



Representation of Illness and Disability in *One Thousand and One Nights* (*Arabian Nights*)

Ali Reza Nikouei¹ | Farzaneh Aghapour² | Somayyeh Aghajani Zeleti³

1. Associate Professor, Departemat of Persian language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. E-mail: nikouei@guilan.ac.ir
2. Assistant professor, Departemat of Persian language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. E-mail: farzaneh.aghapour@guilan.ac.ir
3. Corresponding author, Ph.D condition, Departemat of Persian language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. E-mail: saz.aghajani@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 26 January 2024

Received in revised form 11
May 2024

Accepted 09 August 2024

Published online 08 Sptember
2024

Keywords:

*One Thousand and One
Nights*(**Arabian Nights**),
Illness, Disability, Evil,
Discourse.

A branch of disability studies, rather than the biological aspect of the body, illness and disability, is concerned with disability representations, the politics of care and body care, symptomatic reading (understanding, interpretation and evaluation) and its medical, moral, social and cultural models. In ableism discourse, disability is generally characterized by negative stereotypes. Most of the proverbs, ironies, folklore, stories contain negative schemas and metaphors about disability. In ableism discursive systems, disability is influenced by moral and religious (punishment, sin), political, cultural and ideological concepts and is associated with concepts such as shame, othering, abjection and exclusion, evil, ugliness and sin. In the stories of *One Thousand and One Nights*, the identity of disabled people is generally associated with concepts such as evilness, fear, shame, pity, humiliation, mockery and inauspiciousness, touching the taboos, spells, and magic. In all over the book, we can recognize marked and grotesque bodies.

In most stories, positive characters and heroes are beautiful and physically healthy, while negative characters, anti-heroes, afārīt, and genies are described as having physical defects. The research method of this article is discourse analysis, although theories related to the body, illness and disability have also been used due to the text and the problem.

Cite this article: Nikouei, A. R.; Aghapour, F; & Aghajani Zeleti, S. (2024). Representation of Illness and Disability in *One Thousand and One Nights* (*Arabian Nights*). *Persian Language and Literature*, 77 (249), 01-19
<http://doi.org/10.22034/perlit.2024.60276.3630>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/perlit.2024.60276.3630>

Publisher: University of Tabriz.

بازنمایی بیماری و معلولیت در هزارویک شب

علیرضا نیکویی^۱ | فرزانه آقاپور^۲ | سمیه آقاجانی زلتی^۳ ✉

۱. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رشت، رشت، ایران. رایانامه: nikouei@guilan.ac.ir
۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رشت، رشت، ایران. رایانامه: farzaneh.aghapour@guilan.ac.ir
۳. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رشت، رشت، ایران. رایانامه: saz.aghajani@gmail.com

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|--|---|
| نوع مقاله: مقاله پژوهشی | شاخه‌ای از مطالعات معلولیت، بیش از آنکه ناظر به وجه زیستی بدن، بیماری و معلولیت باشد، با نحوه بازنمایی معلولیت، سیاست‌های مراقبتی و نظارتی بدن، قرائت سمپتوماتیک (درک و تفسیر و ارزیابی) و الگوهای پزشکی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی آن‌ها سروکار دارد. در گفتمان توانمندسالاران، معلولیت اغلب با کلیشه‌های منفی نشان‌دار می‌شود. بخش عمده‌ای از ضرب‌المثل‌ها، کنایه‌ها، فولکلور و داستان‌ها دربردارنده طحاره‌ها و استعاره‌های منفی در باب معلولیت هستند. در نظم‌های گفتمانی توانمندسالاران، معلولیت، تحت تأثیر الگوهای اخلاقی و دینی (کیفر، گناه)، سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیک قرار می‌گیرد و با مفهومی چون داغ ننگ، اقلیت‌سازی، طرد و آلوده‌انگاری، شرّ و زشتی و گناه همراه می‌شود. در حکایت‌های هزارویک شب، هویت معلولان به‌طور عام با مفهومی چون شرارت، ترس، ننگ، ترحم، تحقیر، تمسخر و شوم‌انگاری، لمس تابو و دچاربودن به طلسم و جادو پیوند یافته‌است. در این اثر پیوسته با بدن‌های نشان‌دار و گروتسک مواجه می‌شویم. در اکثر قصه‌ها، شخصیت‌های مثبت و قهرمانان، از زیبایی و سلامت جسمی برخوردارند و درمقابل، شخصیت‌های منفی و صدقهرمان‌ها و عفریت‌ها و اجنه با نقص‌های ظاهری توصیف می‌شوند. روش پژوهش این مقاله، تحلیل گفتمان است، گرچه به اقتضای متن و مسئله از نظریه‌های معطوف به بدن، بیماری و معلولیت هم بهره گرفته شده‌است. |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۶ | |
| تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲ | |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰ | |
| تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸ | |
| کلیدواژه‌ها: هزارویک شب، بیماری، معلولیت، شرّ، گفتمان. | |

استناد: نیکویی، علیرضا؛ آقاپور، فرزانه و آقاجانی زلتی، سمیه. (۱۴۰۳). بازنمایی بیماری و معلولیت در هزارویک شب، *زبان و ادب فارسی*، ۷۷ (۲۴۹)، ۱-۱۹.

<http://doi.org/10.22034/perlit.2024.60276.3630>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

مجموعه هزارویک شب دانشنامه‌ای داستانی برآمده از تجربه زیسته مردم مشرق زمین و نوع نگاه آن‌ها به زندگی و هستی است. این گنجینه ارزشمند «اگر به‌درستی بررسی شود، برخلاف آنچه بارها تکرار کرده‌اند، فقط کتابی شامل قصه‌های هرزه و پری‌بازی‌های افسانه‌ای نیست، بلکه سراسر زندگی انسان را دربر می‌گیرد» (هولیک، ۱۳۸۸: ۱۷).

درباره زمان، مکان، نویسنده/ نویسندگان این اثر نظرهای متفاوتی وجود دارد اما حاصل پژوهش‌های مکرر این است که در این کتاب عناصر هندی، ایرانی، عربی، مصری و گاه حتی یونانی و ترکی در هم آمیخته‌است (ثمینی، ۱۳۷۹: ۲۴)، اما هسته اولیه آن هند و ایرانی است و براساس کهن‌ترین سند از میان‌رفته‌ای که ابن‌ندیم در *الفهرست* (بازمانده از سده ۴ قمری، ۱۰ میلادی) از آن یاد کرده‌است، ریشه آن، مجموعه «هزار افسان» ایرانی است (مهندس‌پور، ۱۳۸۶: ۱). «بسیاری از حکایت‌های آن از منابع هندی گرفته شده بود و در قرن سوم هجری از زبان پهلوی به عربی درآمد بود» (محبوب، ۱۳۸۲: ۳۶۲). اساس داستان‌های هزارویک شب سه دسته‌اند: نخست، افسانه‌های باستانی ایران و هند که هسته اصلی آن را فراهم می‌آورد. دوم، حکایت‌هایی که در دوره اسلام در بغداد به آن افزوده‌اند. سوم، داستان‌هایی که پس از این تاریخ در مصر به آن افزوده شد (ستاری، ۱۳۶۸: ۶۱). مطابق نظر پروفیسور اوستروپ^۱ دانمارکی، «مایه اصلی کتاب *هزار افسانه* در میان عرب‌ها تغییراتی یافته و چندین طبقه جدید از آنساج تازه روی زمینه و متن اصلی بافته شده‌است. طبقه اولی که روی متن نسج اصلی هندی و ایرانی آمده در بغداد تکون یافته و بیشتر دور اسم هارون الرشید می‌گردد. بعضی از این‌ها افسانه محض و جعلی است و برخی دیگر در اصل حکایت تاریخی دیگری بوده‌اند که به قالب جدید ریخته شده‌اند» (نک به: کاوه؛ ۲۴ خرداد ۱۳۹۰، شماره ۵۸ (از صفحه ۷ تا ۹) با عنوان «الف لیله و لیله»). بنابراین، این اثر به گونه‌ای که هم‌اکنون در دست است، تألیف یک تن یا یک قوم و ملت نیست، اما گذشته از پیشینه تاریخی و ریشه کتاب *هزارویک شب*، این اثر در بستر فرهنگ‌های مختلف با زندگی مردم عجین شده و پیوندهای تاریخی، فرهنگی، داستانی‌روایی پیدا کرده‌است و از آن‌ها توشه‌هایی اندوخته‌است. هر قوم به تناسب ذوق خویش چیزی بدان افزوده‌است و در مدتی به نسبت طولانی به شکل امروزی به کمال رسیده‌است (ستاری، ۱۳۶۸: ۶۸). به این ترتیب *هزارویک شب* گنجینه‌ای است که ارزش‌ها و ضدارزش‌های فرهنگی اقوام گوناگون در آن راه یافته‌است و به‌علت ارائه اطلاعات ارزنده‌ای که در این حوزه دارد، زمینه پژوهش‌های فراوانی را در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و مردم‌شناسی فراهم ساخته‌است.

۱. بیان مسئله

یکی از موضوع‌هایی که جوامع مختلف با آن مواجه‌اند و به تبع آن در ادبیات ظهور و بروز پیدا می‌کند، پدیده معلولیت است. تحت تأثیر حاکمیت گفتمان توانمندسالارانه، در طول تاریخ، کلیشه‌های منفی، پیرامون معلولیت شکل گرفته که همچنان سلطه خود را بر اذهان حفظ کرده‌است و موجب شده معلولان، هویت اجتماعی تباه‌شده‌ای را کسب کنند که از آن در جامعه‌شناسی با عنوان داغ ننگ^۲ یاد می‌شود. داغ ننگ، برای اشاره به ویژگی یا صفتی که کار برده می‌شود که به شدت بدنام‌کننده یا ننگ‌آور است. افراد داغ‌خورده صرفاً برحسب داغ ننگ درک می‌شوند، به همین دلیل دیگری انگاشته شده و طرد می‌شوند. نگاه‌های کلیشه‌ای نسبت به معلولان در طول تاریخ در زبان، هنر، ادبیات، فیلم و دیگر رسانه‌ها تکرار و نهادینه شده و موجب داغ‌خوردن، طردشدن و دیگری فرودست انگاشتن معلولان شده‌است. ردپای این نگرش‌های کلیشه‌ای در نحوه بازنمایی معلولیت در قصه‌های *هزارویک شب* نیز

¹ Oestrop

² Stigma

مشهود است. نگاه این قصه‌ها به پدیده معلولیت، بازتابی از کلیشه‌های فرهنگی نهادینه‌شده در جوامع توانمندسالار است. راویان قصه‌ها به‌طور عمده از معلولیت به‌عنوان یک استعاره یا یک کُد، برای انتقال پیام استفاده کرده‌اند. هویت معلولان در این قصه‌ها اغلب با مفهومی‌هایی چون «شرارت، ترس، ترحم، تحقیر، تمسخر» پیوند یافته‌است.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پرداختن به معلولیت بسیار اندک است. این مسئله از دو دهه پیش به مباحث دانشگاهی راه یافته‌است و هم‌اکنون در جهان در دپارتمان‌های مختلف تدریس می‌شود. علاوه بر این، رشته‌ای دانشگاهی به نام «مطالعات معلولیت»^۱ شکل گرفته‌است که پدیده معلولیت را در ادبیات، فیلم، فلسفه، سیاست، دین و جامعه‌شناسی مطالعه می‌کند (سبزیان، ۲۰۱۵: ۲۶) و نیز عبداللهی، ۱۳۹۷: ۹). در ایران، پژوهش‌های اندکی در این حوزه صورت گرفته‌است. به غیر از پژوهش‌هایی که در حوزه جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، علوم اجتماعی و همچنین سینما انجام شده‌است، می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد که به پدیده معلولیت در آثار ادبی پرداخته‌اند. این حوزه خود به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. پژوهش‌هایی که در حوزه ادبیات رسمی انجام شده‌اند. این گروه، خود به دو بخش تقسیم می‌شوند:

الف: برخی از این آثار به طرح مسئله بسنده کرده‌اند و بدون نگاهی انتقادی و توجه به نظریه‌ای خاص، با نگاهی توصیفی و گاه تحلیلی به بررسی معلولیت در ادبیات فارسی پرداخته‌اند. پژوهش‌هایی که در ادامه بیان می‌شود، نمونه‌هایی از این منابع هستند. کتاب *ناتوانی در ادبیات فارسی* (نصر اصفهانی، ۱۳۹۱). پایان‌نامه «معلولیت و معلولان جسمی و روانی و ذهنی در متون ادب فارسی» (ولی‌زاده، ۱۳۹۵). مقاله «جایگاه معلولیت در شعر و ادب فارسی» (شریفی و دن، ۱۳۹۷). مقاله «بررسی معلولیت در اشعار عطار با تأکید بر دیوانگی» (پشت‌دار و سعیدی، ۱۳۹۷). ب: اما دسته دوم، با بینشی تحلیلی و با رویکردی انتقادی به معلولیت در ادبیات پرداخته‌اند، بنابراین با آنچه در این پژوهش درصدد پرداختن به آن هستیم از نظر چارچوب نظری اشتراک‌هایی دارند و جزء منابع مطالعاتی پژوهش پیش رو هستند. کتاب *جسمیت و قدرت: مباحثی در معلولیت و تحول اجتماعی* (سبزیان، ۲۰۱۵). مقاله «معلولیت و بازنمایی آن در ادبیات: تحلیل سه حکایت از مثنوی معنوی مولانا با استفاده از مفهوم (پروتز روایی)» (نوروزی روشناوند و بالو، ۱۴۰۱: ۱۳۲-۱۱۵).

۲. در این میان، پژوهش‌هایی در حوزه ادبیات کودک و نوجوان انجام شده‌اند که به معلولیت پرداخته‌اند؛ از جمله این آثارند: پایان‌نامه «بازنمایی ناتوانی و معلولیت در ادبیات داستانی کودک و نوجوان» (اکبریان، ۱۳۹۴). پایان‌نامه «بررسی انتقادی بازنمایی ناتوانی جسمی و معلولیت ذهنی در برگزیده‌ای از رمان‌های نوجوان» (یوسف‌زاده فتمسی، ۱۴۰۱).

در سال‌های اخیر پدیده معلولیت بیش‌ازپیش، محل توجه بوده‌است و چندین اثر تحقیقی در این حوزه انجام شده‌است، اما بازنمایی معلولیت در *هنر/رویک سب* به‌طور ویژه تا به امروز بررسی نشده‌است. در این پژوهش، منظور از معلولیت، واژه گسترده‌ای است که شامل مفهومی‌های متنوعی چون «بیماری، کژاندامی، دیوانگی، نقص عضو، زشتی^۲» می‌شود. منظور از بیماری به‌طور عام بیماری جسمی و البته بیماری‌های روحی و روانی با نمود ظاهری است.

^۱ Disability Studies

^۲ زشتی محل تبلور انزجار است. این امر با ساختار فیزیولوژیک ما ارتباط دارد. (اکو، ۱۴۰۱: ع) اکو در تقسیم‌بندی انواع زشتی، زشتی صوری را این‌گونه تعریف می‌کند: «فقدان توازن در روابط ارگانیک میان اجزای یک کل» (همان: ۹). او به‌عنوان مثال به فردی اشاره می‌کند که چند تا از دندان‌هایش افتاده‌است و ما به‌علت مواجهه با ناسازگاری یا نقصان آن کل، او را زشت می‌دانیم (همانجا). بنابراین «بیماری، زشتی به‌همراه دارد، آن‌گاه که به مرحله بدقواره‌شدن استخوان‌ها و عضلات و یا رنگ‌باختن موها می‌رسد، به زشتی می‌گراید» (همان: ۲۱۲).

۳. بدن

هنگامی که از معلولیت سخن به میان می‌آید، محور اصلی بحث بدن است. بنابراین پیش از پرداختن به معلولیت باید با نگاهی اجمالی به بحث جایگاه بدن پرداخت. بدن دارای دو وجه زیستی و اجتماعی فرهنگی است. وجه دوم آن دربردارنده ذهنیت‌ها، ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌هاست. در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، ذهنیت‌ها و تصورات گوناگونی درباره بدن وجود دارد، «بدن دالی اجتماعی فرهنگی تلقی می‌شود که با توجه به جایگاه و موقعیت خود در فضای اجتماعی، مورد خوانش و ادراک قرار می‌گیرد و نیز کانونی برای آفرینش، بازآفرینی و دگرگونی در ساختارها و فضاهای اجتماعی به‌شمار می‌رود» (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۱: ۱۵۰). بدن نقطه اشتراک همه انسان‌هاست. «بدن زیسته^۱ عصاره تجربه بشری است که ما از طریق آن خود و جهان را معنا می‌کنیم. معنا همیشه تجسد یافته است؛ جهان از طریق بدن نمادپردازی و معنادار می‌شود» (وایس، ۱۳۹۶: ۷۵). «بدن نه صرفاً امر پیش‌داده ارگانیک بلکه یک نظم نشانه‌ای که توسط گفتمان‌های اجتماعی، فرهنگی، دانش‌های عامه و تخصصی، فراوری و کدگذاری شده و از طریق مواجهه با همین گفتمان‌ها قابل کدگشایی است» (جواهری و دیگران، ۱۴۰۰: ۶).

توجه فیلسوفان به ذهن و عقل در طول قرن‌ها، موجب ارزش‌گذاری‌های منفی نسبت به بدن شده بود. به گونه‌ای که عقل‌گرایی دکارت هیچ جایگاهی برای بدن قائل نبود. تا بدان‌جا که او می‌گفت: «من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد، من ذهن یا نفس یا فهم یا عقلم» (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۱). وجود این تقابل «این اندیشه را به‌صورت تفکری محوری درآورد که ذهن از بدن گریزان بود و آن را دشمن ذهن می‌شمرد. این دشمن‌انگاری بدن موجب طرد و سرکوب بدن در عرصه‌های مختلف شده بود» (اباذری و حمیدی، ۱۳۸۷: ۱۲۸) در این میان بدن‌های ناقص به‌طور مضاعف سرکوب می‌شدند.

۴. معلولیت

۴-۱. تعریف معلولیت

معلولیت عبارت است از عارضه‌ای که بر اثر ضعف یا اختلال در سیستم حسی و حرکتی ایجاد و سبب اختلال در جابه‌جایی و برقراری ارتباط فرد با محیط می‌شود (کارگری، ۱۳۷۰: ۹). «در مفهوم معلولیت، مقوله‌های متنوعی چون بیمار، احمق، زشت، پیر، ناقص‌العضو، دیوانه و ناتوان جمع می‌شوند. همه این مقوله‌ها به بی‌ارزش کردن بدن‌هایی که با استانداردهای اجتماعی [عرفی] هماهنگ نیستند می‌پردازند» (Linton, 1998: 9). تحت تأثیر سلطه گفتمان توانمندسالار که معیارهای سلامت را تعریف می‌کند، «شبکه‌ای از باورها، فرایندها و فعالیت‌ها شکل می‌گیرد که نوع خاصی از خود و بدن (استاندارد جسمانی) را تولید می‌کند که بازتاب‌دهنده انسانی بدون نقص و نمونه گونه انسانی کامل و واقعی است. به این ترتیب معلولیت، به شکل نقصان یافته انسانی قالب‌بندی می‌شود» (Campbell, 2001: 44). می‌توان گفت «معلولیت، نتیجه اجتماعی نقص یا ناتوانی در افراد است که در افراد، مستقر نیست بلکه در تبعیض تحمیل شده به وسیله جامعه قرار دارد» (جلی، ۱۳۹۱: ۲۴). بنابراین فرد معلول بیش از آن که قربانی، نقص خود باشد، تحت تأثیر الگوهای پزشکی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی قرار می‌گیرد. در واقع از این منظر بیش از آنکه

^۱ Lived Body

^۲ مرلوپونتی (Merleau-ponty). یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان حوزه مطالعات بدن معتقد است ادراک نه تجربه‌ای سوژکتیو است نه خاصه‌ای عینی از خواص ذهن، بلکه جنبه‌ای از جنبه‌های در جهان بودن ماست (کارمن، ۱۳۹۰: ۱۱۳). او ادراک ذهنی را رد نمی‌کند، اما تأکید می‌کند که امری مانند تفکر و احساس ضمن پس‌زمینه‌ای ادراکی مبتنی بر اوضاع و احوال جسمانی رخ می‌دهد. «بدن در حاشیه تمام ادراکاتم باقی می‌ماند» (Merleau-ponty, 1964: 90).

با خود بدن و بیماری و معلولیت سروکار داشته باشیم، با خوانش سمپتوماتیک^۱ بدن و معلولیت سروکار داریم (جوهری و دیگران، ۱۴۰۰: ۵).

۱-۱-۴. الگوی پزشکی

الگوی پزشکی که در عرصه سیاست و قدرت در عمل به گفتمان پزشکی بدل می‌شود، نوعی استاندارد جسمانی و روانی را تعریف می‌کند که بازتاب‌دهنده انسانی کامل و بدون نقص است. بر این اساس استقلال جسمی، توانمندی و قدرت بدنی فضیلت محسوب می‌شود و موجب برتری افراد به‌ظاهر سالم بدون در نظر گرفتن هر نوع ضعف شخصیتی می‌شود. سال‌ها تحت تأثیر الگو/گفتمان پزشکی، اعمال و رفتاری همچون جداسازی، منزوی ساختن و حذف و ریشه‌کنی افراد معلول جسمی، ذهنی و روانی به‌منظور اهدافی چون تشکیل جامعه‌ای یک‌دست سالم و اصلاح نژاد انسان صورت می‌گرفت که شکل‌دهنده فضایی از ظلم و نابرابری برای آنان بوده‌است. براساس این الگو، بازگشت به اجتماع زمانی امکان‌پذیر است که فرد با بهره‌گیری از مداخله‌های پزشکی، توانمند و به معیارهای انسان بهنجار سالم نزدیک شود. در غیر این صورت، از جامعه رانده شده و در مراکز پزشکی و توانبخشی تحت مراقبت قرار می‌گیرد. یکی از اثرهای منفی الگوی پزشکی این است که «نشان دادن نقاط منفی معلولیت به‌عنوان پیامدهای یک «اختلال طبیعی» یا «اختلال زیستی» سبب می‌شود که جامعه تبعیض‌گذار به پرسش کشیده نشود» (Abberley, 1987: 14).

۱-۲-۴. الگوی فرهنگی

معلولیت مفهومی فرهنگی است. نگاه به معلولان براساس پیش‌فرض‌هایی است که در طول زمان در فرهنگ جوامع ته‌نشین شده‌است. این مفهوم فرهنگی بار ارزشی نمادین دارد و «به‌عنوان یک نظام نشانه‌ای^۲ از راه تفاوت‌گذاری و توجه به بدن و روان، ایده‌آل بدن یا ذهن ذاتاً باثبات و غیرمعلول را تقویت می‌کند» (Garland-Thomson, 2004: 5). جوامع مختلف براساس باورها، نگرش‌ها و اعتقادهای فرهنگی خود، روابطشان را با معلولان تنظیم می‌کنند. معلولیت یک استعاره فرهنگی است (Garland-Thomson, 2004: 6). «فرد معلول، به‌عنوان استعاره‌ای حاضر و آماده به‌جای فرد سرور، شیطانی، غیرخدایی، فاقد شجاعت و مردنی استفاده می‌شود» (حسینی، ۱۳۹۳: ۴۴).

۱-۳-۴. الگوی اقلیت‌سازی

معلولان در یک موقعیت اقلیتی قرار گرفته‌اند؛ جامعه با داوری ارزشی و برخورد تبعیض‌آمیز، این افراد را بی‌ارزش و پست شمرده و به حاشیه رانده تا به آن‌ها وضعیت اقلیت را اعطا کند. بدین ترتیب افراد معلول فقط به علت داشتن شرایط بدنی متفاوت، به شکل «دیگری» غیرخودی درآمده‌اند. این دیگری به‌علت سلطه گفتمان توانمندسالار برچسب خورده، بی‌اعتبار شده و به حساب نیامده و گاه حتی در سطحی پایین‌تر از یک انسان قرار گرفته‌است. شکل‌گیری این دیگری بزرگ برای این گفتمان سودمند است؛ چراکه «وجود دیگران برای تعریف آن‌چه طبیعی است، بسیار حیاتی است» (Ashcroft and Others, 2004: 169). براساس این نگاه، معلولان صرف‌نظر از نوع معلولیت و تفرد و هویت‌های شخصی متفاوت، به یک نمونه واحد تبدیل شده و با عنوان معلول یا ناتوان هویت می‌یابند و «مانند دیگر گروه‌های برچسب‌خورده، به‌عنوان «طبقه» نه به‌عنوان افراد ارزیابی می‌شوند» (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۳۹۳).

¹ Symptomatic

² Sign System

۹۰). این طبقه‌بندی در طول تاریخ تبدیل به گفتمان حاکم شده بود و چنان در جامعه رسوخ کرده بود که معلولان متأثر از این هژمونی دچار آگاهی کاذب بودند و با پذیرش وضع موجود، تلاشی برای تغییر شرایط نداشتند.^۱

۲-۴. معلولیت در فرهنگ باستانی ملت‌ها

از دیرباز در بسیاری از مناطق جهان، نگرش عمومی نسبت به معلولان منفی بوده‌است. انسان‌های عهد باستان علت بیماری‌ها را امور غیرطبیعی می‌دانستند. آن‌ها این امراض را ناشی از «طلسم‌شدن» توسط دشمن، «حلول ارواح خبیثه» و یا نتیجه «خشم خدایان» می‌دانستند. از این رو «بسیاری از قبایل فطری، کشتن طفلی را که ناقص یا بیمار متولد می‌شد، مجاز می‌دانستند» (تاجبخش، ۱۳۹۶: ۸۰). در اسپارت یونان، طبق قانون، نوزادانی که دچار معلولیت‌ها و ناهنجاری‌های جسمی بودند، در کوهستان رها و یا به امواج رودخانه سپرده می‌شدند (Stiker, 2000: 30). مردم بین‌النهرین، بیماری را «مجازاتی» می‌پنداشتند که خدایان به‌خاطر گناهان، بر انسان فرود می‌آورند (بهزادی، ۱۳۸۲: ۴۴۶). از دید یونانیان بیماری به‌علت قصور اشخاص یا جنایت یکی از نیاکان رخ می‌داد (سوتناگ، ۱۳۹۵: ۵۷). در بابل بیماری‌ها، نشان نارضایتی خدایان بود، بدین لحاظ همواره پزشکان با کاهنان معابد کار می‌کردند (شی ایرا، ۱۳۷۵: ۲۳۱). «آشوریان نیز به دیوهای بیماری سل، امراض کبدی و دیو سقط‌جنین معتقد بودند» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۱: ۲۰). در قرون وسطی معلولان، به‌ویژه دیوانگان ساحره شمرده شده و گاه به جرم داشتن روح پلید شیطانی به آتش کشیده می‌شدند. تفکر عصر کلاسیک دیوانگی را حاصل تنزل انسان به سطح حیوان می‌پنداشت. تجسد انسان در حیوان به‌مثابه حد نهایی هبوط انسان، آشکارترین علامت گناهکاری او بود (فوکو، ۱۳۸۳: ۹۶). نگاه منفی گذشتگان به معلولیت، تا بدان‌جا پیش می‌رود که ارسطو در اثر مشهور خود «سیاست» اظهار می‌کند: «باید قانونی باشد که هیچ فرد ناقصی حق ادامه حیات نداشته باشد» و معلم وی «افلاطون» بر اصلاح نژاد تأکید می‌ورزد و معلولان را از اتوپپای خود می‌راند و نیز بقراط در خصوص تربیت کودک چنین می‌گوید: «نوزادی که ارزش بزرگ کردن داشته باشد» (میرخانی، ۱۳۸۵: ۳).

در ایران نیز بیماری و معلولیت، سرگذشتی همانند سایر نقاط جهان داشته‌است. جهان‌بینی ایرانی بر اصل تضاد و ناسازگاری دو نیروی مجرد «خیر و شر» استوار است و به‌سبب تقسیم دوگانه جهان به آفرینش خوب و آفرینش بد، همه بیماری‌ها از پدیده‌های انگره‌مینو (مینوی بد) به‌شمار می‌آید. «در دینکرد، مینوی بد علت همه بدی‌های روانی و جسمی است. درمورد بیماری‌های روانی، سبب هر نوع خباثت و احساسات پلید است و درمورد بیماری‌های جسمی منشأ سرما، خشکی، بدبویی، فساد، گرسنگی، تشنگی، پیری، درد و دیگر عوامل مرگ است» (بهزادی، ۱۳۸۲: ۴۴۴). براساس این باور، آفرینش در آغاز به دور از مرگ و بیماری بود، تا آن‌که با تاختن اهریمن، آفریدگان دچار گزند و بیماری شدند. در وندیداد آمده‌است: «پس آن نااشون هرزه [انگره‌مینو] در من نگریست، اهریمن نااشون هرزه آن مرگ‌آفرین، به پتیارگی خویش ۹۹۹۹۹ بیماری پدید آورد» (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۸۸۶). به همین خاطر در آبان‌یشت به‌صراحت بیان شده‌است که بیماران و کسانی که نقصی در بدن و ضعفی در دماغ دارند، نباید در مراسم مذهبی شرکت کنند: «از این زور من نباید بنوشد نه یک هرت نه یک تبار نه یک ناقص‌الاعضاء، نه یک سچی، نه یک کسویش، نه یک زن، نه کسی که گات‌ها نمی‌سراید، نه یک پیسی که باید (از دیگران) جدا باشد... من حاضر نمی‌شوم به آن (مراسم) زوری که از برای من کور و کر و کوتاه‌قد و بی‌شعور و آر و مصروع (و نه کسانی که) بنا به شهادت همه، با علاماتی هستند که با آن‌ها بی‌شعورها شناخته می‌شوند؛ همچنین نباید از این زور من بیاشامند نه کسانی که از پیش قوز دارند، نه کسانی که از پشت قوز دارند، نه

^۱ براساس نظر گرامشی (Antonio Gramsci) قدرت ایدئولوژی از طریق «رضایت خودجوش اکثریت مطلق مردم از سلطه طبقه حاکم، به زندگی اجتماعی تحمیل می‌گردد» (Gramsci, 1998: 277). «هژمونی مورد نظر او به‌جای استفاده از قدرت سرکوبگر از طریق رضایتمندی استیلا می‌یابد. تحت سیطره وضعیت هژمونیک اکثریت شهروندان کشور آن‌چنان خواسته‌های حاکمان را درونی می‌سازند که در واقع فکر می‌کنند طبق باورهای خود رفتار می‌کنند» (برتنس، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

قصیرالقامه‌ای با دندان‌های درهم و برهم^۱ (پورداوود، ۱۳۴۷: ۲۷۵). طبق اساطیر ایرانی، اهورامزدا به جمشید دستور می‌دهد که معلولان (داغ‌خوردگان اهریمن) را به «ور»، پناهگاهی زیرزمینی که جمشید به فرمان او برای حفظ نمونه‌های آدمیان، جانوران و گیاهان سودمند از بلای طوفان ساخت، راه ندهد؛ «مباد که گوژپشت، گوژسینه، بی‌پشت، خُل، دریوک، دیوک، کسویش، ویزباریش، تباه‌دندان، پیس جداکرده تن و هیچ‌یک از دیگر داغ‌خوردگان اهریمن، بدان‌جا راه یابند»^۲ (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۶۷۱).

۳-۴. چشم‌اندازهای گوناگون نسبت به بیماری و معلولیت

در جوامع مختلف، تفکرات و تصوراتی درباره معلولیت وجود دارد که ممکن است تحت تأثیر متغیرهای متنوع اجتماعی و تغییر پارادایم‌ها تغییر کند. معلولیت مخلوق و برساخته نظام فکری مردم است و این نظام فکری ترکیب شبکه‌مانند گسترده‌ای است از همه اموری که به معلولیت پرداخته‌اند. مجموعه همه سخنان، نوشته‌ها، ضرب‌المثل‌ها، شعرها، داستان‌ها، فیلم‌ها، عکس‌ها، قوانین و علائم رانندگی و نوشته‌های پزشکان چیزی را شکل می‌دهد که ما به آن گفتمان معلولیت می‌گوییم (سبزیان، ۲۰۱۵: ۵۹). دال مرکزی این گفتمان پدیده معلولیت است و عناصر آن، مجموعه مؤلفه‌هایی که بر اطراف آن گرد آمده‌اند. عناصر فرهنگی اجتماعی چون ادبیات، هنر، دین، زبان به صورت‌های مختلف به بازنمایی پدیده معلولیت پرداخته‌اند. در این بازنمایی، ردپای سلطه گفتمان توانمندسالار مشهود است. این گفتمان معلولان را نابهنجار، نادان، عقب‌مانده، ناتوان، زشت، حقیر، درحاشیه، فاقد شأن و منزلت فردی، نیازمند به مراقبت و البته کنترل می‌داند و درمقابل خود را بهنجار، دانا، توانا، زیبا و موجودی با جایگاهی بالاتر به‌شمار می‌آورد. براساس این تقابل، الگوی فرادست (خودی، افراد به‌ظاهر سالم) و فرودست (دیگری، افراد دارای نقص عضو) شکل می‌گیرد. گروه فرادست در مرکز قرار می‌گیرند و گروه فرودست به حاشیه رانده می‌شوند. نابهنجار دانستن معلولان، تأکید بر غیربودگی از سوی جامعه توانمندسالار، به‌منظور تثبیت هویت خود و حفظ جایگاه مهتری و به‌حاشیه‌راندن این گروه، نظریه «آلوده‌انگاری» ژولیا کریستوا^۳ را یادآور می‌شود. در فرایند آلوده‌انگاری، گروهی که با منافع طرف خودی سازگار نیست، طی فرایند «طرده آن‌چه متفاوت است» (استنو، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۳) با ویژگی‌های منفی توصیف شده و آلوده انگاشته می‌شود؛ زیرا «خود به جهان قدسی تعلق دارد و دیگری به جهان ناقوسی» (فکوهی، ۱۳۹۰: ۲۲). علاوه بر این، سوژه در هراسی همیشگی نسبت به تخریب مرزهای فردیت^۴ به‌وسیله امر آلوده، به سر می‌برد. چراکه «حضور بیگانه به علت تفاوت‌هایی که در چهره، فرهنگ، دین و اخلاق او نمایان است، حضور آشوبنده‌ای است که می‌تواند تمامیت و یک‌دستی جامعه را به چالش بکشد» (سلیمی کوچی و سکوت جهرمی، ۱۳۹۴: ۱۲۲). به این ترتیب، اگر چهره کسی نظم موجود را برهم بزند، دیگری و آلوده انگاشته می‌شود. «این دیگری در بدن و ظاهر خود ویژگی‌ای دارد که مانع رستگاری است و حتی گاهی رستگاری کل جامعه را در معرض خطر قرار می‌دهد. یک فرد کامل فردی است که بدن او در همه زمینه‌ها و از تمام جوانب یک بدن ایده‌آل باشد. ایده‌آل آن فرهنگ و متناسب با آنچه

^۱ در فرهنگ واژه‌های اوستا، برای «هرت» معنای نگه‌داشته، پرورده و خوراک‌داده‌شده آمده که به احتمال زیاد به معنای شخص ناتوان و توان‌خواه به کار رفته‌است. احتمالاً «سچی» مرتبط به واژه «مسچی» است که به معنای «بی‌گفتار» و فرد فاقد قدرت تکلم است. «کسویش» به معنای فرومایه و پست است. برای واژه «آر» معنایی به دست نیامده، اما با کمی تأمل در سایر قسمت‌های اوستا، در وندیداد به واژه‌هایی همچون «آزن» و «آژهو» برمی‌خوریم که اولی نوعی بیماری دماغی و دومی به معنای بیماری روانی است. احتمال می‌رود واژه «آر» همان «آژ» یا «آزن» باشد که توسط کاتبان به «آر» تغییر شکل یافته و در این‌جا به بیماری‌های روانی و یا معلولان اعصاب و روان اطلاق می‌گردد (سپیدار، ۱۴۰۲).

^۲ «دریوک» و «دیوک» بر افرادی اطلاق می‌شده که در بدن خود نقصانی داشته‌اند. این دو واژه از واژه دیو که دارای بار معنایی بسیار منفی بوده گرفته شده‌است. واژه‌ای که در مقابل یاک می‌مطلق یعنی اهورامزدا و سایر ایزدان قرار داشته‌است. واژه «کسویش» به معنای فرومایه و پست و یا فرد کم‌خرد یا کم‌هوش و واژه «ویزباریش» به شخصی اطلاق می‌شده که در بدنش دارای کجی یا شکستگی خاصی بوده‌است (همان).

^۳ Julia Kristeva

^۴ Individuality

نهادهای قدرت جامعه از فرد می‌خواهند» (علی‌اکبری، ۱۳۹۳: ۳). از منظر کریستوا، خصلت‌های ظاهری دیگری، همان ابتدا او را متمایز می‌کند. حضور عینی و فیزیکی او تهدیدی بر یک‌دستی تامی است که انسان فردگرا می‌خواهد همواره در پیرامون خود مشاهده کند. از این‌رو او حضور دیگری را نوعی گستاخی نابخشودنی تلقی می‌کند و می‌خواهد در برابر این حضور آشوبنده اقدامی به عمل بیاورد (سلیمی کوچی و سکوت چهارمی، ۱۳۹۴: ۱۲۳). بنابراین، هراس همیشگی از تخریب و آشوب فرد آلوده، موجب موضع‌گیری منفی و تلاش برای طرد او می‌شود. در همین راستا می‌توان به نظریه «پاکی و ناپاکی» مری داگلاس^۱ اشاره کرد. وی معتقد است: «شخص ناپاک و آلوده همیشه در یک موقعیت غلط قرار دارد. او شرایط اشتباهی را ایجاد کرده و از مرزها و خطوطی که نباید از آن عبور می‌کرد، عبور کرده و این تغییر مکان ایجاد خطر کرده‌است» (Douglas, 1970: 136). مرزها خطوطی هستند که اعضا و غیراعضوها را مشخص می‌کنند. با مشخص‌بودن خطوط، ما خواهیم دانست که چه چیزی متعلق به درون مرزها (پاک) است و چه چیز نیست (ناپاک). هرگونه یورش که انسجام فکری ناشی از جهان معانی نظم‌یافته را تهدید کند، آلوده و ناپاک انگاشته شده و «به‌مثابه نوعی منشأ شیطانی تلقی می‌شود و به همین عنوان نیز نفی و تابویی می‌گردد» (فکوهی، ۱۳۹۰: ۱۶۴).

در حوزه پدیده معلولیت، تحت تأثیر سلطه گفتمان سالم‌سالارانه و در نتیجه آن، اصل قرارگرفتن سلامت جسمی و روانی، هرگونه بیماری، نقص عضو و «اختلال» را می‌توان شکستن مرزهای این گفتمان دانست و به همین دلیل شخص معلول از سیستم اخراج شده و دیگری و آلوده انگاشته می‌شود. چراکه معلولیت زیاد، نظم گفتمانی را برهم می‌زند. به این ترتیب، «هرگونه تماس با شخص مبتلا به آن دسته از بیماری‌هایی که رازآلود پنداشته می‌شوند، به‌ناگزیر مانند زیر پا گذاشتن حریم‌هاست؛ حتی بدتر، به نقض یک تابو می‌ماند» (سونتگ، ۱۳۹۵: ۱۴). البته بیماری‌هایی که به چهره آسیبی وارد نکرده یا آن را از شکل نمی‌اندازند، هرچه قدر مهم و مرگبار باشند، هیچ وقت هراس عمیقی را بر نمی‌انگیزند (سونتگ، ۱۳۹۵: ۱۴۷) درمقابل، «هر اندازه ناتوانی آشکارتر و شگفت‌آورتر باشد (یک بدن از شکل افتاده، فلج یا برای مثال چهره زخم‌خورده) از لحاظ اجتماعی، توجه نامتعارف‌تری را نیز ایجاد می‌کند که می‌تواند در طیفی از وحشت و یا تعصب قرار بگیرد» (بروتون، ۱۳۹۲: ۱۱۰). در طول تاریخ، معلولان به‌عنوان تهدیدی برای زندگی بهتر افراد سالم، با بی‌مهری مواجه شده‌اند و کلیشه‌های بسیاری درباره معلولیت شکل گرفته‌اند. این کلیشه‌ها حامل بار منفی هستند و به همین خاطر معلولان داغ‌ننگ خورده‌اند. داغ‌ننگ نوع خاصی از رابطه بین صفات و تفکر قالبی یا کلیشه‌ای است. ما تصور می‌کنیم شخص داغ‌خورده، انسان کاملی نیست و براساس همین تصور، تبعیض‌های مختلف را علیه وی اعمال می‌کنیم و به شکلی کارآمد، فرصت‌های زیستی‌اش را کاهش می‌دهیم. نظریه داغ‌ننگ، ایدئولوژی‌ای است که پست‌بودن فرد را تبیین کند و دلیلی برای خطرناک تلقی‌کردنش در اختیار ما بگذارد (گافمن، ۱۳۸۶: ۳۳). کلیشه‌ها جزء ذاتی داغ‌ننگ هستند. «آن‌ها به‌راحتی خود را با ظاهر فیزیکی افراد وفق می‌دهند و این ظواهر را به سهولت به داغ‌های ننگ، به نشانه‌های غیرقابل تغییر اخلاقی یا تعلق‌های نژادی تغییر می‌دهند» (بروتون، ۱۳۹۲: ۱۱۵) اما شایان ذکر است که قدرت داغ‌زنی یک صفت نه در ذات خودش، بلکه در روابط اجتماعی ریشه دارد (گافمن، ۱۳۸۶: ۳۲) و نیز عبداللهی، ۱۳۹۷: ۲۵-۲۶. «داغ» بنیانی ذاتی ندارد، بلکه روابط اجتماعی، آن را می‌آفریند. «ارزیابی‌های منفی جامعه از معلولان باعث شکل‌گیری هویت‌های لکه‌دار و بی‌ارزش‌شده‌ای برای آن‌ها شده و در نتیجه از فرصت‌ها و منابعی که در فرهنگ مسلط است، محروم می‌شوند» (Ablon, 2002: 2). ردپای نگاه‌های

¹ Mary Douglas

کلیشه‌ای به معلولیت در عرصه‌های مختلفی چون دین و اخلاق^۱، قدرت و سیاست^۲، اساطیر^۳، زبان^۴ هنر^۵ و ادبیات قابل مشاهده است.

۴-۴. بازنمایی معلولیت در ادبیات

از آنجاکه نگاه جامعه نسبت به معلولان دیگری‌ساز است، به‌طور طبیعی متن‌هایی که در این بستر به نگارش درمی‌آیند نیز، دیگری‌انگار و دیگری‌سازند. قرارگرفتن قلم در دست جامعه سالم و تصویری که آن‌ها براساس حس برتردانستن خود و دیگری فرودست انگاشتن معلولان ارائه داده‌اند در طی قرن‌ها، موجب نهادینه‌شدن ارزش‌گذاری‌ها و سلطه هرچه بیشتر هژمونی گفتمان توانمندسالار شد. بنابراین خالقان آثار ادبی، متأثر از مناسبت‌های قدرت این گفتمان به بازنمایی معلولیت در آثار ادبی خود پرداخته‌اند. معلولیت در بسیاری از آثار ادبی نقشی نمادین و استعاری بازی کرده‌است و نویسندگان از آن به‌عنوان پروتز روایی^۶ به‌منظور پیش‌برد اهداف خود در روایت بهره گرفته‌اند. به عبارتی دیگر، معلولیت همچون عصایی استفاده شده‌است که روایت‌های ادبی برای بازنمایی قدرتمند خود بر آن تکیه می‌کنند و معنا را به مخاطب منتقل می‌کنند (Mitchell and Snyder, 2011: 49). نویسنده «از معلولیت به‌عنوان یک استعاره یا یک کد، برای انتقال پیام استفاده می‌کند. در طی این عمل، نویسنده با آگاهی از آن که به تصویر کشیدن شخصی گوژپشت، با پای قطع‌شده و با زخم‌هایی در صورت، به‌حتم احساسات خاصی در خواننده یا مخاطب ایجاد می‌کند، بر پیش‌داوری، جهالت و هراسی که به‌طور عام نسبت به معلولان وجود دارد، تکیه می‌کند. هرچه معلولیت غالب استعاری بد و شرورانه‌تری به خود بگیرد و القاگر احساسات ناخردانه‌تری باشد، کلیشه‌های فرهنگی بیش‌ازپیش تأیید می‌شوند» (Morris, 1991: 63). متن‌های ادبی به‌ندرت شخصیت‌های معلول را در پرتوهای توسعه‌یافته و مثبت ارائه داده‌اند و اغلب ارائه‌دهنده تصویرهای منفی و تحقیرآمیز از معلولان بوده‌اند (Mitchell and Snyder, 2011: 16). قهرمانان و شخصیت‌های اصلی داستان‌ها به‌طور عام از زیبایی^۷ و سلامت جسمی و روانی برخوردارند و درمقابل، ضدقهرمان‌ها، گاه دارای معلولیت‌اند و گاه در پایان

^۱ قدیمی‌ترین نگاه به بیماری، نگاه دینی به آن است. طبق تصور رایج، گناه انسان‌ها و نارضایتی خدایان موجب بروز بیماری‌های مختلف می‌شد؛ به همین دلیل پزشکی در ابتدا وظیفه پیشوایان دینی بود (پهزادی، ۱۳۸۲: ۴۴۸). همچنین در ادیان مختلف، موجودهای شرور و شیطانی اغلب با نقص‌های ظاهری توصیف می‌شوند و در توصیف مجازات‌هایی که انسان‌ها در جهان آخرت متحمل خواهند شد، از تصویرهای مربوط به معلولیت بهره گرفته می‌شود.

^۲ اقوام مختلف، متناسب با فضای فرهنگی و اقتضائات بومی‌شان از نشانه‌های گوناگونی بهره می‌گرفتند تا بدن برتر و ایده‌آل را بازنمایی کنند، اما وجه مشترک این بازنمایی‌ها نشان دادن بدن‌های بی‌نقص به‌عنوان بدن برتر بود؛ در جوامع سنتی، به‌علت اعتقاد به برتری روحانی و جسمانی شاه، «پادشاه معلول و ناقص‌الخلقه‌ای وجود ندارد. شاه نمادی از انسان کامل است، از همین رو، تصویر پادشاه در زیباترین و قدرتمندترین بدن‌ها بازنمایی می‌شود» (زرقانی، ۱۴۰۰: ۲۱۳).

^۳ در اساطیر فرهنگ‌های مختلف شاهد نگاه منفی نسبت به معلولیت و بیماری هستیم، به‌عنوان مثال در «ایلیاد» و «ادیسه»، بیماری چون اهریمنی تسخیرگر است (سونتاگ، ۱۳۹۵: ۵۳). در اساطیر ایرانی نیز در وندیداد از معلولان با عنوان داغ‌خوردگان اهریمن یاد شده‌است و به جمشید دستور داده شده تا معلولان را به «ورجمکرد» راه ندهد. در شاهنامه نیز «سام»، «زال» را به‌علت داشتن موی سپید، اهریمنی می‌داند و در بیابان رها می‌کند.

^۴ معلولان در زبان انسان‌های توانمندسالار همیشه تنبیه می‌شوند، تحقیر می‌گردند و از فرصت‌ها بازداشته می‌شوند (سبزیان، ۲۰۱۵: ۶۹). علاوه‌بر این، بدزبانی‌های بسیاری پیرامون معلولیت شکل گرفته، به‌عنوان مثال، انواع معلولیت، به‌عنوان صفت‌هایی برای دشنام به کار می‌روند. «ما در گفتگوهای روزمره مان واژگان خاص داغ‌زننده‌ای از قبیل «چلاق» و «کودن» را در قالب استعاره و زبان تمثیل به کار می‌بریم، نوعاً بدون اینکه راجع به معنای اصلی آن بیندیشیم» (کافمن، ۱۳۸۶: ۳۵). همچنین تعابیری چون کوردل، اجاق‌کور ناآگاهانه، بدون توجه به بار منفی آن به کار برده می‌شود. علاوه‌بر این بخش عمده‌ای از ضرب‌المثل‌ها در فرهنگ‌های مختلف، حاوی نشانگان منفی در باب معلولیت است که در قالب طعنه و تهکم و استهزاء بازنموده می‌شود؛ مانند «سیب سرخ برای دست چلاق»، «کلاه مخمل و سر کچل».

^۵ در اکثر آثار هنری، کلیشه‌های رایج پیرامون معلولیت تأیید می‌شوند و هر نوع نقص مشهود، نماد شر دانسته شده‌است. به‌عنوان مثال، می‌توان به کاربرد تصاویر مربوط به نقص‌های جسمانی در آثار گروتسکی اشاره کرد. یکی از جلوه‌های بارز گروتسک، وجود ناهنجاری‌های جسمانی در آن است. تامسن معتقد است: «گروتسک، خویشاوندی بسیار نزدیکی با ناهنجاری‌های جسمانی دارد» (تامسن، ۱۳۹۰: ۱۲).

^۶ Narrative Prosthesis

^۷ نخستین بار یونانیان این ایده را پروراندند و معتقد بودند که «زیبایی همانا خوبی است» (kalos kai agatos). خدایان و قهرمانان، هم از زیبایی و هم از فضایل اخلاقی بهره‌مند بودند» (اکو، ۱۴۰۱: ع).

داستان، در نتیجهٔ خبثات ذاتی‌شان به معلولیت دچار می‌شوند. برای مثال «در اکثر داستان‌ها دزدان دریایی با پای قطع‌شده و با زخم‌هایی در صورت و نیز با کوری یک چشم تصویر می‌شوند. همچنین جادوگران با صورت‌هایی زشت و با نقصی در ظاهر به تصویر کشیده می‌شوند. افزون بر این، بیشتر تبهکاران و جنایتکاران آسیب‌دیدگی روانی یا فیزیکی دارند (King, 2004: 25). می‌توان گفت که دنیای ادبیات، فاقد نگاهی عادی نسبت به افرادی است که دارای نقصی در جسم و ظاهر خود هستند و معلولان همواره به صورت هیولا، دیوانهٔ خطرناک، بی‌گناهی منفعل، هیستریک، گدا و... ترسیم می‌شده‌اند (and Snyder, 2011: 15). (Mitchell).

۵-۴. بازنمایی معلولیت در هزار و یک شب

راویان قصه‌های هزار و یک شب در طول قرن‌ها از معلولیت به‌عنوان عاملی هویت‌ساز بهره گرفته‌اند. قصه‌های هزار و یک شب، نگاهی خنثی و عادی نسبت به معلولان ندارند و وجود نقص فیزیکی در شخصیت‌ها اغلب نشان‌دهندهٔ هویت منفی آنان است. راویان به‌طور عمده از معلولیت به‌عنوان یک استعاره یا یک کد، برای انتقال پیام استفاده می‌کنند. هویت معلولان در این قصه‌ها با مفهومی‌هایی چون شرارت، ترس، ننگ، ترحم، تحقیر و تمسخر پیوند یافته‌است.

۱-۵-۴. معلولیت، نشانهٔ ننگ و عیب

معلولیت در فرهنگ‌های مختلف عیب به‌شمار می‌رفته و فرد معلول دچار داغ ننگ شده و معیوب تلقی می‌شده‌است. نشانه‌هایی از تأثیر این نگاه، در هزار و یک شب نیز مشهود است: در حکایت «نورالدین و شمس‌الدین» متأثر از این نگاه وزیر به‌علت ننگین‌انگاشتن ازدواج دخترش با فردی گوژپشت قصد جان او را کرده بود «تا ننگ از خود بردارد» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۲). در حکایت شب بیست و پنجم «مباشر با دیدن جسد احدهب او را این‌گونه ملامت می‌کند «تو را گوژی پشت بس نبوده که به دزدی گوشت و روغن نیز آمده‌ای؟» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۹). در حکایت «عاشق و دلاک» نیز جوانی نیکوشمایل توصیف می‌شود که «هر عضوی از عضو دیگرش خوب‌تر بود، مگر اینکه پایش لنگ بود» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۶۷). در حکایت «علاءالدین ابوالشامات» دسیسه‌گران برای جلوگیری از ازدواج علاءالدین با دختر بازرگان، عیب مجذوم‌بودن و مبروص‌بودن را روی آن دو می‌گذارند تا از ازدواج با هم‌گریزان شوند (تسوجی، ۱۳۹۴: ۲۶۶-۲۶۷). در حکایت «علی بن مجدالدین و کنیزک» کنیزک نسبت به اینکه او را به بازرگان زشت‌رویی، فرد کوتاه‌قد و درازریش و بازرگان اعور بفروشد، اعتراض می‌کند (تسوجی، ۱۳۹۴: ۳۱۰). در حکایت «علی نورالدین» کنیزک، نسبت به فروشش به فردی کچل و کوسه، معترض است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۷۲۶). در حکایت «احمد دنف و حسن شومان با دلیلۀ محتاله و دخترش» آمده: «مگر مادر تو از مؤونهٔ تو به رنج اندر است که تو را به کسی که مجذوم است تزویج می‌کند؟» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۸۴). در حکایت «خداوند شش کنیز» کنیزک از اینکه مبروص نیست اظهار شکر می‌کند و به مبروص‌نبودن خود می‌بالد (تسوجی، ۱۳۹۴: ۳۲۷). همچنین در حکایت «ابوالاسود» اطرافیان او را از اینکه «کنیزک احول خود را بسیار دوست می‌داشت، مذمت می‌کردند» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۳۵۷).

۲-۵-۴. نگاه تمسخرآمیز

تحت تأثیر سلطهٔ گفتمان سالم‌سالار و اصل قرار گرفتن سلامت، زیبایی و تناسب چهره و بدن، ارزش‌گذاری‌های منفی نسبت به معلولین و نگاه فراتر به فروتر در افراد در ظاهر سالم به‌وجود آمده‌است. بدین‌ترتیب بروز نقص‌های ظاهری گاه موجب نگاه تمسخرآمیز نسبت به افراد لنگ، کوتاه‌قد، کور، احول، لوچ، کچل، کم‌توان ذهنی و ... می‌شود. معلولیت این اشخاص داغ‌خورده، همواره دست‌مایه‌ای برای سرگرمی و نگارش داستان‌های خنده‌دار و مضحک بوده‌است. «کتاب‌های فکاهی بسیاری را نیز در جوامع مختلف می‌توان یافت که تمرکز مطالبشان بر نقص افراد است» (افتخار، ۱۳۹۷: ۶۷). نمونه‌هایی از تأثیر این نگاه در هزار و یک شب

مشهود است؛ در حکایت «حمّال و دختران» چنین آمده: «دلّاله برخاست به در آمد... بازگشته با خواهران گفت دو سه تن اند که چشم چپ هر کدام نابینا و زرخشان تراشیده... اگر به خانه اندرآیند، حالتی دارند که مضحکه توانند بود... دختران گفتند که حمّال با این سه گدا اسباب خنده و طرب امشب خواهند بود» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۳۶). در حکایت «نورالدین و شمس‌الدین» آمده: «ست‌الحسن گفت: یا سیدی!... همانا احدب را به جهت خنده مردم آورده بودید و ایشان مرا سرزنش کرده بر من بخندیدند و با من گفتند که این گوژپشت شوهر توست» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۰-۵۲). در حکایت شب بیست‌وپنجم نیز اشاره شده که شخص احدب «مسخره ملک بوده‌است» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۶۰). در حکایت «شب سی و دوم» از دلاک پیری سخن به میان می‌آید که مشاهده عدم تناسب چهره و نقص‌های ظاهری «چهره‌ای سیاه، زرخدان سفید، دماغ بلند و گوش‌های پهن» موجب تمسخر او توسط پادشاه شد (تسوجی، ۱۳۹۴: ۷۸).

۳-۵-۴. نگاه شرانگار

معلولان اغلب در داستان‌ها افراد شروری دانسته می‌شوند که تهدید شوم آن‌ها با تفاوت فیزیکی نشان داده می‌شود (Morris, 1991: 63). گاه حتی افراد شرور بیش از آنکه به صورت جنایت‌کار به تصویر درآیند، افرادی ناهنجار و با نقص‌های ظاهری به تصویر کشیده می‌شوند. در اکثر داستان‌ها، شخصیت‌های منفی و عاملان تهدید دچار نقصی در ظاهرند، برای نمونه «دزدان، جادوگران، تبهکاران و جنایتکاران با صورت‌هایی زشت و با نقصی در ظاهر به تصویر کشیده می‌شوند» (King, 2004: 25). علاوه بر این در قصه‌های عامیانه، اغلب دیوها، غول‌ها و دیگر موجودهای شرور با نقص‌های فیزیکی توصیف می‌شوند. تأثیر این نگاه در هزارویک شب، تا به حدی است که در حکایت «علی بن مجدالدین و کنیزک» کنیز، اعور بودن را صفت شیطان^۱ می‌داند (تسوجی، ۱۳۹۴: ۳۱۰).

در اکثر قصه‌های این اثر، شخصیت‌های مثبت و قهرمانان، از زیبایی و سلامت جسمی برخوردارند؛ درمقابل شخصیت‌های منفی و ضدقهرمان‌ها با نقص‌های ظاهری توصیف می‌شوند. روایان در این داستان‌ها با تکیه بر تأثیرات نفوذگفتمان سالم‌سالار، از معلولیت به عنوان نشانه و کدی برای القای مفهوم شر، بهره می‌گیرند. برای مثال در حکایت «علی نورالدین» توصیه به حذر کردن از «مردی که چشم راست او نابینا است و پای او شل است» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۷۲۹) شده‌است. در حکایت «شب نودوسوم» از زنی محتالّه مکاره به نام ذات‌الدواهی سخن به میان می‌آید که «پلک‌های سرخ و روی زرد و چشم‌های حور و تن مجروب و موی سرخ و سپید و پشت گوژ داشت» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۱۳۲). در حکایت «شب ششصدوسوم» نیز شخصیتی منفی و حيله‌گر «اعور» است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۱۳۲). در ادامه همین حکایت سخن از شیخی نابینا به میان می‌آید که «همه فنون مکر و خدیعت را نیک بدانند» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۱۳۲).

در جای‌جای این اثر، موجودهای شرور و اهریمنی همچون «دیوها» و «غول‌ها» با نشانه‌های معلولیت توصیف شده‌اند. روایان در این موارد از معلولیت و نقص ظاهری برای القای حس شرارت، ترس، انزجار، نفرت و ... بهره گرفته‌اند. در ماجرای «سفر سوم سندباد بحری» غول با این عبارت‌ها توصیف شده‌است: «بزرگ‌جثه، سیاه‌رو و بلندقامت. دوچشم مانند شعله آتش و دندان‌ها، به‌سان دندان خنزیر داشت و او را دهانی بود بزرگ چون دهان چاه و لبانی مانند لبان شتر و گوش‌های پهن و درازش تا کمر آویخته بود و ناخن‌ها به‌سان ناخن درندگان داشت» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۴۵۹).

^۱ شیطان و دجال اعور تصویر شده‌اند.

در حکایت *سیف‌الملوک و بدیع‌الجمال* غول این‌گونه توصیف شده «زشت‌رویی که چشم‌های دراز دارد و یک گوش خود را به زیر گسترده و دیگر گوش خود را به روی انداخته‌است» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۶۴۱). در ادامه همین حکایت غول‌ها اشخاصی مهیب که «درازی هر یک پنجاه ذراع بود و دندان‌های ایشان مانند دندان پیل از دهان به در آمده بود» توصیف شده‌اند (تسوجی، ۱۳۹۴: ۶۴۱). در داستان *شب صد و هشتادویکم عفریت*^۱ بدین صورت توصیف شده‌است «عفریت چشمانی دریده داشت و او را هفت شاخ و چهار گیسو بود و دست‌های کوتاه داشت و ناخن‌هایش مانند ناخن شیر بود و پاهای او به پای پیل همی‌مانست» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۲۲۱). همچنین در داستان *شب پانصدوهفتادم عفریت* این‌گونه تصویر می‌شود «او را چهار دست بود، دو دست چون دست‌های آدمیان و دو دست دیگر مانند دست‌های درندگان. سر او موی داشت مانند دم اسب و دو چشمش چون دو اخگر آتش بودند و چشمی دیگر در پیشانی داشت مانند چشم خرس که شراره آتش از او فرو می‌ریخت» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۴۷۸). در حکایت «حسن بصری و نورالسنا» نیز عفریت با نقص ظاهری توصیف شده‌است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۶۸۸) و در حکایت «اسحق موصلی با شیطان» شیطان با معلولیت و نقص ظاهری توصیف شده‌است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۸۰).

۴-۵-۴. نگاه شوم‌انگار

در فرایند آلوده‌انگاری حضور تهدیدآمیز دیگری برای رستگاری جامعه موجب آلوده و شوم‌انگاشتن او می‌شود. معلولان به‌عنوان دیگری در طول تاریخ، شوم انگاشته می‌شدند و به‌عنوان عامل تهدید طرد می‌شدند. در داستان‌های *هزارویک شب* نمونه‌هایی از نگاه شوم‌انگارانه به معلولان آشکار است. برای نمونه، در حکایت «نورالدین و شمس‌الدین»، شخص احدب به بوزینه‌ای تشبیه شده که «آن چه شمع به دست وی می‌دادند از شومی او فرومی‌نشست» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۱). در حکایت «اعور» نیز پادشاه که به قصد نخجیر از قصر خارج شده، دیدن اعور را شوم انگاشته و از ادامه سفر منصرف می‌شود. ملک اول نظری که به مردم انداخت، چشمش به چشم نابینای برادرش افتاد، ساعتی سر به زیر افکنده به فکر فرورفت و گفت: «أعوذُ باللهِ مِنْ شَرِّ هَذَا الْيَوْمِ» آن‌گاه اسب بازگردانید و سپاه نیز بازگشتند. ملک به خادمان فرمود که برادرش را بزنند و دور کنند» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۷۴). در حکایت «خداوند شش کنیز» کنیزک، مبروص بودن را نشانه شوم بودن می‌داند (تسوجی، ۱۳۹۴: ۳۲۵). در حکایت *خلیفه صیاد* نیز، صیاد دلیل بدبختی‌های خود را شومی بوزینه ای اعرج و اعور که صید کرده بود می‌داند. «این بدبختی مرا روی نداد مگر به سبب اینکه نخست روی چون تو اعرج و اعور و می‌شوم را دیدم» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۶۹۲).

۴-۵-۵. معلولیت در نتیجه دیوزدگی یا ملاقات با موجودی شرور

گذشتگان منشأ بیماری‌ها را امور غیرطبیعی می‌دانستند. آن‌ها گاه بیماری را نتیجه ملاقات با دیوی بدنهاد یا حلول ارواح خبیثه در بدن^۲ می‌دانستند. فریزر نمونه‌های فراوان از قبیله‌های مختلف نقل می‌کند که انواع بیماری‌ها، قحطی، بلایای طبیعی و... را به شیطان و ارواح خبیث نسبت داده‌اند (فریزر، ۱۳۸۶: ۶۰۱-۶۱۴). «به همین دلیل پزشکی با امور ماورایی عجین شده بود و دفع ارواح خبیثه و شیاطین حامل بیماری‌ها، از وظایف کاهنان بود» (بهزادی، ۱۳۸۲: ۴۳۸). نمونه‌هایی از تأثیر این نگاه در *هزارویک شب* مشهود است؛ در «شب چهاردهم» از عفریتی سخن به میان آمده که موجب ناقص شدن شخصیت‌های داستان شده‌است «از دهان و چشمان و بینی عفریت آتش فرومی‌ریخت... پس شوری از عفریت بر یک چشم من برآمده، چشم من نابینا شد و شوری

^۱ در *هزارویک شب*، نقش عفریت‌ها پررنگ است. عفریت‌ها دو دسته‌اند: عفریت‌های شر، که جادو می‌کنند، سحر می‌کنند، قصد قتل می‌کنند. در برابر این‌ها، عفریت‌های خیر هستند که از نشانه‌های آن‌ها ایمان آوردن به رسول خدا (مسلمان بودن) است. «در حکایت وزیر و پسر پادشاه در *شب چهارم*، غول (عفریت) مسلمان با شنیدن آیه قرآن از کشتن پسر پادشاه منصرف می‌شود و دست از او برمی‌دارد. به این ترتیب شر دفع می‌شود».

^۲ کاربرد واژه «دیوانه» برای اشخاصی که دچار زوال عقل شده‌اند، متأثر از این دیدگاه است.

به ملک برآمده ز نخدانش بسوخت و دندان‌هایش بریخت» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۴۱). در حکایت «سیف‌الملوک و بدیع‌الجمال» نیز غول موجب نابینایی افراد می‌شود (تسوجی، ۱۳۹۴: ۶۴۷). در حکایت «سفر چهارم سندباد بحری» غول‌ها که از قضا مجوس هستند موجب دیوانگی و معلول شدن یاران سندباد شده‌اند. «چون یاران من از آن طعام بخوردند، عقل ایشان برفت. پس به آنان روغن نارگیل بنوشاندند و تن ایشان را از آن روغن چرب کردند. درحال یاران مرا چشم‌ها کج شد... چون در ایشان دقت کردم، دانستم که ایشان مجوسند» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۴۶۳).

۴-۵-۶. معلولیت در نتیجه لمس تابو یا جادو

آنچه تابو نامیده می‌شود، معرف موقعیت و حال اشیاء، اعمال یا اشخاصی است که نیروهای جادویی دارند و نزدیکی به آن‌ها و هر تماس کوچکی و لمسشان ممنوع است زیرا خطری مرگبار در پی دارد (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵-۳۶). نقض یک تابو موجب کیفری است که معمولاً این کیفر دچار شدن به یک بیماری لاعلاج یا مرگ است (فروید، ۱۳۹۳: ۱۸۵). در داستان‌های هنر/رویک شب نیز گاه معلولیت یا بیماری در نتیجه لمس یا دیدار موجود یا مکانی جادویی و یا تابویی به وجود آمده‌است. به عنوان نمونه در داستان «شب پانزدهم» از اسبی جادویی سخن به میان آمده‌است که برخورد دم آن با یکی از چشم‌های ملک‌زاده، موجب نابیناشدن چشم وی می‌شود (فروید، ۱۳۹۳: ۴۳).

۴-۵-۷. معلولیت نتیجه طلسم و جادوشدن

یکی از نگاه‌های رایج در فرهنگ ملت‌های گذشته، ارتباط بیماری و نقض‌های جسمی با امور ماورایی چون طلسم و جادو بود. براساس این باور، دشمنان و جادوگران می‌توانستند با خواندن ورد‌ها و طلسم‌هایی افراد را به بیماری‌های لاعلاج و نقص عضو دچار کنند. به همین دلیل شفابخشی نیز جنبه جادوگری داشت و «تختین نظریه‌های پزشکی براساس باور به جادو شکل گرفت» (مختاری، ۱۳۷۹: ۲۳۴). پزشکان جادو-درمانگر از آموزه‌ها و آداب مذهبی و سحر و جادو در کار خود بهره می‌گرفتند تا نیروهای جادویی، افسون‌ها و طلسم‌های زیان‌باری که موجب بیماری فرد می‌شد خنثی کنند. این نگاه حتی در میان کلیسایان نیز دیده می‌شد. «در سال ۱۴۸۴ پاپ با فرمانی اعلام کرد که طاعون و توفان نتیجه اعمال زنان جادوگر است. حتی لوتر که از اصلاح‌طلبان بزرگ بود، درمان بیماری‌ها را منحصر به طلسم و دعا می‌دانست» (یثربی، ۱۳۹۳: ۴۵). باور به اینکه معلولیت نتیجه طلسم و جادوشدن فرد به وسیله افراد شرور و بدنهاد است در مجموعه هنر/رویک شب نیز قابل مشاهده است. در حکایت «بدر باسم و جوهره» ملکه جادوگر قصد دارد بدر باسم را «به صورت استری یک چشم درشت روی» طلسم کند (یثربی، ۱۳۹۳: ۶۳۲).

۴-۵-۸. نگاه اخلاقی (کیفر انگارانه)

یکی از کهن‌ترین دیدگاه‌ها درباره معلولیت، نگاه اخلاقی به آن است. براساس این نگاه، بیماری محکومیتی به‌شمار می‌رود که در نتیجه لغزش اخلاقی یا کوتاهی در امور دینی «به‌عنوان عذابی از جانب خدایان و عقوبتی برای گناهان انسان عارض می‌شود» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۱: ۱۱۲). همچنین معلولیت و بیماری مجازاتی از سوی خداوند برای آمرزش گناهان انسان قلمداد می‌شده‌است. اگرچه نگاه اخلاقی به معلولیت با توسعه علم پزشکی و رشد فرهنگی جوامع کمرنگ شده‌است، با نگاهی عمیق‌تر همچنان می‌توان سلطه آن را بر اذهان مشاهده کرد. نشانه‌هایی از این نگاه را در داستان‌های هنر/رویک شب می‌توان یافت. در برخی از این داستان‌ها چنین القا می‌شود که معلولان به‌واسطه شرارت و بدی ذاتی خود به ناتوانی و معلولیت گرفتار شده‌اند. در حکایت «شیخ خاموش و برادرانش» شیخ نسبت به اینکه خلیفه او را با برادران معلولش یکی دانسته، معترض است «ای خلیفه! تو مرا بدنام کردی که با

ایشان شمردی.» او نقص عضو آنان را نتیجه بی‌مروتی‌شان می‌داند. «هریک از ایشان از بی‌مروتی، آفتی رسیده. یکی اعرج و یک اعوج و سیمین افلج و چهارمین اعمی است و یکی را گوش و بینی و یکی را هر دو لب بریده‌اند» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۷۱).

گاه نیز شخصیت‌های منفی داستان دچار بیماری و معلولیت می‌شوند، گویی بدین ترتیب به کیفر اعمال بد خود می‌رسند؛ چنان‌که در حکایت «زن پرهیزگار» زنی که او را آزرده بود به برص مبتلا شد، در ادامه همین حکایت اعتراف به گناه و توبه شرط بهبود بیماری دانسته شده‌است: «شما از بیماری خلاص نخواهید شد مگر اینکه به گناهان خویش اعتراف کنید، از آن که چون بنده به گناه خود اعتراف کند، خدای تعالی به او رحمت آورد! پس قاضی با برادر خود گفت: ای برادر، به سوی خدا بازگرد و در معصیت خود اصرار مکن. ترا سودمند افتد که از بیماری خلاص شوی» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۴۰۵).

۹-۵-۴. معلولیت نشانه ناشایستگی

معلولیت و نقص عضو «اغلب به‌عنوان عدم شایستگی ملحوظ می‌شود» (شوالیه، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۴۶). معلولان تحت تأثیر ایدئولوژی‌های سالم‌سالارانه و «در جامعه سالم‌سالار که معیارهای سلامت و قدرت را تعریف می‌کند، به‌عنوان بدن‌های نشان‌دار، تحت عنوان معلول به طبقه بی‌بهره رانده می‌شوند» (سبزیان، ۲۰۱۵: ۴۰) و این دیدگاه حاکم می‌شود که افراد دارای نقص عضو لیاقت به‌دست‌آوردن شایستگی‌ها را ندارند. این نگرش در هزار و یک شب نیز بازتاب یافته‌است. در داستان «شب ششصد و نودو هشتم» دخترک از اینکه «حسن شومان که پسری بود کل، مقدم میسره گردیده» ابراز ناراحتی می‌کند و او را درحالی که خود و مادر «در خانه نشسته‌اند و رتبی ندارند» شایسته این جایگاه نمی‌داند (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۸۲). در حکایت «نورالدین و شمس‌الدین» عفریت از اینکه دختر وزیر را به ازدواج فردی احدب درآورده‌اند اظهار ناراحتی می‌کند «هزار افسوس از چنان پریزاد که با آن احدب به سر خواهد برد» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۱). در ادامه همین حکایت، شمس‌الدین وزیر که از این موضوع بسیار عصبانی است به‌خاطر رهایی از ننگ داشتن دامادی چون احدب، قصد جان دختر را می‌کند و وقتی با چهره خندان روبه‌رو می‌شود، او را این چنین سرزنش می‌کند: «ای روسپی! تو با آن احدب چنین شادمانی» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۲).

۱۰-۵-۴. معلولیت نشانه دیوانگی، حماقت و بله

یکی از نگاه‌های کلیشه‌ای در حوزه پدیده معلولیت، ارتباط قائل شدن میان معلولیت‌های جسمی با نقص‌های روانی و دیوانگی است. این نگاه در ادبیات نیز ریشه دوانده‌است. در بسیاری از متن‌های داستانی از معلولیت و نقص ظاهری به‌عنوان نشانه‌ای از دیوانگی، عقب‌ماندگی، نادانی، حماقت و بله یاد می‌شود. در این اثر نیز در حکایت گرگ و روباه درشت‌جثه‌بودن و بدقوارگی، نشانه دوری از خرد دانسته شده‌است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۱۹۶). همچنین در حکایت علی نورالدین، او برای دیوانه نمایاندن خود از نشانه‌های معلولیت بهره می‌گیرد. «نورالدین چشمان بگردانید و پاها کج کرد. ملکه مریم گفت: نگفتمت که او دیوانه است» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۷۳۴).

۱۱-۵-۴. نگاه تحقیرآمیز

سلطه گفتمان سالم‌سالارانه، دیگری انگاشتن معلولین، سوگیری‌ها و ارزش‌گذاری‌ها و قرار گرفتن قلم در دست جامعه سالم، باعث شکل‌گیری نوعی سیادت برای افراد سالم در فرهنگ‌های مختلف شد. بدین ترتیب همواره افراد با سلامت ظاهری در طبقه برتر و فرادست و معلولین در طبقه فرودست قرار گرفتند و از سوی جامعه سالم تحقیر شدند. تحت تأثیر این نگاه، شخصیت‌های معلول، معمولاً جدی گرفته نمی‌شوند، مطرود و منفعل‌اند و مورد تحقیر قرار می‌گیرند. اگرچه این نگاه تقابلی با فرهنگ‌سازی و رشد فکری و فرهنگی جوامع در ظاهر محو شده‌است اما تأثیر آن در متون و سایر عناصر فرهنگی قابل‌ردیابی است. بدین ترتیب که در اکثر آثار داستانی، افراد سالم (خودی)، قهرمان‌ها، شخصیت‌های فعال و محوری داستان‌ها هستند و در مقابل افراد معلول (دیگری)، عموماً

ضد قهرمان، شخصیت‌های فرعی و حاشیه‌ای قصه‌ها هستند و در داستان نقش اثرگذار و پررنگی ندارند و گاه حتی مورد تحقیر قرار می‌گیرند. براساس ارزش‌گذاری‌های نشئت‌گرفته از سطله گفتمان سالم‌سالارانه، در *هنر/رویک شُب* نیز بدن‌های سالم و چهره‌های زیبا متعلق به طبقه‌های بالای اجتماع (قهرمان‌ها، شاهزاده‌ها، شاهدخت‌ها و...) است و در مقابل بدن‌های ناسالم و معیوب و چهره‌های زشت متعلق به طبقه فروتر (گداها، غلام‌ها، کنیزک‌ها و...) است که جایگاه اجتماعی بسیار پایینی دارند. معلولان در اکثر داستان‌ها حتی نام ندارند و گویی تنها هویتشان معلولیتشان است و با عنوان‌هایی چون کنیز احو، غلام سیاه، گدای کور و... نام‌گذاری می‌شوند.

در حکایت *حَمال* و *دختران گداها* با نقص‌های ظاهری توصیف شده‌اند «چشم چپ هر کدام نابینا و زرخشان تراشیده است» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۳۶). در حکایت *ابو/لاسود* نیز کنیزک، «احول» است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۳۵۷). در حکایت *شب بیست‌وپنجم* نیز «مسخره ملک»، «احدب» است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۶۰). در حکایت *نورالدین و شمس‌الدین* نیز غلام «گوژپشت» است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۵۰-۵۲). در حکایت *شُب دویست‌وهجدهم* نیز «ملک امجد» غلام سیاه را اینگونه مورد خطاب قرار می‌دهد: «ای سیاهک پلید، ای سیاه‌روی قبیح‌منظر، در هیئت تو سودی نمی‌بینم» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۲۴۰). در حکایت *شُب هشتصد* و *نود* از غلامکی سیاه که رویی زشت چون غولان داشت و آوازی زشت و درشت داشت، یاد شده‌است (تسوجی، ۱۳۹۴: ۷۴۰). در حکایت *شُب دویست‌ویست‌وششم* نیز غلامی به نام غضبان این چنین توصیف شده «غلام سیاهی با روی درهم کشیده و دماغ بلند و قد خمیده و صورت مهیب» (تسوجی، ۱۳۹۴: ۲۴۵).

نتیجه‌گیری

بازنمایی معلولیت و نقص‌های جسمی در قصه‌های *هنر/رویک شُب*، متأثر از سطله گفتمان و ایدئولوژی‌های سالم‌سالار حاکم و بازتابی از کلیشه‌های فرهنگی نهادینه‌شده در جوامع توانمندسالار است. معلولیت در این اثر، نقشی نمادین و استعاره‌ای بازی کرده‌است و راویان این قصه‌ها، از آن به‌عنوان پروتز روایی برای پیش‌برد اهداف خود در روایت و انتقال معنا به مخاطب بهره گرفته‌اند. بدین ترتیب در این مجموعه، هر نوع نقص مشهود به عنوان عاملی هویت‌ساز، نماد شر و بدی دانسته شده‌است. در برخی از داستان‌های این اثر، شخصیت‌های منفی با نقص‌های ظاهری توصیف می‌شوند و در مقابل، شخصیت‌های مثبت و قهرمان داستان‌ها به دور از هرگونه نقص و عیبی توصیف می‌شوند. علاوه بر این در جای‌جای این اثر، موجودات شرور و اهریمنی همچون «دیوها» و «غول‌ها» با نشانه‌های معلولیت و نقص ظاهری تصویر می‌شوند. همچنین در اکثر داستان‌ها، طبقه‌های بالای اجتماع، بدون هیچ‌گونه نقصی توصیف می‌شوند و در مقابل، معلولان به طبقه‌های پایین اجتماع (کنیز، غلام، دلک و...) تعلق دارند. به‌طور کلی نقص عضو در این اثر با مفاهیم کلیشه‌ای چون ترس، شرارت، بله، جادو، ترحم، تحقیر و تمسخر عجین شده‌است.

با بررسی داستان‌های *هنر/رویک شُب* به این نتیجه می‌رسیم که نمونه‌های طرح‌شده در این اثر، بر محور معلولیت‌ها و بیماری‌های ظاهری بیان شده‌است. برای مثال گوژپشت، اعرج، اعور، مجذوم، مبروص، شل نمونه‌هایی از تیپ‌ها و کاراکترهای دارای نقص در این اثر هستند. در این ارتباط نقص‌هایی که در محدوده سر و صورت، به‌ویژه چشم هستند، بیشترین تکرار را دارند (کچل، کوسه، اعمی، احو، اعور). بنابراین همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، بیماری‌هایی که به چهره آسیبی وارد نکرده یا آن را از شکل نمی‌اندازند، هرچه قدر مهم و مرگبار باشند، هیچ وقت هراس عمیقی را بر نمی‌انگیزند و در مقابل، هر اندازه معلولیت‌ها آشکارتر باشد، القاگر احساسات ناخردانه‌تری است که حامل بار منفی بسیاری است و با نگاه‌های کلیشه‌ای منفی مورد تفسیر قرار می‌گیرد.

منابع

- اباذری، یوسف و نفیسه حمیدی (۱۳۸۷). «جامعه‌شناسی بدن و پاره‌ای مناقشات»، زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)، ۶ (۴)، ۱۲۷-۱۶۰. استنو، کاترینا (۱۳۸۳). تصویر دیگری: تفاوت از اسطوره تا پیش‌داوری، ترجمه گیتی دیهیم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- وایس، آلن اس (۱۳۹۶). شهرسازی ناممکن، ترجمه پویا غلامی و ایمان گنجی، تهران: بان.
- افتخار، پریسا (۱۳۹۷). سیمای معلولیت در سینما، تهران: سیمای شرق.
- اکبریان، ناهید (۱۳۹۴). «بازنمایی ناتوانی و معلولیت در ادبیات داستانی کودک و نوجوان». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه هرمزگان.
- اکو، امبرتو (۱۳۹۵). تاریخ زستی، ترجمه هما بینا و کیانوش تقی‌زاده، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹). رساله در تاریخ ادیان، چاپ چهارم، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- برتنس، هانس (۱۳۸۳). مبانی نظریه ادبی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: آگه.
- بروتون، داوید لو (۱۳۹۲). جامعه‌شناسی بدن، چاپ دوم، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: ثالث.
- بهزادی، رقیه (۱۳۸۲). قوم‌های کهن در قفقاز، ماورای قفقاز و هلال حاصل‌خیز، تهران: نشر نی.
- پشت‌دار، علی محمد و سهراب سعیدی (۱۳۹۷). «بررسی معلولیت در اشعار عطار با تأکید بر دیوانگی»، فصلنامه اورمزد، شماره ۱ (پیاپی ۴۲)، ص. ۲۴۳-۲۲۴.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۷). یشت‌ها، ج ۱ و ۲، تهران: اساطیر.
- تاجبخش، حسن (۱۳۹۶). تاریخ دامپزشکی و پزشکی ایران، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- تامسن، فیلیپ (۱۳۹۰). گروتسک، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: مرکز.
- تسوجی، عبداللطیف (۱۳۹۴). هزارویک شب، کاشمر: عالم‌افروز.
- ثمینی، نغمه (۱۳۷۹). عشق و شعبده، تهران: مرکز.
- جلیلی، خدیجه (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی معلولیت، تهران: علمی.
- جوهری، فاطمه و دیگران (۱۴۰۰). «فو کو و لکان؛ دلالت‌هایی جامعه‌شناختی بر ادراک بیماری»، جامعه‌شناسی ایران، دوره بیست‌ودوم، شماره ۲، ص. ۳-۲۲.
- حسینی، نگین (۱۳۹۳). درآمدی بر مطالعات معلولیت با رویکرد جامعه‌شناسی، تهران: سیمای شرق.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱). تأملات در فلسفه اولی، چاپ سوم، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۱). اوستا: کهن‌ترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی، تهران: مروارید.
- ذکایی، محمدسعید و مریم امن‌پور (۱۳۹۱). درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران، چاپ دوم، تهران: تیسرا.
- زرقانی، سید مهدی (۱۴۰۰). تاریخ بدن در ادبیات، چاپ دوم، تهران: سخن.
- سبزیان، سعید (۲۰۱۵). جسمیت و قدرت (مباحثی در معلولیت و تحول اجتماعی)، آموزشکده آنلاین توانا.
- سپیدار، ساعد (۱۴۰۲). بازنمایی معلولیت در متون زرتشتی، www.radiozamaneh.com.
- ستاری، جلال (۱۳۶۸). افسون شهرزاد، تهران: توس.
- سلیمی کوچی، ابراهیم و فاطمه سکوت چهرمی (۱۳۹۴). «بررسی شخصیت‌های داستان "اناربانو و پسرهایش" از منظر "تن بیگانه" کریستوا»، ادب‌پژوهی، شماره ۳۱، ص. ۱۱۷-۱۳۵.
- سونتاگ، سوزان (۱۳۹۵). بیماری به مثابه استعاره، ترجمه احسان کیانی‌خواه، تهران: حرفه نویسندگان.
- شریفی، سمیه و عبدالله دن (۱۳۹۷). «جایگاه معلولیت در شعر و ادب فارسی»، فصلنامه اورمزد، دوره ۱۱، شماره ۴۱، ص. ۴-۱۷.

- شوالیه، ژان (۱۳۸۵). فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- شی ایرا، ادوارد (۱۳۷۵). *الواح بابل*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
- عبداللهی، رضا (۱۳۹۷). *درآمدی بر جامعه‌شناسی قشریندی معلولیت، واکاوی نابرابری‌های اجتماعی افراد معلول*، تهران: دنیای اقتصاد.
- علی اکبری، معصومه (۱۳۹۳). «نابرابری، صورتی از آلوده‌انگاری»، *زنان امروز*، شماره ۶، ص. ۱۰۱-۱۰۵.
- فریود، زیگموند (۱۳۹۳). *روانکاوی و من به همراه توت‌پرستی*، ترجمه محمود نوایی و محمدعلی خنجی، تهران: جامی.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۶). *شاحه زرین*، چاپ چهارم، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۰). *تاریخ اندیشه‌ها و نظریه‌های انسان‌شناسی*، چاپ هفتم، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳). *تاریخ جنون*، چاپ سوم، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.
- کارگری، ملیحه (۱۳۷۰). *معلولان و پارک*، تهران: واحد آموزش و تحقیقات سازمان فضای سبز تهران.
- کارمن، تیلور (۱۳۹۰). *مرلوبوتنی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- گافمن، اروینگ (۱۳۸۶). *داغ ننگ*، ترجمه مسعود کیان‌پور، تهران: مرکز.
- محبوب، محمدجعفر (۱۳۸۲). *ادبیات عامیانه ایران*، تهران: چشمه.
- مختاری، محمد (۱۳۷۹). *اسطوره زال تیلور تضاد و وحدت در حماسه ملی*، چاپ سوم، تهران: توس.
- مهندس‌پور، فرهاد (۱۳۸۶). *نقش زن و روایتگری در هزارویک شب*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- میرخانی، مجید (۱۳۸۵). *مبانی توان‌بخشی*، تهران: دانشگاه علوم بهزیستی و توان‌بخشی.
- نجم‌آبادی، محمود (۱۳۷۱). *تاریخ طب در ایران*، تهران: دانشگاه تهران.
- نصر اصفهانی، اباذر (۱۳۹۱). *ناشنوایی در ادبیات فارسی*، قم: دفتر فرهنگ معلولین.
- نوروزی روشناوند، فرشید و فرزاد بالو (۱۴۰۱). «معلولیت و بازنمایی آن در ادبیات: تحلیل سه حکایت از مثنوی معنوی مولانا با استفاده از مفهوم پروتز روایی»، *جستارهای نوین ادبی*، (۲)۵۵، ۱۳۲-۱۱۵.
- هولیک، ماری لاهی (۱۳۸۸). *معنای عمیق هزارویک شب*، مجموعه جهان هزارویک شب، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- ولی‌زاده، فرشته (۱۳۹۵). «معلولیت و معلولان جسمی و روانی و ذهنی در متون ادب فارسی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- یثربی، یحیی (۱۳۹۳). *فلسفه خرافات*، تهران: امیرکبیر.
- یوسف‌زاده فتسمی، عباس (۱۴۰۱). «بررسی انتقادی بازنمایی ناتوانی جسمی و معلولیت ذهنی در برگزیده‌ای از رمان‌های نوجوان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه گیلان.

- Abberley, p. (1987). "The Concept of Oppression and the Development of a Social Theory of Disability". *Disability, Handicap and Society*, 2(1), 5-19
- Ablon, J. (2002). "The nature of stigma and medical condition", *Epilepsy & Behavior* .3. PP. 2-9.
- Ashcroft, B., & et al. (Eds) (2004), *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge.
- Campbell, F. K. (2001). "Inciting Legal Fictions: Disability's Date with Ontology and the Ableist Body of the Law", *Griffith law Review*, 10: 42-46.
- Douglas, M. (1970). *Purity and danger*,: Routledge & Kegan Paul.
- Garland-Thomson, R. (2004). "The new disability Studies: From Oedipus to the Human Genome" pp.5-11 in *Disability Studies in the University, Emory across Academe*. No. 4. Atlanta, Academic Exchange.
- Gramsci, A. (1998). "Hegemony" from the "formation of Intellectual" in Julie Rivin and Michel Rym (Eds) *Literary Theory: An Anthology*, Malden, Blackwell.

- King, J. M. (2004). *Dynamics of Concealed Disabilities among Students at a Major Research University in a Rural Area*, (Doctoral Dissertation), Blacksburg, Virginia.
- Linton, S. (1998). *Claiming Disability*, New York University Press.
- Merleau-pony, M. (1964). *Signs*, Translated by R. McCleary, Northwestern University Press.
- Mitchell, D. T., & Snyder, (2011). *Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Morris, J. (1991). *Pride Against prejudice: Transforming Attitude to Disability*, The Women's Press.
- Stiker, J. H. (2000). *A History of Disability*, Translated by W. Sayers, University of Michigan press.

