ایرانی که حداقل از زمان فتح‌علیشاه شکل گرفته و به تدریج توسعه یافته‌اند، از جمله آرزوی تحقق جامعه‌ای جدید یا متجدد، همچنان جامعه عمل نپوشیده‌اند. همین امر به او امید می‌دهد؛ امید اجتماعی؛ اگرچه گاه با شدیدترین یأس‌ها و سرخوردگی‌ها نیز همراه بوده است. سوژه آرزومند ایرانی یا سوژه منتظر، ماهیتاً سوژه‌ای عاطفی است، زیرا انتظار چیزی نیست جز نوعی احساس، حس امید، نیرویی برای رفتن و بیرون‌شدن از موقعیت اکنون، انرژی برای تغییر، و نهایتاً انگیزه‌ای برای کنشگری.

منابع و مأخذ

- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۴). مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹). تاریخ ایران مدرن. ترجمه ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۱). «مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۱: ۱۸۰-۱۷۳.
- برگر، ریچیت؛ هانسفرید کلنر و پیتر برگر (۱۳۸۱). ذهن بی‌خانمان، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
- برمن، مارشال (۱۳۸۶). تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات طرح نو.
- بک، الیش (۱۳۸۸). جامعه در مخاطره جهانی، ترجمه محمدرضا مهدی‌زاده، تهران: انتشارات کویر.
- ترنر، جان‌تاتان اچ. (۱۳۹۷). مسئله عواطف در جوامع، ترجمه محمدرضا حسینی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تورن، آلن (۱۳۹۷). پارادایم جدید، ترجمه سلمان صادقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جکسون، مایکل (۱۳۹۶). انسان‌شناسی وجودی، بررسی وضع انسان، نه فرهنگ، ترجمه اصغر ایزدی‌جیران، تهران: نشر تیسرا.
- دولت‌آبادی، محمود (۱۳۷۴). کلیدر، تهران: فرهنگ معاصر.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸). مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی‌دزهبیدی، چاپ اول انتشارات ققنوس.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۱). مشکل هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، تهران: نشر نی.
- رحمانی، جبار (۱۳۹۳). تغییرات مناسک عزاداری محرم: انسان‌شناسی مناسک عزاداری محرم، تهران: انتشارات تیسرا.
- زیمیل، جورج (۱۳۷۲). کلان‌شهر و حیات ذهنی، ترجمه یوسف اباذری، جلد دوم، نشریه نامه علوم اجتماعی، شماره ۳: ۶۶-۵۴.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶). فرهنگ سیاسی ایران، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۴). پنج اقلیم حضور: بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان، تهران: فرهنگ معاصر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴). دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، چاپ سوم، تهران: نگاه معاصر.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۳). تاریخ فرهنگی ایران مدرن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نظریه‌ای درباره پویایی الگوهای عاطفی در ایران | ۳۵

- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۳). تجربه تجدّد، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۵). «آیا فرهنگ ایران امروز سکولار است؟ منظر انسان‌شناسی شناختی». *مجله جامعه، فرهنگ و رسانه*، شماره ۲۰: ۱۱-۲۸.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۷). «کامیابی: هیولای بزرگ زندگی روزمره». *هفته‌نامه کرگدن*، شماره ۸۴.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۷). در ستایش شرم: جامعه‌شناسی احساس شرم در ایران، تهران: نشر اختران.
- کیانپور، مسعود و علی ربانی خوراسگانی (۱۳۸۸). «جامعه‌شناسی احساسات»، فصلنامه *جامعه‌شناسی کاربردی*، شماره ۳۴: ۳۵-۶۴.
- مقدس، علی اصغر و شفیعه قدرتی (۱۳۹۰). «بررسی نقادانه نظریه‌های جامعه‌شناسی عواطف جانانات ترنر، تئودور کمپر و ادوارد لاولر»، *مجله جامعه‌شناسی کاربردی*، شماره ۲: ۱۴۳-۱۶۶.
- مورن، ادگار (۱۳۷۹). *درآمدی بر اندیشه پیچیده*، ترجمه افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- مهرآیین، مصطفی و محمد فاضلی (۱۳۸۶). *فرهنگ و انقلاب: دیدگاه‌های مایکل فیشر درباره انقلاب اسلامی ایران*، پژوهشنامه متین، شماره ۳۴: ۳۵-۱۵۲-۱۷۴.
- نجم آبادی، افسانه (۱۳۹۶). *زنان سبیلو و مردان بی‌ریش*، ترجمه آتنا کامل و ایمان واقفی، تهران: تیسار.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲). *رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- لیاس، نوربرت (۱۳۹۲). *در باب فرایند تمدن*، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- یاور، مجتبی (۱۳۹۵). *تبارشناسی گفتمان حکمرانی و تغییر در ایران سده نوزدهم*، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- عباس‌زاده، محمد؛ اکبر طالبی‌پور و مهسا پناه‌شاهی (۱۳۹۵). «مدیریت احساسات؛ گامی در راستای توسعه احساسات» *مجله مطالعات جامعه‌شناسی*، شماره ۲۴: ۷-۳۳.
- ربانی خوراسگانی، علی و مسعود کیانپور (۱۳۸۸). «جامعه‌شناسی احساسات»، *مجله جامعه‌شناسی کاربردی*، شماره ۲۰: ۳۵-۶۴.
- علی‌نژاد، سهیلا (۱۳۹۷). *جامعه‌شناسی عشق (تأملی بر تحول روایت زنانه عشق)*، تهران: نشر دانژه.
- ناظری، مهرداد (۱۳۹۴). *پازل‌های عشق (یادداشت‌هایی در حوزه جامعه‌شناسی عشق و احساس)*، تهران: نشر علم.
- باومن، زیگموند (۱۳۸۴). *عشق سیال*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- موسوی، میرطاهر و داوود قاسم‌زاده (۱۳۹۷). *جامعه‌شناسی شادی (رویکرد اجتماعی و شناختی به شادی)*، تهران: نگاه.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۶). «مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی شادی»، *مجله راهبرد فرهنگی و اجتماعی*، شماره ۲۵: ۳۳-۷۵.

- Claude Lévi-Strauss (1969) *The Raw and the Cooked*, tr. John and Doreen Weightman , London: J. Cape
- Fischer, M. (1980) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*; Harvard University Press-
- Gadamer, H. G. (1975) *Truth and Method*. London and New York: Continuum
- Giddens, A. (1993) *The Transformation of Intimacy: Love, Sexuality and Eroticism in Modern Societies*. London: Blackwell
- Mills, R.C. (1959) *Sociological imagination*. Oxford University
- Pollock. G. (2007) *Conceptual Odysseys: Passages to Cultural Analysis*. London: I.B.Tauris & Co Ltd
- Turner, J. H. (2001) *The Problem of emotions in Societies*. London: Taylor and Francis
- Williams, R.(1980) "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory." *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso
- Touraine, A. (2010) *Thinking Differently*. London: Polity Press
- Touraine, A. (2007) *A New Paradigm For Understanding Today's World*. Trans. Georg Elliott. London: polity Press.
- Hage, G. (2009) *Intorudton*, in Hage, G. (ed.) *Waiting*. Melbourne University Press.
- McCarthy, E. D. (1989) "Emotions are Social Things: an Essay in the Sociology of Emotions." Pp. 51-72 in *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, ed. David Franks and E. Doyle McCarthy. Greenwich, Conn.: JAI Press.
- Kemper, T. (1991) "An Introduction to the Sociology of Emotions." Pp. 301-49 in *International Review of Studies on Emotion*, vol. I, ed. K. T. Stongman. New York: John Wiley.