

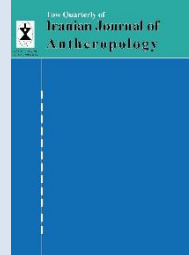


ISSN: 1375-2096

Iranian Journal of Anthropology

Volume 22, No. 41. Autumn and Winter 2026: Pp. 277-301

<https://journal.asi.org.ir>



DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088929.1630>

Between Suffering and Salvation: From Dark Anthropology to Anthropology of the Good

Yusef Sarafraz¹, Mehrdad Arabestani²

1. PhD student, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.
2. Associate Professor of Anthropology, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran (*Corresponding Author*) m.arabestani@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

Type of Article: Research

Article history:

Received 17 May 2026

Revised 14 June 2026

Accepted 18 June 2026

Keywords:

Happiness,
Social resilience,
The good life,
The presence of absence,
Well-being.

ABSTRACT

This article examines two significant theoretical turns in contemporary anthropology: the "dark turn" — or the turn toward the dark dimensions of life — and the "the good turn." From the 1980s onward, driven by new global conditions and the discipline's internal dynamics, anthropology distanced itself from the study of the "savage other" and placed the "suffering subject" at the center of inquiry. During this period, topics such as violence, inequality, colonialism, and neoliberalism came to dominate anthropological work, giving rise to a form of critical ethnography termed "dark anthropology." While this orientation opened new horizons for the critique of power and structure, it gradually faced criticism for aestheticizing misery and neglecting the positive dimensions of human life. In response, from the early twenty-first century, the "the good turn" emerged, concentrating on concepts such as the good life, happiness, well-being, ethics, hope, and the future. This new research agenda aims to illuminate the ways in which people across different cultures and conditions create and pursue a desirable life. The article argues that these two turns should not be seen as simply oppositional; rather, they can be understood as complementary within a dialectical logic. Discontent and the recognition of an absence are always accompanied by resilience and a search for a path toward flourishing and the filling of that absence. The article also examines the contribution of anthropology to the study of social resilience, and concludes by exploring the methodological implications of these turns for ethnographic practice and the poetics of ethnographic writing.

Copyright © 2026 The Authors. Published by The Anthropological Society of Iran. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Non-commercial uses of the work are permitted, provided the original work is properly cited.



Citations: Sarafraz, Y.; Arabestani, M., (2026). "Between Suffering and Salvation: From Dark Anthropology to Anthropology of the Good". *Iranian Journal of Anthropology*, 22(41): 277-301.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088929.1630>

1-1- Introduction

The theoretical turns that shape academic disciplines are signs of intellectual vitality. Their emergence and decline reflect both intra-disciplinary dynamics and broader social, political, and economic conditions. Between the 1980s and the mid-2010s, anthropology experienced several major turns. Among them, Sherry Ortner (2016) identifies the ontological turn, the affective turn, and a turn in ethnographic theory. This article focuses on two additional developments: the "dark turn" and the "the good turn."

The article addresses two related problems. First, anthropology has long privileged suffering, pathology, and structural violence at the expense of flourishing, aspiration, and moral agency. Second, it confronts the methodological challenge of representing people not only as victims of power but also as agents pursuing lives they consider worthwhile.

The article has two aims: to trace the genealogy of the dark turn and the the good turn, and to examine the concepts, research agenda, and ethnographic implications of the anthropology of the good. The dark turn receives particular attention because many scholars (Ortner 2016; Robbins 2013) understand the anthropology of the good as a response to the dominance of the suffering subject in late twentieth-century anthropology.

Methodologically, the article is theoretical and conceptual. It draws on key contributions by Trouillot, Ortner, Robbins, Fischer, Appadurai, Panter-Brick, Scheper-Hughes, and others, situating their arguments within both the broader context of neoliberal modernity and anthropology's internal debates about representation, reflexivity, and the critique of the savage slot. The discussion culminates in an examination of social resilience as the conceptual bridge between the two turns and considers the methodological implications of this framework for ethnographic practice.

1-2- Discussion: Main Findings, Concepts, and Chain of Argument

The analysis begins with Michel-Rolph Trouillot's (1991) critique of anthropology's foundational assumptions. He argues that the discipline emerged within a pre-existing "savage slot," a conceptual space through which Western modernity defined itself against a radically different Other. The figure of the savage functioned both as a mirror of Western identity and as a repository of political and moral imagination.

With the decline of this figure during the late twentieth century, a new object of anthropological attention emerged: the suffering subject. Ortner (2016) describes this orientation as "dark anthropology," an approach focused on suffering, violence, domination, and inequality. According to Robbins (2013), the universality of suffering allowed the sufferer to replace the culturally distant Other as anthropology's primary figure. Yet this orientation also attracted criticism. Kelly (2013) warned that anthropology risked becoming trapped in what Csordas called an "aesthetics of misery," reducing social life to the documentation of pain.

The central limitation of dark anthropology, the article argues, is its insufficient attention to how people pursue meaningful futures under adverse conditions. Appadurai (2013) locates this tendency deep within anthropology's intellectual tradition, which has often focused more on catastrophe than aspiration. The discipline's conceptual framework has also been largely retrospective, leaving the future insufficiently theorized as a cultural horizon.

The turn toward the good emerged in response to this imbalance. Robbins (2013) proposes an anthropology concerned with value, ethics, well-being, imagination, care, hope, and social change. Rather than asking only how people suffer, it asks how they define, pursue, and create what they consider a good life.

Fischer (2014) conceptualizes the good life through the interaction of three dimensions: material conditions such as health and security; non-material qualities such as dignity, aspiration, and commitment; and socio-institutional factors including opportunity structures and social networks. These dimensions become meaningful through individual life projects, which give concrete form to aspirations for well-being.

The article's principal theoretical contribution lies in its treatment of social resilience as the bridge between dark anthropology and the anthropology of the good. Drawing on Panter-Brick (2014), Eitel (2023), and Scheper-Hughes (2008), resilience is understood not as a stable trait but as a socially situated process through which individuals and communities mobilize resources to sustain well-being. Central to this process is the preservation of dignity and the construction of meaningful narratives that connect suffering to possible futures.

This understanding closely parallels Appadurai's (2013) concept of the "capacity to aspire," the culturally mediated ability to imagine desirable futures and pursue them. Building on this insight, the article employs Rahimi's (2021) concept of the "presence of absence" to explain the relationship between suffering and aspiration. Experiences of lack generate the desire to overcome them; discontent therefore becomes a source of both resilience and hope. From this perspective, suffering and flourishing are not opposites but interconnected dimensions of human existence.

Scheper-Hughes's (2008) critique of trauma discourse reinforces this argument. Her work demonstrates that people living under conditions of chronic hardship often reject victim-centered interpretations of their experiences. By emphasizing courage, dignity, and political achievement rather than trauma, her interlocutors reveal forms of agency that cannot be reduced to suffering alone. To define people primarily through their wounds risks reproducing another form of symbolic violence.

These theoretical developments also carry methodological implications. Drawing on Appadurai's three-level framework—foundational moral ideas, local normative systems, and individual aspirations—the article argues for a person-centered ethnography that follows individual life projects while remaining attentive to wider social and cultural structures. Such an approach aligns with Abu-Lughod's (1991) call to "write against culture" through particularized narratives that foreground the experiences, choices, and aspirations of concrete individuals.

1-3- Conclusion

This article has examined the emergence of the anthropology of the good as a response to the dominance of the suffering subject in contemporary anthropology. Its central argument is that dark anthropology and the anthropology of the good should not be viewed as competing paradigms but as complementary approaches to a common problem: the human condition under modernity.

First, the article shows that suffering and flourishing are inseparable dimensions of social life. The anthropology of the good does not replace the study of suffering; rather, it broadens anthropological inquiry by incorporating aspiration, hope, and moral striving. Freud's (1930 [1961]) discussion of discontent and happiness in *Civilization and Its Discontents* provides an early formulation of this dialectic.

Second, the article proposes social resilience as the analytical bridge connecting the two turns. Resilience is understood as the ongoing, culturally mediated effort to sustain dignity, meaning, and aspiration in the face of adversity. Rahimi's (2021) notion of the "presence of absence" captures this dynamic by showing how experiences of lack generate both suffering and the desire to overcome it.

Third, the article argues that the turn toward the good has important methodological consequences. It encourages a movement from culture-centered toward person-centered

ethnography, one that follows individual life projects while situating them within broader structures of value and meaning. Far from abandoning structural critique, this approach expands anthropology's capacity to understand agency, aspiration, and social transformation.

The anthropology of the good thus offers a framework capable of holding suffering and aspiration, absence and desire, within a single analytical perspective. In doing so, it opens new possibilities for understanding both the complexity of human experience and the future direction of anthropological inquiry.

1-4- Author Contributions

Yusef Sarafraz developed the central idea and prepared the initial draft of the manuscript. Mehrdad Arabestani contributed to the refinement of the theoretical argument, strengthening the conceptual synthesis and clarifying the article's main contribution.

1-5- Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.



ISSN: 1375-2096

نامه انسان‌شناسی

سال ۲۲، شماره ۴۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص: ۲۷۷-۳۰۱.

<https://journal.asi.org.ir>

نامۀ انسان‌شناسی

DOI: <https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088929.1630>

میان رنج و رستگاری: از انسان‌شناسی تاریک تا انسان‌شناسی امر خوب

یوسف سرافراز^۱، مهرداد عربستانی^۲

۱. دانشجوی دکتری انسان‌شناسی، گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

ایمیل: m.arabestani@ut.ac.ir

چکیده

این مقاله به بررسی و بازخوانی دو چرخش نظری قابل توجه در انسان‌شناسی معاصر می‌پردازد: «چرخش تاریک» یا چرخش به سوی وجوه تاریک زندگی و «چرخش امرخوب» یا چرخش به سوی وجوه مثبت زندگی. از دهه ۱۹۸۰ به بعد، در پی شرایط جهانی جدید و پویایی‌های درونی رشته، انسان‌شناسی از مطالعه «دیگری وحشی» فاصله گرفت و «سوژه رنجور» را در مرکز توجه قرار داد. در این دوره، موضوعاتی چون خشونت، نابرابری، استعمار و نئولیبرالیسم در کانون کار انسان‌شناختی قرار گرفتند و گونه‌ای از مردم‌نگاری انتقادی شکل گرفت که آن را «انسان‌شناسی تاریک» می‌نامند. این گرایش اگرچه افق‌های تازه‌ای در نقد قدرت و ساختار گشود، اما به تدریج با انتقادهایی مواجه شد؛ انتقادهایی که آن را متهم به زیبایی‌شناسی فلاکت و غفلت از امکان‌های مثبت زندگی انسانی می‌کردند. در واکنش به این وضعیت، از آغاز قرن بیست‌ویکم «چرخش امر خوب» پدید آمد که بر مفاهیمی چون زندگی خوب، سعادت، به‌باشی، اخلاق، امید و آینده متمرکز شد. هدف این دستورکار پژوهشی جدید نشان دادن شیوه‌هایی است که مردم در فرهنگ‌ها و شرایط متفاوت برای دستیابی به زندگی مطلوب می‌آفرینند. مقاله استدلال می‌کند که این دو چرخش را نباید صرفاً متضاد دانست، بلکه می‌توان آن‌ها را در منطقی دیالکتیکی مکمل یکدیگر دید. ناخرسندی و درک حضور یک فقدان همیشه همراه با تاب‌آوری و جست‌وجوی راهی به سوی سعادت و پر کردن این فقدان است. در این راستا، مشارکت انسان‌شناسی در مطالعه تاب‌آوری نیز بررسی می‌شود. در پایان، پیامدهای روش‌شناختی این چرخش‌ها برای مردم‌نگاری و بوطیقای نگارش آن بررسی می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۵/۲/۲۷

بازنگری ۱۴۰۵/۳/۲۴

پذیرش ۱۴۰۵/۳/۲۸

کلیدواژگان:

تاب‌آوری اجتماعی،

حضور فقدان،

سعادت،

زندگی خوب،

مردم‌نگاری.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۴. ناشر این مقاله، انجمن انسان‌شناسی ایران است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



ارجاع به مقاله: سرافراز، یوسف؛ عربستانی، مهرداد (۱۴۰۴). «میان رنج و رستگاری: از انسان‌شناسی تاریک تا انسان‌شناسی امر خوب». *نامه انسان‌شناسی*، ۲۲ (۴۱): ۲۷۷-۳۰۱.

<https://doi.org/10.22034/jasi.2026.2088929.1630>

هدف نهایی، که یک مردم‌نگار نباید هرگز از نظر دور بدارد، به‌اختصار این است: درک دیدگاه بومی، رابطه او با زندگی و دریافت چشم‌انداز او از جهان خویش. ما باید انسان را مطالعه کنیم، و باید آنچه که عمیق‌ترین پیوند را با او دارد بشناسیم؛ یعنی آن نیرویی که زندگی بر او اعمال می‌کند. در هر فرهنگ مردم اهداف متفاوتی را دنبال می‌کنند و به نوع متفاوتی از سعادت اشتیاق می‌ورزند. در هر فرهنگ با رسوم گوناگونی مواجه می‌شویم که از رهگذرشان انسان آرزوهای خود را برآورده می‌سازد؛ با نظام‌های حقوقی و اخلاقی متنوعی برمی‌خوریم که فضیلت‌های او را پاداش می‌دهند یا انحراف‌هایش را مجازات می‌کنند. به باور من، مطالعه نهادها، رسوم و قوانین، یا بررسی رفتار و ذهنیت آدمیان، بی‌آنکه خواست و میل درونی ایشان برای زندگی کردن را دریابیم، و بی‌آنکه جوهره سعادت آنان را لمس کنیم، بزرگ‌ترین پاداشی را که می‌توانیم از مطالعه انسان به دست آوریم از ما دریغ خواهد کرد (Malinowski 2014[1922]: 63-64).

مقدمه

از نشانه‌های زندگی اجتماعی رشته‌های علمی لحظه‌های چرخش هستند، نقاطی که می‌توان نبض‌های رشته علمی به‌مثابه‌ی موجودی زنده را بازشناخت. از سویی پویایی‌های درون‌رشته‌ای و از سوی دیگر شرایط جهان واقعی که «آن بیرون» در حال عمل است و اتمسفر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی کار دانشگاهی را می‌سازد، دو مؤلفه‌ی اثرگذار بر پیدایش، اوج و افت چرخش‌ها هستند. در بازه‌ی زمانی دهه هشتاد قرن بیستم میلادی تا سال‌های میانی دهه ۲۰۱۰، شاهد چرخش‌های چندی در انسان‌شناسی هستیم.^۱ یکی از دقیق‌ترین ناظران انسان‌شناسی در ردیابی حرکت نظریه و موضوعات در این رشته، شری اُرتنر (Ortner 2016: 48)، در این بازه‌ی زمانی این چرخش‌ها را گزارش می‌دهد: چرخش هستی‌شناختی، چرخش عاطفی و چرخش نظریه‌ی مردم‌نگارانه. ما در اینجا صرفاً با دو چرخش دیگر این سال‌ها سروکار داریم: چرخش تاریک^۲، یا چرخش به سوی وجوه تاریک زندگی، و چرخش امر خوب.^۳ این دو چرخش اگرچه ناقص یکدیگر به نظر می‌رسند، آن‌گونه که خواهیم دید همچنین می‌توانند در منطقی دیالکتیکی مکمل یکدیگر قلمداد شوند که از دو رهیافت متفاوت زندگی انسان معاصر را مورد مذاقه قرار می‌دهند.

چرخش تاریک از ابعاد منفی و ناخوشایند زندگی و چرخش امر خوب از تلاش انسان برای دستیابی به سعادت^۴ و نیکی «اخلاقی» شروع می‌کند. یکی انسان را به مثابه‌ی سوژه رنج مطالعه می‌کند و دیگری/امید انسان به آینده و ساخت زندگی «مطلوب» را پی می‌گیرد. در این مقاله، هدف ابتدا بررسی زمینه‌های این دو چرخش و سپس تمرکز بر مفاهیم، موضوعات و روش‌های چرخش دوم است. بررسی چرخش تاریک از این جهت برای مقاله اهمیت دارد که بسیاری (see: Ortner 2016; Robins 2013) برآمدن چرخش امر خوب را واکنشی به استیلای سوژه رنج در پژوهش انسان‌شناختی در سال‌های پایانی قرن بیستم می‌دانند. علاوه بر اینکه استدلال متداولی نیز وجود دارد که این دو را مکمل یکدیگر می‌داند: تقلای یگانه‌ی انسان برای احتراز از رنج و نیل به کامروایی، که در سری سه‌جلدی بازسازی یک جهان: خشونت، رنج

۱ اصطلاح «چرخش» (Turn) ناظر به یک جریان قابل‌توجه در مطالعات علمی است که با تغییر در جهت‌گیری، تمرکز یا چشم‌انداز مطالعه - چه از نظر موضوعی چه نظری- مشخص می‌شود؛ آن طور که از «چرخش هستی‌شناسانه» و «چرخش زبان‌شناختی» در علوم اجتماعی و رفتاری نام برده می‌شود.

2 Dark

3 The good: امر نیک و نیک جویی به منزله نیکی اخلاقی و نیز امر خواستنی و به‌باشی

4 Happiness

اجتماعی و بهبود^۱ (Das et.al 2001) نمود می‌یابد و این پرسش که جستجوی زندگی خوب در جهانی پر از تناقض، ناکامی و بی‌عدالتی چگونه چیزی خواهد بود (Lambek 2010).

از دیگری «وحشی» تا دیگری «رنجور»: تغییر در نگاه خیره انسان‌شناس

از سال‌های دهه هشتاد قرن بیستم میلادی، متون نظری و مردم‌نگارانه‌ای در انسان‌شناسی تولید می‌شوند، که گویای ژانر مردم‌نگاری جدیدی در این رشته هستند. این متون می‌خواهند نوری بر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم بیفکنند و سازوکارهای درونی آن را/فشا کنند. پرسش از قدرت و نابرابری بر انسان‌شناسی سایه می‌اندازد. نه تنها در سطح مفهومی و نظری جابجایی‌هایی رخ می‌دهد—توجه به مارکس و رویکردهای انتقادی در انسان‌شناسی اوج می‌گیرد و فرهنگ‌گرایی گیرتزی دهه قبل از مرکز توجه خارج می‌شود—موضوعات تازه‌ای نیز دستور کار پژوهشی انسان‌شناسان را تعیین می‌کنند: استعمار و پسااستعمار، نئولیبرالیسم، جنسیت و فمینیسم، نابرابری، قدرت و سلطه. آرترن (Ortner 2016: 49, 62) این تغییر ژانر و تغییر در دغدغه‌ها را «انسان‌شناسی تاریک»^۲ می‌نامد: انسان‌شناسی‌ای که بر ابعاد خشن و تلخ تجربه انسانی—شرایط ساختاری و تاریخی مولد آن‌ها—تأکید دارد. انسان‌شناسی البته در این راه تنها نبود و چنین رویکردهایی در باقی علوم اجتماعی و انسانی نیز مشاهده می‌شد.

این چرخش به دو شکل قابل توضیح است. از جهتی، در این دوره زمانی نظم اجتماعی-اقتصادی-سیاسی جدیدی ظهور می‌کند که در سراسر جهان شروع به گسترش می‌کند: نئولیبرالیسم به‌عنوان شکلی جدید و بی‌رحمانه‌تر از سرمایه‌داری. آرترن این چرخش را پاسخی به همین شرایط مسأله‌ساز دنیای واقعی می‌داند. درحقیقت، جهانی که میدان کار انسان‌شناختی بود درحال تحول بود و انسان‌شناسی نیز متعاقب آن بایستی دست به تجدیدنظر و تغییر در نگاه خیره خود می‌زد. علاوه‌براین، تغییر در نگاه خیره انسان‌شناسی انعکاسی از پویایی‌های درونی خود رشته انسان‌شناسی نیز بود. «انسان‌شناسان بیشتری، پس از آنکه در جاهای دیگر سهم خود را ادا کردند، با احتیاط، از در پشتی، دوباره به غرب بازمی‌گردند» (Trouillot 1991: 19). نگاه خیره‌ای که تا پیش از این به دیگری «وحشی» و متعلق به جهان فرهنگی کاملاً متفاوتی دوخته می‌شد—هم‌زمان با تغییر میدان کار انسان‌شناختی از نقاط دوردست و «آنجا» به خانه و «اینجا»—به دنبال سوژه‌های انسانی تازه‌ای برای کار انسان‌شناختی می‌گشت. گرچه در مطالعات پسااستعماری این نگاه خیره همچنان به «جنوب جهانی» دوخته شده است.

انسان‌شناسی آمریکا در دهه شصت و هفتاد دست‌کم دو گفتمان رقیب را در خود جای داده بود. گفتمان فرهنگ‌گرا با پیشگامی کلیفورد گیرتز و گفتمان مادی‌گرا با پیشگامی اریک ولف. تسلط در این دو دهه با رویکرد نخست بود که بیشتر با معنا، نماد، مناسک و تفسیر سروکار داشت و ایده‌هایش را از وبر و دورکیم وام می‌گرفت. در دهه هشتاد رویکرد دوم که بر اهمیت قدرت، نابرابری، سلطه و استثمار تأکید داشت و بر کار مارکس تکیه داشت، غلبه یافت. از این‌جا است که در سطح نظری انسان‌شناسی آماده تغییر در نگاه خیره خود می‌شود. مطالعات پسااستعماری، فمینیستی و اقتصاد سیاسی وظیفه این تغییر را بر دوش می‌کشند^۳ (see: Ortner 1984: 138).

1 Remaking a world: Violence, social suffering, and recovery

2 Dark anthropology

۳ در توجه به چرخش‌ها و افت‌وخیز برنامه‌های پژوهشی، نبایستی نگاهی تقلیل‌گرا داشت. تاریخ نظریه در انسان‌شناسی تاریخی خطی نبوده که با تغییر در برنامه‌های پژوهشی (پارادایم‌ها) یک رویکرد نظری یا پژوهشی به تمامی از بین برود و برنامه‌ی پژوهشی دیگری جای آن را بگیرد. نبایستی تاریخ نظریه را تاریخی خطی دانست که برنامه‌های پژوهشی یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند. درحقیقت، در هر زمان چندین برنامه‌ی پژوهشی مختلف وجود دارند که بنابه دلایل زمینه‌ای مختلف با وقوع یک چرخش صدای یکی از این برنامه‌های پژوهشی بلندتر از باقی برنامه‌های پژوهشی می‌شود و سپس با چرخش دیگری بدون اینکه برنامه‌ی پژوهشی قبلی الزماً از بین برود صدای برنامه‌ی پژوهشی دیگر بلندتر می‌شود.

این تغییر با تغییر دیگری هم‌راستا شد که آن هم در همین دهه شروع به آغاز کرد و تا دهه بعد کاملاً به انجام رسید. تا پایان دهه هشتاد انسان‌شناسی به‌عنوان علم مطالعه «دیگری» – دیگری دوردست از حیث جغرافیایی، اخلاقی و اجتماعی و دون‌مرتبه‌تر از خود انسان‌شناس که از متروپول انسان‌شناسی به سراغ آن‌ها می‌رفت (Appadurai see: 1986) – افول کرده بود. گرچه هنوز اجماعی بر سر اینکه چه کسی بایستی جایگزین شمایل «دیگری» شود وجود نداشت. از دهه نود این جایگاه به سوژه رنجور محول شد؛ سوژه‌ای که در درد، فقر یا تحت شرایط خشونت‌آمیز یا ظالمانه‌ای زندگی می‌کند. سوژه‌ای که «تاریکی» جهان را زندگی می‌کرد. کار انسان‌شناختی حالا شریک جدیدش را یافته بود (Robbins 448: 2013). این تغییر در نگاه خیره، نه فقط لازمه بقای این رشته در جهان جدید بود، بلکه نتیجه موج بازاندیشی‌ها و نقدهای درونی‌ای بود که در دهه هشتاد فضای کلی رشته را تحت‌تأثیر قرار داده بود. عصری که با بازخوانی آنچه میراث رشته را ساخته بود، و غور در شیوه‌های ساخت اقتدار (Clifford 1983)، رتوریک و سیاست متن (Marcus and Cushman 1982) و در نهایت تمایز میان بازنمایی و حقیقت (Clifford and Marcus 1986) به نقد این میراث دست زد. درحقیقت، مواجهه انسان‌شناس با دیگری به آخر خط رسیده بود، چرا که تصویری که از دیگری در متون انسان‌شناختی ترسیم شده بود، حالا سبب شده بود که بنیان‌های رشته به نقد کشیده شود.

میشل رُلف تروبو (Trouillot 1991: 17) برای فهم «موج بی‌سابقه چالش‌های» انسان‌شناسی در این دو دهه دست به «باستان‌شناسی» این رشته می‌زند تا پیش‌فرض‌های ضمنی‌ای را واکاود که زیربنای این رشته را ساخته‌اند. استدلال کلیدی تروبو آن است که انسان‌شناسی همچون هر رشته دانشگاهی دیگر میراث‌بر حوزه‌ای از معانی و موضوعات بود که پیش از رسمیت‌یافتن خودش به‌عنوان یک رشته دانشگاهی وجود داشته‌اند. موضوعاتی برآمده از شرایط تاریخی و جهانی که در لحظه‌ی تولدش، و پیشاتاریخ آن، وجود داشت. با تغییر شرایط تاریخی در صورتی که هر رشته دانشگاهی بخواهد همچنان مقبولیت و مشروعیت داشته باشد، باید بتواند مسیرهای نوینی مطابق با شرایط تاریخی جدید بیابد. تغییر از دیگری وحشی به سوژه رنجور در چنین بافتی معنادار می‌شود. آنچه سبب شد انسان‌شناسی معطوف به دیگری باشد، تاریخی بود که با کشف آمریکا رقم خورد. ظهور ایده آرمان‌شهر هم‌زمان با کشف سرزمین‌های تازه و «انسان»‌های دیگر همراه بود. در زمینه‌ای از نقد غرب و ترسیم جامعه آرمانی، این انسان‌ها به موضوعی جذاب برای نویسندگان آرمان‌شهرها تبدیل شدند، جایی که جامعه آرمانی در بین این «دیگری‌ها» قابل یافتن بود. انسان‌شناسی، و آنچه «انسان‌شناسی پیش از انسان‌شناسی» (Liebersohn 2008) نامیده می‌شود، هدفش آن بود که با سفر به سرزمین دیگری‌ها با کشف روش‌های متفاوت زندگی بتواند «خود» را نقد کند و جامعه خودی را به سمت جهانی بهتر راهنمایی کند: «یکی از فانتزی‌های بنیادین انسان‌شناسی این است که در جایی باید شکلی از زندگی وجود داشته باشد که واقعاً شایسته زیستن باشد» (Schneider 1967: viii). در نتیجه، مطالعه دیگری در بستری از تاریخ چندین سده‌ای اروپا در مرکز کار انسان‌شناختی قرار گرفت. وحشی گرچه متصف به نام وحشی شد، اما به‌شکل طعنه‌آمیزی قرار بود ایدئال‌های سیاسی و اجتماعی اروپا را در خود جای دهد. نویسندگان آرمان‌شهرها ارزش‌های برتر انسانی را در بین وحشی‌ها می‌جستند و از زبان آنها جامعه غربی را نقد می‌کردند. جایی که اروپا با خلق دیگری، قرار بود خودش را خلق کند، نه فقط به‌عنوان نقطه مقابل خود، بلکه به‌عنوان چشم‌انداز خود (ایده وحشی نجیب روسو تنها یکی از نموده‌های آن است). نمونه کلاسیک چنین رویکردی کتاب مارگارت مید (Mead 1928) به نام *بلوغ در ساموآ: مطالعه روان‌شناختی جوانان بدوی برای تمدن غربی*¹ است، که چنین رویکردی را در عنوانش نیز نشان می‌دهد. در تثبیت دوگانه خود و دیگری بود که غرب می‌توانست تصویر خود را درون آینه ببیند و از آن بپرسد: «چه کسی زیباتر از من است؟». در اینجا میان غرب و دیگر پهنه‌های زمین تمایزی اساسی برقرار می‌شود و وظیفه مطالعه

1 Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation

آن دیگری‌ها بر دوش انسان‌شناسی نهاده می‌شود. تروپو (Trouillot 1991) اهمیت مردم‌نگاری در انسان‌شناسی را نیز در همین راستا ارزیابی می‌کند.

به باور تروپو چالش‌های انسان‌شناسی در دهه هشتاد پیش از آنکه نتیجه بازناندیشی درونی خود این رشته باشد، ریشه در تحولاتی داشت «که طی آنها روایت‌های توسعه و پیشرفت روایت‌هایی که تاریخ غرب را پیش رانده بودند— به تدریج توان خود را برای سازمان‌دهی فهم ما از جهان از دست می‌دادند. غرب علاقه خود به «وحشی» را از دست داد، زیرا دیگر برای «تفاوت» و «دیگری رادیکال» در زندگی فکری و خودشناسی‌اش نقشی قائل نبود» (Robbins 2013: 449, 454). با این حال، او از مسیر جایگزین در انسان‌شناسی سخنی نمی‌گوید.

آرتنر (Ortner 2016) سوژه جایگزین پس از این دوره را سوژه تاریک می‌نامد و جوئل رابینز (Robbins 2013) سوژه رنجور؛ با این حال هر دو در چرایی پدید آمدن آن بر عوامل متفاوتی دست می‌گذارند. آرتنر بر نئولیبرالیسم دست می‌گذارد و رابینز بر تروما:

تنها زمانی که «تروما» به امری جهان‌شمول بدل شد، زمانی که به تعریفی از انسانیت بی‌مرز تبدیل گردید، انسان‌شناسان بنیانی برای علم خود یافتند که به آنان امکان می‌داد به کلی از مفهوم «دیگری» چشم‌پوشند. به دلیل خصلت جهان‌شمول آن، «سوژه رنجور» برای انسان‌شناسان نه تنها همچون موضوعی نو برای مطالعه پدیدار شد، بلکه به‌مثابه راه‌حلی برای مشکلی جلوه کرد که در دهه ۱۹۸۰ رشته آنان را در آستانه محکومیت به بی‌ربطی قرار داده بود (Robbins 2013: 454).

در حقیقت، رابینز بر این ادعا صحه می‌گذارد که امروز رنج است که بدون مرز، بدون هیچ مانع فرهنگی، به یک ارزش اساسی انسانی و به نشانه انسانیت مشترک ما تبدیل شده است. نانسی شپر-هیوز (Scheper-Hughes 2008: 37)، با لحنی انتقادی، تروما را روایت مسلط مدرنیته متأخر می‌نامد، تروما نه صرفاً تجربه مخصوص افراد که مخصوص جوامع و ملت‌ها نیز. به زعم او صورت‌بندی‌های روان‌شناختی-زیست‌شناختی-جامعه‌شناختی از تروما و اختلال‌های مرتبط با آن به دال شناور و آزادی از خطر، لطمه، آسیب‌پذیری و جراحت تبدیل شده‌اند. چنین بود که چرخش رخ داد و رنج و تاریکی نگاه خیره انسان‌شناس را به خود جلب کرد.

زیبایی‌شناسی فلاکت: نقدها و فقدان‌ها

کار انسان‌شناختی متمرکز بر دیگری وحشی با کار انسان‌شناختی متمرکز بر رنج چه تفاوتی دارد؟ تروپو گفت که انسان‌شناسی، وحشی را مطالعه می‌کرد تا جهان آرمانی را بیابد؛ رسالت انسان‌شناسی یافتن زندگی آرمانی در جهانی بود که «پیشرفت»، به‌عنوان ایده‌آل روشنگری و انسان‌شناسی نیز به‌عنوان فرزند روشنگری (see: Cassirer 1944)، هدف آن بود؛ جهانی که به پیشرفته و عقب‌مانده تقسیم شده بود. با مطالعه رنج در پی چه باید باشیم؟ رابینز آرمان مطالعه رنج را در خوبی می‌جوید. اگر تروما جهان‌شمول است و همه انسان‌ها برای رهایی از پیامدهای آن صاحب حق‌اند، انسان‌شناسی رنج «با اطمینان بر دانشی که از خیر و شر دارد استوار است و در جهت تحقق پیشرفتی گام برمی‌دارد که الگوهای پذیرفته‌شده و فراگیری از امر خیر آن را از پیش ترسیم کرده‌اند» (Robbins 2013: 456).

در حقیقت، بر مبنای این استدلال، هدف غایی این چرخش می‌بایست توجه به «امر خوب» می‌بود. نکته‌ای که در عمده مطالعات برآمده از این چرخش مغفول ماند. با توجه به این امر مغفول، موج جدیدی از نقد و پیشنهاد چرخشی تازه پدید آمد؛ چرخش امر خوب. آرتنر این چرخش جدید را بیشتر واکنش و مقاومت در برابر چرخش تاریک می‌داند. جایی که برخی از منتقدان آن زبان‌گزنده‌ای به خود می‌گیرند. برای نمونه، تویاس کلی (Kelly 2013: 213) با اشاره به «افزایش چشمگیر پژوهش‌های انسان‌شناختی که به تجربیات خشونت و بی‌رحمی می‌پردازند» می‌پرسد «در چه نقطه‌ای مردم‌نگاری رنج به شبه‌پورنوگرافی‌ای تبدیل می‌شود که از تماشای بدبختی‌ها لذت شهوانی می‌برد؟» یا شاید نوعی لذت از احساس برتری

اخلاقی به علت طرفداری از مردم تحت ستم و یا آن‌طور که تام سورداس (Csordas 2007) آن را به «زیبایی‌شناسی به‌دقت تنظیم‌شده فلاکت» تعبیر می‌کند. در چنین موقعیتی مجموعه‌ای از نقدها از سوی کنشگران متعددی که در تلاش برای چیزی «مثبت‌تر» (Fischer 2014) و آینده‌نگرتر (Appadurai 2013) بودند مطرح شد. نقدهایی که در نهایت به برآمدن چرخش تازه منجر شد.

منتقدان بر این پای‌فشاری می‌کردند که مطالعه قدرت و نابرابری و آسیب‌های پی‌آیند آن نمی‌تواند تمام انسان‌شناسی باشد. «چراکه اگر نتوانیم شیوه‌های بهتری برای زیستن و آینده‌هایی بهتر تصور کنیم، مخالفت با نئولیبرالیسم چه فایده‌ای دارد؟» (Ortner 2016: 60). این منتقدان بیش از هر استدلال دیگری خواستار یادآوری دیالکتیکی بودن خوب و بد هستند، اینکه چگونه می‌توان هم نسبت به واقعیت‌های زشت جهان معاصر واقع‌بین بود و هم نسبت به امکان دگرگون‌ساختن آن‌ها امیدوار بود. در نتیجه به‌جای تضاد و مرز قاطع میان این دو نوع پژوهش، تعامل فعال و ادغام آن‌ها باید هدف باشد. ایده مکمل بودن این دو به‌طور خلاصه چنین است: کمک به تحقق وعده‌ای که انسان‌شناسی رنج همواره، به‌طور ضمنی، مطرح می‌کند: اینکه باید شیوه‌هایی بهتر برای زیستن، نسبت به شیوه‌هایی که مستند می‌کنیم، وجود داشته باشد (Robbins 2013: 458). با این حال، منتقدان می‌گویند که مردم‌نگاران گرچه در میدان با افرادی مواجه می‌شوند که در تلاش‌اند آنچه را درست یا خوب می‌دانند انجام دهند، بر اساس معیارهای درست و خوب ارزیابی شوند، یا درگیر بحثی‌اند درباره اینکه خیر انسان در چیست، اما نظریه انسان‌شناختی همه این مشاهدات را نادیده می‌گیرد تا بر تحلیل‌هایی متمرکز شود که بر ساختار، قدرت و منفعت تأکید دارند (Lambek 2010: 1). برای نمونه، تین (Thin 2009: 38) فهرستی از کتب شناخته‌شده حوزه تاریک را برمی‌شمرد (Das 2001; Kleinman 1985; Scheper-Hughes 1979) که یک‌سویه به ابعاد تاریک واقعیت اجتماعی میدان‌شان پرداخته‌اند بدون اینکه در همان میدان و در همان زمان به جست‌وجوی مردم برای دستیابی به امری مثبت‌تر پردازند. در حقیقت، نقد تین آن است که گرچه انسان‌شناسان بر ایده مکمل بودن و دیالکتیکی بودن این دو حوزه تأکید می‌کنند، اما صرفاً از مطالعات حوزه خوبی انتظار دارند سهمش در پرداختن به رنج را پرداخت کند و از مطالعات حوزه رنج چنین انتظاری ندارند. گرچه این نقد تین را همدلانه می‌توان درک کرد اما مشخصاً ناقص است. برای نمونه، شپر-هیوز، از جمله سرآمدان چرخش انسان‌شناسی تاریک، در مقاله‌ای که یک سال پیش از متن تین منتشر شده، نه تنها به ابعاد مثبت میدان‌هایش می‌پردازد که نقدی رادیکال از حوزه مطالعات رنج و آسیب به دست می‌دهد و پیشنهاد رادیکالی نیز برای جایگزین آن ارائه می‌دهد. در بخش مخصوصی به ایده شپر-هیوز بازخواهیم گشت. با این حال، استدلال تین چنین است که بدون مفهومی روشن یا نظریه‌ای منسجم از سعادت، به‌باشی^۱ و زندگی خوب، و بدون روایتی مقایسه‌ای درباره این‌ها با رنج‌های مورد مطالعه، مطالعات حوزه رنج، و نقد اخلاقی‌ای که درون آن‌ها مستتر است، بر زمینی سست بنا شده است (Ibid: 36 & 37).

آنچه از نقد تین و دیگران مشخص می‌شود نوعی فقدان توجه به حوزه امر خوب در انسان‌شناسی است. آرجون آپادورای (Appadurai 2013: 293) چنین فقدان را سابقه‌دار می‌داند و آن را صرفاً چیزی معاصر و مربوط به چرخش‌های اخیر نمی‌داند. او هم اذعان می‌کند که زندگی خوب چیزی است که بسیاری از مردم در هر جامعه‌ای در پی دستیابی به آن هستند. با این حال، انسان‌شناسی بیشتر درگیر چیزهایی بوده که جوامع از آن می‌ترسند. او این سابقه را به اثر ایوانس پریچارد، جادو، غیب‌گویی و سحر در میان آزنده‌ها^۲ می‌رساند؛ جایی که انسان‌شناسان بیشتر علاقه‌مند بوده‌اند به بدشناسی‌ها و رویدادهای شومی بپردازند که آینده را خطرناک و زندگی را فلاکت‌بار می‌سازد. در نتیجه، با فقدان توجه به مفاهیم حوزه امر خوب — سعادت، به‌باشی، شکوفایی، امید، کیفیت زندگی، آینده یا حتی عواطف — در بسیاری از متون

1 Well-being

2 Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande

مقدماتی و کتب درسی انسان‌شناسی و بسیاری از دانش‌نامه‌های آن مواجه هستیم. این در حالی است که مطالعات این حوزه در این سال‌ها عمدتاً در اختیار فیلسوفان، روان‌شناسان، اقتصاددانان، مرشدان خودسازی و مبارزان اخلاقی بوده است (Thin 2009: 27). آپادورای چنین فقدان را از لنز آینده می‌نگرد. به زعم او، زیرساخت فکری انسان‌شناسی، و همچنین مفهوم فرهنگ، اساساً با نوعی گذشته‌نگری شکل گرفته‌اند. در نتیجه، انسان‌شناسی از آینده، به‌عنوان افقی فرهنگی، تاحدی غافل بوده است. انسان به‌مثابه آینده‌ساز، و آینده به‌مثابه واقعیتی فرهنگی، در انسان‌شناسی به یک چشم‌انداز تبدیل نشده‌اند. چنین است که انسان‌شناسی از دیگر علوم اجتماعی و طبیعی در این زمینه تاحدی بازمانده است. در عوض، به کانونی برای مقاومت و نقد انسان‌گرایانه تبدیل شده است. آپادورای (Appadurai 2013: 285 & 286) لازمه مشارکت فعال انسان‌شناسی در جهان معاصر را در مداخله نیرومندی می‌داند مبتنی بر درکی عمیق از آینده به‌مثابه واقعیتی فرهنگی.

در انسان‌شناسی ایران نیز می‌توانیم انعکاس چرخش تاریک را مشاهده کنیم. جایی که نه فقط موضوع و مسأله پژوهش‌ها که حتی میدان پژوهش نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی در ایران ابتدا برای مطالعه گروه‌های فرهنگی و جوامع عشایری و روستایی شکل گرفته بود و عمده تلاش نهادها و افراد درگیر معطوف به آن بود (Nadjmabadi see: 2009). با فترتی که پس از وقوع انقلاب ۱۳۵۷ در انسان‌شناسی ایران رخ می‌دهد، تجدید حیات این رشته به مرور طی دهه‌های بعدی شکل می‌گیرد و با تغییری که در سطوح نهادی و پشتیبانی رخ می‌دهد، انسان‌شناسی پیش از انقلاب به آن شکل امکان تکرار نمی‌یابد. در این نقطه مسائل و موضوعات جدید و همینطور میدان‌های جدیدی برای پژوهش مطرح می‌شوند. در دهه نود شمسی توجه به میدان‌هایی که بازنمای رنج و تیره‌بختی و حاشیه‌ای بودن هستند اوج می‌گیرد. به‌شکلی که خلاف واقع نخواهد بود اگر ادعا کنیم که حضور در این میدان‌ها نوعی برتری برای فرد پژوهشگر قلمداد می‌شود و پژوهش او را «جدی‌تر» می‌نمایاند. این نکته البته صرفاً محدود به انسان‌شناسی نیست و میدان علوم اجتماعی ایران را متأثر می‌کند. در این فضا است که نام برخی محلات حاشیه‌ای تهران به‌شکلی فتیش‌گونه وارد ادبیات حوزه اجتماعی می‌شود. این مطالعات نگاه خیره انسان‌شناسی ایران را به مسائلی همچون اعتیاد (برای نمونه، ایزدی جیران ۱۴۰۴)، حاشیه‌نشینی و فرودستان (برای نمونه، اسفاری ۱۴۰۴) و مسائل جنسیت و زنان (برای نمونه، احمدی ۱۳۹۴؛ ثقفیان ۱۳۹۸) جلب می‌کند. در ایران نیز نگاه خیره از مناطق عشایری و روستایی که از مراکز آموزش و سکونت انسان‌شناس دور بودند، به مناطقی نزدیک‌تر جلب می‌شود. موضوع مطالعه نیز از کردوکارهای «فرهنگی» به تجربه رنج تبدیل می‌شود. روندی مشابه با آنچه پیشتر توضیح دادیم. آنچه نقد انسان‌شناسی تاریک برشمرده شد و فقدان‌هایی که در این دستور کار پژوهشی جلب توجه می‌کرد در پژوهش‌های ایرانی نیز مشاهده می‌شود. این دستور کار پژوهشی در کنار برنامه «سامان‌دهی» و «پاک‌سازی» نهادهای عمومی، تصویری از این انسان‌ها و مکان‌ها ارائه می‌دهد که گویی فاقد آن چیزی هستند که شپرهیوز (Scheper-Hughes 2008) نام آن را «استعداد زندگی»^۱ می‌گذارد. شاید تنها نمونه‌ی مردم‌نگاری که مشخصاً با رویکرد انسان‌شناسی امر خوب در ایران صورت گرفته است پایان‌نامه دکتری سایمون تئوبالد^۲ (Theobald 2019) است که به بررسی مفاهیمی همچون «زندگی خوب»، «کمال» و «آرمان‌شهر» در شهر مشهد می‌پردازد.

در سایه چنین فقدان و چنین نقدهایی، این پرسش مطرح می‌شود: چگونه می‌توانیم رویکرد انسان‌شناختی نظام‌مندتر و بنیادی‌تری به آینده، امید و زندگی خوب بسازیم؟

1 Talent for life

2 Simon Mark Theobald

انسان‌شناسی امر خوب

با عبور از چرخش قرن، چرخش امر خوب در انسان‌شناسی نیز خود را نشان داد. در این سال‌ها نه فقط انسان‌شناسی که دیگر حوزه‌های دانش و نه فقط حوزه‌های دانش که در گفتمان عمومی نیز شاهد جلب توجه به زندگی خوب هستیم. «چرخش سعادت» (Ahmed 2010) به شاخص‌های سنجش توسعه نیز راه یافت: «سعادت ناخالص ملی» که در بوتان به‌عنوان شاخص مهم توسعه ملی مطرح شد راه خود را به دیگر سازمان‌های توسعه‌ای و برنامه‌ریز باز کرد. قطع‌نامه مجمع عمومی سازمان ملل متحد این ایده را تشویق می‌کند که کشورهای عضو پیگیری سعادت و به‌باشی را به‌عنوان معیارهای دیگر توسعه لحاظ کنند (Kavedžija & Walker 2016: 2). در همین سال‌ها و با افزایش این دغدغه‌های همه‌شمول است که انسان‌شناسی نیز بالأخره به این حوزه توجه نشان می‌دهد. مجموعه متنوعی از موضوعات نسبتاً جدید چه در قالب مردم‌نگاری و چه در قالب متون نظری منتشر می‌شوند، ژورنال‌های پیشگام شماره ویژه‌ای به این ترند جدید اختصاص می‌دهند (see HAU 5(3)) و نشرهای دانشگاهی کتب گزیده متون در این زمینه‌ها منتشر می‌کنند (see McGee & Warms 2019). نشانه‌هایی که تحولات یک اجتماع علمی را نشان می‌دهند.

با این حال، این حوزه چیزی یک‌سره تازه و بدیع در علوم اجتماعی نبود. بنیان‌گذاران علوم اجتماعی و انسانی با دغدغه زندگی خوب و سعادت بشر بود که دست به تفکر و قلم‌فرسایی زدند. جامعه‌شناسی اساساً دغدغه اخلاق و حضور آن در جامعه را داشت.

در قرن‌های هفدهم تا نوزدهم، فیلسوفانی که آثارشان در نهایت امکان شکل‌گیری علوم اجتماعی مدرن را فراهم کرد، به‌طور گسترده درباره «سعادت» و مفاهیم مرتبطی همچون «به‌باشی» و «فایده» نوشتند. لاک، هابز، منتسکیو، کندرسه، مارکس، کنت و اسپنسر همگی به‌صراحت به درک بهتر سعادت و نیز ارتباط آن با تحلیل اجتماعی و سیاست اجتماعی علاقه‌مند بودند. اسمیت و مالتوس هر دو تأیید کردند که سعادت هدف نهایی انسان است. علاقه عمیق دورکیم به سعادت، رضایت از زندگی و سلامت در همه متون کلیدی او آشکار است (Thin 2009: 26).

فروید نیز در یکی از آخرین آثارش به موضوع امکان یا عدم امکان سعادت برای بشر، به‌عنوان موجودی اجتماعی، می‌پردازد. اگرچه فروید معتقد است که اصولاً سعادت انسان بخشی از برنامه خلقت نیست و موانعی بنیادین در این راه وجود دارد (Freud 1930 [1961]: 76)؛ ولی او همچنان معتقد است که انسان تحت رانه لذت از طرق مختلفی، ولو بی‌راهه و ناقص، به دنبال سعادت‌مندی روان است. اگرچه انسان تنها گهگاهی بخت تجربه سعادت را دارد، و این همان راز جست‌وجوی همیشگی انسان برای سعادت است.

در انسان‌شناسی برانسیلا مالینوسکی در مقدمه‌ی *آرگونات‌های اقیانوس آرام* غربی به‌عنوان متنی که به مانیفست مردم‌نگاری تبدیل شد، در پاراگراف آخر آن — که در نقل قول ابتدای این مقاله آورده شد — در توصیف هدف غایی مردم‌نگاری از عباراتی استفاده می‌کند که یک‌یک آنها در متون چرخش امر خوب حضور جدی دارند: کوشیدن برای رسیدن به آرزو، سعادت، فضیلت و تعقیب بلندپروازی‌های اجتماعی و دستیابی به ارزش‌ها. او هدف نهایی در مطالعه انسان را فهم میل درونی انسان برای رسیدن به هدف و سعادت می‌داند. چیزی که باید هنگام «درک دیدگاه بومی» به آن دست یافت. امری که گویی در تاریخ قرن بیستم انسان‌شناسی فراموش می‌شود تا دوباره در ابتدای قرن بعدی سربرآورد. بر همین اساس است که انسان‌شناسانی که توجه خود را معطوف به این حوزه کردند، پرسش‌های آن را اموری آشنا یافتند.

مطالعه سعادت ناگزیر مستلزم درنظر داشتن ملاحظات معنا، ارزش و عواطف است که در قلب کار انسان‌شناختی قرار دارند. پرسش‌های آن مدت‌ها است که نگاه خیره انسان‌شناسی را به خود معطوف کرده است: اهداف متنوعی که انسان‌ها دنبال می‌کنند، شیوه‌هایی که به رضایت دست می‌یابند، ساختار انگیزش و کنش‌شان و نسبت میان امرحسی و امراخلاقی. (Kavedžija & Walker 2016: 1 & 2).

علاوه بر این، انسان‌شناسی امر خوب فرصتی است تا انسان‌شناسی دوباره «پتانسیل تفاوت فرهنگی» (Robbins 447: 2013) را، که در ابتدا بر مبنای آن کار انسان‌شناختی را آغاز کرده بود، باز یابد. در مطالعه اینکه انسان‌ها در جوامع و فرهنگ‌های متفاوت چگونه به سعادت دست می‌یابند، چه ایدئال‌هایی از زندگی خوب دارند و برای دست یافتن به آن چگونه عمل می‌کنند. همچنان که مالدینوسکی گفته بود که انسان‌ها در فرهنگ‌های متفاوت سعادت‌های متفاوتی را آرزو می‌کنند.

از همین دیدگاه کلاسیک می‌توان به تعریفی از این حوزه رسید: برای انسان‌هایی که در مکان‌ها و شرایط بسیار متفاوت زندگی می‌کنند زندگی خوب چه معنایی دارد؟ مردمانی که در جوامع گوناگون زندگی می‌کنند چگونه می‌کوشند تا خوبی را در زندگی‌شان بیافرینند؟ افراد به چه شیوه‌های متفاوتی زندگی فردی و جمعی خود را سامان می‌دهند تا آنچه را که خوب می‌پندارند پرورش دهند؟ زیستن در پرتو چنین پروژه‌های چگونه چیزی است؟ از این درک‌های گوناگون و متفاوت از سعادت، خوب و به‌باشی در فرهنگ‌های مختلف چه درس‌هایی می‌توان آموخت؟ درس‌هایی برای اینکه بتوانیم در نهایت زندگی و جامعه خودمان را سامان دهیم (Fischer 2014: 1; Robbins 2013: 457). این دستور کار پژوهشی را رابینز انسان‌شناسی امر خوب و فیشر انسان‌شناسی مثبت نام می‌نهد.

هدف این چرخش لزوماً هدفی متفاوت از آنچه تا امروز انسان‌شناسی در مطالعه جهان انسان‌ها داشته نیست. تفاوت در مدخل تازه‌ای است که برای ورود به این جهان یافته و در چشم‌انداز تازه‌ای که برای نگرستن به آن اتخاذ کرده است. این نوع پژوهش همچون دستور کارهای پژوهشی پیشین قرار است چیزهای زیادی درباره شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه مورد مطالعه بگوید. این بار اما تمرکز بر تصورات و کنش‌های مرتبط با زندگی خوب و ارزش‌های اخلاقی خواهد بود. بر این اساس، مطالعه انسان‌شناختی زندگی خوب دست‌کم سه پیش‌فرض دارد (Kavedžija & Walker 2016: 6 & 7). نخست آنکه زندگی خوب و سعادت در همه جا یکسان نیست، در مکان‌ها، زمان‌ها، جوامع و زمینه‌های فرهنگی متفاوت معنای متفاوتی دارد. «پتانسیل تفاوت» در اینجا به‌خوبی دیده می‌شود. دوم آنکه سعادت و زندگی خوب اموری بین‌الذاتی و رابطه‌ای هستند. این برای آن است که موضوعات مورد مطالعه را نه اموری صرفاً فردی و حتی زیستی بلکه اموری تحت تأثیر انتظارات فرهنگی بدانند. در نهایت آنکه مطالعه سعادت و زندگی خوب مستلزم توجه هم‌زمان به ابعاد اجتماعی و فرهنگی و ابعاد اخلاقی و سیاسی تجربه انسانی است؛ درحقیقت، بایستی هم‌زمان به واقعیت‌های اجتماعی و فضیلت‌های انسانی اندیشید.

پروژه‌هایی برای مطالعه «امر خوب»

برای انجام چنین پژوهشی در عمل، خاصه در مردم‌نگاری، باید وارد جزئیات بیشتری شد. از جمله اینکه این حوزه پژوهش چه موضوعاتی را دربر می‌گیرد. تا اینجا در متن مقاله از موضوعات و کلیدواژگان متعددی برای توصیف دغدغه‌های این حوزه نام برده شد: زندگی خوب، سعادت، به‌باشی، اخلاق^۱ و کمتر از اصطلاحات دیگری نیز نامی به میان آمد: آینده، آرزو، امید، ارزش، کرامت و تخیل. چه آنچه رابینز انسان‌شناسی امر خوب می‌نامد را معیار بگیریم و چه آنچه فیشر انسان‌شناسی مثبت، این حوزه درگیر گسترده‌تری از موضوعاتی است که بر شمرده شد. برای نمونه، به‌عنوان چند کتاب اشاره کنیم که چند مورد از این اصطلاحات را کنار یکدیگر استفاده کرده‌اند. جستجوی سعادت: به‌باشی در چشم‌انداز انسان‌شناختی^۲ (Mathews & Izquierdo 2009)؛ زندگی خوب: آرزو، کرامت و انسان‌شناسی رفاه^۳ (Fischer 2014)؛ ارزش‌های سعادت: به‌سوی انسان‌شناسی معنای زندگی^۴ (Kavedžija & Walker 2016)؛ به‌سوی نظریه‌ای انسان‌شناختی

1 Ethics and Moral

2 Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective

3 The good life: Aspiration, dignity, and the anthropology of wellbeing

4 Values of happiness: Toward an anthropology of purpose in life

درباره ارزش: سکه جعلی رؤیاهای خودمان^۱ (Graeber 2001)؛ زندگی درون محدودیت‌ها: به‌باشی در جهانی آکنده از خواسته^۲ (Jackson 2011). این تعبیر مختلف را می‌توان ذیل رویکردی کلی‌تر به مطالعه‌ای متمرکز بر جستجوی سعادت، دسته‌بندی کرد.

هر کدام از این اصطلاحات از زاویه ویژه‌ای با واقعیت فرهنگی مواجه می‌شوند. برای نمونه، اخلاق بر تلاش‌های کنشگران برای دست‌وپنجه نرم کردن با معضلات اخلاقی و اتخاذ انتخاب‌های اخلاقی تمرکز می‌کند (Ortner 2016: 60). زندگی خوب را تمنایی مداوم برای چیزی بهتر می‌دانند که به کنش‌های زندگی معنا می‌دهد. تلاش برای زندگی خوب مستلزم کار دشوار شدن است: کوشش برای زیستن زندگی‌ای که شخص آن را شایسته می‌داند، تبدیل شدن به انسانی که خواهانش است (Fischer 2014: 2). سعادت را هم می‌توان سعادت لذت‌جویانه دانست و هم در معنایی گسترده‌تر رضایت از زندگی دانست که آن را به معیارهای به‌باشی و زندگی خوب متصل می‌کند (Ibid). به‌باشی نیز به‌دنبال وضعیت بهینه برای فرد و جامعه است (Mathews & Izquierdo 2009: 4 & 5). در حقیقت، هرگاه که تلاش کنیم دست به تعریفی از این اصطلاحات بزنیم، لاجرم باید از دیگر اصطلاحاتی که نام برده شد نیز استفاده کنیم. بر این اساس، انسان‌شناسی که در این حوزه فعالیت می‌کنند بنابر گرایش‌های نظری، سنتی که به آن متعلق‌اند، میدان مورد مطالعه و ارزش‌های شخصی‌ای که دارند یکی از این‌ها را برای هویت‌یابی پژوهش و خودشان انتخاب می‌کنند.

اگر همچنان دغدغه‌ای را که داشتیم ملاک قرار بدهیم —اینکه انجام چنین پژوهشی در عمل، خاصه در مردم‌نگاری، چه شکلی خواهد داشت— توضیحات بالا نمی‌توانند فضا را کامل روشن کنند. گرچه موضوعات مشخص شدند اما نیاز است تا دقیق‌تر مشخص کنیم که انسان‌شناس/مردم‌نگار در میدان پژوهش مسأله‌اش چیست، بایستی به چه پرسش‌هایی بپردازد و برای پاسخ به آنها در میدان بر روی چه چیزهایی دست بگذارد. در حقیقت، نیازمند نقشه‌هایی برای پژوهش در انسان‌شناسی امر خوب هستیم.

رابینز (Robbins 2013: 457 - 458) مطالعه امر خوب را در سه گروه تحلیلی قابل انجام می‌داند. در گروه نخست، بایستی فهمی که میدان از امر خوب دارد و تعریفی که از آن دارد مطالعه شود. در این گروه، موضوعات/ارزش، اخلاق، به‌باشی و تخیل را قرار می‌دهد. چرا که هر یک از آنها را مربوط به نحوه درک مردم از امر خوب و تعریف شیوه‌های مناسب جستجوی آن می‌داند. درحقیقت، در این شکل مطالعه انسان‌شناس باید با کندوکاو در ایدئال‌ها و تصورات میدان و آرمان‌هایی که برای زندگی دارند تشخیص دهد از نگاه آن‌ها «امر خوب» اساساً چیست. سپس نوبت بررسی و مطالعه همدلی، مراقبت و هدیه است؛ جایی که امر خوب در روابط اجتماعی ساخته می‌شود. از این جهت است که موضوعات سه‌گانه آن عمدتاً در نسبت با دیگری مشخص می‌شوند: همدلی، مراقبت و هدیه اساساً معطوف به دیگری هستند. درنهایت، دسته آخر جایی است که انسان‌شناس باید موضوعاتی همچون زمان، تغییر و امید را مطالعه کند. رابینز اذعان می‌کند که این سه موضوع با یکدیگر پیوند دارند، چراکه به شیوه‌هایی مربوط می‌شوند که میدان به واسطه آنها باور می‌کند که می‌توان خوبی‌ای فراتر از آنچه هم‌اکنون در زندگی‌اش موجود است خلق کند. در اینجا ترکیب الگوهای فرهنگی زمان و تغییر می‌تواند تحقق امر خوب را به‌مثابه امکانی واقعی جلوه دهد. اگرچه، می‌توان گفت که ادراک وجود امید برای بهبود می‌تواند امکان دستیابی به تغییر را مقید کند.^۳

1 Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams

2 Life within limits: Well-being in a world of want

۳ در همین راستا، غسان حاج (Hage, 2004) جامعه را نظامی برای تولید امید می‌داند، و البته این امید چیزی جز امید به بهبود در آینده نیست. از طرف دیگر احساس گیرافتادگی می‌تواند این امید را تحت‌تأثیر قرار دهد، لذا این جست‌وجوی دائم سعادت می‌بایست در زمینه‌ای از بهره‌ی امید اجتماعی و احساس گیرافتادگی مورد مطالعه قرار گیرد.

برنامه پژوهشی دیگری را واکر و کاودزیا (Kavedžija & Walker 2016: 11-12) ارائه می‌دهند. آن‌ها نیز جستجوی سعادت در میدان پژوهش را در سه دسته کلی جای می‌دهند. نخست، دامنه سعادت را طرح می‌کنند: سعادت همواره محدود یا مقید است. انسان‌شناس در میدان باید پی این پرسش را بگیرد که چه کسانی می‌توانند امید یا انتظار داشته باشند که سعادت‌مند باشند؟ تا چه حد می‌توانند به آن دست یابند؟ و چرا؟ یا چه کسانی اساساً نمی‌توانند چنین امیدی داشته باشند. دامنه سعادت می‌تواند به فرد یا به گروه مربوط باشد؛ افراد و گروه‌هایی با دسترسی متفاوت و نابرابر به آن. دوم، آنها ایده فضیلت را مطرح می‌کنند: اینکه چه نوع زندگی‌ای از نظر میدان سعادت به همراه می‌آورد؟ این مفهوم به بعد اخلاقی سعادت می‌پردازد و اینکه سعادت همواره در رابطه‌ای خاص با فضیلت و کنش‌های اخلاقی قرار دارد. درنهایت، این پرسش باید بررسی شود که چه کسی مسئول سعادت‌مندی چه کسی است؟ در اینجا مسئولیت بررسی می‌شود و اینکه به چه شیوه‌هایی باید آن را نسبت به سعادت دیگران پاسخ‌گو دانست.

فیشر (Fischer 2014: 1-8 & 210) برای پیشنهاد برنامه پژوهشی روش دیگری را پیش می‌گیرد. او زندگی خوب و به‌باشی را در مرکز تعامل متقابل سه مؤلفه مشاهده می‌کند: نخست شرایط مادی و عینی همچون درآمد، سلامت و امنیت جسمانی. فیشر اذعان می‌کند که گرچه این عوامل مادی در ادبیات اقتصادی و توسعه‌ای بیشتر مطرح شده‌اند و نوعی کمی‌سازی و تعیین شاخص‌های جهان‌شمول نیز از آن‌ها استخراج شده است؛ اما معتقد است که برداشت بیشتر مردم از زندگی خوب و به‌باشی را نمی‌توان به این شرایط مادی فروکاست. درنتیجه، مؤلفه دوم را مطرح می‌کند: کیفیت‌های کلیدی غیرمادی زندگی خوب: آرزو و فرصت، کرامت و انصاف و درنهایت تعهد به اهداف بزرگتر. این عوامل هستند که درنهایت پروژه‌های معنادار زندگی افراد و گروه‌ها را می‌سازند. درنهایت، عناصر اجتماعی-نهادی واسطه‌ای و ابزاری را طرح می‌کند — مانند ساختارهای فرصت و شبکه‌های خانوادگی و اجتماعی — که شرایط زمینه‌ای تحقق زندگی خوب یا «فضای ممکن» را تعریف می‌کنند. هنجارهای اجتماعی رسمی و غیررسمی، تمایزهای نظام‌مند قومی و جنسی و اصول و رویه‌های حقوقی هم در حکم ابزارهایی برای تحقق زندگی خوب می‌توانند عمل کنند و هم در حکم موانعی بر سر آن. تعاملات متقابل ممکن میان این سه مؤلفه است که تفاوت‌ها در زندگی خوب را برمی‌سازد. هم‌چوشی میان این سه مؤلفه در قالب «پروژه‌های زندگی» که افراد درون جامعه برای خود تعریف می‌کنند و پیش می‌برند تحقق می‌یابد. انسان‌شناس بایستی با «دنبال کردن^۱ زندگی یا زندگی‌نامه» (Marcus 1995: 109) این پروژه‌های زندگی و پست و بلند این سه مؤلفه زندگی خوب را مطالعه کند.

مشاهده می‌کنیم که در این سه دستور کار پژوهش علی‌رغم تفاوت‌ها نقاط اشتراک بسیاری وجود دارد. می‌توان گفت اصطلاحات و کلیدواژگان مشابهی در دسته‌بندی‌های متفاوتی قرار می‌گیرند و پرسش‌های مشابهی در صورت‌بندی‌های متفاوتی عرضه می‌شوند. حتی انسان‌شناسانی که تمرکزشان زاویه متفاوتی دارد، برای نمونه لمبک که به اخلاق می‌پردازد، نیز هنگامی که مسائل عملیاتی پژوهش را برمی‌شمرند مشابهت‌ها مجدداً ظاهر می‌شوند. لمبک (Lambek 2010: 4 & 6) آنچه بایستی در انسان‌شناسی اخلاق بررسی شود را شامل این موارد می‌داند: آزادی، قضاوت، مسئولیت، کرامت، خودسازی، مراقبت، همدلی، شخصیت، فضیلت، حقیقت، استدلال، عدالت و زندگی خوب برای بشریت. پژوهش در این موضوعات و مسائل، ضمن به‌رسمیت‌شناختن محدودیت‌های انسان — آنچه تجربه روزمره و عادی او را می‌سازد: شکاف و گسست‌ها، عدم قطعیت، رنج، بی‌عدالتی، تناقض، ناگفتنی‌ها و حل‌ناشدنی‌ها — می‌خواهد امید را نیز به رسمیت بشناسد و تلاش‌های انسان اسیر این شرایط برای عمل و تفکر روزمره برای زیستن و دوام آوردن را مطالعه کند. تین (Thin 2009: 36) نیز موارد دیگری بر این لیست اضافه می‌کند: توسعه، حقوق بشر، فقر، سلامت و سلامت روان. در این فهرست لمبک و تین شاهد چیز

جدیدتری هستیم که در فهرست‌های پیشین موجود نبود: دست گذاشتن بر وضعیت‌های تاریک برای مطالعه زندگی خوب. دستور کاری که به بهترین شکل از سوی آپادورای صورت‌بندی می‌شود.

آپادورای (Appadurai 2013: 286-287) از بین همه این مفاهیم ابتدا بر روی آینده دست می‌گذارد. او می‌خواهد آینده را همچون یک واقعیت فرهنگی درک کند و به انسان‌شناسی برنامه‌ای پژوهشی برای مطالعه آن ارائه دهد. بنابه استدلال او آینده به مثابه یک واقعیت فرهنگی از طریق تعامل متقابل سه دغدغه مهم انسانی شکل می‌گیرد: تخیل، پیش‌بینی و آرزو. او برای توضیح روابط میان این سه به «پتانسیل تفاوت» باز می‌گردد: تصورات و برداشت‌های خاصی از تخیل، پیش‌بینی و آرزو در کنار هم پیکربندی می‌شوند و از این طریق آینده به مثابه یک فرم یا افق فرهنگی پدید می‌آید. در صورتی که انسان‌شناس بتواند در میدان پژوهش پیکربندی خاص آن میدان را فهم کند، بهتر می‌تواند ایده‌های جزئی‌تر آن میدان درباره‌اش را نیز بفهمد. او اضافه می‌کند که آینده صرفاً فضایی فنی یا خنثی نیست، بلکه آمیخته به عاطفه و احساس است. اشکال گوناگونی که آینده به خود می‌گیرد، از سوی همین عواطف و احساسات نیز شکل داده می‌شوند. چراکه این احساسات به پیکربندی‌های مختلف تخیل، پیش‌بینی و آرزو وزن و بافت ویژه‌ای می‌دهند. در نتیجه، بنا به اینکه در هر میدان (بخوانید فرهنگ) چه پیکربندی‌ای از این سه شکل بگیرد، افراد آن میدان افق آینده متفاوتی را درک و تجربه می‌کنند.

او با تجربه کار در میان فقرای شهری هندوستان و همکاری با سازمان‌های مردم‌نهادی که بر روی مسکن فقرا در هند فعالیت می‌کنند، این ایده‌ها را طرح می‌کند. همچون هر پروژه و فعالیت معطوف به فقر، هدف او نیز کاهش فقر و توسعه است. فقر برای آپادورای (Appadurai 2013: 184) لزوماً فقر مالی نیست. «فقر چیزهای زیادی است و همه آن‌ها بد هستند»: محرومیت مادی، ناامیدی، فقدان امنیت و کرامت، قرار گرفتن در معرض خطر و هزینه‌های بالا برای آسایش ناچیز. او حاشیه‌نشینان و گروه‌های مهاجر و پناهنده را نیز در همین دسته جای می‌دهد. او می‌خواهد انسان‌شناسی و تجهیزات نظری-تجربی آن را به شکلی صورت‌بندی کند که برای چنین پروژه‌هایی مناسب باشند. برعکس دیگر انسان‌شناسی که در برنامه تحولی‌شان از انسان‌شناسی به نقد ایده فرهنگ - این زیرساخت مفهومی اصلی انسان‌شناسی - پرداخته‌اند (see Abu-Lughod 1991) او همچنان مایل است با این مفهوم دست‌وپنجه نرم کند و آن را روزآمد کند. در نتیجه، سوال کلیدی او این است که فرهنگ برای توسعه و کاهش فقر چرا اهمیت دارد؟ اینجا است که پای آینده به بحث باز می‌شود. در فرهنگ است که ایده‌های آینده ریشه می‌گیرند و پرورش می‌یابند. با تقویت ظرفیت آرزو کردن، به‌عنوان ظرفیتی فرهنگی، در میان فقرا، که انسان‌شناسی باید متولی آن شود، فقرا می‌توانند منابع لازم را برای مبارزه و تغییر شرایط فقر خود بیابند (Appadurai 2013: 179). در حقیقت، تقویت یا دستکاری در پیکربندی تخیل، انتظار و آرزو که در مجموع آینده را می‌سازند، می‌تواند گامی کلیدی در رستن از فقر و تحقق زندگی خوب باشد. او «ظرفیت آرزو کردن»^۱ را نوعی ظرفیت فرهنگی در نظر می‌گیرد که از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. همچنین در میان فقرا با دیگر گروه‌ها نیز متفاوت است. بنا به استدلال آپادورای، تمرکز بر ظرفیت آرزو کردن به‌عنوان موضوع مطالعه می‌تواند رابطه پیچیده فقرا و به‌حاشیه‌رانده‌شدگان را با رژیم‌های فرهنگی‌ای که درون آن عمل می‌کنند روشن کند.

آرزوها با خواست‌ها، ترجیحات، انتخاب‌ها و محاسبات سروکار دارند. با این حال، آپادورای اذعان می‌کند که این مؤلفه‌ها به حوزه اقتصاد و بازار و به سطح کنشگر فردی واگذار شده است و در مطالعه فرهنگ غایب بوده‌اند. او تلاش می‌کند آرزو را به قلمرو فرهنگ بازگرداند. برای این مهم، این‌گونه استدلال می‌کند:

1 Capacity to aspire

آرزوها بخشی از ایده‌های گسترده‌تر اخلاقی و متافیزیکی هستند که از هنجارهای فرهنگی بزرگ‌تر سرچشمه می‌گیرند. آرزوها هرگز صرفاً فردی نیستند؛ آنها همیشه در تعامل متقابل و در بطن زندگی اجتماعی شکل می‌گیرند. آرزوهای معطوف به زندگی خوب، سلامتی و سعادت در همه جوامع وجود دارند (Appadurai 2013: 187).

ظرفیت آرزو کردن به‌عنوان نوعی ظرفیت جهت‌یابی^۱ برای افراد عمل می‌کند. فقرا با تقویت این ظرفیت می‌توانند شرایطی را که در آن گیر افتاده‌اند تغییر دهند. فرهنگی بودن ظرفیت آرزو کردن به این معنا است که این ظرفیت نیروی خود را درون نظام‌های محلی ارزش و معنا و ارتباط، هنجارهای نهادی و تاریخ‌های محلی می‌گیرد. آپادورای بهترین راه برای برقراری نسبت میان ظرفیت آرزو کردن و فرهنگ را در ایده‌های زندگی خوب می‌بیند. اینکه چگونه نظام‌های فرهنگی مختلف زندگی خوب را به‌عنوان چشم‌اندازی از اهداف قابل تشخیص و مسیرهای عملی برای دستیابی به آنها شکل می‌دهند. چراکه فرهنگ‌ها لزوماً اموری مربوط به گذشته سنت‌ها، آداب‌ورسوم، حافظه، بازتولید آنچه بوده در قالبی جدید نیستند؛ بلکه باید فرهنگ را نظامی دید که «تصاویر مشخصی از زندگی خوب را همچون نقشه‌ای از مسیر» (از اینجا تا آنجا) و «از اکنون تا آنگاه»، به‌عنوان بخشی از اخلاقیات زندگی روزمره، شکل می‌دهد» (Appadurai 2013: 292) و از این طریق به اعضای خود این ظرفیت را اعطا می‌کند، یا نمی‌کند، که به پیش بروند و زندگی فردی و جمعی خودشان را بسازند. در عین حالی که در هر جامعه تصویر زندگی خوب با جامعه دیگر متفاوت است.

با این حال، آپادورای (Appadurai 2013: 299) کار انسان‌شناختی در چنین چهارچوبی را صرفاً موقوف به کاری مطالعاتی نمی‌کند. او از انسان‌شناسان طلب می‌کند تا به موضعی جانبدارانه متعهد شوند و میانجی، تسهیل‌گر و مروج اخلاق امکان در برابر اخلاق احتمال باشند. کار بر روی انسان‌شناسی آینده در تنش میان اخلاق امکان^۲ و اخلاق احتمال^۳ قرار دارد. اخلاق امکان به آن دسته از شیوه‌های تفکر، احساس و کنش اشاره دارد که افق‌های امید را گسترش می‌دهند، میدان تخیل را وسعت می‌بخشند، برابری بیشتری در ظرفیت آرزو کردن ایجاد می‌کنند و شهروندی آگاهانه، خلاق و انتقادی را گسترش می‌دهند. این اخلاق بخشی از سیاست امید است. برعکس، اخلاق احتمال آن دسته از شیوه‌های تفکر، احساس و کنش است که از شمارش و حسابگری سرچشمه می‌گیرند و تمایل به شرط‌بندی روی فاجعه دارند؛ همان منطق دولت‌ها و نهادهای بوروکراتیک که فقرا را در قالب اعداد، آمارها و شاخص‌ها می‌بینند. این اخلاق به جای گشودن افق‌ها، آنها را محدود می‌کند و نوعی بازتولید ناامیدی است. انسان‌شناس بایستی تمرکز خود را بر اخلاق امکان بگذارد. اخلاقی که می‌تواند بستری فراگیر برای بهبود کیفیت زندگی فراهم کند و قادر است تکثر چشم‌اندازهای گوناگونی را که از زندگی خوب وجود دارد درون خود جای دهد.

تاب‌آوری اجتماعی: «استعداد زندگی» خوب در شرایط بد

به شکل جالب‌توجهی، انسان‌شناسان حوزه تاب‌آوری نه تنها از اصطلاحات و کلیدواژگان مشابه انسان‌شناسی امرخوب استفاده می‌کنند، بلکه دستور کار پژوهشی خود را نیز در دوگانه رنج-زندگی خوب قرار می‌دهند. اگرمن و پنتر-بریک (Eggerman & Panter-Brick 2010) از دو انسان‌شناسی رنج و انسان‌شناسی امید صحبت می‌کنند و تاب‌آوری را در میانه آنها قرار می‌دهند. در تاب‌آوری فرض می‌شود که فرد/گروه/جامعه در مسیر زندگی خود با موقعیت‌های پیش‌بینی‌شده و پیش‌بینی‌نشده، فشارها و تهدیدهایی مواجه می‌شود که بایستی توانایی بازگشت و بهبود، حفظ زندگی، ادامه دادن به مسیر و رشد را دارا باشد (Keck & Sakdapolrak 2013: 8). در نتیجه، تاب‌آوری بیشتر با سازگاری، پایداری و تحول‌پذیری، به‌عنوان اصول سه‌گانه آن، شناخته می‌شود. صورت‌بندی انسان‌شناختی از تاب‌آوری را بهتر از

1 Navigation

2 The ethics of possibility

3 The ethics of probability

هرجایی می‌توانیم در آثار و تجربیات کاترین پنتربریک، و رادیکال‌تر از او نانسی شپرهیوز، ببینیم. وجه اشتراک هردو آنها این است که در طیف متنوعی از میدان‌هایی فعالیت کرده‌اند که با رنج، سختی و آسیب‌پذیری مواجه بوده‌اند و در عین حال، ایده‌های زندگی خوب را جسته‌اند.

به نظر پنتربریک (Panter-Brick 2014: 4) «تاب‌آوری فرایندی است برای به‌کارگیری منابع به‌منظور حفظ به‌باشی». او مفهوم فرایند را به کار می‌گیرد تا تاب‌آوری را نه الزاماً یک ویژگی یا ظرفیت بدانند، منابع را به کار می‌برد تا به منابع متفاوتی که در مکان‌های متفاوت برای مردم اهمیت بیشتری دارند اشاره کند و در نهایت از به‌باشی پایدار سخن می‌گوید چراکه تاب‌آوری را چیزی فراتر از نبود آسیب می‌داند. خطوطی که از میان آن‌ها می‌توان رویکرد انسان‌شناختی به تاب‌آوری را تشخیص داد. ایتل (Eitel 2023: 4,9 & 14) نیز از «تاب‌آوری زیسته» سخن می‌گوید تا گفتمان تاب‌آوری را درون منطق انسان‌شناسی قرار دهد؛ چراکه ماهیت موقعیت‌مند تاب‌آوری نه تنها توسط گروه‌های اجتماعی تعیین می‌شود، بلکه از زمینه‌های اجتماعی و تاریخی مشخص و رابطه‌ی متقابل کنشگران انسانی و غیرانسانی نیز سرچشمه می‌گیرد. این همان «پتانسیل تفاوت» است: تاب‌آوری، بسته به زمینه‌ها و شرایط اجتماعی-مادی، ماهیتی پویا و اشکالی متکثر دارد که مطالعه‌ی آن مستلزم احترام به گوناگونی شیوه‌ها و صداها می‌باشد که در میدان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند.

اما همه‌ی این بینش‌ها چه ارتباطی با انسان‌شناسی امر خوب برقرار می‌کند. اگرمن و پنتربریک (Eggerman & Panter-Brick 2010: 72) حوزه‌ی تاب‌آوری را نقطه‌ی وصل دو حوزه‌ی امر خوب و تاریک می‌دانند. چراکه پرسش پژوهش تاب‌آوری را چنین چیزی می‌دانند: «سازه‌های رنج و امید چگونه درک فرهنگی از زندگی تحت فشار را شکل می‌دهند». آن‌ها از انسان‌شناسی رنج و انسان‌شناسی امید صحبت می‌کنند؛ اولی را مطالعاتی معرفی می‌کنند که به درد جسمانی و عاطفی مردمی که با فقر مزمن، حاشیه‌ای‌شدن اجتماعی و خشونت‌های روزمره دست‌وپنجه نرم می‌کنند صدا می‌دهد. در مقابل، انسان‌شناسی امید را حوزه‌ای معرفی می‌کنند که به‌باشی را به ساختارهای اجتماعی پیوند می‌زند. پنتربریک (Panter-Brick 2014: 6)، با ارجاع به تجاربش در مطالعه‌ی تاب‌آوری در افغانستان، تاب‌آوری را چنین تعریف می‌کند:

چیزی که برخی خانواده‌ها را تاب‌آورتر از دیگران می‌سازد، توانایی آن‌ها برای حفظ حس امید است؛ حسی که به رنج زندگی معنا و نظم می‌دهد و کمک می‌کند تا روایتی منسجم شکل گیرد که آینده را به گذشته و حال پیوند می‌دهد. این امید یا همان «معناسازی» جوهره‌ی چشم‌انداز فرهنگی تاب‌آوری است. آنچه برای افراد در مواجهه با سختی اهمیت دارد، حس «معناسازی» است و آنچه برای تاب‌آوری اهمیت دارد، حسی از امید است که زندگی واقعاً معنا دارد، حتی در میانه‌ی آشوب، خشونت، فشار، نگرانی یا یأس.

بنا به استدلال او، تاب‌آوری یعنی دستیابی به یک زندگی به‌اندازه‌ی کافی خوب. تاب‌آوری چیزی فراتر از «عملکرد مطلوب» در فرایند سازگاری و پایداری در برابر شرایط منفی است. بلکه با معنادار ساختن جنبه‌های اخلاقی زندگی سروکار دارد. مهمترین هدف در تاب‌آوری بایستی حفظ و تقویت کرامت باشد. بر همین اساس، آنچه برای تقویت تاب‌آوری باید انجام شود، این است که افراد سهمی عادلانه در جامعه داشته باشند و زندگی آبرومندی را تجربه کنند، به‌شکلی که کرامت انسانی آنها فرسوده نشود (Panter-Brick 2014: 10). این رویکرد از دیدن مردم به‌عنوان «سوژه‌های رنجور» یا افرادی صرفاً در ارتباط با کاستی‌ها و نقص‌ها پرهیز می‌کند و آن‌ها را بالقوه توانمند می‌بیند (Andaya & Cooper 2025: 90-91). درعین حال که کاستی‌های تاریخی آنان را انکار نمی‌کند، چالش‌های آنان را به‌عنوان جستجویی برای زندگی خوب بازپیکربندی می‌کند و نه توضیحی برای شکست آنان. این دقیقاً همان رویکردی است که آپادورای آن را اخلاق امکان نام نهاد. در هردو این رویکردها، بر ظرفیت‌های توان‌بخش تمرکز می‌شود، ظرفیت‌هایی که می‌توانند امکان دگرگونی‌های اجتماعی در جهت آینده‌ای بهتر را فراهم می‌کنند.

شپر-هیوز، که در میان افراد «آسیب‌پذیر» و «رنجور» در برزیل، ایرلند و آفریقای جنوبی کار میدانی کرده است، در مقاله *استعدادی برای زندگی: تأملاتی درباره تاب‌آوری انسانی* به این نکته اذعان می‌کند که با کار در چنین میدان‌هایی «چیزهای زیادی درباره تاب‌آوری انسانی مردمی آموختم که به حق به سرزندگی و شور زندگی شناخته می‌شوند، مردمی که بر حق خود برای زیستن، دیده شدن و بودن و لذت بردن از جهان پافشاری می‌کنند» (Schepher-Hughes 2008: 27). این مشاهده در کنار ویژگی «خانه‌به‌دوشی» انسان‌شناسی که بر مقایسه میان فرهنگی بنا شده و گرایش دارد تا مفروضات جهان‌شمول را به پرسش بگیرد، شپر-هیوز را بر آن می‌دارد تا آنچه را درباره تروما، آسیب‌پذیری و تاب‌آوری می‌دانیم «توتوی انسان‌شناختی^۲» کند.

پرسش او این است: برای کسانی که در بحران دائمی به سر می‌برند و تروما و رنج رویدادهایی عادی و روزمره در زندگی‌شان است، چه چیزی برای بقا و شکوفایی لازم است؟ سرچشمه‌های قدرت، استقامت، سرسختی و آسیب‌ناپذیری نسبی، که او در این میدان‌ها مشاهده کرده بود، کدامند؟ (Schepher-Hughes 2008: 39). او ادعا می‌کند که ما در عصری زندگی می‌کنیم که تروما و اختلال‌هایی همچون اختلال استرس پس‌اسانه^۳ به روایت‌های مسلط تبدیل شده‌اند، جایی که آن‌ها به دال‌های شناوری از خطر و آسیب تبدیل شده‌اند. گویی همه افراد، همه گروه‌ها و ملت‌ها در تقلائی برای غلبه بر رنج و خشونت هستند. او استدلال می‌کند این احساس آسیب‌پذیری و زخم‌خوردگی برای افراد، ملت‌ها و کل جهان خطرناک است. برجسب آسیب‌پذیری و شناسایی افراد و گروه‌ها به‌عنوان آسیب‌پذیر یک خطر نه فقط برای دیگران که برای خود آنها نیز است. چراکه این مدل‌های آسیب و تروما بر پایه تصویری از طبیعت و زندگی انسان بنا شده‌اند که آن را اساساً آسیب‌پذیر و ضعیف می‌بینند و انسان را دارای سازوکارهای دفاعی اندک و معیوب می‌دانند (Ibid). مطالعات انسان‌شناختی مورد ادعای او نشان داده‌اند که در بخش عمده‌ای از تاریخ بشر مردم به رویدادهای تروماتیک به‌مثابه مسائلی اجتماعی و مذهبی واکنش نشان می‌داده‌اند. بینش آسیب‌شناختی و تروماتیک تجارب نیرومند انسانی را پزشکی‌سازی می‌کند و خود انسان را ناتوان و منفعل می‌پندارد. او با ارجاع به تجاربش در آفریقای جنوبی به‌خوبی تمایز میان متخصصان روان‌پزشکی و افراد «آسیب‌دیده» را نشان می‌دهد. آن‌ها افرادی را که در دوره آپارتاید شکنجه شده، ترور شده یا هر تجربه سختی را از سر گذرانده بودند به‌عنوان مورد‌های آسیب‌شناختی دسته‌بندی می‌کردند، در حالی که خود این افراد به‌شدت با این نگرش مقابله می‌کردند و تجارب‌شان را شجاعت، افتخار و فعالیت موفق سیاسی می‌نامیدند و از اینکه این تجارب تروما یا آسیب تلقی شوند پرهیز می‌کردند. «پاندول پزشکی-علوم اجتماعی-روان‌پزشکی در سال‌های اخیر به سوی مدلی از آسیب‌پذیری انسانی و شکنندگی انسانی میل کرده است، بدون آنکه به توانایی شگفت‌انگیز انسان‌ها -چه بزرگسال چه کودک- برای ایستادگی، بقا و زیستن با رویدادهای هولناک توجه کند» (Ibid: 42). او با دعوت برای دیدن طبیعت انسان به‌عنوان موجودی هم تاب‌آور و هم آسیب‌پذیر، توجه را به ظرفیت‌های انسان برای بقا و حتی شکوفایی در خلال و پس از وضعیت‌های اضطراری جلب می‌کند:

هرچند نظریه‌های آسیب‌پذیری و تروما سنگینی بار جهان بر زندگی فقرا، طردشدگان و ستم‌دیدگان را به‌خوبی بازمی‌شناسند، اما در برابر این شکنندگی، ظرفیتی برای تاب‌آوری قرار دارد که شاید ریشه‌ای زیستی-تکاملی داشته باشد، بی‌تردید در بستر تاریخ شکل گرفته، و به‌طور فرهنگی بسط و پرورده شده است. سال‌ها در کنج و زوایای جوامع سرکوب‌شده و طردشده به دنبال بسیج‌های سیاسی و مقاومت‌های سازمان‌یافته در برابر وحشت همیشه بودم، اما آنچه یافتم شکل‌های تاب‌آوری روزمره بود. و در متن این زندگی‌های محاصره‌شده، خود بودن زیستن و زنده‌ماندن برای روایت سرگذشت - به‌تنهایی بسنده و شایسته‌ی ستایش است (Schepher-Hughes 2008: 54).

1 A Talent for Life: Reflections on Human Vulnerability and Resilience

۲. Anthropological Veto: اصطلاحی از مارگارت مید که اشاره دارد به استثنای مردم‌نگارانه. آنچه در مردم‌نگاری‌ها استثنایی در برابر دعاوی کلی است.

3. Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD)

تمرکز بر انسان، نه فرهنگ؛ معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مردم‌نگاری

در صورتی که چیستی انسان‌شناسی و مردم‌نگاری را ماهیتی به‌هم‌مرتبط فرض کنیم (Geertz 1973a)، چرخش تاریک و امر خوب بایستی چرخشی در پژوهش میدانی و متن مردم‌نگارانه نیز به همراه داشته باشند. این دو چه مردم‌نگاری‌ای را تولید کردند؟ برای پاسخ به این پرسش بایستی پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی‌ای را بررسی کنیم که در این چرخش‌ها مضمور بودند و به پیش‌فرض‌های روش‌شناختی ترجمه شدند.

مطالعه امر خوب پیش از آنکه در انسان‌شناسی مطرح شود در حوزه‌های متعددی از جمله فلسفه سیاسی و توسعه مطرح شده بود. جان رالز، فیلسوف سیاسی، در اثر شاخص خود، نظریه‌ای در باب عدالت (۱۳۹۳) [۱۹۷۱]، نظریه‌ای در باب امر خوب و چندوچون آن ارائه می‌دهد که مشابه صورت‌بندی‌های بعدی انسان‌شناسان از آن است. همینطور، مارتا نوسبام در مجموعه‌ای از آثار خود درباب توسعه به این حوزه پرداخته است. آپادورای ایده «ظرفیت» را از نظریه‌ی «قابلیت» او وام گرفته بود. گرچه رقبا به این دو مورد محدود نمی‌شوند اما به نظر ما این دو مورد خاص از یک قابلیت ویژه برخوردارند: می‌توانند بنیان‌های معرفت‌شناختی و سیاسی این حوزه را بهتر به ما نشان دهند. بنیان‌هایی که به روش‌شناسی خاصی برای مردم‌نگاری و استراتژی تولید متن منجر می‌شوند.

رالز نظریه امر خوب حداقلی (۱۳۹۳: ۱۲۸-۱۲۰؛ ۴۱۰-۳۹۷؛ ۵۳۵-۵۳۳) را مطرح می‌کند. او می‌خواهد خوب‌های اولیه و لازمی را احصاء کند که رسیدن به اصول عدالت (بخوانید زندگی عادلانه در جامعه) را تضمین می‌کنند. این هدف مشابه هدفی است که پنتربریک درباره تاب‌آوری ادعا کرد. رالز در سه دسته خوب‌های اولیه را معرفی می‌کند: آزادی و فرصت، درآمد و ثروت و مهم‌تر از همه کرامت که به نظر او مهمترین خوب اولیه است. کرامت مهمترین عنصر تاب‌آوری نیز بود و در نقشه پیشنهادی برای مطالعه انسان‌شناختی امر خوب نیز قرار داشت. تعبیر رالز از کرامت چنین است: حس فرد نسبت به ارزشمندی خویش، اعتقاد راسخ او به اینکه برداشتش از خیر خویش، از برنامه زندگی‌اش، درخور تحقق یافتن است، اطمینان او نسبت به توانایی‌اش در به انجام رساندن مقاصد خویش. رالز همچنین فرض می‌گیرد که هر فرد برنامه‌ای عقلانی برای زندگی دارد که با توجه به شرایط خاص خود او تنظیم می‌شوند. با این برنامه است که فعالیت‌های فرد به گونه‌ای تنظیم می‌شوند که بتوان امیال و مقاصد گوناگون را برآورد. هر کس را می‌توان در هیأت زندگی‌ای انسانی در نظر آورد که بر طبق برنامه‌ای زیسته می‌شود. هویت فرد با این برنامه، اهدافش و آرمان‌هایش و اینکه در زندگی در پی چیست مشخص می‌شود. این مفهوم نیز پیشتر، خاصه با ایده پروژه‌های زندگی فیشر، تکرار شد. بنابه استدلال رالز، انسان در طول دوره‌هایی سعادت‌مند است که سرگرم اجرای برنامه‌های زندگی‌اش است و اطمینان دارد که تلاش‌هایش به بار خواهند نشست و آرزوهای مهمش رنگ واقعیت می‌گیرند. در نهایت، مفهوم چشم‌انداز را داریم که مشابه مفهوم «پتانسیل تفاوت» است: اینکه برنامه‌های زندگی از شخصی به شخص دیگر تفاوت دارند. افراد متفاوت، بنابه شرایط، توانایی‌ها و منافع متفاوت‌شان، سعادت خود را در انجام کارهای متفاوتی می‌بینند. تعریف امر خوب هیچ قاعده‌ی عامی ندارد؛ خوب خنثی است و به اقتضاء موقعیت تبیین می‌شود.

رویکرد قابلیت‌های نوسبام نیز می‌تواند در اینجا مورد توجه قرار گیرد (Nussbaum 2000: 71, 78-80). او می‌خواهد فهرستی از قابلیت‌ها تنظیم کند که اهمیت محوری در زندگی انسانی دارند، قابلیت‌هایی که یک زندگی را تبدیل به زندگی انسانی می‌کند. او ده قابلیت را برمی‌شمرد که با کلیدواژگان انسان‌شناسی امر خوب تا حدی مشترک‌اند. نوسبام این قابلیت‌ها را در چهارچوب نوعی لیبرالیسم سیاسی قرار می‌دهد - امری که رالز نیز در حدود آن قرار می‌گیرد - که پیامدهایی دارد. از این جمله اینکه این قابلیت‌ها باید برای هر فرد دنبال شود. بنابه استدلال نوسبام (Ibid: 73-74) با هر فرد بایستی به‌عنوان یک هدف رفتار شود و هیچ‌کس صرفاً ابزاری برای اهداف دیگران نباشد؛ هر فرد حامل ارزش و یک هدف است. قابلیت‌های نوسبام برای تک‌تک افراد مدنظر است و نه در وهله اول برای گروه‌ها و جماعت‌ها. هدف نهایی

سیاسی همیشه ارتقای قابلیت‌های هر فرد است و این گروه‌ها و جماعت‌ها نیز بایستی در خدمت این هدف باشند. رالز نیز بر اشخاص تأکید دارد و سعادت افراد را دنبال می‌کند و خیر و برنامه زندگی افراد را محور بحث قرار می‌دهد. در نتیجه، با نوعی فردگرایی سیاسی و معرفتی در بنیان‌ها مواجهیم.

در انسان‌شناسی تاریک و امر خوب نیز به نوعی این فردگرایی را مشاهده می‌کنیم. چرا که رنج و خوبی به بهترین شکل در زندگی‌های افراد خودشان را نشان می‌دهند. اگر پژوهش در باب رنج و زندگی خوب به دنبال فهم و سپس به تصویر کشیدن رنج زیسته، تاب‌آوری زیسته و ایده‌ها و کنش‌های خوب است، این‌ها به بهترین شکل در زندگی زیسته و پروژه‌های زندگی‌ای که افراد سازمان می‌دهند قابل مشاهده است. در نتیجه، مردم‌نگار با تمرکز بر این‌ها می‌تواند به اهداف پژوهشی خود دست یابد. در سال‌هایی که شاهد این چرخش‌ها هستیم، ژانر مردم‌نگاری جدیدی نیز ظهور می‌کند. متنی که در آن در درجه اول زمینه فرهنگی ارائه نمی‌شود تا درس‌ها و آموزه‌هایی درباره چگونگی زندگی متفاوت در جاهای دیگر به مخاطب ارائه دهد؛ بلکه متن مردم‌نگاری متمرکز بر روایت‌هایی از یک فرد یا افراد به‌خصوصی است که بستر فرهنگی، تاریخی و سیاسی از خلال این روایت شخصی آشکار می‌شود. در چرخش تاریک، با بسیاری از متون مردم‌نگاری مواجهیم که با ارائه روایت‌هایی از تروما و رنج این احساس را به مخاطب عرضه می‌کند که همه ما به‌عنوان انسان آسیب‌پذیری و سرنوشت مشترکی داریم (Robbins 2013: 455). در این متون، موضوع تجربه منحصربه‌فرد یک انسان یا چند انسان است، در قالب داستان و روایتی انسانی و نه روایتی بازنمایانه از تیپ‌ها و الگوهای فرهنگی خاص. در چنین متنی رنج انسانی از خلال پستی و بلندی‌های زندگی یک فرد عرضه می‌شود. در حوزه امر خوب هم چنین است. متن مردم‌نگاری و کار مردم‌نگاری باید معطوف به افراد و پستی و بلندی زندگی آن‌ها باشد؛ جایی که قابلیت‌های خودشان را برای ساختن یک زندگی خوب متجلی می‌کنند، کرامت خود را بازتولید می‌کنند و برای رسیدن به اهداف زندگی‌شان تلاش می‌کنند.

این گرایش‌ها، با مباحث درون‌رشته‌ای تکمیل می‌شوند. برای نمونه، ابولقد (Abu-Lughod 1991: 50, 149) مردم‌نگاران را تشویق می‌کند تا با نوشتن «مردم‌نگاری امر خاص» علیه فرهنگ بنویسند: نوشتن مردم‌نگاری روایی‌ای که در آن داستان‌ها، بحث‌ها، خاطرات، اختلاف‌نظرها و کنش‌های افراد خاص در زمان و مکان خاص مطرح می‌شود. ابولقد به دنبال حضور بی‌واسطه صدای انسان‌ها در متن است و نه فرهنگ‌ها که نوعی انسجام، همگنی و بی‌زمانی را به آنچه توصیف می‌شود اعمال می‌کنند. براین اساس، مردم‌نگار در میدان باید همان کاری را انجام دهد که پنتربریک (Panter-Brick 2014: 10) توصیه می‌کند: مؤثرترین راه برای نزدیک شدن به تاب‌آوری گوش‌دادن به آنچه مردم درباره زندگی روزمره‌شان می‌گویند است؛ تا از این طریق بفهمیم چه اهدافی برای آنها مهم است و برای رسیدن به این اهداف چه کارهایی انجام می‌دهند. به نظر می‌رسد پنتربریک اهمیت مشاهده مشارکتی را نادیده می‌گیرد. چرا که در گفتگوی مستقیم، در بسیاری از موارد، اهداف و کنش‌ها به شکلی رسمی شده بیان می‌شوند. بسیاری از رویکردهای رقیب انسان‌شناسی در مطالعه سعادت و زندگی خوب، با استراتژی پیمایش و پرسش‌های مستقیم داده‌های‌شان را جمع‌آوری می‌کنند. تقریباً هیچ انسان‌شناسی در میدان از مشارکت‌کنندگان به‌طور مستقیم نمی‌پرسد زندگی خوب از نظرشان چیست و برای رسیدن به آن چه می‌کنند. در عوض با مشاهده مشارکتی در زندگی روزمره آنها غرق می‌شود تا بتواند «دیدگاه بومی» را به چنگ آورد. جایی که انتخاب‌ها، ترجیحات و کنش‌های‌شان در زندگی زیسته‌شان ساری و جاری است: «پزشک برای فرزندان، بازار برای غله‌شان، شوهر برای دختران‌شان و سقف‌های حلبی برای خانه‌هایشان ... فهرستی که با هنجارها، پیش‌فرض‌ها و اصول درباره زندگی خوب و اساساً خود زندگی گره خورده‌اند» (Apadurai 2013: 188).

آپادورای (Apadurai 2013: 187-188) برای هدایت مردم‌نگار در میدان، نقشه‌ای سه‌سطحی برای پژوهش زندگی خوب ارائه می‌دهد. این نقشه روش‌شناختی با آنچه پیشتر گفتیم متفاوت است. آپادورای که ایده فرهنگ را کنار نمی‌گذارد، می‌خواهد دست به ترکیبی بزند که در مردم‌نگاری هم انسان‌ها حضور داشته باشند و هم فرهنگ. با این حال، او

پیشتر ایده فرهنگ به مثابه سنت، آداب و رسوم و امور گذشته‌نگر را نقد کرده بود. در اینجا به نظر می‌رسد به ایده گیرتز (Geertz 1973b: 44) از فرهنگ نزدیک می‌شود. گرچه به آن اشاره‌ای نمی‌کند: «بهتر است فرهنگ را نه همچون مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری عینی—مانند آداب و رسوم، سنت‌ها و عادت‌ها—چنانچه تاکنون چنین بوده، بلکه بهتر است آن را مجموعه‌ای از سازوکارهای هدایت‌کننده‌ی رفتار ببینیم: برنامه‌ها، دستورها، قواعد، دستورالعمل‌های راهنما». بنا به استدلال آپادورای، پژوهشگر برای فهم آرزوهای معطوف به زندگی خوب میدان باید سه سطحی را که این آرزوها درون آنها معنادار می‌شوند در نظر بگیرد: زمینه^۱ کلان، زمینه میانی و متن نهایی و آشکار.

زمینه کلان یا عالی همان نظام ایده‌ها است. نقشه کلان‌تری از ایده‌ها، باورها و اصول بنیادی محلی؛ درباره زندگی و مرگ، ماهیت دارایی‌های دنیوی، اهمیت دارایی‌های مادی در برابر روابط اجتماعی، توهم نسبی پایداری اجتماعی برای یک جامعه، ارزش صلح یا جنگ. این سطح دربردارنده ایده‌های کلان اخلاقی و متافیزیکی است.

زمینه میانی همان هنجارهای واسطه است، جایی که ایده‌های کلان به شکل ایده‌ها و هنجارهای متراکم‌تر محلی—درباره ازدواج، کار، فراغت، آسایش، احترام اجتماعی، دوستی، سلامت و فضیلت—درآمده‌اند. این هنجارهای میانی اغلب به شکلی ملموس درنمی‌آیند.

متن‌های نهایی، بی‌واسطه، آشکار و مشخص که همان خواسته‌ها، انتخاب‌ها، ترجیحات و محاسبات فردی و منحصربه‌فرد هستند. انتخاب‌ها و خواسته‌هایی برای: این قطعه زمین یا آن یکی، برای این پیوند ازدواج یا دیگری، برای این شغل در دستگاه اداری یا شغل دیگری در بازار آزاد، برای این جفت کفش یا آن شلوار.

این نقشه به خوبی ایده توصیف فربه، اتصال متن‌ها به زمینه‌ها، را منعکس می‌کند. مردم‌نگار برای فهم «فربه» آرزوهای معطوف به زندگی خوب، بایستی آنچه را که در سطح آخر در میدان مشاهده می‌شود و به تجربه مشارکت او در می‌آید به دو سطح بالاتر وصل کند تا بتواند به فهم یک فرهنگ خاص دست یابد. می‌توان این سطح آخر را همان پروژه‌های زندگی افراد دانست. جایی که افراد در راستای پیش‌بردن برنامه زندگی‌شان دست به انتخاب می‌زنند، خواسته‌های‌شان را پیگیری می‌کنند، ترجیحات‌شان را بروز می‌دهند و برای به دست آوردن اهداف‌شان دست به محاسباتی می‌زنند که چگونه به آنها دست یابند. این همان سطحی است که ژانر مردم‌نگارانه انسان‌محور آن را دنبال می‌کند. با این حال، مشخص است که آپادورای مایل است همچنان از فرهنگ استفاده شود و از مردم‌نگار می‌خواهد این روایت‌ها و داستان‌ها از زندگی‌ها را به منابع بالاتری، که آنها را توجیه می‌کنند، وصل کند. مردم‌نگاری معاصر میان دو قطب در حرکت است: تمرکز بر «آنچه با حروف ریز در فرد نوشته شده» یا «آنچه با حروف درشت‌تر در جامعه نوشته شده است» (افلاطون، ۱۳۵۳: ۸۲).

سخن آخر

این مقاله در پی آن بود که به یک لحظه خاص از زندگی انسان‌شناسی نزدیک شود تا آن را درک کند. لحظه‌ای که چرخش «امر خوب» رخ می‌دهد و به حوزه تازه‌ای از کار انسان‌شناختی تبدیل می‌شود. همچون هر دستور کار پژوهشی دیگر، این چرخش تنها در صورتی می‌تواند جدی تلقی شود که منظومه فکری-عملی خاص خود را خلق کند، یعنی معرفت‌شناسی، سطوح نظری و مفهومی، موضوعات و دغدغه‌ها، نگرش و دیدگاه نسبت به جهان اجتماعی، روش‌شناسی و سیاست‌های تولید متن که خاص خودش باشد. این مقاله در پی ترسیم این جهان فکری و دستاوردهای ممکن آن بوده است.

این رویکرد با نقد نگرش آسیب‌شناختی به جهان انسان‌ها، که پیامد آن منفعل دیدن انسان‌ها و برجسته کردن وجوه تاریک زندگی انسانی است، در پی جلب توجه به توانمندی انسان‌ها و تمنا و کنکاش‌شان برای دستیابی به امر مطلوب است: استعداد زندگی. علاوه بر فردگرایی سیاسی و معرفتی معاصر، این چرخش در زمینه‌ای از تحولات رشته‌ای رخ داد. ویژگی انسان‌شناسی است که فرد انسان‌شناس با مشارکت در میدان و همین‌طور با تمرین نوشتن تجربیات میدانی‌اش می‌تواند خود این رشته را از نزدیک لمس کند و به آن فکر کند. این چنین است که هر متن مردم‌نگاری، هم‌زمان که به موضوعی خاص می‌پردازد، به خود انسان‌شناسی نیز می‌پردازد. پژوهش امر خوب حوزه‌ای است که از زاویه امری کمابیش مغفول‌مانده ما را به انسان‌های انضمامی نزدیک‌تر می‌کند، تا نه فقط جهان انسانی را از چشم‌انداز آن مشاهده کنیم، که خود انسان‌شناسی و پست‌وبلند آن را نیز از زاویه‌ای دیگر بشناسیم. خاصه اینکه مردم‌نگاری و مشارکت در میدان پژوهش برای انسان‌شناسان همواره همراه با تجربه‌ای بازندیشانه نیز بوده است. مردم‌نگار پس از تجربه تماس و زندگی با میدانش علاوه بر یادداشت‌های میدانی، تجربه و بینشی برای زندگی شخصی خود نیز از میدان توشه می‌گیرد. پژوهش در حوزه امر خوب این اجازه را به ما می‌دهد که متقابلاً بر خود نیز از زاویه‌ای دیگر تأمل کنیم.

چرخش به سوی امر خوب، همچنین، مسیری است در جهت پیرایش نگاه انسان‌شناختی که نه‌تنها ناخرسندی‌های حیات وجودی انسان، بلکه تلاشش برای فائق آمدن بر این ناخرسندی را نیز مدنظر آورد. آن‌گونه که فروید (Freud 1961) با رویکردی ریشه‌ای می‌گوید، شاید ناخرسندی وضعیت محتوم انسان در تمدن باشد، اما درعین حال این ناخرسندی همراه با تلاش‌های او برای فائق آمدن بر این ناخرسندی‌ها و جست‌وجوی راهی به سوی سعادت است. درک «حضور یک غیاب» یا فقدان (Rahimi 2021: 7) سائق انسان برای جبران و جست‌وجوی راهی برای دستیابی به امر مطلوب و سعادت، و جوهره تاب‌آوری و ارتقای اجتماعی است. به این ترتیب ناخرسندی و سعادت، نه دو امر متضاد، بلکه دو روی سکه تجربه وجودی انسان هستند. دعوت به چنین نگاه دیالکتیکی و درهم‌تنیده، افقی است که چرخش امر خوب پیش روی انسان‌شناسی، و مطالعه انسان در وجه عام، قرار می‌دهد.

منابع

- احمدی، کامیل. (۱۳۹۴). *به نام سنت: پژوهشی جامع در باب ختنه زنان در ایران*. تهران: شیرازه.
- اسفاری، میترا. (۱۴۰۴). *سفر به قربت غربت‌ها: قوم‌نگاری در فضای درون‌گروهی غربت‌های مازندران*. تهران: نی.
- افلاطون. (۱۳۵۳). *جمهوری*. ترجمه کویانی و لطفی. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- ایزدی جیران، اصغر. (۱۴۰۴). *افیون‌زدگان: مردم‌نگاری در جنوب تهران*. تهران: نی.
- ثقفیان، سپیده. (۱۳۹۸). *در تقاطع سنت، فقر و جنسیت: یک مردم‌نگاری چندمیدانه در جنوب شهر تهران*. تهران: خردسرخ.
- رالز، جان. (۱۳۹۳). *نظریه‌ای در باب عدالت*. ترجمه نوری. تهران: نشر مرکز.

References

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 137-162). School of American Research Press.
- Ahmadi, K. (2015). *In the Name of Tradition: Women's Circumcision in Iran* [Be nām-e sonn-at: Pazhuheshi jāme' dar bāb-e khatane-ye zanān dar Irān]. Tehran: Shirāzeh

Publishing.

- Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Duke University Press.
- Andaya, E., & Cooper, A. (2025). Resilience—Peril or promise? Mapping current and future directions in the anthropology of resilience. *American Anthropologist*, 127(1), 80-95.
- Appadurai, A. (1986). Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28(2), 356-374.
- Appadurai, A. (2013). *The future as cultural fact: Essays on the global condition*. Verso.
- Asfari, M. (2025). *A Journey to a Gipsy Territory: An Ethnography of Intra-Group Space of Mazandaran's Gypsies* (Safar be qorbat-e gharbat-hā: Qom-negārī dar fazā-ye darun-gorūhī-ye gharbat-hā-ye Māzandarān). Nashr-e Ney. Tehran. (In Persian)
- Cassirer, E. (1944). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. Yale University Press.
- Clifford, J. (1983). On ethnographic authority. *Representations*, (2), 118-146.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Csordas, T.J. (2007). Review of João Biehl's *Vita: life in a zone of social abandonment*. *American Ethnologist*, 34, 2009-12.
- Das, V., Kleinman, A., Lock, M., Ramphele, M., and Reynolds, P. (Eds.). (2001). *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*. University of California Press.
- Eggerman, M., & Panter-Brick, C. (2010). Suffering, hope, and entrapment: Resilience and cultural values in Afghanistan. *Social science & medicine*, 71(1), 71-83.
- Eitel, Kathrin. 2023. Resilience. In *The Open Encyclopedia of Anthropology*, edited by Felix Stein. Available at: <http://doi.org/10.29164/23resilience>
- Fischer, E. F. (2014). *The good life: Aspiration, dignity, and the anthropology of wellbeing*. Stanford University Press.
- Freud, S. (1961) [1930]. Civilization and its Discontents. In Strachey, et al. (Eds.), *Standard Edition 21* (Vol. xxi, pp. 57-145). The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis.
- Geertz, C. (1973)a. Thick Description: Toward an interpretive theory of culture. In *The interpretation of cultures: Selected essays* (3-30), Basic Books.
- Geertz, C. (1973)b. The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. In *The interpretation of cultures: Selected essays* (33-54), Basic Books.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. Palgrave.
- Hage, G. (2004) Migration, hope and the making of subjectivity in transnational capitalism/Interviewer: Dimitris Papadopoulos. *International Journal of Critical Psychology*.
- HAU: Journal of Ethnographic Theory. (Winter 2015). *Happiness: Horizons of Purpose*. 15 (3). Available at: [Vol 5, No 3 \(2015\)](#)
- Izadi Jiran, A. (2025). *The Substance Addicts: An Ethnography in South Tehran* (Afion-zadegān: Mardom-negārī dar jonub-e Tehrān). Nashr-e Ney. Tehran. (In Persian)
- Jackson, M. (2011). *Life within limits: Well-being in a world of want*. Duke University Press.
- Kavedžija, I. & Walker, H. (2016). *Values of happiness: Toward an anthropology of purpose in life*. Hau Books.
- Keck, M., & Sakdapolrak, P. (2013). What is social resilience? Lessons learned and ways forward. *Erdkunde*, 67(1), 5-19.
- Kelly, T. (2013). A life less miserable? *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1). 213–16.

- Lambek, M. (Ed.). (2010). *Ordinary ethics: Anthropology, language, and action*. Fordham University Press.
- Liebersohn, H. (2008). Anthropology before anthropology. In Kuklick, H. (Ed.). *New history of anthropology* (17-31). John Wiley & Sons.
- Malinowski, B. (2014) [1922]. *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of anthropology*, 24(1), 95-117.
- Marcus, G. E., & Cushman, D. (1982). Ethnographies as texts. *Annual review of anthropology*, (11), 25-69.
- Mathews, G., & Izquierdo, C. (Eds.). (2009). *Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective*. Berghahn books.
- McGee, R. J., & Warms, R. L. (2019). *Anthropological theory: An introductory history* (Seventh edition), Rowman and Littlefield.
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. William Morrow and Co.
- Nadjmabadi, S. (Ed.) (2009). *Conceptualizing Iranian Anthropology: Past and Present Perspectives*. Berghahn Books.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge university press.
- Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1). 126-166.
- Ortner, S. B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), 47-73.
- Panter-Brick, C., et.al. (2014). Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives. *European journal of psychotraumatology*, 5(1), 25338.
- Plato. (1974). *جمهوری* [Jomhuri]. Translated by Kaviani & Lotfi. Ibn Sina Library.
- Rahimi, S. (2021). *The Hauntology of Everyday Life*. Palgrave Mcmillan.
- Rawls, J. (2014). *A Theory of Justice* (Nazariye-yi dar bāb-e edālat). Translated to Persian by Nuri. Markaz Publishing, Tehran.
- Robbins, J. (2013). Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3), 447-462.
- Saqafian, S. (2019). *Intersection of Tradition, Poverty and Gender: A Multi-Sited Ethnography in South Tehran* (Dar teqāte' -e sonn-at, faqr va jensiyat: Yek mardom-negārī-ye chand-meydāneh dar jonub-e shahr-e Tehrān). Kherad-e Sorkh Publishing. Tehran. (In Persian)
- Scheper-Hughes, N. (2008). A talent for life: Reflections on human vulnerability and resilience. *Ethnos*, 73(1), 25-56.
- Schneider, D. M. (1967) Foreword. In R. Wagner, *The curse of Souw: principles of Daribi clan definition and alliance* (vii-viii). Chicago University Press.
- Theobald, Simon Mark. (2019). *The Possibility of Perfection: Living Utopia in Contemporary Mashhad*. (PhD), The Australian National University (Australia).
- Thin, N. (2009). Why anthropology can ill afford to ignore well-being. In Mathews & Izquierdo. (Eds.). *Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective* (23-44). Berghahn books.
- Trouillot, M. R. (1991). Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness. In *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 17-44). School of American Research Press.