

تروما و تیمار جمعی

بحث‌هایی پیرامون گسست‌های اجتماعی
و روش‌های مراقبت، التیام و بازسازی جمعی

کیانا کریمی

چکیده پژوهش‌هایی از: جک سال، دکستر
ووازین و همکاران، ایو کوزوفسکی سجویک،
نیرا یووال دیویس، سَندرای بلوم، لیزا ماتوش و
همکاران، سوفی بورگو، مالتی کلار و تیم
گسر، اینا میکائیلی، کارلا الیوت، کارل بونر
تامپسون و و لیندا مک‌داول، ویلیام
دوهرتی، پیتر اوربان، یرون اورمن و
همکاران، پارول سیگال



تروما و تیمار جمعی

بحث‌هایی پیرامون گسست‌های اجتماعی
و روش‌های مراقبت، التیام و بازسازی جمعی

دانشکده

ابتکاری برای گردآوری چکیده‌ی بحث‌های دانشگاهی و تجربه‌های جهانی درباره‌ی مسائل محلی
به کوشش: علیرضا اشراقی

دبیر اجرایی: کیانا کریمی

مشاوران: شهرزاد نوع‌دوست، رضا اکبری

مجموعه‌ی سیزدهم:

تروما و تیمار جمعی

بحث‌هایی گسست‌های اجتماعی و روش‌های مراقبت، التیام و بازسازی جمعی

دبیر مجموعه: کیانا کریمی

گزارشگر: شهرزاد نوع‌دوست، نیما کارگزار

ویراستار فنی: فرمهر امیردوست



نشر آسو

ویرایش اول، تابستان ۱۴۰۴

صورت ارجاع به این مجموعه به انگلیسی:

Kiana Karimi (ed). *Collective Trauma: Politics and Practices of Healing*. Vol 13, Nashre Aasoo, 2025.

تمامی حقوق این مجموعه متعلق به دانشکده است.
بازنشر و تکثیر این مجموعه یا بخشی از آن تنها با ذکر منبع و به صورت رایگان مجاز است.
استفاده از این مجموعه به قصد منفعت مالی و تجاری نه اخلاقی است و نه قانونی.

Licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial- NoDerivs 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0)
Layout Design: SFD Design Communication

فهرست

- «این درد مشترک هرگز جدا جدا درمان نمی‌شود» | ۱
حال جامعه با ترابی خوب نمی‌شود | ۱۴
گوش‌به‌زنگ فاجعه بودن و خستگی تحمل‌ناپذیرش | ۲۱
پارانویای مظلومان: وقتی همیشه کار کار خودشان است | ۲۷
بازسازی «ما» پس از تروما: تعلق و تخیل سیاسی آن | ۳۷
از رنج تا رهایی: هفت شیوه‌ی التیام جمعی | ۵۰
«جنگ از من آدم بهتری ساخت» | ۶۳
چاره‌ای نیست؛ مظلوم برای گفتگو هم باید ایثار کند | ۷۷
چگونه کنشگری ما را شادتر می‌کند؟ | ۸۹
خودمراقبتی یا خودمحوری؟ بازخوانی فمینیستی مراقبت در عصر نئولیبرال | ۹۷
مردانگی و مراعات حال دیگری | ۱۰۵
شهروند درمانگر: پیوند روان‌درمانی و کنش اجتماعی | ۱۱۸
نهادهای دولتی: کاغذبازی یا مردم‌داری؟ | ۱۳۲
نمایشی که امروز برای ساخت آینده اجرا می‌کنیم | ۱۴۵
تروما را همه‌جا خرج نکنید، کلیشه می‌شود | ۱۵۶

مقدمه

«این درد مشترک هرگز جدا جدا درمان نمی شود»

کیانا کریمی

دکتر کیانا کریمی دانش‌آموخته‌ی رشته‌ی مطالعات اجرا از دانشگاه نیویورک است. او هم‌اکنون مدیر مسوول مجله ادبی-سیاسی گرنیکا و مدرس مطالعات جنسیت و اجرا در دانشگاه کلمبیاست.

آنچه که مردمی می‌خواهند از گذشته‌ی خود به یاد آورند، اساس آیین‌های فرهنگی، رویدادهای تقویمی، قفسه‌های موزه‌های پربازدید و کتاب‌های تاریخی پر فروش را می‌سازد. آنچه که می‌بایست به گذشته بسپارند، اساس مناسک سوگواری را می‌سازد. این رویکردها شیوه‌های مختلف سامان‌دهی به گذشته‌اند: آنها گذشته را از پراکندگی نجات می‌دهند، به آن انسجام می‌بخشند، و در چارچوبی معنادار به حافظه‌ی جمعی منتقل می‌کنند.

از دید [مایکل اس راث](#)، پژوهشگر حوزه‌ی مطالعات حافظه، ما «گذشته» را سامان می‌دهیم تا «اکنون» زیست‌پذیر شود.^(۱) اما مکانیزم انتخاب و

شکل‌دهی به حافظه‌ی جمعی هرگز خنثی و بی‌طرف نیست. به زعم راث، تصمیم بر سر اینکه چه چیزی باید به یاد آورده شود و چه چیزی باید فراموش گردد، آینه‌ای از اضطراب‌ها و امیالِ جامعه است: دغدغه‌های مشترک مردم درباره‌ی هویت، اصالت، و میل به تغییر. پس حافظه‌ی جمعی، نه یک بازتاب منفعل از تاریخ، بلکه یک ساختارِ پویا برای تنظیم، آیین‌سازی و بازنمایی گذشته برای معنا دادن به وضعیت حال است. راث نشان می‌دهد که انتخاب یک جامعه میان به‌خاطر آوردن یا فراموش کردنِ وقایع تاریخی، راهی می‌دهد برای فهم اینکه آیا مردمی همراه تاریخ خود زندگی می‌کنند یا علیه آن. زیستن علیه گذشته یعنی هنگامی که مردم با گذشته‌ی خود رابطه‌ای پرتنش و انکاری دارند و از مواجهه با بخش‌هایی از آن گریزان‌اند؛ وضعیتی که در آن جامعه می‌کوشد برهه‌های اضطراب‌آور تاریخ را در قالب سکوت، تحریف، یا حذف از ذهن جمعی از یاد ببرد.^(۳)

این فرایند حذف و سکوت، از نظر **جودیت هرمن**، پژوهشگر روانشناس، در عمق ساختار روانی جامعه عمل می‌کند. هرمن می‌گوید، آن دسته از تجربه‌های جمعی که بیش از حد مهیب، دردناک، شرم‌آور یا بی‌معنا هستند، از آگاهی جمعی طرد می‌شوند.^(۳) برخی از اتفاقات چنان هولناک‌اند که قابل بیان نیستند، گویی به مهار کلمه در نمی‌آیند. به زعم هرمن، اولین و معمول‌ترین مواجهه‌ی ضمیر جمعی با این دست تجربه‌ها تلاش برای انکار آنهاست.

اما آنچه ناگفتنی‌ست، الزاماً خاموش نمی‌ماند. ناگفتنی‌ها در یک بایگانی از سکوت تلمبار می‌شوند، در رسوبات پنهان از امروز به فردا منتقل می‌شوند، و بی‌صدا به حیات جمعی جهت می‌دهند. بدن‌های رنج‌دیده در برابر فراموش‌شدن مقاومت می‌کنند. فجایع، به‌رغم تلاش جامعه برای طرد آنها همواره بازمی‌گردند؛ نه به شکل روایت‌های منسجم، بلکه در اختلال‌های روانی، بی‌قراری‌های ظاهراً بی‌دلیل و پریشانی‌های بی‌نام. آنها بخشی از گذشته‌ای

هستند که از ساختار نمادین طرد شده‌اند و در بافت زندگی روزمره پرسه می‌زنند. آنها همچون ارواح سرگردانی هستند که از خاک بلند می‌شود، میان ما پیچپی نامفهوم می‌کنند، سرگیجه‌وار چرخ می‌زنند، و انقدر در تن‌مان می‌پیچند تا بالاخره آه‌مان بلند شود که: «هان؟ از جان من چه می‌خواهی؟ تو که نه تن به سوگواری می‌دهی، نه فراموشی، و نه حتی عادی شدن؟» این کشاکش میان تمایل به انکار و اراده به بازگویی، از نظر هرمن، هسته‌ی مرکزی روان‌شناسی تروما را می‌سازد.

تروما تجربه‌ای است که هنگام وقوع چنان مهیب است که در حافظه هیچ ساختاری برای پذیرش آن وجود ندارد. برای درک این پدیده، باید لحظه‌ای به مفهوم «تجربه» و رابطه‌اش با حافظه بیندیشیم. **پل ریکور**، فیلسوف فرانسوی، «تجربه» را رخدادی در لحظه‌ی حال می‌داند. به زعم او، «تجربه» آن است که فرد با بدن، ذهن و آگاهی خود در «اکنون» لمس می‌کند.^(۴) تجربه افقی گشوده دارد و بسیاری تجربیاتی که بدون آن که تماماً فهمیده یا تعبیر شود، در سطح حس، بدن، یا عاطفه باقی می‌مانند. از میان گوناگونی انباشت تجربه در بدن، می‌شود گفت یک حالت تولید «خاطره» این است که تجربه‌ای از خلال روایت معنا پیدا کند و در حافظه ادغام شود. حال اگر واقعه‌ای چنان ناگهانی و سهمگین باشد که قابل روایت نباشد، چه اتفاقی می‌افتد؟ تروما دقیقاً از همین گسست پدید می‌آید: جایی که حافظه از ادغام بازمی‌ماند. تروما «تجربه‌ای» است که «خاطره» نشده، بی‌ساختار - بی‌روایت - درون بدن باقی مانده و درست به همین دلیل، پابرجاست و مزاحم و ناگفتنی.

وقتی تجربه‌ی هولناکی قابل روایت نباشد، این بدن و حواس‌اند که حاملان آن می‌شوند. نه از طریق بازگویی، بلکه از مجرای باززیستن. بدن تجربه تروماتیک را در قالب دردهای مبهم، کابوس‌های تکرارشونده، خستگی مزمن، و التهاب‌های بی‌دلیل دوباره و دوباره زندگی می‌کند. این باززیستن تلاش بدن

است برای فهم چیزی که بار اول فهمیده نشده؛ مواجهه‌ی بدن است با جسمی غریبه و خارجی که بدون هشدار قبلی و به آنی در تن فرود آمده، اما هنوز به جنس تن درنیامده. بدن در فقدان کلمه، راه‌های دیگری برای سخن گفتن می‌یابد: رعشه، درد، بی‌خوابی، لرزش، خارش... از جمله عارضه‌های پوستی تروما-محور را می‌توان شیوه‌های مختلف ابراز بدون کلمه تعبیر کرد: دردی که از عمق روان به سطح پوست رسیده تا مرئی و دیده شود.^(۵)

اینجاست که نیاز به روایت‌گری در ترمیم تروما مشخص می‌شود. نظم زبان می‌تواند ساختار حافظه را بسط بدهد تا پذیرای تجربه‌های هضم نشده باشد. تنها با نجات این تجربه‌ها از پراکندگی و بی‌شکلی، و قرار دادن آن‌ها در یک توالی زمانی و معنایی است که می‌توان به وقایع تروماتیک امکان بازشناسی داد. راه التیام تروما، خلق روایتی است که بدن را از شکل‌های دیگر ابراز خلاص کند. روایتی که هنوز وجود ندارد، بلکه قرار است در آینده بیاید و زبان زخمی در گذشته شود.

از این بابت، تروما را می‌توان به نوعی «تاخیر» تعبیر کرد. بدن پساتروما بدنی است که از سیر زندگی و هضم تجربیاتش عقب افتاده. این تعبیر در تاریخ روان‌پزشکی با تولید مفهوم تروما در ارتباط است: در قرن نوزدهم میلادی، پزشکان در معالجه‌ی کارگران راه‌آهن به وضعیت جدیدی برخوردند. کارگران و مسافرانی بودند که نه تصادفی کرده بودند و نه جراحت قابل مشاهده‌ای داشتند، اما صرفاً به خاطر در معرض قرار گرفتن موج صدا و سرعت قطار، دچار نشانه‌هایی از اضطراب، کابوس، بی‌قراری و گسست روانی می‌شدند.^(۶) گویی بدن انسان برای تجربه‌ی سرعت، صدا، و شتاب دنیای مدرن آماده نبود و توان درک آن را نداشت.

تروما از این منظر، نه یک آسیب فردی، بلکه نشانه‌ای از فروپاشی رابط‌های زمانمند تجربه و ادراک است. نه فقط فاجعه‌بار بودن وقایع، بلکه سرعتِ سرگیجه‌آور آنهاست که باعث وقوع مجموعه‌ای از تجربیات تروماتیک می‌شود. از این حیث، تروما بیماری‌ای است که در متن جامعه‌ی مدرن رشد می‌کند؛ جامعه‌ای که رخدادهاش با چنان شتاب و پیچیدگی اتفاق می‌افتند که مجالِ برای ثبت و هضم آن‌ها در اختیار نیست. تروما، بازمانده‌ی این ناهماهنگی است: نشانه‌ای از شکاف میان زندگی‌ای که همچون یک قطار سریع‌السیر می‌گذرد و فهمی که از آن جا می‌ماند.

همانطور که گفته شد، روایتگری راه التیام تروماست. اما به همان اندازه که روایتگری اهمیت دارد، شنیدن و شاهد بودن هم بخشی جدایی‌ناپذیر از فرایند ترمیم جمعی هستند. هیچ بازسازی به صورت کاملاً فردی و در خلأ اتفاق نمی‌افتد. زخم، تنها در حضور دیگری مجالِ ترمیم می‌یابد. این خاصیت عجیب و معجزه‌آسای شاهد بودن و شنیدنِ فعالانه است که بدون ارائه‌ی راه‌حل، بدون ادعای چاره‌گری، و حتی بدون توانِ برطرف کردن رنج، تنها از طریق حضورِ همدلانه و گوش‌سپردنِ بی‌پیرایه، به تجربه‌ی درد وزن و معنا می‌دهد.

شنیدنِ فعال، در ساده‌ترین شکلش، قسمی از همراهی است: مجالِی برای مکث، اندیشیدن و نفس تازه کردن در میانه‌ی ویرانی. شنونده‌ی واقعی، بی‌آن‌که قضاوت کند یا تسکینِ کاذب بدهد، فضا را برای زیستن با درد باز می‌گذارد. همین حضور خاموش اما ریشه‌دار، خاطره‌ی رنج را از انزوا بیرون می‌کشد و آن را به بخشی از «ما»ی بزرگ‌تر بدل می‌کند. مایی که می‌بیند، می‌شنود، و به رسمیت می‌شناسد؛ مایی که در آن حس تعلق می‌کنیم. التیام از تروما نیازمند این است که شاهد رنج همدیگر باشیم.^(۷)

اینجاست که رابطه‌ی جامعه با تاریخ مسکوت مانده برجسته می‌شود: عناد از شنیدن درد، یعنی تثبیت تروما و لغو امکان‌رهایی از آن.

مطالعات انتقادی تروما حوزه‌ای است که به بررسی تجربه‌ی روانی ضربه، بازنمایی آن در زبان، و نقش حافظه در شکل‌دادن به هویت فردی و جمعی می‌پردازد. این حوزه با تکیه بر نظریه‌های روان‌کاوی در پیوند با چارچوب‌های نظری پسااستارگرافی، پسااستعمار، ادبیات، تاریخ، و هنر شکل گرفته‌است. مطالعات تروما، به‌ویژه از دهه‌ی ۱۹۹۰ به بعد، بر این پرسش تمرکز دارد که چگونه تجربه‌های مهیب می‌توانند زبان را مختل کنند، معنا را فرو بریزند، و ساختارهای بازنمایی را به چالش بکشند. در این میان، چهره‌هایی چون **کتی گروث**، **شوشانا فِلْمَن**، **دوری لاوب**، **جودیت هرمن**، و **دومینیک لاکاپرا**، نقش کلیدی در تثبیت و گسترش این حوزه مطالعاتی داشته‌اند.

مطالعات تروما با روان‌جمعی سروکار دارد و به دنبال تحلیل گسست‌های است که پس از بحران‌های سیاسی در آدم‌ها و پیوند میان‌شان پدید می‌آید. باید به‌خاطر داشت که در ترومای جمعی، ممکن است بدن‌های بسیاری وجود داشته باشند که به‌تنهایی تمام نشانه‌های بالینی تروما را بروز ندهند، اما روایت‌هاشان در کنار روایت بقیه، وضعیت بحرانی‌شان آنها در بطن یک جامعه‌ی بحران‌زده را عیان کند.^(۸) مطالعات تروما به‌جای تمرکز صرف بر وضعیت درونی فرد، به مختل شدن زبان مشترک، اعتماد متقابل، و حافظه‌ی اجتماعی توجه دارد؛ جایی که تروما، خود را نه فقط در بدن‌ها، بلکه در میان سوژه‌ها و نهادهای انسانی آشکار می‌کند.

مجموعه‌ی «تروما و تیمار جمعی» با رویکردی میان‌رشته‌ای، به بررسی راه‌های بازسازی و مراقبت جمعی در تقاطع‌هایی می‌پردازد که اغلب از یکدیگر جدا در

نظر گرفته می‌شوند: روان‌درمانی، مراقبت، مردانگی، سیاست تعلق، کنشگری و آینده‌پژوهی. مجموعه به جای تکرار نام‌های آشنا در بحث‌های نظری تروما، به سراغ رویکردهای عملی و پژوهش‌های عمدتاً معاصر می‌رود که به دنبال راه‌هایی کاربردی برای التیام زخم جمعی‌اند.

گرچه تمرکز مجموعه بر جامعه‌ی پساتروماست، مقالات مجموعه فراتر از چارچوب تروما می‌روند و در پاسخ به این پرسش انتخاب شده‌اند که چگونه می‌توان جامعه‌ای تاب‌آورتر، پرامیدتر و شادتر بنا نهاد؛ جامعه‌ای که نه با طرد و تحقیر رنج، بلکه از مسیر بازخوانی جمعی آن، به معنای مشترک، پیوندهای تازه، و امکان زیستن دوباره دست می‌یابد.

بخش اول: شناخت تروما، از بدن و ذهن تا سیاست تعلق

در مقاله‌ی نخست، جک ساول، روان‌پژوه و مدیر برنامه‌ی بین‌المللی مطالعه‌ی تروما، تجربه‌ی خود را از نقش روایت‌گری در ترمیم تروماهای جمعی پس از جنگ کوزوو بازمی‌گوید. او نشان می‌دهد که بازگویی جمعی فجایع نه تنها به بازسازی تاریخ و هویت مشترک می‌انجامد، بلکه حس تعلق، امید و تاب‌آوری اجتماعی را نیز تقویت می‌کند.

دو مقاله بعدی ما را به درون ساحت ذهنی و بدنی تروما می‌برند. دکستر ووازین، روان‌پژوه و استاد مددکاری اجتماعی، **در مقاله‌ی دوم** از مفهوم «گوش‌به‌زنگی» سخن می‌گوید: وضعیتی از هوشیاری مفرط و مداوم نسبت به خطر، که در پی تجربه‌ی خشونت یا تروما در بدن رسوب می‌کند. اما تأثیر تروما فقط به تغییر وضعیت جسمانی محدود نمی‌شود. در سطح شناختی، تروما می‌تواند به تثبیت شیوه‌هایی از اندیشیدن و تفسیر جهان بینجامد که بر بدگمانی، اضطراب، و وسواس رمزگشایی بنا شده‌اند. ایو کوزوفسکی سجویک،

نظریه‌پرداز برجسته‌ی مطالعات جنسیت، در **مقاله‌ی سوم** به نقد خوانش پارانویایی از واقعیت می‌پردازد؛ رویکردی که دائماً به‌دنبال افشاگری سازوکارهای پنهان قدرت است، اما خود ممکن است به دام ترسی ساختاریافته بیفتد. سجویک پیشنهاد می‌کند که برای گشودن افق‌هایی تازه، باید از دل هراس عبور کرد و به‌سوی شناخت‌هایی ترمیمی، خلاق، و چندلایه حرکت کرد.

از جمله راه‌های گشودن افق‌های تازه، بازبینی حس تعلق فرد به جامعه است. نیرا یووال دیویس، نظریه‌پرداز برجسته‌ی مطالعات مهاجرت و تعلق، در **مقاله‌ی چهارم** از مفهوم «سیاست تعلق» سخن می‌گوید؛ فرآیندی سیاسی و ساختاری که تعیین می‌کند چه کسانی در دایره‌ی «ما» جا می‌گیرند و چه کسانی در حاشیه یا بیرون از آن قرار می‌گیرند. به زعم او، تعلق داشتن، تنها تجربه‌ای عاطفی نیست، بلکه عرصه‌ای است که در آن مرزهای قدرت، امنیت، و حق حضور در جامعه شکل می‌گیرند.

بخش دوم: التیام جمعی و بازسازی اجتماعی

اما چاره‌ی بدنی که پیوسته در وضعیت خطر قرار دارد، چه می‌تواند باشد؟ در **مقاله‌ی پنجم**، ساندرای بلوم، روان‌درمان‌گر و محقق بالینی، تأکید می‌کند که مواجهه با تروما نیازمند بازآموزی شناختی، احساسی و معرفتی‌ست. بلوم هفت شیوه‌ی التیام اجتماعی را برمی‌شمرد. همه‌ی اشکال ترمیم تروما، ریشه در تلاش انسان برای معنا دادن به اعمال بی‌معنا دارند. از نظر بلوم، تروما امکان خلق و آفرینش هم هست. و گرایش به خلق دوباره نه‌گزینه‌ای اختیاری، بلکه ضرورتی اخلاقی‌ست. به زعم او، ما بدون جست‌وجوی چیزی کامل‌تر، مهربان‌تر، و منسجم‌تر از خود مجروح‌مان، قادر به بهبودی نخواهیم بود.

مقاله‌ی ششم نمونه‌ای زنده و معاصر از همین ظرفیت را در دل تجربه‌ی جنگ و آوارگی ترسیم می‌کند. لیزا ماتوش، پژوهشگر مطالعات تروما، و همکارانش با تمرکز بر گروهی از پناهندگان سوری در پرتغال به قدرت روایت‌گری جمعی در بازسازی خویشتن جمعی می‌پردازند. در تجربه‌ی بازماندگان، جنگ نه تنها اعتماد، بلکه تصور آن‌چه «ما»ی ملی و مشترک بوده را فرومی‌پاشد. بازگویی مشترک روایت‌ها، راهی می‌گشاید برای بازسازی اعتماد، ایمان به دیگری و حرکت در جهت خلق آینده‌ای متفاوت.

روایت تنها زمانی می‌تواند نیرویی ترمیمی و اجتماعی بیابد که شنیده شود. سوفی بورگو، استاد علوم سیاسی، در **مقاله‌ی هفتم** به راه‌کارهای شنیدن فعال می‌پردازد و نشان می‌دهد که معمولاً این قربانیان خشونت‌اند، و نه صاحبان قدرت، که با امید کورسویی برای تغییر، خود را در معرض خطر مکالمه با دشمن قرار می‌دهند. بورگو با الهام از هرمنوتیک گادامر، بر اهمیت ممارست در شنیدن تأکید می‌کند: گفت‌وگوی اصیل تنها از دل تعهد به درک متقابل و تمرین فعالانه‌ی شنیدن ممکن می‌شود.

بخش سوم: کنش، معنا و سیاست مراقبت

فرای روایتگری و شنیدن، چگونه می‌توان در دل ویرانی‌های سیاسی و اجتماعی، کنشی را سامان داد که هم به بازسازی روانی فرد بینجامد، هم پیوندی تازه با جهان برقرار کند و حتی شادی‌بخش باشد؟ پاسخ در کنش سیاسی‌ست. مالته کلار، استاد روانشناسی در دانشگاه گوتینگن آلمان، و تیم گسِر، استاد روان‌شناسی در کالج ناکس، در **مقاله‌ی هشتم** با تکیه بر سه پژوهش تجربی نشان می‌دهند که کنشگری اجتماعی و سیاسی می‌تواند به رضایت روانی و احساس خوشبختی فردی بینجامد. به زعم آنها، فعالیت سیاسی نه صرفاً

واکنشی به جهان، بلکه شیوه‌ای برای زیستن در پیوند با معنا، عاملیت، و مراقبت از خود و دیگری است.

چهار مقاله بعدی به مفهوم مراقبت در بُعد فردی، اجتماعی، و نهادی می‌پردازند. اخلاق مراقبت از منظر فمینیستی شکلی از فهم، ارزش‌گذاری، و بازآرایی جهان است که بر پایه‌ی رابطه، وابستگی متقابل، و مسئولیت شکل می‌گیرد. «خودمراقبتی» در ادبیات زنان سیاه فمینیست آمریکایی، ابتدا به‌مثابه کنشی رادیکال و حیاتی برای ادامه مبارزه‌ی سیاسی مطرح شد، اما امروز تا حد زیادی توسط بازار نئولیبرال تسخیر شده، فردی‌سازی شده، و به کالایی برای مصرف بدل شده. اینا میکائیلی، پژوهشگر مطالعات جنسیت و توسعه، در [مقاله‌ی نهم](#) نشان می‌دهد که خودمراقبتی اگر از بافت نئولیبرال و فردگرایانه‌اش بیرون کشیده نشود، نه تنها التیام‌بخش نیست بلکه خود می‌تواند بازتولیدکننده‌ی رنج باشد.

اما وقتش رسیده که اخلاق مراقبت از چارچوب کنش «زنانه» فراتر برود و در سطح جامعه و نهاد صورتبندی شود. در [مقاله دهم](#) که گزارش ترکیبی از دو پژوهش مستقل است، نویسندگان با فاصله‌گیری از کلیشه‌های مردانه‌ی مسلط، مفهوم «مردانگی‌های مراقب» را طرح می‌کنند: گونه‌ای از هویت مردانه که به‌جای سلطه‌ورزی، بر همدلی و مسئولیت‌پذیری عاطفی تأکید دارد. کارلا لیوت استدلال می‌کند که گنجاندن ارزش‌های مراقبتی در هویت مردانه می‌تواند به بازتعریف یک انسانیت فراجنسیتی بینجامد و راهی برای تحقق برابری جنسیتی بگشاید. هم‌زمان، کارل بونر-تامپسون و و لیندا مک‌داول در یک مطالعه‌ی میدانی در سه شهر بندری انگلستان، نشان می‌دهند که چگونه مردان جوان طبقه‌ی کارگر، در واکنش به فشارهای ناشی از ریاضت اقتصادی، به شیوه‌هایی از مراقبت متقابل روی آورده‌اند که برخلاف مردانگی سنتی، بر پیوند، اتکا و بازسازی جمعی تأکید دارد.

اخلاق مراقبت را می‌توان به حیطة‌ی روانکاوی هم بسط داد و نشان داد وقتی روانکاوی از خاستگاه‌های اجتماعی و سیاسی رنج آگاه نباشد، ناخواسته به ابزاری برای عادی‌سازی بی‌عدالتی بدل می‌شود. ویلیام دوهرتی، روان‌درمانگر و استاد دانشگاه مینه‌سوتا، در [مقاله‌ی یازدهم](#) بر ضرورت سیاسی‌شدن درمان روانی تأکید می‌کند. به باور او، اضطراب در جامعه پساتروما پژواکی از گسست اجتماعی، تبعیض یا بی‌عدالتی‌ای است که درمانگر باید برای آن نیز گوش شنوا داشته باشد.

دست آخر، پیتر اوربان، محقق ارشد فلسفه در فرهنگستان علوم جمهوری چک، در [مقاله‌ی دوازدهم](#) تأکید می‌کند اخلاق مراقبت باید از سطح فردی فراتر رود و درون نهادهای اجتماعی و اداری بازآرایی شود. او مدلی از مدیریت را ارائه می‌دهد که به جای امر و نهی بر شنیدن، مشارکت، و توجه به کیفیت زندگی تکیه دارد.

بخش چهارم: تخیل آینده‌ای فرای تروما

پیشنهادات مقالات فوق همگی نیازمند قدری امید به آینده‌ای روشن است. اما در جهانی که اضطراب نسبت به آینده از سرتیترها تا خواب‌های جمعی ما رسوخ کرده، باید پرسید چگونه تصور ما از آینده (یا ناتوانی‌مان در تصور آن) بر ایده‌ها و خواسته‌های اجتماعی اثر می‌گذارد؟ در [مقاله‌ی سیزدهم](#)، پرون اومن، استاد دانشگاه اوترخت، با تمرکز بر نقش تخیل، آینده را نه واقعیتی در راه، بلکه امری ساخته‌شده معرفی می‌کند. او نشان می‌دهد که تصور جمعی از آینده، وقتی به شکل روایت، برنامه‌ریزی یا عمل سیاسی درآید، به نیرویی در اکنون بدل می‌شود. این مقاله دعوتی‌ست برای زندگی کردن آینده‌ی مطلوب از همین امروز، در مسیر رسیدن به آن.

دست آخر، **مطلب پایانی مجموعه**، نگاهی انتقادی دارد به خود مفهوم تروما و تبدیل شدن تدریجی آن به یک صورت‌بندی دم‌دستی برای بیان رنج در عرصه هنر و سیاست و کنشگری. پارول سیگال، منتقد ادبی مجله نیویورکر، با نگاهی انتقادی به کلیشه‌سازی در روایت‌های ترومایی امروز، از ما می‌پرسد که آیا این روایت‌ها هنوز ما را به درک پیچیدگی روان سوق می‌دهند، یا صرفاً به نسخه‌هایی مصرف‌پذیر برای بازار همدلی بدل شده‌اند؟ سیگال هشدار می‌دهد که وقتی تروما تنها به نشانه‌ای برای شناسایی بدل شود، دیگر به سوژه انسانی اجازه‌ی رازآلود بودن، رشد یا تغییر داده نمی‌شود. صدای بازمانده، در این روایت‌ها، ممکن است به‌جای برافروختن، خاموش شود.

تروما، همچون هر صورت‌بندی نظری دیگر، نه پاسخی کامل و غایی، بلکه میدانی برای تأمل است. میدانی با ظرفیت‌های چشمگیر برای بیان رنج‌های سیاسی، و در عین حال با این خطر که ممکن است پیچیدگی سوژه فروکاهیده شود و همدلی به امری مصرف‌پذیر تقلیل یابد. آگاهی به این ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها می‌تواند تروما را، نه به کلیشه‌ای تکرارشونده، بلکه به ابزاری برای بازخوانی نسبت‌مان با رنج، حافظه، و امکان‌های ترمیم بدل کند.

پی‌نویس

(۱) بنگرید به:

Roth, Michael S. *Memory, Trauma, and History: Essays on Living with the Past*. Columbia University Press, 2011.

(۲) مایکل اس. راث در کتاب مذکور، نمونه‌های مشخصی در قرن نوزدهم فرانسه را بررسی می‌کند که در آنها حافظه، به‌ویژه در قالب اختلالات حافظه، موضوع مطالعه و منبع اضطراب فرهنگی می‌شود. او به پدیده‌ای اشاره می‌کند که می‌توان آن را «پزشکی‌سازی حافظه» نامید، یعنی تبدیل تجربه‌های حافظه‌ای (مثل فراموشی، یادآوری و سواس گونه، یا شخصیت‌های چندگانه) به موضوعی کلینیکی و علمی. برای بحث حول پدیده پزشکی‌سازی حافظه و روندهای نرمالیزه شدن بدن «سالم» بنگرید به:

پهروزان، ارکیده. *جامعه و سلامت روان*. انتشارات آسو، ۱۴۰۱.

(۳) بنگرید به:

Herman, Judith Lewis. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence--from Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books, 1997.

(۴) بنگرید به:

Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Vol. 3. University of Chicago press, 1984.

(۵) بنگرید به:

Cavanagh, Sheila L., Angela Failler, and Rachel Alpha Johnston Hurst. "Introduction Enfolded: Skin, Culture and Psychoanalysis." *Skin, Culture and Psychoanalysis*. London: Palgrave Macmillan UK, 2013.

در همین مجموعه مارک آفرانس، پژوهشگر مطالعات انتقادی پوست نشان می‌دهد حتی خودزنی را می‌توان کنشی برای مرئی کردن آشوب روانی بر سطح بدن تعبیر کرد: زخم درونی که به چشم نمی‌آید، حالا از راه جراحی جسمانی، مجال ظهور و دیده شدن می‌یابد.

(۶) بنگرید به:

Leys, Ruth. *Trauma: A Genealogy*. University of Chicago Press, 2000.

(۷) بنگرید به:

Felman, Shoshana, and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Taylor & Francis, 1992.

(۸) بنگرید به:

ماتیاس بون، ویوپن و ناٹومی هید. «تروما به مثابه ابزار سیاسی دیکتاتوری» مبحث جامعه و سلامت روان، نشر آسو، ۱۴۰۱.

جک ساول:

حال جامعه با تراپی خوب نمی شود

جک ساول مدیر برنامه‌ی بین‌المللی مطالعه‌ی تروما و استاد سابق روانشناسی در دانشگاه نیویورک است. آنچه می‌خوانید گزارش مختصری است از دو منیج زیر:

Saul, Jack. "Introduction Collective Trauma, Resilience, and Recovery." *Collective Trauma, Collective Healing: Promoting Community Resilience in the Aftermath of Disaster*. Routledge, 2022.

Saul, Jack. "Promoting Family and Community Resilience in Post-War Kosovo." *Collective Trauma, Collective Healing: Promoting Community Resilience in the Aftermath of Disaster*. Routledge, 2022.

”کفش‌هایمان را درآوردیم و به خانه‌ای واقع در ۳۰ کیلومتری شهر پریشتینا، پایتخت کوزوو، وارد شدیم. کف اتاق با فرش دستباف پوشیده شده بود. نشستیم روی زمین و زنان خانواده برای ما چای و چند برش کیک آوردند. خانه را نگاه کردیم؛ کودکان، زنان و یک مرد سالخورده در آن کنار همدیگر زندگی می‌کردند. همه‌چیز عادی به نظر می‌رسید، اما میزبانان ما چندی پیش شاهد اعدام پنج مرد و پسر نوجوان خود به دست نیروهای شبه‌نظامی صرب بودند.“

این روایتی است از **جک ساول** نویسنده‌ی کتاب **ترومای جمعی، درمان جمعی** (انتشارات روتلج، ۲۰۰۲) در وصف روستایی در کوزوو که سال‌ها پیش خشونت‌های دهشتناک را تجربه کرده بود. در یکی از روزهای ماه مه ۱۹۹۹، نیروهای نظامی صرب وارد روستا شدند، مردان آلبانیایی را از خانه‌هایشان بیرون کشیدند، و آنها را پیش چشم خانواده‌هایشان به رگبار بستند. نظامیان سپس اجساد را در گورهای دسته‌جمعی بیرون روستا دفن کردند. چند روز بعد، نیروهای صرب به روستا بازگشتند و سعی کردند شواهد وحشیگری خود را از بین ببرند. صرب‌ها اجساد را از گور بیرون آورده و با کامیون از منطقه خارج کردند. همه‌ی روستا در غم فرو رفته بود، و بدون امکان برپایی مراسم تشییع و سوگواری، وزن غم سنگین‌تر می‌شد. این فقط وضعیت یک روستا بود.

ساول پیش از نوشتن کتاب مذکور، به مدت پانزده سال با گروه‌هایی از نواحی مختلف دنیا کار کرده بود که قربانی نسل‌کشی، پاک‌سازی نژادی، جنگ داخلی، آوارگی و تبعید بودند. هرچند که فشار روانی و عاطفی چنین تجربیاتی غیرقابل‌تحمل به نظر می‌آید، اما ساول بر این باور است که حتی در دشوارترین لحظات راهی برای افزایش تاب‌آوری و التیام وجود دارد. او می‌نویسد بازگویی جمعی رویدادهای تروماتیک از طریق شکل‌دادن به یک تاریخ مشترک می‌تواند میان اعضای جامعه پیوندهای جدیدی برقرار کند. این پیوندها توان افراد را در تاب‌آوری پس از ترومای جمعی به شکل چشم‌گیری افزایش می‌دهند.

رویکرد جمعی به جای درمان فردی و کلینیکی

ساول در زمره‌ی پژوهشگرانی است که معتقدند فهم، حلاجی، و التیام تروماهای جمعی راه حل‌های جمعی می‌طلبد. این پژوهشگران به جای اینکه سراغ شیوه‌های متداول و سنتی روانکاوی فردی بروند و با یک فرد به عنوان بیمار

سروکار داشته باشند، کل یک جامعه را به عنوان واحد تحت فشار و اضطراب در نظر می‌گیرند.

رویکردهای جمعی به بستر اجتماعی و فرهنگی فاجعه توجه دارند و ترومای افراد را از یکدیگر منفصل و جدا نمی‌بینند. در رویکردهای جمعی ویژگی‌های فضاهای عمومی و مکان ارتباطات اعضای اجتماع را عنصری فعال در مواجهه با ترومای جمعی می‌دانند.

در چنین رویکردی نه فقط وضعیت از هم‌گسیخته‌ی روانی و ذهنی فرد، بلکه گسستگی پیوندهای اجتماعی نیز به عنوان عامل مهمی در شکل‌گیری ترومای جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. رویکردهای جمعی برای التیام تروما اغلب به دنبال خلق فعالیت‌های دسته‌جمعی هستند که امکان بازگویی و بازسازی اتفاقات تروماتیک را فراهم می‌کنند. این فعالیت‌های دسته‌جمعی می‌توانند در قالب کار هنری، نمایشی، تاریخ شفاهی، و ضبط شهادت افراد حاضر باشند.

از میان رویکردهای مختلف مواجهه با تروماهای جمعی، ساول روش و ممارست خود را «خانواده-محور» می‌نامد و در توضیح آن می‌گوید اینکه هر خانواده پس از فاجعه‌ای جمعی و سیاسی چطور با گذشته کنار بیاید، تأثیر بسیار چشمگیری بر اعضای آن خانواده، و به تبع بر کل جامعه دارد.

ساول برای ایجاد پیوندهای جدید میان اعضای خانواده روش روایت‌کردن جمعی (collective narration) را پیشنهاد می‌دهد. روایت‌کردن جمعی یعنی افراد به کمک همدیگر تکه‌های خاطرات و تجربیات تلخ گذشته خود را کنار هم قرار می‌دهند و امکان می‌یابند تا فاجعه‌ای را که بر آنها رفته از طریق گفتگو و بحث با یکدیگر بازسازی و بازگویی کنند.

ساول کارکرد این رویکرد را در بستر وضعیت خانواده‌های بازمانده در جنگ کوزوو توضیح می‌دهد .

کوزوو پس از جنگ: ترویج تاب‌آوری در خانواده و جامعه

بنا بر گزارش‌های موجود می‌توان تخمین زد که بیش از ده‌هزار آلبانیایی در جریان جنگ کوزوو کشته شدند. بنا بر برخی آمارها ۶۲ درصد از جمعیت این جغرافیای ستم‌دیده تجربه‌ی مواجهه با مرگ داشتند، ۴۹ درصد قربانی شکنجه بودند، ۲۶ درصد شاهد مرگ یکی از اعضای خانواده‌شان بودند و ۴ درصد در شرح تجربیاتشان گفتند که هدف سوءاستفاده جنسی بوده‌اند .

پس از جنگ، جمعیت‌های بین‌المللی سلامت روان، گروه‌های سیار متعددی را به کمک خانواده‌هایی فرستادند که در جریان قتل‌عام‌ها شدیدترین آسیب‌ها را متحمل شده بودند. ساول در شرح یکی از این موارد امداد، از پدری ۸۳ ساله به نام آونی می‌نویسد که همسر، برادر، و دو پسرش به قتل رسیده بودند و اجسادشان سوزانده شده بود.

یکی از درمانگران امداد به آونی پیشنهاد می‌کند تا با نوه‌های خود راجع به تجربیاتش صحبت کند. آونی پیشنهاد را پذیرفت و از آن به بعد بارها با نوه‌هایش راجع به آنچه بر سرشان رفته است صحبت کرد.

آونی در این صحبت‌ها تلاش می‌کرد روی ارزش‌های خانوادگی‌شان تأکید کند، به‌ویژه که کودکان دو پسر کشته‌شده‌ی آونی در رویای انتقام‌گیری بودند. این دیدارها و گفتگوها باعث شد که ذهن این کودکان بر راه‌ها و رویاهای دیگری گشوده شود. این دیدارها همچنین به آونی و باقی اعضای بازمانده‌ی خانواده کمک کرد تا قدری بر درد فقدان عظیم‌شان فائق آیند.

فشار روانی پس از جنگ فقط به سوگ قربانیان ختم نمی‌شد. ساول از زنانی می‌نویسد که در طول جنگ همسران خود را از دست داده بودند و عمدتاً از سوی خانواده شوهرانشان تحت فشار بودند که فرزندانشان را پیش آنها بگذارند و خودشان به خانه‌ی پدری‌شان بازگردند. این عمل، که درد ازدست‌دادن کودکان را به رنج فقدان همسر اضافه می‌کرد، برای زنان به شدت اضطراب‌آور بود، و باعث تنش و درگیری‌های بسیاری در خانواده‌ها می‌شد.

ساول در رویکردی که آن را «خانواده-محور» می‌نامد تلاش می‌کند تا با توسل به روش‌های روایتگری اعضای خانواده به را بازسازی گذشته‌شان ترغیب کند. ساول، به عنوان عضوی از یکی از گروه‌های امداد، به چند تن از این زنان پیشنهاد کرد که تلاش کنند به همراه اعضای خانواده آنچه را که اتفاق افتاده بود بازگو و بازسازی کنند و در این گفتگوها بکشند آینده‌ای را ترسیم کنند که در آن در کنار هم زندگی خواهند کرد.

آنها در این گفتگوها به این می‌پرداختند که آیا در چنین آینده‌ای فرزندان باید پیش مادرانشان باشند؟ آیا در موقعیت کنونی‌شان سنت بازگشت زن به خانواده‌ی پدر پس از مرگ همسر همچنان موجه و مشروع بود؟ هرچند که پاسخ‌ها مطلوب همه نبود، اما رسیدن به یک روایت مشترک به اعضایی که داغ مشترک داشتند امکان می‌داد پیوندهای جدیدی با یکدیگر برقرار کنند که بر پایه‌ی مشترکات آنها ساخته شده بود.

چه کسی لایق زنده ماندن است؟

کسانی که چنین ترومایی از سر گذرانده‌اند اغلب احساس می‌کنند لیاقت زیستن را ندارند و بهتر بود همراه ازدست‌رفتگان طعمه‌ی مرگ می‌شدند. ذهن و روان بازماندگان معمولاً چنان در گذشته قفل شده که مجالی برای فکر کردن

به آینده نمی‌دهد. ساول می‌گوید در دوران پس از جنگ یا دیگر فجایع که انسان‌ها تجربیاتی سهمگین و دردناک را با خود به دوش می‌کشند، زنده‌نگه‌داشتن امید امری ضروری محسوب می‌گردد زیرا این امید است که می‌تواند افراد را به آینده‌ی پیش رو معطوف کند.

یکی از فعالیت‌هایی که ساول برای تقویت امید و چشم‌داشتن به آینده بر آن تمرکز می‌کند مراقبت از کودکان است. ساول می‌گوید در صحبت‌های خانواده‌ها، هروقت اشاره‌ای به آینده می‌شد، پشت سرش حرف به بچه‌ها می‌کشید. بچه‌ها همیشه بالاترین اولویت را داشتند و، از این بابت، فراهم کردن شرایط مثبت برای آنها منبع انگیزه و توانمندی والدین بود. آنها هر رنجی را برای آسایش فرزندان خود تحمل می‌کردند؛ حتی رنج زندگی زیر سایه‌ی مرگ در سرزمینی که هر لحظه ممکن است نظامیان صرب از راه برسند و مرگ دیگری را رقم بزنند.

فصل مشترک تمام این فعالیت‌ها تقویت پیوندهای خانوادگی و اجتماعی در جهت افزایش تاب‌آوری جامعه بود. سلسله‌اقداماتی که با هدف ارتقای تاب‌آوری در کوزوو انجام شد به بسیاری از خانواده‌ها کمک کرد تا بر کشمکش‌های خانوادگی پس از فاجعه، انزوا، شرم، و ناامیدی غلبه کنند. انتشار گزارش‌های متعدد نشان از بهبود راهبردهای مقابله با تروما، کاهش ترس در اعضای خانواده، افزایش اجتماعی‌شدن اعضا، ارتقای کیفیت زندگی، و افزایش امید داشت.

موفقیت این اقدامات روی نظام سلامت روان کوزوو تأثیر چشمگیر داشت و منجر به راه‌اندازی روند کارآمدتری برای بهبود وضعیت روانی جامعه شد؛ روندی که از ارکانش برقراری گفتگو، بازگویی گذشته به شیوه‌ی جمعی، تقویت امید و میل به ادامه‌ی زندگی در میان بازماندگان جنگ بود.

در همین راستا، دولت کوزوو برنامه‌ی آموزشی‌ای برای متخصصان سلامت روان ترتیب داد که محورش ایجاد تاب‌آوری در برابر اضطراب روانی در خانواده‌ها بود. تلاش برنامه این بود که دانش «عملی و محلی» خانواده‌ها با «دانش علمی» مطالعات سلامت روان ترکیب شود تا متخصصان بتوانند توانایی‌های مختلف خانواده‌های بازمانده را تقویت کنند. برای رسیدن به این هدف، رویکرد راه‌حل‌محوری معرفی شد که به جای تأکید بر مشکلات، بر نقاط قوت فرد و خانواده تمرکز می‌کرد.

افراد در این رویکرد با تکیه بر جنبه‌های از یادرفته‌ی زندگی‌شان تلاش می‌کردند به توانایی‌های سابق دست پیدا کنند تا دوباره احساس خودکارآمدی کنند. یعنی به قضاوتی مثبت راجع به خودشان برسند که قبلاً بر حسب آن توانایی تصمیم‌گیری برای آینده و اجرای تصمیماتشان را داشتند. با افزایش حس خودکارآمدی، افراد هنگام توصیف تجربیات گذشته احساس تسلط بیشتری بر امور می‌کردند و از ملال و رنج‌شان کاسته می‌شد.

ساول می‌گوید در شرایط پس از فاجعه، کوچک‌ترین اتفاق ناگوار می‌تواند سیلی از تأثیرات منفی را به بار بیاورد. مثلاً در دوران پس از جنگ کافی‌ست گلوله‌ای شلیک شود تا با تکثیر ترس، تمام خاطرات جنگ برای شمار زیادی از مردم تداعی شود. هیچ‌کس این صدای دلهره‌آور را نمی‌خواهد اما هر تداعی می‌تواند فرصتی برای گفتگوی جمعی ایجاد کند و همین گفتگو خود مجالی برای بازگویی واقعه‌ای در گذشته پیش می‌آورد که هنوز کامل بیان نشده و روایت کامل آن مستلزم حضور همه‌ی کسانی است که شاهد آن واقعه بودند.

ساول می‌گوید: «صدای شلیک آزارمان می‌دهد؟ پس بیایید در موردش صحبت کنیم. صدای انفجاری در دوردست یادآور مرگ یک عزیز است؟ بیایید خاطراتش را کنار همدیگر بازگو کنیم.»

دکستر ووازین و همکاران:

گوش به زنگ فاجعه بودن و خستگی تحمل ناپذیرش

دکستر ووازین استاد مددکاری اجتماعی در دانشگاه کیس وسترن رزرو در آمریکا و استاد سابق دانشگاه شیکاگو است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Voisin, Dexter R., Smith, Nichole A. et al "Keeping Your Guard Up: Hypervigilance Among Urban Residents Affected by Community and Police Violence" Health Affairs 38.10 (2019): 1662-1669..

تصور کنید شخصی با دستور ایست پلیس توقف کند و بعد و بدون آنکه خطایی از او سر زده باشد مورد خشونت جسمانی و زبانی مأموران پلیس قرار گیرد.

همین شخص در موقعیت دیگری شاهد بوده که در محله اش، پلیس شخصی را بی دلیل کتک زده است. او همچنین روایات متعددی از خشونتی شنیده که پلیس به اعضای محله شان روا داشته است. چنین فردی با تجربه‌ی مکرر خشونت پلیس به احتمال زیاد وقتی در فضای عمومی حاضر می‌شود، همواره و در هر لحظه منتظر وقوع خشونت دیگری از سوی مأموران پلیس است و همیشه چشم و گوش اش به دنبال یافتن نشانه‌های خطر می‌گردد.

به این شیوه‌ی رصد کردن مدام محیط اطراف برای تشخیص نشانه‌های خطر وضعیت گوش‌به‌زنگی (**Hypervigilance**) می‌گویند. گوش‌به‌زنگی یعنی هنگامی که خشونت‌های قبلی باعث می‌شود سطح هوشیاری فرد نسبت به محیط اطراف بالاتر رود و گیرنده‌های حسی به شکلی بیش‌فعال به دنبال یافتن نشانه‌های خطر احتمالی باشند. خیلی وقت‌ها خطری وجود ندارد یا واقعاً احتمال اینکه اتفاق ناگواری بیفتد کم است، اما فرد گوش‌به‌زنگ می‌پندارد خطر نزدیک است و باید موقعیت خود را مدام محک بزند.

دِکستِرِ ووازین و محققان همکارش در سال ۲۰۱۸ تحقیق میدانی گسترده‌ای در شیکاگو برای بررسی پدیده‌ی گوش‌به‌زنگی انجام دادند. آنها با ۵۰۴ فرد بزرگسال راجع به رابطه‌ی میان قرارگرفتن در معرض خشونت محله‌ای، از جمله درگیری‌های گروه‌های مختلف و ضرب‌و‌شتم به دست پلیس و گوش‌به‌زنگ شدن مصاحبه کردند.

در این تحقیق، بیماران بزرگسال از دو مرکز درمانی شیکاگو مورد مطالعه قرار گرفتند. این مراکز درمانی از آن رو برای تحقیق انتخاب شده بودند که از مراکز مناطق جغرافیایی شهر بودند که بیش‌ترین جنایت‌های خشونت‌آمیز در آنها رخ می‌داد. در یکی از این مناطق ۷۱ درصد جمعیت ساکن سیاه‌پوست، و در منطقه‌ی دیگر ۴۴ درصد سیاه‌پوست و ۳۵ درصد اسپانیایی‌زبان و لاتین‌تبار بودند.

در مناطق مورد بررسی آنها تقریباً نیمی از نوجوانان سیاه‌پوست اظهار کرده بودند که شاهد مرگی خشونت‌آمیز بوده‌اند. به گفته‌ی این محققان این آمار تفاوت چندانی با نرخ‌های مستندشده در برخی از کشورهای جنگ‌زده ندارد و بنابراین بی‌دلیل نیست که جوانان سیاه‌پوست در این محله‌ها، پلیس و نظارت بیش از حدش را مصداق خشونت مبتنی بر نژادپرستی می‌دانند.

حضور پلیس و نیروهای نظامی در مناطق شهری در موارد بسیاری منجر به آسیب‌های شدید جسمی و روانی می‌شود که می‌تواند اثراتی بلندمدت در پی داشته باشد. یافته‌های پژوهشگران در خصوص تأثیر خشونت در سطوح مختلف زندگی افراد، مشخص می‌کند که گوش‌به‌زنگی و هشیاری دائمی و افراطی، با پیامدهای منفی شناختی و رفتاری، از جمله سوگیری توجه، خستگی دائمی، اختلال حافظه، و اختلال در تنظیم هیجان همراه است و از نظر فیزیولوژیکی می‌تواند با افزایش فشار خون و همچنین واکنش بیش از حد در قسمت‌های مختلف مغز مرتبط باشد.

در این تحقیق، ووازین و محققان همکارش ارتباط مهمی را میان وضعیت گوش‌به‌زنگی و نوع خاصی از خشونت پلیس شناسایی کردند و نتیجه گرفتند که این گوش‌به‌زنگی که به واسطه‌ی تجربیات گذشته حاصل شده، می‌تواند شرایط روانی‌ای ایجاد کند که یک بازرسی معمولی پلیس را به تنش بکشاند و موجب ضرب‌وشتم و آسیبی تازه‌تر شود و در مجموع نیز شدت درگیری‌ها را در سطح جامعه‌ای که افرادش درگیر گوش‌به‌زنگی هستند بیفزاید.

برای فهم مسیری که پژوهش فوق برای رسیدن به نتایج دقیق طی کرده، خوب است به برخی از گزاره‌هایی که مصاحبه‌شوندگانش مطرح کرده‌اند دقت کنیم:

به محض اینکه از خواب بیدار می‌شوم، مراقب علائم تهدیدزا هستم.

وقتی بیرون هستم، از قبل به این موضوع فکر می‌کنم که اگر کسی بخواهد مرا غافلگیر کند یا به من صدمه بزند، چه کاری انجام می‌دهم.

وقتی در مکان‌های عمومی یا جدید هستم، باید جمعیت و محیط را مداوم در ذهن خود واریسی کنم

وقتی در جمع هستم، احساس غرق شدن دارم چون نمی‌توانم تمام آنچه را که در اطرافم می‌گذرد پیگیری کنم.

احساس می‌کنم اگر هوشیار و مراقب نباشم، اتفاق بدی رخ خواهد داد.

این پژوهش نشان داد که جامعه‌ی مورد مطالعه، بیش‌تر در معرض خشونت پلیس قرار داشته است تا خشونت بین‌محلله‌ای. محققان از این مطالعه نتیجه گرفتند که یک رویداد زمانی «آسیب‌زا» تلقی می‌شود که فرد آن را به عنوان عامل تهدیدکننده، مستقل از وجود یک تهدید عینی، درک یا تجربه کند.

این تحقیق همچنین در خصوص لزوم افزایش گفت‌وگوی عمومی راجع به خشونت پلیس در محله‌های درون‌شهری بحث می‌کند و توضیح می‌دهد که برخی از سیاستگذاران بر کاهش جرایم خشونت‌آمیز در میان ساکنان محله‌ها و اجتماعات تمرکز کرده‌اند، اما این مطالعه با برجسته کردن ارتباطات پیچیده میان خشونت پلیس و سلامت روانی و جسمی اعضای جامعه، حداقل در این نمونه‌ی مطالعه‌ی محدود، ارتباط بسیار مهمی بین وضعیت گوش‌به‌زنگی افراد و نوع خاصی از خشونت، یعنی مشخصاً دستور ایست‌های تروماتیک پلیس، شناسایی کرده است.

به باور این محققان، از آنجا که برخورد پلیس با موقعیت‌هایی که نامطلوب تشخیص داده می‌شود ناشی از دهه‌ها تنش بین پلیس و جمعیت‌های نژادی است، پس می‌توان حدس زد که گوش‌به‌زنگی، هم در میان ساکنان و هم در میان افسران، ممکن است با تشدید برخوردهای آسیب‌زا در طول بازرسی‌های پلیس همراه باشد.

این محققان می‌گویند، گوش‌به‌زنگی می‌تواند در کسانی که از اختلال اضطرابی پس از حادثه (PTSD) رنج می‌برند باعث سرکوب آن دسته از عملکردهای

شناختی شود که تنظیم‌گر کنترل توجه و هیجان است. این امر نشان می‌دهد که هر روش و اقدامی برای بهبود ظرفیت و عملکرد مقامات مجری قانون و شهروندان و در جهت تعامل در موقعیت‌های کم‌تر استرس‌زا و سازگارتر باید تمامی حوادث تنش‌زایی را که در طول سالیان مدیدی توسط افراد تجربه شده است در نظر بگیرد. اهمیت این نکته زمانی مشخص می‌شود که بدانیم بسیاری از والدین در محله‌های پرتنش، به فرزندان خود در خصوص چگونگی برخورد با پلیس و شیوه‌های جان‌به‌دربردن از این مواجهه، آموزش و رهنمود می‌دهند.

رویکرد تروماآگاه

به زعم این محققان، آگاهی و درک بیش‌تر نسبت به وضعیت گوش‌به‌زنگی می‌تواند به بهبود اثربخشی راهبردهای درمان بالینی کمک کند. یکی از این راهبردها مراقبت‌های تروماآگاه (trauma-informed care) است که به عنوان خدمات بهداشتی «بر اساس دانش و درک تروما و پیامدهای گسترده‌ی آن» تعریف می‌شود. این الگو به طور گسترده در حوزه‌ی اطفال و فضاهای مراقبت از سلامت روان به کار گرفته شده و تلاش‌ها برای اجرای آن در سطحی وسیع‌تر رو به افزایش است.

به عنوان مثال، برنامه‌ای تحت مدیریت یک بیمارستان زنجیره‌ای معتبر در آمریکا ابتکاری ملی راه‌اندازی کرده است تا تمامی مراقبت‌های اولیه را به کردارهای و مراقبت‌های تروماآگاه را تبدیل کند. درک روزافزون نسبت به تروما و جنبه‌های چندبعدی آن، از جمله وضعیت گوش‌به‌زنگی و ترومای نژادی، نه تنها برای ارتقای عدالت در حوزه‌ی سلامت بلکه برای تحقق عدالت نژادی در میان جمعیت‌های در معرض خشونت، حیاتی است.

علاوه بر این، یافته‌های این پژوهش می‌تواند منجر به انجام تحقیقات بیش‌تر در مورد شیوه‌های بهبود عملکرد نیروهای پلیس شود. لزوم این امر به‌خصوص در جوامعی که وزن بالایی از تروما را تجربه کرده‌اند بیش‌تر احساس می‌شود. آگاهی پلیس نسبت به تروما می‌تواند اصول مراقبتی مربوط به آسیب روانی را گسترش دهد و برخورد پلیس با شهروندان را به سمتی هدایت کند که با روند بهبودی تروما سازگار باشند و خطر ترومای ثانویه را در طول مواجهه کاهش دهد.

نویسندگان این تحقیق عقیده دارند که هدف از آگاه‌سازی مجریان قانون در زمینه‌ی آسیب‌های روانی، کاهش تعداد حضور نیروهای پلیس و بازرسی‌هایی است که به برخوردهای آسیب‌زا منجر می‌شوند. چنین روندی می‌تواند چرخه‌های خشونت را هم برای افسران و هم برای ساکنان قطع کند.

ایو کوزوفسکی سجویک:

پارانویای مظلومان: وقتی همیشه کار کار خودشان است

ایو کوزوفسکی سجویک (۲۰۰۹ - ۱۹۵۰) پژوهشگر برجسته‌ی مطالعات جنسیت بود. این گزارش مختصری است از مقاله زیر:

Sedgwick, Eve Kosofsky. "Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction Is About You." *Touching Feeling*, Duke University Press, 2002.

وقتی فرد یا جمعی در وضعیت‌های مداوم بحران، تروما، فرودستی و ستم‌دیدی قرار داشته باشد، یافتن منشأ دقیق رنجی که تجربه می‌شود، همیشه ممکن نیست. در غیاب اطلاعات موثق، در میان انبوه روایت‌های متناقض، و در فضایی آکنده از بی‌اعتمادی به نهادهای قدرت، ذهن ناگزیر به دنبال کشف سازوکارهای پشت‌پرده، نیات پنهان، و دست‌های ناپیدایی می‌گردد که گمان می‌رود مسئول شرایط بحرانی‌اند. فرد ستم‌دیده، که گذشته‌اش با گسست‌های معنایی و روایی همراه بوده، در مواجهه با اکنون نیز ممکن است به چرخه‌ای از بدگمانی‌های مکرر و گاه وسواس‌گونه گرفتار شود و

در وضعیتی پارانواییی قرار گیرد؛ وضعیتی که در آن واقعیت همواره «پشت پرده» تصور می‌شود و تنها از طریق رمزگشایی نشانه‌ها قابل فهم است.

این واکنش کاملاً قابل درک است: وقتی خشونت، حذف یا رنج در ابهام، بی‌اطلاعی و بی‌اعتمادی پیچیده شود، میل به دانستن و افشا کردن به نیرویی برای بقا و کنترل بدل می‌گردد. اما درعین حال، چنین رویکردهایی می‌توانند ما را در چرخه‌ای از شک، هراس و پیش‌داوری اسیر کنند—چرخه‌ای که نه تنها ظرفیت ترمیم را کاهش می‌دهد، بلکه افق‌های شناختی و عاطفی ما را نیز محدود می‌سازد. این موقعیت، فعالان برابری‌خواه و عدالت‌جو را نیز درگیر می‌کند؛ چنان‌که در بحبوحه‌ی همه‌گیری ایدز در آمریکای شمالی، برخی از کنشگران معتقد بودند که وپروس را خود دولت عمداً در میان همجنسگرایان منتشر کرده است—و می‌گفتند: «کار کار خودشان است.»

ایو کوزوفسکی سجویک، پژوهشگر برجسته‌ی مطالعات جنسیت، در فصلی از کتاب *احساس لمس کردن: تأثر، آموزش، عملکرد* (انتشارات دانشگاه دوک، ۲۰۰۳) این رویکرد شناختی را «خوانش پارانواییی» می‌نامد، یعنی خوانشی که بر افشاگری سازوکارهای پنهان قدرت، سرکوب و ایدئولوژی متمرکز است. سجویک به این می‌پردازد که چگونه رویکرد پارانواییی در کارهای پژوهشی و تحلیل اوضاع سیاسی نه می‌تواند به دانش برسد و نه در بهبود اوضاع کارآمد باشد.

نقد اصلی سجویک به خوانش پارانواییی این است که اگر ما بدون نظریه‌های پر از شک و ظن هم به ماهیت سلطه‌جو، اقلیت‌ستیز و پدرسالار نظام‌های قدرت آگاهیم، پس این تئوری‌ها چیزی به دانش ما اضافه نمی‌کنند، بلکه صرفاً فضای ذهنی و تحلیلی ما را با تردید و تشویش بیش‌تر آمیخته می‌کنند. از نظر سجویک، بدیل رویکرد پارانواییی «قرائت ترمیمی» (reparative reading) است

که به جای تمرکز صرف بر هراس و سوءظن حول نظام‌های سرکوب، به دنبال راه‌های خلاقانه، لذت‌بخش و متحول‌کننده برای تعامل با رویدادها و متن‌ها است؛ راه‌هایی که امکان کشف، شگفتی و امکان‌های جدید را فراهم می‌کند.

محدودیت‌های اندیشیدن از مجرای «هرمنوتیک تردید»

قرائت پارانوایی در حیطه‌ی دانشگاهی ریشه در آن چیزی دارد که **پُل ریکور**، فیلسوف فرانسوی، نام **هرمنوتیک تردید** (Hermeneutics of Suspicion) را بر آن گذاشت. هرمنوتیک تردید، که به تعبیر ریکور، میراث مارکس، فروید و نیچه است، رویکردی به تفسیر است که در آن خواننده هر متنی را غلط‌انداز فرض می‌کند، و همواره در جستجوی معنی «واقعی» متن در لابه‌لای سطور، پشت ظاهر گمراه‌کننده و در عمق ساختار متن است.

سجویک استدلال می‌کند که این شیوه از تفسیر متون و رویدادهای سیاسی، در بسیاری موارد، به نوعی وسواس فکری و حالت انتقادی خشک منجر می‌شود که عمدتاً حول احساسات منفی همچون ترس و اضطراب می‌چرخد و دیگر شیوه‌های تعامل با متن و جهان را محدود می‌کند.

حرف سجویک، به عنوان پژوهشگری که رو به حیطه‌ی کنش اجتماعی دارد، این است که فرضاً بتوانیم منشأ انتشار بیماری اچ‌آی‌وی را، یا در زمانه‌ی ما خاستگاه کووید-۱۹ را، پیدا کنیم و بفهمیم که حاصل توطئه‌ای دولتی بوده است؛ آیا واقعاً به‌جاست که نیروی فکری و زمان «فعالان» صرف چنین چیزی شود؟

مسئله‌ای که سجویک در اینجا پیش روی جستجوگران و خوانندگان می‌گذارد مشخصاً این است که: دانش قرار است چه کار کند؟ جستجوی دانش، به‌دست‌آوردن و عرضه‌ی آن، و فهمیدن دانشی که شخص نقداً به آن رسیده

قرار است به چه کار بیاید؟ مختصر اینکه عملکرد دانش چگونه است و بهترین راه برای جستجو در میان علت و معلول‌ها چیست؟

اگر مقصود بهتر کردن اوضاع باشد، آیا دانشی که از هراس برآمده و به هراس بیش‌تر ختم می‌شود جای نقد ندارد؟

در یک کلام، سجویک تلاش می‌کند مکانیسم‌های هراس را از شیوه‌های معرفتی جدا کند. او تأکید می‌کند اگر کسی شکل‌هایی از دانش را تولید کند که غیرپارانویایی هستند، به معنای این نیست که او وجود ستم یا دشمنی را انکار می‌کند. درعین‌حال، دانشی که همواره با هراس تولید شده، الزاماً شناخت بهتری از اوضاع به ما نمی‌دهد.

از مطلق‌گرایی تا معرفت‌خلاقانه و ترمیم‌گر

سجویک برای بسط‌دادن نظر معرفت‌شناختی خود به سراغ دو نویسنده‌ی روانکاو می‌رود؛ یعنی **ملانی کلاین** و **سیلوان تامکینز**. خوب است ابتدا نظریه‌ی روانکاو کلاین را گذرا مرور کنیم. کلاین در توضیح رشد روانی فرد، دو موقعیت اصلی را معرفی می‌کند: موقعیت پارانوئید-اسکیزوئید و موقعیت افسرده. در موقعیت پارانوئید-اسکیزوئید (paranoid-schizoid position)، که در اوایل کودکی شکل می‌گیرد، کودک جهان را به صورت دوقطبی «خوب مطلق» در برابر «بد مطلق» درک می‌کند و حواسش جمع تهدیدهای خارجی است. این مرحله با اضطراب، ترس از دیگران و شکل‌گیری مکانیزم‌های دفاعی مختلف همراه است. از نظر کلاین، موقعیت پارانویایی، چه در کودک و چه در فرد بالغ، حس نفرت، انتقام‌جویی و هیجان را تولید می‌کند.

در مقابل، موقعیت افسرده (depressive position) به مرحله‌ای از رشد روانی اطلاق می‌شود که در آن کودک به تدریج می‌پذیرد که «خوب» و «بد»

می‌توانند هم‌زمان در یک فرد یا شیء وجود داشته باشند. در این مرحله، کودک به خاطر اینکه در دوره‌ی پارانوئید نسبت به فردی خصومت داشته، احساس شرم می‌کند، چون متوجه می‌شود این فرد خوبی‌هایی هم دارد. در این مرحله از رشد، چه در کودک و چه در فرد بالغ، رویکرد مطلق‌گرا و ستیزی‌جویانه‌ی پیشین با احساس همدلی، ترمیم، و پذیرش پیچیدگی‌های جهان جایگزین می‌شود.

سجویک با استفاده از این نظریه استدلال می‌کند که خوانش پارانویایی در تفسیر ادبی و سیاسی مشابه موقعیت پارانوئید-اسکیزوئید است، در حالی که خوانش ترمیمی مانند موقعیت افسرده، امکان پذیرش، خلاقیت، و مواجهه‌ی پیچیده‌تر و چندلایه با واقعیت را فراهم می‌کند.

از نظر سجویک، دلیل اصلی تردید در رویکرد پارانویایی فقط این نیست که این رویکرد متکی به بدگمانی است و به توهم منجر می‌شود، بلکه مسئله این است که این رویکرد برخلاف ادعایی که می‌کند دسترسی منحصر به فردی به دانش ندارند. این رویکرد در رسیدن به دانش برخی قوت‌ها دارد و برخی ضعف‌ها.

اینجاست که سجویک سعی می‌کند دیدگاهش راجع به پارانویا و رویکرد پارانویایی به دانش را وضوح ببخشد و به این منظور ویژگی‌های مختلف این رویکرد را تبیین می‌کند.

از نظر سجویک، پارانویا «پیش‌بینی‌کننده» (anticipatory) است. کلیت تاریخ و نظریه‌هایی که با هر منوتیک تردید رقم خورده‌اند، این وصف را تأیید می‌کنند: انگار اصل اساسی رویکرد پارانویایی این است که می‌گوید «نتیجه‌ای که تو را شگفت‌زده کند، در کار نخواهد بود.» معلوم است که بدگمانی‌هایی که نقطه‌ی آغاز قرائت و تحقیق بوده‌اند همواره اثبات خواهند شد.

پارانویا واکنشی (reflexive) و تقلیدی (mimetic) هم است. از نظر سجویک، برای فهم پارانویا باید از آن تقلید کرد و خود رویکرد پارانویایی هم با تقلید است که سعی می‌کند امور را بفهمد. از طرف دیگر پارانویا واکنشی است: شخص پارانوئید همواره در صدد است به دیگری بفهماند که «هر کاری بخواهی با من بکنی، بدترش را با تو می‌کنم، و هر کاری ممکن باشد با من بکنی، من زودتر با خودم می‌کنم.»

رهای از «تأثرات» منفی پارانویا

سجویک سپس در توصیف پارانویا از مفهومی وام می‌گیرد که سیلوان تامکینز وضع کرده؛ یعنی «نظریه‌ی تأثرات قوی» (Strong Affect theory) تأثرات یعنی احساسات و واکنش‌های روانی و بدنی که انسان‌ها در مواجهه با جهان تجربه می‌کنند، مانند شادی، ترس، خشم، شرم، نفرت و اشتیاق. نظریه‌های مختلف تأثرات تلاش می‌کنند نقش انگیزشی احساسات را در تجربه و رفتار انسانی برجسته کنند.

نظریه‌های تأثر بر این باورند که پیچیدگی رفتارهای انسانی را نمی‌توان صرفاً با ساختارهای اجتماعی همچون طبقه توضیح داد، بلکه باید به احساسات هم همچون نیروهای مستقل، فعال و گاهی غیرقابل‌پیش‌بینی نگاه کرد که در واکنش ما نسبت به رویدادهای اجتماعی نقش بازی می‌کنند. مثلاً فرض کنید گروهی کارگر مرد در میدانی در حال شعاردادن در محکومیت دستمزد کم هستند و یک زن دانشجوی طبقه‌ی مرفه با دیدن آنها به خروش در می‌آید و به اعتراض می‌پیوندد. نظریه‌های تأثرات می‌گویند اگر به نقش احساسات در این موقعیت دقت نکنیم و تلاش کنیم آن را صرفاً با رویکردی ساختارگرا توضیح دهیم، از نیروی مهمی غافل مانده‌ایم. با نادیده‌گرفتن نیروی تأثر، انسان‌ها

موجوداتی تماماً «منطقی» و محکوم به جبر ساختاری فرض می شوند که هیچوقت قدرت انجام کارهای غیرقابل پیش‌بینی ندارند.

تامکینز در نظریه‌ی تأثرات قوی بر این باور است که هر انسانی برای خودش «نظریه‌هایی» برای درک و تفسیر احساسات دارد. بعضی از این نظریه‌ها بسیار قوی‌اند و اساس تفسیر او از تجربه‌های حسی او را تشکیل می‌دهند. مثلاً ممکن است فردی در تعامل با والدینش احساسات مختلفی تجربه کند، اما آن تأثر قوی که همیشه به شکل‌گزینشی برایش برجسته می‌شود و بیش‌تر از احساسات دیگر در خاطر به جا می‌ماند، حس شرم باشد و مدام فکر کند مصاحبت با والدین به او حس شرم می‌دهد.

در دسته‌بندی تامکینز از تأثرات، ما نه تأثر پایه‌ای داریم: دو تأثر «مثبت» که عبارتند از لذت بردن (joy) و علاقه (interest)؛ یک تأثر «طبیعی» که عبارت است از حیرت (surprise)؛ و بقیه‌ی تأثرات که «منفی» هستند: خشم (anger)؛ نفرت (disgust)؛ پس‌کشیدن (dissmell)؛ اضطراب (anguish)؛ ترس (fear)؛ و تحقیر (humiliation).

کاری که نظریه‌های هر شخصی می‌کنند، بازی با سهم تأثرات مثبت و منفی در روان او است.

نظریه‌های هر فردی میزان سهم‌گیری او از تأثرات مثبت و منفی را تعیین می‌کنند. پس هر فردی ممکن است در درک احساساتش بسیار محدود و گزینشی باشند، یعنی برخی احساسات را مدام پرننگ کند و باقی را نادیده بگیرد. این رویکرد می‌تواند باعث شود که فرد در چرخه‌ی بسته‌ای از یک نوع خاص از احساسات گیر بیفتد و همیشه دنیا را از یک دریچه‌ی محدود ببیند.

سجویک می‌گوید پارانویا یک تأثر قوی است؛ یعنی وقتی حضور دارد، کل تجربه‌ی فرد از احساساتش را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما خطرناک و محدودکننده هم هست. فرد دچار پارانویا همه‌چیز را از دریچه‌ی سوءظن و تهدید می‌بیند و دیگر اجازه نمی‌دهد که احساسات مثبت مثل شادی یا علاقه در او رشد کنند. از نظر سجویک، وقتی با پارانویا سروکار داریم، تأثر و عاطفه‌ی پایه‌ای عبارت است از «تحقیر» یا «ترس از تحقیر».

از این نظر، پارانویا در مقام نظریه‌ی تأثر برای فرد تقریباً اصلاً به دامن‌زدن به تأثرات مثبت نمی‌پردازد: تنها سهمی که پارانویا برای برانگیختن تأثرات مثبت دارد این است که می‌خواهد تأثر منفی تحقیر را از فرد دور کند.

در نقد ادبی و سیاسی، همانطور که گفته شد، خوانش پارانویایی نوعی نظریه‌ی تأثر منفی است که دائماً بر افشاگری، ترس، و تهدید تمرکز دارد. رویکرد پارانویایی در قرائت و تفسیر به نحو هراس‌زده‌ای همواره خواننده را به بدفهمی متن و وضعیت دچار می‌کند. کم‌تر اجازه می‌دهد که خواننده از تجربه‌ی متن لذت ببرد یا با آن ارتباطی خلاقانه برقرار کند.

سجویک، با اتکاء بر نظریه‌ی تامکینز، پیشنهاد می‌دهد که به جای تأکید صرف بر خوانش‌های پارانویایی که مبتنی بر افشای ساختار سرکوب و قدرت هستند، باید به تجربه‌های احساسی، تأثرات مثبت و شیوه‌هایی که احساسات می‌توانند امکان‌های جدیدی برای سوژه‌ی کوئیر فراهم کنند، توجه کرد. او با این کار، راهی برای نظریه‌پردازی‌ای می‌گشاید که به امکان‌های احساسی و زیستی افراد نیز بهاء می‌دهد.

نکته‌ی مهم دیگری که سجویک راجع به رویکرد پارانویایی می‌بیند این است که پارانویا به افشاگری ایمان دارد. رویکرد پارانویایی اصولاً با بیش‌ترین توان دنبال این است که چیزی را بفهمد و افشاء کند. به همین دلیل است که دانش

پارانویایی تا این حد روایی است و بر توصیف جزئیات و نشانه‌ها تأکید دارد. هر جزئی ممکن است گواهی خطری پشت پرده باشد. در همین راستا، در تئوری‌های توطئه معمولاً انبوهی با تفصیل به هم ربط داده می‌شوند و دست‌دردست هم واقعیتی می‌سازند در تضاد با تعبیر جاافتاده از همان تجربه‌ها و رویدادها.

سجویک با مرور برخی رویکردهای توطئه‌اندیش در طیف‌های چپ و راست سیاست آمریکا نشان می‌دهد که چگونه تداوم این رویکردهای پارانویایی ظرف چند دهه چنین اندیشه‌هایی را از حاشیه به متن سیاست روز ایالات متحده آورده است.

از نظر سجویک، نه تنها سیاست، بلکه مطالعات فرهنگی نیز در ایالات متحده عرصه‌ی تاخت‌وتاز روش‌شناسی‌هایی شده است که راززدایی‌های پارانویایی و کشف‌های مشکوکشان از الگوهای خشونت به نقد رایج در علوم انسانی تبدیل شده است. پیروزی هرمنوتیک پارانویایی عواقب وخیمی برای علوم انسانی در آمریکا داشته است؛ پارانویایی که به قول او که در دهه‌ی اول قرن حاضر میلادی می‌نوشت، دیگر مورد اجماع دانشگاهیان قرار گرفته است.

رویکرد بدیلی که سجویک پیشنهاد می‌دهد رویکرد ترمیمی است؛ رویکردی که در آثار کلاین از دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۰۵۰ تبیین شده است. این رویکرد به جای تمرکز بر عواطف و تأثرات منفی (به تعبیر تامکینز) از طریق راهبردهای ترمیمی موقعیت افسردگی بر جستجوی مستمر لذت تمرکز می‌کند.

بحث کلاین در مورد موقعیت افسردگی ما را به امکانی اخلاقی می‌رساند که در آن نسبت به دیگری، حتی دیگری گناهکار، همدلی کنیم و آن دیگری را در عین حال خوب، آسیب‌دیده، صادق، و درخور عشق و مراقبت ببینیم.

اما این امکان اخلاقی در وهله‌ی نخست از عشق‌ورزیدن به خویشتن و مراقبت از خود آغاز می‌شود. از نظر سجویک، گذر از پارانویایی که سیاست و علوم انسانی را در خود بلعیده، مستلزم همین تغییر رویکرد است.

همان‌گونه که در ابتدا از سجویک نقل کردیم، پرسش اساسی این است که بینیم می‌خواهیم با «دانش» چه بکنیم؟ اگر به موقعیت افسردگی در برابر موقعیت پارانوئید برویم، به جای تشدید تأثرات منفی در پی ترمیم خود و یاری‌رساندن به خود برای بیرون‌آمدن از مفاک افسردگی بر می‌آییم؛ نه تشدید عواطفی که پارانویای ما را تعمیق می‌کنند و به تقویت تأثرات منفی می‌انجامند.

با کنار گذاشتن تأثرات منفی پارانویایی، در پی این خواهیم بود که خودمان و دیگری را از وضع نکبت‌بار کنونی بیرون بیاوریم؛ بیرون‌آمدن از این وضع با جستجوی بیمارگون به دنبال الگوهای بعضاً موهوم خشونت حاصل نمی‌شود، با گرایش آدمی به بهبود وضع خود و دیگری است که به دست می‌آید.

نیرا یووال دیویس:

بازسازی «ما» پس از تروما: تعلق و تخیل سیاسی آن

نیرا یووال دیویس استاد بازنشسته‌ی علوم اجتماعی در دانشگاه شرق لندن است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Yuval-Davis, Nira. "Belonging and the Politics of Belonging." *Patterns of Prejudice* 40.3 (2006): 197-214.

ترومای جمعی نه صرفاً زخمی مشترک در حافظه‌ی تاریخی یک اجتماع، بلکه گسستی در نظم تعلق است: نظمی که تعیین می‌کند چه کسی «ما» است و چه کسی «دیگری»؛ چه کسی درون مرزهای عاطفی، اخلاقی و سیاسی یک جمع تعریف می‌شود و چه کسی بیرون از آن قرار می‌گیرد. وقتی از ترومای جمعی سخن می‌گوییم، لازم است مفهوم تعلق به جمع را تشریح کنیم و دیر یا زود با این پرسش مواجه‌ایم آن حلس تعلق به جمع که حالا گسسته‌تر و پراشوب‌تر می‌نماید، به چه معناست و چه وجوهی دارد؟

نیرا یووال دیویس، استاد بازنشسته‌ی علوم اجتماعی در دانشگاه شرق لندن، در مقاله‌ی «تعلق و سیاست تعلق» می‌کوشد مفهوم «تعلق داشتن» را در سه سطح

تحلیلی—موقعیت اجتماعی، دلبستگی‌های هویتی و احساسی، و ارزش‌های اخلاقی و سیاسی—شرح دهد. او سپس به «سیاست تعلق» می‌پردازد و نشان می‌دهد چگونه پروژه‌های سیاسی معاصر، به‌ویژه در زمینه‌ی شهروندی و حق برخورداری از منابع، از طریق انتخاب و تثبیت برخی سطوح تعلق، نظم فراگیری را تولید یا بازتولید می‌کنند.

در وضعیت پساتروما، سیاست تعلق، در وجه‌رهایی‌بخش خود، می‌تواند مرزهای کهنه‌ی «خود» و «دیگری» را که به تداوم حس گسست و چنددستگی اجتماعی دامن می‌زند، به چالش بکشد و زمینه‌ساز ترسیم خطوطی تازه از همبستگی و درهم‌تنیدگی شود؛ خطوطی که نه‌تنها تجربه‌ی بیگانگی، انزوا و شکاف ناشی از ترومای جمعی را التیام می‌بخشند، بلکه افق تعلق به اجتماعی وسیع‌تر و فراگیرتر را نیز پیش روی ما می‌گشایند.

ترومای جمعی و مفهوم تعلق در هم تنیده‌اند: فاجعه‌های جمعی، نه‌تنها رنج می‌آفرینند، بلکه تعلق‌ها را بازتعریف می‌کنند، طرد را نهادینه می‌سازند، و در نهایت، الگوهای جدیدی از شمول و حذف سیاسی را رقم می‌زنند. جامعه‌ی پساتروما برای عبور از بحران تعلقی که فاجعه به‌جا گذاشته، نیازمند بازاندیشی بنیادین در معنای تعلق و خلق انگاره‌های نوینی از پیوند اجتماعی است.

تعلق داشتن یعنی چه؟

یووال دیویس می‌گوید باید میان تعلق (belonging) و سیاست مبتنی بر تعلق تفاوت گذاشت. تعلق نوعی پیوند عاطفی است؛ احساس این است که مال جایی هستیم یا با کسانی، یا در جاهایی احساس امنیت می‌کنیم. منظور از سیاست تعلق اما برنامه‌ای است برای ایجاد احساس تعلقِ مجموعه‌ای از افراد

به جمعی، که گاه خود آن جمع قرار است اصلاً با همین تعلق یافتن‌ها ساخته شود.

یووال دیویس یادآور می‌شود که تعلق و سیاست تعلق از عمده‌ترین مضامینی بوده‌اند که مباحث روان‌شناسی و جامعه‌شناسی کلاسیک از دل آنها برآمدند. برای مثال، آثار روان‌شناسانه و روان‌کاوانه‌ی فراوانی به ترس جدایی از کودکان، از مادر، یا از خانواده و آثار روانی ویران‌گر تصدیق‌نشدن چنین تعلق‌هایی پرداخته‌اند.

در نظریه‌های جامعه‌شناسی نیز نویسندگان بسیاری، از **دورکیم** و **مارکس** گرفته تا **گیدنز** و **کاستلز**، به‌وجوه مختلف تعلق افراد به گروه‌ها و جوامع و نیز تغییر یافتن شکل و ماهیت تعلق‌های گروهی به دلیل صنعتی‌شدن و مهاجرت و پدیده‌هایی از این قبیل پرداخته‌اند.

همان‌طور که آنتونی گیدنز، جامعه‌شناس بریتانیایی، اشاره می‌کند، در جهان مدرن، احساس تعلق حالتی بازتابی (reflexive) یافته و نیازمند انتخاب و بازاندیشی مداوم شده است. اگر در جوامع سنتی، تعلق به گروه‌هایی چون خانواده، قوم، دین یا ملت معمولاً از پیش تعیین‌شده و بدیهی بود، در دنیای مدرن افراد پیوسته از خود می‌پرسند: «من کیستم؟ به کجا تعلق دارم؟» و ناچارند این حس تعلق را بسازند، انتخاب کنند و گاه دگرگون سازند.

مانوئل کستلز، جامعه‌شناس اسپانیایی، این وضعیت بازتابی را در قالب برداشتی شبکه‌محور از تعلق توضیح می‌دهد. او معتقد است جامعه‌ی معاصر به شبکه‌ای از اجتماعات دفاعی بازسازی‌شده بدل شده است—جوامعی که در آن‌ها احساس تعلق از ساحت ملی و مدنی به سوی فضاهای هویتی محدود، محلی، و گاه انحصاری رانده شده است. این دگرگونی در وضعیت پساتروما می‌تواند شدت یابد: جایی که زخم جمعی نه‌تنها پیوندهای پیشین را سست

می‌کند، بلکه افراد و گروه‌ها را به بازتعریف تعلق در قالب‌هایی محافظه‌کارانه‌تر و مرزبندانه سوق می‌دهد—حرکتی که گرچه ممکن است نوعی امنیت روانی فراهم کند، اغلب به بازتولید طرد و گسست اجتماعی می‌انجامد.

قصد یووال دیویس این است که چهارچوبی تحلیلی برای شناسایی انواع این تعلق‌ها ارائه دهد.

مردم به شیوه‌های مختلف و به چیزهای مختلفی تعلق پیدا می‌کنند. تعلق داشتن می‌تواند عبارت باشد از اینکه کسی خودش را به چیزهایی متعلق بداند یا دیگران او را متعلق به چیزهایی بدانند. این تعلق می‌تواند باثبات باشد یا گذرا.

یووال دیویس تعلق داشتن را به سه سطح تقسیم می‌کند: سطح اول عبارت است از پیوندی که فرد با موقعیت اجتماعی‌اش دارد؛ سطح دوم به همسان‌پنداری و پیوستگی‌های عاطفی فرد با جماعت‌ها و گروه‌ها مربوط می‌شود؛ و سطح سوم به نظام‌های ارزشی اخلاقی و سیاسی مربوط می‌شود که مردم با آن تعلقات خودشان و دیگران را داوری می‌کنند.

یووال دیویس می‌گوید این سه سطح به یکدیگر مربوطند اما قابل تحویل به همدیگر نیستند.

تعلق به نسبت موقعیت‌های اجتماعی

وقتی می‌گوییم کسی به جنسیت، نژاد، یا طبقه یا ملت خاصی تعلق دارد، یا به گروه سنی، خویشاوندی یا حرفه‌ی مشخصی متعلق است، داریم راجع به موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی‌ای حرف می‌زنیم که در هر مقطع تاریخی پیامدهای خاصی در شبکه‌ی روابط قدرت اجتماعی دارند. مرد، زن، آفریقایی

یا اروپایی بودن فقط به معنی تعلق داشتن به مجموعه‌هایی متفاوت نیستند، بلکه موقعیت افراد را در راستای محور قدرت در مقاطع تاریخی و جغرافیایی مختلف و در زمینه‌های تاریخی متفاوت مشخص می‌کنند.

البته این موقعیت‌ها حتی در ثابت‌ترین شکل خود هیچ‌گاه فقط در امتداد یک محور قدرت چیده نشده‌اند بلکه در تقاطع‌های مختلف محورهای قدرت و تفاوت‌های مختلف پراکنده‌اند: این همان چیزی است که قائلان به نظریه‌ی اینترسکشنالیتی (درهم‌تنیدگی) می‌گویند.

بنابراین، اولاً موقعیت انضمامی آدم‌ها در اجتماع در تقاطع محورهای مختلف جنسیت، نژاد، طبقه، قومیت و از این قبیل قرار دارد. ثانیاً این محورهای مختلف به همدیگر افزوده نمی‌شوند، یعنی هر یک محورهای کاملاً مستقلی از بقیه نیستند که به تنهایی خصایص خود را به فرد بیفزایند، بلکه این محورها توسط یکدیگر مقید و ساخته می‌شوند. و ثالثاً توصیف موقعیت افراد در این تقاطع‌ها اصلاً کار ساده‌ای نیست و خصوصاً در معرض خطای تقلیل دادن برخی از مؤلفه‌ها به مؤلفه‌های دیگر است.

یووال دیویس توجه ما را به پرسش مهمی جلب می‌کند که در این میان مطرح می‌شود: آیا در هر موقعیت مشخص تاریخی می‌توان شمار محدودی از تمایزهای اجتماعی را نشان داد که بر سازنده‌های اصلی شبکه‌ی قدرت در آن مقطع تاریخی باشند؟ دو پاسخ مختلف به این پرسش وجود دارد که لزوماً نافی یکدیگر نیستند.

پاسخ اول این است که: بله، در هر موقعیت تاریخی می‌توان شماری از تمایزهای اجتماعی، مانند جنسیت و نژاد و طبقه و از این قبیل، را نشان داد که عناصر اصلی بر سازنده‌ی شبکه‌ی قدرت اجتماعی، اما نه لزوماً هویت اجتماعی، هستند. در عین حال، وجود چنین تمایزهایی به معنی وضوح آنها نیست؛ اتفاقاً

در هر موقعیت تاریخی، بازشناسی چنین تمایزهایی می‌تواند یکی از برنامه‌های مهم سیاست‌های رهایی‌بخش باشد.

«تخیل خلاق»

پاسخ دوم برمی‌گردد به تلقی‌ای که کورنلیوس کاستوریادیس از «تخیل خلاق» به دست می‌دهد: تمایزها و عناصر برسازنده‌ی شبکه‌ی قدرت، موجودیت‌های قابل تشخیص عینی نیستند، بلکه تخیل خلاق و آزاد آدمی در وضع و بازشناسی آنها تأثیر تام دارد. یعنی می‌توان در هر مقطع تاریخی، عناصر اصلی برسازنده‌ای برای شبکه‌ی قدرت معرفی کرد. اما خود این معرفی و بازشناسی به معنی تشخیص چیزهایی از پیش موجود نیست، بلکه به معنای وضع کردن چنین عناصری است. اینجاست که می‌بینیم ماجرای تعیین موقعیت و تعلق اجتماعی می‌تواند چقدر پیچیده باشد.

به این ترتیب، یووال دیویس می‌گوید هویت‌های فردی و جمعی از جمله‌ی روایت‌ها یا داستان‌هایی هستند که افراد راجع به خودشان می‌گویند؛ اینکه که هستند و که نیستند. این روایت‌ها می‌توانند حاکی از تعلق فردی یا جمعی باشند، یا به گذشته و اسطوره‌ای در خصوص خاستگاه جمعی ارجاع دهند؛ ممکن است راجع به حال باشند؛ یا ممکن است حاکی از مسیری برای ساختن هویتی در آینده باشند.

این روایت‌ها فقط حاوی عناصر معرفتی و شناختی نیستند بلکه حاوی بیان امیال و عواطف و نمایی از آن چیزهایی هستند که افراد و گروه‌ها می‌خواهند باشند و بشوند. یووال دیویس بر این نکته انگشت می‌گذارد که خود این امیال و عواطف نیز، مانند ادراکات، در طول زمان دستخوش تغییر می‌شوند.

از طرف دیگر، همه‌ی انواع تعلق‌ها نیز به یک اندازه برای مردم مهم نیستند. عواطف و دریافت‌هایی که اجزاء بر سازنده‌ی هویت‌های مردم هستند برایشان از بقیه مهم‌ترند و اگر این اجزاء در معرض تهدید قرار بگیرند، بیش‌تر احساس ناامنی می‌کنند: این مؤلفه‌های هویتی همان‌هایی هستند که مردم حاضرند گاه جان خود یا دیگران را هم برایشان فدا کنند.

یووال دیویس می‌گوید تعلق صرفاً به موقعیت اجتماعی و ساختارهای هویت فردی و جمعی مرتبط نیست، بلکه به شیوه‌هایی که این هویت‌ها ارزیابی و داوری می‌شوند نیز مربوط است. به طور مشخص، ایدئولوژی‌هایی که می‌گویند مرزهای هویتی کجا باید رسم شوند خودشان بر سازنده‌ی تعلق هستند.

در همین ساحت است که نزاع بر سر مقولات ایدئولوژیک و اخلاقی و شیوه‌ای که این مقولات از آن طریق به موقعیت‌های اجتماعی متوسل می‌شوند یا روایت‌های هویتی را به کار می‌گیرند مهم می‌شود؛ این همان جایی است که ما از ساحت تعلق، به سیاست تعلق گذر می‌کنیم.

ما و دیگری: شکل‌گیری سیاست تعلق

یووال دیویس می‌گوید تخیل ما در خصوص تعلق بیش از اینکه راجع به کیستی «ما» شفاف باشد، راجع به کیستی «آنها» و «دیگری» وضوح دارد. سیاست تعلق فقط به کشیدن مرزهای جامعه‌ای که به آن تعلق داریم و ترسیم قدرت‌های مسلط بر چنین جامعه‌ای نمی‌پردازد، بلکه به نزاع با کنشگران سیاست‌های دیگر نیز می‌پردازد.

این کنشگران هم‌زمان هم به تبلیغ و پیشبرد برنامه‌های مشخص خود برای ساخت جماعتشان و کشیدن مرزهایش می‌پردازند، و هم از ایدئولوژی و برنامه‌ی

هویتی برای ارتقاء و تثبیت قدرت خود استفاده می‌کنند. سیاست تعلق نیز، هم شامل مبارزه برای تعیین معیارهای تعلق به جامعه می‌شود، و هم شامل تعیین نقش‌های خاصی که موقعیت‌های اجتماعی و روایت‌های هویتی در این دایره‌ی تعلق باید بر عهده بگیرند.

به این ترتیب، وقتی با جامعه‌ی سیاسی‌ای سروکار داریم که در آن تعلق به معنای شهروندی است، سیاست تعلق هم شامل مبارزه بر سر ابعاد مشارکت شهروندی می‌شود و هم شامل مبارزه بر سر رابطه‌ی همین مقولات با الزامات شهروندی.

بر سر تعریف شهروندی بحث‌های زیادی در جریان بوده است. در نظریه‌ی لیبرال، شهروندی اساساً نوعی رابطه‌ی دوجانبه‌ی مسئولیت و حقوق میان افراد و دولت است. در نظریه‌های جمهوری خواهانه، جامعه‌ی سیاسی واسطه‌ی میان شهروند و دولت است، و وفاداری به آن جامعه‌ی سیاسی، یعنی ملت، وظیفه‌ی اصلی شهروند شمرده می‌شود و حتی گاه لازم می‌آید که شهروند جانش را هم برای این منظور فدا کند.

نظریه‌های جماعت‌گرا از این هم فراتر می‌روند تا جایی که شهروند را نه فقط ملزم به وفاداری به جامعه‌ی سیاسی می‌بینند، بلکه همچنین شهروند را ساخته و اندامی از جماعت و جامعه‌ی سیاسی می‌دانند، و از این نظر در نقطه‌ی مقابل الگوی لیبرال کلاسیک قرار می‌گیرند که جامعه را متشکل از اتم‌های افراد مجزا می‌داند.

امروزه در بسیاری از جوامع، وجه مشارکت‌جویانه‌ی شهروندی که خواهان تعلق کامل و مشروع شهروندان است تبدیل به کانون مبارزات سیاسی بسیاری از گروه‌های حاشیه‌ای و محذوف شده است. مثلاً فمینیست‌های آمریکای لاتین در دوره‌ی پس از کناره‌گیری دیکتاتورهای نظامی در این کشورها شهروندی

را ابزار سیاسی اصلی خود کردند؛ به همین ترتیب، روستاییان پاکستانی و بنگلادشی نیز اصلی‌ترین مطالبه‌شان گرفتن حقوق کامل شهروندی بوده است.

رابطه‌ی میان شهروند و دولت همه‌جا رابطه‌ی پیچیده‌ای است، و دولت‌ملت‌ها در همه‌جا عملاً فقط برخی از لایه‌های متعدد مردم را واجد حقوق شهروندی می‌دانند. حتی لیبرال دموکراسی‌ها که قرار است، بنا بر ادعا، شهروندی‌شان فراگیر باشد، در عمل، چنان که نظریه‌پردازی چون **اتین بالیبار** نشان می‌دهد، اکثریت‌گرا و «غرب‌محور» هستند.

یووال دیویس می‌گوید به همین دلیل است که برخی از نظریه‌پردازان فمنیست و ضدفاشیست کوشیده‌اند نظریه‌های شهروندی بدیلی طرح کنند که تفاوت‌های شهروندان را در بر بگیرند. وجه مشترک این رویکردها آن است که به جای نادیده‌گرفتن تفاوت‌ها و کنارگذاشتن متفاوت‌ها از دایره‌ی تعلق به جامعه‌ی سیاسی، می‌کوشند به همه‌ی تفاوت‌ها پاسخ دهند و آنها را در دایره‌ی تعلق به جامعه‌ی سیاسی بگنجانند؛ همان‌طور که دولت‌های رفاه می‌کوشند به دایره‌ی متنوع نیازهای افراد جامعه رسیدگی کنند.

با این همه، بحث بر سر استحقاق و حقوق و وظایف شهروندی همچنان بحث غالب در جوامع است و حول تعیین معیارهای مختلف تعلق می‌چرخد و بیش‌تر این مباحث بر سر این است که شهروند چه حقوق و وظایفی باید داشته باشد و این حقوق و وظایف چه ارتباطی با هم دارند. در سال‌های اخیر، بحث بر سر نقش معیارهای فرهنگی در تعلق به جامعه‌ی سیاسی نیز پرده‌مانه بوده است.

یووال دیویس می‌گوید علاوه بر این حقوق، باید «حق بر فضا» را نیز در این مباحث در نظر گرفت: یعنی حق واردشدن به دولت یا جامعه‌ای سیاسی و حق ماندن در آن. به زعم یووال دیویس، بسیاری از حقوقی مانند حق مهاجرت،

گرفتن کار، و ماندن در یک کشور که این روزها موضوع بحث‌های داغ سیاسی شده‌اند ذیل همین حق بر فضا می‌گنجد.

این حقوق و وظایف، چنان که یووال دیویس تأکید دارد، به لحاظ تاریخی دستخوش تغییر بوده‌اند: زمانی بالاترین وظیفه‌ی شهروند مرد این بود که خود را فدای کشورش کند و به خاطر کشورش دشمنان را بکشد، و وظیفه‌ی زنان که شهروندان کامل به حساب نمی‌آمدند نیز این بود که شهروندان بعدی را به دنیا بیاورند.

با به‌رسمیت شناخته‌شدن حق شهروندی زنان و گروه‌های قومی و نژادی در دموکراسی‌های غربی و با حرفه‌ای شدن ارتش در بسیاری از این کشورها، پیوند میان این حقوق و وظایف با شهروندی تضعیف شد. در مقابل، در سال‌های اخیر و با رشد نئولیبرالیسم و تضعیف دولت‌های رفاه، پیوند میان کار و حق برخورداری از امکانات رفاهی به مثابه‌ی شهروند نیز تقویت شد.

مسئله‌ی اصلی در کل این مباحث این است که فرد چه ملزوماتی باید داشته باشد که شایسته‌ی حق تعلق‌یافتن به جامعه‌ی سیاسی شود: یعنی چه خاستگاهی داشته باشد، یا چه کاری باید بکند تا شهروند به حساب بیاید. این همان چیزی است که برنامه‌های سیاسی مختلف مبتنی بر سیاست تعلق راجع به آن بحث می‌کنند.

در این برنامه‌ها معمولاً ملزومات تعلق به موقعیت اجتماعی گره می‌خورد: خاستگاه (مثل نژاد یا محل تولد)، زبان، فرهنگ و برخی اوقات دین از جمله ملاک‌های برجسته‌ی تعیین این ملزومات هستند. وفق یافتن داوطلبانه با برخی از ملاک‌ها نیز در برخی از سیاست‌های تعلق از جمله‌ی ملزومات شمرده می‌شود.

سیاست‌های تعلق در بریتانیا

یووال دیویس سپس با توصیف برخی از سیاست‌های تعلق بریتانیایی پس از نیمه‌ی قرن بیستم، در پی نشان دادن مؤلفه‌های مشترک آنها در مقام سیاست تعلق بر می‌آید تا به این وسیله مختصات کلی سیاست‌های تعلق را روشن‌تر کند.

به زعم او، **ایناک پاول** نخستین چهره‌ی سیاسی عمده‌ی بریتانیایی بود که کوشید در دوران پس از امپراطوری، مرزهای انگلیسی‌بودن را از نو ترسیم کند. او به‌خوبی دریافته بود که امپراطوری واقعاً از دست رفته و باید به «میهن» بازگشت و آن را تقویت کرد. ایناک پاول، که نماینده حزب محافظه‌کار وقت بود، وظیفه یافته بود تا شهروندان بریتانیایی سیاه را از جزایر کارائیب، که قبلاً مستعمره‌ی بریتانیا بودند، برای کار به انگلستان بیاورد.

اما پاول آنها را از هرگونه بختی برای تعلق یافتن به ملیت انگلیسی برکنار داشت و استدلالش این بود که آنها با تولد در خاک انگلستان انگلیسی نمی‌شوند: تبار برای او مهم‌ترین ملاک بود. در نهایت وقتی پافشاری کرد که کسانی را که به ملیت انگلیسی تعلق ندارند به کشورهایشان برگردانند، وگرنه جوی خون به راه می‌افتد، حزبش او را برکنار کرد.

حدود ده سال پس از برکناری پاول از حزب محافظه‌کار، **نورمن تبیت** وزیر کابینه‌ی محافظه‌کار **مارگارت تاچر** سیاست تعلق دیگری طرح کرد که به «**آزمون کریکت**» معروف شد. یووال دیویس اشاره می‌کند که در یکی از پوستره‌ای انتخاباتی حزب محافظه‌کار به رهبری تاچر تصویر مرد جوان سیاهپوستی نقش شده بود که زیر آن نوشته بودند: «حزب کارگر می‌گوید او سیاهپوست است، ما می‌گوییم او بریتانیایی است.» به این ترتیب، سیاست تاچری خود را هم از **چندفرهنگ‌گرایی** حزب کارگر متمایز می‌کرد و هم از نژادگرایی راست افراطی.

با این حال، تاچر از اینکه مهاجران فرهنگ انگلستان را خراب کنند ابراز نگرانی می‌کرد. نقش تبیت این بود که مرزی برای تعلق کشید که نه فقط مبتنی بر تطابق یافتن مهاجران با جامعه و فعالیت اقتصادی مفیدشان برای انگلستان بود، بلکه همچنین بر مبنای پیوند عاطفی‌شان با انگلستان بود: از نظر تبیت، مهاجرانی را می‌شد واقعاً انگلیسی به شمار آورد که در هنگام تماشای مسابقه‌ی کریکت میان تیم کشور مبدأشان و تیم انگستان، واقعاً هوادار برد انگلستان باشند.

دیوید بلانکت وزیر کشور دولت کارگر **تونی بلر**، حواسش بود که از استعاره‌ی کریکت استفاده نکند و به جایش همین مثال را با تیم‌های فوتبال می‌زد. حزب کارگر جدید به رهبری تونی بلر سیاست چندفرهنگ‌گرایی دهه‌ی ۱۹۶۰ حزب کارگر را کنار گذاشته بود. سیاست چندفرهنگ‌گرای تعلق اساساً در پی این بود که مبنایی غیرتطابق‌گرا برای ادغام بریتانیایی‌های رنگین‌پوستی پدید آورد که پس از جنگ جهانی دوم برای کار و زندگی از مستعمره‌های پیشین بریتانیا به انگلستان آمده بودند.

طی سال‌های متمادی، چندفرهنگ‌گرایی هدف نقدهای متعدد، هم از راست و هم از چپ، قرار گرفت و متهم شد که مسائل قدرت در درون اقلیت‌های قومی را نادیده می‌گیرد و با ذاتی کردن تفاوت‌های گروه‌های نژادی مهاجر آنها را از قضا بیش‌تر به حاشیه می‌راند و مرزهای تمایزشان را محکم‌تر می‌کند.

پس از **شورش‌های سال ۲۰۰۱ در شمال انگلستان**، گزارش‌ها نشان می‌داد که سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایانه دست کم در این منطقه موجب جداسازی میان انگلیسی‌ها و جماعت‌های اقلیت قومی، خصوصاً آسیایی‌تبارهای مسلمان، شده است. اینجا بود که دیوید بلانکت گفت ملت بریتانیا بر اساس فرهنگ یا تبار مشترک ساخته نشده است بلکه بر اساس همبستگی و وفاداری به کشور و

جامعه‌ی انگلستان ساخته شده. با همین استدلال در قانون جدید شهروندی، برای ایجاد این هماهنگی و همبستگی، آموختن زبان انگلیسی از ملزومات کسب شهروندی انگلستان شد. این سیاست جدید گرچه اساساً بر مبنای همسان‌پنداری و عواطف مشترک طرح شده بود اما هواداری از ارزش‌های سیاسی و اخلاقی مشخصی را نیز ایجاب می‌کرد: یعنی مشخصاً تأکید برای وفاداری به دموکراسی و حقوق بشر را.

یووال دیویس می‌گوید در دوران پس از ۱۱ سپتامبر (و در بریتانیا، پس از حملات تروریستی ۷ ژوئیه‌ی ۲۰۰۵) «غریبه‌ها» دیگر نه فقط تهدیدی علیه انسجام جامعه سیاسی به‌شمار می‌روند بلکه تروریست‌های بالقوه شمرده می‌شوند. به‌این‌ترتیب، این موضوع که چه کسی را باید «بیگانه» شمرد مدام با انواع مسائل فرهنگی و سیاسی گره می‌خورد. در چنین موقعیتی است که سیاست تعلق تقریباً در همه‌جای جهان در محور برنامه‌های سیاسی قرار گرفته است.

بر اساس تحلیل یووال دیویس، شاید بتوان گفت که سیاست تعلق در بریتانیا، به‌ویژه در دوره‌های بحرانی و پس از فروپاشی نظم‌های پیشین (از امپراطوری گرفته تا حملات تروریستی) واکنشی به نوعی تروما یا احساس از دست‌رفتگی جمعی بوده است. این سیاست‌ها، به‌جای ترمیم پیوندهای اجتماعی در فضایی فراگیر، اغلب از خلال بازتعریف انحصاری مرزهای «خودی» و «بیگانه» عمل کرده‌اند؛ مرزهایی که نه فقط بر اساس تبار یا فرهنگ، بلکه بر پایه‌ی وفاداری عاطفی و سیاسی بازسازی شده‌اند.

از این منظر، می‌توان دریافت که چگونه تجربه‌ی بی‌ثباتی یا تهدید جمعی، میل به بازترسیم خطوط تعلق را برمی‌انگیزد. اما این بازترسیم، اگر از جنس طرد و انحصار باشد، به‌جای التیام، خود می‌تواند بر زخم گسست‌ها و نابرابری‌های اجتماعی بیفزاید.

سندرا بلوم:

از رنج تا رهایی: هفت شیوهی التیام جمعی

سندرا بلوم محقق و روان‌درمان‌گر بیمارستان فرندز در فیلادلفیا است. این گزارش مختصری است از این منبع:

Bloom, Sandra L. "By the Crowd They Have Been Broken, by the Crowd They Shall Be Healed: The Social Transformation of Trauma." *Posttraumatic Growth: Positive Changes in the Aftermath of Crisis*, edited by Richard G. Tedeschi, Crystal L. Park, and Lawrence G. Calhoun, Lawrence Erlbaum Associates, 1998, pp. 179–213.

چرا در مصیبت گرد هم می‌آییم و چگونه این در کنار هم بودن درد ما را التیام می‌بخشد؟

جمع شدن آدمها پس از وقایع تروماتیک، از نظر **سندرا بلوم**، محقق و روان‌درمانگر بیمارستان فرندز در فیلادلفیا، قدمتی به درازای خود زیست اجتماعی انسان دارد. میل به گرد آمدن در موقعیت‌های بحران، نه صرفاً انتخابی فرهنگی، بلکه پاسخی تکاملی است به اضطراب، آسیب‌پذیری، و بی‌پناهی زیستن در تنهایی. انسان‌ها زیستی اجتماعی دارند، و برای بقا و امنیت به پیوند با دیگری نیازمندند. رویارویی جمعی با تروما، از آیین‌های

سوگواری و گذار گرفته تا نمایش‌های آیینی و گردهمایی‌های درمانگر، همواره کارکردی دوگانه داشته است: هم ساختن و تحکیم هویت گروهی، و هم تسهیل گذار از رنج به بازسازی.

شکل‌های گذر اجتماعی از تروما

بلوم یادآور می‌شود که میان فرد و گروه رابطه‌ای نزدیک و متقابل وجود دارد؛ هویت شخصی ما، به نحوی بنیادی، با آنچه او خویشتن گروهی (group self) می‌نامد، گره خورده است. از این منظر، نه تنها فردها ذهن دارند، بلکه گروه‌ها نیز دارای نوعی ذهنیت جمعی (groupmind) هستند؛ ذهنیتی که می‌تواند از مجموع اعضا فراتر برود و ساختاری مستقل بیابد. گروه در مقام یک نظام زنده‌ی اجتماعی، قادر است از خود رفتاری مستقل نشان دهد. فردی که در زمین‌ی گروهی سخن می‌گوید یا کنشی انجام می‌دهد، ممکن است نه فقط بیانگر تجربه‌ی شخصی خود، بلکه حامل صدا و عواطف پنهان جمع باشد. این نقش، به‌ویژه در مورد رهبران گروه‌ها برجسته است، زیرا آن‌ها اغلب نه فقط نماینده‌ی خواست‌های آشکار، بلکه بازتاب‌دهنده‌ی تمناها و ترس‌های ناآگاه جمعی‌اند.

بر اساس این چارچوب مفهومی، بلوم نظریه‌ای تأمل‌برانگیز مطرح می‌کند: آنچه در روان‌درمانی فردی با عنوان «بازاجرای تروماتیک» شناخته می‌شود (traumatic reenactment). بازاجرای تروماتیک یعنی بازآفرینی ناخواسته‌ی تجربه‌ی آسیب برای مواجهه و ادغام آن. ممکن است در سطح گروهی، ملی یا تاریخی نیز رخ دهد. بازاجرای تروماتیک در سطح فردی می‌تواند خود را در انتخاب‌های مکرر روابط زیان‌بار یا واکنش‌های افراطی به موقعیت‌های بی‌خطر نشان دهد؛ در سطح جمعی، ممکن است ملتی که در

گذشته قربانی خشونت دولتی بوده، بدون آن که به شکل جمعی با زخم تاریخی خود مواجه شده باشد، همان الگوهای سرکوب را در لباسی نو بازتولید کند.

در همین زمینه، بلوم به گفته‌ی **تینا روزنبرگ**، پژوهشگر جوامع پسااستبدادی و پسا جنگی در آمریکای لاتین و اروپای شرقی، استناد می‌کند که می‌گوید: «ملت‌ها نیز، چون افراد، محتاج روبه‌رو شدن با رخداد های گذشته‌ی آسیب‌زای خود هستند، تا بتوانند آن‌ها را کنار بگذارند و به زندگی عادی بازگردند.»

از این منظر، با اجرای تروما صرفاً یک واکنش روانی فردی نیست، بلکه یک پویای *روانی-اجتماعی* است که می‌تواند در دل ناخودآگاه جمعی ریشه بدواند. گروهی که ترومایش مجال روایت و معنا سازی نیابد، آن را، بی‌آن که بداند، در قالب الگوهای تکرارشونده‌ی خشونت، طرد، یا انکار بازنمایی می‌کند. در این میان، رهبران نه فقط تصمیم‌گیرندگان سیاسی، بلکه گاه تجسم و بازگوکننده‌ی امیال و ترس‌های دفن‌شده‌ی جمع‌اند.

در همین راستا، بلوم یادآور می‌شود که در طول تاریخ، انسان‌ها همواره در پی آن بوده‌اند که رنج را به قدرت و معنا بدل کنند. او برای سهولت بحث، مجموعه‌ای از این تلاش‌ها را در قالب هفت شیوه‌ی گذار اجتماعی از تروما دسته‌بندی می‌کند، گرچه تأکید می‌کند که انگیزه‌ها و کنش‌های انسانی در واقعیت، پیچیده‌تر از آن‌اند که بتوان در چارچوب‌هایی صلب گنجانند. نمونه‌هایی که او ذکر می‌کند طیفی متنوع را دربر می‌گیرند: از محاکمه‌های نورنبرگ که تلاشی برای مواجهه با هولوکاست از مسیر شهادت و عدالت بودند، تا شکل‌گیری گفت‌وگوهای شکننده میان قربانیان و عاملان خشونت در کشورهایی چون شیلی، آرژانتین، السالوادور، بوسنی و آفریقای جنوبی.

بلوم همچنین بر نقش هنر و آیین در گذار از تروما تأکید می‌گذارد: از کنسرت موسیقی **لایو-اید** گرفته تا رژه‌ی آیینی ملت‌ها در المپیک، این رویدادها را

می‌توان نوعی تلاش جمعی برای به اشتراک گذاری و دگرگون‌سازی رنج از خلال حضور عمومی و زیبایی دانست. تلاش‌های امدادسانی بین‌المللی در واکنش به فجایعی چون قحطی، انقراض حیوانات، یا بحران‌های زیست‌محیطی نیز، به نظر بلوم، شکلی از همبستگی جمعی برای التیام زخم‌هایی‌ست که گاه مستقیماً تجربه نشده، اما از طریق تماشا یا آگاهی، تبدیل به رنجی مشترک شده‌اند.

در تمام این نمونه‌ها، یک عنصر مشترک برجسته است: تعهد اخلاقی، یه به بیان دیگر باوری که می‌گوید ترومای فردی یا جمعی نباید تنها به رنجی خصوصی تقلیل یابد، بلکه باید به سرمایه‌ای برای بازسازی مدنیت بدل شود. از دل همین تلاش‌هاست که تمدن، در معنای اخلاقی آن، شکل می‌گیرد.

(۱) بهبود از طریق آموزش و پیشگیری

بلوم می‌گوید کسانی که در مقام درمانگر سابقه‌ی پرداختن به تروما را دارند، می‌دانند که پیشرفت فرد آسیب‌دیده اغلب وابسته به بازآموزی او در سطوح شناختی، عاطفی و معرفت‌شناسانه است؛ فرآیندی که به او کمک می‌کند اطلاعات قدیمی‌اش را در قالبی نو سامان دهد، دوباره دسته‌بندی کند، و در عین حال داده‌های تازه و گاه متضاد را نیز به آن بیفزاید.

چنین آموزشی می‌تواند سیر قهقراپی فرد را متوقف کند و وقتی بر زمینه‌ی گروهی قرار بگیرد می‌تواند از آسیب‌رساندن به دیگران جلوگیری کند. وقتی دانش جدید از طریق فرهنگ به نسل‌های بعدی منتقل شود، پیشگیری به جای مداخله می‌نشیند.

یکی از مثال‌هایی که بلوم به عنوان تلاش برای آموزش جمعی و فردی می‌آورد شکل‌گیری گروه **مادران علیه رانندگی در مستی** است. این گروه را **کندی**

لایتنر در سال ۱۹۸۰ بنیاد گذاشت؛ مادری که کودک سیزده ساله اش را راننده‌ای مست زیر گرفت و کشت.

راننده به دو سال حبس محکوم شد و توانست این حکم را هم تبدیل به خدمات اجتماعی کند. کندی لایتنر که از قوانین سهل‌گیرانه و حکم آسان راننده‌ی آدم‌کش بسیار رنجیده بود، تصمیم گرفت گروهی به راه بیندازد تا توجه عمومی را به خطرات رانندگی در مستی جلب و، درعین‌حال، به قربانیان رانندگان مست نیز کمک کند.

فعالیت لایتنر چنان گسترده بود که تا سال ۱۹۸۵ «مادران علیه رانندگی در مستی» در ۴۷ ایالت آمریکا، ۳۴۰ شعبه دایر کرد و ۶۰۰ هزار حامی یافت، و رقم این حامیان تا سال ۱۹۹۶ به ۱ میلیون و ۱۰۰ هزار نفر رسید.

به یمن فعالیت‌های این گروه در سرتاسر آمریکا، بیش از ۲ هزار قانون ضد نوشیدن الکل تصویب شد و مادران علیه رانندگی در مستی نقشی پررنگ در تصویب قانون حداقل ۲۱ سال سن برای جواز نوشیدن الکل داشتند. با تلاش این گروه در دو سوم ایالت‌های آمریکا پلیس می‌تواند قانوناً گواهینامه‌ی کسانی را که از دادن آزمایش الکل در هنگام رانندگی خودداری کنند، ضبط کند.

داوطلبان وابسته به این گروه در دادگاه‌های مربوط به رانندگی هنگام مستی حاضر می‌شوند و نتایج دادگاه‌ها را به رسانه‌ها گزارش می‌دهند تا مطمئن شوند رانندگان خاطی مجازات می‌شوند.

داوطلبان این گروه در تلاش برای تبدیل درد شخصی خود به تحولی اجتماعی تلاش فراوانی برای آموزش افکار عمومی نسبت به خطرات رانندگی در هنگام مستی کرده‌اند؛ اقدامی که نه فقط آثارش را در ضوابط قانونی پیش‌گفته

می‌توان دید، بلکه با بالابردن آگاهی عمومی از شمار نامعلومی مرگ‌های اندوه‌بار جلوگیری کرده‌اند.

۲) بهبود از طریق خودیاری متقابل

پس از جنگ جهانی دوم، صف روان‌درمانگران آمریکایی آکنده از حضور زنان و مردانی بود که در ارتش خدمت کرده بودند و هم تأثیر تجربیات تروماتیک را شاهد بودند و هم تجربیات دست‌اولی از تأثیرات شفافبخشی داشتند که مردم می‌توانستند در گروه بر همدیگر بگذارند. حوزه مطالعاتی و کاربردی «روان‌درمانی اجتماعی» (social psychiatry) از همین تجربه زاده شد.

بر همین زمینه، «محیط درمانی» (therapeutic milieu) و «جامعه‌ی درمانی» (therapeutic community) که به عنوان راهکارهای بهبود و التیام تروما طراحی شدند، صرفاً شیوه‌های درمان فردی نبودند؛ پشت طراحی این شیوه‌های درمانی فکری قرار داشت که درمانگاه و بیمارستان را جهان صغیر و آزمایشگاهی برای تغییر اجتماعی بزرگ‌تر می‌دید. در طراحی این شیوه‌های درمانی ارزش‌های اخلاقی مهمی همچون برابری‌خواهی، رواداری، صداقت، گشودگی و اعتماد قرار داشت که می‌تواند به جامعه‌ی فرای درمانگاه هم برای بهبود خود کمک کند.

بلوم گروه‌های «ناشناس» همچون «الکلی‌های ناشناس» و «مخدرکشان ناشناس» را مثال می‌زند. اینها گروه‌های خودیاری متکی به اجتماعی هستند که افرادی را می‌پذیرند که می‌خواهند از راه کمک کردن به دیگران، به خودشان هم کمک کنند و به این ترتیب بر اعتیادشان فایق آیند.

برنامه‌هایی که به عنوان «دوازده گام» یا «دوازده سنت» در این گروه‌ها رایجند، شیوه‌های روشمندی هستند برای اینکه رفتارهای خودویرانگر و

دگرویرانگر را به شیوه‌های زیستنی تبدیل کنند که به لحاظ فردی و اجتماعی مولد هستند. برنامه‌ی دوازده گام از فرد می‌خواهد تا با درک اینکه محیط معتاد در تغییر وضع او تأثیر جدی دارد، خود را به کل بزرگ‌تری پیوند دهد. شخص باید با دقت همه‌ی کارهای مخربی را که در حق خودش و دیگران کرده است با شجاعت اخلاقی در جمع بازگو کند و با این اعتراف، با جمع پیوند یابد.

اما دوازده گام فراتر از روایت کردن است. در این شیوه به فرد آموزش می‌دهند که به جبران ضررهایی بپردازد که به دیگران وارد کرده است و با التیام‌بخشیدن به آنها خود نیز بهبود یابد.

۳) بهبود از طریق نجات‌دادن

بلوم یادآور می‌شود که مفهوم نجات‌دادن دیگران تاریخی طولانی در فرهنگ‌های مختلف دارد. نجات‌بخشیدن عملی تحول‌آفرین است و تأثیری قوی بر نجات‌بخش دارد. تأثیر نجات‌بخشی فقط بر خود اشخاص نجات‌دهنده نیست؛ بلکه خواندن و شنیدن داستان‌های نجات‌های بزرگ، تأثیر الهام‌بخش و خوبی بر مخاطبان دارند.

بلوم می‌گوید برای فهم تأثیر درمانی نجات‌بخشی، باید به روان‌شناسی تماشاچی رجوع کنیم: چه چیزی باعث می‌شود تماشاچی با پذیرش خطرهایی که متوجهش می‌شود تبدیل به نجات‌بخش شود؟ مطالعات نشان داده است که نجات‌بخشان اکثراً از خانواده‌هایی می‌آیند که والدین در آنها هم حس همدلی قوی فارغ از نژاد و طبقه و قومیت و دین، و هم ملاحظات اخلاقی جدی را به فرزندان‌شان منتقل می‌کنند.

اغلب نجات‌دهندگان خود زمانی به حاشیه رانده شده یا قربانی شده‌اند ولی به‌رغم چنین سابقه‌ای ملاحظات اخلاقی فراگیر خود را حفظ کرده‌اند.

بلوم یادآور می‌شود که جنبش‌های اجتماعی متعددی با هدف نجات دادن افراد از خطرهای مشخص به راه افتاده‌اند. و در این زمینه چند مثال می‌زند: از جمله «**کمیته‌ی نجات بین‌المللی**» که در سال ۱۹۳۳ از سوی آلبرت آاینشتین برای کمک به فراریان از دست نازی‌ها تأسیس شد. این کمیته که به قول بلوم مصداقی است از اینکه شیوه‌های فائق‌آمدن بر تروما می‌توانند از نسلی به نسل دیگر منتقل شوند، تا امروز سازمانی پیش‌رو و غیرفرقه‌ای و داوطلبانه باقی‌مانده است.

داوطلبان فعالیت و کمک این کمیته را جمع متنوعی از متخصصان تشکیل می‌دهند و فعالیت‌های این سازمان طی دهه‌های گذشته از نجات پناهجویان کشورهای بحران‌زده تا بازسازی زیرساخت‌های حیاتی مناطق جنگ‌زده، یا فراهم کردن کمک‌های مشاوره و روان‌درمانی برای آسیب‌دیدگان مصائب طبیعی و جنگ در کشورهای مختلف گسترده بوده است.

۴) بهبود از طریق گواهی دادن و دادخواهی

گواه‌بودن بر وقایع آسیب‌زا شاهدان را وارد نزاع میان قربانی و متعدی می‌کند و نمی‌گذارد که به لحاظ اخلاقی بی‌طرف بمانند: شاهد مجبور است طرف یکی را بگیرد. وقتی قربانیان به روایت رنج خود می‌پردازند نیز وضع مشابهی برای مخاطبانشان پیش می‌آورند.

گواهی دادن بر بی‌عدالتی و دادخواهی راهی برای بهبود قربانیان و دادخواهان است. بلوم در این زمینه به تجربه‌ی **مادران میدان مایو** در آرژانتین اشاره می‌کند.

دیکتاتوری نظامی در آرژانتین در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۷۱ تا ۱۹۸۱ صدها بیگناه را کشت و ناپدید کرد. این فعالان و مظنونین سیاسی را از خانه، سر کار، یا خیابان می‌ربودند. این افراد دیگر باز نمی‌گشتند؛ بی‌هیچ نشان و ردی.

روزی از روزهای در سال ۱۹۷۷، چهارده تن از مادران ناپدیدشدگان در میدان مایو در مرکز بوئنس آیرس، پایتخت آرژانتین، گرد هم آمدند و دادخواستی را به ژنرال **ویده‌لا** که در آن زمان رئیس‌جمهور نظامی آرژانتین بود دادند و از او خواستند روشن کند که چه به سر فرزندانشان آمده است.

تلاش این مادران که طی چنددهه به مادر بزرگان تبدیل شدند خستگی ناپذیر بود. آنها نه فقط با شجاعت در سال‌های حکومت نظامی خواسته‌ی خود را به‌رغم همه‌ی تهدیدها پی گرفتند، بلکه چنددهه پس از اتمام حکومت نظامی نیز باز برای یافتن ردی از فرزندانشان کوشیدند.

حاصل تلاش این مادران نه فقط یافتن نشانه‌هایی از برخی مفقودشدگان بود، بلکه با زنده‌نگه‌داشتن یاد قربانیان و بارز کردن توحش حکومت نظامی در دیده‌ی همگان تبدیل به نمادی اخلاقی در جامعه‌ی آرژانتین شدند؛ نمادی علیه خشونت و شکنجه و قتل بی‌گناهان.

۵) بهبود از طریق کنش سیاسی

بلوم می‌گوید مطالعه‌ی قربانیان تروما فرصتی است که بار دیگر به مفهوم فمینیستی «شخصی سیاسی است فکر کنیم و ببینیم که شاید بهبود شخصی هم بتواند چیزی راجع به بهبود سیاسی به ما بیاموزد همان‌طور که شاید بهبود سیاسی بتواند راجع به تحول شخصی الهام‌بخش باشد.

بسیاری از مشکلاتی که باعث تروماهای شخصی می‌شوند از قبیل خشونت علیه زنان و شکنجه‌ی زندانیان، راه حل شخصی ندارند و رفع‌شان در گروهی تحولات سیاسی است.

سرگذشت هولناک **الیزابت پاکارد** نمونه‌ای است از اقدام به فعالیت اجتماعی و سیاسی در جهت التیام رنج شخصی و بهبود وضعیت گروهی. الیزابت پاکارد همسر کشیشی در ایلینوی و مادر شش فرزند بود. در آمریکای قرن نوزدهم اراده‌ی شوهران برای بستری کردن زنان‌شان در تیمارستان کافی بود. الیزابت پاکارد در سال ۱۸۶۰ به خواست شوهرش در بیمارستان ایالتی ایلینوی بستری شد. و البته دلیلش این نبود که ناراحتی روانی داشت، بلکه شوهرش رویکرد سهل‌گیرانه‌تر مذهبی او را به مشکل روانی تعبیر کرد و اختیارش را هم داشت که همسر خود را به تیمارستان بفرستد.

الیزابت ۳ سال در تیمارستان ماند. در آنجا مورد خشونت دیگر بستری‌شدگان و از آن بدتر کارکنان تیمارستان و از همه مهم‌تر سرپرستار قرار گرفت. او همچنین شاهد خشونت‌های فراوان علیه دیگر بستری‌شدگان از جمله اقدام به قتل بیماران بود. تلاش‌های الیزابت برای دفاع از سایر بیماران نیز موجب شد که خشونت بیش‌تری علیه خودش اعمال شود.

با همه‌ی این مصائب، الیزابت در مدت سه سال محبوس‌بودنش در تیمارستان کتابی نوشت با عنوان **حیات پنهانی یک زندانی: یا افشاگری در خصوص تیمارستان روانی**. وقتی سرانجام از بیمارستان به خانه فرستاده شد، شوهرش که هنوز بر دیوانه‌شمردن او مصر بود، الیزابت را در اتاقی حبس کرد، اما الیزابت از همسایه‌ای پنهانی کمک گرفت و به دادگاه شکایت کرد.

در آن محکمه‌ی پرشور، الیزابت توجه ملّی را به خود جلب کرد و دادگاه حکم به سلامت عقل او داد اما در همان روزی که حکم صادر شد شوهرش بچه‌ها و همه‌ی اموالشان را برداشت و گریخت.

الیزابت وامی گرفت و کتابش را چاپ کرد و به سخنرانی در سرتاسر کشور راجع به وضع تیمارستان‌ها و نیز وضعیت حقوقی زنان متأهل پرداخت. او بیست سال تلاش و مبارزه کرد و در نتیجه‌ی این مبارزات نه فقط کارکنان بدکردار آن تیمارستان برکنار شدند، بلکه اصلاحات قانونی در راستای اعطای آزادی‌های شخصی به زنان متأهل در قوانین ایالتی و فدرال آمریکا آغاز شد.

الیزابت پاکارد وقتی در ۱۸۹۷ درگذشت، شخصیتی بود با شهرت جهانی در زمینه‌ی مبارزه برای حقوق زنان و حقوق بیماران روانی.

۶) بهبود از طریق مطایبه و طنز

می‌گویند کم‌دی‌های بزرگ ریشه در تراژدی دارند. بلوم می‌گوید خنده بسیار قدرتمند است چون رفتاری زیستی و اجتماعی است که تأثیرات مختلفی دارد، از جمله تأثیرات روانی، تسریع گردش خون و بالابردن ضربان قلب و پایین‌آوردن هورمون‌های اضطراب‌زا.

مطالعات مربوط به سازوکارهای روانی «شرم» نشان می‌دهد که چرا خنده تا این حد در التیام تروما مهم است؛ زیرا کم‌دی عمیقاً با شیوه‌هایی که افراد و گروه‌ها شرم خود را مدیریت می‌کنند مرتبط است.

اما از این مهم‌تر اینکه خنده عامل اجتماعی تأثیرگذاری است. خنده نوعی کنش اجتماعی است. اعضای گروه از طریق با هم خندیدن می‌توانند حالاتشان را با همدیگر هماهنگ کنند. بلوم از **نیتنسون** که در خصوص شرم مطالعه کرده

نقل می‌کند که «اگر عشق مرهمی بر زخم فردی باشد، کمدمی تسلا و تسکین و آرامشی برای کل جمع است.»

بلوم رواج طنز و مطایبه‌ی ضد شوروی در کشورهای اروپای شرقی را مثال می‌زند و از **رونالد جنکینز** که در این زمینه مطالعه کرده نقل می‌کند که:

مطایبه برای اهالی لیتوانی سلاحی روانی فراهم می‌کرد تا با آن فنون وحشت‌آفرینی را که دستگاه امنیتی شوروی دهه‌ها از آنها استفاده می‌کرد، بی‌اثر کنند. مردمی که ترس از انتقام‌جویی نامنتظر شوروی‌ها فلج‌شان کرده بود با نیروی خنده‌های پرنشاط خود احساس رهایی می‌کردند و هیمنه‌ی استبداد تمامیت‌خواه دولتی با دست‌انداختن ضعف‌های مسخره‌اش فرو می‌شکست...

۷) بهبود از طریق آفرینش هنری

بلوم می‌گوید هنر اساساً رهایی‌بخش است چرا که به دستاویز مصالحی ساده، معنا می‌آفریند. مصادیق آفرینش‌های هنری که از وضعیت‌های تروماتیک فردی و جمعی الهام گرفته‌اند بی‌شمارند. بخش‌هایی از کتاب *طاعون اثر آلبر کامو* شهادتی بر مقاومت زیرزمینی در فرانسه‌ی اشغالی بود؛ داستایفسکی که زندانی و به مرگ محکوم شد *یادداشت‌های خانه‌ی مردگان و یادداشت‌های زیرزمینی* را نوشت که گواهی بر تروماهای دوران حبسش بودند. مثال‌هایی از این دست چه در ادبیات و چه هنرهای تجسمی بی‌پایانند.

شاید یکی از بارزترین این مصادیق نه در قالب یک اثر هنری منفرد، بلکه در قالب نظریه‌پردازی و جنبش هنری، **تئاتر مردم ستم‌دیده** است که **آگوستو بوآل** عرضه کرد. بوآل در نمایش خود درمانگری و سیاست را به هم آمیخت تا

نمایشی التیام بخش برای ستمدیدگان، با تمرکز بر وضعیت‌های مشخص و عینی‌شان ترتیب دهد.

بوآل ابتدا از ۱۹۵۶ تا ۱۹۷۱ در سائو پائولو پایتخت برزیل فعالیت نمایشی‌اش را متمرکز بر تجربه‌ی زیسته‌ی محلی پیش می‌برد.

در سال ۱۹۷۱ توسط حکومت دیکتاتوری نظامی برزیل دستگیر و شکنجه شد و وقتی رهاپیش کردند تهدیدش کردند که اگر به کار نمایش ادامه دهد کشته خواهد شد. بوآل به آرژانتین گریخت و در آنجا تا ۱۹۷۶ ماند و «نمایش تصویری» را طراحی و عرضه کرد که بر ابراز احساسات جسمانی مبتنی بود و نه بر کلام. وقتی سرکوب دیکتاتوری نظامی آرژانتین بالا گرفت، بوآل باز مجبور به فرار شد و این بار به اروپا رفت. در اروپا نیز شکل‌های دیگری از ستم را دید و باز علیه آنها روی صحنه نمایش داد.

مجموعه‌ی این تجربیات شکل‌دهنده‌ی فکر تئاتر ستمدیدگان بود که دو هدف اساسی را دنبال می‌کرد: کمک به تماشاچی/بازیگر برای اینکه خود را تبدیل به قهرمان اجرایش کند؛ و تمرین بدیل‌های مختلف برای هر موقعیت نمایشی، چنان که تماشاچی/بازیگر بتواند از این طریق موقعیت‌های بدیل برای رهایی از وضع فعلی زندگی خود را پیش چشم آورد و بیازماید.

از نظر بلوم، همه‌ی این اشکال ترمیم، ریشه در تلاش انسانی برای معنا دادن به اعمال بی‌معنا دارند؛ تلاشی که در ذات خود اخلاقی، جمعی و هستی‌شناختی است. از نظر بلوم، دگرگونی مثبت تروما، گزینه‌ای اختیاری نیست بلکه ضرورتی اخلاقی است: زیرا ما، چه در مقام فرد و چه در مقام ملت، بدون جست‌وجوی چیزی کامل‌تر، مهربان‌تر، و منسجم‌تر از خودِ مجروح‌مان، قادر به بهبودی نخواهیم بود.

لیزا ماتوش و همکاران:

«جنگ از من آدم بهتری ساخت»

لیزا ماتوش پژوهشگر مطالعات تروما در مرکز تحقیقاتی ویلیام جیمز در پرتغال است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Matos, Lisa, et al. "The War Made Me a Better Person": Syrian Refugees' Meaning-Making Trajectories in the Aftermath of Collective Trauma." *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 18, no. 16, 2021, p. 8481.

در جهانی که بارها گفته می‌شود «معنا» از میان رفته یا دیگر وجود ندارد، ژان-لوک نانسی، فیلسوف پرآوازه‌ی فرانسوی، ما را متوجه نکته‌ای اساسی می‌کند: همین حس فقدان معنا، خود حامل معناست. افسوس خوردن بر نبود معنا، به‌خودی‌خود نشانه‌ای‌ست از اینکه هنوز می‌دانیم معنا چه می‌توانست باشد و همین آگاهی، در لابه‌ای عمیق‌تر، ما را در جایگاهی انسانی قرار می‌دهد که معنا را نه چون حقیقتی بیرونی، بلکه چون امری درون‌ماندگار و میان‌ذهنی تجربه می‌کند.

نانسی پیشنهاد می‌کند که «معنا» دیگر نه دارایی‌ای است که گم شده باشد، و نه هدفی بیرونی که باید باز یافته شود؛ بلکه ما خود، در بودن با یکدیگر، پیکره‌ی معنا هستیم؛ جریان زنده‌ای که معنا را پدید می‌آورد، گردش می‌دهد،

و از آن تغذیه می‌کند. معنا نه در مفاهیم والا و انتزاعی، بلکه در ابتدایی‌ترین ارتباطها و انتقال‌ها جاری است، حتی در گفت‌وگوی خاموش میان من و خودم. از این منظر، معنا دیگر امری از پیش‌موجود و ازدست‌رفته نیست، بلکه امکانی است درونی و در حال شکل‌گیری: امکانی که دقیقاً در موقعیت‌های بحرانی و ویرانگر، همچون جنگ و آوارگی، عریان‌تر و ملموس‌تر می‌شود.

از همین رو، بازماندگان فجایع، در دل اندوه و بی‌سامانی، نه تنها در پی بازیابی معنا، بلکه در پی بازآفرینی آن برمی‌آیند. آنچه مقاله‌ی حاضر در پی آن است، پی‌گیری همین بازسازی است: اینکه چگونه آوارگان سوری، پس از فروپاشی جهان ذهنی و عینی‌شان، در مواجهه با رنج، بی‌خانمانی، و زیستن در دل جامعه‌ای بیگانه، تلاش می‌کنند از تکه‌پاره‌های گذشته، رشته‌ای نو برای معنابخشی به خویش، هویت‌شان، و رابطه‌شان با جهان تنیده، و در نهایت، خود بدل به جریان تازه‌ای از معنا شوند.

جنگ داخلی سوریه پیوندهای بسیاری را گسست و تصورات مردم را راجع به هویت جمعی‌شان باطل کرد. در جهان ذهنی بسیاری از پناهجویان سوری، جنگ تنها به معنای ویرانی خانه‌ها و خیابان‌ها نبود؛ بلکه انفجاری بود در قلب معنا. آنچه از هم پاشید، صرفاً نظم سیاسی یا امنیت جسمی نبود، بلکه تصویری بود که آنان از خود، از جهان، و از جایگاه‌شان در آن داشتند.

اما آیا بازماندگان و نجات‌یافتگان فاجعه‌ی این جنگ، با نگاه به آنچه بر آنها گذشته است به معنا و تصور جدیدی از هویت جمعی خود رسیده‌اند؟

لیزا ماتوش از مؤسسه‌ی تحقیقاتی ویلیام جیمز و محققان همکارش برای یافتن پاسخ این پرسش به سراغ گروهی از آوارگان سوری ساکن در پرتغال رفته و به

مصاحبه با آنها پرداخته‌اند تا دریابند آیا این آوارگان از پس آن مصیبت معنای جدیدی برای هویت جمعی‌شان یافته‌اند یا نه.

این پژوهش، بر پایه‌ی مدل «معناسازی یکپارچه»، تلاشی است برای فهمیدن این‌که چگونه افراد جنگ‌دیده‌ی سوری، در دل خشونت، آوارگی، و اسکان مجدد، توانسته‌اند -- یا نتوانسته‌اند -- تکه‌های فروپاشیده‌ی معنا را بازچینند، هویت خود را بازسازند، و در میانه‌ی بی‌اعتمادی و فقدان، دوباره به جهانی باورمند گام بگذارند.

مدل «معناسازی یکپارچه» پس از فاجعه

مدل «معناسازی یکپارچه» که توسط روان‌شناس آمریکایی، کریستال پارک، ارائه شده، چارچوبی برای درک نحوه‌ی واکنش روانی انسان به تجربه‌های تروماتیک و استرس‌زاست. این مدل بر این فرض استوار است که هر فرد باورهای بنیادینی درباره‌ی جهان، خودش، و هدف زندگی‌اش دارد؛ آنچه پارک آن را «معنای کلی» (global meaning) می‌نامد. اما هنگامی که رویدادی مانند جنگ، مهاجرت، یا از دست‌دادن رخ می‌دهد و با این باورها ناسازگار است (مثلاً دنیایی که باید امن باشد ناگهان خطرناک می‌شود)، فرد دچار آشفتگی روانی می‌شود. در پاسخ به این تضاد، افراد تلاش می‌کنند از طریق فرآیندی به نام معناسازی، معنا یا انسجام تازه‌ای برای آن تجربه بیابند.

این تلاش‌ها می‌تواند به دو شکل پیش برود: یا فرد معنای رویداد را دوباره تفسیر می‌کند تا با باورهای پیشین سازگار شود، یا باورها و اهدافش را بازبینی و اصلاح می‌کند. اگر این فرآیند موفق باشد، به شکل‌گیری «معناهای تازه» منجر می‌شود که می‌توانند حس کنترل، انسجام، و امید را بازگردانند، و حتی رشد روانی پس از آسیب را ممکن کنند. در این مدل، معناسازی نه صرفاً یک فرآیند

فردی، بلکه اجتماعی و جمعی نیز در نظر گرفته می‌شود؛ چرا که بسیاری از افراد در دل روابط خانوادگی، فرهنگی، و اجتماعی خود معنا می‌سازند. بنابراین، این مدل ابزاری است برای درک مسیر پیچیده‌ی بازسازی معنا پس از رویدادهایی که بنیان‌های روانی فرد یا جامعه را به لرزه درمی‌آورند.

معناسازی در بستر جنگ و آوارگی

جنگ بافتار اجتماع و پیوندهای آدمیان را می‌درد. بسیاری را به دیار نیستی می‌فرستد و بازماندگان را با اندوه سنگین و گسسته از خویشان و خشمگین از دیگرانی به این سو و آن سو می‌پراکند. آوارگان در وضعیت بعد از مهاجرت می‌کوشند روایت‌هایی بپردازند که برای معنی‌بخشیدن به گذشته یاری‌شان کند.

به باور ماتوش و همکارانش، انسان‌ها دارای ساختارهای شناختی مرکزی‌ای‌اند که شامل باورهایی درباره‌ی خود، جهان، و جایگاهشان در آن، و نیز اهداف و ارزش‌هایی هستند که به زندگی‌شان معنا و انسجام می‌بخشد. زمانی که رخدادی، مثل جنگ یا تبعید، این ساختارها را برهم می‌زند، افراد با پریشانی شدید روانی مواجه می‌شوند. این پریشانی، اگر با تلاش برای معنابخشی همراه شود، می‌تواند راهی برای بازیابی تعادل روانی، بازسازی دیدگاه‌ها، و حتی رشد پس از تروما باشد.

هرچند این تلاش‌ها در سطحی فردی انجام می‌شود، اما در جوامعی با خاستگاه‌های جمع‌گرایانه، مثل جامعه‌ی سوری، فرایند معنابخشی به شکل جمعی و در بستر روابط اجتماعی رخ می‌دهد. افراد نه فقط برای حمایت، بلکه برای سنجش تجربه‌ی خود در آینه‌ی دیگری به جمع پناه می‌برند. در چنین بافتاری، معنا از دل گفتگو، مقایسه، و روایت‌های مشترک بیرون می‌آید.

این روند معنابخشی و ارزیابی مجدد جهان بینی درهم شکسته‌ی جامعه، اگر موفق باشد می‌تواند افراد را از اندوه و پریشانی فراگیر برهاند، به وضعیت روانی مناسبی رهنمون شود و چشم‌انداز ایجاد پیوندهای بلندمدت‌تری را برایشان فراهم می‌کند.

آوارگان سوری در پرتغال

از سال ۲۰۱۱ که جنگ داخلی سوریه آغاز شد، بیش از نیمی از جمعیت ۲۲ میلیون نفری این کشور آواره شده‌اند؛ حدود ۶ میلیون و ۷۰۰ هزار نفر در داخل کشور بی‌جا شده‌اند و بیش از ۵ میلیون و ۶۰۰ هزار نفر به خارج از سوریه گریخته‌اند، و البته بیش از ۵۰۰ هزار تن نیز جان باختند. از میان ۵ میلیون و ۶۰۰ هزار آواره‌ای که از سوریه گریختند، اکثراً در کشورهای خاورمیانه و آفریقای شمالی پناه گرفتند ولی حدود ۱ میلیون نفر نیز به غرب رفتند.

گریختگان نیز پیش از فرار با انبوهی از وقایع هولناک مواجه شدند؛ از بمباران شهر و خانه‌هایشان تا کشته‌شدن عزیزانشان یا مفقودشدن خویشان و آشنایان‌شان و گرفتارشدن خود و اطرافیان‌شان به زندان و شکنجه‌ی حکومت بشار اسد. سفر نیز برای بسیاری پایان مشکلات نبود. رفتن، آوارگی کشیدن و فرایند جای‌گیری مجدد در جامعه‌ای غریبه هر کدام آسیب‌های روانی خود را برای آوارگان داشت. در پی این مصیبت‌ها، آوارگان با انبوهی از ناهنجاری‌های روانی سر می‌کنند. [برخی مطالعات](#) نشان داده‌اند که در جوامع مختلف مهاجر سوری بین ۲۳ تا ۸۳ درصد اغلب هم‌زمان با افسردگی و اضطراب دست به گریبانند.

بازماندگان خشونت‌های جمعی وقتی در پی معنابخشی به وقایع گذشته برمی‌آیند، اغلب مایلند این فرایند را در جمع و با تکیه بر یکدیگر انجام دهند،

زیرا در مقام فرد به دنبال جلب حمایت اجتماعی‌اند و نیز می‌خواهند از چشم‌انداز شاهدان دیگر نیز تأثیر وقایع را بر خود و بر جامعه‌شان ارزیابی کنند. با این پیش‌زمینه‌ی نظری، ماتوش و همکارانش مصاحبه با جمعی از آوارگان سوری ساکن در پرتغال را آغاز کردند. مصاحبه‌شوندگان باید واجد این شرایط می‌بودند: (۱) باید ملیت سوری می‌داشتند یا در سوریه زندگی کرده و بر اثر جنگ آواره شده بودند، (۲) باید هجده سال به بالا سن می‌داشتند، (۳) و در زمان مصاحبه باید حداقل شش ماه در پرتغال اقامت می‌داشتند، و (۴) باید عرب‌زبان بودند و انگلیسی یا پرتغالی را هم به‌خوبی صحبت می‌کردند.

با این ملاک‌ها، چهل نفر به روند مصاحبه‌ها که در فاصله‌ی ژانویه تا مه ۲۰۱۹ انجام شد، راه یافتند. از این میان یک مرد کرد در میانه‌ی مصاحبه‌ها دچار پریشان‌حالی شد و از تحقیق کنار گذاشته شد. از میان ۳۹ نفر باقیمانده، ۲۰ نفر مرد و ۱۹ نفر زن بودند که بین ۱۹ تا ۳۷ سال سن داشتند و در زمان مصاحبه بین ۱۱ تا ۶۷ ماه در پرتغال ساکن بودند. از این میان، سی‌وچهار نفر مجرد و پنج نفر مزدوج بودند. شش نفر دبیرستان را تمام کرده بودند و بقیه در مقاطع مختلف مشغول تحصیلات دانشگاهی بودند.

پس از انجام مصاحبه‌ها، داده‌ها در چند گروه دسته‌بندی شدند: نظام معنایی پیش از جنگ؛ ارزیابی از جنگ؛ بازبینی شناختی معانی فروریخته؛ و تغییرات در کارکردهای روان‌شناختی افراد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که معنابخشی پس از جنگ، مسیری پریپیچ‌وخم دارد که به طور بسیار خلاصه و عمومی می‌توان به این شکل مرحله‌بندی کرد:

اهداف زندگی پیش از جنگ: پیش از جنگ، بیشتر شرکت‌کنندگان آینده‌ای معمول و آرام برای خود تصور می‌کردند (تحصیل، ازدواج، خانه‌دار شدن...)

بدون آن که اهداف را عمیقاً انتخاب کرده باشند. این آرمان‌ها بیشتر از خانواده و فرهنگ سرچشمه می‌گرفت تا از خواست فردی.

ویرانی زندگی پیشین: آغاز جنگ مرز پرنگی میان «قبل» و «بعد» ایجاد کرد. شرکت‌کنندگان از نابودی ناگهانی نظم، آرامش، و رؤیاهایشان سخن گفتند، و از این‌که دیگر بازگشت به مسیر قبلی زندگی ممکن نبود.

جست‌وجو برای معنا در آشوب جنگ: در مواجهه با جنگ و گسست جمعی، بسیاری در جمع‌های خانوادگی یا دوستانه به گفت‌وگو و معنابخشی پرداختند. این جست‌وجو اغلب با پرسش‌هایی مثل «چرا ما؟» یا «اگر جنگ نبود چی؟» همراه بود و به بازبینی باورهای دینی، اخلاقی، و اجتماعی انجامید.

معناسازی از جنگ: برخی جنگ را فرصتی برای تغییر دانستند، اما با گسترش خشونت، برداشت‌ها پیچیده‌تر شد. برخی آن را بازی قدرت‌های فاسد دیدند، برخی تجربه‌ای غیرقابل فهم اما ناگزیر، و برخی در آن رگه‌هایی از تکرار تاریخی یافتند.

گسست هویت جمعی: تجربه‌ی جنگ تنش‌های پنهان میان گروه‌های دینی و سیاسی را آشکار کرد. بسیاری احساس کردند که انسجام پیشین جامعه ساختگی بوده و حالا دیگر نمی‌توانند احساس تعلق به «ما»ی جمعی سابق داشته باشند.

از دست دادن اعتماد و ایمان به دیگران: با فروریختن ساختارهای اجتماعی، اعتماد بین فردی و باور به رهبران دینی و سیاسی به شدت آسیب دید. این بی‌اعتمادی حتی در تبعید و در روابط بین آوارگان ادامه یافت.

یادگیری بی‌اعتمادی در مهاجرت: در پرتغال، بسیاری با فاصله‌گیری زمانی و مکانی از جنگ، دوباره به جامعه‌ی خود با دیده‌ی انتقادی نگرستند و حس کردند که هنوز برای گفت‌وگو و آشتی آماده نیستند.

درونی‌سازی ناتوانی جمعی: با درک این‌که سرنوشت سوریه در دست قدرت‌های جهانی است، حس بی‌قدرتی و شرم از ناتوانی جمعی در میان آوارگان پدید آمد. بسیاری از این‌که سوریه اکنون با واژه‌ی «آوارگی» شناخته می‌شود رنج می‌بردند.

حس تعلق دوسویه یا مبهم: برخی دل‌بستگی‌های تازه‌ای به پرتغال پیدا کردند، برخی همچنان به سوریه وفادار بودند، و برخی دیگر احساس کردند که نه این‌جا جایشان است، نه آن‌جا. این حالت بینابینی، اغلب با اضطراب هویتی همراه بود.

فرصت‌های نو برای شکوفایی خود: بسیاری از دانشجویان آواره، علی‌رغم عذاب وجدان بابت ریشه‌یابی این فرصت‌ها در ویرانی جنگ، از آزادی‌های تازه، امنیت، و امکان خودتحقق‌یابی در پرتغال بهره‌مند شدند. به‌ویژه زنان از رهایی از جامعه‌ی کنترل‌گر سخن گفتند.

بازبینی هدف زندگی: در نهایت، برخی معنایی تازه برای رنج خود یافتند: تلاش برای بازسازی، کمک به دیگران، و مشارکت در تغییر اجتماعی. تحصیل پیشرفت در مهاجرت، به‌نوعی عمل‌بازشناسی و بازسازی خود بدل شد.

رشد روانی و یادگیری مهارت‌های جدید: برخی از شرکت‌کنندگان، به‌ویژه دانشجویان، تجربه‌ی جنگ و مهاجرت را فرصتی برای قوی‌تر شدن دانستند. آنان از شجاعت بیشتر، قدردانی از زندگی، و کسب مهارت‌های تازه سخن گفتند که به آن‌ها چشم‌اندازی مثبت به آینده داده است.

تبدیل درد به همدلی: درد و رنج حاصل از جنگ، برای بعضی افراد منبعی شد برای تبدیل شدن به انسانی دلسوزتر و مسئول تر. آن‌ها احساس نزدیکی بیشتر به اطرافیان داشتند و انگیزه‌ای برای جلوگیری از تکرار رنج در زندگی دیگران پیدا کردند.

رسیدن به احساس آرامش: در پایان مصاحبه‌ها، برخی با افتخار از مسیر طی شده سخن گفتند. آن‌ها آموخته بودند گذشته‌ی خود را بپذیرند و درون خود ادغام کنند؛ مسیری که به حس آرامش، رضایت و هویت بازسازی شده انجامیده بود.

این مراحل را می‌توان به شکل زیر بسط داد:

نظام معنایی پیش از جنگ

مصاحبه‌شوندگان در خصوص زندگی پیش از جنگ‌شان در این محورها اینطور صحبت می‌کردند:

اکثر آنها هویت جمعی‌شان را به عنوان مسلمان و سوری و عرب تعریف می‌کردند و غالباً مسلمانی را عنصری فرهنگی (و نه صرفاً مذهبی) تلقی می‌کردند؛ به این ترتیب که می‌گفتند مسلمان بودنشان به دلیل زاده شدن در خانواده‌ای مسلمان بوده است و آداب دینی، مانند رفتن به نماز جمعه، را نیز برای معاشرت با آشنایان انجام می‌دادند.

اغلب این افراد سوری‌ی پیش از جنگ را همچون کشوری زیبا و مرفه به یاد می‌آوردند و می‌گفتند در آن زمان می‌توانستند نسبت به سوری بودنشان حس غرور داشته باشند. برخی از مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند که پیش از جنگ «همه چیز داشتیم.» درعین حال، بین مصاحبه‌شوندگان این باور نیز رایج بود که

سوریه در طول تاریخ آماج قدرت‌های خارجی بوده است و نسل‌اندرنسل مردمانش در معرض خشونت و حمله بوده‌اند.

مصاحبه‌شوندگان اغلب می‌گفتند که پیش از جنگ چندان توقع خاصی از زندگی‌شان نداشتند. بیشتر آنها به دنبال زندگی‌ای آرام و معمولی بودند که در آن بتوانند تحصیل کنند، ازدواج کنند، خانه‌دار شوند و بچه بیاورند: «همان‌طور که مردم همین پرتغال الان زندگی می‌کنند.» آنها در توصیف زندگی پیش از جنگ خود اغلب می‌گفتند که زندگی‌ای معمولی و در تطابق با توقعات خانواده و انتظارات فرهنگی داشتند.

بازبینی دوران جنگ

مصاحبه‌شوندگان وقتی به جنگ فکر می‌کردند یک موضوع برایشان بارز بود: هر آنچه داشتیم از بین رفت. با آغاز جنگ همه‌چیز تغییر کرد. جنگ انتظار این مردم را از اینکه بتوانند در آرامش و ایمنی زندگی کنند از میان برد و رشته‌ی زندگی‌هایشان را گسست.

مصاحبه‌شوندگان خط فارق مشخصی بین زندگی پیش از جنگ و پس از آن می‌کشیدند و اغلب از زندگی پیش از جنگ با حسرت یاد می‌کردند. آنها از خشونت فزاینده‌ی پس از جنگ که جریان عادی زندگی‌هایشان را به هم ریخته بود با ناباوری حرف می‌زدند.

مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند که برخی به ناگهان و برخی به تدریج، دریافته بودند که هر آینده‌ای که به آن اندیشیده بودند، به فنا رفته است و دریافته بودند که دیگر زندگی در سوریه برایشان ممکن نیست؛ خصوصاً مردانی که اگر می‌ماندند باید به سربازی می‌رفتند.

در این میان مسئله‌ی فهم معنای جنگ نیز برای مصاحبه‌شوندگان به شدت مطرح بود. آنچه در سوریه رخ داد، در ابتدا جنگ نبود؛ چند ماه اعتراض مسالمت‌آمیز بود در ادامه‌ی بهار عربی که اغلب آن را فرصتی برای تغییر می‌دیدند. در آن ماه‌ها جامعه هدفی مشترک داشت و مردم امید داشتند که در نتیجه‌ی قیام بی‌خشونت‌شان به آنچه می‌خواهند برسند. جو هیجان و خوش‌بینی با انقلاب بالا گرفته بود و مردم راجع به جامعه‌ی مدنی، جدایی دین از سیاست و حکمرانی قانون و حقوق بشر با هم صحبت می‌کردند.

با این حال، خشونت فوران کرد و همه‌چیز عوض شد. بسیاری از مصاحبه‌شوندگان فکر می‌کردند جنگ به این سبب درگرفت که به‌رغم اینکه سوریه سال‌ها در آرامش بود، اما زیر پوست این آرامش میان بخش‌های مختلف جامعه ستیزی پنهان در جریان بود.

مصاحبه‌شوندگان اغلب می‌گفتند که وقتی جنگ بالا گرفت احساس کردند گروگان و مهره‌های ناتوانی در زمین بازی دیگران هستند و، به این ترتیب، نومی‌دی برشان غالب شده بود. بعد درست برخلاف تصویری که از فرهنگ مداراگر و غیرمذهبی سوریه داشتند، شاهد بودند که چگونه رهبران دینی در نزاع‌ها نقش تعیین‌کننده بازی کردند.

برخی از مصاحبه‌شوندگان به روایتی رسیده بودند که به نوعی جنگ را اجتناب‌ناپذیر می‌نمود: موقعیت زیستن در کنار دشمن خارجی (اسرائیل) و چرخه‌های خشونتی که به دلایل ژئوپولیتیک به طور ادواری در منطقه بالا می‌گرفت، این بار آنها را طعمه کرده بود.

اما با ادامه‌ی جنگ، دیدن هر روزی خشونت و از آن بدتر عادت کردن به دیدن خشونت باعث شد که جنگ و زندگی در چشم بسیاری از آنها پوچ جلوه کند.

بازبینی معناهای از دست رفته

مصاحبه‌شوندگان در بازبینی باورهایشان می‌گفتند که در زمان جنگ دو چیز را از دست داده‌اند: خویشتن جمعی و اعتماد و ایمان به دیگران. وقتی همسایه و همکار و همکلاسی دشمن همدیگر می‌شدند، آدم فکر می‌کرد که گویا از اول هم مشکلی در کار بوده است. گویی از اول آن خود جمعی، آن تعلق همگانی به یک ملت و سوری‌های بودن توهم بوده است. گویا مردم اصلاً از ابتدا از همدیگر بیزار بودند.

وقتی بافت جامعه از هم دریده شد، بدبینی عمومی فراگیر گشت. برخی از مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند که در جنگ اعتمادشان به دوستانشان را هم از دست داده بودند.

جای‌گیری مجدد در غربت

بسیاری از آوارگان در غربت پرتغال نیز همچنان جنگ را نتیجه‌ی اراده‌ی حکومت اسد و گروه‌های مذهبی و قدرت‌های خارجی می‌دیدند. اما گروهی از مصاحبه‌شوندگان نیز ملامت را متوجه خود و فرهنگشان می‌کردند: «ما جنگ را به راه انداختیم. باید اعتراف کنیم که مسئول این ویرانی‌ها هستیم. گناهش را به گردن دیگران می‌اندازیم ولی این احمقانه است! اصل این جنگ ما بودیم. ذهنیت ما، دیدگاه‌های ما، شیوه‌ی زندگی‌مان بود که موجب جنگ شد...»

به این ترتیب، در غربت هم تردید و بی‌اعتمادی میان مهاجران ادامه یافته است. مصاحبه‌شوندگان از این می‌گفتند که در غربت هم سوری‌ها نمی‌توانند بدون مشاجره راجع به آینده‌ی سوری‌ه حرف بزنند و این به نوعی به دلیل جنگ و در ادامه‌ی جنگ است.

از سوی دیگر، تداوم وضعیت ویرانی و درگیری در سوریه بسیاری را به این باور رسانده است که کاری از دست سوری‌ها برای خودشان برنمی‌آید و، درعین‌حال، دید دنیا هم به آنها منفی است. به این ترتیب، حس افتخار مردم به جامعه و میراث فرهنگی و تاریخی‌شان از میان رفته است.

درعین‌حال، حس تعلق آنها به وطن و میلشان به بازگشت به آن یا ماندن در غربت هم مدام دچار نوسان است و بسیاری از آنها میان میل به ماندن و آرزوی بازگشتن سرگردانند.

با این‌حال، گروهی هم مهاجرت و زندگی در غربت را فرصتی برای خودسازی یافته‌اند و امکان زندگی در اروپا و تحصیل در آنجا را غنیمت می‌شمارند. جنگ به‌رغم همه‌ی ویرانی‌ها و مصائبش از نظر آنها فرصت‌هایی هم برایشان داشته است که در شرایط قبل از جنگ برایشان دست‌یافتنی به نظر نمی‌آمد.

با وجود یافتن چنین فرصتی و خرسندی از آن، اکثر این آوارگان دچار ناهنجاری‌های پس از تروما، افسردگی و اضطراب بودند. اما آمدن به محیط امن و آرام اروپا به آنها فرصتی برای رشد و التیام داده بود. مصاحبه‌شوندگان تصدیق می‌کردند که جنگ برایشان وجهی دوگانه داشته است. از یک‌سو مصائب فراوان به بار آورده و از سوی دیگر فرصتی فراهم کرده که «آدم بهتری بشوند».

معنابخشی دوباره در زمان و مکانی دیگر

به این ترتیب، می‌بینیم که تلقی آوارگان از جنگ در گذر زمان دستخوش تغییری جدی شده است. آنها اکنون، برخلاف گذشته، به جای ویرانی صرف، در پی بازسازی آینده‌ای برآمده‌اند که زمانی گمان می‌کردند جنگ آن را ناپود کرده است. حال اما برخی بر این باورند که جنگ، با همه‌ی ویرانی‌هایش، برای‌شان فرصت‌هایی غیرمنتظره فراهم کرده است.

آنچه این پژوهش از خلال تجربه‌ی آوارگان سوری آشکار می‌سازد، فراتر از یک نمونه‌ی خاص در دل یک بحران جغرافیایی-سیاسی است. مسیری که مقاله برای معنابخشی دوباره ترسیم می‌کند، الگویی است که می‌تواند به بسیاری از تروماهای جمعی در نقاط مختلف جهان تعمیم یابد، چه در سرزمین مادری و چه در کشور میزبان.

بازسازی معنا از طریق مواجهه‌ی تدریجی با تجربه‌ی ویرانگر و بازاندیشی در باورها و اهداف ممکن می‌شود. معناسازی نه صرفاً در گذر زمان، بلکه در بستر امکان‌های تازه برای تجربه‌ی امنیت، هدف، و تعلق است که ریشه می‌گیرد. این بستر را جوامع انسانی، در هر کجا که باشند، می‌توانند فراهم آورند.

سوفی بورگو:

چاره‌ای نیست؛ مظلوم برای گفتگو هم باید ایثار کند

سوفی بورگو استاد علوم سیاسی دانشگاه اتاوا در کانادا است. این گزارش مختصری است از مقاله زیر:

Bourgault, Sophie. "Democratic Practice and 'Caring to Deliberate': A Gadamerian Account of Conversation and Listening." Petr Urban & Lizzie Ward (eds.), *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, Palgrave McMillan, (2020): 31-51.

در فضای سیاسی امروز جهان، به هر طرف که رو کنیم، با انبوهی از حرف‌های مفت، مزخرف و نادرست مواجه می‌شویم که از بد حادثه خریدار هم دارند. این گفتارها از سوی سخنگویان متنوعی بر زبان می‌آیند، اما وجوه مشترکی دارند که **هری فرانکفورت** فیلسوف فقید آمریکایی سال‌ها پیش در رساله‌ی **در باب حرف مفت** به آنها پرداخته بود.

از نظر فرانکفورت، مشخصه‌ی مشترک مهم یاوه‌گویان، همان کسانی که حرف مفت می‌زنند، این است که اهمیتی به «حقیقت» نمی‌دهند و نسبت به

حقیقت، جزئیات گفتار و نسبت به حرف‌های دیگران با بی‌قیدی (inattentiveness) رفتار می‌کنند.

یاوه‌گو اهمیتی به جستجوی حقیقت امور نمی‌دهد، بلکه به قول فرانکفورت، آرمانش وفاداری به خودش و ایستادن بر سر حرف‌های خودش است. گوینده‌ی حرف مفت، به جای اینکه در پی دادن تصویری درست از دنیای مشترکمان باشد، می‌خواهد ادعاهای خودش را به کرسی بنشاند، تا خودش را ثابت کند.

این رفتاری است که در سرتاسر جهان از رهبران عوام فریب و مستبد می‌بینیم؛ و از آن بدتر، می‌بینیم که چطور همین رفتار به سطوح پایین‌تر جامعه هم تسری پیدا می‌کند و گوینده و خریدار اراجیف و چرت‌وپرت چطور زیاد می‌شود. در واقع، اصلاً بُرد چنین رهبرانی در همین است که انبوه مردم دیگر نگران درستی و حقیقت امور نباشند.

نکته‌ی مهم‌تر این است که شیوع این رفتار، هم سیاست و هم شهروندی دموکراتیک را شدیداً به خطر می‌اندازد زیرا مردم دیگر با یکدیگر به‌عنوان افرادی نگاه نمی‌کنند که هر یک چشمی به دنیا دارند و می‌توانند بازگو کننده‌ی حقیقت از منظر خودشان باشند و استدلال‌هایشان درخور شنیدن است.

حال پرسش این است که در برابر چنین بحران همه‌گیری چه می‌توان کرد؟ **سوفی بورگو** استاد مطالعات سیاسی در دانشگاه اتاوا می‌گوید در عصر حاضر، چاره‌اندیشی برای نجات دموکراسی و سیاست از خطر عادی‌سازی بی‌قیدی در قبال حقیقت و مشروع‌سازی شیوع گفتارهای نفرت‌پراکنانه ضرورتی عاجل است.

بورگو می‌گوید نظریه‌پردازان سیاسی راجع به اهمیت گفتار سیاسی و لزوم آزادی بیان بسیار گفته‌اند، اما چیزی که الان پرداختن به آن ضرورت دارد، تمرکز بر اهمیت «شنیدن» است. بدون شنیدن توأم با مراقبت و دقت، چیزی به اسم «صدا» یا مکالمه‌ی معنی‌دار هم وجود نخواهد داشت. بورگو پس از مروری بر نظریه‌های متأخر دموکراسی‌مشارکتی (deliberative democracy) و نظریه‌های اخلاق مراقبت (care ethics) می‌گوید یکی از بهترین نظریه‌پردازی‌ها راجع به اهمیت شنیدن را می‌توان در روایت **هانس گئورگ گادامر**، فیلسوف آلمانی، از **فلسفه‌ی هرمنوتیک** یافت. بورگو سعی می‌کند مهم‌ترین مضامین نظریه‌ی گادامر را که به این بحث مرتبط است، خصوصاً چنان که در کتاب **حقیقت و روش** او صورت‌بندی شده، ارائه دهد.

توانایی شنیدن، و موقعیت‌مندی مکالمه

بورگو یادآور می‌شود که گادامر دوست داشت کلیت فلسفه‌ی هرمنوتیک را «توانایی گوش‌سپردن به دیگران» بنامد و می‌گفت از خصایص حقیقی انسان از جمله این است که «همواره می‌تواند وارد مکالمه شود؛ یعنی می‌تواند به دیگران گوش دهد.» به این ترتیب، از نظر بورگو می‌توان فلسفه‌ی عملی گادامر را «آموزه‌ی توجه‌کردن» دانست؛ یعنی آموزه‌ای که محورش اعتنا و گوش‌سپردن به دیگران است.

به این ترتیب، در اینکه آدم‌ها در زندگی سیاسی و اجتماعی همدیگر را بفهمند، دو رکن اساسی نقش بازی می‌کنند: اول خصایص و رویکردهای مشخصی در خود افراد، و دوم خود مواجهه‌ی رودررو و شرایط آن.

از نظر گادامر، ما چه بخواهیم یک متن را بفهمیم، چه در پی فهم یک نقاشی باشیم یا اینکه بخواهیم حرف هم‌وطن و هم‌دانشگاهی خود را بفهمیم، با شرایط

مشابهی سروکار داریم: همیشه مایی که در پی فهمیدن چیزی برمی‌آییم، خودمان در دنیا موقعیت و مفروضاتی داریم و به اصطلاح موقعیت‌مند (situated) هستیم.

پس از یک‌سو، فردی که می‌خواهد فرد دیگر یا چیز دیگری را بفهمد خودش آگاهی تاریخی و اجتماعی خاصی دارد، و از طرف دیگر، با موقعیتی دوطرفه (dyadic) و گفتگویی (dialogic) سروکار دارد؛ اینکه افراد با موقعیت خودشان و با دوطرفه‌بودن ماجرای فهمیدن چطور برخورد کنند در حاصل مکالمه تأثیر تعیین‌کننده دارد.

گادامر می‌گوید بدون ذهنیت داشتن، فهمی هم در کار نخواهد بود؛ مایی که می‌خواهیم چیزی را بفهمیم متعلق به سنتی هستیم و سوگیری‌هایی داریم، که گاه نسبت به آنها آگاه هم نیستیم. همه‌ی ادعاهای ما راجع به حقایق امور و راجع به مکالمه و گوش‌سپردن به دیگران لاجرم تحت تأثیر تاریخ‌مندی ما و متأثر از «عوامل واقعی‌ای هستند که زندگی آدمی را مشروط می‌کنند؛ مانند گرسنگی، عشق، کار، و سلطه.»

اینجا سوگیری یعنی «داوری‌ای که پیش از آزمودن همه‌ی عناصر یک موقعیت کسب کرده‌ایم». اما از نظر گادامر، همین سوگیری داشتن پیش‌شرط فهمیدن است. متن‌ها و انسان‌های دیگر دقیقاً از آن رو می‌توانند ما را مخاطب قرار دهند، که در افق‌های معنایی ما جایی دارند و از آنها ذهنیتی برای خودمان ساخته‌ایم. ما درخور حرف شنیدن هستیم، چون هم پیش‌داوری داریم و هم امکان پس‌داوری: حرف‌زدن با ذهنیت خالی ممکن نیست.

گادامر می‌گوید ما انسان‌ها بنابر سابقه‌ی تاریخی‌ای که از سر می‌گذرانیم و سنتی که در آن زندگی می‌کنیم شکل می‌گیریم. اما در عین حال، خودمان هم

در انتقال و تغییر این سنت‌ها نقش داریم و مدام به آنها شکل‌های تازه می‌دهیم و حتی می‌توانیم جلوی انتقالشان را بگیریم.

پس از نظر گادامر، گرچه ما درون سنت زندگی می‌کنیم، اما هم می‌توانیم تغییرش دهیم، و هم از نظر اخلاقی و سیاسی وظیفه داریم که مدام محدودیت‌ها و سوگیری‌های سنت را بیازماییم و در تغییرش بکوشیم. وظیفه و کار ذهن انتقادی برگردشتن از سوگیری‌ها و تعصبات است.

اگر کسی واقعاً بخواهد حرف فرد دیگری را بفهمد، باید موقتاً سوگیری‌ها و تعصبات سنتی خود را کنار بگذارد و در مواجهه با حرف دیگری فوراً ارزش‌های سنتی‌اش را وسط نکشد. گادامر می‌گوید در این مسیر باید بتوانیم سوگیری‌هایی را که مؤلّد هستند و به فهم کمک می‌کنند، از سوگیری‌هایی که مانع فهم هستند و به سوءتفاهم منجر می‌شوند جدا کنیم. باید از عهده‌ی این کار برآییم تا گفتگوی حقیقی با دیگری بتواند شکل بگیرد.

مواجهه با دیگربودگی (otherness) می‌تواند جرقه‌ای باشد که ما را به کنار گذاشتن تعصباتمان برانگیزد؛ چنین مواجهه‌ای می‌تواند به ما انگیزه‌ی تغییر دهد یا حتی ذهن ما را آشفته کند و نشانمان دهد که جهان‌بینی‌مان کافی و کامل نیست. همین مواجهه با دیگربودگی، و از این راه مشاهده‌ی نقصان‌های جهان‌بینی‌مان است که کمک می‌کند ببینیم کدام سوگیری‌ها ناروا و نامشروع هستند و جلوی فهم را می‌گیرند.

به این ترتیب، باید به یاد داشته باشیم که هم تشخیص سوگیری‌های مضر برای فهم ممکن است و هم تغییر آنها، چون همان‌طور که گادامر می‌گوید، فرد «هیچ‌گاه صرفاً یک فرد نیست و همواره در حال فهم دیگران است.» به لطف وجود دیگران، یعنی به لطف وجود رابطه است که می‌توانیم فهم محکم‌تری از

جهان به دست آوریم: «ما به حقیقت نزدیک می‌شویم چون موجودات تنهایی نیستیم.»

بورگو می‌گوید که گادامر در **مباحثی** که در خصوص گفتگوی درمان‌گرانه (therapeutic dialogue) دارد به این نکته‌ی مهم توجه کرده است که اگر طرف گفتگو را صرفاً یک ابزار ببینیم، هیچ مکالمه‌ای که درخور نام مکالمه باشد و قدرت تحول‌آفرینی داشته باشد در نمی‌گیرد. بنابراین، گفتگوی حقیقی در رویدادی دوطرفه وقتی تحقق پیدا می‌کند که طرف مقابل را حقیقتاً کسی بدانیم که صاحب حرفی است.

از سوی دیگر، گادامر با این دیدگاه که در گفتگو باید کاملاً خویشتن خویش را کنار بگذاریم تا بتوانیم دیگری را بفهمیم مخالف است. او تأکید دارد که ذهنیتی که برای فهم هر منوتیک تربیت شده باید به دیگربودگی حساس باشد، اما چنین حساسیتی نه مستلزم بی‌طرفی راجع به محتوای گفتگوست و نه مستلزم تهی‌شدن از خویشتن، بلکه تنها باید سوگیری‌هایمان و ارزشی را که برایمان دارند در پس‌زمینه بگذاریم تا به دیگری اجازه دهیم خود را چنان که هست عرضه کند و فهم و تلقی خودش را از مسائل بگوید.

برای اینکه بتوانیم چنین مجالی به طرف گفتگویمان بدهیم، باید خودمان را جای او بگذاریم. اما معنای این حرف چیست؟ گادامر در اینجا هم فهم خاص خود را دارد. خود را به جای دیگری گذاشتن برای این است که ما بتوانیم موقعیت او را تصور کنیم، اما ما دقیقاً باید خودمان را همان‌گونه که هستیم به جای آن دیگری بگذاریم؛ وقتی خودمان را به جایش می‌گذاریم بدون اینکه فهم خود را و خویشتن‌مان را حفظ کنیم، امکان فهمیدنش را نخواهیم داشت. به جای دیگری نشستن نه مستلزم تهی‌شدن از فردیت خویش به نفع فردیت

دیگری است و نه به معنای اولویت دادن به معیارهای دیگری به معیارهای خودمان است.

گادامر می‌گوید «در روابط انسانی مهم آن است که «تو» را همچنان که «تو» هستی درک کنم؛ نباید ادعاهایت را نادیده بگیرم، بلکه باید اجازه دهم همان چیزی را که حقیقتاً حرف توست به من بگویی.»

اهمیت مکالمه در همین است که به ما امکان می‌دهد مواجهه‌ای حقیقی با دیگری داشته باشیم که با این مواجهه از چهارچوب‌های تنگی که برای فهم خودمان گذاشته‌ایم فراتر برویم و به شرح قابل دفاع‌تری از حقیقت نزدیک شویم.

پرسیدن و تواضع

گادامر می‌گوید در مکالمه‌ی حقیقی هرقدر هم که از پیش شرایطی را مهیا کنیم، باز هم مواجهه با دیگری و درگرفتن مکالمه رویدادی است که گرچه عاملیت طرفین در آن وجود دارد، اما پیش‌بینی‌ناپذیر و مهارناپذیر است. گفتگوی حقیقی را نمی‌توان کاملاً مهار کرد و بر آن مسلط شد.

بنابراین از نظر گادامر، در مکالمه بیش از آنکه به قواعد و روش‌ها سروکار داشته باشیم با ممارست طرف هستیم. گوش‌سپردن نوعی فعالیت است و انجام درست آن مستلزم تکرار و تمرین. اما این تمرین و تکرار بدون تعهد به اینکه واقعاً دغدغه‌ی شنیدن و فهمیدن دیگری را داشته باشیم معنی‌دار نمی‌شود.

حال مسئله این است که چنین تعهدی به چه معنی است؟ گادامر می‌گوید تعهد به شنیدن یعنی باید متواضع و به دیگری گشوده باشیم: «برای اینکه

بتوانیم پرسیم، باید بخواهیم بدانیم، و این مستلزم آن است که بدانیم که نمی‌دانیم.»

سؤال پرسیدن مستلزم این است که فکر کنیم جواب مسئله از پیش معین نیست. و فقط کسی که می‌تواند با این شرط پرسد، می‌تواند با شنیدن چیزی بفهمد. این همان چیزی است که گادامر «اولویت پرسیدن» می‌نامد. و این نکته برای نظریه‌های کلاسیک دموکراسی مشورتی نیز مهم است: چون این نظریه‌ها پیش‌تر به «استدلال آوردن» برای ادعاها می‌پردازند، نه در سوی مقابل «پرسیدن از ادعاها.»

پس در مکالمه، علاوه بر اینکه لازم است سوگیری‌هایمان را کنار بگذاریم، باید پرسیم و با این باور به دیگری گوش سپاریم که ممکن است حقیقتی را از او بشنویم. این نوع پرسیدن با سؤال کردن تهی و راهبردی تفاوت دارد که در آن از سر مصلحت و پیش‌برد بحث می‌پرسیم ولی واقعاً علاقه‌ای به فهمیدن طرف مقابل نداریم.

گادامر می‌گوید «مکالمه کردن... مستلزم این است که آدم نکوشد طرف مقابل را مجاب کند بلکه باید حقیقتاً اهمیت عقاید طرف را ملاحظه کنیم. مکالمه هنر آزمودن است. اما هنر آزمودن در واقع هنر پرسیدن است. چون پرسیدن برخلاف جزمیت باورها عمل می‌کند و موضوع سؤال و همه‌ی امکان‌های آن را به تعلیق در می‌آورد.»

پایان چنین مکالمه و پرسیدن‌هایی «پیروزی» یکی از طرف‌ها نیست. پرسش و مکالمه به سبک گادامر، بیش از هر چیز موجب سرباز کردن شکاف‌های معرفتی طرف‌های گفتگو می‌شود.

به این ترتیب، شنیدن و پرسیدن مستلزم شجاعت است: چون این گشوده‌بودن بر دیگری مستلزم قبول این معنی است که جریان گفتگو می‌توند برخلاف خواست و باور من پیش برود. گادامر اضافه می‌کند مسئله فقط این نیست که استدلال‌های طرف گفتگو را جدی بگیریم؛ بلکه ما باید استدلال‌های او را در قوی‌ترین شکلشان در نظر بگیریم، یعنی خودمان باید به تقویت استدلال‌هایی که می‌شنویم پردازیم.

پس تواضع مستلزم این است که بپذیریم فهم‌های متفاوتی داریم نه اینکه فکر کنیم فهم ما برتر از دیگری است.

که اینجا بورگو نکته‌ی بسیار مهمی پیش می‌کشد: تکلیف ما در مواجهه با دیدگاه‌های واقعاً فاشیستی و نژادپرستانه و مستبدانه از این قبیل چیست؟ یعنی با همان دیدگاه‌هایی که بیش‌ترین خطر سیاسی را دارند. به این مسئله‌ی مهم در انتها بر می‌گردیم.

مخاطرات دموکراسی

از نظر گادامر کار اصلی سیاست این است که ما را نسبت به همبستگی‌های عمیق‌تری که عموماً با هم داریم و نقداً موجود هستند، آگاه کند. برای آگاه‌شدن از این همبستگی‌ها شنیدن اهمیت اساسی دارد. اگر این را بپذیریم باید بیش‌ازپیش نگران ناتوانی‌مان در مکالمه و از آن مهم‌تر نگران انکار این ناتوانی باشیم.

گادامر می‌گوید: «کسی که دیگران را نشنیده می‌گیرد یا حرفشان را غلط می‌شنود کسی است که مدام به خودش گوش می‌دهد، و گوش‌هایش از تشویق‌هایی که مرتب نثار خودش می‌کند پر است [...] از این روست که چنین فردی از گوش‌سپردن به دیگران عاجز است.»

گادامر هم مانند هری فرانکفورت فکر می‌کند که ما همواره در معرض خطاهای مکالمه قرار داریم؛ مدام سفسطه می‌کنیم، دروغ می‌گوییم، و از سر بی‌مبالاتی به دیگران درست گوش نمی‌دهیم یا ناشنیده و نادیده‌شان می‌گیریم. اما گادامر باز هم در پی یافتن راه‌هایی است که به ناتوانی ما در مکالمه در جوامع درگیر فناوری بپردازد.

از نظر گادامر، این واقعیت که ما همه شکست‌های مصیبت‌باری در تلاش برای شنیدن می‌خوریم نشان می‌دهد که اتفاقاً نمی‌توان دیدگاه خیلی خوشبینانه‌ای به مکالمه داشت. گادامر می‌گوید اغلب تا وقتی طرفین گفتگو با هم راهی دراز را نپیمایند، فهم متقابل و گفتگوی حقیقی در نمی‌گیرد، و این هم بسیار سخت است و هم نادر.

گفتگو با خصم خویش

بورگو اما می‌خواهد نشان دهد که حتی وقتی مکالمه‌ی گادامری هم به‌رغم همه‌ی مشکلاتش محقق شود، باز مسئله‌ی بسیار مهمی بر جا می‌ماند. بورگو مثال **داریل دیویس** را پیش می‌کشد: روشنفکر و هنرمند سیاهپوست آمریکایی که عمری را به گفتگو با **کو کلاکس کلان‌ها** گذرانده؛ یعنی با سرسخت‌ترین نژادپرستان سفید و دشمن آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار.

داریل دیویس بارها با اعضای این گروه هم‌صحبت و هم‌پیاله شده به این امید که گفتگویی حقیقی بینشان در بگیرد و در نتیجه‌ی چنین گفتگوهایی برخی از اعضاء این گروه از آن برگشته‌اند.

بورگو می‌گوید این گفتگوها چنان که داریل دیویس توصیفشان کرده، خصوصیات مکالمه‌ی گادامری را دارند: دیویس با کسانی وارد گفتگو می‌شود که در وهله‌ی اول نسبت به یکدیگر هیچ همدلی‌ای ندارند؛ گفتگوهایشان

چهره‌به‌چهره است و راجع به مسائلی است که ابتدا بی‌اهمیت جلوه می‌کنند اما می‌توانند باورهای سیاسی طرفین را به مخاطره بیندازند؛ و رابطه‌ای در این مکالمه‌ها ساخته می‌شود که طرفین را به چیزهایی که به اشتراک دارند واقف می‌کند. نکته‌ی مهم این است که دیویس تأکید دارد او در این گفتگوها عقیده‌ی کسی را عوض نکرده: خود آنها عقیده‌شان را تغییر داده‌اند.

همبستگی و رابطه‌ای که از دل مکالمه‌ی دیویس با کو کلاکس کلان‌ها ظاهر شده، چیزی بوده که دقیقاً هیچ پیش‌بینی و مهارتی رویش وجود نداشته است. دیویس مدام تأکید کرده که در این گفتگوها واقعاً در پی شناخت کو کلاکس کلان بوده:

«من اگر نگویم که بیشتر از بسیاری از کسانی که با آنها حرف زده‌ام می‌دانم، می‌توانم بگویم که راجع به کلان خیلی می‌دانم، وقتی آنها می‌بینند که راجع به سازمانشان و نظام باورهایشان می‌دانی برای احترام قائل می‌شوند. از تو خوششان بیاید یا نیاید، به این واقعیت که درست آنها را شناخته‌ای احترام می‌گذارند.»

اما بورگو می‌خواهد با پیش کشیدن این مثال نکته‌ی بسیار مهمی را طرح کند؛ مسئله‌ی ناراحت‌کننده‌ی داستان دیویس که گادامر آن را نمی‌بیند این است: کسانی که از خودگذشتگی می‌کنند و خودشان را برای درگرفتن گفتگو به خطر می‌اندازند، کسانی مانند دیویس هستند که در موقعیت ستم‌دیده قرار دارند نه قدرتمندان و برخورداران.

این آمریکایی سیاه‌پوست ضدنژادپرستی است که اول ادعاهای خودش را کنار می‌گذارد و مکالمه را با سفیدپوستان قدرتمند نژادپرست شروع می‌کند؛ و این اوست که باید به خودش سختی بدهد و عقاید و سازمان آنها را به‌درستی

بشناسد؛ آدمی در جایگاه دیویس است که باید در هر گفتگویی چشم‌انداز شکست مکالمه را در نظر داشته باشد و عواقبش را تحمل کند.

بورگو می‌گوید اگر مثال دیویس را نمونه‌ای از گفتگوی بالقوه رهایی‌بخش مطابق با هرمنوتیک گادامری بدانیم، می‌بینیم که با دعوت به چنین مکالمه‌ای عملاً داریم طرف‌های ستم‌دیده‌ای مانند زنان زیر سلطه‌ی مردسالاری و رنگین‌پوستان گرفتار نژادپرستی و امثال ایشان را دعوت می‌کنیم که خود را به‌سختی و دردسر و خطر بیندازند و مکالمه‌ای خطرناک را با سرانجامی نامعلوم به امید تغییر آغاز کنند.

اینجا است که بورگو می‌گوید رسیدن به وضعیت شهروندی بهتر و برابر و حفظ دموکراسی یا نیل به آن از طریق گفتگو، مستلزم از خودگذشتگی‌های نابرابر مردمان است: از خودگذشتگی کسانی که همین الان در معرض ستم هستند، برای اینکه شاید با قبول خطر بتوانند پس از پیمودن راهی دشوار، قدری در عقاید برخی از اعضای گروه‌های مسلط که تن به گفتگو می‌دهند، خلل ایجاد کنند یا در ایشان همدلی‌ای برانگیزند.

مالته کلار و تیم کسر:

چگونه کنشگری ما را شادتر می کند؟

مالته کلار استاد روانشناسی در دانشگاه گوتینگن آلمان است. تیم کسر استاد روانشناسی در کالج ناکس در ایالت ایلینوی است. آنچه می‌خوانید گزارش مختصری است از منبع زیر:

Klar, Malte, and Tim Kasser. "Some Benefits of Being an Activist: Measuring Activism and Its Role in Psychological Well-Being." *Political Psychology*, vol. 30, no. 5, 2009, pp. 755–777.

ارسطو می‌گفت «انسان حیوان سیاسی است» و اگر این حرف را جدی بگیریم و انسان واقعاً جانوری سیاسی و اجتماعی باشد، آن وقت آیا نباید توقع داشته باشیم که پرداختن و نپرداختن به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی تأثیری در حالش داشته باشد؟

به طور مشخص‌تر: آیا اشتغال به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در مجموع رضایتشان را از خودشان و زندگی‌شان افزایش می‌دهد؟ یا برعکس، بیش‌تر موجب آشفتگی و اضطرابشان می‌شود و چنان که باوری رایج می‌گوید بهتر است آدم سرش به کار خودش باید و دور این نوع فعالیت‌ها نگردد؟

مالته کلار، استاد روانشناسی در دانشگاه گوتینگن آلمان، به همراه تیم **گسِر** استاد روان‌شناسی در کالج ناکس، با دست‌زدن به مجموعه‌ای از تحقیقات سعی کرده‌اند باور ارسطویی را فرض بگیرند و ببینند آیا تحقیقات تجربی تأیید می‌کند که فعالیت سیاسی تأثیر مثبتی بر احساس خوش‌بختی (well-being) یا چنان‌که خود ارسطو تعبیر می‌کرد سعادت (eudaimonia) دارد، یا نه؟

نظریه‌ها و تحقیقات روان‌شناسی چه می‌گویند؟

در طول قرن بیستم و بیست‌ویکم میلادی تحقیقاتی انجام شدند که بر تأثیر مثبت فعالیت اجتماعی و سیاسی بر احساس خوش‌بختی فردی تأیید می‌کردند. برای مثال، **آلفرد آدلر** روان‌شناس در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ راجع به این موضوع **نوشت** که «علاقه اجتماعی (social interest)» یعنی اینکه فرد دغدغی بهبود دادن به زندگی دیگران را داشته باشد، از انگیزه‌های بنیادین بشر است و بروز این علاقه از پیش شرط‌های سلامت روان است.

کلار و **گسِر** اشاره می‌کنند که **تحقیقات تجربی** انجام شده نظر آدلر را تأیید کرده‌اند و نشان داده‌اند اینکه فرد علاقه اجتماعی داشته با رضایت او از زندگی، اعتماد به نفس، خودشکوفایی، سرزندگی و تجربه‌ی تأثیرات مثبت روانی‌اش همبستگی مثبت دارد، و با اضطراب، احساس بیگانگی، و تجربه‌ی تأثیرات روانی منفی همبستگی منفی.

به‌همین ترتیب، **اریک اریکسون** نیز در سال ۱۹۵۰ مفهوم «مولد بودن» (generativity) را معرفی کرد. این مفهوم اشتراک زیادی با مفهوم فعالیت سیاسی و علاقه‌ی اجتماعی دارد. مولد بودن شامل میل آدمی است به اینکه دغدغی چیزهایی بزرگ‌تر از خود را داشته باشد و به دنبال رفاه نسل‌های آینده

برآید. کلار و کسر به **تحقیقاتی** اشاره می‌کنند که ارتباط مثبت میان مولد بودن و احساس خوش‌بختی را تأیید کرده است.

اما از این مفاهیم نسبتاً قدیمی که بگذریم، کلار و کسر به مطالعات نسبتاً جدیدی اشاره می‌کنند که راجع به تأثیر «فعالیت داوطلبانه» بر وضع روحی داوطلبان انجام شده است. **برخی از این تحقیقات** نشان می‌دهند که فعالیت‌های داوطلبانه معمولاً نیازهای مهم روانی کسانی را که در آنها شرکت می‌کنند برآورده می‌کنند و افرادی که به فعالیت‌های داوطلبانه می‌پردازند بیش از کسانی که چنین فعالیت‌هایی نمی‌کنند در زندگی کارکرد سالم دارند.

برخی بررسی‌ها نیز نشان می‌دهند که فعالیت‌های داوطلبانه ضمن اینکه میل شرکت‌کنندگانشان را برای کمک به دیگران و مفید بودن در جامعه را برآورده می‌کنند، به آنها فرصت مناسبی برای بودن با دیگران فراهم می‌کنند که این هم به نوبه‌ی خود برایشان رضایت‌بخش است.

به این ترتیب، تحقیقات اخیر نشان داده‌اند کسانی که به فعالیت‌های داوطلبانه می‌پردازند در مجموع از زندگی خود رضایت بیشتری دارند و نیز نشان داده‌اند که از دست رفتن فرصت شرکت در چنین فعالیت‌هایی روحیه‌ی خوب این افراد را از بین می‌برد. **تحقیقات دیگری** نیز نشان داده است کسانی که به فعالیت‌های داوطلبانه می‌پردازند اعتماد به نفس بیشتری دارند و میزان مرگ و میرشان پایین‌تر است.

کلار و کسر می‌گویند گرچه نظریه‌ها و داده‌ها راجع به علایق اجتماعی، مولد بودن، فعالیت داوطلبانه و از این قبیل با این فرض هم‌خوان هستند که فعالیت سیاسی می‌تواند بازتاب‌دهنده‌ی انگیزه‌های اساسی انسانی‌ای باشد که بیان و بروزشان می‌تواند به احساس خوش‌بختی بیشتر بینجامد، ولی به دلایلی این تحقیقات نمی‌توانند به خودی خود فرض آنها را تأیید کنند.

یک دلیل مهم این است که علاقه‌ی اجتماعی و مولد بودن و فعالیت داوطلبانه دامنه‌ای وسیع‌تر از فعالیت سیاسی دارند و کسی که به آنها می‌پردازد لزوماً فعالیت سیاسی نمی‌کند. دوم اینکه در میان تحقیقات انجام شده، تعداد کمی هستند که به بروز رفتارهای واقعی پرداخته باشند. دیگر اینکه به گفته‌ی کلار و کسر از تحقیقات گذشته به‌سختی می‌توان نتیجه گرفت که آیا سلامت روانی باعث شده مردم بیش‌تر به فعالیت‌های داوطلبانه و عام‌المنفعه و اجتماعی بپردازند یا برعکس: این قبیل فعالیت‌ها هستند که موجب یا علت حال بهتر فعالان هستند؟

از این روست که کلار و کسر می‌خواهند بر اساس تحقیقاتی که خودشان ترتیب داده‌اند به‌طور مشخص‌تر مسئله را تحلیل کنند.

سه تحقیق تجربی راجع به حال حیوان سیاسی

کلار و کسر ابتدا به سراغ این می‌روند که مفهوم اصلی خود را به‌طور مشخص تعریف کنند: فعالیت سیاسی رفتاری است در جهت حمایت از آرمانی سیاسی (مثلاً دفاع از محیط زیست، حقوق بشر، مخالفت با سقط جنین، یا ضدیت با جنگ) که از طریق توسل به گستره‌ی بزرگی از وسایل ممکن صورت می‌گیرند که دامنه‌ی آنها مثلاً از فعالیت‌های نهادینه‌شده و متعارفی مانند تهیه‌ی دادخواست‌ها تا اعمال پرخطری مانند نافرمانی مدنی گسترده است.

این دو محقق سپس برای ارزیابی فعالیت‌ها و رفتارهایی که بشود به نحو معتبری آنها را فعالیت سیاسی خواند تحقق چهار ملاک را در کسانی که مورد پرسش قرار داده‌اند بررسی کرده‌اند: این افراد هویت فعال سیاسی را بپذیرند یا داشته باشند، به فعالیت و آرمانی که برایش فعالیت می‌کنند متعهد باشند،

قصد داشته باشند فعالیت سیاسی کنند، یا سابقه‌ی چنین فعالیت‌هایی را داشته باشند.

هویت فرد به عنوان فعال سیاسی اساسی‌ترین رکن است: اینکه فرد چقدر به چنین فعالیت‌هایی می‌پردازد وابسته به این است که تا چه حد هویت جمعی و اجتماعی‌اش بر این اساس شکل گرفته باشد. تعهد هم از این لحاظ که در مقام یک انگیزه تحقیقات مربوط به جنبش‌های اجتماعی مورد توجه بوده، مهم است و هم به این دلیل که عامل مهمی که رفتار فعال سیاسی را تعیین می‌کند، این است که در میان نقش‌هایی که دارد هویت فعال سیاسی بودنش چه جایی داشته باشد.

با فرض اینکه فعال سیاسی بودن لزوماً در رفتار فرد بروز پیدا می‌کند، کلار و کسر در تحقیقاتشان بررسی کرده‌اند که افراد چقدر احتمال دارد به انواع مشخصی از رفتارها و اعمال بپردازند. و نیز به این پرداخته‌اند که چه سابقه‌ای در فعالیت سیاسی داشته‌اند.

در نهایت کلار و کسر برای اینکه احساس خوشبختی را در افراد ارزیابی کنند به سه سنت مشخص در تحقیقات روان‌شناسانه رجوع کرده‌اند. نخست «سنت خوش‌باشی» (hedonic tradition) که سه ملاک رضایت از زندگی، و بسامد عواطف مثبت و عواطف منفی را برای ارزیابی خوشبختی در نظر می‌گیرد؛ دوم «سنت سعادت» (eudaimonic tradition) که بر معنی داشتن زندگی برای فرد و حرکتش در جهت خودشکوفایی تمرکز دارد و خوشبختی را بر اساس میزانی که فرد می‌تواند به‌خوبی کارآیی داشته باشد تعریف می‌کند. و سوم اینکه خوشبختی اجتماعی را بر اساس ارزیابی فرد از شرایط و کارآیی خودش در اجتماع بررسی کرده‌اند.

کلاس و کسر برای آزمودن فرضیه‌شان، ابتدا دو مطالعه انجام داده‌اند که به بررسی روابط میان فعالیت سیاسی و خوش‌بختی مربوط می‌شد. مطالعه‌ی اول بر روی گروهی از دانشجویان صورت گرفت. با دعوت ایمیلی از دانشجویان کالجی در آمریکا حدود ۲۹ درصد آنها در این مطالعه شرکت کردند که شامل ۳۴۴ نفر می‌شدند؛ متوسط سنی ۲/۱۹، ۶۲ درصد زن، و ۸۳ درصد سفیدپوست.

برای مطالعه‌ی دوم به سراغ کسانی رفتند که روی **یک وبسایت فعالان سیاسی و اجتماعی** ثبت‌نام کرده بودند، و در چند مرحله مکاتبه، به نمونه‌ای از ۳۵۹ شرکت‌کننده رسیدند که ۴۷ درصدشان اظهار می‌کردند دیگر دانشجوی نیستند. برای اینکه گروه آزمونی در برابر این گروه فعال سیاسی داشته باشند، گروه تصادفی دیگری با ترکیب جمعیت مشابه و به همان تعداد ۳۵۹ نفر هم تشکیل دادند. به این ترتیب، می‌توانستند گروه فعالان را با کسانی که فعالیت اجتماعی نداشتند مقایسه کنند.

در هر دو مطالعه‌ی اول و دوم پرسش‌نامه‌هایی در اختیار افراد می‌گذاشتند که هویت فعال بودن آنها، میزان فعالیتشان و ملاک‌های خوش‌بختی را بر اساس سه سنتی که یاد شد بسنجند.

نهایتاً در مطالعه‌ی سوم به تحقیق راجع به این موضوع پرداختند که آیا اینکه فرد فرصت انجام فعالیت سیاسی داشته باشد می‌تواند «علت» خوش‌بختی‌اش بشود یا نه. به این منظور فعالیت مشخص و محدودی تعریف کردند و گروهی را (متشکل از ۱۱۲ نفر) ابتدا به این فعالیت گماشتند و بعد پرسش‌نامه‌های مربوط به خوش‌بختی را به آنها دادند؛ گروه دیگری (متشکل از ۹۴ نفر) را به کارهای با منفعت شخصی و نه جمعی گماشتند و بعد پرسش‌نامه‌ی مشابه را در اختیارشان گذاشتند؛ گروه سوم (متشکل از ۹۰ نفر) پرسش‌نامه را جواب دادند.

نتایج مطالعات

کلار و کسر می‌گویند که این سه مطالعه در مجموع این فرض را تأیید کردند که درگیر بودن در فعالیت سیاسی با سطح بالاتری از خوشبختی پیوند دارد. هم در گروه مورد مطالعه‌ی دانشجویان کالج و هم در گروهی که از نمونه‌ی آماری ملی بودند، کسانی که به عنوان فعال سیاسی شناسایی شدند، و خود را به نقش‌های فعالانه متعهد می‌دانستند، و می‌گفتند درگیر فعالیت‌هایی هستند یا قرارست باشند، احساس خوشبختی گزارش می‌کردند.

نتایج این دو مطالعه بر اساس ملاک خوش‌باشی (داشتن رضایت از زندگی و اثر مثبت)، ملاک سعادت (رشد شخصی، هدف داشتن در زندگی، و سرزندگی)، و ملاک خوشبختی اجتماعی (ادغام شدن در جمع و جامعه)، مشابه بود.

نتایج دو مطالعه‌ی اول همچنین نشان می‌داد که فعالان سیاسی احتمال بیشتری دارد که تجربه‌ی برآورده‌شدن نیازهای اولیه‌ی روان‌شناختی‌شان را داشته باشند. هر دو مطالعه نشان دادند که درصد بالایی از فعالان سیاسی در مقایسه با غیرفعالان معیارهای **شکوفایی انسانی** (human flourishing) را برآورده می‌کنند.

کلار و کسر همچنین می‌گویند که مطالعه‌ی سوم نشان می‌دهد که میان فعالیت سیاسی و به‌دست‌آوردن حس خوشبختی رابطه‌ی علی وجود دارد: یعنی کسانی که در این مطالعه وارد فعالیت کوتاه‌مدتی شده بودند، پس از آن در مقایسه با گروه‌های دیگر در همین مطالعه، احساس سرزندگی بیشتری گزارش می‌کردند.

کلار و کسر می‌گویند یافته‌های مطالعاتشان با فرض نظری‌شان را تأیید می‌کند که فعالیت سیاسی امکان بیان انگیزه‌های درونی را برای فرد افزایش می‌دهد و

به فرد نوعی سرزندگی و حس خودمختاری می‌دهد. با این حال، این دو محقق اذعان دارند که نتایج برآمده از چنین فعالیت‌های آزمایشی کوتاه‌مدت و ملایمی مانند آنچه در مطالعه‌ی سوم انجام شد، نمی‌تواند لزوماً گویای تأثیر علی فعالیت سیاسی به طور عمومی و در مقیاس‌های مختلف بر خوش‌بختی باشد؛ هرچند، می‌تواند از این فرض پشتیبانی کند، و از این گذشته، نتیجه‌ی این تحقیق با تحقیقاتی که راجع به فعالیت‌های داوطلبانه انجام شده است هم سازگار است.

کلار و کسر اشاره می‌کنند که این تحقیقات نشان داد که گرچه فعالیت سیاسی بستگی منسجمی با تأثیرات روانی مثبت دارد، اما چنین بستگی‌ای با تأثیرات منفی ندارد. ممکن است برخی فعالان سیاسی به دلیل همین سبک زندگی آثار روانی منفی کمی متحمل شوند، اما فعالانی دیگر ممکن است تحت تأثیرات منفی بیشتری قرار بگیرند: خصوصاً وقتی دچار بی‌عدالتی می‌شوند.

این محققان همچنین اشاره می‌کنند که در مطالعه‌ی اول (که شرکت‌کنندگان دانشجویمان کالج بودند) و مطالعه‌ی دوم (با شرکت‌کنندگانی عمومی‌تر)، فعالیت‌های متعارف و فعالیت‌های پرخطر الگوهای مشابهی با هم ندارند. نتایج این مطالعات نشان می‌دهد که در مقایسه با فعالیت‌های متعارف‌تر، کسانی که فعالیت‌های پرخطرتر را برمی‌گزینند کم‌تر خود را فعال سیاسی می‌دانند و کم‌تر احساس تعهد می‌کنند. علاوه‌براین، رابطه‌ی فعالیت‌های پرخطر سیاسی با احساس خوش‌بختی ضعیف‌تر از رابطه‌ی فعالیت متعارف با این احساس است.

اینا میکائیلی:

خودمراقبتی یا خودمحوری؟ بازخوانی فمینیستی مراقبت در عصر نئولیبرال

اینا میکائیلی جامعه‌شناس مستقل و پژوهشگر مطالعات جنسیت و مطالعات کوئیر و مدیر «انجمن حقوق زنان در توسعه» است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Michaeli, Inna "Self-care: An Act of Political Warfare Or A Neoliberal Trap?" *Development*, 60.1-2 (2017): 50-56.

خودمراقبتی (self-care) اصطلاح منعطف و مبهمی است که می‌توان آن را در مورد بسیاری از فعالیت‌ها به کار برد. تقریباً هر عملی که در جهت التیام درد شخصی، کاهش اضطراب یا نگهداری از روان و بدن شخص انجام شود نوعی خودمراقبتی محسوب می‌شود.

اما آیا خودمراقبتی عملی است که باید از زاویه‌ی دید فردگرا تشویقش کرد یا باید با اولویت‌دادن به روحیه‌ی اجتماعی تقبیحش کرد؟ مراقبت از خود تا کجا مفید است و چه زمانی به نوعی وسواس و خودمحوری تبدیل می‌شود؟ آیا

می‌توان شکلی از خودمراقبتی تعریف کرد که با اهداف عدالت اجتماعی همسو باشد؟

فهم اینکه هر انسانی در هر سنی باید از خود مراقبت کند دشوار نیست. اینکه یک زن، یک کنشگر حقوق زنان، یک فمینیست یا یک درمانگر می‌تواند آسیب ببیند، خسته و رنجور شود و فشار بالای کار فرسوده و کم‌توانش کند نیز به هیچ عنوان امری بعید و دور از ذهن نیست.

اما **اینجا میکائیلی** جامعه‌شناس و پژوهشگر مطالعات جنسیت خودمراقبتی را با دید منتقدانه و فمینیستی بررسی می‌کند و می‌نویسد خودمراقبتی به شکلی که امروز در جریان اصلی تبلیغ می‌شود نه فقط با اساس مراقبت از خود همسو نیست، بلکه به نوعی مصرف‌گرایی رایج تبدیل شده که در خدمت سیاست‌های نئولیبرال است. از نظر میکائیلی، خودمراقبتی فقط وقتی می‌تواند دردهای فرد را التیام ببخشد که با درکی اجتماعی همراه باشد و عملی باشد متناسب با بافت فرهنگی و هم‌سو با آرمان‌های عدالت‌خواهی.

خودمراقبتی از منظر دیدگاه‌های فمینیستی

میکائیلی برای متمایز کردن خودمراقبتی مصرف‌گرا از آنچه که در جنبش‌های فمینیستی خودمراقبتی خوانده می‌شود، به سراغ تاریخ خودمراقبتی در جنبش‌های فمینیستی می‌رود. به عقیده‌ی او، خودمراقبتی عملی جمعی است که باید با درکی منتقدانه از سیاست و در چارچوب جنبشی اجتماعی بازتعریف شود. به نظر میکائیلی، می‌توان از طریق ایجاد سازمان‌ها و جنبش‌های پایدار و همچنین درک معنای بهزیستی در موقعیت‌هایی که بی‌عدالتی در آنها موج می‌زند، راه‌های فمینیستی برای درک خودمراقبتی و مراقبت جمعی یافت.

به مدد همین رویکرد، فمینیست‌ها در گوشه‌وکنار جهان، در حال توسعه‌ی مدل‌های مؤثر و البته خلاقانه برای مراقبت از بازماندگان خشونت، مدافعان حقوق بشر و سایر فعالان اجتماعی هستند. با این حال، ذکر این نکته ضروری است که برای سال‌های متمادی، فمینیست‌ها با توسل به خودمراقبتی و مراقبت جمعی، به عنوان موضوعاتی حائز اهمیت سیاسی، در راستای جنبش‌سازی و تغییرات اجتماعی کوشیده‌اند و به این منظور، چندین گروه و سازمان پیشگام منابعی را برای ایجاد آگاهی در خصوص زندگی و بهزیستی فمینیست‌ها و زنان مدافع حقوق بشر فراهم کرده‌اند.

میکائیلی دغدغه‌ای را مطرح می‌کند که بارها در میان فعالان جنبش زنان مطرح شده است؛ فعالان اجتماعی به راحتی در مورد سیاست، حقوق بشر، و پایان دادن به خشونت علیه زنان صحبت می‌کنند اما گویا از تأمل در زندگی حرفه‌ای خود، اضطراب و حجم کاری، نگرانی‌های مالی یا خانوادگی، غافل مانده‌اند و برای ورود به این بحث‌ها با مقاومت درونی مواجه می‌شوند.

میکائیلی به تلاش‌هایی که برای راه‌انداختن چنین بحث‌هایی صورت گرفته اشاره می‌کند و مشخصاً اشاره می‌کند که در میانه‌ی این بحث‌ها کم‌کم مشخص شد بدون مراقبت از خود و قدرت بازسازی خود برای ادامه‌ی مبارزه نمی‌توان به شکل مستمر و موفق به بحث‌های زنان و حقوق بشری پرداخت.

این سلسله‌بحث‌ها چشم‌انداز جدیدی در میان فعالان باز کرد. در این چشم‌انداز امر شخصی و سیاسی لاینفک محسوب می‌شدند: هر رنج شخصی، زنجی سیاسی نیز بود و برعکس. در این چشم‌انداز، پرداختن به مشکلات شخصی و بازگویی آن در فضای جنبش معنای تازه‌ای یافت. مثلاً نگرانی در مورد وضعیت سلامت خود، میزان دسترسی به خدمات روانکاوی و سلامت روان یا نگرانی در مورد کیفیت تغذیه خانواده به اندازه‌ی نگرانی درباره‌ی مبارزه با خشونت

دولتی اهمیت پیدا کرد چرا که همه‌ی این موارد بخشی از یک مسئله‌ی بزرگ‌تر شدند: بی‌عدالتی.

هم‌سو کردن خودمراقبتی با اهداف عدالت اجتماعی

میکائیلی بر این باور است که سیاست‌های نئولیبرال فرد را موجودی همواره حسابگر، منطقی و خودمحور تلقی می‌کنند، اما در عمق وجود انسان‌ها نیاز و شوقی برای برقراری **عدالت اجتماعی** وجود دارد که با چهارچوب نولیبیرال و مصرفی خودمراقبتی جفت‌وجور نیست.

به این ترتیب، خودمراقبتی با دید جمعی و سیاسی می‌تواند شادی‌هایی بیافریند که کالاهای خودمراقبتی نمی‌توانند. افزون بر این، به نظر میکائیلی افراد مالک بدن‌هایی هستند که بدون آنها قادر به برقراری ارتباط با محیط پیرامون نخواهند بود. تجربه‌ی تنانه و زیسته‌ی انسان‌ها نیز با آموزه‌های جوامع مردسالار در تناقض است. چون در این جوامع تأکید بر جدایی ذهن، قلب و بدن است، گویی نظام فکری ما کاملاً از نظام حسی و عاطفی ما جداست. این شکل از طبقه‌بندی بدن و تعریفی از خودمراقبتی که صرفاً به وجوه خاصی از بدن و روان می‌پردازد می‌تواند موجب انزوا و اضطراب و تضعیف پیوندهای اجتماعی بشود.

در همین راستا، میکائیلی در دنباله‌ی کار پژوهشگران فمینیست دیگر پیشنهاد می‌کند که خودمراقبتی و مراقبت جمعی می‌تواند اساس پایه‌گذاری سازمان‌های مدنی و فمینیستی شود که مراقبت از خود را در بستر آرمان‌های جمعی بازتعریف و در خدمات خود ارائه می‌کنند.

به نظر میکائیلی، سازمان‌ها روح جمعی دارند، روحی که می‌تواند خالق موسیقی باشد؛ نوایی که به ما یادآوری می‌کند چه قدرتی در هماهنگی ما

وجود دارد. خوب که به آن گوش می‌سپاریم، لبخند می‌زنیم و می‌فهمیم که قلب ما حامل آن موسیقی است. این دلیلی است تا بپذیریم جنبش‌ها و سازمان‌های فمینیستی و کنشگرانی که با آنها زندگی می‌کنند، موجوداتی زنده هستند. همانطور که کنش سیاسی ما می‌تواند در زندگی روزمره اختلال ایجاد کند، تجربه‌ی ما نیز ممکن است شامل قرارگرفتن در معرض آسیب و درد دیگران باشد و به این ترتیب چنین تجربیاتی به بهایی‌گران به دست می‌آیند.

میکائیلی می‌پرسد چگونه می‌توانیم فعالیت‌مان در جهت برقراری عدالت را با خستگی و اضطراب کم‌تری انجام دهیم؟ یا اینکه چه طور می‌توانیم بهبودی کسانی را که از لحاظ تاریخی به حاشیه رانده شده‌اند هدف خود بدانیم و هم‌زمان سلسله‌مراتب ظالمانه و تبعیض‌های جنسیتی را در ساختارهای سازمانی خود از بین ببریم؟ او برای این پرسش‌ها یک پاسخ ساده و قاطع دارد: برای انقلاب آماده شویم!

میکائیلی پرورش روحیه انقلابی را پاسخی درست به شرایط سیاسی روز می‌بیند. با توجه به تحولات سیاسی جهان امروز، نیاز به حفظ جنبش‌های فمینیستی بیش از هر زمان دیگری ضروری است. ظهور نیروهای ارتجاعی راست‌گرا و بنیادگرا، مصونیت از مجازات بابت جنایات جنگی و خشونت نظامی، قدرت نامحدود شرکت‌ها و سیاست‌های ضد محیط‌زیستی، همگی خطر بزرگی نه تنها برای آینده‌ی فمینیستی ما، بلکه برای تمام پیروزی‌ها و دستاوردهای گذشته در زمینه‌ی حقوق زنان، دگرباشان، حقوق مدنی و جنبش‌های برابری‌خواه ایجاد می‌کنند.

در مواجهه با محدودیت روزافزون فضاها و آزادی‌های مدنی و آزارواذیت مدافعان حقوق بشر، باید تمام توان خود را به کار ببریم، چرا که بدون شک همه‌ی ما در حال طی کردن سفری طولانی با یک قطار هستیم.

میکائیلی می‌نویسد از نظر منطقی، می‌دانیم که حفظ خودمان - هم در مقام فرد و هم در مقام سازمان - برای موفقیت و حتی بقای ما بسیار مهم است، اما به نظر می‌رسد که موانعی اساسی برای تبدیل این آگاهی به مجموعه‌ای از اولویت‌ها، شیوه‌ها و ساختارهای فردی و نهادی وجود دارد. کنشگران بسیاری شهادت می‌دهند که چگونه خودمراقبتی می‌تواند به کاری دلهره‌آور تبدیل شود، چرا که سازمان‌ها هنوز تمایلی به گنجاندن شیوه‌های خود مراقبتی در برنامه‌های کاری خود ندارند و بودجه‌ای هم به آن اختصاص نمی‌دهند.

رویکرد اجتماعی و گروهی به خودمراقبتی

افزون بر این، بسیاری از شیوه‌هایی که بر خودمراقبتی تأکید می‌کنند صرفاً بر «فرد» متمرکز هستند، در حالی که نقش جامعه و دلایل ساختاری اجتماعی - سیاسی رنج و بی‌عدالتی را پنهان می‌کنند. به همین دلیل، منطق بازار علاقه‌مند است که کارکنان به جای سازماندهی و اتحاد جهت تغییر شرایط کاری یا درخواست‌های همگانی برای مراقبت‌های بهداشتی عمومی، با استفاده از تفکر مثبت و **مدیتیشن** (مراقبه) به انجام امور شغلی خود ادامه دهند تا بهره‌وری آنان نیز افزایش پیدا کند. میکائیلی در مقابل می‌پرسد آیا زمان آن نیست تا به سخن **آدری لرد** رجوع کنیم که می‌گوید: «مراقبت از خود شعار نیست. مسئله، بقاست و این عمل، یک جنگ سیاسی است.»

میکائیلی تأکید می‌کند که نسخه‌ی نئولیبرالی «خودمراقبتی» که توسط جریان اصلی جامعه پذیرفته شده، عمیقاً با مراقبت از خود و بهزیستی که ریشه در تفکر و کنشگری فمینیستی رادیکال دارد، متفاوت است. با آگاهی از این تفاوت‌ها می‌توانیم سنت‌های فمینیستی و مفهوم واقعی خودمراقبتی و مراقبت جمعی و رفاه را درک کنیم و چهارچوب نئولیبرال را کنار بگذاریم.

در واقع، فهم این مسئله بسیار ضروری است که در **ساختار نئولیبرالی** پوپولیستی، «رفاه» به عنوان مسئولیتی فردی تلقی می‌شود، و نه مسئولیت جمعی برای ایجاد ساختارهایی که رفاه افراد جامعه را تسهیل کند. علاوه بر آن، این نگرش، منابع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را که منجر به بروز پریشانی، فرسودگی جسمی، عاطفی و روحی خواهد شد پنهان می‌کند. این منابع ممکن است شامل جنگ و خشونت باشند یا فقر و گرسنگی، می‌تواند به دلیل سیاست‌های اجتماعی شکست‌خورده به وجود بیاید یا به واسطه‌ی مراقبت‌های بهداشتی ناکافی یا غیرقابل دسترس.

از آنجا که میراث فمینیستی و تلقی ما از خودمراقبتی و بهزیستی روانی چیزی فراتر از عملی فردگرایانه و غیرسیاسی است، پس باید بپذیریم که خودمراقبتی تفاوتی با مبارزه‌ی سیاسی ندارد. خودمراقبتی به این معناست که بیاموزیم چگونه زندگی خود را به گونه‌ای زندگی کنیم که مراقب وضعیت خود باشیم، خودمان را به گونه‌ای جامع از نظر ذهنی، جسمی و روحی بشناسیم و بدانیم در روابط و احساسات‌مان چگونه هستیم. این موضوع مستلزم درک توأمان امر شخصی و امر سیاسی است؛ شخص باید مراقب جمع باشد و جمع باید از فرد مراقبت کند. بنابراین، تبدیل مراقبت از خود به مبارزه‌ی سیاسی (البته به معنای فمینیستی آن) مستلزم بازتعریف تاریخی و سیاسی مفاهیم «خود» و «مراقبت» است، و به ناچار آنها را در چهارچوبی سیاسی قرار می‌دهد.

اینا میکائیلی در پایان خاطر نشان می‌کند که توجه‌یافتن بیش‌تر به خودمراقبتی در جنبش‌های فمینیستی فرصتی ارزشمند برای درک و تجربه‌ی «رفاه» برای ما و جامعه‌ی ما است. برای بسیاری از فمینیست‌ها، مدافعان حقوق بشر، فعالان حقوق زنان و فعالان حوزه‌ی دگرباشان، خودمراقبتی و مراقبت جمعی و بهزیستی روانی موضوعاتی نیستند که در آن احساس آسودگی کنیم و از همین رو بسیاری از ما دارای سابقه‌ای طولانی در فرسودگی شغلی و اضطراب هستیم.

اما همین تجربه‌ای گرانبها است که می‌توان با رجوع به آن و استفاده از شیوه‌های مراقبت در جوامع ما در طول نسل‌ها، به‌ویژه در میان زنان، شیوه‌ی پاسخگویی مرسوم به خود و یکدیگر را تغییر دهیم. ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود. قصه تازه آغاز شده است. این حرکت، سفری فمینیستی و سیاسی خواهد بود که باید آن را طی کنیم.

کارلا الیوت؛ کارل بونر تامپسون و ولیندا مک‌داول:

مردانگی و مراعات حال دیگری

کارلا الیوت مدرس مدرسه‌ی علوم اجتماعی در دانشگاه موناخ استرالیاست. کارل بونر-تامپسون مدرس دانشگاه اوترخت در هلند و ولیندا مک‌داول جغرافی‌دان و استاد دانشگاه آکسفورد است. این گزارش مختصری است از دو منبع زیر:

Elliott, Karla. "Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept." *Men and Masculinities*, vol. 19, no. 3, 2016, pp. 240–259.

از زمانی که نخستین جنبش‌های فمینیستی خواهان احقاق حق زنان در عرصه‌های مختلف شدند، تلقی آنها از برابری همواره مورد بحث بوده است. پس برابری جنسیتی مفهومی است که طی دهه‌ها دستخوش بازبینی‌ها و صیقل‌خوردن‌های مکرر بوده و غنای قابل توجهی یافته است.

برداشت‌های اولیه از برابری جنسیتی معمولاً برابری را در همانندی زنان «با مردان» در بسیاری از شئون می‌دانستند. اما برداشت‌های اخیر تحقق برابری جنسیتی را مستلزم این می‌دانند که مردان چه در خلیات و چه برخی شئون زندگی همانند زنان شوند و حتی کارها و وظایفی را به عهده گیرند که به طور سنتی کارویژه‌های زنان تلقی می‌شده است. راه درازی طی شده تا این برداشت‌ها تغییر کنند.

کارلا الیوت، مدرس دانشگاه موناخ، در همین زمینه به طرح مفهوم «مردانگی‌های مراقب» (caring masculinities) می‌پردازد و کارل بونر-تامپسون، استاد دانشگاه اوترخت، و لیندا مک‌داول، استاد دانشگاه آکسفورد، در مقاله‌ی مشترکشان به تجربه‌ی جوانان انگلیسی طبقه‌ی کارگر در سه شهر بندری انگلستان پرداخته‌اند که زیر فشار سیاست‌های ریاضت اقتصادی این کشور، به شیوه‌هایی از زندگی روی آورده‌اند که وجه مهمی از آنها مراقبت از یکدیگر است.

در این گزارش مختصر ابتدا برخی صورت‌بندی‌های نظری الیوت را مرور می‌کنیم تا ببینیم مراقبت چگونه می‌تواند جزئی از هویت مردانه شود، و سپس به مطالعه‌ی موردی بونر-تامپسون و مک‌داول می‌پردازیم تا ببینیم تجربه‌ی مراقبت جوانان انگلیسی از همدیگر در دوران ریاضت اقتصادی، چه دشواری‌ها و کاستی‌هایی داشته است.

مراقبت و برابری جنسیتی

مراقبت (care) شامل انواعی از فعالیت‌هاست که برای محافظت، استمرار، بهبودیافتن و تعمیر دنیای خود می‌کنیم تا بتوانیم در آن زندگی کنیم. به تعبیر دیگر مراقبت عبارت است از مجموعه‌ای از کمک‌های مادی و معنوی و حمایت عاطفی برای اطمینان‌یافتن از رفاه دیگران صورت می‌گیرد. مراقبت غمخواری و مراعات حال دیگری را کردن است که همراه با انجام اعمالی است. چنین اعمالی ممکن است رایگان یا در برابر پول ارائه شوند؛ ممکن است نهادی عهده‌دار انجامشان باشد یا افراد به انجام آنها اقدام کنند.

اما ربط مراقبت با برابری جنسیتی چیست؟ الیوت برای تشریح معضل مفهوم‌پردازی برابری جنسیتی در ابتدا به نویسنده‌ی فمینیست **اوا فدر کیتای** مراجعه می‌کند که می‌نویسد:

طی دوره‌های مختلف مبارزات زنان بسیاری بر این باور بودند که گسترش امکانات زنان به‌وضوح مستلزم طلب کردن آن چیزهایی اسن که مردان برای خود انباشته‌اند. اما این حکم ظاهراً واضح، نادیده می‌گیرد که اگر چنین فرض کنیم، آنگاه معیارهای برابری به واسطه‌ی امیدها، آرزوها و ارزش‌های کسانی وضع می‌شود که نقداً در طبقه‌ی کسانی هستند که فرارست با آنها برابر شویم. این طبقه است که مرجع چیزهایی فرض می‌شود که انسانی می‌پنداریم، و مرجع منافعی که باید کسب کرد و مشکلاتی که باید تاب آورد. به این ترتیب، اینکه الگوی انسانیت را مرد - و آن هم مردانی از طبقه و نژاد مشخص - بدانیم بر بسیاری از آنچه فرارست به نام برابری به دست آوریم، سایه می‌اندازد.

از این رو است که کیتای برای نجات دادن مفهوم برابری جنسیتی، و جلوگیری از تبدیل‌شدنش به آرزوی این که زنان شبیه مردان شوند، پیشنهاد می‌کند که باید این مفهوم را تجزیه کرد: «مسئله‌ی برابری را باید به مسائل برابری تقسیم کرد. برابری برای چه کسی؟ برابری بر چه مبنایی؟ برابری در چه چیزی؟ برابری با چه چیزی؟ برابری با چه کسی؟»

به این ترتیب، مسئله‌ی برابری جنسیتی تبدیل می‌شود به اینکه چه معیارهای مشترکی می‌توان برای انسانیت وضع کرد که هر دو جنس با نزدیک شدن به آن معیارها در انسانیتی برابر شوند که خالی از سلطه‌ی مردانه (masculine) است.

کیتای، که الیوت در این زمینه به او ارجاع می‌دهد، مفهوم مراقبت (care) را به عنوان یکی از مفاهیم اساسی برساننده‌ی چنین انسانیت مشترکی پیش می‌کشد. الیوت بر همین اساس می‌گوید که اگر مردانگی از قالب رایج

سلطه‌گرش خارج شود و جای خود را به «مردانگی‌های مراقب‌های (caring)» (masculinities) دهد، گام مهمی به سوی برابری جنسیتی برداشته‌ایم. اما چرا و چگونه؟

مردانگی‌های مراقب

الیوت می‌گوید که صورت‌بندی‌هایش را هم وام‌دار نظریه‌ی مراقبت فمینیستی (feminist care theory) است و هم حوزه‌ی «مطالعات انتقادی مردان و مردانگی‌ها» (critical studies on men and masculinities).

مردانگی‌های مراقب منش مردانی هستند که اخلاق مراقبت را در پیش می‌گیرند: سلطه‌ورزی را کنار می‌گذارند و نفی می‌کنند، و ارزش‌هایی چون ابراز عاطفه، همدلی و غمخواری، وابستگی متقابل، و در ارتباط‌بودن با دیگران را در پیش می‌گیرند. این ارزش‌های مراقبتی به طور سنتی ارزش‌هایی صرفاً زنانه فرض شده‌اند، اما دیدگاه مردانگی‌های مراقب می‌گوید برای رسیدن به برابری جنسیتی این ارزش‌ها باید در هویت مردانه ادغام شوند.

اما چرا الیوت از «مردانگی‌ها»، به صیغه‌ی جمع، حرف می‌زند و نه از «مردانگی»؟ چون می‌گوید که الگوهای غالب مردانگی بر اساس شاخص‌های محلی، تاریخی، و فرهنگی تعریف می‌شوند. بنابراین حتی با گنجاندن ارزش‌های اخلاق مراقبت نیز ما به یک معیار واحد برای مردانگی که در جهت برابری جنسیتی باشد، سروکار نداریم.

در میان این خصایص، برخی از بقیه اساسی‌ترند: نفی سلطه‌گری برای فاصله‌گرفتن از مردانگی مسلط سنتی و شکل‌دادن به مردانگی‌های مراقب تعیین‌کننده است. همین‌که سلطه در رابطه‌ای وجود داشته باشد، آن رابطه نابرابر می‌شود.

از سوی دیگر، در رابطه‌ی مراقبت قدرتی که یک طرف دارد، اگر مستلزم سلطه نباشد، به معنای نابرابری طرفین نیست.

از همین روست که فمینیستی چون **بل هوکس** مردان را فرامی‌خواند تا از مردانگی پدرسالار تمرد کنند و مردانگی‌ای بیابند که مترادف سلطه‌گری و خشونت‌ورزی نیست. هوکس معتقد است فرهنگ می‌تواند به جای اینکه مردان را مادرزاد واجد اراده‌ی خشونت بداند، آنها را واجد اراده برای برقراری ارتباط بداند.

هوکس می‌گوید «آداب پدرسالارانه نوعی کلبی‌مسلکی عاطفی را به مردان آموزش می‌دهند که به آنها می‌گوید اگر احساسات نداشته باشند مردتر هستند، اما اگر اتفاقاً احساساتی شدند و احساساتشان جریحه‌دار شد، مردانگی اقتضا می‌کند که این احساسات را سرکوب کنند، فراموششان کنند و امیدوار باشند که دیگر دچارشان نشوند.»

مردانی که احساساتشان را قایم نمی‌کنند

الگوی مردانگی‌های مراقب‌الیوت، ابراز عواطف و احساسات واجد ارزش است. الیوت تأکید دارد که این صرفاً موضوعی نظری نیست؛ او به مصاحبه‌هایی ارجاع می‌دهد که **نیال هانلون** با مردانی انجام داده که در مشاغل مراقبتی فعالیت می‌کردند و از قول آنها می‌آورد که «مراقبت‌کردن آورده‌های مشترکی دارد، از جمله احساس دوست‌داشته‌شدن و مورداحترام‌بودن برای اینکه مراقبت می‌کنیم، تجربه‌ی صمیمیت احساسی، و احساس اعتمادبه‌نفس، احترام و کفایت.» چنین احساساتی در بین مردانی که مشغول مراقبت‌اند شایع است.

مردان مراقب، ارزش‌های سنتی مردانگی مانند «حمایت» را تغییر می‌دهند و آنها را به ارزش‌های رابطه‌محوری متقابل تبدیل می‌کنند که ارزش‌های مراقبتی هستند. الیوت می‌گوید احساسات و عواطفی که هانلون از مردان مراقب گزارش کرده است، ارزش‌هایی متعارف مردانگی سنتی نیستند بلکه ارزش‌های مردانگی‌های مراقبتی هستند. مثلاً «کفایت» به معنای «سروری» مرد بر خانواده‌اش یا سرآمدبودن در مهارتی نیست بلکه به معنای توانایی اوست. چیزی که در این اخلاق احترام خوانده می‌شود، با خود عشق می‌آورد و نه ترس.

مردانگی‌های عاطفی و رابطه‌محور که برای ابراز احساسات ارزش قائلند هم پیامدهای مثبت و مهمی برای خود مردان دارند و هم برای کلیت جامعه. مردانگی‌های مراقب می‌توانند برای مردان بیش از مردانگی مسلط سنتی رضایت‌بخش باشند. مردانگی‌های مراقب هزینه‌های ناشی از مردانگی مسلط را کاهش می‌دهند و در عین حال منافی برای مردان می‌آورند که ناشی از مراقبت است.

برای مثال **مایکل کیمبل** نشان داده است مردانی که به مراقبت از کودکان مشغولند و در خانه کار می‌کنند منافع بسیاری از این کارشان کسب می‌کنند. از جمله اینکه وضعیت بهداشت جسمانی و روانی‌شان بهبود می‌یابد، مصرف الکل و مواد روان‌گردان را کاهش می‌دهند، و روابط صمیمانه‌تر و پربارتری با فرزندان‌شان پیدا می‌کنند.

بنابراین مردانگی‌های مراقب زندگی مردان را هم به لحاظ جسمانی و هم روانی، غنا می‌بخشند. از این گذشته، کار مراقبت به‌خودی‌خود کاری مطلقاً لازم است که بالاخره کسانی باید آن را به عهده بگیرند و بنابراین مردان مراقب مشغول فعالیت‌اند که برای جامعه حیاتی است.

در بسیاری از فرهنگ‌ها، انجام کارهای مراقبتی برای مردان انتخابی است، در حالی که برای زنان وظیفه‌ی اخلاقی و اجتماعی شمرده می‌شود. با این حال کار مراقبتی مردان را باید ارج نهاد چون مراقبت به طور کلی برای بقاء و پرورش مردم ضروری است.

اما چرا مراقبت از هویت مردانه‌ی سنتی غایب است؟ هانلون در تحقیقش که در بالا به آن اشاره شد چند علت را برشمرده است: اول اینکه چون مراقبت به طور سنتی کاری زنانه شمرده می‌شود و موقعیت کسی که کار زنانه کند، موقعیت فرودست‌تر است. دوم اینکه اگر کار مراقبتی بکنید، یعنی خودتان هویتی زنانه را پذیرفته‌اید. و سوم اینکه کار مراقبتی را کاری می‌دانند که مردان در انجامش خوب نیستند، و آخر اینکه مراقبت یعنی وانهادن قدرتی که به طور سنتی با مردانگی گره خورده است. از همین روست که پرداختن به مراقبت در وهله‌ی نخست مستلزم نفی سلطه‌گری تنیده با هویت مردانه‌ی سنتی است.

به این ترتیب، به یک معنا می‌توان گفت که «کار جنسیت را تغییر می‌دهد.» و به همین دلیل است که می‌شود امید داشت پرداختن به مراقبت به غلبه بر نابرابری جنسیتی کمک کند.

همان‌طور که **ویرجینیا هلد** می‌گوید مشاهده‌ی خلیقات مراقبتی نظیر عاطفی بودن، زودجوش بودن، و غیرسلطه‌گر بودن، دیگران را هم ترغیب می‌کند که هواخواه مراقبت شوند. به عبارت دیگر، اخلاق مراقبت به ترویج مراقبت در میان دیگران کمک می‌کند.

همان‌طور که هانلون در تحقیق مورد اشاره‌اش می‌گوید انجام کارهای مراقبتی به مردان کمک می‌کند مردانگی‌ای «ملایم‌تر» داشته باشند و زندگی خود را بهبود بخشند و احساسات دگرخواهانه در خود بپرورند و با ترس‌هایی که از آسیب‌پذیر بودن دارند بهتر مواجه شوند و از همه‌ی اینها گذشته به آنها توانایی

دیدن ارزش‌های زنانه و ارزش‌های زنان را می‌دهد و این مردان را قدردان زنان می‌کند.

الیوت به یافته‌های **اسکات کولترین** ارجاع می‌دهد که راجع به مردان آمریکایی در خانواده‌هایی تحقیق کرده که زن و شوهر هر دو کار خارج از خانه دارند و بچه‌ها را هم با هم بزرگ می‌کنند. یافته‌های کولترین نشان می‌دهد که مراقبت از بچه‌ها به مردان خلق‌وخوی به‌قول خودشان «مادرانه» داده است، یعنی آنها را حساس‌تر، عاطفی‌تر و هوشیارتر کرده است. این مردان پس از تجربه‌ی مراقبت از کودکانشان خود را دارای توانایی‌های ارتباطی بهتری و واجد درک بیش‌تری از وجوه عاطفی خانواده می‌دیدند.

کولترین می‌گوید در این خانواده‌ها هم مادران و هم پدران می‌گفتند که مراقبت از فرزند مردان را عوض کرده و به آنان «تفکر مادرانه» داده است. این همان دستاوردی است که الیوت امیدوارست بتواند به تحول در معنای اجتماعی جنسیت منجر شود.

مراقبت پر مخاطره از زندگی‌های آسیب‌پذیر

اما سوای مراقبت از کودکان، زندگی‌های امروزی چه موقعیت‌هایی برای جلب مردان به فعالیت‌های مراقبتی ایجاد کرده‌اند؟ بونر-تامپسون و مک‌داول نشان داده‌اند که گروه‌هایی از جوانان طبقه‌ی کارگر، بر اثر ده سال اعمال سیاست‌های ریاضت اقتصادی در انگلستان و کاهش ۶۲ درصدی از بودجه‌های زیربنایی نهادهای بهداشت و رفاه عمومی در فاصله‌ی سال‌های ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۷ که به وخیم‌شدن وضع زندگی این طبقه انجامید، به مراقبت از یکدیگر روی آوردند.

خانواده‌های طبقه‌ی کارگر در این شرایط برای مراقبت از نوجوانان و جوانان خود که به کار دائم دسترسی ندارند تقلا می‌کنند. نبود کار دائمی و رشد فقر باعث شده بسیاری از جوانان دچار بی‌خانمانی پیدا، یعنی آواره‌شدن در خیابان و مکان‌های عمومی، یا بی‌خانمان پنهان، یعنی آواره‌شدن در خانه‌های این و آن، شوند: در سال مالی ۲۰۱۷/۲۰۱۸ حدود ۱۰۰ هزار جوان انگلیسی خود را بی‌خانمان اعلام کرده‌اند.

مردان جوان طبقه‌ی کارگر، به طور سنتی در پی مراقبت‌کردن و مراقبت‌شدن نبوده‌اند و اینها را معایر ارزش‌های مردانه‌ی خود می‌دیدند و برای آنها رنج کشیدن در سکوت و تنهایی نوعی ارزش به حساب می‌آمد، ولی ریاضت اقتصادی شرایط را عوض کرد.

بونر-تامپسون و مک‌داول برای بررسی این تغییر به مطالعه‌ی فعالیت‌های مراقبتی ۳۰ مرد جوان سفیدپوست طبقه‌ی کارگر پرداخته‌اند که در سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ در سه بندر سوئ شیلدز، سوئ پورت، و ایلفراکامب زندگی می‌کردند. در این شهرها بسیاری از خانواده‌ها به دلیل افزایش قیمت‌ها و افول خدمات اجتماعی دیگر نمی‌توانند حمایت‌های مالی و عاطفی لازم را برای فرزندان بزرگ‌تر خود فراهم کنند و در برخی مواقع میلی برای نگاه‌داشتن آنها در خانه هم ندارند.

در چنین شرایطی است که این مردان جوان دست به فعالیت‌های مراقبتی زده‌اند و برای دوستانشان محل اقامت فراهم کرده‌اند، پیوندهای خود را نیز تقویت کرده و کوشیده‌اند به این طریق بر عوارض سیاست‌های ریاضتی فایق آیند. بونر-تامپسون و مک‌داول اما می‌گویند این تجربه در خور بررسی دقیق‌تر است.

بونر-تامپسون و مک داوول می گویند شهرهای ساحلی از جمله شهرهایی هستند که ساکنانشان بیشترین آسیبها را از سیاستهای ریاضتی دیده‌اند اما در این زمینه به اندازه‌ی شهرهای صنعتی بزرگ که با این سیاستها رو به افول گذاشته‌اند، به آنها توجه نشده و تأثیر پرداخت دستمزدهای پایین و بیکاری در شهرهای ساحلی تحقیق نشده است.

بونر-تامپسون و مک داوول در هر یک از سه شهر ساحلی مور تحقیق با ده مرد جوان مصاحبه کرده‌اند. در این شهرها مشاغل سنتی مردان ماهیگیری و قایقرانی بوده است که تحت تأثیر سیاستهای اقتصادی افول چشمگیری کرده و فرصتهای شغلی بدیلی هم برایشان نمانده است. در این شهرها نرخ بیکاری جوانان دو تا سه درصد بالاتر از نرخ ملی است.

مصاحبه‌شوندگان بین ۱۸ تا ۲۴ سال سن داشتند. اکثر آنها در مصاحبه‌هایشان گفتند که با پیشرفتن سیاستهای ریاضتی خیلی زود فهمیدند که داشتن و حفظ شغلی آبرومند برایشان دیگر ممکن نیست و روایت‌هایشان از زندگی روزمره، داستان دست‌وپنجه‌نرم کردن با بی‌خانمانی، انزوا، خشونت خیابانی و افسردگی بود.

مصاحبه‌کنندگان به مرور زندگی این افراد از کودکی می‌پرداختند. در زمان مصاحبه از ۳۰ نفر، ۱۴ نفر بیکار بودند، ۴ نفر شغل رسمی داشتند، هشت نفر به نوعی در دوره‌ای تحصیلی یا تعلیمی ثبت‌نام کرده بودند. باقی افراد هم به نوعی کارهای بی‌ثبات و موقت داشتند.

از این ۳۰ نفر، ۱۵ تن در چادرهایی در اماکن عمومی، در خیابان، یا روی مبل دوستانشان، و یا در هتل‌های بی‌خانمان‌ها می‌خوابیدند. اکثر این مردان دچار مشکلات روانی از قبیل افسردگی و اضطراب بودند و تعداد کم‌تری هم با اُتیسم و اختلال بیش‌فعالی زندگی می‌کردند.

در تحلیل مصاحبه‌ها معلوم شد که این مردان جوان از حمایت خانواده برخوردار نبودند و به دوستانشان تکیه می‌کردند؛ نه به والدین یا خویشاوندانشان، و نه به مؤسسات دولتی. اما تحقیق نشان داد که مراقبت متقابل این جوانان از یکدیگر امری پیوسته نبوده است و تحت تأثیر شرایط پر مخاطره قطع می‌شده است.

جوانان مصاحبه‌شونده نسبت به درک کلیشه‌ای مردان به عنوان کسانی که بی‌احساسند و مراقب دیگران نیستند حساس شده بودند و در مصاحبه‌ها راجع به تضادی می‌گفتند که بین هواداری‌شان از همین دیدگاه متعارف و میلشان به اینکه راحت‌تر ابراز احساسات کنند، وجود داشت.

مردان سفیدپوست طبقه‌ی کارگر مراقبت کردن و ابراز احساسات را از مردانگی نمی‌دانند و قدرت جسمانی برایشان مظهر مردانگی است؛ یعنی خصیصه‌ای که زمانی برای کار یدی اساسی بود. گرچه کار یدی در بریتانیا در حال زوال است اما هنوز هم داشتن قوت جسمانی و بی‌احساس بودن است که هویت مردانه‌ی طبقه‌ی کارگر را شکل می‌دهد.

مردان مصاحبه‌شونده با وجود اینکه شرایط مشابه با خود را در دوستانشان هم می‌بینند، باز از ترس قضاوت شدن، برایشان دشوار است که عواطفشان را با دوستانشان در میان بگذارند. بسیاری از این مردان برای تسلی خاطر بیش‌تر به ساحل و طبیعت اطراف آن پناه می‌برند.

دوستی البته عامل و دارایی بسیار مهمی برای این مردان جوان است، اما مصاحبه‌کنندگان دریافته‌اند که دوستی می‌تواند تأثیرات دوگانه‌ای داشته باشد؛ یک تأثیر آن برخاسته از نقش محافظتی و مراقبتی دوستان برای همدیگر است، و تأثیر دیگر ناشی از نقش تشدیدکننده‌ی خودتخریبی و غرق شدن در الکل و مواد مخدر به واسطه‌ی حلقه‌ی دوستان.

دوستی مهم است اما کافی نیست

بسیاری از این جوانان هم تجربه‌ی دریافت حمایت عاطفی از طرف دوستانشان را دارند و هم تجربه‌ی دریافت حمایت مادی، مثل گرفتن قرض و وام از دوستان در مواقع دشواری مالی از آنها را؛ در حالی که چنین کمک‌هایی را از خانواده‌شان دریافت نکرده‌اند. همچنین ۱۴ تن از ۳۰ نفر مصاحبه‌شونده گفته‌اند که دوستانشان در موقع بی‌خانمانی برایشان جا فراهم کرده‌اند.

بنابراین دوستی عامل مراقبتی مهمی در برابر سختی‌های ناشی از بیکاری و فقر برایشان بوده است. و این در حالی بود که نظام حمایتی خانواده‌شان تحت تأثیر فقر، مشکلات روانی و اعتیاد به مواد مخدر از هم پاشیده بود.

مصاحبه‌شوندگان می‌گفتند خوشبخت بوده‌اند که وقتی بی‌خانمان شدند، دوستانشان به آنها جا دادند. با مشکلات مالی‌ای که این جوانان دارند، یافتن مسکن مناسب برای اکثرشان ممکن نیست و بنا بر این برخی از آنها به هم‌خانه‌شدن با دوستانشان رو می‌آورند و از سکونتگاه‌های این دوستان به شراکت استفاده می‌کنند. اما به گفته‌ی مصاحبه‌کنندگان، این راه حل موقتی است و معمولاً نمی‌پاید؛ دلیلش هم این است که چه ساکن اصلی و چه کسانی که به او پناه می‌آورند اغلب وضعیت روانی خوبی ندارند و مجاورتشان تنش‌زا و بی‌دوام می‌شود.

به این ترتیب، با وجود استقبال اولیه، این مکان‌ها برای کسانی که پناه می‌آورند می‌تواند تشدیدکننده‌ی افسردگی و اضطراب از آب درآید. همچنین مصاحبه‌شوندگان دریافته‌اند که مواد مخدر و اعتیاد به آن نقش بسیار مهمی در زندگی این جوانان پیدا کرده است و از جمله عامل پیوندها و گسست‌هایشان است.

به این ترتیب، بونر-تامپسون و مک‌داول به این نتیجه می‌رسند که گرچه پیوندهای دوستی می‌تواند نقشی مراقبتی برای جوانانی بازی کند که زیر فشار فقر و بیکاری، بی‌خانمان هم شده‌اند، اما این مراقبت‌ها خود باثبات نیستند و جای خدمات حمایتی و مراقبتی را نمی‌گیرد که دولت باید فراهم کند.

ویلیام دوهرتی:

شهروند درمانگر: پیوند روان‌درمانی و کنش اجتماعی

ویلیام دوهرتی روان‌درمانگر و استاد دانشگاه مینه‌سوتا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Doherty, William J. "The Citizen Therapist." *The Ethical Lives of Clients: Transcending Self-Interest in Psychotherapy*, American Psychological Association, 2022, pp. 127–142.

دهه‌هاست که روان‌درمانگران مشغول کار با مراجعانی بوده‌اند که از آسیب‌های روانی ناشی از بی‌عدالتی اجتماعی و انواع تبعیض‌ها رنج می‌برند. این آسیب‌ها را یا صرفاً از منظر کاملاً شخصی بررسی کرده‌اند، یا نهایتاً در چهارچوب آسیب‌های خاصی دیده‌اند که متوجه گروه‌های اقلیت جنسیتی، نژادی و از این قبیل می‌شود. اتاق روان‌درمانی مکانی جدا و مصون از جهان خارج فرض می‌شود که در آن مراجع شخصی تنها و آسیب‌دیده است که باید کمک بگیرد و نقش درمانگر هم رسیدگی به اوست.

ویلیام دوهرتی، روان‌درمانگر و استاد دانشگاه مینه‌سوتا می‌گوید نیروهای اجتماعی مخرب فقط به اقلیت‌های تحت تبعیض آسیب نمی‌زنند، بلکه

می‌توانند به افراد خارج از این گروه‌ها نیز آسیب بزنند. از این گذشته، به باور برخاسته از تجربه‌ی او، روان‌درمانگری نباید صرفاً بر این تمرکز کند که مراجعان چگونه با این نیروهای آسیب‌زا مواجه می‌شوند و از پششان برمی‌آیند، بلکه باید در عین حال آنها را عاملان بالقوه‌ی تغییر اجتماعی ببیند. به همین منظور، نقش درمانی روان‌درمانگر نیز نباید منحصر به اتاق درمان باشد، بلکه باید سهمی در فعالیت‌های معطوف به تحقق عدالت اجتماعی داشته باشد.

روان‌درمانگری و سودای نجات دنیا

به طور سنتی، روان‌درمانگر را مسئول رسیدگی به شخص مراجع فرض می‌کردند. بعدها جلسات زوج‌درمانی نیز در این حوزه تعریف شدند. در روان‌درمانی، اغلب نسبت به لزوم لحاظ کردن تعهدات مراجع در قبال اجتماعش در جلسه‌ی درمان به دیده‌ی شک می‌نگرند.

دوهرتی مثال‌های متعددی از همکاران روان‌درمانگرش آورده است که اعتقاد داشتند مشکلات برخی از مراجعانشان اصلاً ناشی از این است که می‌خواهند خود را وقف فعالیت‌های اجتماعی کنند و به فکر «نجات دنیا» هستند. به همین ترتیب از مراجعانی مثال می‌آورد که این پیغام را از درمان‌گراانشان گرفته‌اند که بهتر است بر بهبود دنیای درونی خود تمرکز کنند تا دنیای بیرون.

از نظر او اما نقطه‌ی کور روان‌درمانگران سنتی این است که زندگی اجتماعی مردمی را که برای کمک‌گرفتن به روان‌درمانی مراجعه می‌کنند، نادیده می‌گیرد.

دوهرتی یادآور می‌شود که همکارانش برای چنین داوری‌هایی به **نظریه‌ی بنیادهای اخلاقی** تکیه می‌کنند که از دید او نظریه‌ای ناکافی است. از نظر دوهرتی، «**الگوی انگیزه‌های اخلاقی**» که **رونی یانوف بولمان** و **نیت کارنیز** ارائه

کرده‌اند، نظریه‌ی فراگیرتری است، زیرا برخلاف نظریه‌ی بنیادهای اخلاقی می‌تواند اخلاق را نه فقط در سطحی فردی، بلکه در سطحی جمعی مفهوم‌پردازی کند.

یانوف بولمان و کارنیز بین دو حوزه از نهادهای اخلاقی جمعی تمایز قائل می‌شوند: نهادهای مربوط به رعایت نظم اجتماعی و نهادهای مربوط به مراقبت از عدالت اجتماعی. این نویسندگان می‌گویند در قالب جامعه‌ی آمریکا معمولاً نهادهای اخلاقی نوع اول برای محافظه‌کاران مهم‌ترند و نوع دوم برای لیبرال‌ها.

دوهرتی می‌گوید با اعتنا به چنین مفاهیم می‌توان به زندگی اجتماعی مراجعان روان‌درمانی به شیوه‌های بهتری اندیشید؛ این مفاهیم نشان می‌دهند که اخلاق امری صرفاً شخصی یا خانوادگی نیست، بلکه جمعی است. اما اگر بخواهیم در حوزه‌ی روان‌درمانی با چنین مفاهیمی فکر کنیم باید درمان‌گر را چیزی بیش از التیام‌بخش ذهن یا روابط خصوصی اشخاص بدانیم.

شهروند درمانگر کیست؟

دوهرتی می‌گوید بیست‌وپنج سال از عمرش را صرف پروردن فکر «شهروند درمانگر» (the citizen therapist) کرده است. از نظر او این مفهوم مبتنی بر دو اصل اساسی است: (۱) همه‌ی مشکلات بالینی ابعاد عمومی دارند، و؛ (۲) انسان‌ها بر نیروهای محیطی و اجتماعی بزرگ‌تری تأثیر می‌گذارند که آن نیروها نیز به نوبه‌ی خود بر آنها مؤثرند.

در اصل اول «عمومی» (public) یعنی اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و هر آنچه که به تأثیر نهادها مربوط می‌شود. گاهی این نیروها در مشکلات بالینی مراجع

آشکارا دخالت دارند، اما حتی اگر عامل آشکار مشکل هم نباشند، همیشه هم در معنابخشی به موقعیت مراجع و حل مشکل او نقش دارند.

از نظر دوهرتی، این اصل استثناء ندارد. هیچ مشکلی در روان‌درمانی نیست که پیوندها و تأثیرات گسترده‌تری نداشته باشد. افسردگی، اضطراب، اختلالات شخصیتی، اختلالات روان‌پیشانه و... همه در شبکه‌ای از نیروهای اجتماعی و محیطی رخ می‌دهند. فقط مسئله این است که درمانگران به طور سنتی چنین عواملی را در پس‌زمینه نگه می‌دارند.

اصل دوم به دوجانبه‌بودن تأثیر انسان‌ها و محیطشان ارجاع دارد. این تأثیر و تأثر دو جانبه، از نظر دوهرتی، دو پیامد دارد. نخست اینکه، روان‌درمانی می‌تواند مردم را برای مشارکت در جامعه‌شان تواناتر کند. به تعبیر دیگر، در مکالمه‌های درمانی می‌توان به نحو متمر ثمری به ابعاد عمومی زندگی آدم‌ها نیز پرداخت. دوم اینکه، درمانگر می‌تواند در فضای عمومی نقش مستقیم بازی کند و بر نیروهایی که در اتاق درمان اثرشان را می‌یابد، تأثیر بگذارد.

دوهرتی می‌گوید با این اصول می‌توان نشان داد که شهروند درمانگر در دموکراسی چه نقشی باید داشته باشد: نقش او فهم دنیای خصوصی و عمومی مراجعانش و تعامل با هر دو دنیا است، و باید آمادگی داشته باشد که برای ارتقای سلامت جامعه مستقیماً فعالیت کند.

شهروند درمانگر در دفتر کار

دوهرتی می‌گوید مفهوم «اضطراب عمومی» (public stress) گویای بسیاری از مشکلاتی است که مراجعان با خود به اتاق درمان می‌آورند. اضطراب عمومی حاکی از این است که چطور اقتصاد، سیاست، فرهنگ، محیط و نهادهای عمومی برای شخص و روابطش ایجاد مشکل می‌کنند.

یکی از انواع اضطراب عمومی، «اضطراب سیاسی» (political stress) است. اضطراب سیاسی یعنی اینکه چگونه سیاست‌گذاری‌ها و نیز گفته‌ها و اعمال سیاستمداران می‌توانند بر شخص و روابطش تأثیر بگذارند. به باور دوهرتی، استفاده از مفهوم اضطراب عمومی می‌تواند دید درمانگران را وسعت دهد تا وظیفه‌ی درمانگری خود را بهتر انجام دهند.

دوهرتی می‌گوید دو واقعه در سال ۲۰۲۰ اهمیت این مفهوم را برای درمانگران و مراجعان (در آمریکا) آشکار کرد: شیوع همه‌گیری کووید ۱۹ و انتخابات ریاست‌جمهوری همین سال.

شدت و فراگیری بیماری کووید ۱۹ و مرگ‌ومیر ناشی از آن هم مراجعان و هم درمانگران را درگیر کرد و در انتخابات ۲۰۲۰ نیز نه فقط نزاع سیاستمداران بالا گرفت، بلکه بین اعضای خانواده‌ها نیز شقاق افتاد.

سیاست بر سلامت عمومی هم تأثیر گذاشت و آشکارترین تأثیرش اختلاف نظر در سطوح مختلف جامعه بر سر پوشیدن ماسک بود. دوهرتی می‌گوید در چنین موردی برای درمانگر هیچ راهی نبود الا اینکه در نقش نیروی عمومی و سیاسی قرار بگیرد که نتیجه‌ی تعاملش با مراجع بر حفظ حیات او و جامعه اثر می‌گذاشت.

دوهرتی می‌گوید پرسش‌هایی که درمانگران در پرسش‌نامه‌های مکتوبشان می‌پرسند از همان ابتدا به مراجعان نشان می‌دهد که به چه وجهی از زندگی‌شان علاقمندند و چه وجهی طرف توجهشان نیست. اگر روان‌درمانگر پرسش‌هایش را به علائم بالینی روان‌شناختی محدود کند، نشان می‌دهد که به روابط مراجع با اشخاص دیگر علاقمند نیست. به‌همین ترتیب، غیبت سؤالات مربوط به زندگی عمومی نیز پیغام مشابهی به مراجع می‌دهد.

دوهرتی می‌گوید با همین استدلال دو پرسش را به پرسش‌نامه‌هایش افزوده است. اولی به اضطراب عمومی مراجعان مربوط می‌شود و دومی به میزان درگیری‌شان در امور عمومی. پرسش‌ها از این قرارند:

۱- برخی اوقات افرادی که به جلسه‌ی مشاوره می‌آیند از رخدادها و نیروهایی که در جامعه‌شان، کشورشان، یا دنیا در جریان است احساس اضطراب می‌کنند. اگر این موضوع راجع به شما هم صدق می‌کند، دعوت‌تان می‌کنم که مختصراً راجع به آنها به من بگویید. (در غیر این صورت، این بخش را خالی بگذارید.) پس بنویسید اینها چیزهایی هستند که من را مضطرب می‌کنند: (فهرست مسائل اضطراب‌برانگیز).

۲- برخی اوقات افرادی که به جلسه‌ی مشاوره می‌آیند تعهداتی به گروه‌ها یا اهدافی دارند که از خانواده و جمع اطرافیان نزدیکشان فراتر می‌رود. اگر این موضوع راجع به شما هم مصداق دارد، مختصراً برایم بنویسید که این تعهدات چیستند. در غیر این صورت، این قسمت را خالی بگذارید.

دوهرتی می‌گوید در سال ۲۰۲۰ و ۲۰۲۱ که همه‌گیری کووید ۱۹ و انتخابات ریاست‌جمهوری آمریکا در جریان بود، مراجعان بیش‌تری در مقایسه با پیش از آن، که حدود یک‌چهارم پاسخ می‌دادند، به این پرسش‌های اختیاری پاسخ دادند و از اضطراب‌های محیطی یا سیاسی‌شان گفتند.

دوهرتی یادآور می‌شود که برای دهه‌ها روان‌درمانگران خود را مجاز نمی‌دیدند وارد مسائل عمومی شوند؛ چنان که روان‌درمانگران آرژانتینی در تمام دوران جنگ کثیف و ناپدیدسازی مخالفان در دیکتاتوری نظامی این کشور، که بحران بزرگی برای بخش عمده‌ی جمعیت این کشور پدید آورد، به مسائل سیاسی که فوق‌العاده برای مراجعان‌شان آسیب‌زا بود، نمی‌پرداختند.

دست کم اخیراً و در ایالات متحده، رون‌درمانگران اجازه یافته‌اند به اضطراب‌هایی بپردازند که به تبعیض و خشونت‌های کوچک‌مقیاس اجتماعی مربوط می‌شود که مراجعانی از اقلیت‌های هویتی با آنها روبه‌رو می‌شوند. اما حرف دوهرتی این است که همه‌ی مراجعان، حتی کسانی که فرض می‌شود متعلق به جریان اصلی جامعه هستند، باید از لحاظ اضطراب عمومی مورد توجه قرار بگیرند.

دوهرتی برای مثال از فشاری می‌گوید که مراجعان طبقه‌ی متوسط آمریکایی در مقام والد بر خود احساس می‌کنند؛ فشارهایی مثلاً از این بابت که باید بتوانند تجربیات فرزندانشان را غنی‌بخشند و کیفیت زندگی خانواده را ارتقاء دهند. در عین حال یادآور می‌شود که خود او هم در ابتدای کارش، مانند اکثریت روان‌درمانگران، این فشارهای فرهنگی را که باعث می‌شوند افراد و خانواده‌ها وارد فضای رقابت‌های مفراطی شوند نادیده می‌گرفته است.

دوهرتی می‌گوید وقتی مراجعان شروع به صحبت راجع به اضطراب‌های عمومی و سیاسی‌شان بکنند، درمانگر هم ابزارهای متنوعی برای کمک به ایشان دارد. برخی از این ابزارها عبارتند از «روش‌های تخفیف‌دهنده‌ی اضطراب» (stress-buffering methods) مانند خودمراقبتی، کم‌کردن زمان پرداختن به اخبار و شبکه‌های اجتماعی، و اینکه در زندگی گیر قهرمان‌های دروغین سیاسی نیفتند. دیگر روش‌های مدیریت اضطراب عبارتند از دست‌وپنجه نرم‌کردن فعال با اضطراب‌های عمومی و سیاسی. درمانگر همچنین می‌تواند به مراجع کمک کند که واکنش‌های تنظیم‌نشده‌اش به مقامات سیاسی و رخدادهای محیطی را مهار کند.

برگزیدن از میان این روش‌ها مستلزم این است که درمانگر راجع به زندگی عمومی مراجع بیشتر بداند. دوهرتی می‌گوید در برخورد با اضطراب سیاسی

وظیفه‌ی درمانگر مشخصاً این است که به مراجع کمک کند موضع محکم و مسئولانه‌ای پیدا کند.

چنین موضعی در برابر دو بدیل دیگر است که چندان به حال آدم‌ها مفید نیستند: واکنش منفعلانه و واکنش هیجان‌زده. وقتی باثبات و مسئول هستیم، می‌توانیم احساساتی قابل قبول با بر اساس ارزش‌های خودمان داشته باشیم و می‌توانیم بر اساس همین ارزش تصمیم بگیریم و عمل کنیم.

در روابط خانوادگی چنین موضعی یعنی بتوانیم با وجود اختلافات تند سیاسی، در کنار دیگر اعضای خانواده زندگی کنیم؛ بدون اینکه آنها را تغییر دهیم یا روابطمان را با آنها قطع کنیم.

به این ترتیب، آن نوع از درمانگری که ابعاد عمومی داشته باشد شهروندانی توانمند پرورش می‌دهد که با دیگران ارتباط برقرار می‌کنند.

چگونه در جلسات درمان به اضطراب عمومی بپردازیم؟

دوهرتی می‌گوید چون هم مراجعان و هم روان‌درمانگران به طور سنتی آموخته‌اند که در جلسات درمان فقط مسائل شخصی باید مطرح شود، طرح کردن اضطراب‌های عمومی مراجعان در اتاق درمان به‌خودی‌خود رخ نخواهد داد: برای شروع بحث در این زمینه باید فضای مناسب فراهم شود.

دوهرتی سه شیوه‌ای را که مراجع معمولاً چنین مسائلی را در اتاق درمان مطرح کند بر می‌شمرد، و سه شیوه‌ای را هم که درمانگر می‌تواند سر صحبت راجع به این مسائل را باز کند شرح می‌دهد.

مراجع چگونه مسائل عمومی را پیش می‌کشد؟

شکل اول طرح چنین موضوعاتی از سوی مراجعان این است که گاهی به طور غیرمستقیم اضطراب سیاسی خود را در اتاق درمان طرح می‌کنند: مثلاً در اثنای جلسه نقل قولی از آخرین گفته‌های سیاستمداری می‌آورند. درمانگر می‌تواند این «نظر فرعی» را جدی بگیرد و به همین واسطه از مراجع بپرسد که احساسش راجع به اوضاع سیاسی چیست. اگر مراجع به صحبت در این رابطه علاقه نشان داد، درمانگر می‌تواند صحبت در همین موضوع را ادامه دهد یا صراحتاً بگوید «اگر بخواهی می‌توانیم برای این موضوع وقت بگذاریم، یا می‌توانیم از آن بگذریم و به موضوع دیگری بپردازیم.»

شکل دوم این است که مراجعان گاهی در میان صحبت دغدغه‌های شخصی را به نوعی به مسائل عمومی ربط می‌دهند: مثلاً اشاره می‌کنند که در این اوضاع و احوال از درگیری با اطرافیان‌شان بر سر مسائل سیاسی می‌پرهیزند. درمانگر می‌تواند بگوید «به نظر می‌آید این موضع جای پرداختن بیش‌تری دارد. می‌توانی بگویی این درگیری‌ها چه تأثیری در زندگی شما دارد؟» یا درمانگر می‌تواند بپرسد: «اختلافات سیاسی شما و اطرافیان‌تان به چه شکل است؟»

شکل سوم مستقیم‌تر است: مراجعان از اضطرابی صحبت می‌کنند که مشخصاً به مسئله‌ای عمومی یا سیاسی مربوط است.

وظیفه‌ی شهروند درمانگر در اینجا این است که نه فقط این اضطراب را به عنوان مشکل شخصی مراجع به رسمیت بشناسد، بلکه او را دعوت کند که راجع به این بگوید که ارزش‌های سیاسی و شهروندی‌اش چه ارتباطی با مشکلیش دارند.

درمانگر چگونه مسائل عمومی را پیش می‌کشد؟

برای بیش‌تر درمانگران، مسائل عمومی حوزه‌ای جدید در روان‌درمانی به شمار می‌رود و محتاج این هستند که بدانند در چه موقعیتی و با چه مراجعانی لازم است به این موضوعات بپردازند. رویکرد پیشنهادی اول دوهرتی این است که روان‌درمانگران در ابتدای یکی از جلسات با این پرسش آغاز کنند که مراجع راجع به این دنیای پرآشوب فعلی چه فکر می‌کند و مثلاً اخبار و ماجراهای سیاسی را دنبال می‌کند یا نه.

رویکرد دوم این است که درمانگر به رخداد اجتماعی یا ملی عمده‌ای که همه قاعدتاً از طریق اخبار از آن مطلع هستند، اشاره کند و بهتر است این کار در ابتدای جلسات اولیه‌ای باشد که هنوز جریان بحث‌هایشان شکل نگرفته است.

رویکرد سوم این است که در جلسه‌ای که مراجع درباره‌ی سطح غیرمعمولی از اضطراب‌های عاطفی یا ناراحتی جسمانی‌اش حرف می‌زند، درمانگر از او بپرسد که آیا ارتباطی بین این مسئله و اوضاع سیاسی کلی‌تری که بسیاری از مردم را نگران کرده است، می‌بیند یا نه.

فکر پشت این رویکردها این است که درمانگر با اتاق درمان همچون حسابی بریده از رخدادهایی برخورد نکنند که منطقاً بر زندگی مراجعان تأثیر می‌گذارند.

شهروند درمانگر و دموکراسی

دوهرتی می‌گوید انتخابات‌های پراضطراب ۲۰۱۶ و ۲۰۲۰ در آمریکا به او کمک کردند که ارتباط میان روان‌درمانی و دموکراسی را بهتر بفهمد. هم روان‌درمانی و هم دموکراسی به احساس عاملیت مربوطند؛ خصوصاً اگر دموکراسی را صرفاً

نوعی نظام حکومتی نبینیم، بلکه آن را تحقق عاملیت جمعی مردمانی مسئول برای حل مشکلات و ساختن جهانی مشترک بدانیم.

دوهرتی می‌گوید بدون کارآمدی شخصی که روان‌درمانگران به دنبال تحققش در مراجعانشان هستند، نمی‌توانیم به طور جمعی کارآمد باشیم. و وقتی دموکراسی به خطر بیفتد یا اصلاً وجود نداشته باشد، کارآمدی شخصی هم به خطر می‌افتد. روان‌درمانگری که کارش را درست انجام دهد، شهروندان خوب برای دموکراسی می‌سازد، و در عین حال عاملیت جمعی بدون عاملیت فردی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

از سوی دیگر، روان‌درمانی نیز برای اینکه به موفقیت برسد محتاج استقرار نظام دموکراتیک گسترده در سطح اجتماع است. در نظام‌های دیکتاتوری که مراجع و درمانگر می‌ترسند حرف‌هایشان در جلسات درمان به موضوع پرونده‌سازی برایشان تبدیل شود، نه جلسات درمان فردی شکل مطلوبی خواهند داشت و نه جلسات درمان گروهی.

در دموکراسی‌ها هم وقتی صحبت راجع به موضوعات عمومی منجر به تهدید یا تفتیش عقیدتی درمانگر از سوی مراجعان راست‌گرا یا چپ‌گرای افراطی شود، روند درمان مختل می‌گردد. دوهرتی اشاره می‌کند که اصلاً برخی مرجعان به دلیل همین نوع برخوردها کارشان به روان‌درمانی می‌کشد.

حرف دوهرتی این است که روان‌درمانگر باید بیرون از اتاق درمان نیز از نظر اجتماعی فعال و آگاه باشد تا بتواند نیروهایی را که بر مراجعانش تأثیر می‌گذارند، بشناسد و تجربه کند.

برای روشن کردن این موضوع دوهرتی مفصلاً به شرح دو تجربه‌ی فعالیت اجتماعی خود می‌پردازد. نخستین تجربه‌ای که شرح می‌دهد مربوط به ایجاد سازمان **فرشتگان شجاع‌تر** برای کاستن از شکاف سیاسی در آمریکا است.

دوهرتی شرح می‌دهد که چطور در سال ۲۰۱۶ قبل از انتخابات آمریکا به اتریش سفر کرده بود و انتخابات این کشور که عرصه‌ی بروز و قدرت‌نمایی نوفاشیست‌ها شده بود او را مبهوت کرد. پس از آن وقتی به آمریکا بازگشت و رفتار ترامپ و نوع دستیابی او به پیروزی را دید مطمئن شد که این آدم خطری برای دموکراسی است؛ زیرا کارش را با شقاق‌افکندن و تعمیق شکاف‌ها به پیش می‌برد.

فکر ساختن سازمانی برای فائق‌آمدن بر شکاف‌هایی که روزبه‌روز فاصله‌ی شهروندان را در آمریکا بیش‌تر می‌کنند از همین‌جا شروع شد و دوهرتی با تلاش فراوان توانست گروهی از همکاران درمانگر خود را از سرتاسر آمریکا با هر دو گرایش جمهوری‌خواه و دموکرات گرد هم جمع کند. او نهایتاً سازمان شهروندی **فرشتگان شجاع‌تر** را تأسیس کرد که هدفش فائق‌آمدن بر شکاف‌هایی است که به طور فردی اضطراب‌آفرین و به طور جمعی ویران‌گر دموکراسی هستند. فعالیت این سازمان معطوف به این است که به شهروندان نشان دهد ورای اختلافات تندی که به نظر می‌آید دارند، چه مشترکات بسیار مهمی هم دارند که باید با کمک هم در حفظ آنها بکوشند.

دوهرتی می‌گوید تجربه‌ی فعالیت برای ساخت این سازمان به او یاد داد چطور دوزبانه باشد: یعنی بتواند هم به زبان دموکرات‌ها صحبت کند و هم به زبان جمهوری‌خواهان.

تجربه‌ی دیگر مربوط به همبازی او و یکی از همکاران سیاهپوستش برای کاستن از خشونت پلیس علیه جامعه‌ی سیاهپوستان محل زندگی‌شان است که در

قالب برنامه‌ی پلیس و مردان سیاه مینی‌اپولیس در دانشگاه مینه‌سوتا از سال ۲۰۱۷ اجرا شد.

دوهرتی و همکاری به سراغ پلیس رفتند و نهایتاً توانستند جمعی از افسران سفیدپوست و سیاهپوست پلیس را کنار عده‌ای از مردان سیاهپوست شهر نشانند تا در جلساتی برنامه‌ریزی‌شده هر دو طرف روایت‌هایشان را مرحله‌به‌مرحله از موضوعات کم‌تر مورد اختلاف تا موضوعات حاد باز گویند و نهایتاً به روایت مشترکی برسند و بر این اساس به راه حلی برای بهبود وضعیت سکونتگاه‌های سیاهپوستان که عامل اصلی درگیری‌ها بود، بیندیشند.

چگونه نقش شهروند درمانگر را آغاز کنیم؟

دوهرتی بر پایه‌ی این تجربیات پیشنهادهایی برای درمانگرانی دارد که نقش شهروند درمانگر را می‌پذیرند. این پیشنهادها به طور خلاصه از این قرارند:

- شوق خود را برای درمان بالینی بشناسید و آن را به جامعه‌ی بزرگ‌تری که درش زندگی می‌کنید تسری دهید. اگر به درمان تروما علاقه‌مندید، دنبال این بگردید که تروما از کجا وارد زندگی مردم جامعه‌تان می‌شود. پس ابعاد سلامت عمومی تروما را هم علاوه بر ابعاد بالینی آن بشناسید.
- با جامعه پیوند برقرار کنید. جماعتی را پیدا کنید که بتوانید با آنها خارج از جهان حرفه‌ای خود کار کنید؛ آن‌قدرها که به نظر می‌آید سخت نیست. با جماعت‌هایی شروع کنید که نقداً با آنها مرتبطید.
- به داستان‌های مربوط به مسائل عمومی گوش دهید. این کار را می‌توانید وقتی در جلسات مختلفی هستید که مردم در آن حاضرند

انجام دهید. همچنین می‌توانید روی شبکه‌های اجتماعی نیز روایت‌های مردم راجع به زندگی عمومی‌شان را دنبال کنید.

- از حوزه‌ی شخصی و تخصصی‌تان با عموم ارتباط برقرار کنید. امروزه و در عصر اینترنت این کار ساده‌تر شده است، اما استفاده از شبکه‌های اجتماعی برای ارتباط گرفتن به عنوان یک متخصص با مردم و دریافت پیام‌هایشان، جای سروکار داشتن با گروه‌های واقعی دغدغه‌مند را نمی‌گیرد. باید ارتباط‌هایتان با مردم روی این مسئله تأکید کنید که مسائل روانی ما صرفاً شخصی نیستند بلکه ابعاد اجتماعی دارند.

- از کسانی که خدمات شما را دریافت می‌کنند دعوت کنید که در جامعه شهروندانی فعال باشند. کلید شهروند درمانگر شدن این است که با مراجعان در مقام شهروند سروکار داشته باشیم؛ و این یعنی دیگران را دعوت کنیم نقش خود را همچون شهروند ایفاء کنند.

- آمادگی مواجهه با مسائل جدید و جوامع جدید باشید. وقتی شروع به تجربه‌ی هویت جدیدتان در مقام شهروند درمانگر بکنید، فرصت‌های تازه‌ای برایتان پدید می‌آید. برای اینکه با مسائل جدید سروکار بیابید لازم نیست حتماً در زمینه‌ی آنها متخصص باشید، بلکه می‌توانید با شروع مواجهه با آنها راجع بهشان بیاموزید.

دوهرتی می‌گوید همه‌ی اینها ما را بیش‌ازپیش به این موضع می‌رساند که آدم‌ها توانایی شفادادن خود و ایجاد تغییرات مثبت در زندگی خود و اطرافیانشان را دارند. آوردن ابعاد عمومی به اتاق درمان، گامی است برای تأکید بر این نقش و ساختن افراد و هم‌زمان جامعه‌ای توانمندتر برای حل مشکلات خود.

پیتر اوربان:

نهادهای دولتی: کاغذبازی یا مردم‌داری؟

پیتر اوربان محقق ارشد فلسفه در فرهنگستان علوم جمهوری چک است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Urban, Petr. "Organizing the Caring Society: Toward a Care Ethical Perspective on Institutions." *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State* (2020): 277-306.

بسیاری از محققان علوم اجتماعی متفق‌القولند که نهادهای اجتماعی و سیاسی در چشم بسیاری از مردم دنیا رو به زوال نهاده‌اند. فهم این موضوع انگیزه‌ای شده که در نقش، معنا، طراحی، و مدیریت نهادهای اجتماعی و سیاسی‌مان بازاندیشی کنیم.

پیتر اوربان محقق فلسفه در فرهنگستان علوم جمهوری چک می‌خواهد همین بازاندیشی را در خصوص نهادهای مراقبتی انجام دهد تا ببیند چه آینده‌ای را باید برای آنها تصور کنیم. پرسش اوربان این است که آیا برای نهادهای مراقبتی باید چشم‌انداز متمایزی تصور کنیم که اجزای خاص خود را هم دارند؟

اوربان می‌خواهد نشان دهد که اولاً برای اینکه یک اخلاق مراقبتی تمام‌عیار داشته باشیم، باید این اخلاق شامل نظریه‌ای راجع به نهادها باشد. ثانیاً برخی پیشنهادها را در زمینه‌ی اداره‌ی مراقبتی دولت بررسی می‌کند و سوم اینکه بر پایه‌ی همین پیشنهادها تحقیقی را راجع به وزارت حمل‌ونقل جمهوری چک سامان داده و به بررسی نتایج اولیه‌ی آن پرداخته است.

نظریه‌ی مراقبت نهادی

پرسشی که برخی نظریه‌پردازان اخلاق مراقبت مطرح می‌کنند این است که آیا فراگیرشدن مراقبت در ابعاد اجتماعی مستلزم داشتن نهادهاست یا اینکه مراقبت اصلاً موضوعی بر عهده‌ی افراد حقیقی و با منش‌های فردی و در رابطه‌ی انسانی متقابل قابل تحقق است و قابل واگذاری به نهاد نیست؟

اوربان می‌گوید ظاهراً مهم‌ترین کسی که چنین تردیدی را وارد می‌کند، **نل نودینگز**، فمینیست فقید و از پایه‌گذاران نظریه‌ی اخلاق مراقبت است. **نودینگز می‌گفت** اشتباه است اگر فکر کنیم نهادهای بزرگ غیرشخصی می‌توانند به جای افراد کار مراقبت را انجام دهند.

نودینگز هشدار می‌داد که نمی‌توان وصف مراقب‌بودن را برای نهادها به کار برد و باید توجه داشت نهادها گرچه می‌توانند نیازهای مشخصی را برآورده کنند، اما نمی‌توانند «مراقبت» کنند. به قول نودینگز، به عوض سپردن مراقبت به نهادها باید مراقبت را مانند سواد همه‌گیر کنیم.

اوربان می‌گوید ابراز این تردیدها باعث شده که برخی فکر کنند این نظریه‌پرداز مهم اخلاق مراقبت احتمال هرگونه مراقبت از سوی نهادها را منتفی می‌داند؛ اما نودینگز در واقع در پی متحول کردن نهادهای موجود و

مدرن‌سازی آنها بود تا بتوانند به نوعی یاری‌گر مراقبت باشند، چنان که خودش هم راجع به «مدارس مراقب» صحبت می‌کرد.

اوربان می‌گوید برای اینکه بتوانیم نظریه‌ی نودینگز را بی‌تناقض بخوانیم باید به تفکیکی که او میان «مراقب امور بودن» (caring about) و «مراقب شخص بودن» (caring for) می‌گذارد توجه کنیم: اینکه مراقب امور کسی باشیم یعنی به برآوردن نیازهای حاضر آن شخص توجه کنیم. اینکه مراقب خود شخص باشیم یعنی رابطه‌ای فردبافرد با او برقرار کنیم که مشخصه‌اش توجه، گفتگو، تصدیق نیازهایی که ابراز می‌کند، و واکنش به موقع به احساساتی است که او بر اثر نیازهایش پیدا می‌کند.

اوربان می‌گوید نهادها می‌توانند مراقب امور افراد باشند، ولی نمی‌توانند به طور شخصی مراقب کسی باشند. با توجه به همین تفکیک است که می‌توان فهمید چرا نودینگز وقت فراوانی صرف تبیین لزوم تحول نهادها می‌کند؛ زیرا از نظر او، وقتی ساختارهای نهادی را چنان بسازیم که مراقبت از امور افراد به‌درستی، توسط نهادها، انجام شود زمینه‌ی مراقبت شخصی بهتر مهیا می‌شود.

اما اوربان می‌خواهد به دیدگاه‌های دیگری در خصوص مراقبت نهادی بپردازد که بیش از دیدگاه نودینگز در خصوص ابعاد نهادی مراقبت صراحت و وضوح دارند. این رویکردهای نهادی به مراقبت سه ویژگی دارند: (۱) تلقی گسترده‌تری از نهاد دارند، به نحوی که هم ساختارهای اجتماعی کوچکی مانند خانواده را در بر می‌گیرند و هم چهارچوب‌های اجتماعی و فرهنگی وسیع را؛ (۲) تعریفشان از مراقبت فراگیرتر است و بر ابعاد اجتماعی و سیاسی مراقبت تأکید می‌وزند؛ و (۳) بر نقش نهادهای اجتماعی و سیاسی در شکل‌دادن به جامعه‌ای مراقبتی (caring society) تأکید دارند.

فعالیت مادرانه و نهاد مادری

اوربان می‌گوید آغازگر رویکرد نهادی به اخلاق مراقبت مقاله‌ی جریان‌ساز **سارا رودیک** با عنوان «**تفکر مادرانه**» بود که رودیک در آن بر مسئله‌ی مراقبت از کودک (مادری‌کردن) در مقام سبک خاصی از داوری، احساس و اندیشیدن، تمرکز کرد. رودیک مراقبت از کودک و در کل مراقبت را هم نوعی کار مستمر (practice) و هم کار (work) می‌داند.

در اینجا کار مستمر به معنای مفهوم انسان‌شناختی آن به کار رفته است؛ یعنی فعالیت‌ها و رفتارهای مشخص و قابل مشاهده‌ای که افراد و گروه‌ها در زندگی روزمره و در چارچوب نظام‌های اجتماعی/فرهنگی خود انجام می‌دهند.

مراقبت از کودک، و در کل مراقبت در مقام رفتار، همواره در جامعه‌ای خاص و در شرایط اجتماعی خاص و در پاسخ به نیازهایی که عرضه شده‌اند صورت می‌گیرد و بنابراین این رفتار در قالب زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی خاصی ادغام می‌شود. به این ترتیب، رودیک با وصف مراقبت به عنوان کار مستمر، زمینه‌مند و اجتماعی، از ابتدا نقش نهادها را در مراقبت در نظر می‌گیرد.

از نظر رودیک «نهادهای مادری» (institutions of motherhood) هم شامل نهاد خانه و خانواده می‌شوند و هم زمینه‌ی وسیع‌تر نهادهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی را در بر می‌گیرند که مراقبت از کودک در چهارچوب آنها صورت می‌پذیرد. بنابراین گرچه «کار» مراقبت از کودک توسط شخص مادر صورت می‌پذیرد، ولی این مراقبت اساساً متأثر از نهادهای عمومی سیاسی و اقتصادی جامعه است که رفتار مراقبت از کودک در قالب آنها شکل می‌گیرد.

در عین حال، این نهادها از نظر رودیک بسته به اینکه چقدر زمینه‌ی شکوفایی افراد را به طور برابر فراهم می‌کنند یا نمی‌کنند، به نهادهای غیرسرکوب‌گر یا

سرکوب‌گر تقسیم می‌شوند. تأثیر این نهادها از مهم‌ترین عواملی تعیین‌کننده‌ی کیفیت مراقبت است.

از این دیدگاه، ساختن «جامعه‌ای مراقبتی» (caring society) مستلزم اصلاح جدی نهادهای اجتماعی است؛ به این ترتیب که نقش‌های جنسیتی از نو تعریف شوند و قدرت بازتقسیم گردد، و سلسله‌مراتب اجتماعی نالازم و مضر برداشته شوند.

از جمله‌ی این اصلاحات تأسیس نهادهای عمومی برای مراقبت از کودکان در طول روز و درگیر کردن مردان و زنان به‌تساوی در اکثر کارهای مراقبت از کودک در بیرون و درون خانه است.

توسیع نهادهای مراقبتی

اوربان می‌گوید برای داشتن نظریه‌ی نهادی مراقبت باید گامی فراتر از رودیک گذاشت و تمرکز را از روی مادرانگی که او سرنمون مراقبت می‌داند برداشت. این گام را، به زعم اوربان، **فیشر و تورونتو** برداشته‌اند که مراقبت را چنین تعریف کرده‌اند:

گونه‌ای از فعالیت که شامل هر آن چیزی می‌شود که ما برای محافظت، تداوم، و تعمیر «دنیا»ی خود انجام می‌دهیم تا بتوانیم در حد ممکن در آن زندگی کنیم. این دنیا شامل بدن‌های ما، خویشتن ما، و محیط ماست، که می‌کوشیم همگی را در شبکه‌ی حافظ حیاتی درهم‌پیچیده به یکدیگر پیوند دهیم.

اما نظریه‌ی نهادی علاوه بر اینکه باید تعریفی از مراقبت داشته باشد باید به سؤال‌های چندی هم جواب بدهد از جمله اینکه: عاملان مراقبت کیستند؟ مرزهای مراقبت چقدر باید گسترده شود؟ چگونه باید از امتیازگیری‌های نالازم

در فرایند دادن و گرفتن مراقبت پرهیز کرد؟ ترتیبات مراقبت چه نقشی در مشارکت اجتماعی و سیاسی مفید دارند؟ و اینکه چه کسانی را باید برای فراهم کردن مراقبت مناسب در ابعاد اجتماعی مسئول دانست؟

اخلاق مراقبت و سیاست‌های عمومی دولت

اوربان می‌گوید طی دو دهه‌ی اول قرن بیست‌ویکم میلادی دو رویکرد کلی در بین نظریه‌پردازان اخلاق مراقبت رایج بوده است. گروه اول بر این باورند که نهاد خانواده اصلی‌ترین نهاد مراقبتی است و طرح‌های مراقبتی باید اساساً معطوف به خانواده باشند و از خانواده شروع شوند. اصلاحات نهادی مورد نظر این دسته از نظریه‌پردازان هم، به این ترتیب، معطوف به مرکزیت دادن به خانواده مطرح می‌شود. گروه دوم برعکس معتقدند که مراقبت را باید در تلقی مان از شهروندی بگنجانیم و نه در خانواده، و می‌گویند جامعه و به نمایندگی از آن دولت، در وهله‌ی اول مسئول مراقبت از شهروندان‌اند و شهروندان حق دارند از این نوع مراقبت غیرخانوادگی برخوردار باشند.

البته برای هر دو گروه، پرسش‌هایی که در بالا اشاره شد همچنان مطرحند. اوربان از میان این دو دیدگاه به دومی نزدیک‌تر است و بنابراین پرسش‌اش این است که چه تمهیداتی باید اندیشید تا خدمات عمومی و سیاست‌های اجتماعی بتوانند بیش‌ترین مراقبت را از شهروندان بکنند.

اداره‌ی عمومی و نهادهای مراقبتی

اداره‌ی عمومی (public administration) عبارت است از تلاش گروهی در حوزه‌ی عمومی برای انجام فعالیت‌هایی که شامل اجرای سیاست‌ها و برنامه‌های دولت و نیز صورت‌بندی سیاست‌گذاری‌های عمومی است.

سابقه‌ی تأثیر اخلاق مراقبت بر امور اداری عمومی به اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ بر می‌گردد که گروهی از نظریه‌پردازان کوشیدند از آرای نل نودینگز در خصوص اصلاح آموزشی، برای ایجاد تحولاتی در اداری امور آموزش عمومی استفاده کنند.

لین بک، که از جمله این نظریه‌پردازان بود، می‌گفت اتخاذ اخلاق مراقبتی «مدیران را سوق می‌دهد که به اشخاص در حوزه‌ی مدارس تحت اداره‌شان گوش دهند و برای آنها ارزش قائل باشند. اخلاق مراقبتی مدیران را تشویق می‌کند که معلمان و شاگردان را در حل مسائل مدرسه دخیل کنند و در تصمیم‌گیری‌ها شرکت داشته باشند.»

این نظریه‌پردازان معتقد بودند که ورود اخلاق مراقبت به حیطه‌ی مدیریت آموزشی باعث می‌شود ارزش‌های آموزشی کارآمدی و رقابت جای خود را به ارزش‌های مراقبتی بدهند و، به این ترتیب، راهبردهای همکارانه جایگزین راهبردهای رقابتی شوند. این نظریه‌پردازان امید داشتند که این ارزش‌های جدید نهادهای عمومی فرسوده و دل‌مرده را جانی دوباره بخشند.

اوربان معتقد است مشکل این رویکرد آن بود که در نهایت بر همان مفهوم محدود مراقبت در مقام پرورش روابط شخصی تکیه می‌کرد و این محققان در نهایت به دنبال رشد پیوندهای شخصی در چهارچوب نهادها بودند.

در مقابل، اوربان به سراغ طرح **دلیزا برنیه** برای «اداره‌ی عمومی مراقبت‌محور» می‌رود که این محدودیت را ندارد. بنا بر طرح برنیه، چشم‌انداز اخلاق مراقبت از این قرار است: (۱) اخلاق مراقبت بدیلی برای اداره‌ی عمومی ارائه می‌دهد؛ (۲) اخلاق مراقبتی مبانی متعارف اداره‌ی عمومی را به پرسش می‌گیرد؛ (۳) اخلاق مراقبتی رویکرد «رهبری رابطه‌محور» را در اداره‌ی عمومی مشروعیت می‌بخشد.

مبنای سنتی اداره‌ی عمومی تکیه بر بوروکراسی بود که به لحاظ نظری، در چهارچوبی دموکراتیک بر توزیع بی‌طرفانه و کارآمد کالاها و خدمات عمومی مبتنی بود. در دهه‌ی ۱۹۹۰، «اصلاحات مدیریتی جدید» بوروکراسی را با اصول بازار که حول «ارزش کارآمدی» متمرکز بودند جایگزین کرد و ارائه‌ی خدمات دولتی به مردم تبدیل به نوعی مبادله در چهارچوب بازار شد که در آن تأمین‌کنندگان خصوصی خدمات برای به اصطلاح به‌حداکثر رساندن انتخاب‌های مشتریان با هم رقابت می‌کنند.

این رویکرد بازارمحور اما نه فقط اداره‌ی عمومی را از اخلاقیات سنتی تهی کرد، بلکه با خصوصی کردن و سودمحور کردن نهادهایی که مسئول رساندن خدمات همگانی بودند، آنها را از نظارت عمومی دور کرد و موجب بحران خدمات‌رسانی نیز شد.

روی آوردن به اخلاق مراقبت و تلاش برای بازآرایی آن در قالبی نهادی، در واقع نوعی پاسخ به همین بحران بود. از نظر برنیه، نه فقط لازم است کسانی کارهای اداره‌ی عمومی را به دست بگیرند که به مأموریت دولت برای خدمت‌رسانی به مردم باور دارند، بلکه لازم است بخش خدمات عمومی در راستای جایگزین کردن ارزش‌های مراقبتی به جای ارزش‌های بازاری و بوروکراتیک، و بارز کردن فعالیت‌های مراقبتی، متحول شود.

اما لازمه‌ی چنین تحولی چیست و این اداره‌ی عمومی مراقبت‌محور قرار است چه شکلی باشد؟

اصلی‌ترین مشخصه‌ی دیدگاه مراقبت‌محور در اداره‌ی عمومی، تکیه بر این باور است که اداره کردن، نوعی ممارست رابطه‌محور و معطوف به شرایط است که به دنبال بهبود زندگی همه‌ی افراد و جماعت‌هاست. این باور به نوبه‌ی خود مستلزم باورهای خاص دیگری است از جمله: (۱) روند و نتایج اداره‌ی خوب نه

فقط باید به داوری متخصصان روند و نتایج خوبی باشند، بلکه باید حاصل نوعی همکاری باشند که دیدگاه‌های مختلف و تجربیات زیسته‌ی متنوع را در نظر بگیرد؛ (۲) مدیران خوب کسانی هستند که از اقتدار خود برای انباشت قدرت بیش‌تر استفاده نمی‌کنند، بلکه برای ارتباط برقرار کردن با عموم و مکالمه با مردم استفاده می‌کنند؛ (۳) دانش اداره‌ی خوب از تجربه و مکالمه‌ی اندیشیده می‌آید؛ و (۴) اداره‌کنندگان خوب باید واجد اندیشه‌ی انتقادی باشند و بگذارند ارزش‌ها، پیش‌فرض‌ها، و داوری‌های حرفه‌ای‌شان در معرض نقد قرار گیرد.

برنیه برای تحقق این موارد پیشنهادهای مشخص‌تری هم دارد: (۱) تغییر ساختار و فرهنگ سازمانی، (۲) استفاده از رهبری رابطه‌محور، (۳) بازشناسی رسمی کار مراقبتی و عاطفی در بخش عمومی و (۴) آموزش و تربیت مقامات برای اینکه تبدیل به مدیرانی مراقبت‌محور شوند.

اوربان اما فکر می‌کند نظریه‌ی برنیه و سایرین در این موضوع دچار کاستی‌هایی است که سوفی بورگو آنها را در نوشته‌اش، «[تمهیدی بر بوروکراسی مراقبتی](#)»، تا حدودی رفع کرده است. بورگو با طرح این گزاره‌ها موضع خود را در برابر جریان اصلی فمینیستی در خصوص سازمان‌های بوروکراتیک مشخص می‌کند: (۱) ایده‌آل بوروکراتیک (چنان که ماکس وبر تبیینش کرده بود) تأکید بر کفایت سازمان در استخدام، ارتقاء، تفکیک روشن مسئولیت‌ها، و توزیع منصفانه‌ی منابع و مناصب کلیدی است که باید گفت بسیاری از اینها اهداف فمینیستی هم هستند؛ (۲) ازبین‌بردن سلسله‌مراتب سازمانی و ساختارزدایی از نهادها برخی اوقات به ضرر هدف مراقبت فمینیستی تمام می‌شود که به دنبال محدود کردن سلطه و سرکوب در جوامع سیاسی حاضر است.

اوربان می‌گوید درنظرداشتن این ملاحظات بورگو، خصوصاً وقتی به اصلاح نهادهای بزرگ فکر می‌کنیم، بسیار مهم و متمرثمر است.

از نظر بورگو، وقتی با نهادهای بزرگ سروکار داریم باید به ساختارهای نیمه‌سلسله‌مراتبی فکر کنیم که تصمیم‌گیری را در چهارچوب‌هایی روشن و با قواعد مشخص ممکن می‌کنند و توان مکالمه با افراد درون و بیرون سازمان در آنها پرورش یافته است. اینکه کل سلسله‌مراتب را تخت و مسطح کنیم، لزوماً موجب از بین رفتن قدرت‌های غیرشفافی نمی‌شود که در پیچیدگی‌های سازمان خانه کرده‌اند. اصل کاری که باید با نهادها کرد، به زعم بورگو، حساس‌تر و پاسخگوتر کردن آنهاست.

از نظر بورگو، برای اینکه نهادی مراقبتی باشد باید از تحقق این موارد در آن اطمینان یافت: (۱) باید مدیرانی داشته باشد که مهارت‌های کافی برای شنیدن و مکالمه دارند؛ (۲) روندهای نهادی برای مشورت و گرفتن نظر مردم را در آن جا فتاده باشند تا از این طریق بتوان به نیازهای همه‌ی گروه‌هایی که از فعالیت این نهاد متأثر می‌شوند پاسخگو بود.

به این ترتیب، بورگو در پرداختن به نهادهای بزرگ مراقبتی چند نکته را لحاظ می‌کند. نخست آنکه، عمدتاً بر رابطه‌ی میان نهاد و مراجعه‌کننده تمرکز می‌کند. البته مسئله‌ی به همان اندازه مهم، از نظر اوربان، لزوم تمرکز بر روابط درون سازمانی است. دوم اینکه، به کارکرد نهاد در سطح اول جامعه‌ی بیرون از سازمان نظر دارد: یعنی به اصطلاح به این نظر دارد که «عملکرد نهاد در خیابان» چگونه است؟

این در واقع یعنی اولویت‌دادن عملکرد نهاد در بین مردم، بر عملکرد نهاد نزد سطوح بالاتر حکومتی. در نهایت اینکه، برای اینکه چنین معیارهایی به نتایج ملموس برسند باید کارکرد نهاد را در معرض مطالعات انسان‌شناسانه‌ی مستمر قرار دهیم.

مطالعه‌ی موردی در حمل‌ونقل جمهوری چک

اوربان و همکارانش طی حدود دو سال روی «معیارهای تحول فرهنگ اخلاقی در اداره‌های دولتی جمهوری چک»، و مشخصاً در بخش حمل‌ونقل عمومی تحقیق کرده‌اند. این تحقیق معطوف به ارزیابی (۱) توصیف وضعیت اخلاقی جاری در وزارت حمل‌ونقل جمهوری چک؛ (۲) ارائه‌ی پیشنهادهای مناسب برای توسعه‌ی فرهنگ اخلاقی سالم در وزارت حمل‌ونقل؛ و (۳) تهیه‌ی دستورات عمل‌هایی برای اجرایی کردن این پیشنهادهای، بوده است.

اوربان می‌گوید این تحقیق در واقع در پی زمینه‌مند کردن نوعی اخلاق مراقبتی در وزارت حمل‌ونقل چک بوده است و او و همکارانش به ارزیابی مواردی مانند روابط درون و بیرون سازمانی و توانایی‌های گوش‌سپردن و شنیدن از مشتریان پرداخته‌اند. این مطالعه همچنین با لحاظ موقعیت جمهوری چک به عنوان یکی از دولت‌های کوچک بازمانده از بلوک شرق، با میراث عدم اعتماد شدید بین مردم و اداره‌های دولتی در پنجاه سال گذشته، صورت گرفته است.

اوربان می‌گوید مصاحبه‌های آنان با کارکنان وزارت حمل‌ونقل چک نشان می‌دهد که معیارهایی که این کارکنان خود را ذیل آن موظف به انجام کار می‌بینند وظیفه‌شناسی، کارآمدی، و رعایت حقوق مراجعان است. اکثر کارکنان همه‌ی این معیارها را موجه می‌دانند و اظهار داشته‌اند که در پی تحقق آنها هستند؛ با این حال، انجام این کار را دشوار و برخی اوقات غیرممکن دانسته‌اند.

از نظر این کارکنان چیزی که باعث می‌شود نتوانند همه‌ی این معیارها را برآورده کنند کمبود وقت برای فکر کردن و گرفتن تصمیم‌های درست است. شکایت آنها اغلب این است که کارهایشان عاجل و پراکنده است و فرصت تمرکز برای تکمیل وظایفشان به آنها داده نمی‌شود.

اوربان از منظر اخلاق مراقبتی یافته‌های مقدماتی را چنین جمع‌بندی می‌کند: (۱) مدیران این بخش عمومی ذیل چهارچوب‌های اخلاقی کار می‌کنند که ارکان مختلفی دارد و اختلاف این ارکان می‌تواند به تنازع بین دستورالعمل‌ها و ارزش‌هایی منجر شود که کارکنان باید در عمل رعایت کنند، و (۲) مدیریت درست مستلزم دادن زمان کافی به کارکنان است تا بتوانند شبکه‌ی الزامات مختلف را در نظر بگیرند و به تصمیم درست برسند.

یافته‌ی دیگر تحقیق اوربان و همکارانش این بود که میان ارکان مختلف وزارت حمل‌ونقل بی‌اعتمادی شدیدی حکم‌فرماست تا حدی که مثلاً برخی از اداره‌ها اطلاعاتی را که لازمی کار اداره‌های دیگر است در اختیارشان نمی‌گذارند و این قبیل کارها باعث برانگیختن دشمنی و رقابت‌های مضر درون‌سازمانی می‌شود.

کارمندان اداره‌های مختلف در برابر این پرسش که خدمات خود به مراجعان را چگونه ارزیابی می‌کنند اغلب قضاوت‌های مثبتی راجع به بخش خودشان و دآوری‌های بسیار منفی راجع به بخش‌های دیگر داشتند. اوربان می‌گوید فقدان اعتماد به عدم همکاری بین بخش‌ها انجامیده و ارتباط بین بخش‌های مختلف بسیار صوری شده است. ابعاد سازمانی بزرگ وزارت حمل‌ونقل نیز به نوبه‌ی خود مانعی برای برقراری روابط واقعی و انسانی‌تر در بین کارکنان است.

اوربان می‌گوید او و همکارانش دریافته‌اند که رایج‌کردن اخلاق کاری سالم‌تر در این وزارتخانه کاری نیست که از بالای سلسله‌مراتب اداری و با تصمیم مدیران ممکن شود. تلاش‌های از بالا به پایین هر قدر هم با نیت خیر انجام شوند با دشمنی کارکنان رده‌پایین مواجه می‌شوند که تصمیمات رؤسا را تلاشی برای تحمیل باری دیگر بر شانه‌های خود می‌بینند.

از سوی دیگر، اوربان و همکارانش دریافته‌اند که بسیاری از کارمندان رده‌پایین هم بی‌علاقه نیستند برای بهبود اوضاع تلاش کنند، اما مطمئن هستند که هر قدمی بردارند با خصومت رؤسای اداره‌ها مواجه خواهند شد؛ رؤسای که به آنها گوش نمی‌دهند.

بنابراین اوربان و همکارانش نتیجه می‌گیرند برای اینکه تحول اخلاقی مثبتی بتواند آغاز شود باید کارمندان رده‌پایین را توانمندتر و صاحب اختیارتر کرد و به آنها اطمینان داد که تلاش‌هایشان برای بهبود وضع اخلاقی اداره، با مانع مواجه نخواهد شد و رده‌های بالا به حرفشان گوش خواهند داد.

پِرون اورمن و همکاران:

نمایشی که امروز برای ساخت آینده اجرا می کنیم

پِرون اورمن استاد آینده‌پژوهی در دانشگاه اوتراخت هلند است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Oomen, Jeroen, Jesse Hoffman, and Maarten A. Hajer. "Techniques of Futuring: On How Imagined Futures Become Socially Performative." *European Journal of Social Theory*, vol. 25, no. 2, 2022, pp. 252–270.

نگرانی اجتماعی راجع به نابودی محیط زیست و خطرات ناشی از فناوری‌های جدید رو به افزایش است. جلوه‌های نگرانی از بروز فجایع آینده را در عرصه‌های مختلف می‌توان در فضای عمومی دید. این نگرانی‌ها از دغدغه برای گسترش نابرابری تا افتادن در دام فناوری‌های مسلط، یا نابودی نوع بشر گسترده‌اند.

از جمله نگرانی‌های شایع این است که جوامع انسانی دیگر نمی‌توانند آینده‌ای برای خود تصور کنند و چشم‌اندازهای مطلوبی پیش روی خود ببینند.

محققان علوم انسانی از رشته‌های مختلف به بررسی تلقی‌های ما از آینده پرداخته‌اند و چیزی که در تحقیقات مختلفشان می‌توان دید این است که تا چه حد فهم ما از آینده، جزئی از زندگی روزمره‌ی جوامع ما شده است.

این مطالعات نشان می‌دهند که تصاویر و توقعاتی که ما از «آینده» داریم تصمیم‌گیری‌ها و سازمان‌های اجتماعی ما را شکل می‌دهند، اما اینکه چنین دیدگاه‌هایی چطور به وجود می‌آیند، چرا به مرحله‌ی اجرا می‌رسند، و چه کسانی توانایی اجرایی کردن دیدگاه‌هایشان را دارند به اندازه‌ی کافی مورد تحقیق قرار نگرفته است.

یرون اومن استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه اوترخت هلند و نویسنده‌گان همکارش در پی این هستند که نشان دهند چگونه آینده‌های متصور می‌توانند اهمیت اجرایی پیدا کنند؟ هدف این محققان این است که از مجرای تحلیل مبنی بر آینده‌پردازی (futuring) یا همان تصویرسازی از آینده، ببینند تصاویر و تخیل‌های جاری از آینده و تاثیر اجتماعی این تصورات چه سهمی در سازمان‌دهی و ساخت فعالیت‌های همکارانه جمعی پیدا می‌کنند.

به این منظور، تمرکز خود را در صحنه‌ی کنش‌های اجتماعی بر «سیاست‌های معطوف به آینده» می‌گذارند و سعی می‌کنند ببینند که چگونه ممارست‌های اجتماعی (social practices) به تلقی‌های ما از آینده مجال بازیگری در صحنه‌ی اجتماع می‌دهند.

تصویرهای آینده و اجراگری آنها

اومن و همکارانش برای اینکه بتوانند بر نقش اجرایی تلقی‌های ما از آینده تمرکز کنند مفهوم «کنش آینده‌پرداز» (act of futuring) را مطرح می‌کنند. کنش آینده‌پرداز عبارت است از: «شناسایی، خلق، و انتشار تصاویری از آینده که

فضاهای ممکن کنش و اجرا را فراهم می‌سازند و از این طریق رابطه‌ی میان گذشته و حال و آینده را به نمایش در می‌آورند.»

مفهوم آینده تا سال‌های اخیر چندان مورد مطالعه‌ی علوم اجتماعی نبوده است. البته که تلقی از آینده همواره بر حال تأثیر داشته؛ بازیگران فردی و جمعی تصمیم‌های حالشان را بر اساس «پیش‌بینی»شان از آینده می‌گیرند، و جوامع مختلف برای اینکه بتوانند چنین پیش‌بینی‌هایی داشته باشند الگوها و ابزارهایی درست می‌کنند. او من می‌گوید همین الگوها و ابزارها هستند که آینده را به کنش‌گری و اجرا در حال وا می‌دارند.

اما وقتی آینده هنوز وجود ندارد، دانشمند علوم اجتماعی چگونه می‌تواند مطالعه‌اش کند؟ به نظر می‌رسد ثمربخش‌ترین مطالعه‌ی ممکن در این خصوص، نه مطالعه‌ی آینده به خودی خود، که مطالعه‌ی رابطه‌ی حال با آینده باشد: آینده تا جایی واقعی و موجودست که کنشگران اجتماعی بازنمایی‌هایی از آن تولید می‌کنند که بر دیگران اثر می‌گذارد. آینده فقط تا جایی واقعی است که اجرا می‌شود.

آینده از این طریق بر حال اثر می‌گذارد که تصورات ما راجع به آن، بر اجراها و کنش‌هایمان اثر می‌گذارد و، به این ترتیب، تأثیر آینده از نوع جهت‌دهی به اعمال است. آینده‌پردازی با تأثیری که می‌گذارند وجود پیدا می‌کنند و در خور مطالعه می‌شوند. به همین ترتیب، می‌توانیم بررسی کنیم که چگونه فقدان تصویر معنی‌داری از آینده، می‌تواند تغییرات تحول‌آفرین را در نطفه خفه کند.

پس مطالعه‌ی آینده بر اساس اجراگری، توضیح می‌دهد که تلقی‌های ما از آینده چگونه کنش‌های اجتماعی‌مان را در حال شکل می‌دهند و هماهنگ می‌کنند.

اومن می‌گوید مطالعه‌ی آینده بر اساس نقش آن در اجراهای اجتماعی در چهار جهت مرتبط با یکدیگر می‌تواند صورت بگیرد: جامعه‌شناسی توقعات؛ جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی تأثرات ناشی از این توقعات؛ بررسی ادبیاتی که در خصوص تصورات جمعی راجع به آینده شکل می‌گیرد؛ و رویکرد مادی و نشانه‌شناسانه به تصورات آینده.

جامعه‌شناسی توقعات از آن رو مهم است که همان‌طور که گفته شد، توقعات و انتظارات جمعی راجع به آینده، جهت عمل آدمیان را معین می‌کنند و، به این ترتیب، توقعات صرفاً بازنمایی چیزهایی نیستند که وجود ندارند، بلکه تأثیرگذار و جهت‌ده هستند. بنابراین، «بازنمایی حال حاضر» آینده است که باعث جلب همبستگی و اجرا بر اساس تلقی‌هایی می‌شود که تصورات ما راجع به آینده القا می‌کنند.

تأثرات و عواطف برآمده از توقعات دستمایه‌ی تحقیقات شاخه‌های جدیدی از جامعه‌شناسی مانند «جامعه‌شناسی امید» بوده‌اند. پس می‌توان گفت فقط توقعات و انتظارات عقلانی، مثل پیش‌بینی و محاسبه‌ی وضع بازار یا پیروزی احزاب یا تغییرات اقلیمی، نیستند که به آینده قابلیت اجرایی می‌دهند؛ عواطفی مانند امید و حس روبه‌روشدن با سرنوشت که در قالب دیدگاه‌های آرمان‌شهری یا ویران‌شهری بروز می‌یابند نیز اجراگری دارند و زمینه‌هایی برای معناسازی و تصورپروری فراهم می‌کنند.

مطالعات ادبیات برآمده از تصورات جمعی به وصف این معنی می‌پردازد که مردم چگونه موجودیت اجتماعی خود و نسبت‌هایشان با همدیگر را تصور می‌کنند و چه تلقی‌های هنجاری و تصورات اخلاقی عمیق‌تری زیربنای این موجودیت‌های اجتماعی است. در این مطالعات، به ادبیات معطوف به تصورات جمعی از آینده به چشم زمینه‌های معناسازی نگریسته می‌شود. در

این ادبیات، تصورات جمعی در مقام نوعی کار اجتماعی ظاهر می‌شوند؛ کاری که هدفش بازآرایی آگاهی نسبت به زندگی اجتماعی است.

مطالعه‌ی این ادبیات، پیوند مستقیمی با رویکرد مطالعاتی به نشانه‌شناسی آینده دارد. نشانه‌پردازی‌های مادی بر اساس تلقی‌هایی که راجع به آینده داریم می‌توانند از چهارچوب‌های زبانی فراتر بروند و تبدیل به نشانه‌های مادی‌ای شوند که در دستگاه‌های فنی و محیط اجتماعی ما بروز می‌یابند.

مثال اومن تصویری است که پس از جنگ جهانی دوم از «رؤیای آمریکایی» رواج یافت و بر قابل رؤیت بودن وجوه مختلف زندگی از نظر اجتماعی تأکید می‌کرد. همین تلقی بود که زیرساخت‌های زندگی شهری را، از معماری محلات بگیر، تا طراحی اتوموبیل‌ها متأثر کرد. مختصر اینکه ترتیبات مادی زندگی اجتماعی می‌توانند حامل و حاوی بخش‌هایی از روابط اجتماعی باشند و طراحی آنها می‌تواند بر اساس انتظارات و پیش‌بینی‌ها از آینده صورت بگیرد.

اما این چهار نوع مطالعه در عین حال که بر اهمیت اجرا و پیوستگی تصورات ما از آینده تمرکز می‌کنند، اغلب به این نمی‌پردازند که تلقی‌های آینده چگونه تبدیل به بخش رغبت‌برانگیزی از تجربه‌ی زیسته‌ی مردم می‌شوند. این مطالعات همچنین به عاملیت مردم در شکل‌گیری و تغییر این تلقی‌ها هم چندان نمی‌پردازند.

رهیافت عملی به آینده‌نگری

اما چطور می‌توان اجرا و نمایش تلقی‌های آینده را در مقام عمل اجتماعی فهمید؟ تصورات جمعی به یک معنی حوزه‌ی سازمان‌یافته‌ای از عمل اجتماعی‌اند، نوعی کار و ممارست فرهنگی سازمان‌یافته هستند و زمینه‌ای برای مذاکره میان عاملیت‌های اجتماعی مختلف فراهم می‌کنند.

برای اینکه تصورات جمعی به صحنه‌ی اجرای اجتماعی کشیده شوند، محتاج حوزه‌های سازمان‌یافته‌ی عمل اجتماعی، فناوری‌های رسانه‌ای و هنجارهای فرهنگی هستیم. همچنین چیز دیگری که این دیدگاه‌ها را رغبت‌برانگیز می‌کند، ممارست‌های آینده‌نگر هستند که همان‌طور که در بالا گفتیم، تصورات از آینده را شناسایی، خلق، و منتشر می‌کنند و با کنش‌های مکرر و مستمر آنها را در واقعیت اجتماعی جا می‌اندازند.

برای فهم بهتر پویایی تصورات معطوف به آینده باید این موضوع را مورد بررسی انتقادی قرار دهیم که چطور این تصورات در زندگی اجتماعی کسانی که به شناسایی و خلق و انتشار تصاویر آینده می‌پردازند جا باز می‌کند و معنا و ماده‌ی عملشان را فراهم می‌سازند.

دنیای اجتماعی مردم از طریق ممارست‌های اجتماعی‌شان ساخته می‌شود. ما از طریق اعمال منظم و مکرر است که واقعیت‌های زندگی خود را می‌سازیم. با به کارگیری همین مفهوم «ممارست» در خصوص آینده‌نگری می‌توانیم بررسی کنیم که چگونه مردم حول دیدگاه‌های خاصی راجع به آینده گرد هم می‌آیند.

این ممارست‌های مکرر، تصورات ما راجع به آینده‌های ممکن را خلق می‌کنند و به صحنه می‌آورند؛ درست همان‌طور که واقعیت زیسته‌ی ما را به صحنه می‌آورند.

در تشریح همین مسئله است که او من و همکارانش به مفهوم «فنون آینده‌نگری» (techniques of futuring) متوسل می‌شوند. فنون آینده‌نگر عبارتند از ممارست‌هایی که کنشگران را حول یک یا چند تصویر از آینده گرد می‌آورد، و این کنشگران جهت‌گیری‌هایی را که برای عمل جمعی معطوف به این تصاویر به ذهنشان می‌رسد با یکدیگر به اشتراک می‌گذارند. ابزارهای این

فنون آینده‌نگر چیزهایی هستند از قبیل تحلیل‌های هزینه و فایده، مدل‌سازی‌های آب‌وهوایی.

پس از جنگ جهانی دوم، طیف وسیعی از ابزارهای آینده‌نگری طراحی شدند که متکی بر فناوری‌های مختلف در زمینه‌های متفاوت علوم و علوم انسانی بودند.

فناوری‌های آینده‌نگر در پی این هستند که تصاویر بی‌ثبات آینده را نظم بخشند و فرایند تصور کردن آینده را نظام‌مند کنند. فناوری‌های آینده‌نگر مبتنی بر منطق‌ها، پیش‌فرض‌ها، و کنش‌هایی هستند که تعیین می‌کنند کنشگران چگونه باید با تصاویر خاصی از آینده تعامل داشته باشند.

همین فناوری‌ها هستند که تعیین می‌کنند آینده چگونه باید بازنمایی شود و چه کسانی باید در این بازنمایی نقش داشته باشند و چه دانشی برای بازنمایی آینده لازم است. گرچه معمولاً جایی هم برای عاملیت خلاقانه در بازنمایی آینده برجا می‌ماند.

آینده‌نگری در مقام دراماتورژی

دراماتورژی (dramaturgy) یا «نمایش‌پردازی» مفهومی است وام‌گرفته شده از مطالعات تئاتر. نظریه‌ی اجتماعی دراماتورژی به شرح این موضوع می‌پردازد که موقعیت‌های اجتماعی چطور «اجرا» می‌شوند و چگونه تصورات اجرایی موجود، به صحنه‌ی نمایش اجتماعی می‌آیند. تحلیل دراماتورژیک به دنبال این است که ببیند اعمال چگونه به وسیله‌ی قراردادهای ساخته می‌شوند، و عاملان با آگاهی یافتن بر همین وجه دراماتورژی چطور می‌توانند عاملیت پیدا کنند.

نظریه‌ی دراماتورژی می‌گوید موقعیت‌های اجتماعی را می‌توان همچون اجراهای نمایشی دید که بازیگران آن می‌خواهند درکی را که از دنیا دارند از طریق مجموعه‌ای از دیالوگ‌ها و بازی‌ها و پوشش و صحنه‌آرایی، منتقل کنند.

از طریق همین اجراهاست که مردم به یکدیگر اعتماد می‌کنند و تصورات جمعی‌شان را در خصوص قدرت سیاسی، اقتدار و در حقیقت راجع به آینده، با هم به اشتراک می‌گذارند. نظریه‌ی اجتماعی دراماتورژی بر اهمیت شرایط و توالی کنش‌ها تأکید دارد و به قول **کنت برک** «این یکی از اصول نمایش است که ماهیت بازی‌ها و بازیگران باید با ماهیت صحنه سازگار باشد.»

به این ترتیب، تحلیل دراماتورژیک اجتماعی بر این تأکید می‌کند که بازی‌ها، صحنه، گفتارها، و ترتیبات نمایش اجتماعی باید چنان با هم آمیخته باشند که درک خاصی از جهان را منتقل کنند.

از این تحلیل دراماتورژیک می‌توان برای فهم این معنی کمک گرفت که چگونه فناوری‌های آینده‌نگر تصورات آینده را به متن اجتماع می‌آورند.

نگاه دراماتورژیک به فناوری‌های آینده‌نگر به دنبال فهم این است که چگونه این ابزارها تصاویر آینده را تولید و چگونه در جامعه منتشرشان می‌کنند. به علاوه، به دنبال این است که ببیند چطور تصاویر خاصی از آینده جذابیت پیدا می‌کنند و به تصورات مشترک جمعی راه می‌یابند.

مثال روشنگری از رژیم دراماتورژیک، جامعه‌ی متخصصان هواشناسی است که در سال‌های اخیر بحث‌های سیاسی جدی‌ای را حول مباحث تغییرات اقلیمی شکل داده‌اند؛ بحث‌هایی که نخستین بار در سال ۱۹۸۸ توسط **انجمن هواشناسی جهانی** آغاز شد. این انجمن کوشید در مقام مرجعی علمی مسئله‌ی تغییرات

اقلیمی را به افکار عمومی جهان و به طور خاص، به سیاست‌گزاران جهانی عرضه کند.

مرجعیت علمی این انجمن بر اساس معاهده‌ی تغییرات اقلیمی سال ۱۹۹۴ سازمان ملل برای اظهار نظر در خصوص تغییرات اقلیمی به رسمیت شناخته شد و این انجمن از آن زمان برای کمک به سیاست‌های سازمان ملل در این زمینه اقدام به تهیه‌ی گزارش‌های منظم کرده است که در تدوینش صدها دانشمند مشارکت می‌کنند.

این گزارش‌ها بازتاب رسانه‌ای وسیعی می‌یابند و انتشار آنها توقعاتی را متوجه مسئولان سیاسی می‌کند که مجبورند در قبالش پاسخگوی افکار عمومی کشور خود و دنیا باشند.

فناوری‌های آینده‌نگر و رژیم‌های دراماتورژی

اومن می‌گوید در رهیافت‌های مختلف به تحقیق راجع به آینده‌نگری سه وجه اساسی رابطه‌ی میان دراماتورژی و آینده‌پردازی را مشخص می‌کند: (الف) اینکه آینده از خلال چه سبک‌ها و انواع داستان‌گویی ارائه می‌شود؛ (ب) اجرای اجتماعی تصویرهای آینده و توالی وقایع مربوط به آنکه مردم را چه در تصور و چه در واقعیت کنار هم قرار می‌دهد، چیست؛ و (ج) قواعد گفتاری و دراماتورژیکی که ساختارها و امکان‌های فضا را برای بازی محدود می‌کنند، چیستند.

خطوط داستانی: ارائه‌ی آینده

دراماتورژی فناوری‌های آینده‌نگر با ارائه‌ی «خط داستانی» (storyline) خاص راجع به آینده عمل را جهت می‌دهد. این خطوط داستانی برای تقلیل

دشواری‌های گفتاری که حول تصاویر آینده شکل می‌گیرند، مفیدند. فناوری‌های آینده‌نگر خطوط داستانی‌ای راجع به آینده ارائه می‌کنند که آینده را قابل فهم و قابل مدیریت وانمود می‌کند و به این ترتیب است که به جهت‌دهی عمل بر اساس تلقی از آینده کمک می‌کنند.

مثال: اگر بخواهیم گرمایش جهانی کم‌تر از دو درجه سلسیوس باشد، باید انتشار گاز دی اکسید کربن را طی دهه‌ی آینده به شدت کم کنیم.

چنین خطوط داستانی‌ای مشروعیت خود را از اعتبار علمی و ریاضیاتی گفتارهایی می‌گیرند که بر آنها مبتنی هستند.

ساخت روایی (narrative structure) خطوط داستانی فناوری‌های آینده‌نگر، تنوع قابل توجهی دارند. این خطوط داستانی ممکن است از امروز تا آینده امتداد داشته باشند یا بین گذشته، حال، و آینده، بدون پیوستگی، گذر کنند. زمان این روایت‌ها نیز به لحاظ بلندی و کوتاهی می‌تواند بسیار مختلف باشد.

دراماتورژی: به‌صحنه‌بردن اجرا

تعاملات اجتماعی در شرایط خاصی رخ می‌دهند و این شرایط هم‌زمان هم روند اجتماعی تعامل و هم پیامدهای تعامل را متعین می‌کنند. شرایطی که تعاملات را متعین می‌کنند از آن رو مهم هستند که به تعاملات معنا می‌بخشند. این معانی مبتنی بر تصوراتی هستند که می‌گویند چگونه شرایط خاصی قرارست در آینده اثرگذار باشند. این موضوع وجه بسیار مهم دیگری را از اجرای اجتماعی پیش می‌کشد که عبارت است از تعاملات میان آدم‌ها و مکان‌ها؛ یا بگوییم توالی خاص وقایع در اجرای اجتماعی.

رغبت برانگیز بودن آینده‌های تصور شده به این بستگی دارد که اجرای این تصورات چطور بر صحنه بروند؛ اما همچنین به این هم بستگی دارد که این

اجراها چطور از سوی اجراکنندگانشان طراحی شوند و در مقابل بازی‌های طراحان، مخالفان چه بازی‌ای بکنند.

اینجا تمرکز روی خود افکار، یا تصاویر آینده نیست؛ روی این است که بازی‌ها و کنش‌های کنشگران مختلف حول این افکار چگونه به صحنه می‌آیند و در مقام کنش و بازی چقدر جذابیت دارند.

ساختار: هدایت کردن قواعد دراماتورژی

فناوری‌های آینده‌نگر فقط متکی به حاملان گفتارها یا توالی رخدادها نیستند، آنها همچنین در دل ساختارهایی هستند – اعم از تصویری، گفتاری یا مادی – که ارزش و اعتبار این گفتارها متکی به آنهاست. این یعنی هر تحلیلی راجع به اینکه آینده‌های تصویری چگونه رغبت‌برانگیز می‌شوند تحلیل کاملی نیست، مگر تحلیلی راجع به ساختارهایی که به آنها امکان جذاب‌بودن می‌دهند هم داشته باشیم.

برای مثال ادعاهایی که متخصصان راجع به تغییرات اقلیمی می‌کنند متکی بر اعتماد معرفتی به مدل‌سازی‌های ریاضیاتی و نیز برنامه‌نویسی‌های کامپیوتری است که این مدل‌سازی‌ها را پیاده می‌کنند. اعتماد به این مبانی، مسئله‌ای فرهنگی است که از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگری می‌تواند متفاوت باشد؛ خصوصاً اگر مسئله این باشد که مبنای علمی این متخصصان در ساختار قدرت و افکار عمومی چه منزلتی برایشان می‌آورد.

خلاصه اینکه، فناوری‌های آینده‌نگری متکی بر هنجارها، معناها، و مفاهیمی هستند که تصویر آینده‌نگران‌شان را می‌سازد و در هر جامعه‌ای مشروع می‌کند یا نمی‌کند؛ خود این هنجارها و مفاهیم را باید نوع خاصی از فناوری آینده‌نگر به شمار آورد و به همان سیاق باید تحلیلشان کرد.

پارول سیگال:

تروما را همه جا خرج نکنید، کلیشه می شود

پارول سیگال منتقد ادبی و از اعضای تحریریه‌ی نشریه‌ی نیویورکر است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Sehgal, Parul. "The Case Against the Trauma Plot" The New Yorker, 2021.

بازنمایی تروما در آثار هنری چه فایده و چه نتایجی دارد؟ به نظر می‌آید بخش بزرگی از نظریه‌پردازی ادبی و هنری «روایت» زخم و تروما را راهی به رهایی می‌بینند و از این گذشته، بخش قابل توجهی از آثار هنری نیز به روایت تروما گرایش دارند و تمرکز خود را بر شخصیت‌هایی می‌گذارند که با ترومایی در زندگی درگیرند.

اما **پارول سیگال**، منتقد ادبی و از اعضای تحریریه‌ی مجله‌ی **نیویورکر**، با طرح داستان ترومایی موافق نیست و بر خلاف جریان غالب، در مقاله‌ای با ارجاعات فراوان به آثار ادبی و سینمایی و تلویزیونی، علیه‌اش استدلال می‌کند. ببینیم حرف حساب سیگال چیست.

با تروما در قطار

ویرجینیا ولف نویسنده‌ی پرآوازه، با قطار از ریچموند لندن به واترلو می‌رفت که زن کوچک اندام گریانی را دید. این زن بعدها در مقاله‌ی «آقای بنت و خانم براون» او دوباره ظاهر شد؛ اما نه صرفاً به عنوان زنی دردمند و با تمرکز بر درد او. ولف سعی کرد تصویری داستانی از این زن بدهد و با گذر از تصویر اولیه‌ی گریانش، به زندگی خصوصی او برود که برایش وجوهی ظریف و زیبا تصور می‌کرد.

این مقاله را هم کلید فهم آثار ولف دانسته‌اند و هم از مهم‌ترین دفاعیه‌ها از مدرنیسم ادبی به شمار آورده‌اند. ولف بر این زن نام خانم براون گذاشت و با توصیف تخیلی‌اش از این شخصیت مغموم می‌خواست نشان دهد که شخصیت‌پردازی داستانی برای نویسندگان مختلف چگونه متأثر از زمینه و زمانه‌ی فرهنگی‌شان است.

با این مقدمه، سیگال می‌پرسد که نویسنده‌ی امروزی چگونه خانم براون ویرجینیا ولف را به تصویر می‌کشد؟ از نظر سیگال به احتمال زیاد، نویسنده‌ی امروزی این زن گریان را شخصیتی منزوی تصویر می‌کند که زخم پنهانش مثل خوره روح او را می‌خورد و به سکوتش وا می‌دارد؛ تا اینکه ناگاه تصمیم می‌گیرد از این زخم سخن بگوید و این سکوت را بشکند و راوی درد خود شود.

حضور این نوع شخصیت ترومایی داستان‌های امروزی را آکنده است و صفحات کتاب‌ها و پرده‌های نمایش به بازنمایی داستان‌های ترومایی چنین شخصیت‌هایی اختصاص یافته‌اند. برخلاف طرح داستانی (plot) رایج مبتنی بر ازدواج که رو به آینده دارد (مخاطب می‌خواهد بداند که «عاقبت‌شان چه می‌شود؟»)، طرح داستانی ترومایی رو به گذشته دارد (مخاطب می‌خواهد بداند که «چه بر سرش آمده است؟»)

سیگال می‌گوید طرح داستانی ترومایی را نه فقط در داستان‌های جدید، مثلاً سریال‌های پر بیننده‌ای چون **تد لاسو** و **فلیبگ** می‌توان دید، بلکه حتی در بازسازی‌های جدید داستان‌های کلاسیک نیز اغلب چنین طرحی به قصه‌ها افزوده می‌شود: دو اقتباس سینمایی جدید از «**چرخش پیچ**» اثر **هنری جیمز**، نویسنده‌ی قرن نوزدهمی، به گذشته‌ی شخصیت اصلی خانم مدیر داستان سابقه‌ی تجاوز افزوده‌اند. سیگال نشان می‌دهد که مثال‌هایی از این دست در اقتباس‌های جدید فراوانند.

به زعم سیگال، رواج طرح داستانی ترومایی در دورانی که مفهوم تروما همه‌جاگیر شده است جای شگفتی ندارد. چهارمین اختلال روانپزشکی رایج در آمریکا **اختلال اضطرابی پس از تروما** (پی.تی.اس.دی) است که تجسم بالینی اصلی تروما به حساب می‌آید.

تروما که در سال ۱۹۸۰ در ویرایش سوم کتاب مرجع **راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی** از آن به عنوان رویدادی یاد شده بود که «خارج از حدود تجربیات معمول بشر» رخ می‌دهد، حال به قول **رسمنا مناکیم** روان‌درمانگر، شامل هر تجربه‌ای می‌شود که «بیش از حد معمول، یا خیلی سریع یا خیلی زود» از سر می‌گذرانیم.

با این تعریف گسترده عده‌ی زیادی می‌توانند از خدمات درمانی‌ای که برای اختلال اضطرابی پس از تروما تعریف می‌شود برخوردار شوند؛ اما با چنین تعاریف گسترده‌ای، به لحاظ فنی، حدود ۶۳۶۱۲۰ ترکیب از علائم احتمالی را می‌توان به اختلال اضطرابی پس از تروما نسبت داد: یعنی به لحاظ نظری می‌توانیم ۶۳۶۱۲۰ نفر با مجموعه علائم غیر منطبق داشته باشیم که برای همه تشخیص پی.تی.اس.دی داده شده است.

روث لیز در کتاب *تبارشناسی تروما* خاطرنشان می‌کند که وقتی با چنین طیف وسیعی از مصادیق به عنوان تروما سروکار داریم، در واقع هم با ابهامی پزشکی روبه‌رو هستیم و هم با ابهامی اخلاقی: هم برای سربازی که مرتکب جنایت جنگی شده است می‌توان تشخیص پی. تی. اس. دی گذاشت، و هم برای قربانی او. از این گذشته، همین تشخیص را می‌توان برای روزنامه‌نگاری که از آن جنایت گزارش تهیه کرده، نوادگان قربانیان، و حتی برای مورخی که یک قرن بعد این رویداد را مطالعه می‌کند هم گذاشت: به تعبیری اینها دچار ترومای نیابتی شده‌اند.

سیگال می‌گوید برخلاف سبب‌هایی که امروزه علل رایج تروما شمرده می‌شوند، یعنی جنگ و آزار جنسی، فکر حافظه‌ی ترومایی‌شده از جای دیگری آمد: از همان راه‌آهن انگلستان که واسطه‌ی ملاقات ویرجینیا ولف با خانم براون او بود.

حدود شش دهه پیش از ملاقات ولف با خانم براون، *جان اریک اریکسن* پزشک و جراح، مجموعه‌ای از علائم مشابه را در قربانیان حوادث راه‌آهن مشاهده کرد: اینها قربانیان بودند که گرچه در حادثه حاضر بودند اما اغلب زخم برنداشته بودند، اما مدتی بعد دچار گیجی می‌شدند، صداهایی می‌شنیدند یا به رعشه و فلج دچار می‌شدند. در همان قرن نوزدهم، *زیگموند فروید* و *پی‌یر ژانه* می‌گفتند خود ذهن هم ممکن است زخم بردارد. در خاکریزهای جنگ جهانی اول، خار راه‌آهن به شکل *موج گرفتگی* از نو زاده شد؛ عارضه‌ای که تجسم ادبی آن را می‌توان در شخصیت سپتیموس اسمیت در رمان *خانم دلوی* ویرجینیا ولف دید.

چیزی که در این بین تغییر نکرده بود تحقیقی بود که با این تشخیص نثار بیمار می‌شد: سربازان موجی را گاه «فاقد صلاحیت اخلاقی» هم می‌دانستند. در چند دهه‌ی بعد، مطالعه‌ی تروما دچار وقفه‌هایی شد تا اینکه پس از تلفات

گسترده‌ی **جنگ آمریکا در ویتنام**، تروما دوباره «کشف» شد و اختلال اضطرابی پس از تروما تشخیص داده شد.

در همین دوره بود که سازمان‌های سیاسی زنان باعث شدند تشخیص تروما و اختلال اضطرابی به قربانیان آزار جنسی هم تعمیم داده شود.

در دهه‌ی ۱۹۹۰ **مطالعات تروما** به پیشگامی **کتی کاروت**، منتقد ادبی، تبدیل به حوزه‌ای مستقل در مطالعات فرهنگی شد. مطالعات ترومایی به توصیف تجربیاتی می‌پرداخت که ذهن را مضمحل و خاطره را تکه‌تکه می‌کند و برانگیزاننده‌ی رفتارهای تکراری و توهمات هستند.

در حوزه‌ی فرهنگ عامه، این اندیشه‌ها توسط **بسل فن در کولک** رنگ علمی گرفت. او می‌گفت خاطرات ترومایی به لحاظ فیزیولوژیک از باقی خاطرات متمایزند و بر بخش‌های قدیمی‌تر و ابتدایی‌تر مغز حک می‌شوند.

الی ویزل نویسنده‌ی مشهور که از بازماندگان هالوکاست بود، نوشت که «اگر یونانیان تراژدی را ابداع کردند، رومیان رساله‌نویسی و رنسانس غزل را، نسل ما ادبیات جدیدی آفرید، یعنی ادبیات شهادت‌دادن را.» تقدیس شهادت و گواهی‌دادن در همه‌ی شکل‌هایش، اعم از خاطره‌نویسی، شعرِ اعترافی، روایت بازماندگان و... تروما را از نشانه‌ی عیب اخلاقی به مقام منع مرجعیت اخلاقی، و حتی به مقام نوعی خُبرگی برکشید.

در دو دهه‌ی گذشته، موج جدیدی از نوشته‌ها راجع به تروما پدید آمده است که در بین آنها می‌توان رمان‌ها و خاطرات پرفروش از انواع مختلف را یافت: هجوآمیز، احساساتی، خشم‌آلود، هول‌انگیز، یا آمیزه‌ای از همه‌ی اینها. متصل به این موج، نوشته‌های اینترنتی فراوانی ظهور کردند که در حال‌وهوای روایت از تروما، پرخواننده شدند.

تروما به عامل تثبیت هویت تبدیل شد و در حیطه‌ی مطالعات تروما دیگر بحثی انتقادی راجع به چیستی و جایگاه تروما در نمی‌گرفت؛ کسی نمی‌گفت که شواهد فن در کولک برای نظریه‌ی حافظه‌ی ترومایی قوی نیست و مطالعات تجربی، حتی مطالعاتی که خود او انجام داده است، ادعاهای او را تأیید نمی‌کنند.

این ادعا که تأثیر تروما بر گونه‌ی بشر همیشگی است و تروما نقش خود را به شیوه‌ای ممتاز بر مغز آدمی حک می‌کند، این واقعیت را نادیده می‌گرفت که تروما از مطالعه بر مصدومان راه‌آهن انگلستان و مفهوم خار راه‌آهن تکامل یافته بود؛ و نادیده می‌گرفت که یادآوری‌های بی‌اختیار ترومایی (فلش‌بک) فقط بعد از اختراع فیلم سینمایی بود که گزارش شدند.

تروما و دیگر هیچ

سیگال می‌گوید وقتی پای تروما به میان آید، همه‌ی عناصر هویتی دیگر کنار می‌روند و تصویر هویت فردی بر اساس تروما از نو شکل می‌گیرد. زخم که در ادبیات برانگیخته می‌شود، شخصیت داستان دیگر تبدیل به کسی می‌شود که تروما را تحمل کرده است؛ و به این واسطه قهرمان داستان می‌شود.

اما آیا این به معنای متهم کردن نامنصفانه‌ی «روایت تروما» به آن کاری که خود تروما می‌کند نیست؟ حرف سیگال این است که روایت‌ها از تروما یک دست نیستند. برخلاف تصویری که جریان غالب کنونی می‌خواهد القا کند، روایت بازماندگان تروما تنوع دارند و همه‌ی راویان با این تصویر غالب همراه نیستند و درد و زخم خود را اینگونه تفسیر نمی‌کنند.

سیگال یادآور می‌شود که امروزه اگر در نقش یا اهمیت تروما تردید کنیم به ما هشدار می‌دهند که کنار ستمگر، یا در برابر جنبش‌های عدالت‌خواه اجتماعی

ایستاده‌ایم. سیگال از پیشگفتار کتاب **ملیسا فوبس** نقل می‌کند که می‌گوید کسانی که با سوءظن به خاطرات ترومایی می‌نگرند «از نقش متداول متعدی الگوبرداری می‌کنند: یعنی قربانیان را انکار و بی‌اعتبار می‌کنند و به حاشیه می‌رانند تا دیگر اثرگذاری نداشته باشند، یا قدرت‌شان از بین برود.»

بازماندگان تروما یا محققانی هم که تجربیاتی را گواهی داده‌اند یا شواهدی ارائه کرده‌اند که با روایت غالب مغایر است اغلب انکار می‌شوند و روایت‌هایشان کنار گذاشته می‌شود.

در دهه‌ی ۱۹۹۰ **سوزان کلانسی** روان‌شناس روی بزرگسالانی مطالعه کرد که در کودکی مورد سوءاستفاده‌ی جنسی قرار گرفته بودند. این بزرگسالان از رنج شدید و طولانی مدت ناشی از اختلال اضطرابی پس از تروما روایت می‌کردند، اما در کمال شگفتی کلانسی اکثر آنها می‌گفتند که خود واقعه‌ی تعدی و آزار نبوده که برایشان رنج‌آفرین و ترومایی شده؛ بسیاری از قربانیان می‌گفتند در زمان واقعه کوچک‌تر از آن بوده‌اند که به‌درستی بفهمند چه اتفاقی دارد برایشان می‌افتد و آزارشان نیز پوشیده و آمیخته با فریب و در پوشش محبت و بازی صورت گرفته است.

بیش‌تر قربانیان به کلانسی گفته بودند که تألم ناشی از این واقعه بعدتر به سراغ‌شان آمده بود؛ یعنی وقتی که عقلشان رسیده بود و فهمیده بودند چه اتفاقی برایشان افتاده است. سیگال می‌گوید کلانسی را برای ارائه‌ی این یافته‌ها «هم‌دست کودک‌آزاران» و «منکر تروما» خواندند.

سیگال همچنین به **دیوید موریس**، اشاره می‌کند که جنگ آمریکا علیه عراق را گزارش کرده و گزارش‌هایش بسیار مورد توجه قرار گرفته بود. دیوید موریس از زمانی می‌گوید که تحت درمان اختلال اضطرابی پس از تروما قرار گرفته بود و درمان‌گرانش از او می‌خواستند به این پرسش که آیا تجربه‌ی ترومایی می‌تواند

منبعی برای الهام و اندیشه‌ورزی باشد، نپردازد. درمان‌گران نصیحتش می‌کردند که از چهارچوب تنگ شیوه‌های تجویزشده برای درمان خارج نشود. چیز دیگری که برای او قابل هضم نبود این بود که درمان‌گران سربازان درگیر با اختلال اضطرابی پس از تروما را از ابراز خشم اخلاقی‌شان علیه جنگ منع می‌کردند و در عوض، کل این خشم و احساسات را به مجرای عوارضی که باید مدیریت شوند هدایت می‌کردند.

سیگال می‌گوید برای جریان اصلی روایت‌گری تروما گویی مهم نیست که اکثریت بزرگی از مردم، از تروما رهایی می‌یابند و بهبودی پس از تروما از اضطراب و اختلال پس از تروما بسیار شایع‌تر است.

سیگال از مقاله‌ای که [ویل سلف](#) رمان‌نویس در خصوص تروما نوشته نقل می‌کند که بزرگ‌ترین ذی‌نفعان تشخیص و تعمیم الگوی ترومایی، نظریه‌پردازان تروما هستند که برای خود شغل مادام‌العمر «شاهد» و مفسر تروما بودن را جور کرده‌اند.

از این مهم‌تر شاید نظر [جورج بونانو](#)، استاد دانشگاه و روان‌درمانگر و مدیر «آزمایشگاه ضایعه، تروما و عواطف» در دانشگاه کلمبیا و نویسنده‌ی کتاب [پایان تروما](#) باشد که می‌گوید: «ظاهراً مردم نمی‌خواهند دست از این فکر بردارند که همه تروما دارند».

سیگال نشان می‌دهد که با وجود واکنش‌هایی که علیه هرگونه تردید یا تجدیدنظرطلبی راجع به تروما وجود دارد، آثار داستانی و سینمایی و تلویزیونی مختلفی تولید شده‌اند که با طرح داستانی و شخصیت‌پردازی ترومایی با طنز، تردید و نقد برخورد می‌کنند.

حرف آخر سیگال این است که طرح داستان ترومایی، شخصیت داستان را سطحی می‌کند و از شکل می‌اندازد و به بیماری تقلیلش می‌دهد، و در عین حال، به مخاطب می‌گوید که همین شخصیت باید برایش آموزنده باشد و نه تنها باید آموزنده باشد، که باید مرجع اخلاقی باشد .

سیگال می‌گوید این ساده‌سازی شخصیت ترومایی اما بی‌هزینه نیست. این ساده‌سازی چیزی را نادیده می‌گیرد و از ما می‌خواهد فراموش کنیم که ما نقداً می‌دانیمش: از ما می‌خواهد لذت ندانستن را فراموش کنیم، لذت نادانی، کاوش و اندیشیدن به ابعاد ناگشوده‌ی رنج و وجوه غریب شخصیت آدمی را. ■



دانشکده

DANESHKADEH.ORG