

نامیدن تعلیق

برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی

تاریخی انتقادی در ایران

گروه نویسندگان:

روح‌الله اسلامی، صالح اولاد دمشقیه، مزدک تمجیدی، ابراهیم توفیق

امیر خراسانی، حسام‌الدین صفاری، فیروزه فروردین، نوید وزوایی

و سیدمهدی یوسفی

زیر نظر:

ابراهیم توفیق

ویراستار محتوایی:

سیدمهدی یوسفی

تاریخ انتقادی ۱-

چاپ دوم - ۱۴۰۱

عنوان و نام پدیدآور: نامیدن تعلیق: برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران/گروه نویسندگان روح‌الله اسلامی... ا و دیگران؛ زیر نظر ابراهیم توفیق.

مشخصات نشر: تهران: مانیا هنر، ۱۳۹۷.

مشخصات ظاهری: ۳۴۰ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰-۰۸۹۷۵-۳۴-۲

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: گروه نویسندگان روح‌الله اسلامی، صالح اولاددمشقیه، مزدک تمجیدی، امیر خراسانی، حسام صفاری، نوید وزوایی و سیدمهدی یوسفی.

موضوع: جامعه‌شناسی تاریخی -- ایران -- تحقیق

موضوع: Historical sociology -- United States -- Research

موضوع: ایران -- تاریخ‌نویسی

موضوع: Iran -- Historiography

موضوع: ایران -- تاریخ

موضوع: Iran -- History

شناسه افزوده: توفیق، ابراهیم، ۱۳۳۸ -

شناسه افزوده: اسلامی، روح‌الله، ۱۳۶۴ -

رده بندی کنگره: HM487/ن ۱۳۹۷

رده بندی دیویی: ۳۰۱/۰۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۳۴۶۱۲۴

نامیدن تعلیق

برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران

گروه نویسندگان: روح‌الله اسلامی، صالح اولاددمشقیه، مزدک تمجیدی،

ابراهیم توفیق، امیر خراسانی، حسام‌الدین صفاری، فیروزه فروردین،

نوید وزوایی و سیدمهدی یوسفی

زیر نظر: ابراهیم توفیق

طراح جلد: فاطمه پاشا

صفحه‌آرا: محمد قائمی

ناشر: مانیا هنر

چاپ: فارابی

نوبت چاپ: دوم - ۱۴۰۱

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۲۸۰۰۰۰ تومان



نشانی دفتر انتشارات:

تهران، خیابان سهروردی جنوبی، نبش حسام‌زاده حجازی، پلاک ۱۵

همراه: ۰۹۳۵۷۲۱۴۴۱۴

طبقه سوم، واحد ۱۵

۰۹۳۵۰۵۳۵۴۸۰

Email: Honarmania@gmail.com

Telegram: t.me/maniahonar

Instagram: instagram.com/maniahonarpub



حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

فهرست

- درباره‌ی مجموعه‌ی «تاریخ انتقادی» ۷
- مقدمه ۱۱
- فصل اول: محل نزاع و مرزهای کاوش ۳۳
- تقریر محل نزاع ۳۵
- پرسش‌گری در مرزهای دانش ۵۴
- پرسش‌های مرزی نقادان جامعه‌شناسی تاریخی ۵۹
- مسأله‌ی امتناع ۵۹
- مرزهای نسبی کردن مسأله‌ی عقب‌ماندگی و پیش‌رفت ۸۰
- تاریخ‌نگاری‌های مرزی ۱۰۵
- به سوی مفهومی کردن مرزها ۱۳۱
- فصل دوم: امکانات مفهومی تاریخ لحظه‌ی حال ۱۳۵
- مقدمه ۱۳۷
- شرق‌شناسی ایرانی و مطالعات پسااستعماری ۱۴۱
- رویکردهای مطالعات پسااستعماری به فردیت لحظه‌ی حال ۱۴۶
- بازخوانی پروژه‌ی شرق‌شناسی ۱۵۸
- پیوند گذشته‌ی شرق‌شناسانه و آینده‌ی جامعه‌شناختی ۱۶۴
- بازی متقابل جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی در چه زمینی ممکن می‌شود؟ ۱۶۶
- چگونه می‌توان دولت-ملت را به شیوه‌ای غیرذات‌گرایانه بازخوانی کرد؟ ۱۷۱
- چگونه جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی در تعلیق لحظه‌ی حال همکاری می‌کنند؟ ۱۸۱

گذشته و تفرد در اندیشه‌ی جامعه‌شناختی.....	۱۹۳
تنش درونی آثار وبر.....	۱۹۸
جامعه‌شناسی و طرح فردیت تاریخی.....	۲۱۲
چرخش متافیزیکی و درک زمان تاریخی.....	۲۱۸
جامعه‌شناسی و خوانش نیچه.....	۲۲۲
بازخوانی نیچه در پی چرخش متافیزیکی: تبارشناسی و نقد «تاریخ تام».....	۲۳۰
چرخش زمانی-فضایی و مفهوم گسست.....	۲۴۰
تکرار ابدی منشاء؟: به سوی تاریخ‌نگاری غیرشرق‌شناسانه‌ی وضعیت ترجمه.....	۲۴۷
فصل سوم: فضای سخن و محیط کار تاریخ‌نگاری.....	۲۵۵
فضای سخن و بایگانی.....	۲۵۷
ردیابی تاریخی فرد تاریخی و عملکردهای تنظیمی.....	۲۶۸
کلیشه‌پردازی و موضع‌گیری‌های سخن.....	۲۸۴
جغرافیای بایگانی و رژیم اجتماعی دانش.....	۲۹۶
استراتژی حرکت انتقادی.....	۳۰۸
مؤخره و پایان سخن.....	۳۱۳
فهرست منابع.....	۳۲۳
نمایه.....	۳۳۲

درباره‌ی مجموعه‌ی «تاریخ انتقادی»

مجموعه‌ی حاضر تلاشی است برای معرفی و انتشار آثاری در حوزه‌ی تاریخ انتقادی. این آثار در موضوع، روش و نویسنده اشتراک ندارند. اما پرسش‌های آنها پرسش‌هایی است هم‌خانواده و از چشم‌اندازی کمابیش مشترک که تمامی آنها نسبتی با «تاریخ انتقادی در ایران» دارند.

تاریخ انتقادی به معنای تاریخی مؤثر از لحظه‌ی حال است که بتواند وضعیت کنونی ما را مورد کندوکاو تاریخی قرار دهد و با ترسیم مرزها و حدود تاریخی آن امکان نقدش را فراهم سازد. این نوع نگاه با آنچه می‌توان «تاریخ مدرن» نامید تفاوت دارد. تاریخ مدرن از فرایندهای عام و جهانشمول نظری و فلسفی استفاده می‌کند تا بتواند جهت یا جهات از پیش تعیین‌شده‌ای را برای تاریخ فرض بگیرد و پژوهش خود را در دل آن سازمان دهد. اما تاریخ انتقادی وضعیت کنونی را محصول جهات جبری گذشته نمی‌داند، و کار خود را نقد همین جبرگرایی می‌داند. برای

تاریخ انتقادی وضعیت کنونی، وضعیتی یگانه و یگانه است، که تاریخ آن در فردیت و خاص بودنش مطالعه می‌شود تا به تحلیل معین از شرایط معین معاصر و نحوه‌ی تغییر آن نزدیک شویم. در مقابل تاریخ مدرن می‌تواند در دل دستگاه‌های جهانشمول خود تصور کند مقایسه و تطبیق برای فهم جایگاه تاریخی هر وضعیت یگانه‌ای کافی است. و یا بدتر از آن، تصور کند که ذکر چیزهایی (نظیر مدرنیته، عقلانیت، دولت، سرمایه‌داری و...) که ادعا می‌شود در وضعیت کنونی وجود ندارند به معنای توضیح وضعیت واقعاً موجود است. و به هر تقدیر از تاریخ مؤثر وضعیت حال کناره بگیرد.

اولین مجلد این مجموعه به طور مفصل به معنای تاریخ انتقادی و وضعیت آن در ایران پرداخته است. این مجلد با طرح مسائل کلی که تاریخ انتقادی باید به آنها بپردازد به پایان رسیده است. در ادامه‌ی این مجموعه متونی انتخاب و منتشر می‌شوند که هر یک به نوعی در نسبت با پرسش‌های آن برنامه‌ی کلی قابل خواندن هستند؛ گرچه هرکدام نوشته‌ای مستقل هستند و گاه حتی بدون آگاهی از متن اول نوشته شده‌اند. هیأت ویرایشی این مجموعه زیر نظر ابراهیم توفیق به انتخاب، تدوین، تألیف و ترجمه‌ی آثار مختلف این مجموعه می‌پردازد. وظیفه‌ی تدوین و نظارت محتوایی هر یک از مجلدات این مجموعه بر عهده‌ی یکی از اعضای هیأت ویرایشی بوده است که نام او با عنوان «ویراستار محتوایی» در آغاز هر جلد تصریح شده. مجلدات مختلف بعضی خصلت نظری دارند و بعضی بر پژوهش‌های

تجربی استوارند. بخشی از این مجموعه گزینش و ترجمه‌ی مقالات غیرفارسی است که برای توضیح بهتر موضع انتقادی گزینش و تنظیم شده‌اند، اما بخش اصلی این مجموعه متون تألیفی هستند. فهرست متون تألیفی بسته نیست و این مجموعه از پیشنهادها و متون دیگر استقبال می‌کند.

هیأت ویرایشی گروه گسست

مقدمه

نوشته‌ی حاضر حاصل یک تأمل جمعی پنج ساله است^۱ حول این پرسش که «چگونه می‌توان تاریخ ایران را غیر شرق‌شناسانه نوشت؟» اکنون این متن به صورت یک «برنامه‌ی تحقیق» در معرض داوری گذاشته می‌شود. این برنامه‌ی تحقیق، نه یک تحقیق تجربی کامل است و نه طرحی برای انجام یک تحقیق خاص. بلکه بیانی است از مسائل مختلف اما در عین حال مشابه یا هم‌سو که اعضای این گروه در تحقیقات فردی و جمعی با آن روبه‌رو شده‌اند، آن‌ها را به گفت‌وگو گذاشته‌اند و تلاش کرده‌اند به نام‌گذاری‌هایی ابتدایی برای مسائل پیش روی خود و استراتژی‌هایی کلی برای رفع این موانع دست یابند. تصور می‌کنیم که حاصل این گفت‌وگوی جمعی می‌تواند برای بعضی محققین و به‌ویژه برای خود ما راه‌گشا باشد، یا

۱. تدوین نهایی این متن و ویرایش و انتشار آن خود زمانی برده است؛ جلسات تدوین متن از سال ۱۳۸۸ تا ۱۳۹۳ برگزار شده است که در آن‌ها جز گروه مؤلفین، دوستان دیگری نیز کم و زیاد شرکت داشته‌اند که پیش رفتن این بحث مدیون و مرهون آن‌ها است: شیرین احمدنیا، منصوره بلخاری قهی، علیرضا جوادی، نفیسه حمیدی، مهدی عاملی، مهدی فرجی، یاسر محمدخانی، محبوبه مقدم و حسین نمکین.

نام‌هایی اولیه پیشنهاد کند که بتوانند در تحقیقات بعدی دقیق‌تر و منسجم‌تر شوند.

موضوع و مسأله‌ی این برنامه‌ی تحقیق، نام‌گذاری آغازین فرایندها و عناصر آن چیزی است که ما آگاهانه «نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی» می‌نامیم؛^۱ و سپس ترسیم یک نقشه از آن در لحظه‌ی حال، و یافتن و نامیدن حدود و ثغور دانش ممکن در آن؛ آن‌چه این نظام در دریافت، توضیح و تبیین واقعیت کنونی ممکن می‌کند؛ و آن‌چه که از این رهگذر ناممکن می‌سازد. مسأله، نامیدن بنیان‌ها، رویه‌ها و سازوکارهایی است که هم گونه‌ی خاصی از صورت‌بندی مفهومی واقعیت پیش رو را در این نظام گریزناپذیر می‌کنند و هم تداوم و بازتولید نظام دانش را امکان‌پذیر می‌سازند. هدف دوردست ما سازماندهی نقد درون‌ماندگار نظام دانش از طریق تعمیق در زمانی، و لایه‌برداری تبارشناسانه و تعمیق نقشه‌نگاری مسطحی است که در این جا ارائه می‌دهیم. از این رو این برنامه‌ی تحقیق، تبارشناسی نظام دانش و اجزاء آن نیست، بلکه ترسیم یک نقشه‌ی راه ممکن، و از منظر ما ضروری، در این مسیر است. این نام‌گذاری آغازین، زبان‌مند کردن چشم‌اندازی است که در تجربه‌ی ما به عنوان کنش‌گران میدان علوم اجتماعی ایران شکل گرفته است، و گرچه از این تجربه‌ی خاص و موردی جدایی‌پذیر نیست، اما در هیأت این «برنامه‌ی تحقیق» صورت‌بندی کلی‌تر و عام‌تری یافته، تا حدی که به قول وبر، حتی یک «چینی» هم بتواند آن را

۱. منظور تنها آکادمی علوم اجتماعی و تاریخ نیست. مراد ما مجموعه‌ی نظم‌هایی است که دانشی را درباره‌ی تاریخ و زمان‌مندی و رابطه‌ی آن با جامعه، فرهنگ و دولت تولید می‌کنند.

بفهمد (و بر، ۱۳۸۲: ۹۸)؛ یا به عبارت دیگر، برای هر آن کس که از ارزش‌هایی جز ارزش‌های ما با این نظام مواجه می‌شود نیز، قابل فهم باشد.

ممکن است در نگاه اول نسبت میان پرسش از شرایط امکان نگارش غیرشرق‌شناسانه‌ی تاریخ ایران و نقشه‌نگاری نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ناروشن به نظر آید. گرچه این دو مسأله این‌همان نیستند، اما نسبتی ناگسستنی میان آن‌ها برقرار است. بررسی انتقادی و ایجابی نظام دانش، شرط امکان نگارش انتقادی و ایجابی تاریخ ایران است. منظور از «شرط امکان»، برقراری رابطه‌ی تقدم و تأخر میان این دو نیست. اما عناصر و گزاره‌های آن به صورت متقابل به هم مشروط هستند. به علاوه، نسبت برقرار کردن میان این دو ضرورتاً به این معنا نیست که بگوییم نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی موجود، فاقد امکان فهم غیرشرق‌شناسانه‌ی تاریخ ایران است. برعکس، حتا مسأله‌ی امکان نگارش تاریخی ایجابی نیز باید در دل همین نظام معنادار شود.

این متن، صورت «نهایی» تأملی گفت‌وگویی و چند ساله است، که در آن مفاهیم و نام‌گذاری‌هایی که جزئیات آن از آغاز برای طرفین گفت‌وگو روشن و بدیهی نبوده‌اند، به تدریج به زبانی برای بیان تجربیات مشترک و هم‌سو بدل شده است. پرسش از تاریخ ایران، حتا تلاش برای نگارش غیرشرق‌شناسانه‌ی آن، حامل ظرفیت‌های متفاوتی است که می‌تواند به صورت‌بندی‌ها و پاسخ‌های گوناگون و حتا

متعارض بیانجامد. صورت‌بندی آن به صورت یک برنامه‌ی تحقیق با مسأله/موضوع بررسی نظام تولید دانش، برای پرسش آغازین ما ضروری نیست؛ بلکه حاصل تصمیم‌هایی است که در مسیر مواجهه با پرسش‌های تاریخی گرفته شده‌اند و تولید چشم‌اندازی را برای ما امکان‌پذیر ساخته‌اند که از پیش موجود نبوده است. این صورت‌بندی اگرچه سرآغازهای قابل تشخیص و ترسیم دارد، در فرآیند شدن است. حتا آن‌جا که به تجربه‌ی خاص ما بیانی کل‌گرایانه می‌بخشد، ذیل مقوله‌ی تاریخت به معنای دقیق و رادیکال کلمه قرار دارد. همان‌طور که ممکن بود به گونه‌ی دیگری صورت‌بندی شود، آینده‌اش نیز گشوده است. از این رو، هنگامی که نزدیک به دو سال پیش خود را در موقعیت نگارش این برنامه‌ی تحقیق احساس کردیم، عنوان «هستی‌شناسی خودمان»^۱ را برای چشم‌انداز این متن مناسب تشخیص دادیم؛ عنوانی که شاید به بهترین وجه، شکل‌گیری چشم‌انداز ما را بازگو می‌کند: فرآیند مواجهه و تعیین نسبت ارزیابانه با امکاناتی که برای صورت‌بندی انتقادی و ایجابی پرسش آغازین مان در اختیار داشته‌ایم.

به این ترتیب مراد از «هستی‌شناسی خودمان» تأکید بر چند ملاحظه‌ی آغازین است که تمامی این متن در نسبت با آن‌ها شکل گرفته است، و در ادامه‌ی این مقدمه بیشتر آن‌ها را توضیح خواهیم داد. اول این‌که ما موضعی معرفت‌شناسانه یا روش‌شناسانه نداریم. تلاش ما این نیست که الگویی

بی‌نقص برای هدایت تحقیقات تجربی ارائه دهیم. دوم این‌که موضوع کار ما «معرفت» یا «شناخت» ذهنی (در تقابل با عینی) نیست، چرا که اساساً معرفت ذهنی را کلیتی یک‌پارچه و مستقل نمی‌دانیم که بتوان آن را به موضوع کار بدل کرد و نظم‌یافتگی‌های آن را در درون عملکردهای صرفاً ذهنی توضیح داد.^۱ ما نظام دانش را واقعیتی اجتماعی-تاریخی می‌دانیم. واقعیتی که در سطوح متفاوت ذهنی و عینی (اگر بتوان چنین تمایزی را مشروع دانست) عمل می‌کند و دانشی معین را تولید می‌کند. در درون این نظم است که چیزهایی به موضوع شناخت بدل می‌شوند، جایگاه‌هایی برای شناخت تعریف می‌شوند و سازوکارهایی برای مشروعیت بخشیدن به این شناخت تعبیه می‌شوند. سوم این‌که ما از طریق نسبتی هستی‌شناختی که با این وضعیت برقرار می‌کنیم، می‌توانیم موضع خود را بازبشناسیم، و بر روابط خاص و محدودی که در درون این نظام با آن‌ها مواجه شده‌ایم نورافشانی کنیم. این روابط صور گوناگونی دارند، گاهی به‌واسطه‌ی امکانی که برای بیان تجربه به ما داده‌اند بر ما آشکار شده‌اند و گاه به‌واسطه‌ی محدودیت‌هایی که برای بیان این تجربه ایجاد کرده‌اند. و در نهایت، ملاحظه‌ی چهارم این‌که این نظام از آن‌جا که واقعیتی تاریخی-اجتماعی است ویژه‌ی وضعیت خود ما است؛ وضعیتی که مواجهه‌ای ویژه با تاریخ را ممکن می‌سازد، یا شکلی ویژه به این مواجهه می‌دهد.

۱. این نظم‌یافتگی‌ها را صورت‌بندی‌گفتمانی می‌خوانیم. گفتمان در این‌جا صرفاً به معنای گفته‌ها یا اندیشه‌ها نیست، بلکه نظامی درهم‌تنیده از فرایندها است که کنش معطوف به دانش (اعم از کنش گفتاری یا غیر گفتاری) را سازمان می‌دهد.

ما می‌خواهیم بدانیم تاریخ انتقادی و غیرشرق‌شناسانه در ایران چه چیز می‌تواند باشد؟ یک راه پاسخ به این سؤال این است که نظریات مختلفی را که در جاهای دیگر جهان رویکردی انتقادی به تاریخ داشته‌اند معرفی یا گزینش کنیم؛ این برنامه‌ی پژوهشی از این راه استفاده نکرده است، چرا که نسخه‌ای جهانی برای حل این مسأله متصور نیست - که اگر متصور بود اساساً نمی‌بایست خواهان تاریخی غیرشرق‌شناسانه باشد. در عوض تلاش کرده تا معنای تاریخ انتقادی را در وضعیت کنونی خود ما بفهمد: با توجه به وضعیت خاص دانش تاریخ و ذهنیت تاریخی در ایران چگونه می‌توان تاریخ انتقادی را معنا کرد؟ کدام پژوهش‌های تاریخی می‌توانند یا توانسته‌اند مرزهای تاریخ معمول و ذهنیت مسلط تاریخی را دگرگون کنند؟ فهم تاریخی ما اکنون در کدام نقطه قرار دارد؟ مرزهای دانش ما کجا هستند و چگونه می‌توان این مرزها را نقد کرد؟ ما به دنبال حل مسأله‌ی شرق‌شناسی نیستیم بلکه می‌خواهیم آن را ابژه کنیم. شرق‌شناسی و آنچه ما در ادامه‌ی این متن «تعلیق» خوانده‌ایم اساساً یک امر کلی نیستند. ما با مکانیزم‌های بی‌شمار تعلیق و انواع بی‌پایان شرق‌شناسی مواجهیم. به همین دلیل هم تصور نمی‌کنیم که نقد یا دستورالعمل یگانه‌ای برای رفع این وضعیت وجود داشته باشد.

چرا و از چه زاویه‌ای مسأله‌ی «تاریخ» را طرح می‌کنیم؟ برای ما از همان آغاز، پرسش تاریخ، پرسشی معطوف به لحظه‌ی حال بوده است، پرسش «تاریخ اکنون». این پرسش به عنوان پرسشی

انتقادی ما را در مواجهه با علوم اجتماعی ایران که آن را به غایت، غیرتاریخی و ضدتاریخی ارزیابی می‌کنیم قرار می‌دهد. دانشی که از آن‌چه وظیفه و کارکرد علوم اجتماعی می‌دانیم دور است. وبر زمانی نوشته بود: «علم اجتماعی مورد توجه ما، علم تجربی معطوف به واقعیت موجود است. هدف ما فهم یکتایی ویژه‌ی واقعیتی است که در آن زندگی می‌کنیم. ما می‌خواهیم، از سویی، مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر، علت آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم. این علت هم شامل عللِ چنین بودن و هم شامل عللِ گونه‌ی دیگر نبودن این نمودهاست» (وبر، همان: ۱۱۶). برای ما روشن بوده است که طرح مسأله‌ی تاریخ تنها یک تمرین آکادمیک نیست؛ مسأله‌ی تاریخ بیش از آن‌که پاسخ به نیازی شناختی باشد، مسأله‌ای وجودی است؛ مسأله‌ی یافتن جایگاهی بر زمین لغزان و اتخاذ چشم‌اندازی در این جا و اکنون. به معنایی، این ما نیستیم که «تاریخ» را دلبخواهانه گزینش می‌کنیم، بلکه این «تاریخ» است که خود را به ما تحمیل می‌کند، به هر آن کسی تحمیل می‌کند که جستجوی معنای کنونی که در آن زیست می‌کنیم رهایش نمی‌کند؛ گذشته از این‌که میدان بلاواسطه‌ی تجربه‌اش کدام است و این تجربه به واسطه‌ی چه فرم‌های بیانی‌ای زبان‌مند می‌شود. این پرسش از لحظه‌ی حال است که مسأله‌ی تاریخ را به یک اضطرار تبدیل کرده است. شرایط امکان لحظه‌ی حال چیست؟ چرا بدین‌گونه و نه به گونه‌ی دیگر شده است؟ و فراتر از این، آستن چه تغییراتی است؟

بازه‌هایی در تاریخ حیات اجتماعی وجود دارند که در آن‌ها گویی سنگ روی سنگ بند نمی‌شود؛ همه چیز یا بسیاری چیزها به صورتی متراکم، انباشتی و در تأثیرگذاری متقابل دچار دگرگونی و دگردیسی می‌شوند. احتمالاً محل نزاعی نیست اگر بگوییم ما چند دهه‌ای است، حداقل از انقلاب اسلامی به این سو، که در چنین بازه‌ای به سر می‌بریم. وضعیتی که گویی «هر آن‌چه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۸). ما با اکنونی مواجه‌ایم که ویژگی مشخصه‌ی آن فروپاشی‌ها و آفرینش‌های پی در پی است، و هیچ میدانی از هستی اجتماعی نیست که از این فرآیند در امان باشد: سیاست، دین، اقتصاد، فرهنگ، شهر، خانواده... در دهه‌های اخیر حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی دیگر ذیل برنامه‌های پیش‌ساخته‌ی توسعه، قابل تعریف و برنامه‌ریزی نبوده‌اند یا بدهت این برنامه‌ها یا برنامه‌های متصور دیگر از میان رفته‌اند. این وضعیت چگونه خوانده می‌شود؟ فهم عوامانه/عالمانه‌ی تعمیم‌یافته‌ای وجود دارد که وضعیت موجود را هم‌چون مصداق وضعیتی برزخی به تصویر می‌کشد؛ برزخ میان سنت و مدرنیته. وضعیت «نه این و نه آن»، «هم این و هم آن»، «نه دیگر آن و نه هنوز این» (شایگان، ۱۳۸۲: ۸۷-۹۱)؛ وضعیتی که در گزاره‌ی ظاهراً عالمانه‌ی «گذار از سنت به تجدد» صورت‌بندی مفهومی پیدا می‌کند. وضعیتی ظاهراً غامض، سیال، «آنومیک» و هاویه‌گون که گویی از هر تعینی تن می‌زند و در نتیجه هر نوع شناخت محصل و ایجابی را ناممکن می‌کند. به هر سو

که می‌نگریم، با هر عرصه‌ی زندگی که مواجه می‌شویم، هر پدیداری را که تجربه می‌کنیم، بلافاصله با همین «توضیح» روبه‌رو می‌شویم؛ توضیحی که حقانیت و مشروعیت خود را نه از تحلیل و تبیین ایجابی واقعیت پیش‌رو، بلکه از تکرار بی‌پایان فرم‌های بیانی گوناگون کسب می‌کند، و از مکانیزم دفاعی شگفت‌آوری برخوردار است که آن را بیرون از دایره‌ی هر نقد و بررسی‌ای قرار می‌دهد. نقد و بررسی‌ای که بخواهد این توضیح را به محک واقعیت بزند، پیشاپیش محکوم به شکست است، زیرا گزاره‌ی «گذار از سنت به تجدد» بر بنیاد غموض و توضیح ناپذیری لحظه‌ی حال استوار گشته است.

ما این توضیح، این دانایی عوامانه/عالمانه را «تعلیق لحظه‌ی حال» نام‌گذاری می‌کنیم و معتقدیم نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی مهم‌ترین حامل آن است. به نظر ما گزاره‌ی پرتکرار «گذار از سنت به تجدد» در مکانیزم «تعلیق زمان حال» صورت‌بندی‌ای تکین پیدا می‌کند. خوانش لحظه‌ی حال بر اساس مکانیزم تعلیق از سویی مقوم و سامان‌بخش نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ماست و از دیگر سو تکرار گزاره‌ی گذار از سنت به تجدد در این نظام، به مثابه تنها نظام مشروع متولی صورت‌بندی مفهومی واقعیت، میانجی تجربه‌ی آن است و به فهم عامه مبتنی بر معلق بودن لحظه‌ی حال، بداهتی عالمانه می‌بخشد. تداوم گزاره‌ی گذار و مکانیزم تعلیق بر بنیاد «افق انتظاری» امکان‌پذیر است که گذشته به مثابه «تاریخ» را به نوع خاصی احضار می‌کند و به تصور «فضای تجربه» هم‌چون هاویه، هم‌چون آشوب و کلافی

سردرگم مشروعیت می‌بخشد (نک. کوزلک، ۱۹۹۵): تصویری از یک آینده‌ی محتوم و همگن (تجدد) که از دل گذشته‌ی همگن تصور شده‌ی ما (سنت) نمی‌توانسته است متحقق شود، و حال، در مواجهه‌ی گریزناپذیر این دو کلیت به اکنونی دوپاره و آشوب‌ناک انجامیده است؛ لحظه‌ی حال گذاری بی‌پایان میان گذشته‌ای شرق‌شناسانه و آینده‌ای موهوم تصور می‌شود. به نظر می‌آید پیشینه‌ی چنین تقریری را بتوان تا طرح پرسش عباس میرزایی یعنی پرسش از «علل عقب‌ماندگی ما» عقب برد. ما هنوز در سایه‌ی این پرسش قرار داریم؛ پرسشی که حدود و ثغور پاسخ‌های ممکن را پیشاپیش تعیین می‌کند؛ پاسخ‌هایی مبتنی بر گزاره‌ی «گذار از سنت به تجدد».

اما در عین حال ما با سطوح بسیار متفاوت تعلیق یا با سطوح متفاوت امتناع انباشت دانش مواجه‌ایم: از سطوح نظری و مفهومی تا سطوح نهادی و مادی؛ از نظریات و مفاهیم و ایدئولوژی‌هایی که به تعلیق دامن می‌زنند، تا سازوکارهای معینی که تحقیقات معطوف به لحظه‌ی حال را از دسترس دور می‌کنند. از ایده‌ی نظری گذار تا سطوح مادی بی‌شماری که باعث می‌شوند دانش تاریخی تکه تکه شود و دانش لحظه‌ی حال که گاه در نوشته‌های مختلف راهی به سوی آن گشوده می‌شود از منظر دور بمانند. اما این پیوستگی به معنای یکدست دیدن کل این سطوح نیست. این مکانیزم‌ها ریشه‌ها، جای پاها و اهداف متفاوت و حتا گاه متعارضی دارند. یکدست دیدن یا

ماشین تصور کردن تعلیق، به توهم امکان رفع تأسیس گرایانه‌ی آن می‌انجامد.

ما نمی‌دانیم تعلیق زمان حال بر بنیاد گزاره‌ی گذار چگونه مادیت می‌یابد، چگونه بر زندگی، بر میدان‌های حیات اجتماعی، اثر می‌گذارد و چه نقشی در انتظام‌یابی آن‌ها بازی می‌کند. اما شهودی به ما می‌گوید که اگر نه در یک وضعیت جدید، حداقل در آستانه‌ی وضعیتی به‌کل متفاوت از دوقرنی که از طرح این پرسش می‌گذرد قرار داریم. گویی واقعیت چنان مسأله‌دار شده است که هر یقین و بداهتی را از توضیحات مألوف می‌رباید. شاید تراکم‌یافتگی و انباشتگی فروپاشی‌ها/آفرینش‌هایی که بالاتر اشاره کردیم، چنان چیدمان مؤلفه‌های برسازنده‌ی هستی اجتماعی را دگرگون کرده و «فضای تجربه»‌ای را امکان‌پذیر/رؤیت‌پذیر ساخته است، که بر اساس آگاهی‌ای ناآگاه، نیت‌مندی‌ای نایت‌مند، رندانه و بازی‌گوشانه خوانش خود را به عنوان لحظه‌ای معلق میان گذشته‌ای سترون و آینده‌ای دسترس‌ناپذیر، به سخره می‌گیرد. این بازی «ناتاریخی» را، که در فهم تاریخی چیره، «نداشتن حافظه‌ی تاریخی» خوانده می‌شود، می‌توان در بسیاری کنش‌های فردی و اجتماعی که در مرز میان زبان‌مندی و بی‌زبانی قرار دارند، در بسیاری فرم‌های بیانی زیباشناختی، و حتا در برخی یافته‌های پژوهشی مشاهده کرد که تا «اندرونی» نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی، به مثابه جان‌سخت‌ترین پاسدار گفتمان گذار/تعلیق، نفوذ کرده‌اند. گویی در پس این ناتاریخیت، به قول نیچه، نیروی فراموشی

نابهنگامی نهفته است، که پرسش از «سودمندی و ناسودمندی تاریخ» برای زندگی را ممکن ساخته است (نیچه، ۱۳۷۸). به نظر ما این ناتاریخیت، خود به غایت تاریخی است، زیرا پرسش از تاریخیت پرسش/پاسخ‌های «علل عقب‌ماندگی» را در دستور کار قرار می‌دهد؛ پرسش از ارزش‌هایی که این پرسش/پاسخ‌ها را امکان‌پذیر ساخته‌اند، پرسش از آن دانایی/دانشی که به واسطه‌ی این ارزش‌ها زبان‌مند شده، و شیوه‌های نوپدیدِ پرابلماتیک کردن خود و جهان پیرامون، نمی‌گذارند هستی اجتماعی به مثابه محصولی تاریخی فهمیده شود. به نظر ما، پرسش تاریخ تنها به این معنا به یک اضطرار تبدیل شده است، و تعیین و اتخاذ یک چشم‌انداز در این جا و اکنون، تنها در مواجهه با این پرسش امکان‌پذیر است.

استلزامات چنین مواجهه‌ای چیستند؟ در مسیر تدقیق پرسش آغازین‌مان (یعنی: چگونه می‌توان تاریخ ایران را غیرشرق‌شناسانه نوشت)، هر چه بیش‌تر بر ما آشکار شده است که پروبلماتیک کردن «تاریخ» و اتخاذ چشم‌اندازی در این جا و اکنون، به‌هیچ‌رو مسأله‌ای معرفت‌شناختی نیست. ما در جایگاه آموزش به دیگران قرار نداریم. راه حل معضلات آن‌چه نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی می‌نامیم، معرفتی نیست که بتوان آن را از طریق نسخه‌ی شناختی بهتر و منسجم‌تر، یا با آشنایی با «مبانی دانش» و برپایی «جنبش ترجمه» مرتفع ساخت. نقد ما به این نظام دانش، آسیب‌شناختی نیست. ما نمی‌خواهیم یک چارچوب نظری-مفهومی بسازیم که «نواقص» دانش امروز را

رفع کند، یا انتقادی تر باشد، و یا کم تر شرق شناسانه باشد. ما نمی توانیم یک بار برای همیشه با طرح یک شکل از مفهوم سازی و یا چیزی شبیه آن تنش نهفته در این شکل تاریخ نگاری را رفع کنیم. نمی توان نقد پرسش ها و پاسخ های موجود در گفتمان «علل عقب ماندگی» را بر منطق درونی خود این گفتمان استوار ساخت. نمی باید این پرسش دوست ساله را با پرسش بزرگ دیگری جایگزین کنیم (برای مثال پرسش از «تجربه ای مدرنیته»ی خاص ما یا «مدرنیته ای ایرانی»). گرچه معتقدیم زندگی اکنون ما در تجربه ای مدرن رقم می خورد و انتظام می یابد، اما این تجربه را «مورد خاص» مفهوم عام مدرنیته ارزیابی نمی کنیم، همان گونه که شرق شناسی حاکم بر نظام دانش تاریخی خود را مصداق خاص مفهوم عام شرق شناسی نمی دانیم. گرچه میان دو توضیح که یکی تجربه ای مدرن را بر اساس گزاره ای «گذار از سنت به تجدد» توضیح می دهد و توضیح دیگری که آن را تجربه ای مبتنی بر «زمان مدرنیته» می داند تفاوت های بی شماری وجود دارد، اما هر دو به یک میزان تقریر درون ماندگار تکینگی و فردیت تاریخی تجربه ای مدرن ما را ناممکن می سازند. زیرا «تفاوت» وضعیت را به تفاوت با چیزی دیگر فرو می کاهند، خواه این چیز یک مفهوم عام مثل سنت/مدرنیته باشد، و خواه تجربه ای تاریخی باشد که در جایگاه متعالی «معیار» قرار داده شده.

ما در جایگاه «تأسیس» دانش، حتا دانشی انتقادی و غیر شرق شناسانه، نیستیم. ما نمی خواهیم شیوه های دانش اجتماعی

و تاریخی امروزه را «هرز» یا «بیهوده» بخوانیم و دانشی برتر و درست‌تر ایجاد کنیم. اتفاقاً معتقدیم تأسیس‌گری افراطی که در نقد علوم اجتماعی آن را دانش «هرز» می‌خوانند، تنها بر پیش‌فرض وجود «برهوت» یا وضعیت نه این و نه آن امکان‌پذیر شده. پیش‌فرض برهوت، خود از سازوکارهای تداوم نظام دانشی است که خود را هم‌چون ابژه‌ی شناختش، یعنی هستی اجتماعی، در وضعیت‌گذاری‌هاویه‌گون و نامتعیین می‌بیند. ایده‌های تأسیس، با وجود انگیزه‌ی انتقادی‌شان، خود از شرط‌های امکان نظام دانشی هستند که بر بنیاد گزاراندیشی، لحظه‌ی حال را به تعلیق در می‌آورد و هر نقدی، به معنای تعیین حدود و ثغور، به معنای پرسش از شرایط تاریخی امکان نظم چیزها را ناممکن می‌سازد.

به همین دلیل تعریف تعلیق، نه هدف این نوشته است و نه در دسترس آن. این یک برنامه‌ی پژوهشی است برای ردیابی تعلیق و نه یک طرح تحقیق درباره‌ی چیستی آن؛ زاویه‌ی ورود این برنامه، زاویه‌ای انتقادی است و نه رهایی‌بخش و اپیستمولوژیک. ما نمی‌خواهیم بگوییم مشکل چیست و بعد هم احتمالاً نسخه‌ی خود را بیچیم یا راه نوشتن نسخه را نشان دهیم. ما در موضع آسیب‌شناسی نیستیم. ما با تجربه‌هایی طرفیم که حس می‌کنیم قابل جمع کردن کنار هم هستند، چون هر کدام به نوعی امکان پرسش از این تعلیق را فراهم می‌آورند؛ ما اصلاً ادعا نکرده‌ایم که این تعلیق را شناخته‌ایم، تنها در لحظه‌ی رسیدن به پرسش‌های اساسی و منظم کردن آن‌ها ذیل یک

برنامه‌ی پژوهشی هستیم. ما محل‌های نزاع را تقریر می‌کنیم، این تقریر جای ما را نشان می‌دهد و ما در این تقریر جای خود را نشان می‌دهیم و حتا ضرورتاً استدلال نمی‌کنیم که چرا این‌جاییم. ما در حال توصیف یک صحنه هستیم که در آن حسی ممکن می‌شود. اجزاء صحنه مشروط به هم نیستند، یا ما منطق شرطی آن‌ها را نمی‌شناسیم و یا بر سر این منطق توافق نداریم. به هر حال توضیح این منطق برای بحث ما ضرورت ندارد. معنای این حرف این نیست که این اجزاء هیچ ربطی به هم ندارند. آن‌ها در کنار هم فضایی را می‌سازند که حس یا شهود ما در آن ممکن شده، اما واقفیم که در این مرحله، توان توضیح مفهومی دقیق این وضعیت را نداریم.

ما در نظام دانش، کپی ناقصِ یک اصل را نمی‌بینیم؛ موجودی نمی‌بینیم که مناسک دردآلود بالغ شدن را به جا می‌آورد، و یا پدیداری که معرفت‌شناسی کهنه و پیشامدرن خود را در زوررق آخرین و مدرن‌ترین نظریه‌ها، در «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» می‌پوشاند. ما خود را با هستی‌ای ایستاده و برجا، واجد نیرو و خواست قدرت، مواجه می‌بینیم که بر بنیاد «ایدئولوژی گذار» و «مکانیزم تعلیق»، محصول و موجد یک «بایگانی» یکه و خاص است و شرق‌شناسی منفرد و متفاوت ما را رقم می‌زند. آنچه نظام دانش می‌خوانیم، نه واجد ذات است و نه سوژه‌مند. نظام دانش پیکره‌ی واحدی نیست که بر نقشه و تقسیم کارهایی از پیش تعیین شده سازمان بگیرد و تحول بیابد؛ پیش‌آمدی است محتمل که امروز هم‌چون ضرورتی

گریزناپذیر در مقابل ما، که بخشی از آن هستیم، قرار دارد، و یا به عبارت دیگر خود را ضروری و بی‌زمان نشان می‌دهد. مراد ما از نظام دانش، هم‌نشینی و چیدمان خاصی از رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی است که در یک تقسیم کار دقیق، گذشته و آینده (سنت و تجدد) را چنان در بایگانی دانش ایران نظم می‌بخشد که اکنون را از دسترس و دیدرس خارج می‌سازد و زمان اجتماعی و تاریخی‌ای را رقم می‌زند که اکنونیت ما را در قرائت‌های هیچ‌انگارانه به تعلیق در می‌آورند.

رویکرد ما به نظام دانش هستی‌شناسانه است، توأمان آری‌گویانه و نه‌گویانه. آری‌گویانه، از آن‌رو که ما هستی آن را، خواست قدرتش را، زمان-فضایی را که بنا می‌کند و نقش کاملاً مادی‌ای را که در انتظام‌یابی زندگی ایفاء می‌کند تا مغز استخوان تجربه می‌کنیم و بازمی‌شناسیم. معتقدیم، برای آن کس که دغدغه‌ی مفهوم‌پردازی عالمانه‌ی فضای تجربه‌ی اکنون را دارد، هیچ جایگاهی بیرون و ورای نظام دانش وجود ندارد. و وقتی از این فرض حرکت کنیم که چنین جایگاه متعالی‌ای وجود ندارد، نه‌گویی و نقد باید ضرورتاً از درون خود این نظام سازمان یابد، صورتی نقشه‌نگارانه و لایه‌بردارانه به خود بگیرد، زمین زیر پای خود را توضیح دهد و به دنبال توضیح جایگاه خود در این زمین باشد. پرسش از سرآغازهای نظام دانش، پرسش از نقاط گسست و زایشی است که شدن آن را ممکن ساخته‌اند، پرسش از گزاره‌ها و سازوکارها، از صورت‌بندی گفتمانی‌ای که به آن کلیت می‌بخشد، پرسش از ناسازه‌ها و نقاط شکنندگی آن،

از واقع‌بارگی‌هایی^۱ که ذیل واقع‌شدگی^۲ نظام دانش از دیدرس خارج می‌شوند، پرسش از شرایط امکان و کیستی مایی که برای اتخاذ چشم‌اندازی در این جا و اکنون، به آن از درون، چنین نه می‌گوییم.

ما این رویکرد را به مدد ژانر «برنامه‌ی پژوهشی» پیش برده‌ایم. چنان‌که گفتیم، این متن نه یک پژوهش تجربی است و نه دستورالعملی روش‌شناختی برای چنین پژوهش‌هایی؛ پس منطقی و اجزای این نوشته چه هستند؟ برای پیش بردن چنین برنامه‌ای ما ابتدا تلاش خواهیم کرد محل نزاع خود را تقریر کنیم. به عبارت بهتر، در این بخش ما توضیح مبسوط‌تری از «تعلیق حال» و «ایدئولوژی گذار» که با آن‌ها روبه‌رو بوده‌ایم ارائه خواهیم کرد. ما این تقریر را به نسبت آنچه درگیری بیش‌تری با آن داشته‌ایم، یعنی آکادمی علوم اجتماعی تدقیق خواهیم کرد. البته که تقریرهایی از جایگاه‌های دیگر ممکن است. اما ما با نزاعی که در آن درگیر هستیم روبه‌رو بوده‌ایم، نه با هر نزاع ممکن. روشن کردن صحنه‌ی این نزاع به ما کمک خواهد کرد تا مسأله‌ی نگارش تاریخ ایران را از زاویه‌ای انتقادی بازخوانی کنیم. چنان‌که گفتیم، این زاویه‌ی انتقادی بر نفی تاریخ‌نگاری‌های موجود متکی نیست، بلکه می‌کوشد آثار کسانی را برجسته کند که ما آن‌ها را متفکران مرزی می‌خوانیم: کسانی که در زبان‌بخشیدن به شهود آغازین ما یاری‌رسان بوده‌اند و نام‌گذاری‌های اولیه‌ی ما را ممکن کرده‌اند. در نتیجه،

1. virtualities

2. actuality

پس از تقریر محل نزاع تلاش شده وجه انتقادی این گونه آثار برجسته شود تا بدانیم هر یک از این برنامه‌ها چگونه می‌توانند مبنایی برای تاریخ‌نگاری انتقادی باشند. این محققان به گونه‌ای با ژانر تاریخ‌نگاری درگیر هستند که به گذار تلنجر می‌زنند حتا اگر آثار خودشان به نوعی در مکانیزم‌های این تعلیق خوانده شود و یا بخشی از این مکانیزم‌ها در آثار آن‌ها عمل کند. اما به هر حال آثار آن‌ها، در کنار آثار پرشمار دیگری که بررسی آن‌ها در حوصله‌ی این متن نمی‌گنجید، به ما زبانی بخشیده تا تجربه‌ی خود را بیان کنیم.

نام‌گذاری‌های اولیه‌ی ما در فضایی مفهومی ساخته شده‌اند که فهم آن‌چه ممکن می‌کنند در گرو شناخت تبار آن‌ها است. در دومین فصل از این متن ما به درون این فضای مفهومی پا خواهیم گذاشت تا امکاناتی مفهومی را بررسی کنیم که پیش روی پروژه‌ی ما قرار دارند و کمک می‌کنند تا بهتر بر آثار مورخان مرزی تکیه کنیم و مسأله‌ی خود را به شکلی منسجم‌تر بیان کنیم. تاریخ انتقادی، تاریخ درون‌ماندگار و فردیت تاریخی محورهای اصلی بحث در فصل دوم هستند. این بخش سنجش و روایتی از نظرگاه‌ها، مفاهیم و نظریات اندیشه‌ی تاریخی است که به نوعی می‌توانند در تاریخ ایران وجهی انتقادی پیدا کنند، یا موضع انتقادی در تاریخ‌نگاری ایرانی را روشن کنند. این بخش در گفت‌وگو با آثار بعضی متفکران تلاش می‌کند تا مبناهای معینی را برای کنش و نظریه‌ی تاریخی انتقادی در ایران بازشناسی کند. اگر چه آن‌چه در این بخش می‌آید را می‌توان

نوعی تاریخ‌نگاری اندیشه‌ی جامعه‌شناختی (تا حدی که در یک برنامه‌ی پژوهشی ممکن و ضروری است) دانست، اما تاریخ اندیشه به معنای مألوف و سنتی کلمه نیست. هدف از مصرح ساختن این نسبت، برجسته ساختن این نکته است که پرسش ما جامعه‌شناختی است، پرسش از یک نظم خاص و عقلانیت ناظر بر آن که تنها از طریق مواجهه با ژانر جامعه‌شناسی، امکان زبان‌مندشدن یافته است. در واژگان و اصطلاحات علوم اجتماعی، «تحلیل انضمامی حال» چیزی جز مسأله‌ی تکینگی و تفرد و یا به بیان ریکرتی/وبری «فرد تاریخی» نیست. در نتیجه می‌توان گفت بخش دوم به این مسأله می‌پردازد که آیا می‌توان موضوع و مسأله‌ی مورد مواجهه را در تکینگی و فردیت تاریخی‌اش (و نه ذیل روایت‌های شرق‌شناسانه) توضیح داد؟ و اگر می‌توان چگونه؟

در فصل سوم، روایتی کلی از ذهن و زمان تاریخی در ایران ارائه شده است که ما را در نهایت به این سؤال می‌رساند که «اکنون با توجه به مرزهای پژوهش تاریخی که در فصل اول از آن بحث شده و با توجه به تدقیقات ابزارهای نظری در فصل دوم، چگونه می‌توان از جایگاه ما تاریخ ایران را مطالعه کرد؟» در واقع اگر ما فضایی از سخن‌ها و گفتارهای متفاوت در اختیار داریم که به ما امکان می‌دهند وضعیت تعلیق را به پرسش بکشیم، این فضای سخن که ما را ممکن کرده چیست؟ چه جغرافیایی دارد؟ در چه بستر جغرافیایی بزرگ‌تری قرار گرفته؟ چگونه با فضاهاى دیگر مرزبندی پیدا کرده؟ و چه

تحقیقاتی می‌توانند در این فضا انجام شوند؟ این بخش با بحثی درباره‌ی حوزه‌های پیشنهادی پژوهش، دیدگاه‌ها و بصیرت‌های انتقادی و به‌علاوه کلیشه‌های رایج در تاریخ‌نگاری ایران به پایان می‌رسد. در نهایت این متن قرار است حوزه‌های مختلفی را معین کند که تحقیق و پژوهش در آن‌ها می‌تواند مرزهای تاریخ انتقادی را گسترش دهد. این پژوهش‌ها ممکن است پژوهش‌هایی تاریخی باشند که بر بخشی تاریک اما ضروری از تاریخ ایران نور می‌افشانند، و یا پژوهش‌هایی نظری که مبانی نظری و روشی این تحقیقات احتمالی را بیش‌تر تدقیق می‌کنند. این فرمی نوشتاری است که آن را بیش از هر صورت دیگر برای بیان هستی‌شناسی خودمان مناسب یافته‌ایم. اگرچه در شکل کلی، این فصل‌بندی ممکن است به‌ترتیب یادآور ادبیات تحقیق، چارچوب نظری، و پژوهش تاریخی باشد، اما در حقیقت، نسبتی با این سرفصل‌های شناخته‌شده ندارد. ما ادبیات تحقیقی را مرور نمی‌کنیم، بلکه محل نزاع را در آثار متفکران مرزی نظیر سید جواد طباطبایی، عباس ولی، محمد توکلی طرقی، افسانه نجم‌آبادی، سعید امیر ارجمند و... عمق می‌بخشیم. ما در فصل دوم به دنبال چارچوبی نظری نیستیم، بلکه امکانات متعدد و گاه ناهمسانی را که برای مفهومی کردن نام‌گذاری اولیه‌ی خود سراغ داریم، در نظامی کلی مرتب می‌کنیم. آخرین فصل این نوشته نیز نباید تحقیقی تجربی به شمار رود، چنان‌که خواهیم دید، این فصل تنها پرسش‌هایی را برای نقد نظام دانش کنونی مطرح خواهد کرد. در پایان، نتیجه‌گیری کوتاهی به متن

افزوده‌ایم که نه حاصل یا مجموع تمامی مباحث طرح شده است و نه صورت مفهومی دقیقی برای توضیح واقعیت بیرونی، بلکه تنها، با توجه به بخش‌هایی از متن این نوشته، جایگاه هستی‌شناختی ما را در سازمان کلی دانش روشن می‌کند و به این سؤال آغازین باز می‌گردد که: «چگونه می‌توان تاریخ ایران را غیر شرق‌شناسانه نوشت؟»

فصل اول:
محل نزاع و مرزهای کاوش

تقریر محل نزاع

تقریر محل نزاعی که در پی می‌آید، طبعاً از چشم‌انداز پرسش مرکزی این برنامه‌ی تحقیق صورت‌بندی می‌شود: چگونه می‌توان تاریخ ایران را غیرشرق‌شناسانه نگاشت؟ این پرسش ناظر بر تاریخ به معنای گذشته‌های دور و «سپری» شده نیست، بلکه پرسشی است از نظم‌های چیره بر زندگی روزمره و از عقلانیت‌های ناظر بر این نظم‌ها؛ پرسشی است از «علل چنین بودن و... گونه‌ی دیگر نبودن» (وبر، ۱۳۸۲: ۱۱۶)؛ از تکینگی و «فردیت تاریخی» این نظم‌ها؛ پرسشی از لحظه‌های آغاز این نظم‌ها و از چگونگی هم‌نشینی آن‌ها؛ از «هم‌زمانی ناهم‌زمانی‌ها» (بلوخ، ۱۹۶۲؛ کوزلک، ۱۹۹۵) و توأمان، از شکنندگی و دگردیسی؛ از نقاط گسست و زایش این نظم‌ها. این پرسش به جبر پرسشی تاریخی-تبارشناختی است، تبارشناسی لحظه‌ی حال، تبارشناسی تاریخ اکنون. گرچه این پرسش، پرسشی است تجربی و برآمده از مواجهه با تقریرهای موجود از وضعیت

کنونی، اما به‌هیچ‌رو پرسشی تجربه‌باورانه نیست. ما به دنبال تدوین چارچوب نظری-مفهومی منسجم و مستدل‌تری نیستیم تا بتوانیم «واقعیت» را بهتر توضیح دهیم. زیرا معتقدیم، واقعیت به خودی خود در دسترس نیست، و همواره زبان، میانجی آن است، گرچه در آن منحل نمی‌شود و فاصله‌ای پرنشاندنی و پرتنش میان آن‌ها منبع تغییر دائمی و عموماً ناهم‌زمان هر دو است؛ منظور، زبان به معنای گسترده‌ی آن، به معنای همه‌ی بیان‌هایی است که تجربه‌ی واقعیت را به نوعی صورت‌بندی می‌کنند. در این تقریر محل نزاع، مسأله‌ی ما فرم بیانی علوم اجتماعی-تاریخی است؛ نه تنها به دلایل حرفه‌ای، بلکه از آن رو که این فرم بیانی، از آن‌جا که دست به مفهوم‌پردازی عالمانه‌ی واقعیت می‌زند، مدعی داوری نهایی درباره‌ی این است که واقعیت و تجربه‌ی متکثر آن چگونه باید خوانده شود، و به این معنا از توان اندراج و خنثاسازی دیگر فرم‌هایی برخوردار است که میانجی تجربه‌ی واقعیت هستند.

ادعای ما این است که نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ما، لحظه‌ی حال را به گونه‌ای ترسیم و مفهوم‌پردازی می‌کند که نه تنها تبارشناسی تاریخی و انتقادی آن، به معنای بالا، بلکه هر گونه تلاش در جهت فهم، تحلیل و تبیین آن ناممکن می‌گردد. به بیان دیگر، این نظام، تفکر مفهومی درباره‌ی لحظه‌ی حال را از طریق به تعلیق در آوردن آن، ممتنع می‌سازد. همین گرایش یا به عبارت بهتر «عملکرد» است که ما آن را تعلیق لحظه‌ی حال نامیده‌ایم. این عملکرد، مشخصات و مؤلفه‌های معرفتی متعددی

دارد که از آن میان می‌توان چهار مؤلفه‌ی اصلی عام‌گرایی، تطبیق‌گرایی مبنایی، غیاب‌نگاری و سوژه‌محوری را برجسته کرد. این مؤلفه‌های چهارگانه صفات خاص این عملکرد نیستند، به این معنا که فصل ممیز آن از دیگر عملکردها یا نگرش‌های ممکن باشند، اما برآیند این خصوصیات در وضعیت کنونی دانش ما، عملکرد ویژه‌ای را می‌سازد که تعلیق لحظه‌ی حال خوانده شده است. در این تعلیق، لحظه‌ی حال مورد پرسش عالمانه قرار نمی‌گیرد و تنها باورهای عمومی و مشترکی که از شرایط کنونی وجود دارد در نظم دانش بازتولید می‌شود. تبارشناسی لحظه‌ی کنونی، و اساساً هرگونه دقت نظر عالمانه درباره‌ی لحظه‌ی حال از نظام دانش بیرون گذاشته می‌شود. از این رو، تبارشناسی لحظه‌ی حال مجزا از تبارشناسی نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی نیست؛ این دو شرایط امکان یکدیگر هستند.

در اتخاذ رویکردی انتقادی نسبت به آکادمی علوم اجتماعی، ما تنها نیستیم. آن‌گاه که بسیاری از منتقدین بر سر این توافق دارند که علوم اجتماعی ما مسأله‌محور نیست، اشاره‌ای به تن زدن این علوم از مواجهه و بررسی لحظه‌ی حال دارند. آن‌گاه که علوم اجتماعی ما با گسلی پر ناشدنی میان واقعیتش و تعریفی که از خود دارد، یعنی شناخت امر اجتماعی (خواه به معنایی نظم‌محور و پوزیتیویستی و به منظور دستبرد مهندسانه در واقعیت، خواه به معنایی تاریخی-انتقادی) رویارو می‌شود، تأمل بازانديشانه و انتقادی در وضعیت کنونی علوم اجتماعی

گریزناپذیر می‌گردد. شکل‌گیری «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی ایران» در دو دهه‌ی گذشته، حکایت از همین اضطراب دارد. کوشش‌ها و فرآیندهای بسیاری را می‌توان برشمرد که در نقد آن چیزی شکل گرفته‌اند که یوسف اباذری آن را یک «جامعه‌شناسی نفرت‌انگیز» (جوادی و توفیق، ۱۳۹۱) می‌خواند که حتا پوزیتیویستی هم نیست، و به صورت ضمنی یا مصرح در جهت برون‌رفت از وضعیت کنونی صورت گرفته است: شکل‌گیری میان‌رشته‌ای‌هایی مثل مطالعات زنان و مطالعات فرهنگی و میدان‌های کنشی که گشوده‌اند؛ گرایش روزافزون به مطالعه و پژوهش زندگی روزمره؛ نقد کمی‌گرایی غالب در آکادمی علوم اجتماعی و روی‌آوری به مطالعات کیفی؛ روی‌آوردن روزافزون به مطالعات و پژوهش‌های جامعه‌شناختی-تاریخی؛ «جنس ترجمه» و به‌کارگیری چارچوب‌ها و مکاتب انتقادی: مکتب فرانکفورت، مطالعات فرهنگی بیرمنگام، رویکردهای مرتبط و برآمده از چرخش پسامدرن-پساساختارگرا هم‌چون مطالعات فمینیستی، مطالعات فرودستان، مطالعات پسااستعماری و....

این همه، نقشی بسزا هم در بحرانی کردن و هم در رؤیت‌پذیر کردن شکاف‌های نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ما داشته‌اند، و به این معنا بخشی از شرایط امکان‌ما، پرسش‌مان و صورت‌بندی آن در این برنامه‌ی تحقیق هستند. با این حال، و به قول میچل دین^۱، یک «تاریخ انتقادی و موثر» آن‌جا می‌آغازد که دیگران پاسخی یافته‌اند، از طریق پرسش از شرایط امکان این پاسخ‌ها

1. Dean, 1994, ch. 6

و نسبت‌شان با نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی. پرسش این است: آیا این نقدها خود بخشی از همان کلیت یا میدانی که نقد می‌شود نیست؟ آیا خود این نقدها در این میدان به شکلی نقش‌آفرینی نمی‌کنند که نتایج‌اش «لحظه‌ی حال علوم اجتماعی در ایران» است؟ آیا این ادبیات انتقادی که تولید می‌شود، خود بخشی از شکل تولید دانشی که به نقد کشیده می‌شود نیست، یا به آن در نمی‌غلطد؟ طرح این مسأله، امکان طرح دو پرسش را به وجود می‌آورد: اول آن که انتقاد به آکادمی علوم اجتماعی در مقام تولید دانش چه توضیحی از «لحظه‌ی حال آکادمی» ارائه می‌دهد؟ دوم آن که چگونه این نقد به خود منتقدین باز می‌گردد و چه برون‌رفت یا تغییری را ممکن می‌کند؟

در میان منتقدین، اجماعی عام بر سر این وجود دارد که آکادمی علوم اجتماعی ما کُپی ناقصی است از «اصلی» که به جبر، جهانی و جهان‌شمول فرض گرفته می‌شود. «اصلی» که هم‌چون آینه‌ای «آینده‌ی» گریزناپذیر را به تصویر می‌کشد، و ما در مقایسه‌ی خود با آن به تشخیص آسیب‌شناسانه‌ی «نواقص» خود می‌رسیم. گفته می‌شود که با وجود گذشت دهه‌های بسیار از شکل‌گیری این آکادمی، ما «هنوز» در وضعیت تأسیس و حتا پیشاتأسیس قرار داریم. دخالت‌گری و تعیین تکلیف‌های حوزه‌ی سیاست برای حوزه‌ی علم، بوروکراتیسم حاکم بر آکادمی، عدم شکل‌گیری اجتماعات و پارادایم‌های علمی، فقدان مکاتب فکری و برنامه‌های پژوهشی، درج‌زدن در معرفت‌شناسی دوران سنت و چیرگی رئالیسم خام و ...، همگی

نشانه‌های این عدم تأسیس دانسته می‌شوند. اباذری می‌گوید «دانشگاه در خلاء حرکت می‌کند و هیچ تعریفی از جایگاه و کارکرد خود ندارد. همه چیز در آکادمی کیاس^۱ [هاویه] محض است، بنابراین دانشگاه ویست^۲ [هرز] تولید می‌کند» (جوادی و توفیق، ۱۳۹۱: ۶۷). یا به قول مقصود فراستخواه: «وضعیت ما یک وضعیت فازی و مبهم است. یک فرآیند که در حال شکل‌گیری است با یک منطق خاکستری و ابهام، یک نوع جامعه‌ی در حال گذار بسیار متحرک، یک نوع دفورمه شدن جامعه که در آن بخشی از جامعه، به سوی مدرنیته یا حتا وضعیت پست مدرن پرتاب شده، در حالی که در بعضی از بخش‌ها با سنگینی تمام تخته‌بند سنت و تغییرات هستیم. وضعیت جریان اندیشه نیز دچار همین وضعیت است. به هر حال در حال گذاریم، در یک نوع آندرکانستراکشن^۳، در حال ساخته شدن هستیم» (همان: ۷۰).

گذشته از صورت‌بندی‌های متفاوت نقد و پاسخ‌های متناظر با آن‌ها، تمامی آن‌ها در ایده‌ی «گذار» به یکدیگر متصل و امکان‌پذیر می‌شوند. «گذار» همان‌طور که «کلیدواژه»ی پاسخ‌های آسیب‌شناسانه است، «کلید» توضیح شرایط امکان همان آسیب‌شناسی‌ها نیز هست، نه تنها آسیب‌شناسی‌ها که کلیت تولیدات میدان علوم انسانی و علوم اجتماعی که در قالب جمله‌ی طلایی «گذر از سنت به مدرنیته» تجلی می‌یابند.

تمامی ما به عنوان کسانی که در این میدان حضور داشته‌ایم

1. Chaos

2. Waste

3. Under Construction

در لحظات متفاوتی با این توضیح که «ما در شرایط تقابل یا گذار از سنت به مدرنیته هستیم» برخورد کرده‌ایم، و اگر به حافظه‌ی خود رجوع کنیم کمابیش تجربه‌ای یکسان داشته‌ایم: در مواجهه با هر مسأله‌ای به مثابه موضوع تأمل، زمانی که با توضیح آن در قالب «گذار» مواجه شده‌ایم طرحی در ذهن نقش بسته است: دو لحظه‌ی قبل (سنت) و بعد (مدرنیته) منجمد شده، و لحظه‌ی طولانی مابین آن‌ها. آنچه قرار است این لحظه‌ی طولانی میانی را توضیح دهد در خود لحظه‌ی موجود نیست بلکه در قبل و بعد آن است. به این ترتیب این لحظه‌ی حالِ طولانی، نه از درون و بنا بر ویژگی‌هایش، بلکه در قیاس با لحظه‌ی قبلی و بعدی - که صراحت و شفافیتی کاذب به آن تحمیل شده - به صورت سلبی توضیح داده می‌شود: ما نه این هستیم و نه آن، نه سنتی و نه مدرن. انگار ما برای دقت در چیزی که روبه‌رویمان است سر خود را برمی‌گردانیم به سمت قبل و بعد، به سمت گذشته و آینده. ما این مکانیزم را پریدن از روی لحظه‌ی حال یا «تعلیق زمان حال» می‌نامیم. «تعلیق زمان حال» پیوندی درونی با «ادبیات گذار» دارد.

اما ایده‌ی گذار به خودی خود به تعلیق زمان حال نمی‌انجامد. اگر مراد ما از گذار، دگردیسی‌های کند یا شتابانی باشد که تمامی جوامع دوران جدید یا مدرن با آن دست به‌گریبان‌اند، اگر ویژگی دوران مدرن را هم‌زمان با مارکس این بدانیم که «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود»، کجا و چه چیز است که در حالِ گذار نباشد؟ مفهوم

گذار اشاره به گسست‌هایی دارد که در سطوح مختلف هستی اجتماعی-کلان، میانی و خرد- و به صورتی ناهم‌زمان و گاه به صورتی تراکم‌یافته و هم‌زمان بروز می‌کنند. گسست‌ها خود ناظر بر پدیدار شدن یک تفاوت هستند: آنچه تا کنون یا نبوده یا صورت نویی پیدا کرده است و نظم موجود را مختل می‌سازد و امکان شکل‌گیری وضعیتی دگرگون نسبت به وضعیت موجود (پیشین) را به وجود می‌آورد. جامعه‌شناسی در مواجهه با این تفاوت‌ها شکل گرفته است و تمامی تلاش و ادعایش از آغاز تا کنون یافتن راهکارهایی بوده است برای صورت‌بندی مفهومی آن‌ها. ما در فصل بعد به تفصیل به این مهم خواهیم پرداخت که جامعه‌شناسی در مواجهه با «تفاوت» همواره چهره‌ای ژانوسی از خود به نمایش گذاشته است. در یک سو کوشش‌هایی عظیم، و باید گفت تا کنون بی‌سرانجام، قرار دارند برای توضیح ایجابی و درون‌ماندگار گسست و فهم و تبیین تکینگی و فردیت تاریخی وضعیت‌های برآمده از تفاوت؛ در سوی دیگر، جامعه‌شناسی متعارف قرار دارد که تفاوت را سلبی و با ارجاع به چیزی بیرون از خود تفاوت توضیح می‌دهد: مثلاً رشد نیروهای مولده، افزایش عقلانیت/تمایز یافتگی، و یا به طور کلی ایده‌ی پیش‌رفت. در این شیوه، گذارها/گسست‌های برآمده از بروز تفاوت، در نسبت با معیاری بیرون از خود آن‌ها سنجیده می‌شوند و در مفاهیمی صورت‌بندی می‌شوند که متناظر با قواعد عام تاریخی-اجتماعی است که دگرگونی را توضیح می‌دهند. گسست‌ها/گذارها، یا اشکال خاص بروز قواعد عام ارزیابی می‌شوند، یا آسیبی را

نشان می‌دهند، انحرافی از مسیر که اما بر اساس همان قاعده‌ی عام، قابل توضیح و رفع هستند. گسست‌ها/گذارها ایستگاه‌هایی هستند در یک خطِ زمانی پیش‌رونده‌ی مفروض که نقطه‌ی آغاز و انجامی دارند. آن‌ها تجلی تحقق ظرفیت‌هایی هستند که در همان نقطه‌ی آغاز به‌صورتی نامنکشف حضور دارند. روشن است که وقتی بر گذارها یا وضعیت‌های نسبتاً باثبات میان گذارها تأکید شود، موضوعات متفاوتی در بحث مرکزیت می‌یابند: تمرکز بر نظم‌های تکرارشونده در میان گذارها و استخراج منطق حاکم بر این تکرار شون‌دگی و یا تمرکز بر «تفاوت»هایی که به تغییر و شکل‌گیری یک نظم جدید می‌انجامند. اما در هر دو حالت در این شیوه، این منطق این‌همانی است که غلبه دارد، یعنی تطبیق تکرارها و «تفاوت»ها، نظم‌ها و تغییرها با قاعده‌ی عامی که مسیر تحول را پیشاپیش و به‌صورتی غایت‌شناختی تعیین کرده است. به این ترتیب دوره‌بندی‌ای امکان‌پذیر می‌گردد که در آن گذارها نقاط انفصال و اتصالِ دوره‌هایی عمومی و کلی هستند. هر دوره، زمان-فضایی همگن فهمیده می‌شود که قواعد جزئی آن ذیل قواعد عام معنا می‌شوند. در این رویکرد، گذارها نشانی از بروز امر ناهمان نیستند، بلکه شرایط امکان این‌همانی هستند، این‌همانی با قاعده‌ی عام حاکم بر «شدن».

بی‌شک نسبتی وجود دارد میان این مفهوم گذار و فهم نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ما از گذار. هر دو بر نوعی هستی‌شناسی استوارند که می‌توان آن را عامیانه (یا به قولی مبتنی

بر رئالیسم خام ارسطویی^۱ خواند و بر شناخت‌شناسی ای عام‌گرا، تجربه‌باور و سوژه‌محور، چرا که هر دو بر منطق این‌همانی استوارند و تشخیص و نام‌گذاری تفاوت را در ناهمانی‌اش، در تکینگی و فردیت تاریخی‌اش، ناممکن می‌سازند، و به این معنا تطبیق‌گرای مبنایی در آن‌ها دیده می‌شود، یعنی حرکت نکردن از فردیت و وجوه خاص امر تاریخی و تجربی. گرچه این هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و تطبیق‌گرایی نهفته در آن‌ها در مفهوم کلی گذار، با غیاب‌نگاری و غایت‌باوری پیوندی ضروری ندارد، اما در نظام دانش ما که هویت خود را جایی بیرون از خط سیر «منطقی» یا «حقیقی» گذار مکان‌یابی می‌کند به‌ناچار این خصلت‌ها هم به گذارانندیشی افزوده می‌شوند. مفهوم گذار در جامعه‌شناسی متعارف و پوزیتیویستی نیز حاضر است، اما ضرورتاً به تعلیق زمان حال نمی‌انجامد. هر لحظه‌ی حالی در نگرش پوزیتیویستی، نقطه‌ی پیوند آینده‌ای محتوم و گذشته‌ای است حامله‌ی آینده؛ و از این رو قابل شناخت و اندازه‌گیری است، نه به تعلیق درآمده و بیرون از شناخت و سنجش.

ادوارد سعید (سعید^۲، ۲۰۰۳) از نوعی «مطالعات تطبیقی» حرف می‌زند که ذیل نظریه‌های مدرنیزاسیون و جامعه‌شناسی‌های توسعه‌معمار می‌شوند و گزاره‌ی مرکزی و برسازنده‌ی آن‌ها، گزاره‌ی «جوامع در حال گذار از سنت به تجدد» است. تا زمانی که چنین معنای خاصی از تطبیق‌گرایی وجود نداشته باشد، غیاب‌نگاری امکان حیات پیدا نمی‌کند. غیاب هنگامی

۱. این صفتی است که سید جواد طباطبایی به این گونه از هستی‌شناسی‌های معاصر اطلاق می‌کند (نک. ادامه).

2. Said

به مبنای نگرش بدل می‌شود، که روایت فرایندی مدرنیته به معنای روایتی غایت‌شناسانه فهم شود که گویا توضیح نقطه‌ای آغاز و پایان آن گویای تمامی مسیر است. اما در عین حال تعلیق لحظه‌ی حال، خصلت عام تمامی انواع جامعه‌شناسی‌های «شرقی» و غیاب‌نگار هم نیست، اما گزاره‌ی «گذار از سنت به مدرنیته» از شرایط امکان «تعلیق» است که مکانیزم ویژه‌ی نظام دانش پیشاروی ما است.

در این تقریر محل نزاع، ما نیازی به توضیح تفصیلی «مطالعات تطبیقی» نمی‌بینیم. در فصل دوم به این مطالعات و خصوصاً مسائل نظری آن‌ها در جامعه‌شناسی جوامع شرقی بازخواهیم گشت. اما در این‌جا اشاراتی کلی ضروری است. در مطالعات تطبیقی، در رویارویی با کشورهای نو تأسیس پسااستعماری، ابژه‌ای «شرقی» ترسیم می‌شود که گذشته‌اش، در مقایسه با «غرب» و برخلاف آن، بر بنیاد سکون و ایستایی رقم خورده و امکانی برای گذار درون‌بود و «طبیعی» به مدرنیته را به وجود نیاورده است. این صورت‌بندی شرق‌شناسانه در همان مفهوم گذار بالا و در منطق این‌همانی ریشه دارد. جامعه‌شناسی متعارف و پوزیتیویستی، و حتا به معنایی فراخ‌تر، کلیت ژانر علوم اجتماعی بر اساس ایده‌ی پیش‌رفت و فلسفه‌های تاریخ متناظر با آن به صورت‌بندی عقلایی و جامعه‌شناختی دانش شرق‌شناسانه‌ی آکادمیک از «شرق» می‌پردازد. مطالعات تطبیقی نیز چیزی جز بسط جغرافیایی علوم اجتماعی به «شرق» نیست. ایده‌ی پیش‌رفت و صورت‌بندی جامعه‌شناختی آن، از همان

آغاز مبتنی بوده است بر ایده و تصور سکون و ایستایی اجتماعی که در «شرق» بروزی تمام و کمال می‌یابد. «سنت» و «تجدد»، «ترادیشن» و «مدرنیته»، تنها در این مرزگذاری متقابل بر اساس منطق این‌همانی و توضیح سلبی تفاوت معنادار می‌شود. در تمامی اشکال شرق‌شناسی (شرق‌شناسی آکادمیک، مطالعات تطبیقی و نظریه‌های مدرنیزاسیون پس از جنگ جهانی دوم)، «شرق» تعین منفی «غرب» است و شرایط امکان بازنویسی تاریخ «ایجابی» غرب بر اساس ایده‌ی پیش‌رفت. روی دیگر این سکه، نگارش تاریخ «شرق» بر اساس ایده‌ی غیاب است: غیاب همه‌ی آن چیزهایی که در گذشته‌ی غرب وجود داشته‌اند و گذار آن به مدرنیته را امکان‌پذیر کرده‌اند. بر اساس آن تاریخ ایجابی غرب که «تاریخ جهانی» و مسیر معیار تلقی می‌شود، و این «غیاب‌نگاری»، در «جوامع در حال گذار از سنت به تجدد»، لحظه‌ی حالی به تصویر کشیده می‌شود که در کشاکش میان گذشته و آینده‌ی ناهم‌جنس قرار دارد، میان گذشته‌ای شرق‌شناسانه و آینده‌ای جامعه‌شناختی.

همان‌طور که بالاتر اشاره کردیم، ادعای ما این است که شکل‌گیری یک آکادمی «شرقی» بر بنیاد چنین تصویری از گذار، نباید ضرورتاً به تعلیق زمان حال بیانجامد. هیچ مانع منطقی‌ای وجود ندارد که بر اساس تعاریف و مفاهیم عام و «جهان‌شمول» جامعه‌شناسی، یعنی علم ترسیم آینده‌ی محتوم، به تدوین مدل‌های نظری-مفهومی «بومی»‌ای دست بزنیم که از منظر مدرنیستی-توسعه‌گرا، بررسی آسیب‌شناختی وضعیت

گذار، شناخت و اندازه‌گیری دقیق فاصله با مسیر معیار و برنامه‌ریزی برای رفع مهندسانه‌ی «نواقص» را امکان‌پذیر کند. پس این که «جامعه‌شناسی نفرت‌انگیز» ما حتا پوزیتیویستی هم نیست، مسأله‌ای است که باید پروبلماتیک گردد و نیاز به تبیین تبارشناسانه دارد.

در نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ما نیز در بر همان تخته‌ی غیاب نگاری می‌چرخد. در تقسیم کاری که میان دو مهم‌ترین رشته‌ی این نظام، یعنی تاریخ و جامعه‌شناسی، در عدم گفت‌وگو شکل گرفته است، «تاریخ» هیچ نیست مگر انجماد شرق‌شناسانه‌ی گذشته و «جامعه‌شناسی» پیام‌آور آینده‌ی متحقق‌شده در «غربی» که یک‌پارچه و همگون تصور می‌شود. ما در فصل سوم این برنامه‌ی تحقیق، تلاشی اولیه در ترسیم نقشه‌ی نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی یا بایگانی مدرن دانش خواهیم کرد. در این جا به همین بسنده می‌کنیم که عدم گفت‌وگوی میان تاریخ و جامعه‌شناسی، خود یکی از اشکال بروز و توأمان شرایط امکان به تعلیق در آوردن زمان حال است. آن گذشته و این آینده در زمان حال به هم وصل نمی‌شوند. در فهم ما از گفتمان «گذار از سنت به تجدید»، لحظه‌ی حال، لحظه‌ی دویارگی و نه اتصال گذشته و آینده است، لحظه‌ای آنومیک، غیرقابل‌تعیین و تعیین‌ناپذیر و در نتیجه معلق.

رویکرد آسیب‌شناسانه‌ی غالب در علوم اجتماعی ما نیز، برخلاف آنچه از «آسیب‌شناسی» فهمیده می‌شود، خود مقوم مکانیزم تعلیق زمان حال است. کاربرد بی‌میانجی تعاریف،

مفاهیم و نظریه‌های علوم اجتماعی، که ما نیز عام و جهان‌شمول تصورشان می‌کنیم، به جای برساختن مدل‌هایی برای ترسیم و تبیین ایجابی لحظه‌ی حال بر اساس رابطه‌ی عام و خاص، به شابلون‌سازی‌هایی عامیانه و ساده‌لوحانه می‌انجامد که چیزی بیش از یک غیاب‌نگاری در لحظه‌ی حال را ممکن نمی‌سازد، و هرگز شناخت دقیق فواصل از «مسیر معیار» را ممکن نمی‌کند. هر چه موضوعات مورد بررسی کلان‌تر و هر چه بازه‌های زمانی مورد گزینش بلندتر باشند، این غیاب‌نگاری بروز بیش‌تری پیدا می‌کند.

تصور لحظه‌ی حال به مثابه «هاویه»، به مثابه وضعیتی آنومیک که ظاهراً بیرون از هر نظامی قرار دارد و هیچ نظامی را بر نمی‌تابد، نه نظم «سنت» را و نه نظم «مدرنیته» را، موجد نوع خاصی از عام‌گرایی در نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ماست که در پیوند با یک تأسیس‌گرایی افراطی، اراده‌گرایانه و فرد یا فرقه‌گرایانه معنادار می‌شود. ارزیابی وضعیت اکنون جامعه به عنوان «کلنگی» و علوم اجتماعی متناظر با آن، به عنوان وضعیتی که تکرار و انباشت دانش را به وجود نمی‌آورد، موجد تصویری تکرار شونده از حضور در برهوت و در نقطه‌ی صفر است. تصور قرار داشتن در یک تهی که گویا می‌توان آن را دلخواهانه پر کرد و معطوف به «آینده» نظم بخشید، آن هم با استفاده از این یا آن «بسته»ی نظری-مفهومی برگرفته از انبان علوم اجتماعی، که هر «مؤسسی» به دلایل تصادفی - درس خواندن در این یا آن آکادمی پیش‌رفته‌ی کشورهای غربی - و یا

بر اساس علائق ارزشی گزینش می‌کند. از این رو ما با موج‌های مختلف «جنبش ترجمه» و «تأسیس»های متناظر با این موج‌ها رویاروی هستیم: تأسیس پارسونزی، تأسیس مکتب فرانکفورتی، تأسیس بیرمنگامی، تأسیس فوکویی، تأسیس پسااستعماری و.... به عنوان برنامه‌هایی برای حل کامل مسأله.

مؤلفه‌هایی چهارگانه‌ی جهان‌شمول‌گرایی و عام‌گرایی، تطبیق‌گرایی، غیاب‌نگاری، و تجربه‌باوری سوژه‌محور ضرورت هر نوع مفهوم‌پردازی تکامل‌گرایانه و غایت‌شناختی از گذار است، که بر اساس منطق این‌همانی به قرائتی شرق‌شناسانه از فرآیندهای «شدن» و «تاریخ» می‌انجامد، چه تاریخ «شرق» و چه تاریخ «غرب». پس مسأله نمی‌تواند تنها نشان دادن آن‌ها در نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ما باشد. مسأله‌ی ما نام‌گذاری آن نوع از هم‌نشینی این مؤلفه‌ها ذیل گفتمان «گذار از سنت به تجدد» است که به امتناع تفکر درباره‌ی «تاریخ اکنون» و به «تعلیق زمان حال» می‌انجامد. به نظر ما مکانیزم تعلیق زمان حال آن «ویژگی برشده»^۱ است که معنایی خاص به گفتمان گذار از سنت به تجدد می‌بخشد، و فردیت نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ما را شکل می‌دهد.

بنابراین می‌توان گفت که گفتمان «گذار از سنت به تجدد» بر بنیاد مکانیزم «تعلیق زمان حال» به گزاره‌ی کمیاب و تکرارشونده‌ای تبدیل می‌شود که انتظام‌بخش «بایگانی»، یا «شکل‌بندی گفتمانی» ناظر بر نظام تولید دانش اجتماعی-

تاریخی و شرق‌شناسی مفرد و متفاوت ماست. این شرق‌شناسی بر اساس آنچه امکان‌پذیر می‌سازد، از جمله نقدها-پاسخ‌هایی که بالاتر اشاره کردیم، تقریر انتقادی و مؤثر «تاریخ اکنون» را ناممکن می‌سازد. پس تقریر یک تاریخ غیرشرق‌شناسانه، جز از طریق مسأله‌دار کردن تبارشناسانه‌ی خود نظام دانش اجتماعی ممکن نیست. گرچه بر اساس آنچه تا این جا آوردیم نیازی به تصریح دوباره نمی‌بینیم، اما برای جلوگیری از هر بدفهمی‌ای تأکید می‌کنیم که از نگاه ما رابطه‌ی نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی ما با ژانر علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی، رابطه‌ی خاص و عام نیست؛ نظام دانش ما «کپی ناقص» چیزی عام و جهان‌شمول به نام «علوم اجتماعی» نیست، زیرا اصولاً قائل به وجود چنین پدیده‌ای نیستیم. «علوم اجتماعی» چیزی جز تاریخ علوم اجتماعی نیست که در مواجهاتی بس‌گانه با وضعیت «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» و در متن متکثر جغرافیای سیاسی مدرن (دولت-ملت یا دولت ملی مدرن) به صورت نظام‌های تولید دانش اجتماعی شکل گرفته است. تعاریف، مفاهیم، نظریه‌ها و مکاتب علوم اجتماعی، به‌هیچ‌رو از زمان-فضاهای شکل‌گیری‌شان قابل انتزاع نیستند، حتا در انتزاعی‌ترین مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی‌شان. مهاجرت آن‌ها به دیگر زمان-فضاها محرک فرآیندهای مواجهه و ترجمه‌ای می‌گردد که از منطقی یگانه و از پیش تعیین شده پیروی نمی‌کنند. به نظر ما برآیند مجموعه‌ی این مواجهات و ترجمه‌های متن‌مند است که کلیتی دائماً برشونده به نام علوم

اجتماعی را برمی‌سازد. پس نسبت ژانر علوم اجتماعی با نظام‌های (ملی) دانش، نه نسبت عام و خاص که نسبت کل و جزء است. جزء شکل خاص بروز کل نیست، بلکه نتیجه‌ی مواجهه‌ای تکینه با کل است که به شکل‌گیری «فردی تاریخی» با ویژگی‌ها و منطق شدنِ بدیع و بی‌همتای خود می‌انجامد، و با تغییر شکل هر یک جزء، کل نیز دچار دگرگونی می‌شود. از این رو است که ما در سراسر این نوشتار از اصطلاح «نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی» استفاده می‌کنیم، زیرا قائل به وجود نظمی تکرار شونده در تولید دانش اجتماعی و تاریخی هستیم که از منطقی خاص پیروی می‌کند. دست‌یابی به این منطق و شکندگی‌هایش، نمی‌تواند از طریق داوری ارزشی درباره‌ی آن بر اساس تمامیتی متصور به نام «علوم اجتماعی»، و مقایسه‌ی محصولات آن با محصولات این صورت پذیرد، بلکه از طریق تبارشناسی درون‌ماندگار ویژگی‌های برشده‌ی آنچه با آن روبه‌رویم اتفاق می‌افتد.

این‌که آغاز(های) این نظام دانش مثلاً تا طرح پرسش عباس میرزایی از «علل عقب ماندگی ما» قابل ردیابی است، این‌که این نظام دانش در مسیر شدنش چه نقاط گسست و زایشی را پشت سر گذاشته است، این‌که چه نظام(های) آموزش و پژوهشی، چه تقسیمات عیان و نهان و چه تقسیم‌کارهای میان‌رشته‌ای و چه مکانیزم‌های نهادی-سازمانی و چه نوع درهم‌تنیدگی‌هایی با نظام‌های قدرت (نه فقط قدرت سیاسی) در مکانیزم تعلیق زمان حال تراکم می‌یابند، پرسش‌هایی گشوده هستند که تنها بر اساس

پژوهش‌های تاریخی-تجربی پاسخ می‌یابند. نام‌گذاری آغازین و نظروزرانه‌ی این نظام دانش (گفتمان جامعه‌ی گذار از سنت به تجدد و مکانیزم تعلیق زمان حال) در خدمت صورت‌بندی چنین پژوهش‌هایی است.

هر چند تا بدین جا از کلیت و سازوکار حاکم بر نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی در ایران سخن گفتیم، اما همان‌طور که در ابتدای این بخش تصریح کردیم، نباید چنین تصور شود که ما کلیتی منسجم، بسیط و غیرقابل‌نقض را ترسیم کرده‌ایم. پرسش ما، به عنوان بخشی از این نظام، تنها به واسطه‌ی آن امکان‌پذیر گشته است که کلیتی که از آن سخن می‌گوییم بدون ترک و شکاف نیست. به همین سیاق می‌توان نقاط شکنندگی، میدان‌ها و فضا‌هایی را برجسته کرد که «مرزی‌شدن» و «برون‌رفت» را ممکن می‌کنند، مسأله‌ای که ما در فصل پایانی این نوشتار موضوع تأمل قرار داده‌ایم.

این مرزی‌شدن و برون‌رفت برای ما از زاویه‌ی طرح مسأله‌مان معنادار است. ما با وضعیتی روبه‌رو هستیم که نظام دانش اجتماعی-تاریخی آن تقریر خاصی از زمان حال را ممکن می‌کند که بر معنایی شرق‌شناسانه از تاریخ متکی است. این معنا در دانش اجتماعی-تاریخی ایران مکانیزم ویژه‌ی تعلیق زمان حال را تولید می‌کند. نقاط مرزی کوشش‌ها یا ظرفیت‌هایی هستند که در انگاره‌ی تعلیق و مسأله‌ی جامعه‌ی در حال گذار شکاف‌هایی ایجاد می‌کنند. این تلاش‌ها به گونه‌های متفاوت و در سطوح مختلف رخ می‌دهند. در ادامه به افکار کسانی

می‌پردازیم که برای ما و از منظر ما نشان‌گر این نقاط مرزی هستند. و تلاش آن‌ها را بر اساس پرسش کلی «نگرش تاریخی به لحظه‌ی حال و تلاش برای توضیح تاریخی وضعیت اجتماعی» روایت می‌کنیم.

پرسش‌گری در مرزهای دانش

تعلیق لحظه‌ی حال به تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه‌ی ایران مجال می‌دهد تا جانشین دانشی شود که می‌تواند تحلیلی انضمامی از وضعیت اجتماعی واقعاً موجود ارائه کند. هنگامی که زمان حال به تعلیق در می‌آید، نگرش به تاریخ، بیرون از دغدغه‌ی واقعی مسائل پیش رو صورت می‌پذیرد. نگرش تاریخی-اجتماعی که بخواهد وضعیت حال و چگونگی این‌گونه شدن و دیگرگونه نبودن وضعیت را بررسی کند، باید بتواند توصیفی از وضعیت تاریخی ارائه دهد که در آن، مسأله‌ی «تاریخ به مثابه تاریخ» یا دانش صرف تاریخی و دانستن این‌که گذشته دقیقاً چه بوده است، هدف اصلی نیست. مسأله توضیح فرایندهای تاریخی است که جامعه‌ی کنونی را ممکن کرده‌اند. بسیاری از پژوهش‌های تاریخی چنان‌که اشاره خواهیم کرد، با همین هدف انجام شده‌اند. ما این مجموعه متون را «جامعه‌شناسی تاریخی» می‌خوانیم. ژانری که مهم‌ترین نقطه‌ی تحول آن، چنان‌که خواهیم گفت، دهه‌ی ۱۳۴۰ شمسی است.

توضیح تاریخی وضعیت اجتماعی تا کنون عموماً به ورطه‌ی عام‌گرایی روش‌شناختی و نظری افتاده است. این توضیح در این گزاره‌ی اصلی خلاصه شده است که وضعیت کنونی وضعیتی است میان سنت و مدرنیته. وضعیت کسانی که در شرایط سنت بوده‌اند و اگرچه به عقب‌ماندگی خود آگاه شده‌اند، اما هنوز نتوانسته‌اند شرایط حیات خود را تغییر دهند. ریشه‌های این وضعیت عموماً به اواسط عصر قاجار و مشخصاً به جنگ‌های ایران و روس و پرسش

عباس میرزایی بازگردانده می‌شود. اما به نظر نمی‌رسد که عام‌گرایی و تطبیق‌گرایی نهفته در این پرسش را بتوان تا دو قرن پیش عقب برد. طبیعی است که گذاران‌اندیشی و مسأله‌ی ترقی یا فهم وضعیت، به عنوان وضعیت گذار، به عصر قاجار باز می‌گردد. اما امروزه با صورت ویژه و نسبتاً جدیدتری از «گذاراندیشی» روبه‌رو هستیم است که صورت ایدئولوژیک، تمامیت‌گرا و عام‌گرای خود را در زبان جامعه‌شناسی تولید کرده است.

ایدئولوژی گذار تمامی نظام دانش تاریخی-اجتماعی یا تمام ژانر جامعه‌شناسی تاریخی را قبضه نکرده؛ اما محور بسیاری از مسأله‌ها و مباحث بوده است که می‌کوشند توضیحی تاریخی از وضعیت اجتماعی به دست دهند. کوشش‌هایی که برای توضیح تاریخی وضعیت اجتماعی کنونی شکل گرفته‌اند، در دل این فضای هژمونیک برای ما رؤیت‌پذیر هستند. این تلاش‌ها پرسش‌هایی را طرح می‌کنند که در مرزهای امکان دانش تاریخی لحظه‌ی اکنون حرکت می‌کنند. به همین دلیل این مرزها را آشکار می‌سازند و از این طریق آن‌ها را به نقد می‌کشند. مسأله‌ی علل عقب‌افتادگی یا عقب‌ماندگی، در دهه‌ی چهل، زبانی جامعه‌شناختی به خود گرفت و در مباحث جامعه‌شناختی مسأله‌ساز شد. این سؤال محوری، تفسیرهای متفاوتی از تاریخ عقب‌ماندگی را پدید آورد. به‌خصوص با نگرشی تطبیقی که تلاش می‌کرد، به جای نگارش تاریخ ایجابی وضعیت تاریخ ایران را بر اساس آنچه نیست شرح بدهد. در نتیجه تطبیق‌گرایی، عام‌گرایی، نگرش سلبی و بی‌اهمیت دانستن لحظه‌ی حال به

خاطر مقایسه‌ی بی‌پایان گذشته و آینده، شکل جدیدی به خود گرفتند که ما اکنون با پیامدهای آن روبه‌رویم.

مقطع تاریخی تعیین‌کننده در این کوشش‌ها دهه‌ی ۱۳۴۰ شمسی است، که در آن بسیاری چون احمد اشرف، محمدعلی همایون کاتوزیان، محمدعلی خنجی، یرواند آبراهامیان، فرهاد نعمانی و... به جامعه‌شناسی تاریخی پرداختند. جامعه‌شناسی تاریخی در کار آنان دیگر تنها به معنای تاریخ‌نگاری وقایع تاریخی نبود؛ آن‌ها تاریخ تولید صورت‌بندی‌های اجتماعی، چون نظم سیاسی، نظام اقتصادی، نظم اجتماعی و نظام اندیشه را توضیح می‌دادند. این تلاش‌ها از تحولات معینی در اندیشه‌ی جهانی توسعه نیرو می‌گرفتند. در دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی موج متفاوتی در نقد برنامه‌های توسعه به راه افتاد. در این آراء به مدد طرح مجدد نظریه‌ی استبداد شرقی، ریشه‌های عقب‌ماندگی کشورها در نظمی تاریخی-تطبیقی توضیح داده می‌شد که در آن شرق مظهر استبداد و غرب فرایند تاریخی توسعه بوده است. به این ترتیب کشورهای توسعه‌نیافته در لحظه‌ای پیش از آغاز مدرنیته‌ی واقعی تصور می‌شدند. کشورهایی که هنوز نتوانسته‌اند از وضعیت پیشامدرن خود بیرون بیایند، و وضعیت‌شان را می‌توان در مقایسه با وضعیت مدرنیته‌ی محقق‌شده در غرب درک کرد. گرچه این تلاش‌ها نه در پی این بودند که مانند تاریخ‌نگاری شوروی مراحل تاریخی غرب را به تواریخ دیگر تحمیل کنند و نه این‌که مانند نظریه‌های راست‌گرای توسعه شاخص‌های معینی را برای تعیین فاصله‌ی وضعیت‌های اجتماعی با وضعیت

مطلوب در نظر بگیرند. اما در نهایت مسأله‌ی آن‌ها این بود که چرا جوامع عقب‌مانده نتوانسته‌اند در تاریخ خود مسیر توسعه را پیش بگیرند. برای این کار باید دانسته می‌شد غیاب کدام دسته از عوامل اجتماعی مانع تحقق مدرنیته، سرمایه‌داری یا توسعه در شرق یا در این مورد خاص در ایران بوده است، و جامعه‌شناسی این امکان را به محققان می‌داد.

اما پیدایش ژانر جامعه‌شناسی تاریخی در ایران صرفاً محصول این موج بین‌المللی اندیشه نبوده است. شرایط معینی در علوم انسانی ایران وجود داشته‌اند که به این ژانر جهت و معنای تاریخی خاصی می‌بخشند. در دهه‌ی سی شمسی با شکست سیاسی نیروهایی که می‌کوشیدند دربار پهلوی را از حکومت دور کرده و به سلطنت محدود کنند، عملاً مشروطه‌خواهی به محاق رفت. این به محاق رفتن به تولید گفتارهای تاریخ‌نگارانه‌ی جدیدی انجامید که نزاع میان نیروهای مترقی و موانع سرسخت عقب‌ماندگی را روایت می‌کردند. پرسش از مسیر ترقی، جای خود را به پرسش از عوامل عقب‌ماندگی داده بود. اشکال متفاوت این گفتار گاه چون نوشته‌های آدمیت به تاریخ‌نگاری شخصیت‌ها و جریانات فکری می‌پرداختند و گاه چون ژانر جامعه‌شناسی تاریخی موانع پیش‌رفت را در سطوح ساختاری جستجو می‌کردند. اما در هر دو سوی این طیف می‌توان پیوندهای جدیدی میان اندیشه‌ی اجتماعی و تاریخ مشاهده کرد، که بر مبنای مسأله‌ی «موانع پیش‌رفت» اندیشه‌ی تاریخی و اجتماعی را در هم می‌تنند. آدمیت با جامعه‌شناسانه کردن تاریخ،

و ژانر جامعه‌شناسی تاریخی با تاریخی کردن روایت لحظه‌ی حال جامعه.

از سوی دیگر علوم انسانی ایران در این سال‌ها به معنای جدیدی با الگوهای توسعه‌گره می‌خورد. موج جدید محصلینی که بخش قابل توجهی از آن‌ها در دانشگاه‌های انگلیسی-امریکایی درس خوانده بودند، در پیوند با نهادهای نوظهوری چون سازمان برنامه و بودجه، به برنامه‌ریزی شاخص‌محور و عملیاتی برای مسائل کشور پرداختند. در همین مقطع رشته‌های جدیدی در علوم انسانی تأسیس شدند که مهم‌ترین آن‌ها برای بحث ما جامعه‌شناسی است که در طول این سال‌ها ذره ذره خود را در نظام آکادمیک ایران نهادینه کرد. پیدایش و رشد مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران از آغاز در پیوند با برنامه‌های توسعه و نهادهای مدیریتی نوین بود. این نظام جدید در بستر فکری زمانه به دنبال دست بردن در واقعیت و تغییر اموری بود که مانع تحقق توسعه بودند. گفتار جامعه‌شناسی ایرانی در این چارچوبه‌ی اصلی به توضیح تاریخی‌زبانی جامعه‌شناسانه بخشید.

پرسش‌های مرزی نقادان جامعه‌شناسی تاریخی

مسئله‌ی امتناع

در دو دهه‌ی اخیر نگارش تاریخ جامعه‌شناسی و نقد تاریخی اندیشه‌ی جامعه‌شناختی رواج معناداری یافته است. این نقدها و تاریخ‌نگاری‌ها جنبه‌های متفاوتی از مسئله‌ی امروزی علوم اجتماعی را می‌کاوند. خود این گرایش به نوعی نشان‌گر مسئله‌دار شدن شناخت اجتماعی است. اما در میان این انبوه، بخشی مشخصاً به مسئله‌ی امتناع تفکر یا امتناع اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی پرداخته‌اند. آرامش دوستدار مسئله‌ی امتناع تفکر را به عنوان مشخصه‌ی نوع معینی از فرهنگ، یا به عبارت بهتر عملکرد درونی فرهنگ دینی مطرح می‌کند و صورت‌ها و ریشه‌های آن را از دوران پیش از اسلام دنبال می‌کند (دوستدار، ۱۳۷۷: ۱۹-۳۶؛ ۱۳۸۳: ۱۳-۸۰). مسئله‌ی ما این صورت دیرپای تاریخی نیست. فارغ از این که تا چه حد می‌توان با تز تاریخی یا پاسخ آرامش دوستدار به مسئله موافق بود، آنچه اهمیت دارد تفاوت مسئله یا موضوع و فردیت تاریخی-اجتماعی مورد بررسی است. نظم جدید دانش ممکن است نسبتی اندک یا وثیق با این صورت کلی تاریخی-فرهنگی داشته باشد، اما توضیح این صورت فرهنگی و خصائص آن ضرورتاً توضیح‌دهنده‌ی نظم ویژه‌ی اندیشه و دانشی که امروز با آن روبه‌رویم نیست. محل طرح پرسش دوستدار منظری فلسفی به تاریخ و مشخصاً تاریخ فرهنگ و فکر است. اما در منظر اجتماعی-تاریخی پرسش «نظم اجتماعی دانش» طرح می‌شود، صورت‌بندی‌ها و نظم‌های

موجود اجتماعی امتناع یا به عبارت دیگر «شرایط یا وضعیت -تاریخی و اجتماعی- امتناع» به موضوع بحث بدل می‌شوند، و به جای پرداختن به مختصات فرهنگی، می‌توان نحوه‌ی عملکرد و استقرار این خصایص و شیوه‌های عملکرد اجتماعی آن‌ها را جستجو کرد.

از سوی دیگر دوستدار از اندیشه‌ی علمی و آکادمیک یا دانش نوین سخن نمی‌گوید. موضوع کار و تحقیق او نظم‌های اندیشه‌ی علمی معاصر نبوده است. پرسش امتناع بیش‌تر در آثار سید جواد طباطبایی به نظام تولید دانش یا به «شرایط امتناع» مربوط می‌شود.^۱ ما نام‌گذاری آغازین او را بر مسأله‌ای که با آن مواجه‌ایم، حفظ می‌کنیم. شرایط امتناع برای طباطبایی وضعیتی است که در آن امکان پدید آمدن اندیشه‌ی جدید بر اساس سنت وجود ندارد. این شرایط امتناع به دلیل انحطاط تاریخی سده‌های اخیر پیش آمده است و بی‌توجهی به آن، گفتارهای غیرعقلانی متعددی را در فضای مباحث ایرانیان پدید آورده. در این صورت‌بندی دو تز محوری وجود دارد: اول این‌که شرایط امتناع، خود مورد بازاندیشی قرار نمی‌گیرد (و این یکی از مکانیزم‌های مهم تداوم امتناع است)؛ دوم این‌که این شرایط به خاطر عدم امکان تأمل در سنت بر اساس مفردات اندیشه‌ی جدید حاصل شده است.

۱. طباطبایی نیز به طور مشخص به جامعه‌شناسی تاریخی یا نگرش تاریخی-اجتماعی نمی‌پردازد. روایت ما از اندیشه‌های طباطبایی یا دوستدار روایتی است که به نسبت مسأله‌ی ما شکل گرفته است. به طور کلی در این بخش ما به شرح دقیق نظرات متفکران مرزی نمی‌پردازیم. مسأله مرزهایی است که این نوشته‌ها بر ما آشکار می‌سازند، در نتیجه ما به دنبال خوانشی وفادارانه یا جامع نیستیم. ما می‌خواهیم خوانشی از بعضی نوشته‌های موجود به دست دهم تا راه را برای کنکاش و پرسش خود باز کنیم.

دومین تز، گزاره‌ای است که دو نظریه‌ی اصلی طباطبایی یعنی نظریه‌ی انحطاط و امتناع را به یکدیگر پیوند می‌زند. این اشاره سودمند است که در آثار طباطبایی تمایزی میان نظریه‌ی انحطاط و امتناع وجود ندارد. او خود به دو ساحت مختلف تحقیقی اشاره دارد که در یکی از آن‌ها زوال اندیشه بررسی می‌شود و در دیگری انحطاط تاریخی. این تمایز بیش از هر متن دیگر، در مقدمه و مؤخره‌ی کتاب دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران (طباطبایی، ۱۳۸۰) به بحث گذاشته است؛ و تا آن‌جا که به این کتاب مربوط است، به نظر می‌رسد طباطبایی عملاً از دو حوزه‌ی متفاوت سخن می‌گوید: در زوال، صحبت از اندیشه است و سطح تحلیل نظری، تاریخ فکر است؛ در انحطاط، بحث از مبادی اجتماعی و تاریخی است و در سطح تحلیل اجتماعی-تاریخی به تمدن و از جمله فکر می‌پردازد.

اما می‌توان نوشته‌های طباطبایی را بر اساس پرسش متن حاضر با اندکی تفاوت از هم متمایز ساخت. در نظریه‌ی انحطاط با توضیح تاریخی وضعیت حال مواجه‌ایم و در بحث از شرایط امتناع با وضعیت کنونی دانشی مواجه هستیم که از تولید دانشی درخور درباره‌ی وضعیت‌های پیش رو عاجز است. در واقع می‌توان نظریه‌ی زوال را به پلی میان نظریه‌ی انحطاط و امتناع بدل کرد تا راه‌گشایی‌های نوشته‌های طباطبایی برای پرسش ما یعنی شرایط امتناع روشن‌تر شود. به همین دلیل در میان دو تز پیش‌گفته، آنچه راهنمای ما در درک و تفسیر نظریات طباطبایی است، تز اول است. شرایط امتناع شرایطی است که در آن خود

امتناع به مسأله بدل نمی‌شود. به این ترتیب اندیشه‌هایی تولید می‌شوند که نسبت واقعی خود را با شرایط پدید آمدن‌شان باز نمی‌شناسند. چنین اندیشه‌هایی برای خود منظری غیرتاریخی و تجریدی قائل هستند که به عام‌گرایی، ذات‌باوری، سوژه‌محوری و میل به تأسیس دانشی نهایی و کامل دامن می‌زنند.

طباطبایی در مقدمه‌ی ابن خلدون و علوم اجتماعی (۱۳۷۹) از ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه‌ای سخن می‌گوید که یکی از انواع گفتارهایی هستند که در پی بی‌توجهی به شرایط امتناع پدید می‌آیند. آن‌چه ما ایدئولوژی گذار می‌نامیم همین شیوه از اندیشه در گفتار گذارانیدیشانه است. گذارانیدیشی که ریشه‌های آن را می‌توان لااقل تا عصر قاجار عقب برد، در دهه‌ی چهل شمسی زبانی جامعه‌شناسانه و ایدئولوژیک به خود گرفت که صورتی ویژه از گذارانیدیشی است. از نگاه طباطبایی میل به تأسیس دانشی همه‌چیزگو از وجوه مشخصه‌ی برخورد ایدئولوژیک با وضعیت امتناع است.^۱ آن‌چه وجه ایجابی نقدهای طباطبایی را برجسته‌تر می‌کند، توجه به این نکته است که خود او چگونه تلاش می‌کند از این گفتار فاصله بگیرد و وجه تمایز رویکرد او با رویکرد نهفته در این گفتار چیست. طباطبایی در توضیح چرایی پیدایش این گونه‌ی گفتاری عوامل بسیاری را نام می‌برد: از خیال‌پروری و کم‌دانشی تا حس تحقیر و یا اشتباه گرفتن وضعیت ایران با غرب. اما آن‌چه بحث او را از این سطوح فردی

۱. طباطبایی در فصل دیگری از کتاب ابن خلدون... بحث رنالیسم خام نهفته در این ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه (و البته صورت‌های دیگر گفتار شرایط امتناع نظیر «تبعات ادبی» و ...) را طرح می‌کند که نشان می‌دهد چگونه معنایی غیر انتقادی از تعمیم، ذات و سوژه در این گفتارها عمل می‌کند؛ نک: صص.

فرا تر می‌برد نکته‌ای است که طباطبایی در پایان فصل اول کتاب به آن اشاره می‌کند.

طباطبایی در ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه پیوندی بلافصل میان گذشته و حال می‌یابد (طباطبایی ۱۳۷۹: ۴۴-۵۴). آنچه تلاش‌های طباطبایی را در مرزهای پرسش‌گری از وضعیت تاریخی قرار می‌دهد، توجه او به انفکاک بنیادی میان لحظه‌ی حال و گذشته است. طباطبایی به طور جدی بر تمایز حال و گذشته یا زمان‌مندی دست می‌گذارد. گرچه او این انفکاک را در نظریه‌ی انحطاط، بیش‌تر در صورت دوره‌بندی اعصار تاریخی و تفکیک سنت از جهان مدرن دنبال می‌کند، اما وجه رادیکال این نقد، یعنی جدایی لحظه‌ی حال از گذشته در آثار او محوری باقی می‌ماند. نقد طباطبایی بر ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه راه‌گشا است و در عین حال نقاطی مرزی را در فهم تاریخی ایران برجسته می‌سازد که به مدد آن‌ها می‌توان فضای امتناع و مسیرهای نقادی آن را بهتر صورت‌بندی کرد.

رابطه‌ی بلافصل با گذشته صورت‌های گوناگونی دارد. گاه این رابطه در جهت ایده‌ی بازگشت به خویشتن عمل می‌کند و تلاش می‌کند گذشته را حاوی ظرفیت‌هایی برای جهان نو بداند و گاه برعکس این رابطه‌ی بلافصل برقرار می‌شود تا ناسودگی‌های سنت را به رخ بکشد. در هر دو صورت اما آنچه یکسان است فرافکنی حال به گذشته و عدم فهم قیاس‌ناپذیری

۱. متونی چون مقدمه‌ی مکتب تبریز (طباطبایی، ۱۳۸۵) این امکان را به خواننده می‌دهند که مسیری را در آثار او دنبال کند که در آن دوره‌بندی‌های تاریخی معنایی ذاتی ندارند، و معنای یک‌دستی از سنت (و در نتیجه از تجدد) بر نمی‌سازند؛ گرچه بخش‌هایی از دیگر آثار او ممکن است این تفسیر را برتابند.

لحظه‌های تاریخی است. لحظات ناهم‌زمان تاریخی در ایدئولوژی یک‌پارچه می‌شوند و عملاً تصویری غیرزمان‌مند از تاریخ می‌سازند. این وضعیت امتناع است که در آن گذاراندیشی صورتی ایدئولوژیک به خود می‌گیرد و و گذار را نه بر مبنای ظرفیت‌های متفاوت لحظات تاریخی، که بر اساس موانع دائمی پیش‌رفت و عوامل همیشگی عقب‌ماندگی می‌فهمد. در این وضعیت آنچه فراتر از این موانع قرار دارد، عقلانیتی ناب و غیرتاریخی است که از زبان محقق سخن می‌گوید و در پی تأسیس دانشی همه‌کاره است.

به این ترتیب طباطبایی کمک می‌کند تا تصویری روشن‌تر از صحنه‌ی نزاع تاریخ‌نگاری تصویر کنیم؛ و ما را به درستی به پرسش امتناع می‌رساند. گرچه تصویری که در نهایت طباطبایی از امتناع می‌سازد تصویری است بیش‌تر ناظر به مجادلات محتوایی اندیشه. او دلایل امتناع را چنان‌که گفتیم در نظریه‌ی انحطاط پی‌گیری می‌کند و در پی آسیب‌شناسی فکر است. تصویر ما از امتناع با این رویکرد غالب آثار طباطبایی متفاوت است، هرچند به نظر می‌رسد که میل به گذر از این تعاریف محتوایی لااقل در این خلدون و... وجود دارد. امتناع نه فقط در محتوای اندیشه، که در ارتباطات نهادین، صورت‌های اجتماعی دانش، پرابلماتیک‌ها و فضای عمل نیروهای دانش قابل ردیابی است. به همین دلیل از منظر پرسش ما روی آوردن به چیزی شبیه به نظریه‌ی انحطاط، توضیح شرایط امتناع نیست، بلکه کنار گذاشتن پرسش از شرایط اجتماعی تحقق است. ریشه‌ی

اجتماعی شرایط امتناع کنونی را نمی‌توان در ساختارها یا ظرفیت‌های قطعی گذشته بازجست. برای ما پژوهش در باب امتناع، بیش‌تر پژوهشی در مکانیزم‌های عینی و اجتماعی امتناع است، چرا که آنچه امروزه به عنوان مظهر امتناع در برابر ما قرار دارد، محصولی معاصر ما است، نه ظرفیتی در گذشته که به طور بلافصل در لحظه‌ی حال عمل کند.

شرایط تاریخی-اجتماعی که امتناع در درون آن به عملکردهای اجتماعی بدل می‌شود و نظم‌های اجتماعی دانش را می‌سازد، از وجوه حقوقی و سازمانی، نهادی، روان‌شناختی، و از منظر شیوه‌های مبادله، انباشت و پیش‌رفت دانش قابل تحلیل هستند. شیوه‌های در دسترس گذاشتن دانش و به کار گرفتن آن نظم‌های اجتماعی عینی امتناع در نظام دانش را شکل می‌دهند. گذشته از تحقیقات طباطبایی که بیش‌تر ناظر بر فضای کلی فکر علوم انسانی در ایران هستند، می‌توان از تحقیقاتی یاد کرد که خود ژانر جامعه‌شناسی تاریخی را به موضوع کار خود بدل کرده‌اند. در این میان باید از کتاب عباس ولی با نام ایران پیشاسرمایه‌داری (۱۳۸۰) یاد کرد که خوانشی درخشان و کارآمد از این ژانر ارائه کرده است و در این جا به طور تفصیلی به آن خواهیم پرداخت تا علاوه بر استفاده از نکات انتقادی عباس ولی، نشان دهیم که موضع ما چه تفاوتی با موضع انتقادی او دارد.

یک مثال: ایران پیشاسرمایه‌داری

ولی تحلیل‌های این ژانر را ذیل دو گونه‌ی «شوروی» و

«آسیایی» دسته بندی کرده و آنها را گذار از تاریخ‌نگاری «کهنه‌پرستانه» و «گاه‌شمارانه» به تاریخ‌نگاری نظریه‌محور می‌داند. او به درستی می‌نویسد که روی‌آوری به نظریه در شناخت و تحلیل تاریخی ایران «نه انتخابی خودسرانه و نه تعهدی صرفاً مدرسی بوده است» (همان: ۱). در فرآیند مدرنیزاسیون پس از جنگ جهانی دوم دگرگونی‌های عظیم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در ایران آغاز شد، که از دهه‌ی ۱۳۴۰ به بعد به‌ویژه با اصلاحات ارضی شتابی فزاینده یافت و جامعه‌ی ایران را با چالش‌های عدیده‌ای روبه‌رو کرد که برای یافتن توضیح علی وضعیت کنونی (گسست‌ها و تداوم‌ها)، بازخوانی نظری گذشته‌ی «پیشاسرمایه‌داری» ایران را گریزناپذیر می‌کرد. وضعیتی که با بروز انقلاب اسلامی از نو جان تازه‌ای می‌گیرد. از این رو، عباس ولی تحلیل‌های مورد بحث را «تبارشناسی‌های زمان حال» می‌خواند (همان: ۲). در این جا اشاره‌ی او به رویکرد «تبارشناسی» تاریخی نیچه یا فوکو نیست، بلکه مراد او بیش‌تر آن چیزی است که می‌توان آن را «اکنون‌گرایی»^۱ خواند و مورد نقد نیچه و فوکو نیز بوده است؛ یعنی فرافکنی زمان حال به گذشته و فروکاهی گذشته به «پیش‌تاریخ» زمان حال. با وجود گفتمان‌ها و استراتژی‌های سیاسی بسیار متفاوتی که این دو گونه را از هم جدا می‌سازد، مسأله‌ی همه‌ی این تحلیل‌ها، توضیح تاریخی علل عقب‌ماندگی/توسعه‌نیافتگی و موانع توسعه‌ی سرمایه‌دارانه است. اگر در رویکرد «شوروی»، مواجهه با سرمایه‌داری غرب

1. presentism

(استعمار، امپریالیسم) است که شرق/ایران را از مسیر «طبیعی» تاریخ خارج ساخته و باعث گردیده تا فروپاشی «فئودالیسم» نه به سرمایه‌داری که به نوعی «سرمایه‌داری وابسته» بیانجامد، در رویکرد «آسیایی» آن مسیر طبیعی فقط برای غرب به رسمیت شناخته می‌شود و توسعه‌نیافتگی شرق/ایران پیامد تداوم مسیر تاریخی ذاتاً متفاوتی ارزیابی می‌شود که با مفاهیمی هم‌چون «دسپوتی شرقی»، «شیوه‌ی تولید آسیایی» (مارکس، ویتفوگل) یا «پاتریمونیاالیسم» (وبر) توضیح داده می‌شود. گرچه شرایط امکان این تحلیل‌ها از یک سو قرائت شرق‌شناسانه‌ی گذشته‌ی ایران و از دیگر سو ادبیات گذار نظریه‌های مدرنیزاسیون (و راه رشد غیرسرمایه‌داری) است، اما توأمان ریشه در گرایش تکامل‌گرایی و غایت‌گرایی مارکس دارد که به قول ولی در «ناسازگاری‌های مفهوم کلاسیک مارکسیستی شیوه‌ی تولید فئودالی» تجلی خاص می‌یابد.

در این تحلیل‌ها، ما با تاریخ‌نگاری‌هایی روبه‌رو هستیم مبتنی بر مقایسه‌ی تاریخ ایران با تاریخ برساخته و یگانه فرض‌شده‌ی اروپا، به عنوان تاریخ معیار، و از این رو «در تاریخ‌نگاری شوروی و آسیایی ایران، تاریخ ایران، به عنوان مقوله‌ای استدلالی، وجود مستقل ندارد» (ص. ۱۷). بنابراین، تاریخ ایران در این تحلیل‌ها هیچ نیست مگر «مجموعه‌ای از عوامل غایب»، «عناصری که مشخص‌کننده‌ی خصوصیت یگانه غرب و تاریخ غرب» هستند (ص. ۲۰). اما دست‌یابی به «تاریخ ایران، به عنوان مقوله‌ای استدلالی» و مستقل بر مبنای معرفت‌شناسی تجربه‌باور

و تاریخی‌گرای حاکم بر تحلیل‌های ایران «پیشاسرمایه‌داری» امکان‌پذیر نیست، بلکه تدوین یک «تاریخ نظری» را الزام‌آور می‌کند. تاریخ نظری مد نظر عباس ولی شرط رسیدن به اهداف تصریح‌شده‌ی اثر است: «نخست، بررسی ساختار مفهومی گفتمان تاریخی مدرن درباره‌ی ایران پیشاسرمایه‌داری، و دوم، تأسیس یک چارچوب نظری جانشین برای مفهوم‌یابی مناسبات اجتماعی، ساختارهای اقتصادی و نهادهای سیاسی» (ص. ۶) برای دوره‌ی بلندی که «ایران قرون وسطی» خوانده می‌شود و حاکمیت سلجوقی تا انقلاب مشروطه را در بر می‌گیرد.

عباس ولی در توضیح ضرورت یک «تاریخ نظری»، معضله‌ی بنیادی تحلیل‌های ایران پیشاسرمایه‌داری را در شناخت‌شناسی تجربه‌باور حاکم بر آن‌ها پی می‌جوید، که بر اساس تفکیکی هستی‌شناختی میان واقعیت و مفهوم (نظریه)، مدعی بازنمایی تمام و کمال واقعیت در مفاهیم است. در رویکرد تجربه‌باور، سنجه‌ی اعتبار تحلیل نظری، انطباق آن با واقعیت تاریخی است که گویی به صورتی خودگویا و دسترس‌پذیر در فاکت‌های تاریخی حضور دارند. در مقابل، عباس ولی به‌درستی بر این نکته تأکید می‌کند که داده‌های تاریخی نیز مانند مفاهیم و چارچوب‌های نظری ساختارهایی استدلالی هستند. تفاوت میان این دو از جنس هستی‌شناختی نیست، بلکه خصلتی شناخت‌شناسانه دارد. فاکت‌های تاریخی بر اساس چارچوب‌های نظری-مفهومی بر ساخته می‌شوند. آن‌ها گرچه بر واقعیت دلالت دارند، اما هرگز با واقعیت این‌همان نیستند. از این رو مبنای تحلیل‌های نظری-

تاریخی درجه‌ی بازنمایی واقعیت نیست، بلکه انسجام منطقی خود آن‌هاست.

«تاریخ نظری»، آن‌گونه که ولی طرح می‌کند، از ظرفیت بالایی برای تدقیق و تعیین حدود و ثغور پرسش مرکزی این برنامه‌ی تحقیق برخوردار است؛ اما این ظرفیت تنها حضوری ضمنی در اثر عباس ولی دارد، و از آن‌جا که تا انتهای منطقی اندیشیده نشده است، استلزامات آن نامصرح باقی می‌مانند. به نظر، این استلزامات عبارت‌اند از:

۱. مسأله‌ی تقریر غیرشرق‌شناسانه تاریخ ایران، نمی‌تواند بازنمایی بهتر واقعیت باشد. آن‌چه در «تاریخ نظری» ضرورتاً پروبلماتیک می‌شود، خود مسأله‌ی بازنمایی است؛ مسأله‌ی رابطه‌ی مفهوم و واقعیت، رابطه‌ی سوژه‌ی شناسا و ابژه‌ی شناخت. به بیان دیگر، و آن‌گونه که ولی در مقدمه بر ترجمه‌ی فارسی اثرش تصریح می‌کند، مسأله‌ی اصلی یک تاریخ انتقادی و ایجابی، فراروی از صورت‌بندی شناخت‌شناسانه‌ی رابطه‌ی واقعیت-مفهوم و ابژه-سوژه است که به‌ناگزیر باید یک سوژه‌ی استعلایی را پیش فرض گیرد و به هرمنوتیک بی‌پایان استخراج و تولید معنای واقعیت می‌انجامد؛

۲. صورت‌بندی تاریخی‌گرا و تطبیقی «واقعیت‌های تاریخی»، مشروعیت و اقتدار خود را از ادعای تجربه‌باورانه‌ی بازنمایی واقعیت کسب می‌کند که ظاهراً در فاکت‌های تاریخی مکشوف حضوری مسجل دارد و در پناه آن، گذشته‌ی تاریخی ما را در گفتمان‌های تاریخی، ذیل «تاریخ جهانی» و به عنوان «دیگری»

در تاریخ متصور و برساخته‌ی غرب بایگانی می‌کند. بایگانی «فاکت‌های تاریخی»، شرط امکان تحلیل‌های تاریخی ایران پیش‌اسرمایه‌داری است که مورد نقد بنیان برافکن ولی قرار می‌گیرند. پس مسأله‌ی یک تاریخ انتقادی و ایجابی، بازمعنایی «فاکت‌های تاریخی» نیست (مسأله‌ای که به نظر می‌رسد ولی به آن گرفتار می‌آید)، بلکه واکاوی و تحلیل گزاره‌هایی است که بایگانی را امکان‌پذیر ساخته‌اند؛ استخراج این مهم است که «مواد خام تاریخی» چگونه در نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی به فاکت تاریخی تبدیل می‌شوند و در چه نظامی در بایگانی سامان می‌یابند. به بیان فوکویی، شرط تحقق یک تاریخ غیرشرق‌شناسانه «باستان‌شناسی» و «تبارشناسی» بایگانی‌ای است که نظام تولید دانش اجتماعی-تاریخی را به این گونه که هست، رقم زده.

۳. نقد واکاوانه‌ی بایگانی به خودی خود به یک تاریخ انتقادی و ایجابی نمی‌انجامد. همان‌طور که عباس ولی به درستی تأکید می‌کند، استخراج و جوهی از واقعیت و تبدیل آن‌ها به فاکت در گفتمان اتفاق می‌افتد. آنچه در یک گفتمان تاریخی‌گرا اتفاق می‌افتد تا وجهی از واقعیت واجد معنا و اهمیت گردد، بازآرایی ژنریک اسناد و مدارک تاریخی است. مثلاً تحلیل لمتون از نهاد اقطاع به عنوان نهادی بوروکراتیک-نظامی، تنها حاصل تقابل ایدئولوژیک فئودالیسم اروپایی-پاتریمونیالیسم شرقی نیست، بلکه در طبقه‌بندی لمتون معین تاریخی، در این مورد به طور خاص ماوردی و خواجه نظام‌المک، مادیت می‌یابد. تنها در پناه چنین بازآرایی‌های ژنریکی است که خوانش تاریخ

ایران-شرق، و متقابلاً غرب، بر اساس دوبنی‌های^۱ ذات‌گرای شرق-غرب، دسپوتیسم یا پاتریمونیاالیسم-فئودالیسم، ایستایی یا انحطاط-پویایی و... امکان‌پذیر می‌گردد. بایگانی حاصل چنین بازآرایی‌های ژنریکی، گذشته‌ی تاریخی ما را از دسترس خارج و یک پروژه‌ی تاریخ انتقادی و ایجابی را در مقابل این پرسش بنیادین قرار می‌دهد که چگونه می‌توان تاریخی غیرشرق‌شناسانه تقریر کرد، بی‌آن‌که از نو به دام‌چاله‌ی تجربه‌باوری و مدعی واقعیت تاریخی شدن درغلتید.

ما در فصل سوم این نوشتار رویکرد خود به ویژگی‌های بایگانی و شرایط امکان و استلزامات یک تاریخ انتقادی و ایجابی را ارائه خواهیم کرد. در این جا به همین اکتفا می‌کنیم که برای تقریر غیرشرق‌شناسانه‌ی تاریخ ایران، یک تاریخ انتقادی «مفاهیم تاریخی» گریزناپذیر است، که بی‌آن‌که مدعی تجربه‌باورانه‌ی واقعیت باشد، در پیروی از منطق «تاریخ نظری» عباس ولی، رابطه‌ی مفاهیم تاریخی و واقعیت را رابطه‌ی دلالت‌مندی می‌فهمد و نگارش تاریخی انتقادی و ایجابی زمانی ممکن می‌شود که با ردیابی نقاط گسست و زایش مفاهیم تاریخی که در تغییرات معنایی و کارکردی آن‌ها بروز می‌یابند به بازسازی ژنریک آن‌ها پردازیم. به نظر ما عدم توجه کافی عباس ولی به استلزامات یک تاریخ نظری، آن‌گونه که در نکات بالا، و به‌ویژه در بندهای دوم و سوم فرمول کردیم، باعث گذاری بی‌میانجی از نقد ایدئولوژی، آن‌گونه که شالوده‌شکنی

دریدایی برای او امکان‌پذیر می‌سازد، به یک تاریخ ایجابی می‌گردد که در معرض همان نقدهایی قرار دارد که خود او به‌درستی به تحلیل‌های ایران پیش‌اسرمایه‌داری وارد می‌کند. اگر نقد تجربه‌باوری به این گزاره تقلیل یابد که واقعیت و مفهوم این‌همان نیستند، و این‌که مفهوم، هرگز بازنمای تمام و کمال واقعیت نیست و در نتیجه «عینیتش» نمی‌تواند به محک واقعیت زده شود، آن‌گاه هنوز زمین یا چشم‌اندازی را ترک نکرده‌ایم که بر تقابل هستی‌شناسانه‌ی واقعیت و مفهوم استوار است.

تقلیل «شواهد تاریخی» به مواد خامی که بنا بر این یا آن چارچوب نظری قابل تفسیرند، عباس ولی را به‌ناچار در موقعیت سوژه‌ای استعلایی قرار می‌دهد که حال با چارچوبی «منسجم‌تر» وارد بازی بی‌پایان و نسبی‌گرایانه‌ی معنابخشی به واقعیت می‌شود. او در تضاد با منطق تاریخ‌نظری، دسترس‌پذیری «شواهد تاریخی» را پیش‌فرض می‌گیرد و بر اساس مفهومی منسجم از «فتوودالیزم» به آن‌ها معنای جدیدی می‌بخشد. این رویکرد معرفت‌شناسانه و سوژه‌محور را به‌خوبی می‌توان در مورد همان مثال اقطاع مشاهده کرد. او نشان می‌دهد که تحلیل لمتون از اقطاع (به مثابه نهادی بوروکراتیک-نظامی و نقطه‌ی کانونی شکل‌گیری و فروپاشی امپراتوری پاتریمونیال) از سویی بر فرض ایدئولوژیک مطلقه بودن حکومت در اسلام و از دیگر سو بر فرافکنی مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه بر وضعیت‌های پیش‌اسرمایه‌داری، استوار است. گذار از این نقد به تقریر تاریخی موثر و ایجابی درباره‌ی «ایران پیش‌اسرمایه‌داری»، تبارشناسی مفهوم و نهاد اقطاع-تیول

از لحظه‌ی الغاء آن در عصر مشروطه را الزام‌آور می‌سازد. چنین تحلیل پس‌روانه‌ای تنها بر اساس استخراج نقاط گسست و زایش این نهاد امکان‌پذیر است، که در تغییرات معناشناختی مفاهیم تاریخی ناظر بر این نهاد هستی‌یابی پیدا می‌کنند و بدین‌گونه دسترس‌پذیر می‌شوند. همان‌طور که بالاتر در تأملی در استلزامات یک تاریخ‌نظری آوردیم، چنین تبارشناسی‌ای ما را بلاواسطه با معضله‌ی بایگانی مدرن ما رویاروی می‌سازد که دسترسی به بایگانی پیشامدرن (یا دقیق‌تر، منطق و نظام طبقه‌بندی امور) را ناممکن ساخته است. آن‌گاه مسأله‌ی مرکزی این می‌شود که چگونه می‌توان «شواهد تاریخی» را از منطق حاکم بر بایگانی مدرن خارج ساخت و چنان بازسازی کرد که تبارشناسی مفاهیم تاریخی ممکن گردد. ولی به بازخوانی انتقادی سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام‌الملک می‌پردازد که می‌تواند یکی از گام‌های مقدماتی برای چنین تبارشناسی‌ای باشد، اما وقتی بازسازی تغییرات معناشناختی و کارکردی مفهوم تاریخی اقطاع هدف تحقیق باشد، به‌سختی می‌توان تصور کرد که سیاست‌نامه‌ی سندی معتبر است. می‌توان با بهره‌گیری از مفاهیم کوزلک (۱۹۹۵؛ ۲۰۰۶)، سیاست‌نامه و تقریر خواجه نظام‌الملک از حاکم/اقطاع/مقطع را بیان «افق انتظار»ی از منظر منافع خاص تلقی کرد که در تنش با «فضای تجربه» قرار دارد. نظام‌الملک از طریق حمل معنایی پیشین یا برساخته‌ی همان لحظه‌ی تاریخی، بر نهاد اقطاع وارد کارزاری برای تعیین جایگاه آن می‌شود. پس سیاست‌نامه را می‌توان به عنوان متنی استراتژیک بررسی کرد که سرنخ‌هایی درباره‌ی نزاع موجود و معانی مختلفی

که بر اقطاع حمل می‌شود، می‌دهد. اما کارکرد ویژه اقطاع در دوره‌ی سلجوقی را نمی‌توان از آن استخراج کرد، چه رسد به تعمیم آن به تمامی بازه‌ی زمانی‌ای که عباس ولی «قرون وسطی» می‌نامد. آیا تیول دوره‌ی صفوی و تیول دوره‌ی قاجار همان معنا و کارکرد اقطاع سلجوقی را دارند؟

معضله‌ی تاریخ نظری عباس ولی این است که او کم‌ترین توجهی به این سطح از مفهوم، یعنی فرم‌های بیانی برآمده از یک وضعیت تاریخی ندارد. تنها ابزار در «اختیار» ما همین فرم‌های بیانی هستند که بر یک نظم‌یافتگی نسبتاً باثبات اجتماعی-تاریخی دلالت دارند. نظم‌گفتمانی حاکم بر آن‌ها خوانشی منطبق بر نظم‌یافتگی موجود را برای هم‌عصران امکان‌پذیر می‌سازد، و توامان لایه‌هایی از واقعیت را می‌پوشاند که حاوی ظرفیت فروپاشی آن نظم هستند. به بیان راینهارت کوزلک، مفاهیم تاریخی همواره به لحاظ معناشناختی و کارکردی حاوی لایه‌های متعددی هستند، و این لایه‌ها خود بازنمای زمان‌های متفاوت شکل‌گیری آن معانی-کارکردها و تجلی «هم‌زمانی ناهم‌زمانی‌ها» هستند. جابجایی‌های این لایه‌ها در مقاطع مختلف نشان از تغییراتی در نظم اجتماعی دارد، بی‌آن‌که لزوماً هم‌زمانی یا رابطه‌ی علی میان آن لایه‌ها و این تغییرات وجود داشته باشد. به این معنا هر تغییر معناشناختی در این فرم‌های بیانی، یعنی در مفاهیم تاریخی، می‌تواند بر تغییر تناسب قوای اجتماعی و گذار از نظمی به نظم دیگر دلالت داشته باشد. در این رویکرد، برخلاف شالوده‌شکنی دریدایی، که ولی آن را به کار گرفته،

زبان/فرم‌های بیانی میدان نیرویی است که در رابطه‌ی پیچیده‌ی تاثیر و تأثر متقابل با دیگر میدان‌های نیرو قرار دارد.

مسأله‌ی یک تاریخ انتقادی و ایجابی، نمی‌تواند تدوین سوژه محور یک «چارچوب نظری منسجم» باشد، بلکه اتخاذ «چشم‌انداز»ی است که پرسش از شرایط امکان یک وضعیت اجتماعی-تاریخی را امکان‌پذیر می‌کند، که ذاتاً پرسشی است تبارشناسانه. می‌توان بخش دوم (فصل چهارم) اثر عباس ولی را تلاشی در راستای تدوین نظری چنین چشم‌اندازی خواند. او در ادامه‌ی انتقادی پروژه‌ی آلتوسر^۱ به بازتفسیر مفهوم «بهره‌ی مالکانه‌ی فئودالی» مارکس از منظر «گفتمان سرمایه» می‌پردازد، تا آن را از گرایش تاریخی‌گرا و غایت‌شناختی بپیراید. آلتوسر در یکی از مقالات پیش از مرگش، که ولی در هنگام نگارش اثرش نمی‌توانسته به آن دسترسی داشته باشد، با عنوان «جریان زیرزمینی ماتریالیسم مواجهه» (آلتوسر، ۲۰۰۶)، دقیقاً با همان منطقی که عباس ولی در این بخش به نقد و بازسازی مفهوم «بهره‌ی مالکانه‌ی فئودالی» می‌پردازد، مارکس را بر اساس «گفتمان سرمایه» و علیه خودش در این جریان زیرزمینی دوباره جایابی می‌کند - و نه چنان‌که پیش‌تر در «خوانش سرمایه» گفته به عنوان بنیان‌گذار ماتریالیسم علمی - و به مارکسی می‌رسد که شکل‌گیری سرمایه‌داری را نتیجه‌ی مواجهه‌ی امکانی دو نیرویی ارزیابی می‌کند که در این مواجهه به مثابه کار و سرمایه متعین می‌شوند و نظم اجتماعی جدیدی را رقم می‌زنند، بی‌آن‌که

«تاریخ» را به «پیش‌تاریخ» این مواجهه فروکاهد و بی‌آن‌که از این مواجهه «منطق سرمایه» ای استخراج کند که همه‌ی شدن‌های بعدی را متعین کند. آلتوسر و عباس ولی هر دو می‌کوشند مارکس را به شکل رادیکال بخوانند و ماتریالیسم او را تا انتهای منطقی پیش ببرند. اگر منظور عباس ولی از «چارچوب نظری منسجم» همین رادیکال کردن است، بی‌شک با آن موافق‌ایم. اما عباس ولی، برخلاف آلتوسر مقاله‌ی پیش‌گفته، این مسیر را تا انتها نمی‌رود. چشم‌انداز ماتریالیستی مارکس سرمایه را می‌توان در چیزی شبیه به این گزاره‌ی ساده جمع‌بست: هر رابطه‌ی اجتماعی مبتنی بر بهره‌کشی، حاصل مواجهه دو نیروی اجتماعی است که به نظم سیالی می‌انجامد، و در آن فرادستی یکی پیامد مشروط‌سازی دسترسی نیروی دیگر به منابعی است که تولید و بازتولید زندگی به آن‌ها وابسته شده است.

گزاره‌ای از این جنس به شکل بنیادی متفاوت است از این‌که از نقد «بهره‌ی مالکانه‌ی فئودالی» مفهومی عام و جهان‌شمول از فئودالیسم استخراج کنیم تا مبنای صورت‌بندی مفهومی اشکال خاص بروز آن مفهوم عام مثلاً «فئودالیسم ایرانی» باشد. تفاوت در این است که گزاره‌ی بالا، زبان‌مند کردن شرایط امکان‌گفتمان کاپیتال یا ماتریالیسم مواجهه‌ی مارکسی است، در حالی که رویکرد عباس ولی مبتنی است بر این تصور که گویا پس‌پشت هر مفهومی، سطحی از انتزاع نظری قرار دارد که با استخراج آن، برساختن مفاهیم عام و جهان‌شمول امکان‌پذیر می‌گردد. اما این رویکرد، عملاً کوشش در جهت برجسته ساختن ماتریالیسم

مواجهه‌ی مارکس را ناممکن می‌سازد. در این حالت ما هنوز به دنبال مفهومی مرکزی و عام هستیم که منطق یک نظم‌یافتگی تاریخی در آن متجسم است: مثل بهره‌ی مالکانه در نظم فئودالی و «منطق سرمایه» در نظم سرمایه‌داری؛ که در فهمی به‌ناچار تمام‌گرا، همه‌ی حوزه‌های هستی اجتماعی در نسبت با این مفهوم یا قاعده‌ی مرکزی انتظام می‌یابد.

بازخوانی و تقریر انتقادی بهره‌ی مالکانه‌ی فئودالی بی‌شک این امکان را به‌وجود می‌آورد تا خصلت شرق‌شناسانه و اکنون‌گرای «ایران پیشاسرمایه‌داری» را پروپلماتیک کنیم که مبتنی هستند بر فرافکنی مفهوم سرمایه‌دارانه‌ی مالکیت بر وضعیت‌های پیشاسرمایه‌داری. اما ارتقاء این مفهوم به سطح یک مفهوم عام و جهان‌شمول، پیش‌فرض‌های نااندیشیده‌ای را بر یک تاریخ‌نظری، یک تاریخ‌انتقادی و موثر، تحمیل می‌کند که تحلیل درون‌ماندگار یک وضعیت تاریخی را به مثابه امر متفاوت و تکینه ناممکن می‌سازند. تمامی بخش سوم اثر عباس ولی بر این پیش‌فرض اثبات‌نشده استوار است که تولید کشاورزی منبع اصلی تولید ثروت و بهره‌کشی در مقطع مورد بررسی است، یعنی «ایران قرون وسطی» یا دوره‌ی بلند امپراتوری سلجوقی تا انقلاب مشروطه. ولی تسلیم دوره‌بندی‌ای می‌شود برآمده از فلسفه‌های تاریخ عصر روشنگری و «تاریخ جهانی» که دقیقاً پیش‌فرض تحلیل‌های مورد نقد ولی هستند. فرض «فئودالی» بودن ایران، نسبتی دارد با خود مفهوم «ایران». آن‌گاه که ایران گفته می‌شود، عملاً ایران اکنون، یعنی جغرافیای سیاسی دولت-

ملت ایران است که در استدلال به مثابه فرض بدیهی حضور دارد، و نه ایران تاریخی که در دوره‌ی بلند مورد ادعای عباس ولی گستره‌های سرزمینی متفاوتی را با اقلیم‌های متفاوت، که باز در طول زمان دستخوش دگرگونی شده‌اند و بازه‌ی زمانی‌ای را در برمی‌گیرد که بنا بر موضوع پژوهش می‌تواند موضوع دوره‌بندی‌های مختلفی قرار گیرد؛ مثلاً از منظر تجارت خارجی تفاوتی بنیادی وجود دارد میان دوره‌ای که جاده‌(های) ابریشم هنوز نقشی استراتژیک بازی می‌کنند و دوره‌ای که این نقش در «قرن بلند شانزدهم» (به قول والراشتاین) از دست می‌رود. خلط ایران(های) تاریخی با دولت-ملت ایران به‌ویژه در فصل آخر اثر، بروزی کامل می‌یابد، آن‌جا که ولی دو نوع رابطه‌ی بهره‌کشانه‌ی کشاورزی را از یکدیگر تفکیک می‌کند که نسبتی با وضعیت‌های متفاوت اقلیمی دارند: بهره‌ی مالکانه‌ی ثابت در مناطقی که آب یک منبع استراتژیک نیست، و مزارعه در مناطقی که کشاورزی یکجانشین منوط به وجود سیستم‌های آبیاری است (نیز نک. صفی‌نژاد، ۱۳۷۶). بی‌شک این تفکیک از قدرت استدلالی بالایی برخوردار است. اما بحث بر سر این نیست. مسأله این است که این تقسیم‌بندی دقیقاً منطبق است با جغرافیای سیاسی کنونی ایران: بهره‌ی مالکانه‌ی ثابت در حاشیه‌ی دریای خزر و مناطق به لحاظ اقلیمی مشابه، و مزارعه در مناطق مرکزی حاشیه‌ی دشت‌های کویری. در واقع عباس ولی به همان اکنون‌گرایی‌ای در می‌غلند که به‌درستی در مورد تحلیل‌های ایران پیشاسرمایه‌داری به نقد کشیده است.

«تاریخ نظری» عباس ولی گامی بلند است در مسیر پروبلماتیک کردن شرایط امکان تقریر یک تاریخ غیرشرق‌شناسانه. اما منطق این تاریخ نظری، اگر تا انتهای منطقی اندیشیده شود، دامن‌گیر کتاب «ایران پیشاسرمایه‌داری» نیز هست. یک تاریخ نظری، یک تاریخ انتقادی و ایجابی (مؤثر)، به قول میچل دین، درست در آن‌جا دست به پروبلماتیک کردن می‌زند که دیگران پاسخی یافته‌اند؛ آن چیزی را به مسأله تبدیل می‌کند که بر اساس تصریحات موجود، بدیهی انگاشته می‌شود (دین، ۱۹۹۴: ف. ۱). ما بالاتر به استلزامات چنین بداهت‌زدایی‌ای اشاره کردیم. طرح عباس ولی از تاریخ نظری در این مسیر به اندازه‌ی کافی رادیکال نیست، اما نه به این دلیل که فاقد چنین ظرفیتی است. تحقق چنین ظرفیتی مشروط به پیرایش تاریخ نظری از تقابل نامولد معرفت‌شناسی-هستی‌شناسی، و گذاری رادیکال به یک هستی‌شناسی تاریخی است، همان‌گونه که عباس ولی خود در مقدمه بر ترجمه فارسی اثر تصریح می‌کند.

مرزهای نسبی کردن مسأله‌ی عقب‌ماندگی و پیش‌رفت

از میانه‌ی دهه‌ی هفتاد میلادی یا دهه‌ی پنجاه شمسی چه به دلیل رویکردهای نوینی که در دهه‌ی هفتاد معنای اروپامحور مدرنیته را به چالش کشیدند و چه به دلیل روی‌دادهای سیاسی دهه‌ی پنجاه شمسی، با تحولی در گفتارهای جامعه‌شناسی تاریخی مواجه‌ایم. شیوه‌های پیشین پژوهش و مسائلی که تا پیش از آن مشخصات اصلی جامعه‌شناسی تاریخی بودند، کنار گذاشته نشدند، اما جامعه‌شناسی تاریخی خود را در برابر پرسش‌های نوینی می‌دید. یکی از پرسش‌های جامعه‌شناسی تاریخی ایران که از نوشته‌های همان آغازگران ژانر در دهه‌ی چهل و پنجاه در این گفتار حاضر است، این است که آیا می‌توان تاریخ ایران را در سیری بازخوانی کرد که ضرورتاً مبتنی بر فهم خطی از فرایند مدرنیته یا سرمایه‌داری نباشد؟ این پرسش بر تحولات نظری جهانی استوار بود که استبداد شرقی، و صورت‌بندی‌های پیشاسرمایه‌داری را به معنایی غیرخطی درک می‌کردند (نک. خنجی، ۱۳۵۸). این مسأله اما در سال‌های بعد به گونه‌ی متفاوتی صورت‌بندی شد و از طرح تاریخ غیاب فاصله گرفت.

در این طرح جدید این حکم که مدرنیته سیری خطی و سلسله‌مراتبی ندارد، موضوع بحث نیست و به نوعی پیش‌فرض گرفته می‌شود. اما به‌علاوه، مسأله‌ی عقب‌ماندگی و یا «صور پیشامدرن» که «موانع رشد» هستند نیز از بخشی از طرح‌های نظری کنار می‌روند. چشمگیرترین این طرح‌ها که به نظر در این

سال‌ها بیش‌ترین فاصله را از پرسش‌های معمول جامعه‌شناسی تاریخی گرفت، طرح مسأله‌ی مدرنیته‌های متکثر بود که از آن زمان تا کنون در آثار متفاوتی بازتاب یافته (آیزنشتات^۱، ۲۰۰۰). اگر بخواهیم عقب‌ماندگی را به مسأله‌ی «غیاب مبانی جهان‌شمول مدرنیته» فرو نگاهیم، می‌توانیم از شیوه‌های متفاوت رشد جوامع سخن بگوییم، از گونه‌های مختلف مدرنیته که در جوامع مختلف به اشکال ناهمگونی طرح شده و پیش رفته‌اند، و در شکل‌گیری جهان جدیدی که به آن دنیای مدرن می‌گوییم نقش داشته‌اند. به بیان دیگر، می‌توان به جای غیاب یا حضور یک مدرنیته‌ی واحد از مدرنیته‌های متفاوتی سخن گفت که سیر تحول آن‌ها به هم پیوسته است، اما ضرورتاً از منطق واحدی تبعیت نمی‌کنند. در نتیجه، دیگر موضوع پژوهش، «ایران» به عنوان بخشی از «شرق» عقب‌مانده نیست، بلکه به قول هاجسون^۲ «جامعه‌ی فارسی» است، که نقش تمدنی معینی در فرایند تاریخی جهان اسلام و نیز در جریان‌ات جهانی چون مدرنیزاسیون داشته است (هاجسون، ۱۹۷۴).

این پروژه به جای در افتادن به بازی دوگانه‌ساز خود/دیگری یا صورت‌بندی‌های غربی/شرقی به تنوع جوامع و ریشه‌های متنوع شکل‌گیری جهان مدرن نظر دارد. از این منظر این آثار مسأله‌ی عقب‌ماندگی را به شیوه‌ی متفاوتی طرح می‌کنند. عقب‌ماندگی ناشی از وضعیتی ذاتی نیست که بر غیاب عناصر محرک یا ثبات عناصر پایدار متکی باشد. در این طرح‌های نظری منشائی

1. Eisenstadt
2. Hodgson

دوردست در دل تاریخ برای عقب‌ماندگی پیش‌فرض گرفته نشده بود که مدام خود را بازتولید کند. وضعیت کنونی ایران وضعیتی خاص در فرایند مدرنیزاسیون جهانی است، و گذشته نیز وضعیتی خاص در فرایند تکاملی کلی جوامع. صورت کنونی این تکامل جهانی را می‌توان مدرنیته یا هر چیز دیگری خواند که یک وضعیت نامتوازن جهانی است، و عدم توازن آن کمابیش وابسته است به وضعیت‌های خاص تکاملی و نوگرایانه‌ی این جوامع در اعصار پیشین. در نتیجه عناصر اصلی مدرنیته‌ی کنونی ضرورتاً در گذشته غایب نبوده‌اند، بلکه صورت‌بندی ویژه‌ی خود را داشته‌اند.

کم‌رنگ شدن یا مرزی‌شدن مسأله‌ی عقب‌ماندگی، تنها به دلیل رشد آن‌چه پسامدرنیسم خوانده شده است نبود. گرایش‌های متفاوت نظری و فکری بازتاب‌دهنده‌ی این تغییر مسیر بحث در بررسی تاریخ ایران بوده‌اند. در میان این طرح‌های تحقیقاتی بخشی کماکان بر بنیادهای مفهومی ساختارگرایانه‌ای چون نظریه‌ی مدرنیزاسیون استوار بوده‌اند و بخشی بر رویکردهای تکثرگرا و تفسیرگرا. برای مثال سعید امیر ارجمند در پروژه‌ی کلی تحقیقات خود کماکان می‌کوشد از طرح‌های کلان نظریه‌ی مدرنیزاسیون حرکت کند و محمد توکلی طرقي با استفاده از رویکردهای تفسیرگرایانه و چارچوب مطالعات پسااستعماری به دنبال ساخت‌شکنی مسأله‌ی عقب‌ماندگی است.

ارجمند کار خود را از خوانش نقادانه‌ی آثار وبر آغاز می‌کند و در نهایت ذیل چارچوب کلی سمیوئل آیزنشتات درباره‌ی

مدرنیته‌های متکثر^۱ تاریخ مدرن شدن ایران را صورت‌بندی می‌کند. در این روایت کلی، مدرن شدن ایران یکی از صور جهانی مدرنیته است. مدرنیزاسیون برنامه‌ای واحد و منسجم نیست، بلکه مجموعه‌ای از برنامه‌ها است که در سراسر جهان عمل می‌کند و پیش می‌رود. اما روایتی که توکلی طرقتی بر آن استوار است به شیوه‌ای دیگر مفاهیم عقب‌ماندگی و پیش‌رفت را نسبی می‌کند. در نگاه او گفتار شرق‌شناسانه‌ی مدرنیته حاصل بازیابی خودِ غربی در دیگری‌پنداری شرق است. این روایت از آن نظر برای توکلی طرقتی قابل نقد است که او ریشه‌های مدرنیته یا خردگرایی مدرن را در جوامعی که دیگری تصور شده‌اند برجسته می‌کند. از این منظر می‌توان گفت که ارجمند نسبی کردن پیش‌رفت را هدف گرفته است، اما در آثار توکلی طرقتی بحرانی کردن مفهوم عقب‌ماندگی در مرکز کار قرار دارد. قطعاً این تفاوت، و نیز تفاوت دیگری که در رویکرد کلی آثار ایشان خود را نمایان می‌سازد (تفاوت میان ساختارگرایی و تفسیرگرایی) از جایگاه این دو محقق در نظام دانش جدا نشدنی است. ارجمند جامعه‌شناسی است که به مطالعات تطبیقی و مطالعات روابط بین‌الملل علاقه‌مند است و توکلی طرقتی مورخی حرفه‌ای که متخصص متون پیشامدرن ایران و هند است. اما فارغ از این تفاوت‌ها، به نظر می‌رسد که جایگاه کلی آن‌ها در سیر طرح مسأله‌ی عقب‌ماندگی، که مسأله‌ی بنیادی جامعه‌شناسی تاریخی ایران بوده است، مشابه است. و

این دو می‌توانند نمایان‌گر تحولی مهم در طرح این پرسش در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ شمسی باشند.

ارجمند در کتاب اول خود، ظل‌الله و امام غائب (ارجمند، ۱۹۸۴) می‌کوشد شیوهی ویژه‌ی مدرن شدن ایران را بررسی کند. او برای طرح مسأله‌ی مشروعیت در تشیع از چارچوب کلی ادیان جهانی استفاده می‌کند. از نگاه او تشیع به عنوان یکی از ادیان جهانی، این امکان را پیدا کرده است که با سیاست و مشروعیت سیاسی گره بخورد. اما طرح ارجمند یکسره وبری نیست. کتاب او با نقدی دقیق از آرای وبر آغاز می‌شود. او می‌داند که به کار گرفتن دستگاہ وبر اموری انضمامی و منفرد در تاریخ ایران را از دسترس و دید پژوهشش دور نگه خواهد داشت، و فارغ از این که بخشی از این دسترس‌ناپذیری و فقدان را می‌پذیرد، اما می‌کوشد با تجزیه و تحلیل مفاهیم اصلی که از وبر وام گرفته، نظیر مشروعیت کاریزماتیک، خاص بودن تاریخ ایران را وارد شبکه‌ی مفهوم‌سازی وبری کند. ممکن است تلاش او را دقیق و سودمند ارزیابی کنیم، یا چنین رأی بدهیم که او در نهایت نتوانسته است، چارچوبی نظری بسازد که فرد تاریخی او را به‌خوبی به مفهوم درآورد، یا به این فردیت وفادار نمانده است، اما فارغ از این داوری انتقادی، پیدا است که او از همان آغاز در سطح نظری دغدغه‌ای متفاوت از دغدغه‌ی عام‌گرایانه‌ی جامعه‌شناسان تاریخی پیش از خود دارد.

او در پایان این بحث به ادبیات نظری موجود زمانه‌ی

خود نظر می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که چگونه هم نگاه شرق‌شناسانه‌ی کهنی که وبر نیز در متن آن سخن می‌گوید، و هم نگاه کسانی چون سید حسین نصر و هانری کربن، نمی‌توانند توضیح‌دهنده‌ی وضعیت سیاسی شدن مذهب رسمی و شکل‌گیری مدرنیته‌ی ایرانی در درون این بستر باشند. او در ادامه‌ی کتاب، به دنبال نوشتن تاریخی است دیگرگونه از رشد اندیشه‌ی شیعی و توضیح چگونگی شکل‌گیری و تطور ایده‌ی ظل‌الله، به عنوان برآیند دین جهانی تشیع و ساخت پدرسالارانه‌ی سیاست در ایران باستان؛ و البته نحوه‌ی ساخت‌یابی آن در سلسله‌مراتب اجتماعی. ایده‌ی غیبت، نمود ایده‌ی رستگاری ادیان جهانی در تشیع است، و این ایده که پادشاهان سایه‌ی خدا بر زمین هستند، میراث اندیشه‌ی پدرسالار پیش از اسلام. پیوند این دو اعتقاد در بحث حکومت، امکان نوعی از همکاری میان حکومت صفوی و فقهای شیعه را فراهم می‌کند که شکل‌گیری و استقرار دیوان‌سالاری دینی شیعه و گسترش مذهب شیعه اثناعشری به عنوان مذهب ملی ایران را در پی می‌آورد. تلقی نامشروع بودن حکومت در زمان غیبت و این اعتقاد که حکومت حقیقی به امام غایب تعلق دارد؛ باعث می‌شود همکاری فقها با پادشاهان صفوی در قالب زمینه‌سازی برای تحقق آن حکومت مطلوب در آینده و نیز تثبیت شیعه به عنوان فرقه ناجیه تفسیر گردد. این همکاری در گفتار شرق‌شناسانه به عدم دخالت در رأس سیاست تفسیر شده که از نظر ارجمند گویای پیچیدگی واقعیت تاریخی نیست.

سیر کلی مطالعات ارجمند برای نشان دادن تحولات اجتماعی تاریخ ایران، عملاً فاصله‌ی بسیاری دارد با آنچه در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی در جامعه‌شناسی تاریخی ایران رخ می‌داد. در این کتاب‌ها، پژوهش ارجمند با رویکرد وبری انجام گرفته است و می‌توان گفت همان‌طور که وبر به بررسی شیوه‌های تبدیل ایده‌ها به نیروهای موثر در تاریخ علاقه‌مند بود و در کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری کوشید تا «خلاف تحلیل‌های مارکسیستی متداول در آن زمان، چگونگی تبدیل ایده‌ها را به نیروهای موثر در تاریخ توضیح دهد» ارجمند نیز می‌کوشد تا چگونگی تبدیل شدن ایده‌ی ظل‌الله را به نیرویی موثر در تاریخ معاصر ایران (از طریق پی‌گیری تحولات مذهب شیعه) بیان کند. او در پژوهش خود، تغییر اجتماعی را از مسیر تأثیر دین بر حکومت [دولت] تحلیل نموده و به صورت تاریخی زمینه‌ی برآمدن ایران شیعه و تبدیل شدن شیعه به برنامه‌ی تشکیل حکومت [دولت] و سپس تثبیت روحانی‌سالاری شیعه و تنش عالمان با حکومت را قبل و بعد از تشکیل دولت مدرن در ایران و سپس انقلاب اسلامی و تشکیل دولت مدرن توسط عالمان شیعه و تحولات سنت شیعه مطالعه نموده و جایگاه ایران را به عنوان بخشی از تمدن اسلامی (یا به عبارت بهتر، جایگاه جوامع فارسی یا جوامع شیعی را به عنوان بخشی متمایز از تمدن اسلامی) در تاریخ جهانی نشان می‌دهد.

سیر کلی آثار ارجمند به نوعی است که می‌توان گفت اولین کتاب او بیش از کتاب‌های دیگرش در جهت ساخت‌شکنی

جامعه‌شناسی تاریخی ایران سازمان یافته است. این مسأله بخشی به این خاطر است که در سال‌های بعد از اهمیت مسأله‌ی موانع پیش‌رفت و نیز نگاه‌های جهان‌شمول کاسته می‌شود و ارجمند عملاً دیگر خود را با چنین سستی روبه‌رو نمی‌داند. او در کتاب اول، با توضیح دادن مراحل هم‌نشینی آموزه‌ی «غیبت» و ایده‌ی «ظل‌الله» موفق می‌شود از تاریخ ایران دوران اسلامی و تاریخ ایران دوران پیش از اسلام [= ایران باستان] فراتر رفته و با تمرکز بر حوزه‌ی سیاست در تاریخ ایران، این دو ایده را در یک فرد تاریخی یگانه سازد. تاریخ ایران عصر صفوی و حکومت [دولت] متناظر با آن، زمینه‌های تکوین نیرویی را با خود دارد که در یک نسبت معین، جزئی و محتمل میان دین و دولت تثبیت روحانی‌سالاری شیعه را رقم زده است. اما مسأله تنها این سیر تاریخی نیست، به نظر می‌رسد که برنامه‌ی پژوهشی ارجمند به گونه‌ای شکل گرفته که هرچه به زمان حاضر نزدیک می‌شویم، علاقه به از دست رفتن ویژگی‌های تاریخی در آن به حاشیه رانده می‌شود. مسأله در واقع در نحوه‌ی مفهوم‌سازی ارجمند نهفته است، مفهوم‌سازی‌های او اگرچه مبتنی بر روابط تاریخی خاص ایران است، اما کماکان دوگانه‌های عام‌گرایانه‌ی اندیشه‌ی مدرن را در خود حمل می‌کند، و تا جایی پیش می‌رود که عملاً در تحلیل عصر قاجار خواننده می‌تواند از خود بپرسد، آیا تحلیل ارجمند، واقعاً فاصله‌ی معناداری با سنت تقسیم‌نگرش‌های این عصر به مدرن و سستی دارد؟ در واقع گویی او هرچه به عصر جدید نزدیک‌تر می‌شود دوگانه‌انگاری‌های

مدرن، خواه ناخواه جانشین تحلیل‌های انضمامی و خاص‌گرای او از اعصار پیشین می‌شوند.

برای نشان دادن اشکالی که این نحوی مفهوم‌پردازی به دنبال دارد اشاره به نمونه‌ای در کار ارجمند جالب توجه است. این نمونه از تحلیل عصر صفوی انتخاب شده تا نشان دهیم که این دوگانه‌سازی محدود به عصر قاجار و پس از آن هم نیست و گویی ریشه‌ای عمیق‌تر در دستگاه نظری او دارد. ارجمند در توضیح شکل‌گیری مکتب اخباری در ایران عصر صفوی، دیدگاه فرهنگی «جزمی» و «گسترده» را در مقابل هم قرار داده است. وی شکل‌گیری مکتب اخباری را نتیجه‌ی مقاومت علمای سنی ایران در مقابل تشیع صفوی دانسته و می‌نویسد: در دوران حکومت صفوی، واژه‌ی علما به دو گروه اجتماعی ارجاع دارد: (۱) «گروه منزلتی» اعیان روحانی ایرانی که پیش از تشکیل حکومت صفوی اهل مذهب سنت بودند و پس از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل اول شیعه شده و وارد دستگاه اداری دینی و قضایی صفویان گردیدند. (۲) متکلمان و فقهای شیعه به عنوان متخصصان مذهبی. «گروه منزلتی اعیان روحانی به میراث سنت‌گرایی مکتب قم در قرون سوم و چهارم هجری بازگشتند و در احیای طریقه‌ی اخباری با عقل‌گرایی عامیانه و قانون‌گرایی مجتهدان به مخالفت برخاستند و از عقل‌گرایی عرفانی مدافع رستگاری این جهانی با تکیه بر فهم هرمنوتیکی متون مقدس پشتیبانی کردند».

ارجمند مکتب اخباری را که گرایشی است در فقه شیعه از

درون آثار اصلی عالمان مهم حامل این مکتب تحلیل نمی‌کند و محتوای بحث آن‌ها را بر اساس جایگاه و معنای سیاسی رویکرد و رفتار آن‌ها مفروض می‌گیرد. وی با تکیه بر خاستگاه جغرافیایی و بر اساس تفاوت دیدگاه فرهنگی میان دو گروه اعیان روحانی ایرانی و فقهای مهاجر عرب، اخباریان را متفاوت با اصولیان ارزیابی می‌کند، و این تفاوت را در معنای عامی از عقل‌گرایی صورت‌بندی می‌کند. او در تشخیص خویش، استرآبادی بودن ملا محمد امین و استادش (و در نتیجه، تعلق آن‌ها به طبقه‌ی اعیان روحانی ایرانی و داشتن دیدگاه فرهنگی نسبتاً گسترده) را مشخصه‌ی مکتب اخباری به شمار می‌آورد و فقهای عرب مهاجر را که دیدگاه فرهنگی محدود و جزمی دارند، در مقابل این مکتب قرار می‌دهد. او با کنار هم قرار دادن استرآبادی و ملاصدرا، مکتب اخباری را عرفانی شناسانده و تفاوت میان آثار این دو تن را نادیده می‌گیرد. بنیاد این صورت‌بندی نظری، معنای مشخصی از عقل است که در یکی هست و در دیگری نه. اما به نظر نمی‌رسد که لااقل استرآبادی به این معنا عنادی با عقل‌گرایی دارد. ما وارد محتوای این دعوی نظری نمی‌شویم،^۱ اما می‌خواهیم اشاره کنیم که این رویکرد، گویی علی‌رغم نسبی کردن مسأله‌ی پیش‌رفت، کماکان ارزش‌ها و دوگانه‌سازی‌های ناشی از صورت‌بندی نظری سنت/مدرنیته را در خود بازتولید کرده است.

توجه به آثار توکلی طرقی و رویکرد نظری او می‌تواند بحث را بهتر گسترش دهد. او به خاطر کتاب پراهمیتش با

۱. برای تفصیل بیش‌تر مسأله، نک. اسلامی، ۱۳۸۹.

عنوان تجدد بومی و بازانديشی تاریخ شناخته شده است. این کتاب همزاد فارسی کتاب دیگری است که او به زبان انگلیسی و با عنوان بازآرایی ایران یا ایران‌آرایی^۱ (۲۰۰۱) نوشته است. نسخه‌ی فارسی، مجموعه مقالاتی تجربی است درباره‌ی رویارویی فرهنگی ایرانیان با غرب، که اگرچه مقالات آن از نظر موضوعی در هم تنیده هستند، اما هر یک استقلال‌ی نسبی دارند. نسخه‌ی انگلیسی اثر شامل بخش‌های تئوریک بیش‌تری است، موضوعاتی تحقیقی، نظیر بحث مهم متن‌های بی‌خانمان^۲، در آن به چشم می‌خورند که در متن فارسی غایب هستند و کتاب، قالب متنی یک‌پارچه و به هم پیوسته را یافته است. اما در هر حال بخش‌های عمده‌ی تحقیقات تاریخی این دو اثر با هم هم‌پوشانی دارند. نزدیک به پانزده سال از انتشار این اثر گذشته است و توکلی طرقي اگرچه فعالیت‌های انتشاراتی بسیاری داشته است، اما هنوز کتاب دیگری از او منتشر نشده و این کار به نوعی محور بحث از آثار او است؛ به‌خصوص که مقالات منتشر شده از او نیز غالباً یا بخشی از همین پروژه هستند یا ارتباط تنگاتنگی با آن دارند. او در آغاز متن فارسی مقدمه‌ای کوتاه آورده است که ظاهراً پیوند دهنده‌ی این مقالات است و به نوعی تلخیصی است از مباحث نظری نسخه‌ی انگلیسی یا لاقفل تصریح اهداف نظری آن:

برخلاف نظریه‌ی فراگیر ماکس وبر (Max Weber) «تجدد» فرآورده‌ی خرد غربی (Occidental rationality) نبوده بلکه فراساخته‌ی روند

1. *Refashioning Iran*
2. *Homeless Texts*

آمیزش و پیوند فرهنگ‌ها و مردمان سراسر جهان و پیدایش تجربیات نوبی در بازرگری و بازاریابی آینده‌نگرانه‌ی خویش بوده است (توکلی طرقي، ۱۳۸۲: ۷).

مخالفت او با آنچه نظریه‌ی فراگیر ماکس وبر می‌خواند، یعنی این‌که مدرنیته پروژه‌ای بوده است که از اروپا آغاز شده، در فردیت عقلانیت اروپایی قابل توضیح است و سپس مانند پروژه‌ای غربی به سراسر جهان تسری یافته، هم‌ارز با مخالفت ارجمند در نفی پروژه‌انگاری مدرنیته است. در صورت انگلیسی این بند در بازاریابی ایران (توکلی طرقي، ۲۰۰۱: ۴) چنین آیزنشتاتی حرف توکلی بیش‌تر نمودار است. این بنیاد مشترک وجه انتقادی نوشته‌های این افراد است که عملاً بر نقد آیزنشتات بر وبر استوار است. اما توکلی طرقي در نوشته‌های خود مسیری به‌کلی متفاوت از ارجمند می‌پیماید. ارجمند بر مبنای ایده‌ی ادیان جهانی وبر، خاص‌بودن تاریخ و مدرنیته‌ی ایران را در وجه خاص و ویژه‌ی اجتماعی‌شدن ایده‌ی رستگاری دنبال می‌کند. از این رو برای نگارش تاریخ اجتماعی ایران به منشاء مذهب شیعه باز می‌گردد و فرایند ویژه‌ی فراگیری و تسلط‌یافتن آن را به عنوان مبنای خاص‌بودن تاریخ سیاسی ایران به بحث می‌گذارد. توکلی طرقي اما برای نشان دادن مسیر مدرنیته‌ی خاص ایران مشخصاً به عصر قاجار بازمی‌گردد؛ چرا که تزی متفاوت را مقابل گفته‌ی وبر قرار می‌دهد.

برای توکلی طرقي ایده‌ی مقابل گفته‌های وبر، ایده‌ای است که بر مبنای آن مدرنیته محصول شبکه‌ای جهانی از قدرت

و دانش است که برنامه‌های متفاوت و متکثر بازآرایی خود را در نقاط مختلف پیش می‌آورد. در نتیجه، آنچه در تحلیل وجوه خاص فرهنگ‌ها و جوامع اهمیت می‌یابد نگاه کردن به لحظه‌ی فراگیر شدن این شبکه در قرون اخیر و روایت نحوه‌ی بازآرایی‌های فرهنگی و ملی است. به همین دلیل توکلی طرقتی کار خود را از لحظه‌های مواجهه‌ی فرهنگی آغاز می‌کند. لحظه‌ای که در آن روشنگری اروپایی با شکل‌دادن به دیگری بیرون از خود و متحد کردن آن ذیل عناوین کلی چون شرقی، عقب‌مانده یا بومی خود متحدی را با عنوان کلی «غرب» برمی‌سازد و آن را به مبنای بازآرایی خود بدل می‌کند و در همان حال، ایرانیان، تصویری از غرب یا فرنگ را برای خود برمی‌سازند و خود را نیز در آینه‌ی آن می‌نگرند تا بتوانند بازآرایی ایران را مبنا و مقیاس معینی ببخشند. در طول این مواجهه است که به قول استوارت هال مقولات کلی «غرب» و «باقی جهان»^۱ شکل می‌گیرند. و آنچه عقلانی دانسته می‌شود به غرب نسبت داده می‌شود، حال آن‌که این مدرنیته ریشه‌ای جهانی دارد و لحظات متعدد آن در تمدن‌های مختلف اروپایی و غیراروپایی پیشاپیش حضور داشته‌اند، اما در این روایت کلی نادیده گرفته می‌شوند. توکلی طرقتی در دو مصاحبه با مهرنامه و خردنامه (توکلی طرقتی، ۱۳۸۶؛ ۱۳۸۹) کار تاریخ‌نگارانه‌ی خود را به دو مرحله تقسیم می‌کند: (۱) مرحله‌ی «روایت شناسی»، «گفتمان‌شناسی» (همان تحلیل گفتمان) یا «تاریخ‌نگاری فرهنگی» که در دو

مجموعه مقالات تجدد بومی و بازانديشی تاريخ (توکلی طرقي، ۱۳۸۲) و بازآرایی ايران (توکلی طرقي، ۲۰۰۱) بازتاب یافته؛ و (۲) مرحله‌ی «تجدد روزمره». از این مرحله‌ی دوم دو نوشته را می‌شناسیم (توکلی طرقي، ۱۳۸۷؛ ۱۳۹۱) و به نظر می‌رسد که او در حال حاضر مشغول تکمیل این گام دوم است. او خود میان این دو مرحله نسبت و تداوم می‌بیند و کلیت کار خود را ذیل «معرفت‌شناسی تاریخی» صورت‌بندی می‌کند. با این حال او خود کمبودی را در مرحله‌ی اول تشخیص می‌دهد که مرحله‌ی دوم در خدمت رفع آن قرار دارد: کمبود «تاریخ اجتماعی» و ضرورت آمیزش «تاریخ فرهنگ و اندیشه» با «تاریخ اجتماعی». در مصاحبه با مهرنامه می‌گوید:

مثلاً در تجدد بومی نشان داده‌ام که مفهوم «مادر وطن» نقش مهمی در نوشته‌های عصر مشروطیت داشت. اگر چه در آن کتاب کارزارهای انقلاب مشروطیت را از طریق دو برداشت متفاوت از «پدر وطن» و «مادر وطن» نشان دادم و روند به کارگیری مفاهیم پزشکی در گفتمان مشروطیت را پرسیدم، اما هیچ‌گاه به این پرسش نپرداختم که چرا گفتمان سیاسی از استعارات پزشکی بهره گرفت و زمینه‌ی اجتماعی ترویج استعارات پزشکی هم‌چون «انقلاب»، «بحران»، «خفقان»، و مفاهیمی چون «تشریح»، «تجزیه» و «تحلیل» در زبان سیاسی چه بود؟ اما چندی است که به پاسخ‌گویی این دشواره پرداخته‌ام و به همین علت کوشیده‌ام تاریخ فرهنگ و اندیشه را با تاریخ اجتماعی درآمیزم. بازگشت فرهنگ‌شناختی و اندیشه‌شناختی به تاریخ اجتماعی این امکان را فراهم آورده که زمینه‌های تاریخی پیرایش افکار و

نگرش‌های فرهنگی را در فراسوی متون و سیاست بازیابم (توکلی
طرقی، ۱۳۸۹).

او در توصیف پروژه‌ی تجدد روزمره می‌گوید:
در «تجدد روزمره» می‌کوشم که تجدد را از بند سیاست‌زدگی، زمان‌بندی
سیاسی، و بحث‌های فیلسوف‌نمایانه و تکراری رها کرده و بر بستر
زمان‌مند و تاریخی دگرگونی زندگی روزمره قرار دهم. در این روند،
چند زمان مشخص را در تجدد ایرانی طرح کرده‌ام. در هر زمان‌بندی
سعی کرده‌ام که به منطق تاریخی روند بهسازی زندگی روزمره پی ببرم.
به‌اختصار این زمانه‌ها بر این مبانی تقسیم‌بندی شده‌اند: رفع عفونت هوا و
بهسازی حریم عمومی، آلودگی آب و بهداشتی‌سازی زندگی خصوصی،
بحران حاکمیت و گذار از حکم‌فرمایی به حکم‌رانی، بحران معرفتی در
احکام آب کر و آب جاری و انزوای نسبی مجتهدان، تقارن‌سازی دانش
دین و پیرایش «روشنفکری دینی»، پیرایش گفتمان دین‌درمانی «امراض
اجتماعی» و تحرک حوزه‌ی علمیه، انقلاب اسلامی و دولتی و دهری
شدن اجتهاد دینی، «عرفان جبهه‌ای» و پیدایش نفس رفاه طلب. در این
زمان‌بندی‌ها من هم‌زمان به تحولات اجتماعی و دگرگونی‌های گفتمانی
توجه دارم. با این زمان‌بندی‌های منطقی امیدوارم که بتوانم عمق تاریخی
و پرلایه بودن تجدد ایرانی را نشان بدهم (توکلی طرقی، ۱۳۸۶: ۲۲).
واضح است که منظور توکلی از این که می‌کوشد تجدد
یا توضیح تجدد را از سیاست‌زدگی و زمان‌بندی سیاسی دور
کند، بی‌توجهی به ساخت سیاسی نیست. اتفاقاً او گرچه خود
کم‌تر تصریح کرده است، بیش از هر چیز به توضیح تاریخ
سیاسی می‌پردازد. کار او در هر دو دوره، مستقیماً با شکل‌گیری

نهادها و سامانه‌های سیاسی پیوند خورده است و شاید حتا بتوان گفت او تاریخ تجدد ایرانی را نمی‌نویسد، بلکه تاریخ سیاست متجددانه در ایران را روایت می‌کند. مقصود او از سیاست‌زدگی، روایت‌های تاریخی است که از منظر سیاسی معینی دلبخواهانه به گزینش تاریخی دست می‌زنند تا روایتی هم‌سو با دیدگاه‌های خود را برسانند. او لااقل در بخش زیادی از آثار موجود خود، چنان‌که می‌گوید، سیاست مدرن را بر مبنای رابطه‌ی آن با پزشکی، بهداشت و شکل‌گیری مفاهیم سیاسی چون وطن و ملت تحلیل کرده است. نحوه‌ی کار توکلی و موضوعاتی که بر آن تمرکز داشته است، و در کنار آن اصطلاحات بسیاری چون دانش/قدرت، سوژه‌سازی، دگرجا، گفتمان و... یادآور آثار میشل فوکو است. به همین دلیل هنگامی که او از این دو دوره در کار خود سخن می‌گوید، این سؤال به ذهن می‌آید که آیا او از چیزی شبیه به دو دوره‌ی باستان‌شناسی و تبارشناسی در آثار فوکو سخن می‌گوید؟

بخشی از مفسرین فوکو، کار او را به دو دوره‌ی متمایز باستان‌شناسی و تبارشناسی تقسیم می‌کنند. در این روایت از آثار فوکو، او در بخش اول به تحلیل گفتمان و بحث دانش می‌پردازد و در دوره‌ی دوم قدرت را به موضوع کار خود بدل می‌کند و شرایط عینی تشکیل گفتمان‌ها را تحلیل می‌کند.^۲ نمی‌توان این دو شیوه‌ی کار فوکو را با دو دوره‌ی

1. heterotopia

۲. ما این‌جا درباره‌ی انتقادات فراوانی که به این خوانش وارد است، یا این‌که خود فوکو به کرات چنین خوانشی را نامربوط و غلط دانسته است، بحث نمی‌کنیم. برای تفصیل بیش‌تر نک. یوسفی، ۱۳۸۹.

توکلی طرقي هم‌ارز دانست. آن‌چه توکلی گفتمان‌شناسی یا تاریخ‌نگاری فرهنگی می‌خواند تفاوتی عمده با باستان‌شناسی دارد. باستان‌شناسی فوکو بیش از هر چیز برای مخالفت با تاریخ سوژه‌محور طراحی شده، کار توکلی، برعکس مبتنی بر یک طرح نظری بیش از حد سوژه‌محور است. آن‌چه فوکو تحلیل تاریخی گفتمان می‌خواند و هدف آن دور شدن از تاریخ ایده‌ها و تاریخ عقل است نسبتی با گفتمان‌شناسی توکلی طرقي که به دنبال بازسازی سوژه‌ی ایرانی و تجربیات او است ندارد. در صورت کار نیز آن‌چه در توکلی طرقي رخ می‌نماید، تحلیل معنایی مفاهیم تاریخی است، یا آن‌چه خود او تاریخ‌نگاری فرهنگی می‌خواند، و نه تحلیل عملکردهای گفتمانی. در مرحله‌ی دوم، که البته هنوز صورت قوام یافته‌ی آن را در دسترس نداریم، چنان‌که خود توکلی طرقي می‌گوید هدف کار، توضیح تجدد در «بستر زمان‌مند و تاریخی دگرگونی زندگی روزمره» و درک «روند بهسازی زندگی روزمره» است از طریق توجه «هم‌زمان به تحولات اجتماعی و دگرگونی‌های گفتمانی». این مرحله نیز متفاوت با تبارشناسی است؛ تبارشناسی توجهی هم‌زمان به تحول اجتماعی و گفتمانی ندارد، چرا که اساساً میان این دوگونه‌ی تحول، تمایزی نمی‌بیند. تمایزگذاری میان این دو، خود پیامد نوعی از تاریخ‌نگاری است که تبارشناسی در جهت نقد آن سازمان گرفته.

دو مرحله‌ی کار توکلی طرقي چنان‌که خود او می‌گوید بیش‌تر به اصلاحی در جهت دوری از یک‌جانبه‌گرایی فرهنگی

می‌ماند. توجه به تجدد در بستر زندگی روزمره به نوعی باید مکمل مرحله‌ی قبل یعنی، تاریخ فرهنگی باشد. فرهنگ یا فکر، امری استعلایی و فراتر از تجربه‌ی روزمره دانسته شده است. در نتیجه توکلی طرقي تصور می‌کند برای رفع مسأله‌ی سوژه‌گرایی یا تعدیل فرهنگ‌محوری نهفته در دور نخست آثارش باید به تاریخ اجتماعی یا توضیح نحوه‌ی شکل‌گیری و اجتماعی‌شدن فرهنگ بپردازد. اما به نظر نمی‌رسد که اضافه کردن تاریخ اجتماعی به تاریخ فرهنگی، در نهایت سوژه‌محور بودن را مرتفع کند، چرا که با این تعدیل، مسأله‌ی تضاد امر عقلانی/امر عینی یا به عبارتی مسأله‌ی تقابل سوژه و ابژه - که بنیاد معرفت‌شناختی سوژه‌محوری است - در کار باقی می‌ماند. خطر دیگری که در این تعدیل نهفته این است که دور اول کار به جای باز کردن مسیر دور دوم، باری اضافی را بر طرح تاریخی توکلی طرقي تحمیل کند؛ چرا که می‌تواند توجه او را از آن شکل «قربت‌گزینشی»^۱ که درون‌ماندگار وضعیتی اجتماعی مورد بررسی است دور کرده و آن را به روابط مکشوف در دور اول تقلیل دهد.

دوگانه‌ی فرهنگ/زندگی روزمره، از این حد نیز فراتر می‌رود و پیامدهای دیگری هم برای تاریخ‌نگاری توکلی طرقي دارد. به نظر می‌رسد عملاً او مدرنیته (به عنوان اندیشه) و مدرنیزاسیون (به عنوان یک فرایند اجتماعی) را نیز در طرح نظری خود از هم منفک می‌کند و این نه مسأله‌ای حاشیه‌ای که بنیادی مهم در

1. selective affinity

طرح نظری او است. اگر از جزییات متن توکلی طرقي فاصله بگیریم، در کلیت طرح نظری او، این مدرنیته است که ریشه‌های جهانی دارد و پروژه‌ای اروپایی نیست، و نه مدرنیزاسیون. عقلانیت نهفته در مدرنیته حیاتی در ایران داشته است، که فرایند مدرنیزاسیون، عملاً بیش‌تر در جهت به محاق رفتن آن عمل کرده است. در نتیجه مدرنیزاسیون، گویی انحرافی در مدرنیته‌ی «اصیل» ایرانی است. علاقه‌ی توکلی طرقي به این گزاره در جای‌جای متن او مشهود است. او گویی در حال اعاده‌ی حیثیت از مدرنیته‌ای است که آن‌چنان‌که باید رشد نکرده، در مسیر یکه و حقیقی‌اش پیش نرفته، سیر خطی مناسبی نداشته است. به همین دلیل است که توکلی طرقي، به رغم تمایلش، عملاً با در افتادن به گفتار «تاریخ انحطاط» شکل پیچیده‌ای از غایت‌شناسی تاریخی و دوگانه‌ی سنت/مدرن را در کار خود حفظ می‌کند.

برای مثال، زمانی که توکلی طرقي می‌کوشد مفهوم وطن را در عصر قاجار بررسی کند، ابتدا به پیشینه‌ی آن در ایران نظر می‌کند و معانی مختلف این واژه را در «سنت» فارسی‌نویسان تحلیل می‌کند (توکلی طرقي، ۱۳۸۲: ۶۵-۸۰؛ توکلی طرقي، ۲۰۰۱: ۱۱۳-۱۳۴). سپس نشان می‌دهد که چگونه این واژه در برابر مفهومی «مدرن» چون *nation* قرار می‌گیرد. چیزی که به توکلی طرقي اجازه می‌دهد در توصیف معنای وطن در زبان فارسی از قرن چهارم تا سیزدهم مثال‌های متعددی بیاورد، این پیش‌فرض نهفته است که میان کاربرد این واژه در قرن چهارم و سیزدهم تفاوتی بنیادی وجود ندارد، و به این معنا بر خلاف آن‌چه

می‌خواهد تاریخی یکدست از سنت را به کار خود وارد می‌کند. همان‌طور که به‌وضوح معنایی هنجاری و یکدست از مفهوم مدرن *nation* در نظر می‌گیرد. در نهایت، او وضعیتی بینابینی یا دورگه^۱ را تشخیص می‌دهد که گویی شکلی انحرافی از وضعیت مدرن است. شکلی که نتوانسته است به‌خوبی، خصائل مدرن یا پیشینه‌های مدرنیته در سنت فارسی‌نویسی را ادامه دهد و در نتیجه به وضعیت کنونی انجامیده است. به این ترتیب وضعیت کنونی خصلتی غایت‌شناسانه پیدا می‌کند که تاریخ‌نگاری پیچیده‌ی توکلی طرقي چیزی جز توضیح آن نیست.

توکلی طرقي طیف گسترده‌ای از روشنفکران و متفکرین ایرانی نظیر امیراعلم، تومانیانس، بازرگان، خالصی‌زاده و حکمی‌زاده را «روشنفکران دینی» می‌خواند (توکلی طرقي، ۱۳۷۸: ۴۸-۵۰). این نام‌گذاری خود گویای بازتاب نوعی غایت‌شناسی در آثار او است؛ به‌علاوه، نمونه‌ای است گویا از مقولات بینابینی در تاریخ‌نگاری توکلی. او این نمونه‌ها را پیامد تلفیق عناصری سنتی و مدرن می‌داند. گویا گفتار سنتی یا متون و ژانرهای دینی و سنتی نظیر شریعت‌نامه‌ها، اندرزنامه‌ها و کتاب‌های اخلاقی و فقهی با متون و نگرش‌های مدرن در هم آمیخته شده‌اند. چنین تحلیلی نمی‌تواند نشان دهد که چگونه ژانرها و گفتارهای سنتی خود در منازعات عینی قرون هجدهم و نوزدهم متحول می‌شوند، در رویارویی با وضعیت جبری

۱. منظور این نیست که توکلی مانند هومی بابا از وضعیت دورگه سخن می‌گوید. اتفاقاً جای خالی نظرات بابا در بحث توکلی آشکار است. بابا وضعیت دورگه را به عنوان وضعیتی تقلیل‌ناپذیر به رگه‌های اصلی تحلیل می‌کند و توکلی برعکس حیاتی دوگانه را در نظر دارد که از کنار هم نشستن رگه‌ها تشکیل شده.

جدید دگردیسی می‌یابند، و در گفت‌وگوی بی‌پایان با متون دیگر می‌کوشند و جوهی متفاوت از خود را بروز دهند، بلکه این وجوه متفاوت را نشانی از رسوخ و تلفیق فکر نو در گفتارهای کهن ارزیابی می‌کند، که هستی تلفیقی و منحنی میان سنت و مدرن را شکل می‌دهد.

طرح نظری توکلی طرقي نمی‌تواند پاسخگوی تمایل انتقادی آثارش باشد. و از سوی دیگر تمایلی غیرانتقادی در او باقی است که راه بر مسیرهای گشوده‌ی کارش می‌بندد. تمایل به اعاده‌ی حیثیت فرهنگی، نه تنها روابط قدرت نهفته در وضعیت مواجهه‌ی غرب و شرق را برجسته نمی‌کند، که اتفاقاً آن را بی‌اهمیت می‌شمارد. برای مثال توکلی طرقي برای اثبات اهمیت این مدرنیته‌ی درونی، به گفت‌وگوهای علمی زبان‌شناسان فارسی-هندي و زبان‌شناسان اروپایی و نقش دانش فارسی در رشد زبان‌شناسی تطبیقی اروپا اشاره می‌کند (توکلی طرقي، ۲۰۰۱: ۲۳-۳۱). او به‌خوبی نشان می‌دهد که کسانی چون خان آرزو با آموختن آموزه‌های مطالعاتی خود به زبان‌شناسان اروپایی در شکل‌گیری زبان‌شناسی تطبیقی مدرن نقش داشته‌اند. اما این تحلیل درخشان توکلی طرقي خود به‌خوبی بازگوکننده‌ی مسأله‌ای است که اشاره کردیم. توکلی طرقي چنان سخن می‌گوید که گویی این دانش، ابتدا در شرایط مفاهمه و گفت‌وگوی رو در رو شکل گرفته و سپس از سوی بخشی از این گفت‌وگو مصادره شده است. او از یاد می‌برد که مصادره، امری پسینی نیست. در هیچ لحظه‌ای از گفت‌وگو

وضعیت اجتماعی و تاریخی دوسوی گفت‌وگو واقعاً برابر نبوده است. از همان آغاز این گفت‌وگو در درون سلسله‌مراتبی اجتماعی شکل گرفته که در آن، یکی مرد علم به شمار می‌رود و دیگری در بهترین حالت یک مطلع محلی. این گفت‌وگو در شرایطی صورت می‌گیرد که بایگانی دانش مدرن چنین مبادله‌ای را ضروری پنداشته است. و این گفت‌وگو در شرایطی سیاسی صورت می‌گیرد که در یک طرف میل به تصرف و سلطه وجود دارد و نیز ابزارهایی برای انتقال دانش و به جریان انداختن آن در شبکه‌ای واقعی از عملکردهای مبتنی بر دانش و قدرت که طرف دیگر گفت‌وگو از تمامی آن‌ها بی‌بهره است.

طرح نظری توکلی طرقي در دو سطح مانع از این می‌شود که بتوانیم رویکرد انتقادی او را تا انتها پیش ببریم. اول به دلیل گرایش غیرانتقادی که البته از آن‌جا که به ارزش‌های محقق باز می‌گردد در نهایت از مسیر کلی کار انتقادی که او پیش روی محققان ایرانی گشوده است کنار گذاشتنی است، اما ایده‌های مهم و بنیادی او درباره‌ی سنت و مدرنیته را با خلاء و بحران مواجه می‌کند. و دوم به دلیلی بنیادی و معرفت‌شناختی؛ یعنی حفظ تمایز فرهنگ و جامعه که به بازتولید ناخواسته‌ی دوگانه‌ی سنت/مدرن می‌انجامد؛ و به نظر ما شباهتی با وضعیت ارجمند دارد. ارجمند با گرایشی ساختاری و کلان می‌کوشد مفهوم پیش‌رفت را مرزی کند، و توکلی طرقي در تلاش است با رویکردی تفسیرگرا از زیر بار مفهوم غلط‌انداز «عقب‌ماندگی» خارج شود. هر دو نفر به‌درستی بر وضعیت خاص پدیده‌ی

تاریخی خود اشاره می‌کنند، در نتیجه از مفاهیم عام و استعلایی برای توضیح وضعیت مدرن و وضعیت سنتی استفاده نمی‌کنند. هر دو به ایده‌ی کلی مدرنیته‌های متکثر پای‌بند هستند و تاریخ «جامعه‌ی فارسی» را می‌نویسند، که ضرورتاً ذیل گرایش جهانی مدرنیته یا ذیل مفهوم کلی جهان اسلام قابل توضیح نیست. ارجمند خاص بودن تاریخ ایران را در فرایندهای ویژه‌ی تکوین اجتماعی دین جهانی پی می‌گیرد تا تاریخ بلند فردیت تاریخی خود را بازگو کند. توکلی طرقتی خاص بودن مورد پژوهشی خود را در لحظه‌ی مواجهه‌ی آن با فرایندهای هم‌زمان و ناهم‌زمان جوامع دیگر روایت می‌کند.

اما در هر دو پروژه با طرح فردیت تاریخی در سطح تاریخ فرهنگی مواجه‌ایم. منظور این نیست که این دو تنها به فرهنگ پرداخته‌اند. طرح ارجمند، لاقفل در کتاب اولش، به‌وضوح برای تحلیل درهم‌آمیختگی^۱ ایده‌ها و روی‌دادها طراحی شده. توکلی طرقتی نیز طرحی دوبخشی برای گریز از فرهنگ‌محوری دارد. مسأله این است که در این میان، آنچه به‌واقع ریشه‌ی فردیت دانسته شده در سطح فکری توضیح داده می‌شود. برای ارجمند «خُلُقِ پدرسالارانه»^۱ ایران باستان و برای توکلی «خُلُقِ مدرن» ایران پیش از رویارویی محور توضیح خاص بودن وضعیت مورد بررسی هستند. در واقع توکلی طرقتی و ارجمند هر دو در جایگاه ساختاری مشابهی به مفهوم «خلق‌وخو»^۲ باز می‌گردند. این سطح بحث یا مفهوم راه‌های بسیاری را پیش روی ایشان

1. impingement

2. ethos

می‌گشاید، اما در نهایت فردیت را به سطح غیرمادی فرومی‌کاهد. این وضعیت دوگانه در آثار توکلی طرقی که بیش‌تر به مفهوم خلق‌وخو پرداخته صراحت بیش‌تری می‌یابد.

توکلی طرقی معتقد است که مدرنیته را می‌بایست به مثابه خلق‌وخو در نظر گرفت و به جای سخن گفتن از مدرنیته از مدرنیته‌هایی سخن گفت که در سراسر جهان خلق‌وخوی آن‌ها وجود داشته. برای مثال این خُلق در علم‌گرایی یا وطن‌دوستی کهن ایرانیان خود را نشان می‌دهد. این طرز تلقی از مدرنیته به وی این امکان را می‌دهد که مدرنیته را مفهومی چندلایه و سرهم‌بندی شده از اجزاء مختلفِ هم‌نشین در کنار هم تصور کند که پتانسیل‌های زیادی برای تاریخ‌نگاری به همراه دارد. در این ایده، از طرفی، مدرنیته به مثابه خلق‌وخو و یا روندی هم‌زمان جهانی و بومی و پیامد اراده و بینش انسان‌ها برای حفظ و نوسازی زیست‌بوم خویش تصور می‌شود. چنین تصویری مبتنی بر این پیش‌فرض است که تجدد، تلاش مشترک انسان‌ها برای دستیابی به ارزش‌هایی هم‌چون لیبرالیسم، ناسیونالیسم، دولت رفاهی و... به عنوان ارزش‌های عام و جهان‌شمول بشری است، که در لحظه‌ی رویارویی یا ترجمه‌ی فرهنگی، در دل امکانات زبان مقصد یا فضای فرهنگی موجود در هر بافت اجتماعی بازمعنادهی و بازآرایی می‌شوند. در نتیجه او معنایی عام از مدرنیته را برمی‌سازد که گویی بی‌زمان و بی‌مکان است. به عبارت دیگر، بحث از خلق‌وخو از طرفی، این امکان را می‌دهد تا ویژگی‌های منفرد تاریخی در تجربه‌ی مدرنیته‌ی ایرانی بهتر

دیده شوند و از طرف دیگر، در واقع فردیت زبان مقصد را در سایه قرار می‌دهد.

این رابطه‌ی دوگانه با فردیت تاریخی از آن‌جا ناشی می‌شود که خاص بودن آن به سطح غیرمادی رانده شده. این مسأله در کار توکلی طرقی به نوعی، در کار ارجمند به نوع دیگر و به طور عمومی در پروژه‌ی مهم و اثرگذار تاریخ‌نگاری مدرنیته‌های متکثر باعث بازتولید نگرش مبتنی بر دوگانه‌ی سنت/مدرنیته به شکلی پیچیده‌تر شده است. این صورت‌بندی‌ها این امکان را دارند که مکانیزم تعلیق را به شکل دیگری بازسازی کنند که در آن مدرنیته‌ی خاص ما هنوز فرانسیده و سنت خاص ما به کلی دگرگون شده است. گریز از این وضعیت در گرو آن است که ویژگی خاص فردیت تاریخی هرچه بیش‌تر از خلق‌وخویی تکرارپذیر، که گویی منشایی است که در طول زمان خود را بازتولید می‌کند، دور شود؛ و به وضعیت‌های منفردی متناسب شود که مدام در حال تکوین و فروپاشی هستند. کاری که برای مثال ارجمند در نشان دادن نحوه‌ی برآمدن سیاست شیعی از دل جنبش‌های مذهبی، و توکلی طرقی در توضیح چگونگی متمایز شدن آنچه تجدد بهداشتی در سیاست ایران می‌خواند و تبدیل آن به مهندسی‌اندیشی انجام می‌دهند، گرچه فلسفه‌ی تاریخ پشت آثار آن‌ها این امکان را از ایشان می‌گیرد که دستگاه‌های نظری دقیقی برای گسترش این تلاش‌های خود سازمان دهند.

تاریخ‌نگاری‌های مرزی

تاریخ‌نگاری ایرانی در آغاز بر اساس مسأله‌ی مدرنیزاسیون و تجدد شکل گرفته، یا لاقلاً خود را این‌گونه باز می‌شناسد. اولین آثار تاریخ‌نگاری مدرن ایران را کارهای کسانی چون اعتمادالسلطنه، میرزا آقاخان کرمانی و جلال‌الدین میرزا دانسته‌اند، و به این معنا تاریخ‌نویسی مدرن ایران عمری نزدیک به یک سده یا کمی بیشتر دارد. این تاریخ‌نگاری مدرن از آغاز تاریخ‌نگاری مدرن‌شدن ایران هم بود. در واقع مسأله‌ی مدرنیزاسیون، به‌هیچ‌معنا مسأله‌ی تازه‌ای در این گفتار نبوده است. اما همان‌طور که تاریخ‌نگاری کم‌کم از پرداختن به روی‌دادها فاصله گرفت، نگارش تاریخ مدرن‌شدن یا در واقع توضیح‌پیدایی وضعیت اجتماعی جدید هم معنایی متفاوت یافت. در تاریخ‌نگاری قاجار و اوائل عصر پهلوی هنوز وضعیت اجتماعی به موضوع تاریخ بدل نشده بود. در نتیجه «تاریخ مدرن‌شدن ایران» کماکان معادل نگارش روی‌دادهای مهمی بود که مدرن و مدرن‌خواهانه تلقی می‌شدند، نه تاریخ وضعیتی که مدرن‌شدن در آن رخ می‌داد. اما کسانی چون فریدون آدمیت و هم‌نسلان او در این میانه طرح‌نویسی برای تاریخ‌نگاری در سر داشتند که در آن مدرنیته دیگر تنها حقیقتی نبود که بعضی به آن معترف و علاقه‌مند بوده‌اند و بعضی نه؛ او ورای علائق و روی‌دادها به جنبش مدرن‌شدن ایران به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی می‌نگریست و می‌کوشید تاریخ وضعیت آن را بنویسد. در دهه‌ی چهل که تاریخ به مسأله‌ی توضیح وضعیت

اجتماعی نزدیک شد و علوم اجتماعی خصلت تاریخی پیدا کردند، اتفاقات مهم دیگری در نظم دانش رخ دادند که وضعیت را پیچیده کردند. تأسیس رشته‌ی جامعه‌شناسی و مستقل شدن رشته‌ی تاریخ (یا جدا شدن آن از رشته‌ی ترکیبی «تاریخ و جغرافیا») دو بدنه‌ی دانش نسبتاً مستقل را سازمان بخشید. این دو رشته عملاً این ظرفیت را داشتند که به کلی از هم جدا شوند. گرچه در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای نزدیک کردن این رشته‌ها به یکدیگر انجام شده، اما عملاً در این پنجاه سال، تحولات هر یک از این رشته‌ها تأثیر مهمی بر آن دیگری نداشته است. جامعه‌شناسی با ذهنیتی توسعه‌گرا و با دستگاه‌های نظری عام‌گرایانه شکل گرفت و بعد از مدت کوتاهی از مسأله‌ی تاریخ فاصله گرفت. اگرچه جامعه‌شناسی تاریخی دهه‌ی ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ از سوی بزرگان این رشته دنبال می‌شد، و اگرچه کسان دیگری چون آریان‌پور در این سال‌ها تلاش می‌کردند بحث جامعه‌شناسی و تاریخ را در پیوند با یکدیگر درک کنند، و بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی ایران نظیر صدیقی و نراقی نگرش یا بصیرتی تاریخی داشتند، اما در سال‌های بعد ماجرا به نحو دیگری رقم خورد.

از نیمه‌ی دوم دهه‌ی پنجاه عملاً بحث جامعه‌شناسی تاریخی در آکادمی ایران به مدت دو دهه به محاق رفت. جامعه‌شناسی این سال‌ها بیش‌تر می‌کوشید پژوهش‌های کمی و روش‌های تحقیق هم‌زمان را بپروراند. آنچه جامعه‌شناسی تاریخی خوانده می‌شد، در این دوره عملاً تنها در آکادمی غیرفارسی‌زبان دنبال

شد و چهره‌هایی چون سعید امیر ارجمند و محمد توکلی طرقي در کنار محققين قديمی نظير اشرف و کاتوزيان آثار خود را به زبان‌های اروپايی تأليف کردند. حتا همين تأليفات نيز در طول اين دو دهه عمدتاً ترجمه نشدند و به علاوه تا پيش از توسعهی راه‌های ارتباطی الکترونيک، متن اصلی آن‌ها هم به طور گسترده در اختيار پژوهش‌گران ایرانی نبود. از طرف ديگر رشته‌ی تاريخ نيز از مجادلات فکری و ايدئولوژی پيشين خود فاصله گرفت و کنج قناعت داده‌نگاری را به عنوان مفری برای ناسازگاری‌های روزگار برگزید.

به همين دليل وضعیتی پيش آمد که در آن گویی جامعه‌شناسی مظهر عام‌گرایی نظری و تاريخ مظهر خاص‌گرایی داده‌پردازانه بود. البته اين خصلت‌ها در تقسيمات دانش اروپايی هم مشاهده می‌شوند، اما با آن‌که در همين دو دهه در اروپا و امريکا چنين انشاقی در حال کم‌رنگ شدن بود، در ايران اين انشقاق شدت می‌یافت. به اين معنا دغدغهی توضیح وضعیت اجتماعی به شیوه‌ی تاریخی و زمان‌مند عملاً در هيچ یک از اين دو رشته جدی گرفته نمی‌شد. از میانه‌ی دهه‌ی هفتاد با دگرگون شدن وضعیت اجتماعی، شکل‌گیری موج جدیدی از ترجمه و واردات کتاب چاپی و سپس الکترونيک، شکل‌گیری رشته‌ها، گرایش‌ها و مجلاتی که در میانه‌ی تاريخ و جامعه‌شناسی قرار داشتند، و روش‌شناسی‌های جدیدی که حاصل تغييرات دهه‌های اخير اندیشه‌ی تاریخی و اجتماعی در سراسر جهان بودند، شاهد پیوند دوباره‌ی اين دو رشته با یکدیگر بوده‌ایم.

به همین دلیل جامعه‌شناسان تاریخی نسل اول بار دیگر مورد بازخوانی قرار گرفتند، و تلاش شد تا کارهای آنان ادامه پیدا کند. اما این ادامه پیدا کردن از جهات بسیاری تکرار کردن آنها بود. دانش تاریخی جامعه‌شناسان عمدتاً محدود ماند به دانشی که جامعه‌شناسان تاریخی نسل اول از آن برخوردار بودند. به علت قطع رابطه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسان دهه‌ی ۱۳۷۰ مانند جامعه‌شناسان دهه‌ی چهل نبودند که در تاریخ و شناخت پژوهش‌ها و متون آن سرآمد باشند. تاریخ در این سه دهه تحولاتی مهم را از سر گذرانده بود. متون بسیاری کشف یا نشر شده بودند، آرشیوهای جدیدی شکل گرفته بودند، اسناد متفاوتی به آرشیوهای تاریخی که تا دهه‌ی ۱۳۴۰ عمدتاً چیزی جز مجموعه کتاب‌ها و رسائل نبودند اضافه شد و تحقیقات تجربی بسیاری چه در ایران و چه در باقی نقاط جهان انجام گرفت که به مدد آنها تاریخ چهره‌ای جدید یافته بود. از سوی دیگر در جامعه‌شناسی هم مسائل روش‌شناختی و نظری نوینی طرح شده بودند که برای تاریخ‌نگاران ناشناخته بودند. اما مهم‌تر از این هر دو، وضعیت اجتماعی تفاوت پیدا کرده بود. دوران جنگ سرد به پایان رسیده، ایدئولوژی‌های توسعه‌تهی از معنا شده و شرایط داخلی ایران هم دیگر نسبتی با شرایط دهه‌ی ۱۳۴۰ نداشت که در آن برنامه‌های نوسازی خود را نیازمند شناخت تاریخی وضعیت اجتماعی می‌دانستند.

در این فضا تاریخ و جامعه‌شناسی نسبتی ویژه با هم برقرار کردند که لااقل در درون آکادمی ایران به رابطه‌ای از تقسیم کار

علمی میان داده و نظریه شباهت داشت. در رشته‌ی تاریخ از دهه‌ی ۱۳۷۰ گرایش‌ی برای تعمیق نظری تحقیقات تاریخی به وجود آمد. رجوع به فلسفه‌ی تاریخ و روش‌شناسی تاریخی و برجسته شدن این مباحث در درون گفتار تاریخ‌نگارانه، مورخان را بر آن داشت تا از رشته‌هایی چون فلسفه، جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی و علوم سیاسی برای این هدف مدد بجویند. این مددجویی نظری، در بسیاری از موارد رهیافت‌های جامعه‌شناسی را به چارچوب‌های نظری بدل می‌کرد که مورخین در دل آن‌ها می‌کوشیدند نظمی به داده‌های تجربی خود بدهند. شاید بهترین و فراگیرترین نمونه در سال‌های اخیر رویکرد انحطاط یا زوال باشد که در آرای مورخان بسیاری استفاده شده.^۱ جامعه‌شناسان آکادمیک نیز تلاش کردند تا بار دیگر به تاریخ‌نگاری نزدیک شوند. گذشته از استادان و جامعه‌شناسان شناخته‌شده‌ای که به نوشتن آثار تاریخی یا هدایت مجلات و کنفرانس‌های تاریخی مشغول شدند، لاقلاً از دهه‌ی ۱۳۸۰ شمسی در آثار دانشجویان، رویکرد تاریخی جایگاه متمایزی از جایگاه پیشینش یافت. اما این رجوع مجدد در خلاء آموزش تاریخی رخ داد و لاقلاً تا کنون بیش‌تر به نگارش آثاری انجامیده است که یا بر منابع دست دوم و قدیمی استوار هستند یا این‌که داده‌های تاریخی را به سطح شاهد مثال بحث نظری یا واقعیت‌هایی خودگویا تقلیل می‌دهند. به این ترتیب مسأله‌ی زمان‌مندی تاریخی یا به نوعی

۱. البته بسیاری از مورخان این طرح نظری را از مطالعات تاریخی کشورهای دیگری چون ترکیه وام گرفته‌اند، اما فراگیر شدن آن هم‌زمان با رشد طرح نظریه‌ی انحطاط در علوم اجتماعی ایران، نشان‌گر پیوند این دو گرایش با یکدیگر است.

مسأله‌دار کردنِ رابطه‌ی گذشته و اکنون در چنین آثاری طرح نشده، و در نتیجه رویکردی انتقادی به نحوه‌ی نگارش تاریخ مدرن‌شدن ایران در آن‌ها پدید نیامده است.

اما این گرایش کلی و عمده نیز به‌هیچ‌وجه تمامیت نیافته و آثار بسیاری در این دو دهه نوشته شده‌اند که نمی‌توان آن‌ها را به‌سادگی ذیل این رابطه‌ی کلی توضیح داد. تاریخ و جامعه‌شناسی روابط متفاوتی نیز با یکدیگر داشته‌اند و به عبارت دیگر مسأله‌ی اجتماعی به شیوه‌های دیگری هم در رویکرد تاریخی دنبال شده است. اما برای روشن‌تر شدن بحث، لازم است توضیح داده شود که منظور از این تلاش‌ها تلاش‌هایی نیست که به نگارش تاریخ اجتماعی علاقه دارند، یا آن دسته که می‌کوشند سیطره‌ی تاریخ شاهان^۱ را بشکنند. این دوگرایش از گرایش‌های انتقادی مهم در بستر تاریخ‌نگاری دو دهه‌ی اخیر ایران بوده‌اند، اما گرچه رابطه‌ی میان بررسی اجتماعی و تاریخی را تقویت می‌کنند، ضرورتاً درک متفاوتی از زمان اجتماعی یا توضیح تاریخی متفاوتی از وضعیت اجتماعی ارائه نمی‌کنند.

نگارش تاریخ اجتماعی یک عصر (یعنی توضیح وضعیتی اجتماعی که روی داده‌های معینی را در یک دوره پدید آورده یا شرایط اجتماعی معینی را برای وقوع روی داده‌ها شکل می‌دهد)، متفاوت است از جامعه‌شناسی تاریخی که وضعیت اجتماعی حال را به شکل تاریخی و زمان‌مند تبیین می‌کند. تاریخ اجتماعی از الگوها و نظرگاه‌های اجتماعی مختلف برای تحلیل وضعیت

اجتماعی یک عصر استفاده می‌کند. طبیعی است که هر گرایشی که چنین هدف پژوهشی داشته باشد، ضرورتاً از فهم عام‌گرا، تطبیق‌گرا، غایت‌باور و سوژه‌محور فاصله نمی‌گیرد. و حتا در مواردی، به فرض هنگامی که از تحلیل مارکس درباره‌ی بحران سرمایه‌داری در توضیح سقوط صفویه یا ساسانیان استفاده می‌شود، بی‌زمانی، عام‌گرایی و تطبیق‌گرایی به اوج می‌رسند. چنین تحلیل‌هایی کم نیستند و در آن‌ها از نظریات اجتماعی مدرن هم استفاده می‌شود، اما این شیوه‌های تاریخ اجتماعی پیوند مهمی میان دانش اجتماعی تاریخی برقرار نمی‌کنند و باز چنان‌که پیدا است، در آن‌ها تاریخ داده‌ساز است و علوم اجتماعی نظریه‌پرداز.

از طرف دیگر این ایده که تاریخ تا کنون به سرآمدان هر عصر، به طور مشخص به شاهان و در درجه‌ی بعد به بزرگان اندیشه و عمل پرداخته، یا این ایده که نقش بسیاری از گروه‌های به‌ظاهر حاشیه‌ای در تاریخ کم‌رنگ شده و بیش‌تر به جماعاتی پرداخته شده که از نظر جغرافیایی، سیاسی و روشنفکری در مرکز بوده‌اند، گرچه وجه انتقادی مهم و ثمربخشی دارد، اما باز ضرورتاً به معنای فراتر رفتن از محدوده‌ی تاریخ‌نگاری سوژه‌محور و غایت‌گرا نیست. به‌خصوص هنگامی که سودای بازنمایی سوژه‌های به حاشیه رانده شده‌ی جانشین سودای توضیح زمینی شود که این حاشیه‌ای‌شدن در آن شکل گرفته است؛ یا زمانی که نورافشانی بر این تاریکی‌های تاریخی به نوعی انتقام‌گیری سوژه‌های وامانده از سوژه‌های مسلط باشد، از طریق

نشان دادن این‌که بخش‌های به حاشیه رانده شده نیز در به ثمر رسیدن یا حرکت به سوی غایت تاریخی نقشی هم‌ارز با بخش‌های مرکزیت یافته داشته‌اند.

اما زمانی با فهم اجتماعی تاریخ و فهم تاریخی اجتماع به این معنا طرفیم که شدن یا صیوروت تاریخی نتیجه‌ی فرایندها و عملکردهای اجتماعی تصور می‌شوند و از طرف دیگر وضعیت اجتماعی به عنوان پدیده‌ای تاریخ‌مند مورد بررسی قرار می‌گیرد. این شیوه‌ای از پژوهش تاریخی است که در سال‌های اخیر از زیر بار تاریخ‌نگاری‌های داده‌محور و نیز از زیر بار نظریات تاریخی عام و سوژه‌محور بیرون رفته و مرزهایی را در تاریخ‌نگاری ایران برجسته کرده است که به ما امکان سخن می‌دهد و در نتیجه فضای سخنی را فراهم کرده که این برنامه‌ی پژوهشی درون آن شکل گرفته و زبان بیان خود و نقد آرای دیگر را از درون امکانات انتقادی آن بیرون کشیده است. این نگرش‌ها بار دیگر به دغدغه‌ی توضیح تاریخی وضعیت اجتماعی کنونی بازگشته‌اند اما این بار این توان در آن‌ها وجود دارد که زمان‌مندی وضعیت اجتماعی را به شیوه‌ای گسست‌باورانه درک کنند.^۱ در این نوشته بیش از آن‌که تلاش کنیم وضعیت این نگرش در تاریخ‌نگاری ایران را به طور کامل و چنان‌که شایسته‌ی پژوهشی تجربی است ارزیابی کنیم، می‌کوشیم با مثال آوردن از بعضی آثار برجسته‌ی سال‌های اخیر در حد برنامه‌ای پژوهشی، اشاراتی به معنای این گرایش داشته باشیم.

۱. در فصل دوم زیر عنوان «چرخش زمانی-فضایی و مفهوم گسست» به معنای گسست‌باوری پرداخته‌ایم.

هنگامی که از لحظه‌ی حال سخن می‌گوییم، ضرورتاً این اکنونی بودن را نباید به معنای عرفی آن درک کنیم. «حال» به این معنا آن لحظه‌ی فرّاری نیست که میان آینده و گذشته‌ای زمانی قرار دارد و به چنگ نیامدنی است. منظور از حال، وضعیت هستی‌شناختی کنونی است. آنچه وضعیت کنونی ما را متعین می‌سازد، ممکن است پایداری نسبتاً طولانی یا زمان‌مندی بلند داشته باشد، یا حاصل فرایندها و عملکردهای جدیدتر و کوتاه‌مدت‌تر باشد. برای مثال وجود سازوکاری چون «انتخابات مجلس» بخشی از وضعیت حال کنونی است، اما این وضعیت حال صد و ده سال طول کشیده است. در حالی که برای مثال «مجلس شورای اسلامی» و «مجلس کنونی ایران» نیز سطحی از زمان حال هستند که زمان‌مندی‌های کوتاه‌تری دارند. به این معنا توضیح هر یک از این موارد توضیح وضعیت حال است، با آن‌که در هر یک از این توضیحات با سطح متفاوتی از لایه‌های زمانی مواجه‌ایم.

هنگامی که کامران سپهران به توضیح فرایند شکل‌گیری تئاترکراسی در عصر مشروطه می‌پردازد، در واقع به نوعی شکل‌گیری سیاست انتخاباتی و مردمی را تحلیل می‌کند. او از تاریخ لحظه‌ی حال حرف می‌زند، لحظه‌ای که در آن «امت همیشه در صحنه» این امکان را می‌یابد که در «صحنه‌ی انتخابات» حاضر شود (سپهران، ۱۳۸۸: ۹-۱۰). او برای توضیح شکل‌گیری این وضعیت، می‌کوشد از عام‌گرایی نظریات جامعه‌شناختی و از تطبیق‌گرایی حاصل از آن‌ها دوری کند. برای او نه تئاتر و نه

سیاست ایران را نمی‌توان از راه مقایسه با نمونه‌های آن در نقاط دیگر جهان ارزیابی کرد؛ چرا که در این حالت، وضعیت غرب به غایتی مطلوب تبدیل می‌شود و هر آنچه در ایران رخ می‌دهد چیزی جز انحرافی از آن نیست (همان: ۲۱۵-۲۲۷). به این ترتیب او می‌کوشد این گفته‌ی مکرر را که آنچه در ایران با نام مدرنیته رخ داده ناقص، آشوب‌زده و انحرافی است، کنار بگذارد و به جای آن که لحظه‌ی حال را به تعلیق درآورد، یعنی آن را لحظه‌ای نامعتبر و اعتباری بداند که ارزش شناسایی ندارد و یا در نهایت باید بر اساس آنچه نیست و غایب است توضیح داده شود، نشان دهد که این لحظه چه ظرفیت‌های درون‌ماندگاری برای نگرش و کنش انتقادی دارد.

گرایش به تاریخ‌نگاری درون‌ماندگار عملاً به دور شدن از شیوه‌های استعلایی می‌انجامد، که در آن‌ها تحلیل انضمامی واقعیت به نفع تحلیل سوژگی یا به نفع تحلیل بازنمایی واقعیت در سوژه‌های فردی یا اجتماعی کنار می‌رود. طبیعی است که حرکت از چارچوب‌های عام و تطبیقی به نوعی نادیده گرفتن مادیت واقعیتی است که خاص بودن فرد تاریخی را برمی‌سازد. برای مثال تحلیل ماده‌باورانه‌ی شکل‌گیری دولت مدرن در ایران، چنان‌که در کتاب افسانه‌های مرزی نوشته‌ی فیروزه کاشانی ثابت با آن روبه‌رویم، با تحلیل انتزاعی بازنمایی دولت یا اندیشه‌ی ترقی دولتی متفاوت است. کاشانی ثابت معنای عامی از دولت، ملت، سیاست و حاکمیت در سر ندارد و به جای آن می‌کوشد مفهوم ملت را در بدنه‌ی مادی سرزمین و ابزارهای تخیل و

مشاهده‌ی آن نظیر نقشه و متن یا روی داده‌های انضمامی نظیر جنگ‌ها و مذاکرات مرزی معنا بدهد (کاشانی ثابت^۱، ۱۹۹۹: ۶-۹). البته پیش از این هم گاه شکل‌گیری دولت مدرن در ایران به تجربه‌ی ذهنی^۲ و افکار هویتی کسانی نسبت داده شده است که با از دست رفتن مرزها بر اثر جنگ مواجه شده‌اند، اما کاری که کاشانی ثابت انجام می‌دهد، تقلیل این روی داده‌ها به تجربه‌ی سوژه نیست، بلکه او تلاش می‌کند تا نشان دهد این روی داده‌ها و ابزارها چگونه خود به نوع خاصی از سوژه مجال بروز داده‌اند و شکل خاصی از هویت را احضار و تولید کرده‌اند (همان، ۷۴-۷۷).

تاریخ اجتماعی به این معنا می‌تواند نگاهی زمان‌مند به پدیده‌ها داشته باشد و به جای «استفاده» از نظریات اجتماعی در توضیح تاریخی، فهمی اجتماعی از وقایع تاریخی بسازد؛ فهمی که در آن ابزارها و روی داده‌های تاریخی در دل کارکرد اجتماعی معنا می‌شوند و تحول تاریخی در درون شبکه‌ی پیچیده‌ی مادیت‌ها، وضعیت‌ها و جایگاه‌های سوژگی معنادار می‌شود. تلاش فرزین وجدانی در کتاب ساختن تاریخ در ایران به همین ترتیب قابل فهم است. او تلاش می‌کند ساخته شدن تاریخ‌نگاری مدرن را در دل وضعیتی از شکل‌گیری نهادها و عملکردهای جدید اجتماعی توضیح دهد. به همین دلیل او به کار افتادن ابزارهای جدید گسترش معنا، مخاطب و حیطه‌ی اثر تاریخ‌نگاری، شکل‌گیری نهادهای جدید و کارکردی که این

1. Kashani-Sabet

2. subjective

امور برای وحدت‌بخشیدن به تصور ملی در فرایند شکل‌گیری دولت مدرن داشته‌اند را در رابطه‌ای متقابل با یکدیگر تحلیل می‌کند (وجدانی^۱، ۲۰۱۴). یا آرش خازنی می‌کوشد در نگارش تاریخ اقوام و گروه‌های حاشیه‌ای، صرفاً به افزودن صدای حاشیه‌نشینان به روایت مسلط اکتفا نکند، بلکه گفت‌وگوی مرکز و پیرامون و زمینی که این گفت‌وگو را ممکن کرده است را از طریق تحلیل وضعیت انضمامی جاده‌کشی، اکتشاف نفت و تجهیز مسیرهای ارتباطی به تصویر بکشد (خازنی^۲، ۲۰۱۰).

چنین گرایشی بیش از هر اثر دیگر در آثار افسانه‌نجم‌آبادی^۳ به بیان آمده است. منظور این نیست که او این ظرفیت را به انتها رسانده اما به نظر می‌رسد که آثار او از آن‌جا که در درگیری مستقیم با تاریخ‌نگاری ایرانی و سنت عام‌گرایی غربی نوشته شده‌اند با وضوح بیشتری این گرایش انتقادی را بازتاب می‌دهند. نجم‌آبادی سودای تاریخ‌نگاری عام را در سر نمی‌پروراند، چرا که به عمل تفسیری مورخ آگاه است. در واقع او مستقیماً کار خود را در برابر کسانی قرار می‌دهد که می‌کوشند در تاریخ از رویکردهای علم‌گرایانه استفاده کنند، و «منکر حضور نگاه تاریخ‌نگار در روایت تاریخ نگاشته هستند. اینان کار خود را، از راه مقایسه‌ی تاریخ‌نگار علمی با عالم علوم طبیعی، کشف قوانین عینی تاریخ می‌دانند» (نجم‌آبادی، ۱۹۹۵:

1. Vejdani

2. Khazeni

۳. ما در این‌جا مشخصاً به دو کتاب حکایت دختران قوچان و زنان سبیلو و مردان بی‌ریش و مقالات مربوط به آن‌ها نظر داریم؛ زیرا بحث درباره‌ی این کتاب‌ها، به این خاطر که بیش‌تر به کار تجربی تاریخی نزدیک شده‌اند، صراحت و روشنی بیش‌تری خواهد داشت؛ گرچه کتاب‌های او درباره‌ی اصلاحات ارضی و وضعیت تراجنس‌ها یا آثار دیگر او درباره‌ی مطالعات زنان نیز تنافری با این رویکرد ندارد.

۲۴۲). نجم‌آبادی به طور مشخص از ملکزاده و آدمیت نام می‌برد و نقش آن‌ها را در روایت تاریخ انقلاب مشروطه بسیار مؤثر ارزیابی می‌کند. وی با اشاره به این نکته که آدمیت کار خود را از تفکیک و تمایز داستان‌سرایی از تاریخ‌نگاری می‌آغازد، شباهت‌های رویکرد وی را با ملکزاده برجسته می‌کند. «از نظر ملکزاده در شیوه‌ی تاریخ‌نگاری علمی، مورخ با گردآوری همه‌ی اطلاعات مربوطه «که به آن قوم و آن دوره و زمان تعلق دارد... از روی مدارک صحیح و منابع معتبر» شروع می‌کند، آن‌ها را مرتب کرده، «و سپس هر قسمت را به کارخانه‌ی تحقیق و تعمق برده و تجزیه و تحلیل» نموده، «علل و موجبات پیش آمدن آن وقایع را روشن... و فلسفه‌ی آن را آشکار» می‌کند و بدین ترتیب «وقایع و حوادث تاریخی را چون طلای خالص بدون غل و غش در دسترس عموم می‌گذارد» (همان: ۲۴۳).

هدف نجم‌آبادی از ایجاد این تقابل صرفاً حرکت به سوی دیدگاهی منظر‌گرایانه و دموکراتیک نیست. بلکه او چنین چیزی را ویژگی نگرش تاریخی می‌داند. چرا که تاریخ‌نگاری همواره در وضعیت کنونی شکل می‌گیرد، و به این معنا رابطه‌ی بلافصل با گذشته ندارد. «تاریخ‌نگاری کوششی است که همواره پس از اتفاق وقایع تاریخی، برای نظم‌دهی به این وقایع و معنابخشی به توالی وقایع شکل می‌گیرد. تاریخ‌نگار، بنا به حکمت تاریخ‌نگارانه‌ی خویش، روی‌داده‌ی گذشته را در متن روایت خاصی به هم می‌پیوندد: بدین معنا هر تاریخی، تفسیری است بر روی‌داده‌ها و از راه این تفاسیر معنای تاریخی می‌آفریند. این

معانی تاریخی آفرینش‌های پس از اتفاق‌اند: حاصل نگاه بعدی تاریخ‌نگار بر گذشته‌ی تاریخی» (همان: ۲۴۱). در حالی که از نظر او تاریخ‌نگاری علمی به دنبال ثبت وقایع تاریخی، تمییز وقایع مهم از کم‌اهمیت، و رسم شبکه‌ی علی میان آن‌ها است. نجم‌آبادی با تحلیل ماجرای دختران قوچان در جریانات مشروطه می‌گوید در تاریخ‌نگاری‌های بعدی از روند انقلاب مشروطه «حکایت دختران قوچان» از یاد رفت و روی داده‌هایی هم‌چون چوب خوردن سه تاجر قند بازار تهران و کشته شدن سید عبدالحمید و سید حسن به عنوان وقایعی که آغازگر این انقلاب بوده‌اند، به یادها ماند. وی سپس این پرسش را مطرح می‌کند که به چه دلیل «حکایت دختران قوچان» از یادها رفت. برخلاف آنچه گاه پنداشته می‌شود، هنگامی که او به این فراموشی تاریخی اشاره می‌کند، نمی‌خواهد روایتی از عوامل علی فراموش شده را جانشین روایتی دیگر کند، او نمی‌خواهد از روایت تاریخی مرکزیت‌زدایی کند تا مرکز دیگری را به جای آن یا در کنار آن بنشانند؛ چرا که اگر چنین باشد، خود او بار دیگر به مورخی علی‌نگر بدل می‌شود. او از این فراموشی استفاده می‌کند تا به نقد رویکرد علی به تاریخ‌نگاری بپردازد. اما در عین حال تاریخ‌نگاری مورد نقد او نیز تنها اندیشه‌ی تاریخی نیست. او از بایگانی تاریخی معینی در ایران سخن می‌گوید که با پیوندهای اجتماعی‌اش و با مادیت و عینیتی که یافته، جهت خاصی (فراموشی حکایت ظلم بر زنان قوچان) را در تاریخ‌نگاری برجسته می‌کند. از نظر نجم‌آبادی کلیشه‌های

بسیاری از جمله موارد نام برده شده در فوق انباشتی از متون تاریخی را فراهم نموده و آن را به نحوی، عینی و طبیعی جلوه می دهند که منجر به نادیده انگاشته شدن حوادثی مانند «حکایت دختران قوچان» در تاریخ نگاری انقلاب مشروطه شده است.

نجم آبادی می گوید از یکدست کردن دوره های تاریخی و قرائت ذات گرایانه ی آنها بپرهیزد، گرچه گاه ممکن است در این راه موفق نباشد. او چنین کاری را با اتکا به گسست باوری انجام می دهد. یکی از درون مایه های اصلی کتاب حکایت دختران قوچان مسبوق به سابقه بودن دختر فروشی، پیش از قضیه ی ماجرای قوچان است. نجم آبادی یادآوری می کند که دختر فروشی مضمون بی سابقه ای نبوده است. وی با نقل قول از مجدالاسلام کرمانی در سفرنامه خود از کلات به این مطلب استناد می کند که «قصه ی دختر فروشی در قوچان شهرت دارد مبنی بر این قاعده است که چون قوچان به حدود ترکمانان وصل است و به خاک روسیه متصل و مالیات آن جاها را از اشخاص می گیرند و نه از عایدات املاک. و فلان بیچاره که از عهده ی پرداختن مالیات و تعارف و جریمه بر نمی آید ناچار است دختر خود را به مبلغی بفروشد تا مالیات دیوان را بپردازد. آصف الدوله، شجاع الدوله را به همین گناه مقصر کرد و به طهران فرستاد ولی پسر خودش دو مقابل از مردم جرم گرفته و چهار مقابل او دختر فروشی کرد» (همان: ۲۲).

با این حال در پیوند با وقایع مشروطه «بازگویی این خبر از آغاز با زبان نظم خواهی و استبدادستیزی جوش خورد» (همان:

۳۹). روزنامه‌ی ماورای بحر خزر، با پیوند زدن مصائب امامان و عزیزان اهل شیعہ با ماجرای دختران قوچان و از راه آشنایی و اعتبار «مصیبت کربلا» به آشناسازی «مصیبت قوچان» پرداخت. «در نوشته‌های مشروطه‌خواهان تهران نیز از همان آغاز این حادثه به عنوان یکی از نمونه‌های ظلم حکومتی و در پیوند با خواست تأسیس عدالتخانه مطرح شد» (همان: ۴۰-۴۱). نجم‌آبادی تلاش می‌کند نشان دهد که هرچند دخترفروشی مضمون تازه‌ای نبوده است، اما حکایت دختران قوچان با هم‌نشین شدن در زنجیره‌ای از اتفاقات و حوادث، معنای دیگری می‌یابد. به بیان دیگر، نجم‌آبادی افقی را می‌گشاید که بر اساس آن می‌توان از تکرار در عین تفاوت سخن گفت. «با اوج‌گیری مبارزات مشروطه‌خواهی، حکایت دختران قوچان بارها بازپرداخته شد و در هر بازپردازی معنی و مفهومی تازه یافته و با خواست‌های بازگویان پیوند داده می‌شد. در اعلامیه‌ای که پس از پایان تحصن علمای مشروطه‌خواه در حضرت عبدالعظیم (۱۹ شوال الی ۱۵ ذی‌قعدة ۱۳۲۳ / ژانویه ۱۹۰۶) «مدبران امور» انتشار دادند، چنین نوشتند: آخر شما مسلمانان را مگر خداوند برای این ظلم‌ها خلق نموده؟ آیا پیغمبر شما نفرموده در کتاب خود که: ان الله یأمرکم بالعدل و الاحسان؟ مسأله‌ی دخترفروشی قوچان و سیستان را عدل می‌دانید؟ عرض و ناموس به باد دادن حکام از انصاف است؟ نان و گوشت فقرا را قطع نمودن معدلت می‌خوانید؟...» (همان: ۴۴).

سخن گفتن از تکرار و تفاوت دستمایه‌ی بسیار خوبی است برای این‌که نشان دهیم چگونه نجم‌آبادی با دست یازیدن به

این شکل از تحلیل مسائل، یکی از اساسی‌ترین پیش‌فرض‌های «تاریخ‌نگاران علمی» را به چالش می‌کشد؛ امری که ایشان را وامی‌دارد تا ملهم از الهیات علوم طبیعی در پی یافتن «زنجیره‌ی علیت» یک حادثه و یا اتفاق تاریخی باشند. نجم‌آبادی شیوه‌ای را برای روایت حکایت دختران قوچان برمی‌گزیند که بر اساس آن هم‌نشینی اتفاقات در کنار یکدیگر و زنجیره‌ی تداعی معانی، حکایت دختران قوچان را نه علت انقلاب مشروطه، بلکه یکی از مواردی می‌انگارد که در هم‌نشینی با اتفاقات بی‌شمار دیگر، شکل‌گیری فضایی برای رخداد انقلاب مشروطه را فراهم می‌کند. به دیگر سخن، حکایت دختران قوچان و حوادث دیگر در این دوره منجر به تشدید یکدیگر می‌شوند و بیش از پیش فضا را برای انقلاب فراهم می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان انقلاب مشروطه را بر اساس یافتن زنجیره‌ی علیت تاریخی آن توصیف کرد.

هنگامی که توضیح تاریخی بر یافتن زنجیره‌ی علی وقایع متمرکز باشد، موضوع بررسی به غایتی بدل می‌شود که لحظات پیشین تاریخی تنها زمینه‌ساز بروز آن بوده‌اند. در تلاش‌هایی از جنس کار نجم‌آبادی این ظرفیت پدید می‌آید که توضیح وضعیت‌های تاریخی در گسست با یکدیگر اما در ارتباط با یکدیگر در بازی دائمی تکرارها و تفاوت‌یابی‌های تاریخی توضیح داده شود. تکرار اسارات دختران قوچان، تکرار غیرت، تکرار تظلم‌خواهی و تکرار مصیبت، در وضعیتی ویژه و با پیوندی جدید که تمامی آن‌ها را به چیزهایی یکسره متفاوت بدل می‌کند. آنچه امکان چنین روشی را برای نجم‌آبادی

فراهم کرده است، بصیرت پس از واقعه و نگاه پس‌روانه‌ی او است. تاریخ‌نگاری نجم‌آبادی به این معنا همواره از لحظه‌ی حال آغاز می‌شود. لحظه‌ی حال در حکایت دختران قوچان وضعیت کنونی تاریخ‌نگاری و روایت مشروطه‌خواهی است. این شیوه‌ی حرکت پس‌روانه اما در زنان سیلو و مردان بی‌ریش واضح‌تر است، جایی که نجم‌آبادی برای توضیح وضعیت کنونی منازعات جنسیتی، به لحظه‌ی گره خوردن مسائل جنسیتی با مدرنیته و سیاست در ایران می‌پردازد.

ادعای نجم‌آبادی در این کتاب نگارش تاریخ مدرنیته‌ی ایرانی از جایگاه سخنی زنانه است، از طریق نقشه‌برداری از تناسب قوای دگر دیس شونده‌ی آن با استفاده از مقوله‌ی تحلیلی جنسیت. مسأله‌ی کتاب این است که کارکرد جنسیت در ساختن مدرنیته‌ی ایرانی چیست و چگونه این کار فرهنگی را انجام می‌دهد. اگر مفاهیم مرکزی مدرنیته‌ی ایرانی جنسیتی هستند (ملت مذکر، وطن مونث)، آن‌ها چگونه جنسیتی هستند و جنسیتی بودن آن‌ها چه تأثیراتی بر ساختن مردها و زن‌های مدرن ایرانی، به مثابه جایگاه‌های سوژگی یعنی مواضع انقیاد و مقاومت داشته است (نجم‌آبادی، ۲۰۰۵). نجم‌آبادی جنسیت را به عنوان مقوله‌ای تحلیلی به کار می‌گیرد. اما مسأله برای او توضیح وضعیت سروری یکی از جنسیت‌ها و انقیاد دیگری نیست. او نمی‌خواهد تاریخ فرودستان یا تاریخ «فرودست بودن» را بنویسد، بلکه می‌خواهد به نگارش تاریخ «فرودست شدن» بپردازد.

تاریخ‌نگاری انتقادی جنسیت نمی‌تواند دوبنی مرد/زن را

پیش فرض بگیرد (که چیزی جز فرافکنی نقشه‌ی جنسیتی اکنون مدرن به گذشته نیست)، بلکه باید فرآیند تاریخی تولید این دوبنی و جایگاه‌های سوژگی متناظر با آن را به مسأله تبدیل کند. پس مسأله بازسازی فرآیندی است که ویژگی اصلی آن متعارف‌سازی روابط اجتماعی و جنسی بر مبنای خود این دوبنی دگرجنسی است، که طبعاً از طریق بداهت‌زدایی از خوانش‌هایی ممکن است که دگرجنسی را وضعیت طبیعی می‌خوانند، کل گذشته را بر اساس آن صورت‌بندی می‌کنند، و به این ترتیب دریافت تکینگی فرآیند متعارف‌سازی دگرجنسی را ناممکن می‌کنند. به عبارت دیگر مسأله نشان دادن استیلای یکی از دوبنی‌ها بر دیگری نیست، بلکه توضیح شکل‌گیری خود این دوبنی است، از طریق متعارف‌سازی آن در روایت تاریخی مدرنیته. نجم‌آبادی توضیح می‌دهد که در مسیر کار برایش هر چه بیش‌تر روشن شده است که فرآیند متعارف‌سازی روابط دگرجنسی یا همان شکل‌گیری دوبنی مرد/زن، به نحوی تعیین‌کننده، بر بازآرایی و انتظام بخشی به سکسوالیته متکی بوده است (همان. ۸-۱).

رویکرد این کتاب شباهتی مهم با رویکرد نجم‌آبادی در حکایت دختران قوچان دارد، اما بحث درباره‌ی زنان سیلو... بیش‌تر نشان می‌دهد که نجم‌آبادی چگونه از مفاهیم و مقولات عام‌گرایانه که در پی تطبیق جوامع و تاریخ‌های مختلف هستند می‌گریزد. این دو از آن نظر به هم شبیه هستند که به جای روایت آن‌چه فرودست است، به روایت خود ستیز می‌پردازند. در یکی

با تنازع میان روایت‌های فراموش‌شده و روایت غالب مواجه‌ایم و در دیگری با تنازع دو مقوله‌ی جنسیتی. جانشین کردن روایت تنازع و شدنِ مقولات به جای روایت انتقام‌جویانه‌ی فرودست تاریخی، به مورخ این امکان را می‌دهد که بایگانی تاریخی را نه فقط در بعد فکری آن، یعنی در اندیشه‌ها و آثار تاریخی، که به‌علاوه، در بعد عینی بایگانی یعنی تنازع اجتماعی قدرت دنبال کند (نک. نجم‌آبادی^۱ و همکاران، ۲۰۰۹). اما در کتاب اول با نزاع روایت‌هایی طرفیم که خواه ناخواه روایاتی ویژه و خاص در درون یک فرهنگ و بایگانی تاریخی هستند، در حالی که در کتاب دوم، نجم‌آبادی به طور خاص با مقولات جنسیتی طرف است، که عموماً عام و جهان‌شمول فرض می‌شوند. به همین دلیل نقد او به جهان‌شمول‌گرایی در این پروژه و وضوح بیش‌تری می‌یابد.

نجم‌آبادی در مقاله‌ای که پس از زنان سبیلو... نوشته شده توضیح می‌دهد که در هنگام ویرایش نهایی، چیزی درون متن ذهن وی را آسوده نمی‌گذاشته است. وی متوجه شد که «ملازمتی که وی بین چهره‌های زیبا با زنانگی و تأیید برقرار می‌کرده مطابق با حساسیت‌های قجری قرن نوزدهم نبوده‌اند. در دوره‌ی قجر، یک چهره‌ی زیبا، می‌توانست دلالت‌های مشابهی هم برای مردان جوان و هم در خصوص زنان داشته باشد و این بازشناسی یک مسأله‌ی اتفاقی و یا موضعی نبود» (نجم‌آبادی، ۲۰۰۶: ۱۴). او در این مقاله مواجهه‌اش را با لحظاتی که در دست‌نوشته‌های خودش رسوخ پیدا کرده، در قالب چهار سوال مطرح می‌کند: (۱) چگونه

برخی از امثال «ما» که تاریخ‌نگاران فراسوی آمریکا و دوران مدرن هستیم ناچاریم معناهای جنسیت و تمایلات جنسی و همچنین کاربردهای تحلیلی آن‌ها را دوباره به بحث بگذاریم؟ (۲) چگونه با تأثیرات گسترده‌ی مقوله‌ی جنسیت مواجه خواهیم شد؟ (۳) در نسبت با پرسش دوم، آیا به‌واقع «ما» دوبنی‌های جنسیتی را در کارهای تحلیلی و تاریخی خودمان کنار گذاشته‌ایم؟ ما چه فکری درباره‌ی این واقعیت کرده‌ایم که تنها مقوله‌های جنسیت که در بسیاری از پژوهش‌ها رایج هستند عبارت‌اند از زنان و مردان، زنانگی و مردانگی؟ (۴) آیا به همان اندازه‌ای که به لحاظ روایی، ما به بازتولید جنسیت ادامه می‌دهیم، به طبیعی‌انگاشته شدن جنسیت (با دلالتی غیرتاریخی) دامن نمی‌زنیم؟ (همان. ۱۱-۱۲).

نجم‌آبادی با اشاره به پروژه‌ی خود به این نکته اشاره می‌کند که وی در ابتدا با طبیعی‌انگاشتن نظم فعلی و دوبنی جنسیت به طرح این سوال پرداخته است که اگر مفاهیم مرکزی مدرنیته‌ی ایرانی جنسیتی شدند، چگونه جنسیتی شدند و جنسیتی شدن آن‌ها چه تأثیراتی بر شکل‌گیری مدرنیته زنان و مردان ایرانی داشت. نجم‌آبادی می‌گوید که پروژه از ابتدا چیزی را از قلم انداخته بود و آن عبارت بود از: «خودِ امر تولید جنسیت به عنوان امری دوگانه، متشکل از مرد/زن». این مقولات عام (زن/مرد یا زنانه/مردانه) نمی‌توانند وضعیت ویژه‌ای را توضیح دهند که در آن خود این مقولات عام ساخته می‌شوند و عشق در بستری دگرجنسی تفسیر شده و به مؤنث شدن زیبایی می‌انجامد. به این ترتیب نجم‌آبادی لحظه‌ی پیش از مواجهه با این فضای دگرجنسی را

به گونه‌ای بازخوانی می‌کند که در آن دوبنی‌های جنسیتی مدرن پیش‌فرض گرفته نشده و به عنوان مقولاتی عام به این لحظه تحمیل نشوند. حاصل کار او در کتاب زنان سیبلو... را می‌توان در شبکه‌ی استدلالی زیر خلاصه کرد:

نقشه‌ی جنسیتی پیش از مواجهه (موضوع فصل اول کتاب) علاوه بر مرد و زن، دو مقوله‌ی جنسی دیگر، یعنی امرد و مخنث را می‌شناسد، بی‌آن‌که هیچ یک از آن‌ها در منطق دگرجنسی فهمیده شوند (نجم‌آبادی، ۲۰۰۵: ۱۵-۱۶). مفهوم زیبایی جنسیتی نیست و ویژگی‌های زیبایی برای هر دو جنس مشترک است و معطوف است به جوان بودن، و دیگر این‌که مفهومی طبقاتی هم نیست (همان، ۱۱-۱۳). لاقل بر اساس منابع مورد بررسی (نقاشی‌های دوره‌ی آغازین قاجار که ظاهراً به لحاظ ژنریک حداکثر تا دوره‌ی صفوی قابل ردیابی هستند، و اشعار)، مفاهیم زیبایی، عشق و میل بر روابط هم‌جنسی مذکر متمرکز هستند و در گفتمانی صوفیانه صورت‌بندی می‌شوند (همان، ۱۷-۱۸). با وجود این گفتمان و رویه‌ی صوفیانه و با وجود این‌که ما هنوز تاریخ اجتماعی این دوره را در دست نداریم، بر اساس روایت‌هایی که از اشراف و نخبگان داریم، مشهود است که روابط هم‌جنسی مذکر تنها وجه اجتماعی و عرفانی نداشته است بلکه به صورتی گسترده دربرگیرنده‌ی روابط اروتیک و جنسی هم بوده است. تلاش‌های حکومت در دو دوره‌ی صفوی و قاجار برای تنظیم این روابط مؤید این برداشت است (همان، ۱۸-۲۵). مفاهیم دوستی، عشق، لذت جنسی و ازدواج در متون اخلاقی مورد بررسی قرار

می‌گیرند. وجه اشتراک این منابع، مردانه دانستن دوستی و عشق است. ابژه‌ی لذت جنسی می‌تواند مرد (غلام) یا زن باشد. اما عشق و لذت جنسی را نباید با هم خلط کرد. مبنای همسرگزینی برای مرد نه عشق است و نه لذت جنسی، بلکه تولید مثل است (همان. ۱۵۷-۱۶۰). با ورود نگاه دگرجنس‌گرای اروپایی به صحنه، خود صحنه پروبلماتیک می‌شود. در تفسیر اروپایی روابط هم‌جنس‌ها، به‌ویژه مردان تفاسیر تازه‌ای می‌یابد: ۱) رابطه‌ی مرد بالغ-مرد جوان، بچه‌بازی خوانده می‌شود؛ ۲) رابطه‌ی مرد-مرد نتیجه‌ی تفکیک جنسیتی و عدم دسترسی به زنان تفسیر می‌شود؛ ۳) بی‌حقوقی و جداسازی زنان متقابلاً به هم جنس‌گرایی درون خود زنان می‌انجامد (همان. ۳۲-۳۷).

برای بررسی واکنش ایرانی‌ها (مردان) در مقابل این داوری، نجم‌آبادی روند تغییرات نقاشی‌های اروتیک را تحلیل می‌کند. در قرن نوزدهم، به‌ویژه از اواخر دوره‌ی ناصری ابتدا تصاویر عشقی مرد-مرد جوان، و سپس حتا مرد-زن جوان به‌تدریج حذف می‌شود و در انتهای قرن تصاویر زنانه که توأمان فردیت یافته‌تر و واقع‌نماتر می‌شوند، بازنمای ابژه‌ی زیبایی، عشق و میل جنسی هستند (همان. ۲۶-۳۲). در این فرآیند ما با حذف تدریجی و کامل غلمان و هر چه زنانه‌تر و زمینی‌تر شدن زیبایی، عشق و میل مواجه هستیم. ویژگی اصلی واکنش ایرانی تمایزگذاری رادیکال میان روابط اجتماعی هم‌جنسی مذکر و روابط اروتیک، یا بیرون کردن اروتیسم از روابط اجتماعی هم‌جنسی است، با این هدف که به اروپایی‌ها نشان داده شود که

آنچه می‌بینند را غلط تفسیر می‌کنند (همان. ۳۸). این لحظه‌ای است که عشق عرفانی در آن کاملاً استعلایی می‌شود، و بر معشوق مذکر (امرد/غلمان) از طریق نسبت دادن آن به دوران پیشامدرن غیبت تحمیل می‌شود (همان. ۵۵). اما به این ترتیب شکل‌گیری هم‌جنس‌گرایی به عنوان «یک گونه‌ی انسانی» ناممکن می‌شود. اخراج اروتیک هم‌جنسی از روابط اجتماعی هم‌جنسی مذکر، مکانیزم دوگانه‌ی متضاد و توأمان مکملی را ممکن می‌کند: از یک سو باعث «آوارگی» هم‌جنس‌گرایی می‌شود - که البته دقیقاً در همین لحظه متولد می‌شود - و آن را به «متنی ناخوانا» تبدیل می‌کند، اما از دیگر سو با تأکید بر فقدان آن، برایش ذیل نقاب روابط اجتماعی هم‌جنس‌گرا، پناهگاهی مهیا می‌کند (همان. ۳۸-۳۹).

اگر چه این آواره‌سازی و نقاب‌زنی تا امروز هم ادامه دارد، اما از همان آغاز وضعیتی است پروبلماتیک و ناپایدار، زیرا با دیگر برون‌داد متعارف‌سازیِ دگرجنسی در تصادم قرار دارد: تبدیل زنان به همراه/همسر/مادر برای مردان/ملت در مسیر پیش‌رفت (همان. ۱۵۶-۱۸۰). دیسپلینه کردن زنان برای پذیرش نقش در گفتمان خانگی بودن یا همان گفتمانی که مبتنی بر روابط دگرجنسی و ساختار خانواده‌ی مدرن است زمینه‌ی شکل‌گیری آغازین فمینیسمی را به وجود می‌آورد که به خاطر مخالفت با روابط اروتیک هم‌جنسی مردان (بچه بازی) و چندهمسری، خود به عامل مهمی برای متعارف‌سازی دگرجنسی تبدیل می‌شود. انتظام‌بخشی به زنان برای ایفای این نقش‌ها «تریت»

زنان را به مسأله‌ای مرکزی تبدیل می‌کند: تربیت آن‌ها بر مبنای گفتمان خانگی‌بودن برای تبدیل زن از «منزل» به «مدیر منزل». این انتظام‌بخشی، توانمندسازی نیز هست. نهاد مدرسه به مکانی تبدیل می‌شود که از سویی باید زنان را دیسیپلینه کند، اما از دیگر سو نقشی رهایی‌بخش بازی می‌کند (همان. ۱۸۱-۲۰۶). همین وجه رهایی‌بخشی از طریق تربیت، زمینه‌ای برای نقد گفتمان خانه‌نشینی به وجود می‌آورد و جنبشی زنانه برای احقاق حقوق شهروندی و خواست تبدیل شدن از همسران ملت به زنان ملت را به وجود می‌آورد (همان. ۲۰۷-۲۳۲). این روایت کلی تاریخی، چنان‌که پیدا است، پیوندی ناگسستنی با لحظه‌ی حال دارد، و عملاً پرسشی تاریخی از وضعیت جنسیتی معاصر است.

مسیرهای تاریخی مختلفی که در آثار نجم‌آبادی گشوده شده‌اند نه خاص آثار او هستند و نه در آثار او ضرورتاً به حد نهایی خود می‌رسند. اما پیدا است که صحبت کردن از آثار او می‌تواند نشان بدهد که چگونه امروزه مسیرهایی در تاریخ‌نگاری ایران گشوده شده‌اند که دیگر نمی‌توان آن‌ها را با زبانی نقد یا توصیف کرد که برای جامعه‌شناسی تاریخی دهه‌ی چهل شمسی کاربرد داشته‌اند. تاریخ‌نگاری امروز به طرق مختلفی از عام‌گرایی، سوژه‌محوری و غایت‌اندیشی فاصله گرفته است و مسأله‌ی تطبیق تاریخی و توضیح غیاب تاریخی دیگر محوریت سابق را در این گفتارها ندارد. اما به نظر می‌رسد که لااقل در بخش مهمی از آنچه جامعه‌شناسی تاریخی خوانده می‌شود این نگرش‌های تاریخی اثرگذار نبوده‌اند، یا این ظرفیت‌ها به رسمیت شناخته

نشده یا سودمند تصور نشده‌اند. این ظرفیت‌ها چنان‌که گفتیم، در بازی‌های متعدد تاریخ‌نگاری ایران نظیر گرایش به تاریخ فرودستان یا تاریخ اجتماعی مشارکت داشته‌اند؛ اما فاصله‌های تئوریک بنیادی نیز با گرایش‌های مختلف این بازی‌های نوظهور دارند. رابطه‌ی دانش جامعه‌شناختی و تاریخی در دل این بازهای متکثر، معنایی جدید یافته است که با رابطه‌ی این دو دانش در دهه‌ی چهل یا رابطه‌ی نیمه‌گسسته‌ی آن‌ها در دهه‌ی شصت یکسان نیست و بازی ظرفیت‌ها و فروبستگی‌های متفاوتی است که باید به صورت جدیدی توضیح داده شده و نیروهای آن بازشناسی شوند.^۱

۱. در این نوشته هدف ما تحلیل دقیق این تفاوت‌ها نیست، بلکه نشان دادن معنا و اهمیت پرداختن به آن‌ها است که خود نیازمند کار تجربی جداگانه‌ای است، که باید در ادامه‌ی این نوشته صورت پذیرد. بخشی از این کار تجربی توسط گروهی از نویسندگان متن حاضر در پژوهشی مستقل با عنوان «وضعیت و نسبت جامعه‌شناسی و تاریخ در ایران» برای پژوهشگاه تاریخ اسلام در حال انجام است.

به سوی مفهومی کردن مرزها

در صفحات پیشین نگاهی گذرا انداختیم به پروژه‌ی جامعه‌شناسی تاریخی و ظرفیت‌های مطالعات تاریخی برای تحلیل وضعیت حال. هدف ما این نبود که ضعف مطالعات پیشین را نشان دهیم، بلکه بر ظرفیت‌های آن برای درگذشتن از مرزهای تاریخی‌اش انگشت گذاشتیم. زیرا ادعای این متن آغاز راهی تازه نیست که تا کنون پیموده نشده، بلکه پی‌گیری نقاطی مرزی است که در آثار پیشین، خود را نمودار ساخته است. از سوی دیگر نباید تصور شود که تعلیق لحظه‌ی حال حاصل فروبستگی‌های این مطالعات است. چنان‌که گفتیم، تعلیق عملکردی واقعی در نظم اجتماعی دانش است که خاستگاه‌های آن از سطوح مادی تا سطوح انتزاعی‌تر فکری و نظری گسترده‌گی دارد. در نتیجه این تصور که با نقد آثار فکری یا آنچه تلویحاً نقد ایدئولوژی یا نقد تاریخ اندیشه نامیده می‌شود، می‌توانیم تعلیق را مرتفع کنیم، بیش از یک توهم نیست. نگاه به پروژه‌ی جامعه‌شناسی تاریخی مسیری بوده است برای آن‌که بتوانیم به نقد خود زبان ببخشیم و نشان دهیم که تبار نقد خود ما کجاست؛ از چه جایی این امکان برای ما فراهم آمده است که بتوانیم نقدی را به نظام اجتماعی دانش سامان دهیم؛ و این امکانات در چه مرزهایی شکل گرفته و رشد کرده‌اند.

زبان بیان نقد، گذشته از این‌که برخاسته از تلاش‌های پیشین در نقد رویکردهای رایج تاریخ‌نگاری است، وجهی مفهومی و نظری نیز دارد. در فصل بعد تلاش خواهیم کرد این نقاط

مرزی را در زبان مفهومی نظریات جامعه‌شناختی و تاریخی دنبال کنیم. جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری زبان نظری معینی را در اختیار قرار می‌دهند که می‌تواند به این مرزهای تجربی، زبانی نظری ببخشد. اما در مورد فصل بعد نیز تذکر سه نکته به نظر روشن‌گر می‌رسد.

اول این‌که ما در بخش بعد نیز مانند بخش اول سودای پیمایش دقیق و جامع نظریات را در سر نداشته‌ایم. همان‌طور که در بخش اول به‌گزینشی در گفتار تاریخی-اجتماعی در آن حد که بتواند مقصود ما را به بهترین نحو بیان کند بسنده کرده‌ایم، در فصل آتی نیز نظریاتی که به بحث گذاشته شده‌اند ضرورتاً تمامی نظریاتی نیستند که مسائل تجربی و دعوای نظری ما را حل و فصل می‌کنند. بلکه تنها نظریاتی هستند که در لحظه‌ی کنونی به نظر می‌رسد توضیح‌گویایتر و جامع‌تری از مسائل، راه‌حل‌ها و مسیرهای گشایش به دست می‌دهند و به ما کمک می‌کنند تا بهتر جایگاه سخن خود را توضیح دهیم و به آخرین بخش این نوشته سامان ببخشیم.

دوم این‌که در فصل بعد، با ترسیم چارچوب نظری دقیقی، چنان‌که شایسته‌ی یک پژوهش تجربی است، مواجه نیستیم. کار ما بیش‌تر نگاهی است گذرا به سیر اندیشه‌هایی در علوم اجتماعی و تاریخی که به نوعی کوشیده‌اند با عام‌گرایی، تطبیق‌گرایی و غیاب‌نگاری، غایت‌گرایی و سوژه‌محوری نهفته در این علوم در بیافتند. چنان‌که گفتیم، این خصلت‌های عمومی جامعه‌شناسی تاریخی ایران کم و بیش در جریان‌ات مختلف نظریات تاریخ‌نگاری

و جامعه‌شناختی نیز وجود داشته‌اند و رویکردهای انتقادی متفاوتی در تقابل با آن‌ها شکل گرفته است که می‌توانند زبانی برای بیان مفهومی مسائل نظام اجتماعی دانش «جامعه‌شناسی تاریخی» ایران در اختیار ما قرار دهند.

نکته‌ی آخر این‌که نظم متن حاضر و تقسیم‌بندی میان فصول اول و دوم به این معنا نیست که واقعاً و در عمل این دو مرحله از یکدیگر جدا بوده‌اند، یا بیان مفهومی واقعاً پس از یافتن نقاط مرزی مورد تأمل و بازنگری قرار گرفته. این‌که در فصلی به نقاط مرزی درون گفتار جامعه‌شناسی تاریخی ایران پرداخته‌ایم و در فصلی دیگر به نقاط نظری، به این معنا نیست که واقعاً در نگاه به این نظریات به دنبال زبان بیانی برای بیان مرزهایی گشته‌ایم که پیش‌تر برای ما رؤیت‌پذیر شده‌اند. این تقسیم‌بندی تنها تصمیمی پسینی برای نظم‌بخشیدن به مواد متن حاضر بوده، و چنان‌که پیدا است، میان یافتن زبان نظری و تعیین نسبت با مرزهای تحقیقات تجربی در ایران، رفت و برگشتی مداوم در کار بوده است. نظریات مختلف نقاط مرزی را رؤیت‌پذیر ساخته‌اند و نقاط مرزی راهنمای ما بوده‌اند در فهم این‌که کدام زبان نظری را می‌توانیم برای بیان مسائل خود و شکل دادن به رویکردی انتقادی جدی گرفته و پرورش دهیم.

فصل دوم:
امکانات مفهومی تاریخ لحظه‌ی حال

مقدمه

تعلیق لحظه‌ی حال مکانیزمی است که به شکل ویژه‌ای در ابعاد نظری و مفهومی جامعه‌شناسی و علوم انسانی مدرن قابل ردیابی است. نه چنین است که بگوییم این مکانیزم ضرورت هر نوع نگاه جامعه‌شناسانه است، و نه چنان است که تصور کنیم این مکانیزم هیچ‌گونه اندراجی در نظریه‌ی جامعه‌شناختی و فلسفه‌های مدرن تاریخ ندارد. این مکانیزم و پایه‌ها و خصلت‌های پدیدآورنده‌ی آن نظیر عام‌گرایی، تطبیق‌گرایی، غایت‌باوری و سوژه‌محوری در درون مفاهیم و رویکردهای بی‌شماری در علوم انسانی مدرن یافتنی و تقویت‌شدنی است و جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری ایرانی برای ساختن بستری مفهومی که بتواند به بازی تعلیق آزادی بدهد بر همین ظرفیت‌ها انگشت می‌گذارد و آن‌ها را به کار می‌اندازد. ظرفیت‌هایی که البته از همان آغاز علوم انسانی مدرن منتقدانی نیز داشته و به‌خصوص از دهه‌های پایانی قرن بیستم مواجعات انتقادی بسیاری را متحمل شده است. چنان‌که در ادامه خواهیم گفت در واقع این ظرفیت‌ها و

ظرفیت‌های انتقادی مغایر و علیه آن‌ها از آغاز در درون گفتار علوم انسانی و به طور مشخص در اندیشه‌ی جامعه‌شناختی تیندگی داشته‌اند و تنشی را درون گفتمان علوم انسانی مدرن دامن زده و رؤیت‌پذیر می‌سازند. روایت گسیخته و انتخاب‌شده‌ی ما از اندیشه‌ی جامعه‌شناختی و نسبت آن با نظریات انتقادی بر مبنای چنین روایتی پیش می‌رود؛ روایت تنشی که در میان آبای جامعه‌شناسی کلاسیک قابل ردیابی است و در سال‌های پایانی قرن بیستم با ارجاع به آثار منتقدین پس‌اساخت‌گرا، پس‌استعماری، پس‌اتوسعه‌گرا و پس‌اتحاصل‌گرایانه در گفتار جامعه‌شناسی برجسته‌تر شده و مورد بحث مجدد قرار گرفته است. در این میان آن‌چه ما تلاش می‌کنیم به عنوان ظرفیتی برای نقد نگرش تاریخی رایج به جامعه‌ی ایران بر آن انگشت بگذاریم، وجهی انتقادی است که فی‌المثل در سویه‌ای از کار وبر بازتاب یافته که به موضوع فردیت در گفتار جامعه‌شناسی مجال بروز می‌دهد و در برنامه‌ها و نظریاتی نظیر آن‌چه فوکو تبارشناسی لحظه‌ی حال می‌خواند، امکانات جدیدی برای گریز از فلسفه‌های سوژه‌محور و غایت‌گرای تاریخ پیدا می‌کند.

تاریخ‌نگار اندیشه‌های اجتماعی می‌تواند این سیر را از آغاز تا لحظه‌ی حال به موضوع پژوهش بدل کند و بکوشد روایتی منسجم و دقیق از این مباحث ارائه کند. فرانظریه‌ی اجتماعی می‌تواند از دسته‌بندی‌های کلی در میان این رویکردها و یا شیوه‌های متفاوت بروز این تنش در اندیشه‌ی اجتماعی سخن بگوید. برای متن حاضر اما بهتر آن است که به جای

این جامع‌نگری، منطقی مسأله‌محور را برای توصیف این تنش بنیادین اتخاذ کنیم. مسأله‌ی ما چنان‌که گفتیم این است که چگونه می‌توان تاریخ ایران را به شیوه‌ای قرائت کرد که به دام تعلیق لحظه‌ی حال نیافتد. به همین دلیل به نظر می‌رسد که مسأله‌ی آغازین بحث درباره‌ی زمان تاریخی-اجتماعی است. کدام شیوه‌های زمان‌مندی در دل منطق نظری نظام تولید دانش تاریخی-اجتماعی ایران وجود دارند و چگونه می‌توان منظری انتقادی نسبت به این شیوه‌ی مفهومی کردن زمان اجتماعی اتخاذ کرد؟ این سؤالی است که در آغاز این فصل به آن می‌پردازیم. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه شکل معینی از زمان‌مندی وضعیت تاریخی ایران را طرح می‌کند که تعلیق زمان حال بر آن استوار می‌شود. ما در آغاز نگاهی به نقش این شرق‌شناسی در قرائت تاریخ ایران می‌پردازیم و بعد از بحث درباره‌ی شیوه‌ی مواجهه با آن تلاش می‌کنیم نشان دهیم که ظرفیت‌های چنین مواجهه‌ای را در چه مباحثی در علوم اجتماعی می‌توان یافت و چگونه می‌توان از آن‌ها برای نقد عام‌گرایی و سوژه‌محوری استفاده کرد. چگونه می‌توان با تکیه بر بحث فردیت و متحول کردن فهم رایج از سوژه به شیوه‌ای دیگر مسأله‌ی زمان را طرح کرد و از این طریق مفاهیمی یافت که بتوان نقاط مرزی تاریخ‌نگاری و اندیشه‌ی اجتماعی ایران را به مدد آن‌ها مفهومی ساخته، منسجم و متحد کرده و در مسیرهای انتقادی به کار انداخت. پیش از این هم تأکید کردیم و بار دیگر برای آن‌که معنای کلی فصل روشن باشد اشاره

می‌کنیم که حاصل بحث نه چارچوب نظری معین برای یک پژوهش تجربی است و نه مسیری برای تأسیس دانشی یقینی‌تر و سودمندتر؛ بلکه برشی است هدف‌مند در اندیشه‌ی تاریخی-اجتماعی برای پربار کردن زبان مفهومی و ساختن و ترسیم آن جایگاه یا فضایی که به ما امکان سخن می‌دهد.

شرق‌شناسی ایرانی و مطالعات پسااستعماری

در ایدئولوژی دوران گذار، لحظه‌ی حال از آن رو که به «غایت» تاریخی مطلوب نرسیده معلق می‌ماند. از این رو، زمان ایدئولوژی دوران گذار، زمانی سخت «غایت‌باور» است. به نظر می‌رسد یکی از دلایل مشروع پنداشتن «وضعیت تعلیق لحظه‌ی حال» غلبه‌ی رویکرد آکادمیکی است که فهمی غایت‌اندیشانه از تاریخ دارد. این غایت‌اندیشی آن‌چنان نیرومند و همه‌گیر است که هر مفهوم یا اصطلاح جامعه‌شناختی را می‌تواند ببلعد. مفاهیمی چون همبستگی مکانیکی/همبستگی ارگانیکی (دورکیم)، اجتماع/جامعه (تونیس) و غیره به‌راحتی به شکلی غایت‌اندیشانه خوانده می‌شوند. به‌طوری‌که همبستگی ارگانیکی به منزله‌ی غایت همبستگی مکانیکی و جامعه به منزله‌ی غایت ضروری اجتماع تصور می‌شود. و در این میان وضعیت تاریخی کنونی نیز میان این دو صورت‌بندی اجتماعی گرفتار آمده است.

ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی اشکال مختلف چنین فهم تاریخی‌ای را نشان می‌دهد. این‌که چگونه «شرق» گاه در مقام اهریمن ظاهر می‌شود و گاه به مثابه‌ی مصداق آمال و آرزوهای «غرب». در این معنا، «شرق‌شناسی»، قصه‌ی شرق «شدن» شرق و غرب «شدن» غرب است. وجه مشترک انواع شرق‌شناسی آن است که جملگی بر اساس مقوله‌بندی تخیلی شرق/غرب، هرگونه تحلیل را بر زمانی عام و تاریخی یک‌پارچه مبتنی می‌سازند. همه‌ی وضعیت‌های خاص تاریخی تنها در سایه‌ی چنین زمان عامی توضیح‌پذیر می‌گردند. در نتیجه، هر وضعیت

خاص تاریخی نه به شکلی درون‌ماندگار، براساس ویژگی‌های خود، بلکه براساس جایگاهی که نسبت به آن تاریخ عام دارد، ارزیابی می‌شود. از این منظر، پرسش مرکزی برنامه‌ی پژوهشی حاضر دوباره طرح می‌شود: «چگونه می‌توان یک وضعیت خاص تاریخی را به شکلی درون‌ماندگار توضیح داد؟». به دیگر سخن، شرق‌شناسی با جعل مقولات عام و همگن شرق/غرب در ذیل یک تاریخ عام و جهان‌روا عملاً امکان بیان و توضیح وجوه خاص وضعیت‌های منفرد تاریخی را سلب می‌کند. نظریه‌پردازان پسااستعماری روندها و فقرات بسیاری را در فلسفه و تاریخ اندیشه‌ی غرب برمی‌شمرند که سبب‌ساز تدوین، صورت‌بندی، تثبیت و تداوم چنین فهم عامی از تاریخ است. سوژه‌ی استعلائی کانت، تاریخ روح هگل، خیال‌باوری رمانتیک‌ها، پدیدارشناسی و بسیاری از مؤثرترین جریان‌های فلسفی دیگر، جملگی در صورت‌بندی چنین تاریخی نقش داشته‌اند.

طی سه دهه‌ی گذشته، مطالعات پسااستعماری پژوهش‌های بسیاری درباره‌ی چنین فهمی از تاریخ انجام داده است. بنابراین مطالعات، غایت‌گرایی تنها هنگامی ممکن می‌شود که زمان اجتماعی، خطی و عام دانسته شود، و دوره‌های تاریخی در نسبت با زمانی فهمیده شوند که سیری خطی و از پیش تعیین شده دارد. دپیش چاکرابارتی در کتاب ولایتی کردن اروپا نشان می‌دهد که زمان‌بندی تاریخی مارکسی و تفکیک پیشاسرمایه‌داری/سرمایه‌داری یکی از نمونه‌های زمان عام است. دوبنی‌هایی از این‌دست، با یک‌پارچه و همگن ساختن «همه‌ی تاریخ»،

وضعیت‌های تاریخی خاص را ذیل نوعی فلسفه‌ی تاریخ عام و جهان‌شمول قرار می‌دهند. در این معنا، غرب به مثابه‌ی کلی همگن و نمونه‌ی مثالی «سرمایه‌داری» برساخته می‌شود، و «دیگر» وضعیت‌های تاریخی به مثابه‌ی ماقبل یا پیشا-«هر آنچه غرب است» وضع می‌گردند (چاکر ابارتی^۱، ۲۰۰۰: ۲۰-۳۰).

چاکر ابارتی می‌گوید بر مبنای نگرش مسلط غایت‌اندیشانه و تاریخ عام، مدرنیته و سرمایه‌داری، فرایندهایی هستند که به تدریج از مکانی (اروپا) نشأت گرفته و سپس به پهنای تمامی جهان گسترده شده‌اند. او از این مکانیزم با عنوان «ابتدا اروپا و بعد جای دیگر» یاد می‌کند. به این معنا، شکلی از «زمان تاریخی جهانی» برساخته می‌شود که بر اساس آن غیرغربی‌ها به تدریج اشکال بومی شده‌ی روایت اروپایی را برای خود بازمی‌سازند (همان، ۷-۸). در عین حال ما در این تصور با هم‌زمان شدن اروپا و باقی جهان روبه‌رو نیستیم، بلکه چنان‌که چاکر ابارتی از ژوهانس فابین^۲ نقل می‌کند با «انکار هم‌زمانی» مواجه‌ایم. تعبیر فابین برای بحث چاکر ابارتی بسیار راه‌گشا است. در زمان تاریخ جهانی، زمان خطی پیش‌رونده است که بدایت و غایتی دارد. در این معنا، «غرب» در این خط ابداً با «بقیه‌ی جهان» هم‌زمان نیست. «غرب» جلوتر از دیگران در این خط قرار دارد و «دیگران» در پس‌پشت او هستند. این «دیگران» باید از نقطه‌ای که هستند «گذار کنند» تا به تمدن غرب «برسند».

در همه‌ی این روایت‌ها نوعی گذار تاریخی برای متمدن

1. Chakrabarty

2. Johannes Fabian

شدن پیش فرض گرفته می‌شود که بدون طی شدن آن، ملت‌های غیرغربی در لحظه‌ای پیشاتاریخ و یا «اتاق انتظار» معلق هستند. دوره‌ای انتقالی که تاریخ از جایگاه آن روایت می‌شود و با ایدئولوژی دوران گذار زبان سخن می‌یابد. این ایدئولوژی می‌بایست روایت کند چرا ما «هنوز» چنان‌که باید «توسعه» نیافته‌ایم و «مدرن» نشده‌ایم. چاکر ابارتی این نوع از تاریخ‌نگاری را «تاریخ غیاب»^۱ و یا «تاریخ فقدان» می‌نامد چرا که وظیفه‌ی اصلی‌اش «نه توضیح آن‌چه که هست» بلکه توضیح «آن چیزی است که نیست». به دیگر سخن، تاریخ غیاب می‌کوشد بر اساس آن‌چه که نیست، یک وضعیت را بخواند؛ شابلونی از یک تاریخ بر تاریخ‌های دیگر بگذارد و نشان دهد که این تاریخ‌ها چه جاهایی از خط بیرون زده‌اند و آن چیزی نیستند که باید باشند. تاریخ عام، در مقام تاریخی فارغ از تجربه، چنین غیابی را تحمیل می‌کند، و بدین ترتیب با جعل یک سلسله‌مراتب زمانی-زیستی، راه هرگونه توضیح درون‌ماندگار تجربه را سد می‌کند. ایدئولوژی دوران گذار دست به دامن مفاهیم عام توسعه می‌شود که توضیح دهد «ما چرا عقب مانده‌ایم؟» یا به جای آن‌که بگوید چرا و چگونه در این نقطه ایستاده‌ایم، تلاش کند توضیح دهد چه اتفاقاتی رخ نداده است که ما در نقطه‌ی کنونی ایستاده‌ایم.

در مقابل «تاریخ غیاب»، تاریخی که می‌خواهد بداند چرا و چگونه لحظه‌ی اکنون ما ممکن شده، به قول فوکو «تاریخ اکنون»

است. تاریخی که لحظه‌ی حال و وضعیت کنونی خودمان را تبارشناسی می‌کند، می‌خواهد بداند این لحظه چگونه ممکن شده و چگونه در فرایند شکل‌گیری‌اش فردیتی یافته که با هیچ چیز دیگری قابل توضیح نیست. تاریخ لحظه‌ی حال، با استفاده از منابع تاریخی، فردیت، محتمل بودن^۱، روابط درونی تاریخی و مسیر شدنِ انتظام اجتماعی و تجربیات فعلی را به تصویر می‌کشد. این شکل از تاریخ‌نگاری، از فهم ضروری و خطی گذشته که اکنون را ضرورتاً نتیجه‌ی امتداد گذشته می‌داند اجتناب می‌کند و می‌کوشد نشان دهد آن چیزی که خود را جاودانه، ضروری، اجتناب‌ناپذیر و اصیل نشان می‌دهد، تا چه حد زائیده‌ی احتمالات و گسست‌های تاریخی است (دین، ۱۹۹۴: ۲۱). چنین تاریخی با پرهیز از غایت‌اندیشی، توضیح وضعیت‌های تکینه‌ی تاریخی را میسر می‌سازد و از این رو پیوسته با توضیح مفهومی این وضعیت‌ها امکان نقادی مفاهیم عام و جهان‌شمول و کلان‌روایت‌های فارغ از تجربه را فراهم می‌آورد.

رویکردهای مطالعات پسااستعماری به فردیت لحظه‌ی حال

مطالعات پسااستعماری برای مواجهه با مسأله‌ی فردیت تاریخی و توضیح تاریخ اکنون سه رویکرد عمده را اتخاذ کرده‌اند: (۱) تاریخ جبران؛ (۲) الغای فلسفی بازنمایی؛ و (۳) ترجمه‌ی فرهنگی. در این جا اشاره‌ای کلی به این سه رویکرد خواهیم کرد. هدف گفتن پیشینه‌ی موضوع یا ساختن یک چارچوب نظری نیست. تلاش می‌کنیم با خوانش انتقادی رویکردهایی که در روند مواجهه‌ی «ما» با پروبلماتیک فوق مسیری را پیشنهاد نموده‌اند، چشم‌انداز خود را ترسیم نماییم.

۱. تاریخ جبران

چاکر ابارتی معتقد است برای پرهیز از افتادن به دام تاریخ غیاب باید به «تاریخ‌نگاری فرودستان»^۱ پرداخت. بازگویی صداهای طردشده از تاریخ مسلط. برای این کار به شکلی دیگرگونه از مفهوم‌پردازی نیاز است که بتواند زبانی برای طردشدگان باشد. چاکر ابارتی می‌پرسد: «در فضایی که نخبگان ملی اغلب تلاش می‌کنند تا طبقات فرودست را ذیل تئوری‌های مرحله‌مند تاریخ بر اساس ایده‌های اروپایی مدرنیته توضیح دهند، چگونه می‌توان مسائل تاریخی و سیاسی را در چارچوبی که فرودستان و رعایا بخشی از آن هستند، مفهوم‌سازی کرد؟» بنا به پیشنهاد وی مطالعات فرودستان می‌باید نسبت به هرگونه ایده‌ی امر سیاسی

1. Subaltern historiography

آن‌گونه که در سنت تاریخ‌نگاری اروپایی صورت‌بندی می‌شود با تردید بنگرد. دغدغه‌ی وی آن است که از لابه‌لای متون تاریخی و فرهنگ عامه دستاویزی برای سخن گفتن و بیان بخشیدن به فرودستان بیابد (چاکر ابارتی، همان: ۱۱).

منطق این پاسخ نظیر آن دسته نظریات فمینیستی است که برای نقد تاریخ‌نگاری مسلط، نگارش «تاریخ زنان»^۱ را پیشنهاد می‌کنند. مناقشه بر سر تاریخ زنان از دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی آغاز شد و کماکان دعاوی موافقان آن بر این منطق استوار است که برای دفاع از نقش زنان، باید لحظاتی از گذشته‌ی آن‌ها برجسته شود که تاریخ‌نگاری رایج به آن‌ها نمی‌پردازد. صدای زنان که در هیاهوی تاریخ مردانه تا کنون به گوش نرسیده باید زبانی برای سخن گفتن بیابد. در واقع آن‌ها می‌خواهند تاریخی بنویسند که نواقص تاریخ مسلط را جبران کند. همین منطق را می‌توان در آثار بعضی سنت‌گرایان فلسفی نیز باز یافت. هنگامی که در واکنش به مدرنیته از عصر طلایی ایران یا اسلام سخن می‌گویند و تاریخ عصر طلایی را به مثابه‌ی گذشته‌ای از دست رفته بازگو می‌کنند. آن‌ها با برجسته کردن لحظات اصیلی که در لایه‌های تاریخی پنهان شده‌اند، می‌کوشند از هویت فرهنگی که به باورشان در مقابل تمدن غربی در معرض تهدید است، محافظت کنند. این منطق مشترک «تاریخ جبران» است.

«تاریخ جبران» در سطوح استدلالی مختلف راهبردی برای رفع «تاریخ غیاب» بوده است. این راهبرد کارکرد ویژه‌ای دارد.

یادآوری نظمی که زمانی وجود داشته و برای یکبار هم که شده، غیرممکنی را ممکن کرده، تردید و سستی در جستجوی ناممکن رفتن را تسلی می‌دهد. هر آینه گذشته شایسته‌ی تقلید به شمار آید و بتواند دوباره ممکن گردد، این امکان وجود دارد که برحسب معیارهای زیباشناختی تفسیر شود. به بیان دیگر، برجسته کردن لحظاتی از گذشته‌ی از دست‌رفته برای یادآوری اهمیت نقش کسانی که در نظم مسلط فعلی فرودست خوانده می‌شوند، به تقویت روایت نوستالژیک گذشته می‌انجامد. تاریخ جبران برای توضیح زمان اجتماعی گذشته‌بودن گذشته را نفی می‌کند و نمی‌تواند با تاریخی بودن لحظه‌ی حال مواجه شود. تاریخ جبران، برای رفع مسأله‌ی بازنمایی فرودستان در لحظه‌ی حال، می‌کوشد لحظه‌ی فرودست نبودن فرودستان را جایگزین سازد. چنین راهبردی با برجسته‌ساختن آن لحظه، به لحظه‌ی حال فرودستان معطوف نیست. در حقیقت، در راهبرد منتهی و مبتنی بر تاریخ جبران، به جای لحظه‌ی اکنون فرودست، لحظه‌ی فرودست‌نبودن آن موضوع بحث است و اکنون هم‌چنان دسترس‌ناپذیر باقی می‌ماند.

۲. الغای فلسفی بازنمایی

می‌توان پرسش چاکرآبارتی را به سطحی بالاتر ارتقاء داد. از این منظر، این بار در سطح انتزاعی بالاتر، پرسش «امکان بازنمایی فرودستان در فرودست بودن‌شان» مطرح می‌شود. اسپواک به همین معنا به مسأله‌ی نقادی بازنمایی می‌پردازد. وی

در مقاله‌ای بحث‌انگیز با عنوان آیا فرودستان را توان سخن گفتن هست؟ (اسپیواک^۱، ۱۹۸۸) با بحرانی کردن مسأله‌ی بازنمایی در تاریخ‌نگاری فرودستان بر آن است تا شرایط امکان پاسخ گفتن به پرسش فوق را بررسی کند. از این رو، با استفاده از ابزارهای انتقادی که پس‌اساختارگرایی دریدایی در اختیار وی قرار می‌دهد، از امکان بازنمایی فرودستان در قالب مطالعات پس‌استعماری و مطالعات فرودستان می‌پرسد و مسأله‌ی بازنمایی را به محور خوانش انتقادی خود از متونی تبدیل می‌کند که ادعای درگذشتن از پروبولماتیک بازنمایی را دارند.

به باور اسپواک در سخنان آن روشنفکری که ادعای تجربه‌ی ملموس فرودستی را دارد، تناقضی ناگشوده وجود دارد که از طریق بازی‌های کلامی و بدون توجه به جایگاه تاریخی یک روشنفکر پنهان می‌شود. در واقع چیزی در این جا بازنمایی می‌شود، اما آن‌چه بازنمایی می‌شود فرودستان نیستند بلکه روشنفکرانی هستند که خودشان را به عنوان آینه‌ای شفاف برای بازنمایی فرودستان وانمود می‌کنند.

اسپیواک در ادامه با اتخاذ رویکردی دریدایی، نتیجه می‌گیرد که فرودست نمی‌تواند سخن بگوید؛^۲ به این ترتیب، اسپواک ما را در بازی بی‌پایان دلالت و تعلیق سرگردان رها می‌کند. به بیان دیگر، خوانش اسپواک از دریدا با تمرکز بر پارادوکس‌هایی

1. Spivak

۲. در فلسفه‌ی واسازی دریدا، زبان، این «جانشین خطرناک» (دریدا ۱۹۷۶)، به استعلایی تبدیل می‌شود که بیان هر تجربه‌ای را ناممکن می‌سازد تا آن‌جا که تنها تجربه‌ی اصیل و ممکن، تجربه‌ی عدم امکان تجربه است (مولارکی ۲۰۰۶).

از جمله «بازنمایی»^۱ و «باز-نمایی»^۲ در ساحت زبان بر امکان‌ناپذیری بازنماییِ دیگری در زبان پافشاری می‌کند. الغاءِ بازنمایی به طور کلی چه پیامدی برای پرسش چاکر ابارتی دارد؟ در نگاه اسپيوک بازنماییِ فرودست در فرودستی‌اش ناممکن است. زیرا بازنمایی به طور کلی همواره به چیزی جز موضوع بازنمایی ارجاع دارد. بازنمایی ممتنع است در نتیجه فرودست را امکان سخن‌گفتن نیست. اما هم‌چنان می‌توان پرسید چرا فرایندهای اجتماعی بازنمایی قابل توضیح نیستند؟ یا حتا پرسید آیا آگاهی به این امر (یعنی ارجاع بازنمایی به فراسوی موضوع خود) به کلی بازنمایی را ناممکن می‌گرداند، یا شرایط آن را تغییر می‌دهد؟ به دیگر سخن، آیا آگاهی به آنچه اسپيوک بازنمایی می‌خواند، نمی‌تواند ما را به سوی شیوه‌های دیگر تبیینی راهبر شود؟ آیا آنچه اسپيوک بازنمایی می‌خواند تنها صورتی معین از توضیح فرودستی نیست؟ آیا بازنمایی در این‌جا به شکل معینی از توضیح فرودستی فروکاسته نمی‌شود؟ چگونه می‌توان فرودست را در همین نظام تعلیق به بیان درآورد؟ چگونه می‌شود از اسپيوک درگذشت؟

۳. ترجمه‌ی فرهنگی

تا کنون از دو راهبرد عمده در مقابل مسأله‌ی «تاریخ غیاب» سخن‌گفتیم: راهبرد نخست، «تاریخ جبران»، و دیگری «الغای فلسفی بازنمایی». راهبرد سوم بر «ترجمه» در فرآیند مواجهه

۱. به معنای نمایندگی اجتماعی سیاسی

۲. به معنای بازنمایی در هنر و فلسفه

تکیه می‌کند تا چشم‌انداز دیگری را در مقابل پرسش «تاریخ غیاب» بگشاید. هومی بابا معتقد است آنچه در فرآیند مواجهه، ترجمه می‌شود، صرفاً بازنمایی و یا رونوشتی کاملاً یکسان و برابر با اصل از زبان مبداء در زبان مقصد نیست. در واقع در فرآیند مواجهه امری نو پدیدار می‌شود که به زبان مبداء فروکاستنی نیست؛ از این رو، برای فهم آن نمی‌توان تنها به قواعد زبان مقصد اتکا کرد. به این معنا، آنچه از فرآیند ترجمه حاصل می‌شود نسخه‌ی دست‌دومی از یک امر اصیل نیست، بلکه در جایگاه خود امری نوخاسته و یگانه است که می‌باید به رسمیت شناخته شود. بنا به ادعای بابا:

بازنمایی تفاوت نباید شتاب‌زده به عنوان واکنش و ویژگی‌های تاریخی و یا پیش‌داده‌های قومی که در یک لوح پابرجای سنت نقش بسته است، تعبیر شود. مفصل‌بندی اجتماعی تفاوت، از چشم‌انداز اقلیت، مباحثه‌ای سیال و پیچیده است که در پی اداره کردن دوگانگی‌های فرهنگی‌ای است که در لحظه دگردیسی تاریخی ظاهر می‌شود. حق معنا کردن جایگاه پیرامونی امتیاز و قدرت مسلط، ارتباطی به پایداری سنت ندارد؛ این امر از قدرت سنت رخصت گرفته تا شرحی دوباره از شرایط تبعیض و تناقضی که در زندگی اقلیت حضور دارد، دهد. شناختی که سنت ارزانی می‌دارد، فرمی ناتمام از هویت است.... این فرآیند هرگونه دسترسی بی‌واسطه به یک هویت اصیل یا سنت به ارث رسیده را آشفته می‌سازد. مرزهای مواجهه‌ی تفاوت فرهنگی، خواه تعارض‌آمیز یا وفاقی، می‌تواند معنای ما از سنت و مدرنیته را دچار

پیشانی کنند (بابا، ۱۹۹۴: ۲).

به باور بابا، آن‌گاه که از ترجمه و یا زبان مبدأ و مقصد سخن می‌گوییم، ناخودآگاه سازوکاری تصور می‌شود که در آن دو ذاتِ همگن با یکدیگر برخورد می‌کنند؛ به طور مثال، دو ذات فرهنگی (چه این دو فرهنگ هم‌سطح تصور شوند و چه یکی بر دیگری مسلط دانسته شود) که هویتی یک‌پارچه دارند و ترجمه‌ی آن‌ها را می‌توان با ارجاع به یکی از این دو ذات یا هر دو توضیح داد. برداشت‌هایی از این دست ناشی از تصویری ذات‌انگارانه از فرهنگ است. حاصل این تصور شکل‌گیری هویتی همگن است که برآمده از دو ذات فرهنگی و یا دو فرهنگ منسجم و یک‌دست است (هاج و میشرآ، ۲۰۰۵).

ذات‌باوری فرهنگی عمیقاً به بازسازی دوگانه‌هایی چون سنت/مدرنیته، غرب/شرق، فرودست/فراست و غیره می‌انجامد. چنین برداشتی درگذشتن از «تاریخ غیاب» را ناممکن می‌کند و توضیح لحظه‌ی حال را به توضیح خاستگاه موکول می‌کند. در واقع مسأله‌ی اصلی ذات‌باوری، تقلیل امر «چندرگه» و «ناهمگن» به ذات‌هایی ناب و همگن است. در این فرایند گاه امر چندرگه به‌واسطه‌ی ناهمگنی توضیح‌ناپذیر می‌ماند و گاه تداوم ذاتی از پیش موجود دانسته می‌شود. بابا دقیقاً ترجمه را در مقابل برداشت‌های ذات‌باورانه طرح می‌کند. در نگاه بابا ترجمه همواره، «دوسودایی»^۲، ناهمگن، و توأم با «ادا»^۳ است.

1. Bhabha

2. Hodge and Mishra

3. ambivalent

4. mimicry

ترجمه تکراری است که زاینده و زاینده‌ی تفاوت است. وی با تأکید بر وضعیت ترجمه، هرگز زبان را به کلیتی یکدست و همگن فرو نمی‌کاهد. برای مثال او مشاجرات ملی در فضایی ضداستعماری را این‌گونه توصیف می‌کند:

«ملی‌گرایی کلان‌شهری» [در هند] که در فضایی مشابه کشورهای غربی با بروکرات‌ها و سیستم حقوقی نظم یافته است، با تفاوت تکرار می‌شود... سوژه‌ی استعماری بدین ترتیب مقید به «آدا» است و صرفاً در شرایطی زیست می‌کند که می‌توان آن را وضعیت «چندرگه‌ای» بودن نامید (همان، ۳۸۵).

بابا صراحتاً آن‌چه را که حاصل چندگونی و چندرگه‌ی فرایند ترجمه است، از آن‌چه در زبان مبداء و زبان مقصد بوده جدا می‌کند. طبیعتاً آن‌چه از دل فرایند ترجمه بیرون می‌آید چیزی نیست که در زبان مبداء مفروض وجود داشته و بعد به زبان مقصد وارد شده؛ که اگر چنین بود دیگر با ترجمه روبه‌رو نبودیم بلکه با وارد کردن یا دریافت مواجه بودیم. در عین حال نباید تصور کرد که آن‌چه ساخته می‌شود، دقیقاً در امتداد ظرفیت‌های آن چیزی است که وجود داشته. ترجمه، احیای چیزی در زبان مقصد یا فراخواندن چیزی از دل سنت نیست، بلکه چیزی است که ماهیتاً از سنت جدا است اما با نام آن خود را متجلی می‌کند و پشت آن سنگر می‌گیرد. در نتیجه برای بابا «مسأله این‌جاست که چگونه چیزی، در همین زمان حال، تحت عنوان سنت تکرار، جانشین و ترجمه می‌شود.» (بابا، همان: ۳۵)

اما آیا ما در این‌جا با جمع جبری و منطقی ظرفیت‌های

زبان مقصد و مرجع مواجه‌ایم؟ آیا با سنتز تاریخی این دو زبان روبه‌رویییم؟ یا به عبارت دیگر آیا با مرتفع شدن این دو زبان و ظهور زبانی جدید مواجه‌ایم که با منطقی معین پیش می‌رود و عمل می‌کند؟ بسیاری به این پرسش‌ها پاسخ مثبت می‌دهند. کسانی که تصور می‌کنند کل فضای ترجمه را می‌توان با منطق واردات یا مواجهه‌ی فرهنگ فروبسته با فرهنگ آزاد توضیح داد، می‌پندارند که منطقی بر ترجمه حاکم است که در آن اجزاء زبان مبدا به‌تمامی می‌توانند در زبان مقصد بازتاب یابند. کسانی که تصور می‌کنند کل فرایند ترجمه را می‌توان احیای باورهای پیشین دانست؛ می‌پندارند که ترجمه در واقع چیزی جز فهم غلط زبان مبدا بر اساس پیش‌فرض‌های زبان مقصد نیست. کسانی که تصور می‌کنند در نهایت فرایند ترجمه چیزی جز مقابل‌گذاری آسیب‌زا و بیهوده‌ای نیست که فاصله‌ی بین زبان مقصد و زبان مبدا را پر نمی‌کند، می‌پندارند که با برزخ بی‌نظم و بی‌پایانی مواجه شده‌اند که توضیح‌دانی نیست. می‌توان تصور کرد که پاسخ‌های پیچیده‌تری هم وجود داشته باشند؛ پاسخ‌هایی که بخواهند فرایند یا سازوکار ترجمه را توضیح دهند.

اما بسیاری از این پاسخ‌ها هم‌چنان بر این فرض استوارند که زبان مبدا و زبان مقصد دو ذات و گوهر مجزا و متقابل هستند که در لحظه‌ای تاریخی باهم روبه‌رو شده‌اند و از آن پس مدام یکی به دیگری ترجمه شده و این فرایند ترجمه، منطقی ثابت و همیشگی دارد. این پاسخ‌های متنوع و ناهمسان ترجمه را از یاد می‌برد؛ فرایندهایی که در هر یک از آن‌ها زبان مبدا و

مقصد متفاوت و متغیری وجود دارد؛ و گزاره‌ها در هیچ نظم فراگیری به هم تبدیل نمی‌شوند. در زمان‌ها، مکان‌ها، حوزه‌ها و سطوح مختلف ممکن است عملکردهایی برای همسان کردن یا مشابه ساختن فرایندهای متنوع ترجمه وجود داشته باشد، پدید بیاید و حفظ شود؛ اما چنین عملکردهایی نافی تنوع بنیادین فرایندهای ترجمه نیستند و ضرورتاً به آن‌جا نمی‌انجامند که وضعیت ترجمه را وضعیت تقابل دو ذات زبانی بدانیم. در واقع نمی‌توان این وضعیت را مطلق کرد.

مطلق کردن این تقابل و این وضعیت، پیش‌فرضی تاریخی را برمی‌سازد: لحظه‌ای که در آن وضعیت مواجهه آغاز شده و این دو ذات رو در روی یکدیگر قرار گرفته‌اند. مطلق کردن وضعیت، ریشه‌های فراوان و گوناگون فرایندهای متنوع ترجمه را به تقابلی مثالی و یکه در تاریخ تقلیل می‌دهد و منشأ تمامی روندهای ترجمه را یک مواجهه، یک رویارویی، یک شکست و یا یک سرخوردگی به شمار می‌آورد. لحظه‌ای تروماتیک که پس از آن ناگهان وضعیت تمام‌عیار ترجمه آغاز می‌شود. رویکرد پسااستعماری بابا با تأکید بر وضعیت ادایی و چندرگه‌ای، نشان می‌دهد که چگونه فرودست با درآوردن «ادای» گفتمان استعماری به لحاظ تاریخی نسخه‌ای از این گفتمان را شکل می‌دهد که به‌هیچ‌عنوان به نسخه‌ی اصلی یا رونوشتی از آن فروکاست‌پذیر نیست، بلکه پدیده‌ای منفرد یا تکینه است که از فردیت تاریخی منحصر به خود برخوردار است. بابا، گفتمان استعماری را از یکپارچگی و کلیت تهی می‌کند. در این فرایند امکانات بسیاری

برای تولید اشکال گوناگون بازنمایی گشوده می‌شود. تأکید بر وضعیت ترجمه، ضرورتاً به معنای پذیرفتن دوگانه‌هایی چون زبان مبداء/زبان مقصد، داخلی/خارجی، شرقی/غربی، شمال/جنوب و یا استعمارگر/استعمارشونده نیست. ترجمه ضرورتاً دو کلیت یا دو نظام خودسامان را فرض نمی‌گیرد که در تقابل با یکدیگر هستند یا تفاوت‌هایی ذاتی با هم دارند. نگاه محقق به وضعیت ترجمه و شیوه‌ی فهم این وضعیت، پیوندی درونی با فهم او از گسست دارد. وقتی وضعیت ترجمه وضعیت رویارویی دو ذات مستقل با یکدیگر تصور شود، وقتی برای مثال تصور شود که جهان ایرانی و جهان فرنگی، مانند دو ذات مستقل از هم، در لحظه‌ای معین (که البته ممکن است سال‌ها امتداد یافته باشد، اما تصور آن به شکل لحظه‌ای بسیط ممکن است) با هم رویارو شده‌اند، و جهان ایرانی مدام عناصری از نظام منسجم و ماشین‌وار فرهنگ غربی را به زبان یک‌پارچه‌ی خود ترجمه کرده است، طبیعتاً گسست نیز معنایی جز انفکاک نخواهد داشت. لحظه‌ای که پیش از آن جهان ایرانی در کلیت و یگانگی خود، در درون مرزهای سنت خود ارگانسیم مستقلی بوده است، و پس از آن ناگهان به‌تمامی رودرروی غرب قرار گرفته است. در این‌جا لحظه‌ای طبیعی برای فرهنگ ایرانی تصور شده که این جهان در ملکوت استعلایی خود به شکل کلیتی همگون امتداد داشته تا آن‌که ناگهان در یک رویارویی دراماتیک در هم بشکند. از سوی دیگر این نگاه دراماتیک با فهم خاصی از معنای درون‌ماندگاری

هم‌سو است. چنین نگاهی، به آن‌جا می‌انجامد که درون‌ماندگاری در نگارش تاریخ ایران را نگارش تاریخی متناسب، یا درخور وضعیت سنتی جهان ایرانی بفهمیم، و نه رویکردی برای تحلیل حوزه‌های مختلف درون‌ماندگاری. در نتیجه می‌توان گفت که نحوه‌ی فهم درون‌ماندگاری، گسست و وضعیت ترجمه به هم وابسته هستند، و می‌توان دو رویکرد کلی را از هم متمایز کرد:

- **نگاه دراماتیک:** که وضعیت ترجمه را دوگانه می‌انگارد، گسست را انفکاک می‌فهمد، و درون‌ماندگاری را به معنای تحلیل متناسب یا خاص موضوع و «مورد تحلیل» می‌داند؛ و
- **نگاه زمان‌مند:** که ترجمه را فرایندی غیریک‌پارچه می‌بیند و با توضیح گسست‌ها می‌خواهد نظم آن‌ها را در درون هر یک از حوزه‌ها بازبشناسد.

بازخوانی پروژه‌ی شرق‌شناسی

پروژه‌ی نقد شرق‌شناسی از هر دو منظر تأویل شده است. اگر کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید (۲۰۰۳ [۱۹۷۸]) را با نگاهی دراماتیک بخوانیم، آنچه در کار او برجسته می‌شود، تمایزی است که او میان غرب و شرق می‌گذارد. در واقع با چنین برداشتی می‌توان گفت که این کتاب نشان می‌دهد چگونه نظام دانش، فکر یا نگاه غربی کلیتی دیگرگون مانند جهان شرقی را بازخوانی کرده و چون بن‌مایه‌های این نگاه متناسب و درخور وضعیت شرقی نبوده است آن را تحریف کرده است (خواه به این خاطر که به نظام دانشی دیگر تعلق داشته، یا به این دلیل که اساساً در شناخت جهان دچار اشتباه است، و یا به دلیل منفعت، خواست و یا قدرت‌ش). حاصل چنین خوانشی گشتن حول محور این ایده است که: «غرب نتوانسته گوهر شرق را به چنگ آورد.» اما می‌توان تصویر این گوهرهای خیالی را کنار گذاشت و متن سعید را با نگاهی تاریخی خواند. در این صورت در متن او می‌توانیم ببینیم که چگونه شرق و غرب هر دو در گفتمان شرق‌شناسی ساخته شده، و در فرایندی تاریخی بازتعریف و دگرگون شده‌اند. این خوانش دو تفاوت محوری با خوانش اول دارد: (۱) در این جا دیگر با نظام دانش، فکر، نگاه و به عبارت روشن‌تر با سوژه‌ی کلی غرب روبه‌رو نیستیم. در نتیجه با منفعت، خواست‌ها و قدرت‌های متکثر، و گاه متضاد مواجه هستیم که گفتمان شرق‌شناسی را می‌سازند؛ (۲) در این خوانش، نمی‌توان از واژه‌هایی چون تحریف تاریخ، فهم اشتباه، نامتناسب بودن

مفاهیم و یا درخور نبودن زبان در گفتمان شرق‌شناسی سخن گفت، زیرا گوهری وجود ندارد، اصلی وجود ندارد که غرب از آن منحرف شده، آن را اشتباه فهمیده باشد و یا برازنده‌اش نباشد. این خوانش، متن سعید را از افتادن به دام آسیب‌شناسی و ارزش‌گذاری می‌رهاند.

کتاب سعید، تاریخ گفتمان شرق‌شناسی را تحلیل می‌کند. شرق‌شناسی نظام دانشی در غرب است که در رابطه‌ای با واقعیات تاریخی پیرامون خود و اقتضائات دانش و فکر غربی شکل گرفته است. گرچه او از روابط قدرت و سلطه سخن می‌گوید، اما این واژه‌ها را در معنایی فوکویی می‌فهمد،^۱ نه به معنای نظام فکری مستقل و منسجمی، که غرب آن را ساخته باشد و به حیات شرق حُقه کند. گفتمان شرق‌شناسی، یکدست و نظام‌مند نیست. می‌توان از شرق‌شناسی فرانسوی، انگلیسی یا امریکایی سخن گفت. این کتاب درباره‌ی فهم و دانش مردمانی که در شرق زندگی می‌کنند، سخنی نمی‌گوید تا به موضوع اصلی کار خود (نظام دانشی در غرب) وفادار بماند. هدف این کتاب توضیح گفتمانی نیست که در شرق عمل می‌کند و خودآگاهی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او صرفاً از نظم آکادمیک یا از گفتمانی در آکادمی غربی حرف می‌زند. اما اگر موضوع کار ما، تاریخ لحظه‌ی حال دانش خودمان باشد، چگونه باید به گفتمان شرق‌شناسی بپردازیم؟ چگونه باید این

۱. سعید در مقدمه‌ی کتاب خود برای توضیح معنای گفتمان شرق‌شناسی به کار فوکو ارجاع می‌دهد و روش کار خود در کتاب را به کار فوکو شبیه می‌داند. به این ترتیب او از پراکندگی‌های شیوه‌های متفاوت قدرت و روابط سلطه‌آمیز چندگونه و گاه متضاد سخن می‌گوید، نه از نظامی کلی و منسجم که از طرف نیروی مسلط بر فرودست اعمال شود.

خودمان را تعریف و حدود آن را معین کنیم؟ برای پاسخ به این مسأله می‌توانیم به شیوه‌ی تعیین حدود شرق‌شناسی فرانسوی، انگلیسی و امریکایی در کار ادوارد سعید نگاه کنیم. این حدود بر روی مرزهای ملی ترسیم شده‌اند. شرق‌شناسی گفتمانی علمی است که در سنت‌های آکادمیک مختلفی دنبال شده. سعید خود صراحتاً این سنت‌ها را ملی می‌خواند، زیرا سنت آکادمیک را به معنای نظریه و مکتب فکری به کار نمی‌برد، بلکه منظور او ساختارهای دانشگاهی است. در نتیجه در طرح شرق‌شناسی، پیشاپیش مرزهای ملی مفروض گرفته شده است.

آیا به این معنا، می‌توان گفت که نظام شرق‌شناسی ایرانی واحدی وجود دارد؟ می‌دانیم که چنین نیست. دست‌کم می‌توان از شرق‌شناسی فرانسوی، انگلیسی و... در نظم دانشگاهی ایران (و هر کشور دیگری، حتا فرانسه، انگلیس و غیره) سخن گفت (که هر کدام شامل ترجمه‌های معینی از این نظام‌های شرق‌شناسی هستند). پس می‌توان از شرق‌شناسی‌های متعددی حرف زد که گفتمان شرق‌شناسی ایران را می‌سازند. در واقع سطح گفتمان شرق‌شناسی در درون مرزهای ملی هم یکدست نیست. گذشته از سنت‌های آکادمیک، ابژه‌های آکادمیک هم گسست‌هایی در شرق‌شناسی ملی به وجود می‌آورند: هندشناسی، ایران‌شناسی، اسلام‌شناسی، مطالعات خاورمیانه و غیره. در این شاخه‌های آکادمیک، محدوده، صفات و ذاتی برای موضوعات، کشورها، فرهنگ‌ها و نواحی جغرافیایی فرض گرفته می‌شود تا بتوانند ابژه‌ی گفتمان شرق‌شناسی شوند؛ نوعی تقسیم جغرافیایی

که می‌توان آن را نوعی جغرافیای تخیلی خواند. شکل‌گیری این جغرافیای تخیلی، شکل‌گیری ساختارهای آکادمیک و شکل‌گیری دولت-ملت، هیأت درهم‌تنیده‌ای دارند که همان شرق‌شناسی است.

این نظام تولید دانش از یک سو در درون مرزهای ملی معنای معینی به دانش می‌دهد و از دیگر سو در درون این مرزها و بنا به اقتضای تاریخی آن‌ها معنا یا معانی خاصی از شرق و غرب می‌سازد که در تقابل با یکدیگر قرار دارند. رابطه‌ی این دوگانه‌ی شرق/غرب در دانش محصور به مرزهای ملی ایران، در ایده‌ی گذار به مدرنیته متجلی شده است و حیات آن به این ایده وابسته است. از سوی دیگر دوگانه‌انگاری سنت/مدرنیته، شرط امکان ایدئولوژی گذار است. هرچه این دوقطبی‌سازی ذات‌گرایانه‌تر و رادیکال‌تر شود، ایدئولوژی گذار، بیش‌تر چهره‌ی تنها راه حل موجود را به خود می‌گیرد؛ و هرچه مبداء و مقصد مفروض برای زمان تاریخی مطلق‌تر و متمایزتر باشند زمان حال بیش‌تر به تعلیق درمی‌آید.

نگارش تاریخ غیرشرق‌شناسانه‌ی ایران به معنای رادیکال و انتقادی آن، شکل ویژه‌ی تحقق یا فرایند تفرید دوگانه‌ی شرق/غرب یا سنت/مدرن در مرزهای ملی ایران را ترسیم می‌کند تا برای نقد آن حدودش را بازبشناسد. باید پرسید چگونه دانشی تولید می‌شود که خواه دعوی انتقادی بودن داشته باشد و خواه صرفاً بخواهد دانش شرق‌شناسانه را گسترش دهد، این دوگانه را تقویت می‌کند و با تقویت این دوگانه، لحظه‌ی حال را به

لحظه‌ای معلق میان گذشته‌ی شرقی و آینده‌ی غربی تبعد می‌کند که به خودی خود بی‌اهمیت است و تنها لحظه‌ای گذرا است. چگونه شرق‌شناسی خصلت ویژه‌ی خود را که تعلیق لحظه‌ی حال است در این دوگانه بازمی‌یابد. به این معنا، ما به دنبال یافتن شیوه‌های عملکردِ تعلیق لحظه‌ی حال هستیم؛ چیزی که می‌تواند خصائل تاریخی و خاص شرق‌شناسی ایرانی را تصویر کند و جایگاه این نظم ملی را در دل گفتمان عام شرق‌شناسی نشان دهد.

اکنون دوباره به تاریخ فقدان بازمی‌گردیم. دیدیم که تاریخ‌نگاری فرودست با تاریخ فقدان هم‌آمیخته شده است. به دیگر سخن، فرودست، در این معنا، آن کسی است که در ذیل تاریخ فقدان، صورت‌بندی و بازنمایی می‌شود. حال با ملاحظاتی که درباره‌ی وضعیت ترجمه داشته‌ایم می‌توان پرسید، تاریخ‌نگاری فرودست در این وضعیت آیا هنوز تاریخ فقدان است؟ راهبرد ترجمه (در تقابل با تاریخ جبران و الغای فلسفی بازنمایی) چه امکانی برای تاریخ‌نگاری فردیت در اختیار می‌گذارد؟ برای پاسخ به این پرسش باید یک بار دیگر بر منطق وضعیت ترجمه تأکید ورزید. دیدیم که بیان بخشیدن وضعیت ترجمه، مستلزم به رسمیت‌شناختن همین وضعیت (در نااهم‌گونی آن) است. به دیگر سخن، ترجمه را نمی‌توان با ارجاع و فروکاست به زبان مبدأ و مقصد توضیح داد. هیچ‌یک از این ذوات نمی‌تواند خصلت تکینه و نوپدیدگی ترجمه را توضیح دهد. وضعیت ترجمه را تنها می‌توان در ارجاع به خود آن و در

«گسست» از این ذوات فهم کرد. به دیگر سخن، وضعیت ترجمه همیشه در گسست است. اما معنای این گسست چیست؟ آیا گسست در این جا به معنای انفکاک مطلق از گذشته است؟ و در نهایت این که چطور می‌توان به وضعیت ترجمه شأنی مستقل داد که بدون ارجاع به ذات یا منشاء و مبداء ترجمه و مقصد ترجمه یا سنت قابل فهم باشد؟ چگونه می‌توان با گذر از کلیت‌های انتزاعی و استعلایی که به طور تاریخی بر دانش و ذهن ما تحمیل شده‌اند، از فردیت‌هایی تاریخی به شیوه‌ای درون‌ماندگار بحث کرد؟ برای پاسخ به این سؤال‌ها هنوز راهی در پیش داریم. راهی که در آن باید زبان یا راه بیان تجربه‌ی خود را بشکافیم و فضای سخن خود را واضح و آشکار کنیم. می‌توان گفت که ادامه‌ی دومین فصل این برنامه‌ی پژوهشی، چیزی جز این توضیح ضروری نیست.

پیوند گذشته‌ی شرق‌شناسانه و آینده‌ی جامعه‌شناختی

تا این‌جا تلاش کردیم تصور خود را از تاریخ شرق‌شناسانه و تاریخ غیاب تدقیق کنیم و مسأله‌ی خود را به شکلی دقیق‌تر طرح کنیم. این تدقیق بلافاصله ما را با دوگانه‌انگاری سنت/ مدرنیته روبه‌رو کرد. اکنون باید توضیح داد که این تدقیق چگونه به نقد تاریخ شرق‌شناسانه کمک می‌کند.

دوگانه‌های شرق/غرب و سنت/مدرنیته مدام یکدیگر را احضار می‌کنند، به یکدیگر ارجاع می‌دهند و با مخاطب قرار دادن یکدیگر نیرو می‌گیرند. بحث پیرامون هر کدام از این دوگانه‌ها ناگهان و ناگزیر به بحث بر سر دوگانه‌ی دیگر می‌انجامد. هر کدام از این دوگانه‌ها برای آن‌که خود را طبیعی و ضروری جلوه دهد، دست به دامن دیگری می‌شود. و در عین حال رابطه‌ی میان آن‌ها هم طبیعی و ضروری قلمداد می‌شود. آن‌چه این رفت و برگشت را ممکن می‌کند، آن‌چه باعث می‌شود شرق-سنت و غرب-مدرنیته با هم پیوند پیدا کنند، برساخته‌شدن دو تصویر مکمل است: یکی تصویر گذشته‌ی سنتی و شرقی که در گفتمان شرق‌شناسی تولید می‌شود و دیگری تصویر آینده‌ی مدرن که بر اساس فهمی از جامعه‌ی مدرن یا جامعه‌ی عقلانی ساخته می‌شود. نقد تاریخ شرق‌شناسانه خاص ایران، بدون توجه به این رابطه‌ی دو جانبه ممکن نیست. اما سؤال این‌جاست که چه چیزی گذشته‌ی شرق‌شناسانه و آینده‌ی جامعه‌شناختی را به هم پیوند می‌زند؟ زمین مشترکی که این دو تصویر بر روی آن تعامل می‌کنند از نظر تاریخی چگونه ساخته شده است؟

تبارشناسی تاریخی این دو تصویر نشان می‌دهد که چگونه این دو تصویر با هم و در یک زمینه‌ی تاریخی ظاهر می‌شوند. برای نقد این دو گانه‌انگاری باید به ساخت‌شکنی لحظه‌ی تاریخی پیوند این دو تصویر پرداخت.

بازی متقابل جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی

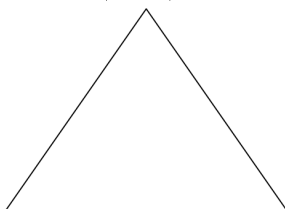
در چه زمینی ممکن می‌شود؟

دامنه‌ی تاریخی بحث ادوارد سعید آغاز قرن نوزدهم تا جنگ جهانی دوم است. در این دوره نظام دولت-ملت در سراسر جهان تثبیت شد، جغرافیای تخیلی شکل شرق‌شناسانه به خود گرفت و سنت‌های آکادمیک فرانسه و انگلیس، به خاطر سلطه‌ی این دو کشور بر مستعمراتشان، بارور شدند (سعید، ۲۰۰۳: ۴۹-۵۳). نظم ملی به همین دلیل یکی از عناصر کلیدی طرح سعید است. نگارش تاریخ نوین ایران یا پروژه‌ی ایران‌شناسی مبتنی بر گفتمان شرق‌شناسی، نیز در همین دوره آغاز شد. در این گفتمان ذاتی برای «ایران» فرض گرفته شد. این ذات بر مرزهای ملی معینی این‌همان شد و ایران به ابژه‌ی شناخت شرق‌شناسانه بدل شد. به این معنا می‌توان از **شرایط امکان شرق‌شناسی ایرانی** صحبت کرد، و پرسید این ابژه‌ی جدید چگونه در دانش تاریخی معنا‌دار شده است و در نتیجه اکنون: «چگونه می‌توان تاریخ ایران را به گونه‌ای نوشت که ایران در آن به شکل این ابژه‌ی شرق‌شناسانه تفسیر نشده باشد؟» پرداختن به چنین سؤالی ما را بلافاصله با شکل‌گیری جغرافیای سیاسی ایران، شکل‌گیری نظمی درونی از جمله در ساختار دانشگاهی، شکل‌گیری ذات «ایران» و شکل‌گیری روابطی با دیگر نظام‌های ملی درگیر می‌کند.

دومین دهه‌ی قرن نوزدهم، دهه‌ای بود که در آن کنگره‌ی وین برگزار شد. نظم دولت-ملت، که سابقه‌ی شکل‌گیری آن

به میانه‌ی قرن هفدهم و قرارداد وستفالی باز می‌گشت، تنها نظم سیاسی بود که در نظام جدید برآمده از کنگره‌ی وین قابل شناسایی بود. ایران یا پرشیا، فارغ از درک سیاسی کنش‌گران درونی‌اش از این پس، یک دولت-ملت به حساب آمد. قواعد شناخت، تحلیل و رفتار با ایران از این لحظه به بعد ذیل قواعد شناسایی حقوقی دولت-ملت سازمان یافت. در همین دهه گفتمان شرق‌شناسی، که از میانه‌ی قرن هفدهم در حال نضج گرفتن بود، به معنای نهایی آن تثبیت شد. هم‌زمان، با نوشته شدن مهم‌ترین آثار هگل، آگوست کنت که در این سال‌ها با سن‌سیمون آشنا شده بود طرح‌های اولیه‌ی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی را در ذهن پروراند، و تلاش‌هایی را که از میانه‌ی قرن هفدهم برای توضیح هیأت اجتماعی در آثار کسانی چون توماس هابز آغاز شده بود، به مسیری جدید و غیرقابل بازگشت انداخت. این هم‌زمانی‌ها تنها تصادفی تاریخی نیست. در دو دهه‌ی اخیر، متون بسیاری تولید شده‌اند که کوشیده‌اند میان شکل‌گیری دولت-ملت، برساخته شدن شرق‌شناسی و برآمدن جامعه‌شناسی رابطه‌ای بیش از یک تصادف برقرار کنند.

شکل‌گیری نظم ملی و نظام دولت-ملت



شکل‌گیری شرق‌شناسی و
ابژه‌ی شرق‌شناسانه‌ی ایران

شکل‌گیری جامعه‌شناسی
تعمیم‌گرا و استعلایی

اما در عین حال نباید چنین پنداشت که رابطه‌ی میان این سه، رابطه‌ای متقارن است. هم‌زمانی این سه شکل‌گیری نه به معنای یکسان بودن این سه فرایند است و نه باید ما را به جایی برساند که تصور کنیم رابطه‌ی هر یک از این سه رأس با دو رأس دیگر یکسان و هم‌ارز است. تا آن‌جا که به کار ما مربوط است، یا به عبارت دیگر از زاویه‌ی آنچه ما تعلیق لحظه‌ی حال نامیده‌ایم، مسأله، نقطه‌ی پیوند شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی است. این دو گفتمان، در درون زمین دولت-ملت امکان هم‌کاری می‌یابند. دولت-ملت نظامی ملی پدید می‌آورد که به شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی توان هم‌کاری می‌بخشد. در نتیجه برای تبارشناسی این رابطه باید ابتدا دریافت که نظم ملی یا بین‌المللی جهانی چگونه این دو را فرا می‌خواند و چگونه از میان ظرفیت‌های متعدد شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی، ظرفیت‌هایی را متحقق می‌کند، که بتوانند تصویری از گذشته‌ی شرق‌شناسانه و آینده‌ی جامعه‌شناختی بسازند که مکمل و هم‌سوی یکدیگر باشند.

از یک سو می‌توان به رابطه‌ی شکل‌گیری نظام جهانی دولت‌ها و شکل‌گیری گفتمان شرق‌شناسانه پرداخت. در ادبیات پسااستعماری به طور مشخص استوارت هال^۱ و رابرت جی. سی. یانگ^۲ کوشیده‌اند نشان دهند که فهم تاریخ وضعیت استعماری و گفتمان شرق‌شناسی بدون توجه به شکل‌گیری نظم دولت-ملت ناممکن هستند.^۳ واضح است که ابژه‌ی شرق‌شناسانه‌ی «ایران» نیز

1. Stuart Hall

2. Robert J. C. Young

۳. بنگرید به هال (۱۳۸۶) و یانگ (۱۳۹۱).

بدون ارجاع به یک نظم ملی معین برساخته نشده است. از سوی دیگر طبیعی است که این رابطه هنگامی که از شکل‌گیری ابژه‌های استعمار مستقیم نظیر هند، الجزایر و یا مراکش صحبت می‌کنیم، یا از شکل‌گیری نظم‌های ملی برآمده از گفتمان استعماری نظیر مصر، عراق یا کشورهای افریقای مرکزی حرف می‌زنیم اهمیت و معنای متفاوتی دارد، تا زمانی که موضوع بحث ایران است، که سنت شرق‌شناسانه‌ی تاریخ‌نگاری آن پیوند متفاوتی با نظم جهانی دولت-ملت دارد. در این‌جا مسأله این است که چگونه یک روی‌داد تاریخی، مانند شکل‌گیری یک دولت-ملت معین، امری فراتاریخی (یعنی ابژه‌ی شرق‌شناسانه‌ی «ایران») را ممکن می‌کند و چطور می‌توان از این ذات‌گرایی کناره گرفت.

از دیگر سو می‌توان رابطه‌ی نظام جهانی دولت‌ها و شکل‌گیری جامعه‌شناسی را بررسی کرد. این ایده که جامعه‌شناسی عملاً هنگامی ممکن شد و به شیوه‌ی هر علم دیگری موضوع بررسی خود را از موضوعات علوم دیگر متمایز ساخت که مرزهای ملی هستی معین ملت را به عنوان نمونه‌ی اعلا‌ی جامعه معرفی کردند و ظرفی برای بایگانی داده‌های مربوط به جامعه فراهم شد، ایده‌ای آشنا است که طیف متفاوتی از جامعه‌شناسان از نیل جی. اسملسر^۱ تا کریگ کلهون^۲ آن را مبنای کار خود قرار داده‌اند.^۳ اما مسأله‌ی ما نشان دادن این رابطه‌ی پنهان یا افشای هم‌دستی این دو نظم نیست. باید دید چگونه جامعه‌شناسی با

1. Niel J. Smelser

2. Craig Calhoun

3. Cf: Smelser (1997, pp. 49-53), Calhoun (2007, pp. 103-116)

اتکا به آنچه ملی‌گرایی روش‌شناختی نامیده می‌شود،^۱ توانسته است با نگاه دراماتیک و ذات‌گرایانه به ابژه‌ی ایران پیوند بیابد. و چگونه می‌توان نظم دولت-ملت را به گونه‌ای بازخوانی کرد که در آن «ایران» نه به عنوان یک ذات طبیعی و ضروری، که به عنوان یک فردیت تاریخی به شیوه‌ای درون‌ماندگار به موضوع دانش اجتماعی بدل شود.

۱. ملی‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Nationalism) اصطلاحی است که اولریش بک (۲۰۰۷) برای نشان دادن ملی‌گرایی نهفته در جامعه‌شناسی معاصر به کار می‌برد. کسانی چون دانیل چرنیلو (۲۰۱۱) کوشیده‌اند تا با خوانش دوباره‌ی نظریات کلاسیک جامعه‌شناسی و یافتن ظرفیت‌های متفاوت آثار جامعه‌شناسان اولیه، این‌گرایش نهفته در جامعه‌شناسی را ساخت‌شکنی کنند.

چگونه می‌توان دولت-ملت را به شیوه‌ای غیرذات‌گرایانه بازخوانی کرد؟

پاسخ به سؤال این بخش برای پرداختن به بخش‌های بعدی و بررسی و ساخت‌شکنی تصویر گذشته‌ی شرق‌شناسانه و آینده‌ی جامعه‌شناختی ضروری است. در این قسمت هدف ما این است که نشان دهیم دولت-ملت در این طرح پژوهشی از چه زاویه‌ای موضوع بحث می‌شود، و چگونه بحث بر سر دولت-ملت می‌تواند تا حد ممکن از ذات‌گرایی فاصله بگیرد. دولت-ملت در این‌جا، به معنای نظم ثابتی نیست که در محدوده‌های جغرافیایی مختلف تکثیر شده باشد. اگرچه دولت-ملت‌ها عملکردهای یکسانی را می‌پذیرند، فرایندهای همسان را ممکن می‌کنند، قواعد بین‌المللی آن‌ها را به مثابه هستی‌های یکسان و متناظری طرح می‌کنند و در رئال‌پولیتیک^۱ قواعد رفتار مشابهی برای آن‌ها فرض می‌شود، اما نباید دولت-ملت‌ها را جعبه‌سیاه‌های همانندی دانست که در نقاط مختلف جهان جا گرفته‌اند و ساختار معینی را بر نظم‌های درونی خود اعمال می‌کنند. هنگامی که دولت-ملت‌های مختلف را تکثیر یک پدیده‌ی واحد بدانیم، صورتی مثالی برای این شکل‌گیری فضایی-انسانی تصور کرده‌ایم که فراتر از همه‌ی این اشکال متعدد قابل بررسی است و این اشکال تنها بازتاب‌های ثانویه‌ی آن هستند. در این نگاه، دولت-ملت ذاتی صوری و واحد است که شناخت آن یا پیش‌فرض گرفتن آن برای شناسایی، نقد و

آسیب‌شناسی نمونه‌های دیگر به کار می‌آید. به این معنا دولت-ملت به یک امر استعلایی تبدیل می‌شود که تحلیل درون‌ماندگار پدیده‌ی مورد بررسی را ناممکن می‌سازد. اما در مقابل می‌توان این پدیده‌ی تاریخی را به شیوه‌ای غیرذات‌گرایانه مورد مطالعه قرار داد.

دولت-ملت از این حیث برای تحقیق درباره‌ی شرق‌شناسی ایرانی اهمیت دارد که شبکه‌ای است که شرایط امکان ایران کنونی و سنت آکادمیک کنونی را فراهم می‌کند و شرط لازم تعریف فردیت تاریخی ما، یعنی «ایران»، است. دولت-ملت پدیده‌ای انضمامی است. لااقل از آن زمان که هیچ نظم سیاسی جز در قالب دولت-ملت به رسمیت شناخته نمی‌شود، هیچ نقطه‌ای بر روی زمین نیست که از نظم جهانی دولت-ملت بیرون باشد، هیچ شناوری نمی‌تواند بدون بالابردن پرچم یک دولت-ملت در آب‌های بین‌المللی تردد کند، و به عبارت دیگر، نظم مبتنی بر دولت-ملت هیچ بیرونی ندارد، می‌توان گفت نظامی جهانی شکل گرفته است؛ که هدف ما بررسی شکل‌گیری «ایران» در آن نظم است. قطعاً هم ایران و هم دولت-ملت را می‌توان به شیوه‌ای دیگر تعریف کرد؛ منظور تنها این است که ایران، در مقام یک دولت-ملت، از این حیث پیوندی درونی با نقد وضعیت کنونی دانش ما دارد، و تنها هنگامی که فرض را بر امکان خوانش غیرذات‌باورانه از دولت-ملت قرار دهیم، می‌توانیم به نقد رادیکال وضعیت شرق‌شناسانه‌ی دانش تاریخی خود پردازیم. دولت-ملت تنها موضوع کار نیست، بلکه در عین

حال مسأله‌ای روشی است که باید به آن پرداخت تا واحدهای تحلیلی چون «ایران» و سنت آکادمیک قابل تعریف باشند. برای فهم چنین وضعیتی تحلیل شکل‌گیری شبکه‌ی جهانی دولت-ملت یا نظام جهانی (والرشتاین^۱ و همکاران، ۱۹۸۲) ضروری است. این نظام جهانی، نظامی سلسله‌مراتبی نیست که قواعدی از پیش تعیین‌شده داشته باشد. گرچه امانوئل والرشتاین، به عنوان برجسته‌ترین نماینده‌ی تحلیل‌های تاریخی نظام جهانی، این نظم سلسله‌مراتبی را می‌پذیرد، اما می‌توان این نظام جهانی را صرفاً در معنای پدیده‌ای تاریخی دریافت که پس از شکل‌گیری آن امکان وجود نظم بیرون از نظم نظام جهانی متفی می‌شود و در نتیجه پس از قرن نوزدهم امکان به رسمیت‌شناخته شدنِ نظم سیاسی جز در شکل دولت-ملت از میان می‌رود. برای اتخاذ این رویکرد، نیازی نیست که مفهومی پیشینی از نظام دولت‌های جهان یا تعریفی نظری از دولت داشته باشیم. می‌توان نظام جهانی دولت-ملت را به عنوان فردیتی تمایز یافته مورد بررسی قرار داد. فردیتی ساختاری که ضرورتاً تمامی اشکال آن از قواعد شکل‌گیری، روابط بیرونی و درونی، شیوه‌ی عمل و رویه‌های اثرگذاری همسان تبعیت نمی‌کنند، اما خصلت‌های انضمامی مشترک و یکسانی دارند (نظیر مرز یا جمعیت معینی از تابعین یا شهروندان) و به عنوان فردیت‌هایی هم‌رتبه (گرچه این هم‌رتبگی تنها فرضی کارکردی -نظیر برابری افراد در برابر قانون- است، و نه واقعیتهای عدول‌ناپذیر) در نظم حقوقی و گفتمانی نظام دولت-

ملت شناسایی می‌شوند. چنین تحلیلی باید دولت را در روابط درون‌ماندگار آن بررسی کند. و تلاش نکند آن را به اثر جانبی، عارضه یا نتیجه‌ی روندی عقلانی در تاریخ بشری بکاهد. در واقع این نظم نباید بر اساس چیزی که بیرون و فراتر از آن قرار دارد توضیح داده شود و تابع سلسله روابطی منطقی، اقتصادی، انتزاعی یا جبری تصور شود. به این ترتیب فهم تاریخ دولت، فهم درون‌ماندگار روندهایی است که این فردیت تمایز یافته‌ی ساختاری را در درون نظام جهانی شکل داده‌اند.

اما آیا رفتن به سراغ این فهم درون‌ماندگار به این معنا است که دولت چیزی جز تعینات انضمامی نظیر مرز، نظم حقوقی بین‌المللی، نظام تابعیت و... نیست؟ برای مثال آیا آنچه ما ایران می‌خوانیم تنها شبکه‌ای از مرزهای زمینی، هوایی و دریایی است که قواعد معینی را برای اقامت، عبور و مشمولیت افراد انسانی وضع می‌کند؟ اگر چنین باشد چگونه می‌توان از چنین چیزی در تحلیل نظام دانش استفاده کرد؟ آیا دولت صرفاً کنار هم نشستن بی‌حاصلِ خصلت‌ها یا تعینات انضمامی است که هر یک تاریخ درونی خود را دارند و جدا از یکدیگر هم کاملاً قابل تعریف و ردیابی هستند؟ اگر بتوان چنین گفت، در واقع بهتر است بگوییم دولت امری اعتباری، نامی گذرا و بی‌اهمیت و یا حتا مفهومی خیالی، پوچ و ناموجود است. طبیعتاً بررسی درون‌ماندگار دولت نباید در اولین قدم موضوع تحلیل خود را بی‌اعتبار کند. این درست است که یک دولت خصلت‌های انضمامی معینی دارد که تنها وجه اشتراک آن با دولت‌های دیگر

است، اما در عین حال، همان‌طور که گفتیم، کنار هم نشستن این خصلت‌ها در نظم تاریخی معینی یک فردیت تمایز یافته را می‌سازد که روابط تاریخی و محتمل معینی را سامان می‌دهد و خود به یک خصلت برشده^۱ بدل می‌شود: فضایی تمایز یافته در پهنه‌ی نظام جهانی که، گذشته از خصلت‌های مشترک با دیگر پهنه‌ها، نظم‌ی محتمل‌الوقوع به خود گرفته است که روابط نیروی معینی را محقق می‌کند. روابط نیرویی که دانش را از خلال فرایندهای متنوع ترجمه در دل فردیت تاریخی مورد بررسی ما، یعنی ایران، شکل داده است.

تحلیل درون‌ماندگار دولت و بررسی دولت به عنوان فردیتی تاریخی که واقعیت منسجمی را شکل می‌دهد، و توضیح دولت به عنوان فضایی که متمایز از دیگر فضاها هم‌جوار است و توضیح آن در این تمایز فضایی، با کتاب دولت، قدرت و سوسیالیسم اثر نیکوس پولاتنتزاس^۲ (۱۹۷۸) به یک سنت نظری بدل شد که کوشیده است دغدغه‌های نظریه‌ی دولت و اقتصاد سیاسی را به سطح جدیدی بکشاند و تا حد ممکن آن را از غایت‌گرایی و تحلیل غیر درون‌ماندگار دور کند. پولاتنتزاس با نقد شیوه‌های فهم پروژه‌ی مارکسی تلاش می‌کند نشان دهد که تحلیل اقتصاد سیاسی تحلیل رابطه یا اثرگذاری اقتصاد بر دولت نیست. نظام اقتصادی نظم‌ی بیرون از دولت نیست که آن را تعیین ببخشد. تحلیل درون‌ماندگار دولت نمی‌تواند بر نظریه‌ای استوار باشد که در آن نیرویی بیرون از دولت آن را شکل می‌دهد و به

1. emergent property

2. Poulantzas

پیش می‌راند. تحلیل دولت باید خود دولت را موضوع کار خود قرار دهد و مجموعه روابط اقتدارآمیزی را بررسی کند که در فضای ملی شکل می‌گیرد. تراکم یافتگی روابط اقتصادی هنگامی که در سطح دولت-ملت تحلیل می‌شود، دیگر تابع روابط اقتصادی نیست. دولت، فضایی متمایز در عرصه‌ی جهانی است که منطق درونی آن، روابط سیاسی را به شیوه‌ی معینی ممکن می‌کند. این فهم پولانتزاس شکلی از فهم درون‌ماندگار دولت است که می‌تواند به تحلیل شیوه‌ی شکل‌گیری کلیتی تاریخی بپردازد که خود را به شکل فضایی تمایز یافته در عرصه‌ی جهانی محقق می‌کند.

برای تحقیق در مورد نحوه‌ی شکل‌گیری دانش کنونی ما، باید به تحلیل انضمامی شرایط امکان سنت آکادمیک «ایران» پرداخت و فارغ از تحمیل ایده‌ها و تصورات پیشین درباره‌ی نظم دولت-ملت، شرق، ترجمه و «ایران»، شکل‌گیری این فردیت تاریخی را در ساخت کنونی دانش جهانی ردیابی کرد. در سال‌های اخیر تحقیقات تاریخی متعددی به همین معنا رابطه‌ی ایران با شکل‌گیری نظام مبادله‌ی جهانی در قرون دهم و یازدهم را بررسی کرده‌اند، تحولات ایران در سال‌های آغازین قرن دوازدهم را در سایه‌ی این روابط جهانی نگریسته‌اند، و یا به ورود ایران به نظم جهانی مبتنی بر دولت-ملت، از میانه‌ی قرن سیزدهم، پرداخته‌اند. طبیعی است که چنین تحقیقاتی ضرورتاً مفهومی استعلایی و انتزاعی از دولت یا نظام جهانی دولت-ملت را در سر ندارند. البته توضیح شرق‌شناسی موضوع اصلی این

تلاش‌ها نبوده است. اما به هر ترتیب، این تحقیقات در مرزهای دانش تاریخی ما از شکل‌گیری شرق‌شناسی ایستاده‌اند.^۱

اما آیا باید چنین پنداشت که فردیت تاریخی ایران در لحظه‌ای تمایز یافته و ارتباط خود را با نظام جهانی گسسته است و فضای متمایز آن بیرون از فضای جهانی و بی‌رابطه با نحوه‌ی سامان‌دهی یا سامان‌دهی‌های متنوع این فضای گسترده‌تر به حیات درون‌زاد خود ادامه می‌دهد؟ قطعاً چنین نیست. لاقلاً می‌توان به راحتی نشان داد که تحولات نظام حقوقی بین‌المللی معنای مرز، و ملیت را چنان تغییر داده است که تصور پابرجا ماندن نظامی که در قرن نوزدهم شکل گرفته است و تغییر نکردن شبکه‌ی روابط آن غیرقابل‌پذیرش است. تغییر در مفهوم حاکمیت با فروپاشی نظم جنگ سرد، تغییر در مفهوم نظام حقوقی ملی با گسترش پیمان‌های فراملی، تغییر در ساخت اقتصاد ملی و بین‌المللی با فروپاشی نظام اقتصادی برتون و وودز،^۲ تغییر در سامان‌دهی دانش ملی با گسترش شبکه‌های ارتباط جهانی و شیوع حقوقی و اجتماعی وضعیت چندفرهنگی تنها بخشی از تحولات تأثیرگذار تاریخی در این دوران بوده‌اند. به همین دلیل یکی از تأملاتی که می‌تواند مکمل این طرح باشد، تأمل درباره‌ی رابطه‌ی نظام ملی ایران با وضعیت کنونی جهانی است و آنچه باید در این برنامه‌ی پژوهشی به رسمیت شناخته شود، اهمیت این تأمل است.

۱. این شیوه از تاریخ‌نگاری بیش از دو دهه است که در کنکاش منابع تاریخی ایران رواج یافته است. میان تلاش‌های اخیر، برای نمونه بنگرید به Floor and Herzig (2012) و Matthee et al. (2013) و برای بحث‌های فراتر از محدوده‌ی جغرافیایی ایران، برای مثال، بنگرید به Macris and Kelly (2012).

2. Bretton Woods system

علاوه بر این باید یادآوری کرد که جامعه‌شناسی تا هنگامی که دولت را جعبه سیاه بداند، از مسائلی که ملی‌گرایی روش‌شناختی برای آن به همراه داشته گریزی نخواهد داشت. این مسائل، به‌خصوص در شرایط جهانی پیش رو که در آن به تدریج از اقتدار و اهمیت نظم ملی در شکل‌گیری معانی و جریانات اجتماعی کاسته می‌شود، بیش از پیش علوم اجتماعی را گمراه خواهند ساخت. باید بتوان ظرفیت‌هایی را در دانش اجتماعی یافت که ظرف دولت-ملت را مفروض نمی‌گیرند، و به همین ترتیب در تاریخ‌نگاری ایران مسیری را دنبال کرد که امکان فراتر رفتن از ابژه‌ی شرق‌شناسانه‌ی «ایران» را به ما بدهد. برای تأمل درباره‌ی رابطه‌ی نظم ملی ایران با وضعیت کنونی جهانی نباید ثبات و یکدستی‌ای در نظم روابط جهانی و در نتیجه در معنای دولت-ملت یا معنای ایران تصور کرد؛ بلکه باید کوشید تغییرات این نظم جهانی را به شکل درون‌ماندگار تحلیل کرد.

ایده‌ی تحلیل درون‌ماندگار دولت و نظم کنونی حاکم بر فضای جهانی، به شیوه‌ای که بتوان از ذات‌گرایی و ملی‌گرایی روش‌شناختی فاصله گرفت، ایده‌ای است که هارت^۱ و نگری^۲ (۲۰۰۰) با بازگشت به فلسفه‌ی اسپینوزا تلاش کرده‌اند آن را تحقق ببخشند. هدف کتاب آن‌ها، فارغ از میزان تحقق آن، بررسی درون‌ماندگار شکل‌گیری و توسعه‌ی نظمی جهانی است که به واسطه‌ی «خصلت‌های برشده»^۳ اش از نظم‌های پیشین حاکم بر نظام جهانی متمایز می‌شود و معنایی دیگرگونه به هژمونی

1. Michael H. Hardt

2. Antonio Negri

جهانی می‌بخشد. به یک معنا، آن‌ها نظم جهانی را فردیت ساختاری تمایز یافته‌ای می‌دانند که اکنون معنای دولت-ملت و روابط میان دولت‌ها در آن تغییر کرده است. فهم دولت-ملت باید به روی پذیرش این تغییرات گشوده باشد و در عین حال بی‌آن‌که (۱) این تغییرات را غایتی در شکل‌گیری فردیت تاریخی خود بدانند، و یا (۲) فردیت تاریخی خود را تابع این تغییرات بشمرد، روابط پیچیده و متکثر فردیت تاریخی مورد تحلیل خود با این فردیت ساختاری را بازبشناسد و تلاش کند نشان دهد که شرق‌شناسی‌های موجود در پهنه‌ی فضایی ایران چگونه با این شکل جدید رابطه پیدا کرده‌اند و چه شیوه‌هایی را در تعلیق لحظه‌ی حال پیش آورده‌اند که برای «هستی‌شناسی خودمان» پرداختن به آن‌ها ضروری است.

مجموع این روابط، چیزی است که می‌توان آن را نظم مبتنی بر مدرنیته خواند. هنگامی که به این معنا از مدرنیته سخن می‌گوییم، مدرنیته دیگر نه یک ایده‌ی انتزاعی است که بتوان آن را بر اساس خصلت‌های غیرتاریخی نظیر فردگرایی، عقلانیت‌باوری، سکولاریزم و... توضیح داد و نه واقعیتی تاریخی که در پس انباشت تاریخ عقل، مانند غایت یا هدف نهایی تغییرات در جایی از جهان متجلی شده تا به تمامی آن تسری پیدا کند. در این جا دیگر نمی‌توان مدرنیته را نقطه‌ی مقابل سنت دانست و در دوگانه‌ی سنت/مدرنیته رأی به برتری یکی بر دیگری داد، تعارضات میان آن دو را نشان داد و یا از مسیر طولانی آشتی این دو سخن گفت، که هنوز پایان آن معلوم نیست. وقتی مدرنیته

دیگر ایده‌ای انتزاعی با خصلت‌های غیرتاریخی فهمیده نشود، نمی‌توان با معکوس ساختن این خصلت‌ها، به هیولا یا مادری خیالی به نام سنت، جان بخشید. سنت نمی‌تواند ایده‌ای انتزاعی باشد که بر جمع‌گرایی، نقل‌گرایی، دین‌خوبی و... استوار شده. واقعیات تاریخی نمی‌توانند نقیض منطقی یکدیگر باشند. تحلیل مدرنیته در این حالت، تعریف هیچ گونه‌ی آرمانی بیرون از تاریخ نیست، بلکه توضیح تاریخی واقعیاتی اجتماعی است که شرایط کنونی هستی ما را رقم زده‌اند.

اکنون با این توضیحات و روشن کردن معنا و جایگاه دولت-ملت در این برنامه‌ی تحقیقاتی، باید به ضلع دیگر مثلث پرداخت: چگونه می‌توان با این درک، ظرفیت‌هایی را در علوم انسانی شناسایی کرد که به ما امکان می‌دهند از تمایز گذشته‌ی شرق‌شناسانه و آینده‌ی جامعه‌شناختی فاصله بگیریم.

چگونه جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی در تعلیق لحظه‌ی حال همکاری می‌کنند؟

رابطه‌ی شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی، در سال‌های اخیر و به طور مشخص از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی، موضوع مباحث فراوان و متعددی بوده است. این رابطه از زاویه‌های مختلف پروبلماتیک شده. از زاویه‌ی مطالعات پسااستعماری، آنچه اهمیت دارد این است که مقولات عام و جهان‌شمول جامعه‌شناسی غربی فارغ از بستر تاریخی کشورهای پیرامونی در باره‌ی اجتماعات آن‌ها به کار می‌رود. ناکارآمدی این مقولات عام در توضیح خصوصیات ویژه‌ی جوامع غیرغربی اتهامی است که در این سال‌ها به جامعه‌شناسی و رویکرد پوزیتیویستی حاکم بر آن وارد شده است. همان‌طور که مقولات عام تاریخ‌نگاری غربی مانند سرمایه‌داری، عقلانی‌شدن و صنعتی‌شدن نمی‌توانند روندهای تاریخی حاکم بر جوامع غیرغربی را توضیح دهند، مقولات عام جامعه‌شناسی نظیر طبقه، حزب و کنش نمادین نیز نمی‌توانند بدون توجه به بستر اجتماعی مورد بررسی از جامعه‌شناسی اخذ شوند. مسأله همین‌جا متوقف نمی‌شود. نه تنها مقولات توصیفی که روش‌های تبیینی، شیوه‌های گردآوری داده‌ها، تصورات بنیادین جامعه‌شناسی و حتا نیات جامعه‌شناختی نیز از اتهام عام‌گرایی و استعلایی بودن دور نبوده‌اند. در واقع آنچه جامعه‌شناسی عام‌گرا نمی‌تواند به آن تن دهد، پذیرفتن مفاهیمی است که بتوانند فردیت‌های تاریخی را در فردیت‌شان شرح دهند. نقد اصلی به جامعه‌شناسی این است

که مقولات عام جامعه‌شناختی خصلت‌های متمایز و خاص پدیده‌های منفردی جوامع غیرغربی را نادیده می‌انگارند. در برابر این نقد اصلی دو پاسخ حاضر و آماده و به یک اندازه ساده‌اندیشانه وجود دارد: (۱) پروژه‌ی جامعه‌شناسی هدفی جز تجمیع خصائل منفرد اما مشابه ذیل مفاهیم عام ندارد و در نتیجه نباید نقد پسااستعماری را جدی گرفت؛ و (۲) این خود جامعه‌شناسی است که باید کنار گذاشته شود و یا بر مبنای واقعیات بومی بازسازی شود، زیرا توانایی بیان تجربه‌ی خاص و منفرد غیرغرب را ندارد. پاسخ اول، گذشته از دریافت مسأله‌سازی که از تقلیل‌گرایی نهفته در دانش دارد، این واقعیت را نیز نادیده می‌گیرد که بحث این‌جا، نه بر سر تفاوت مصادیق، که بر سر ناکارآمدی مؤلفه‌های تعریف مفهومی است. پاسخ دوم نیز گذشته از رئالیسم خام‌دستانه‌ی نهفته در آن، به تجربه‌ی پیشامفهومی اعتباری بی‌جا می‌بخشد. هر دو پاسخ به این نتیجه می‌رسند که غرب^۱ و غیرغرب یا «بقیه‌ی جهان»^۲ دارای دو هستی متمایز و دو ذات نامتجانس هستند. فرضی که به طور بنیادی شرق‌شناسانه است. مسأله تفاوت دو ذات نیست، بلکه بحث بر سر گفت‌وگو نکردن دو شاخه یا دو گفتمان علمی است.

مباحثات اخیر، اگرچه در دام این ذات‌گرایی نمی‌افتند، اما چه از زاویه‌ی دفاع از جامعه‌شناسی طرح شده باشند (نک. مک لنان^۳، ۲۰۱۲) و چه اتهام مطالعات پسااستعماری بر جامعه‌شناسی

1. The West
2. The Rest
3. McLennan

را بپذیرند (نک. گو، ۲۰۱۳) کماکان بر این نکته تأکید دارند که جامعه‌شناسی به نسبت رشته‌های دیگر علوم اجتماعی نظیر انسان‌شناسی، مطالعات ادبی یا مطالعات فرهنگی بسیار کم‌تر توانسته است با مطالعات پسااستعماری گفت‌وگو کند. آنچه در این مباحث برجسته می‌شود جدایی و عدم قرابت این دو رشته است. در این میان برنامه‌های متفاوتی برای پیوند زدن این دو گفتمان یا وادار کردن آن‌ها به پذیرش و گفت‌وگو با رویکرد دیگر انجام شده است. این رویکردهای اصلاحی یا ترمیمی، بر این فرض استوار هستند که دلیل گفت‌وگو نکردن جامعه‌شناسی و مطالعات پسااستعماری جداافتادگی یا بی‌اعتمادی متقابل آن‌ها است. در نتیجه این پژوهش‌گران به دنبال راه‌حلی شبه‌دیپلماتیک هستند: ایجاد نظر‌گاهی پسااستعماری که به بینش جامعه‌شناختی مسلح باشد^۲ (بورتولوچی و جانسن^۳، ۲۰۱۳).

مسأله‌ی ما این نیست. از زاویه دید ما بی‌اعتمادی یا بی‌ارتباطی دوشاخه‌ی دانش مطرح نیست. برعکس، موضوع کار ما تقسیم کار دقیقی است که بیش از آن‌که پیامد جدایی باشد، نشانه‌ی همکاری و هم‌بستگی عمیق میان دو گفتمان علمی یعنی جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی است. هنگام صحبت از رابطه‌ی خصمانه‌ی جامعه‌شناسی و مطالعات پسااستعماری، نباید فراموش کرد که این رابطه در زمین مشترکی ریشه دارد که علوم اجتماعی و شرق‌شناسی را به هم پیوند می‌زند. امانوئل والرشتاین، در آثار دو دهه‌ی اخیر خود بر همین زمین تأکید

1. Go

2. A Sociologically Informed Postcolonial Perspective

3. Bortoluci and Jansen

کرده و کوشیده است تا با نقد آنچه اروپامحوری عالمانه^۱ یا عام‌گرایی اروپایی^۲ در شکل‌گیری مفاهیم علوم اجتماعی می‌خواند، به تبارشناسی تاریخی لحظه‌ی پیوند این دو دانش بپردازد.

علوم اجتماعی از آغاز با این دوپارگی پیوند داشته است و این دوپارگی خود نقطه‌ی پیوند دانش اجتماعی و شرق‌شناسی است. والرشتاین تلاش می‌کند نشان دهد که شکل کنونی علوم اجتماعی، چه در سطح نهادین و چه در ساخت مفهومی، هم‌زاد^۳ دوره‌ای است که اروپا بر نظام جهانی مسلط می‌شود. او برای تشخیص چالش‌های پیش روی جامعه‌شناسی اروپامحور، پنج اتهام عمده را برمی‌شمارد که بر این دانش وارد است: (۱) تاریخ‌نگاری اروپامحور؛ (۲) کوتاه‌بینی نهفته در عام‌گرایی؛ (۳) پیش‌فرض‌های مربوط به ایده‌ی «تمدن»؛ (۴) شرق‌شناسی؛ و (۵) تلاش برای تحمیل نظریات توسعه (والرشتاین، ۱۹۹۷: ۹۴).

تاریخ‌نگاری اروپامحور کوشیده است تا جایگاه مسلط اروپا در نظم جهانی را با اسطوره‌هایی تاریخ‌نگارانه توجیه کند، که هر کدام به نوعی به ایده‌ی «معجزه‌ی اروپایی» باز می‌گردند. و دلیل این‌که اروپا توانسته چنین معجزه‌ای را ممکن کند را می‌توان به پیشینیان اروپاییان، برای مثال یونانیان، بازگرداند. علم و علم‌گرایی ادعا می‌کنند که حاصل این اعجاز هستند و می‌توانند

1. Scientific Eurocentrism

2. European Universalism

۳. والرشتاین از واژه‌ی جغرافیای فرهنگی (geoculture) استفاده می‌کند. جغرافیای فرهنگی یکی از مفاهیم اصلی نظریه‌ی نظام جهانی است که مطابق تعریف والرشتاین عبارت است از: «هنجارها و شیوه‌های گفتگویی که در نظام جهانی مشروعیت فراگیری می‌یابند... چنین نیست که جغرافیای فرهنگی خود به خود، هنگام بروز یک نظام جهانی، به وجود بیاید، بلکه باید ساخته شود.» (والرشتاین، ۲۰۰۴: ۹۳)

قواعد عام رفتار بشری را بازشناسند. در نتیجه علوم اجتماعی هم باید بتوانند داده‌ها را فارغ از جایگاه‌شان، در نظام فرازمانی و فرامکانی دانش دکارتی/بیکنی/نیوتنی، گرد آورند، چرا که قادرند در مقام خالی از ارزش‌داوری عالمان بایستند. از سوی دیگر، واژه‌ی تمدن معنای نوینی می‌یابد، چرا که غرب خود را یکی از تمدن‌های موجود نمی‌داند، بلکه لااقل در فروتنانه‌ترین ادعاها، خود را متمدن‌ترین می‌شمارد، که وظیفه‌ی سنگین مأموریت متمدن‌سازی^۱ جهانی، به مدد علم اجتماعی فرازمانی/فرامکانی، بر عهده‌ی او است. این مأموریت، در قرن نوزدهم و پس از آن در قرن بیستم به تلاش برای تحمیل توسعه تبدیل می‌شود. به همین دلیل دانش اجتماعی پیوند عمیقی با ایده‌ی توسعه پیدا می‌کند (همان. ۹۴-۱۰۱).

اما شرق‌شناسی چگونه با این سیر تکوینی نظام جهانی پیوند می‌یابد؟ از آغاز قرن نوزدهم، شرق‌شناسی نیز فرایند سکولاریزه‌شدن و علمی‌شدن را آغاز می‌کند. در این فرایند، شرق‌شناسی به جای دوگانه‌ی مسیحی/کافر، دوگانه‌های جدیدی را پذیرا می‌شود: غربی/شرقی و مدرن/غیرمدرن. از همین زمان علوم اجتماعی هم دوگانه‌های معروفی نظیر جوامع صنعتی/جنگجو، گماینشافت/گزلشافت، انسجام مکانیکی/ارگانیکی، مشروعیت عقلانی-قانونی/سنتی و پویایی/ایستایی را برمی‌سازد، که اگرچه همه به جوامع شرقی ارجاع نمی‌دهند اما رد تبارشان به مباحث شرق‌شناسان می‌رسد (همان. ۹۹). شکسته

شدن مرز پررنگ میان مسیحی و کافر امکان نگاه دیگری به تطبیق‌گرایی را فراهم آورد. این شکل ویژه‌ی تطبیق‌گرایی با مدرج ساختن فاصله‌ی میان دوگانه‌ها، نظرگاهی جدید برای توضیح تکامل جوامع به وجود آورد^۱ که می‌توانست به منشاء انواع انسانی بیان‌دیشید. پیوند میان نظریه‌ی تکاملی جدید و مطالعات تطبیقی در شرق‌شناسی معنای معینی به پژوهش درباره‌ی جوامع شرقی داد.

شرق‌شناسی قرن نوزدهم با سنت پیشین آن یعنی عام‌گرایی اروپایی در لحظه‌ی شکل‌گیری نظام جهانی و کشف قاره‌های نو، تفاوتی بنیادین داشت. عام‌گرایی اروپایی در قرون هفده و هجده این مسأله را در مرکز کار خود قرار می‌داد: اخلاق غربی که از اخلاق جوامع عقب‌مانده، نظیر جوامع بومی سرزمین‌های تازه کشف شده، برتر است، تا چه حد باید قواعد و احکام خود را بر این تمدن‌ها تحمیل کند؟ اما از قرن نوزدهم آنچه در شرق‌شناسی اهمیت یافت، نه جوامع عقب افتاده که تمدن‌هایی بودند که غرب آن‌ها را با نام «تمدن‌های عالی»^۲ بازمی‌شناخت: تمدن چینی، هندی، پارسی و عثمانی. این تمدن‌ها از نظر اخلاقی عقب‌مانده تصور نمی‌شدند. بلکه هم‌زاد عجیب تمدن غربی بودند. به همین دلیل بود که منتسکیو توانسته بود بپرسد: «آخر مگر می‌شود ایرانی بود؟»^۳ از این لحظه این سؤال جدید

۱. هم‌چنین نک. Foucault, ۱۹۸۹: ۱۶۳-۱۶۵.

2. High Civilizations

۳. ادوارد سعید در فصول آغازین شرق‌شناسی (۲۰۰۳ [۱۹۷۸]) از چهره‌ی رازآمیز شرق سخن می‌گوید و سپس بر اهمیت مطالعات تطبیقی در شرق‌شناسی قرن نوزدهم انگشت می‌گذارد که می‌کوشید به مدد مطالعه‌ی ریشه‌های نژادی و زبانی هم‌خانواده، تطبیقی دقیق میان شرق و غرب برقرار کند. این هم‌خانوادگی عمیقاً با رازآمیزی شرق پیوند داشته است.

پیش آمده بود که غرب چه تفاوتی با تمدن‌های عالی دارد؟ این تفاوت که ریشه‌ی آن در همان پیشینیان یونانی جستجو می‌شد، دیگر نشان‌گر برتری اخلاقی نبود، بلکه بر یک ضرورت تاریخی متکی بود: مدرنیته. تمدن‌های عالی به دلیل موانع یا نواقصی از دست‌یابی به مدرنیته و سرمایه‌داری بازمانده بودند و در مرحله‌ای تاریخی فرومانده و منجمد شده بودند. از این لحظه گفتمان برتری اخلاقی جای خود را به گفتمان ضرورت تاریخی داد (والرشتاین، ۲۰۰۶: ۳۱-۳۳).

در قرن نوزدهم، اروپامحوری عالمانه به جانشین یا رقیب اروپامحوری فلسفی پیش از خود بدل شد. این دوران سه وجه ممیز به نسبت دوران پیش از خود دارد: (۱) نظام مدرن دانشگاهی؛ (۲) شکل‌گیری گفتمان یا فرهنگ دوگانه‌ی فلسفه/علم که یکی به اخلاق و زیبایی می‌پردازد و دیگری به طور مجزا به واقعیت؛ و (۳) شکل‌گیری و اهمیت‌یافتن علوم اجتماعی مدرن (همان، ۵۱-۵۹). اما پیامد این تغییرات برای تمدن‌های به اصطلاح عالی چه بود؟ این تمدن‌های عالی برای رسیدن به مدرنیته کافی بود دوره‌ی کوتاه‌مدتی را پشت سر بگذارند که اگرچه در نگاه اول ناخوشایند بود، و گرچه ممکن بود از نظر اخلاقی و فلسفی قابل توجیه به نظر نرسد، اما در نهایت با اتکا به دانش اجتماعی مدرن و با اتکا به گفتمان ضرورت تاریخی ادعا می‌شد که در واقعیت به مدرنیته ختم می‌شود؛ این دوره دوره‌ی گذار نامیده شد (همان، ۷۵-۷۶). این لحظه‌ای بود که امکان تعلیق لحظه‌ی حال فراهم شد. به همین دلیل می‌توان گفت که

جامعه‌شناسی ایرانی، هم‌چون معادل غربی‌اش در شرق‌شناسی ریشه دارد، اما به‌علاوه به‌طور بنیادین بر اساس تعلیق زمان حال صورت‌بندی شده است. این تعلیق در رویکرد غالب بر آن (نظریه‌ی نوسازی) و گزاره‌ی «جامعه‌ی دوران‌گذار» تعین می‌یابد و باعث می‌گردد این نوع جامعه‌شناسی نه‌قادر به تبیین پوزیتیویستی وضع موجود باشد و نه امکان دریافت تاریخی-انتقادی آن را به وجود آورد، اما در عوض بتواند با شرق‌شناسی پیوند و تقسیم‌کاری دقیق بیابد.

این پیوند در جامعه‌شناسی اروپایی معنایی متفاوت با پیوند آن در فهم زمان اجتماعی در ایران دارد. هر دو بر تمایز لحظه‌ی سستی-گماینشافت-مکانیکی از لحظه‌ی مدرن-گرلشافت-ارگانیکی تکیه دارند. تمایز میان این دو لحظه مبنای همکاری جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی در هر دو مورد است. با این تفاوت که اگر لحظه‌ی دوم حالِ غرب بود و اروپا می‌توانست، یا به عبارت دیگر ناچار بود، از طریق بیان عالمانه‌ی آن و مرکزگی دقیق آن پویایی و زمان‌مندی لحظه‌ی حال خود را درک کند، در ایران این لحظه به آینده‌ای بعید بدل شد که تنها باید تحمل دوران‌گذار را توجیه می‌کرد. و اگر لحظه‌ی اول امکان فاصله‌گذاری با گذشته‌ی غرب را فراهم می‌آورد، در شرق تنها به ساختن تصاویری عجیب از گذشته‌ی تاریخی انجامید که وابسته به منشاء نوعی انسان شرقی (ترک، فارس، عرب، و ...) بودند. در نتیجه، نهایتاً چیزی که پیش روی ما ماند، تصویری دوپاره از زمان حال بود: حالی که به گذشته‌ی شرق‌شناسانه

و آینده‌ی غربی متصل شده بود، اما تصویر اول در گفتمان شرق‌شناسانه ساخته می‌شد و تصویر دوم از جامعه‌شناسی وام گرفته شده بود. لحظاتی که بنا به تعریف، به طور بنیادی با یکدیگر متفاوت بودند.

جامعه‌شناسی به عنوان دانش اروپامحور، وظیفه‌ی خود را بررسی مدرنیته می‌دانست، اما از آغاز تصور خود را از مدرنیته، از سیر تاریخ‌نگاری غربی اخذ کرد. در واقع علوم اجتماعی به جای آن‌که بکوشند تحولات اجتماعی دوران مدرن را بررسی کنند، ترجیح دادند با تمایز بنیادین میان دو لحظه‌ی پیش‌گفته، مفروض بگیرند که ضرورتی در تحقق لحظه‌ی دوم وجود دارد و این لحظه‌ی دوم را تنها صورت ممکن مدرنیته بشناسند. به همین دلیل تحولات جوامع دیگر چیزی جز سیر کج و معوج یک تاریخ معیوب دانسته نمی‌شدند. علوم اجتماعی مدرن در اروپا مدرنیته را به مبنای خوانش تمامی تاریخ اروپا بدل کردند، و سپس با تعریف ذات‌گرایانه از مدرنیته، تحولات نوپدید در جوامع دیگر را رونوشتی از این اصل معرفی کردند که طبیعتاً با نسخه‌ی اصیل تفاوت‌های بسیار داشت. در ایران علوم اجتماعی تنها آینده را موضوع کار خود یا محل تعریف مدرنیته‌ی اصیل و ناب می‌دانست، و گذشته را اتفاقاً در تمایز بنیادین با این لحظه صورت‌بندی کرد. این دوپارگی امکان فهم سیر تکاملی یا هر سیر تاریخی که آینده و گذشته‌ی شرق را به هم متصل کند از میان برد. و به جای آن تنها دعاوی به‌ظاهر علمی اما عمیقاً هنجارمندی را نشان داد که می‌کوشیدند به جای توصیف واقعیت

پیرامونی به توجیه و توضیح دلایل عقب ماندگی، نشان دادن موانع رشد و ظهور مدرنیته و آسیب شناسی حال پردازند.

گریز از تعلیق لحظه‌ی حال، در گرو تبارشناسی مدرنیته‌ی واقعی ما یا فرایند مدرنیزاسیون ایرانی است، نه پیامد مفروض گرفتن مدرنیته‌ای که باید پس از تحمل دوران گذار محقق شود. مدرنیته نمی‌تواند بر مبنای این اروپامحوری لحظه‌ای خیالی در آینده تصور شود. تا هنگامی که مدرنیته‌ی ایرانی، جنسی بنجل و رونوشتی مخدوش از اصل و گوهری جاویدان و انتزاعی تصور شود، یا تا هنگامی که تصور کنیم مدرنیته ذاتی مستقل دارد که همان است که در اروپا، به ضرورت تاریخ، رخ داده و در هر کشور و سامانی به لباسی و به طریقی در می‌آید و این پوشش اعتباری ذات اصیل آن را تغییر نمی‌دهد، واقعیت کنونی ما و لحظه‌ی حال ما محل پرسش نخواهند بود و به تعلیق در خواهند آمد؛ تعلیق میان سنت و مدرنیته که ایدئولوژی گذار، مدام آن را مانند هسته‌ی تاریک خود پشتیبانی می‌کند و با تأکید بر تعریف جهان‌شمول و انتزاعی مدرنیته، پوچی این هسته‌ی مرکزی را از نظر دور می‌دارد. بررسی نظم‌های کنونی حاکم بر زندگی ما نیازمند دانشی است که به جای گریز از وضعیت حال و اعتباری دانستن قواعد آن یا آسیب شناسی آن بر اساس مقایسه با مجموعه‌ای از اصول جاویدان، تلاش کند نحوه‌ی عملکرد، شکل‌گیری و تداوم همین واقعیت پیرامونی را بررسی کند. دانش، مخدوش دانستن یا بی‌ارزش شمردن واقعیت‌های پیش پا افتاده نیست، بلکه جدی گرفتن آن‌ها است. ریشه‌یابی

این نظم ممکن است در نهایت به نقطه‌ای بیرون از جغرافیای تخیلی یا جغرافیای سیاسی واقعی امروزین بیانجامد، و ممکن است سرآغازی در درون مرزهای ملی ما داشته باشد. چنین جستجویی نباید با مسأله‌ی تعلقات ملی پیوند بخورد و تلاش کند که به عنصر ملی ناب بازگردد؛ وقتی از شناخت و دانش سخن می‌گوییم چنین تعلقی علی‌السویه است. به همین دلیل سخن گفتن از پیوند شرق‌شناسی و جامعه‌شناسی برای ما به معنای افشای هم‌دستی این دو نیست. مسأله‌ی ما تنها تبارشناسی نحوه‌ی پیوند این دو لحظه و همکاری آن‌ها در شکل‌دادن به لحظه‌ی حال و برساختن تصویر زمان اجتماعی در ایران است. در نگاه‌های عام‌گرایانه و استعلایی، مدرنیته و علوم ناظر بر آن نمی‌توانند در خاص‌بودن‌شان تبارشناسی شوند، زیرا هستی‌های تام، جهان‌شمول و گریزناپذیری هستند که منشاء دوری در گذشته دارند، در آغاز تاریخ. از این منظر مدرنیته و همه‌ی اجزایش هیچ نیستند مگر مصداقی از انکشاف همان هسته‌ی نخستین. در این میان دیگر تعیین‌کننده نیست که این آخرین مصداق را پایان تاریخ و یا پیش‌درآمد ورود به تاریخ ارزیابی کنیم. مسأله این جاست که طبقه‌بندی و نگرش تطبیقی چگونه در تمایزگذاری‌های بنیادین و ذات‌گرایانه و هم‌چنین در عام‌گرایی و سودای حذف فردیت خانه کرده است.

پرسشی از این دست، ما را با چهره‌ی ژانوسی و پارادوکسیکال علوم اجتماعی روبه‌رو می‌سازد. از سویی به جرات می‌توان گفت که این علوم از لحظه‌ی شکل‌گیری، پرسش

و دغدغه‌ای جز تشخیص، توضیح، تبیین و تحلیل تکنیکی در فردیت تاریخی‌اش نداشته است.^۱ اما این یگانه چهره‌ی علوم اجتماعی نیست. دستگاه‌های نظری و مفهومی ذات‌گرا، عام‌گرا و تقلیل‌گرای جامعه‌شناسی هم‌دست شرق‌شناسی آکادمیک نظام قدرت-دانایی معینی را سرشته است؛ نظامی که ادوارد سعید آن را گفتمان شرق‌شناسی می‌خواند. جامعه‌شناسی در دوگانه‌هایی چون گم‌نشافت-گزلفشافت، همبستگی مکانیکی-همبستگی ارگانیکی، پیش‌سرمایه‌داری-سرمایه‌داری، «دیگری»ای در پیش‌تاریخ و در «شرق» کنونی ترسیم کرده است؛ و بدین‌گونه جامعه‌شناسی یکی از شروط امکان عقلائی‌سازی و دیسپلینه کردن «خود»^۲ بوده است؛ روشن است که در این رژیم خود/دیگری‌سازی، ایران دیگری است، و در ناکجایی میان پیش‌تاریخ و تاریخ به ابژه‌ی مطالعات تطبیقی (نظریه‌های مدرنیزاسیون و جامعه‌شناسی توسعه) فروکاسته می‌شود. اما اکنون می‌توان پرسید جامعه‌شناسی چگونه می‌تواند به بررسی فردیت پردازد، بی‌آن‌که آن را به یک ذات یا نوع مستقل فرو بکاهد و در جستجوی منشاء این فردیت ذاتی باشد؟ این مسیری است که در بخش بعدی می‌پیماییم و ما را با مفاهیمی برای نقد عام‌گرایی، تطبیق‌گرایی و تاریخ غیاب مسلح می‌کند، تا در بخش پس از آن به مسأله‌ی سوژه‌محوری پردازیم.

۱. مصادیق تاریخی بسیاری برای این دغدغه می‌توان برشمرد: کوشش بنیان‌گذاران علوم اجتماعی در توضیح پدیده‌ی بی‌همتا و خلاف‌آمدی که با آن مواجه بوده‌اند (و بعدها نام مدرنیته به خود گرفت)؛ کوشش‌های تأسیسی دیلتای و ریکرت در بنیان‌گذاری علوم اجتماعی در مرزبندی با علوم طبیعی بر اساس «نقد خرد تاریخی» و به مثابه علوم تفریدی و تلاش وبر و زیمل در صورت‌بندی جامعه‌شناختی آن؛ صورت‌های متفاوت نظریه‌ی انتقادی (مکتب فرانکفورت و پس‌اساختارگرایی) و مطالعات اجتماعی منبعث از و متناظر با آن؛ فردستان، فمینیستی، فرهنگی، پس‌استعماری؛ و آن‌چه امروزه به عنوان «جامعه‌شناسی تاریخی» طرح می‌شود.

2. self

گذشته و تفرد در اندیشه‌ی جامعه‌شناختی

جامعه‌شناسی در رویارویی با وضعیتی شکل گرفت که نیچه صفت مشخصه‌ی آن را «مرگ خدا» نامید و مارکس در توصیف آن استعاره‌ی «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» را به کار برد. جامعه‌شناسی در تبیین رابطه‌ی مدرن «فرد و جامعه» نگاهی حسرت‌آلود به کلیتی نامتعیین و در حال فروپاشی به نام «گمیشافت» دارد. به نظر ما قرائت تام‌گرا و ذات‌گرا از مدرنیته، نسبتی وثیق دارد با آنچه گنورگ اشتاوت^۱ (۱۹۹۳) «یادآوری نوستالژیک»^۲ می‌نامد. از منظر او، جامعه‌شناسی در فضایی شکل می‌گیرد که این «یادآوری نوستالژیک»، هم‌چون یک اپیستمه، زمین مشترک نظام‌های ملی تولید دانش اجتماعی و رویکردهای نظری متفاوت و گاه متضاد جامعه‌شناسی را برمی‌سازد. اشتاوت مولفه‌های این پردازش نوستالژیک را چنین بر می‌شمرد:

۱. تصور تاریخ به مثابه‌ی فرآیند زوال فرهنگی و گم‌گشتگی انسان: با فاصله‌گیری هر چه بیش‌تر از منشایی که هم‌چون «دوران طلایی» تصور شده، حرکت تاریخی به سمت غایتی آغاز می‌شود که برای فرد حاوی چیزی جز تجربه‌ی رنج، یأس و نومیدی نیست.

۲. تصور از دست رفتن «کلیت» و ارزش‌های اخلاقی وحدت‌بخش برای فرد: توسعه و تمایز یافتگی اجتماعی معادل با فروپاشی روزافزون جهت‌گیری‌های ارزشی قابل‌اتکایی دانسته

1. Georg Stauth

2. Nostalgische Erinnerung

می‌شود که زمانی وحدت روابط اجتماعی و تجربه‌ی فردی را ممکن می‌کردند.

۳. تصور فقدان روزافزون استقلال فردی و روابط اجتماعی اصیل: در شرایط از دست رفتن ارزش‌های اخلاقی وحدت بخش، فرد به ابژه‌ی بی‌قدرتِ فرآیندهای کلانی بدل می‌شود که برای نهادین شدنِ روابطِ غیرشخصی پدید آمده‌اند.

۴. تصور از دست رفتن سادگی، خلاقیت و اصالت: فرد نه تنها به موضوع نهادهای کلان فروکاسته می‌شود، بلکه در سطح خرد نیز، «اخلاقیات فردی» از پیش تعیین شده‌ای بر او حاکم می‌شود. اخلاقیاتی که اشکال رفتار و عادت‌واره‌ها را متعین می‌سازند و در نتیجه، هر گونه تبادل احساس و شوریدگی را ناممکن می‌کنند (همان. ۷۸-۸۱).

بدین‌گونه در پارادایم نوستالژیک، جامعه‌ی مدرن هم‌چون تمامیتی مبتنی بر قواعد، روندها و نهادهای غیرشخصی، در خدمت کنترل تمام‌عیار فرد («قفس آهنین»^۱ وبر یا «سراسربین»^۲ فوکو) تصور می‌شود. در مقابل چنین هیولایی، فرد یا به موجودی متلاشی و مطیع تبدیل می‌شود و یا در خود فرومی‌رود و با فراخوانی هدف‌مند امور از دست رفته، به تولید معنا در جهانی بی‌روح و سرد می‌پردازد. این تولید معنا از رهگذر تبیین فرهنگی خود و جهان، و عمق بخشیدن تاریخی به هر دو صورت می‌گیرد. نسبتی که این سوژه‌ی خودساخته با امر از دست رفته و امر حاضر برقرار می‌کند، نسبتی دوسودایی^۳ است؛ نسبتی مبتنی بر

1. Iron cage

2. panopticon

3. ambivalent

دیالکتیک کین و مهر: کین توزی حسرت‌آلود به امر از دست رفته و نفی مویدانه‌ی آنچه هست. اما امری که به واسطه‌ی فراخوانی از دست می‌رود، در انتظام‌بخشی به لحظه‌ی حال حضوری دائمی و تعیین‌بخش دارد و در «دیگری‌هایی دلربا» و در عین حال «نفرت‌انگیز» متجسم است که شرط لازم برای نفی مؤیدانه‌ی «خود» هستند: طبیعت «وحشی»، زن، مجنون، شرق. همین دوسودایی ذاتی پارادایم نوستالژیک، مبنای طبقه‌بندی‌های مفهومی ذات‌باور جامعه‌شناختی است. این طبقه‌بندی‌های مفهومی خواندن تکینگی در فردیت تاریخی‌اش را ناممکن می‌سازند: فرد را بر اساس منطقی مقایسه‌ای بررسی می‌کنند و در نهایت، برای مشروعیت بخشیدن به طبقه‌بندی‌های مفهومی، عام‌گرایی را به خدمت می‌گیرند.

البته جامعه‌شناسی کلاسیک در ظاهر برای نقد «یادآوری نوستالژیک» و کوشش در جهت رفع آن شکل گرفت؛ در فضایی که امیدهای رمانتیک برآمده از عصر روشنگری و انقلاب فرانسه برای ساختن جامعه‌ای مبتنی بر «آزادی، برابری، برادری» رنگ می‌باختند. از سویی تأسیس رقابت‌آمیز، نزاع‌آلود و پرتنش دولت-ملت‌های اروپایی، و از دیگر سو بی‌نوایی اجتماعی روزافزونی که اروپا را در فرآیند گسترش سرمایه‌داری در می‌نوردید، به فراخوانی و بازتفسیر رمانتیک منابع فکری روشنگری انجامید. تصور فرد به مثابه هستی‌ای مقدم بر جامعه و تمدن که تنها در پناه پرورش فرهنگی قادر به حفظ استقلال و هویت خود در مقابل تهدید نظم اجتماعی است، یکی از ارکان

اصلی رمانتیسیسم انقلابی بود. مؤسسان جامعه‌شناسی (دورکیم، تونیس، زیمل و وبر) جامعه‌شناسی‌های خود را در نقد این تصور نوستالژیک از فرد ماقبل‌اجتماعی تدوین کردند، و تلاش کردند بی‌همتایی وضعیت تاریخی مورد مواجهه (مدرنیته) و اشکال جدید فراخوانی و ادغام اجتماعی و نهادین فرد، به مثابه سوژه‌ی برساخته‌ی جامعه‌ی مدرن را نشان بدهند. اما آنچه که از در بیرون شده بود (یادآوری نوستالژیک) از طریق مفهوم‌پردازی‌های دوبنی گم‌ینشافت-گزلشافت، همبستگی مکانیکی-همبستگی ارگانیکی، پیش‌سرمایه‌داری-سرمایه‌داری که برای توضیح امر نو و بیان تفاوتش با امر سپری شده خلق شدند، دوباره از پنجره بازگشت؛ با پیامدهایی دیرپا برای جامعه‌شناسی که پیش از این به آن‌ها اشاره کردیم.

به این معنا، اگرچه این دوبنی‌ها در داوری امروزین ما هموارکننده‌ی مسیر عام‌گرایی، استعلاء و تطبیق‌گرایی به شمار می‌روند، اما نمی‌توان فراموش کرد که چنین دوبنی‌هایی از اساس با چه هدفی ساخته شدند: شکل دادن به علمی ناظر به بی‌همتایی و فردیت مدرنیته. آنچه می‌تواند به ساخت‌شکنی تصویر کنونی جامعه‌شناسی کمک کند، افشای صرف هم‌دستی دوبنی‌های آن با شرق‌شناسی نیست، بلکه فهم ناکامی تلاش‌هایی است که برای توضیح بی‌همتایی انجام شدند. تلاش‌هایی که در آثار مختلف جامعه‌شناسی کلاسیک به چشم می‌خورند. در این میان، وبر با طرح مصرح مسأله‌ی تفرد، شاید بیش از هر جامعه‌شناس و متفکر اجتماعی دیگری پارادایم نوستالژیک را

بحرانی کرده و ما را با امکانات و مرزهای ژانر جامعه‌شناسی رویارو می‌سازد. در واقع چنان‌که اشاره خواهیم کرد، مسأله‌ی تفرید در جامعه‌شناسی اصولاً از طریق وبر و با ارجاع به آثار او زبان‌مند می‌شود و بیانی برای خود می‌یابد. چیزی که بی‌شک درباره‌ی تجربه‌ی ما نیز صادق است. وبر به نوعی در مرز سخن گفتن ما ایستاده است و بازخوانی او به عنوان متفکری مرزی می‌تواند مسیر بحث ما از جامعه‌شناسی را تدقیق کند.

تنش درونی آثار وبر

اکنون دهه‌هاست که خوانش پارسونزی وبر، اگر نه ناممکن، لاقفل به غایت مسأله‌دار شده است. در واقع امکان‌پذیری چنین خوانشی و پیامدهای آن برای جامعه‌شناسی موضوع تأمل است. تبدیل شدن جامعه‌شناسی وبر به مسأله‌ای تأمل‌برانگیز با بازخوانی‌های پسا‌ساختارگرای جامعه‌شناسی کلاسیک به طور کلی، و جامعه‌شناسی وبر به طور خاص نسبتی وثیق دارد. در این بازخوانی‌ها بر نقش بنیادی نیچه در طرح مسأله‌ی وبر تأکید شده، تا آن‌جا که از نیچه به مثابه یک «مرکز پنهان» در تفکر وبر یاد می‌شود (اشتات و ترنر^۱، ۱۹۸۶). در این متون، ما با چهره‌ای از وبر رویارو می‌شویم که در خوانش پارسونزی خنثا شده و به پستو رانده شده بود. با مشاهده‌ی این چهره، وحدت مفروض اندیشه‌ی وبر فرو می‌پاشد؛ آنچه باقی می‌ماند وبری است پر از تنش‌ها و ناسازه‌ها، وبری مذذب و در رفت و آمدی بی‌پایان میان سوژه‌ای استعلایی که در جایگاه معنابخشی به جهان قرار دارد، و توأمان وبری که در مواجهه با آنچه برایش در واقعیت به مسأله تبدیل شده، می‌کوشد تصویری تجربی و مبتنی بر چشم‌اندازها و ارزش‌ها از واقعیت ارائه کند.

تنش درونی جامعه‌شناسی وبر به طور خاص و متعین در پروبلماتیک فرد تاریخی تجلی پیدا می‌کند؛ تا آن‌جا که می‌توان گرایش (اغلب ضمنی) نزد مفسران وبر یافت که حول همین مسأله، وبر متقدم را از وبر متاخر جدا کنند: وبر فرد تاریخی،

متجلی در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری و برخی از جستارهای آموزه‌ی علم او که هم‌زمان با این اثر نوشته شده‌اند،^۱ و وبر «تیپ‌ساز»، متجلی در «اقتصاد و جامعه» یا جامعه‌شناسی تفهیمی و جامعه‌شناسی تطبیقی ادیان؛ از یک سو وبر متأثر از نقد بنیان‌افکن نیچه به فلسفه‌ی شناخت و فلسفه‌ی اخلاق کانت و روش تبارشناسی نیچه‌ای، و از دیگر سو وبر نوکانتی متعهد به شناخت‌شناسی و علوم فرهنگی-تاریخی ریکرت^۲. تصریحات وبر، چه «متقدم» و چه «متأخر»، درباره‌ی وام‌دار بودنش به ریکرت، چنین دوره‌بندی‌ای را بحرانی می‌کند. به نظر ما اما، از دیگر سو، عدم تصریح وبر به طرح مسأله‌ی نیچه‌ای‌اش، نیچه را به «مرکزی پنهانی» در کلیت جامعه‌شناسی او تبدیل می‌کند و زمینه‌ساز قرائتی انتقادی و پرتنش از شناخت‌شناسی و روش‌شناسی ریکرت می‌گردد. به نظر ما، جامعه‌شناسی وبر از وحدتی پرتنش برخوردار است، اگر چه این وحدت نافی تمرکزهای مختلف وی در دوره‌های متفاوت زندگی‌اش نیست؛ گو این‌که در دوره‌بندی این تمرکزها به صورت وبر متقدم و متأخر، اغراقی گزاف صورت پذیرفته است. عدم توجه به آنچه بالاتر «یادآوری و پارادایم نوستالژیک» خواندیم، به قرائت افراطی تنش و کم‌رنگ کردن وحدت جامعه‌شناسی وبر می‌انجامد.

۱. وبر در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۶ هم‌زمان با نشر سلسله مقاله‌هایی که ما تحت عنوان «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» می‌شناسیم، دست به تقریر جستارهایی روش‌شناختی می‌زند که بنا بر یافته‌های کنونی، نسبتی وثیق و درونی با نوشتارهای تاریخی پیش‌گفته دارند (Szokolczai 1998; 2000: ch. 5). در این جستارها، وبر دست به تاملاتی فلسفی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی می‌زند تا برای معضله‌هایی که در بررسی «اخلاق پروتستان» با آنها رویاروی شده است، یعنی برای برساختن مفهومی «روح سرمایه‌داری» به مثابه «فرد تاریخی»، راهکاری بیابد.

2. Heinrich Rickert (1863-1936)

ریکرت، متأثر از تمایزی روش‌شناختی است که استادش، ویندل‌باند^۱، میان علوم قانون‌بنیاد^۲ و علوم تفریدی^۳ برقرار کرد. وی در نقد رویکرد پوزیتیویستی (در قرائت آگوست کنتی آن) که علوم اجتماعی را مبتنی بر همان روش علوم طبیعی می‌داند، این دو حوزه‌ی علم را از حیث روش از یکدیگر متمایز می‌سازد. از همین منظر، وی وجه تمایز بنیادین آن‌چه (در تقابل با علوم طبیعی) «علوم تاریخی-فرهنگی» می‌نامد را شناخت «فرد تاریخی» می‌داند، و به این منظور گذار از «نقد خرد ناب» به «نقد خرد تاریخی» را ضروری می‌بیند. اما بر خلاف دیلتای^۴، که نقد خرد تاریخی را تنها بر مبنای نقد هستی‌شناختی سوژه‌ی استعلایی کانت بر بنیاد «تجربه‌ی درونی» امکان‌پذیر می‌داند، نزد ریکرت نقد خرد تاریخی امری روش‌شناختی است. به باور وی مفاهیم در علوم طبیعی بر مبنای پردازش و سنجش فرضیه‌ها تدوین می‌شوند، در حالی که مفهوم‌پردازی فرد تاریخی در علوم تاریخی-فرهنگی بر اساس گزینش امور به لحاظ فرهنگی دلالت‌مند از میان آشوب و کثرت بی‌پایان واقعیت (اصل غیرعقلانیت و غیرمعقولیت واقعیت) امکان‌پذیر است. عالم فرهنگی به اعتبار «ربط ارزشی‌ای» که با واقعیت برقرار می‌کند قادر به تشخیص و تمییز امور به لحاظ فرهنگی معنادار و با اهمیت (همان فرد تاریخی) است. اما ربط ارزشی نشان‌گر مواجهه‌ی چشم‌اندازانه‌ی سوژه‌ی شناسا با آشوب

1. Wilhelm Windelband (1848-1915)

2. nomothetic

3. idiographic

4. Wilhelm Dilthey (1833-1911)

و بس‌گانگی^۱ و برساختن فرد تاریخی نیست، بلکه به طور پیشینی در یک نظام استعلایی ارزش‌ها، که در واقع چیزی جز تجسم «روح زمانه» نیست، تعیین می‌شود (ریکرت^۲، ۱۹۲۱). و همین‌جا نقطه‌ی اختلاف بنیادین وبر با ریکرت است، و وبر را وا می‌دارد تا در دو سطح فلسفی و روش‌شناختی به بازتعریف ربط ارزشی و فرد تاریخی بپردازد.

وبر که عمیقاً متأثر از گزاره‌ی نیچه‌ای «مرگ خدا» است، مهم‌ترین ویژگی دوران مدرن را از دست رفتن هرگونه سطح استعلایی وحدت‌بخش می‌داند، و قاعدتاً نمی‌تواند مبنای ربط ارزشی را مانند ریکرت در یک لایه یا نظام استعلایی ارزش‌ها جستجو کند که امور دلالت‌مند را پیش روی محقق می‌گذارند. با مرگ خدا، ما با بازگشت خدایان متنازعی روبه‌رو هستیم که به مهم‌ترین پرسش‌های هستی، پاسخ‌های متفاوت و حتا متضادی می‌دهند و زمینه‌ساز ربط‌های ارزشی غیرقابل اجماعی هستند که به فردهای تاریخی متفاوتی می‌انجامند (وبر، ۱۹۸۸: فصل دوازده). از منظر روش‌شناختی، معضل وبر این است که در رویکرد ریکرتی، فرد تاریخی بر اساس آموزه‌ی تعریف و به صورت پیشینی و بر مبنای دلالت فرهنگی مفهوم‌پردازی می‌شود و امکانی برای پرسش از فرآیند زایش و تکوین آن وجود ندارد (واگنر و زیپریان^۳، ۱۹۸۵). شاید از این روست که وبر در تعریفی که از علم اجتماعی مد نظر خود می‌دهد، بر «علل گونه‌ی دیگر نبودن» فرد تاریخی مورد بررسی تأکید دارد:

1. multiplicity

2. Rickert

3. Wagner and Ziprian

ما می‌خواهیم از سویی، مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم. این علت‌ها هم شامل علل چنین بودن و هم شامل علل گونه‌ی دیگر نبودن این نمودها است (وبر، ۱۳۸۲: ۱۱۶).

آن‌گاه که فرد تاریخی بر اساس نوعی نظام استعلایی ارزش‌ها به طور پیشینی تعریف و مفهوم‌پردازی شده باشد، بروز آن معلول‌گریزناپذیر عللی پیشین ارزیابی می‌شود که در یک تبیین علی پس‌روانه تا دست‌یابی به «علت نخستین»، یا به یک «خاستگاه» ادامه می‌یابد.

در تبیین علی ما فقط علت‌هایی را برمی‌گزینیم که خصوصیت «ذاتی» هر واقعه‌ی منفرد را ناشی از آن‌ها می‌دانیم. وقتی فردیت یک پدیده مورد توجه است، دیگر علیت به معنی «قوانین» نیست بلکه به معنی مناسبات علی مشخص است؛ در این حال دیگر مسأله این نیست که یک رخداد به منزله‌ی نماینده‌ی یک مقوله‌ی عام تحت آن مقوله در آید، بلکه مسأله‌ی تبیین این رخداد به منزله‌ی پیامد یک منظومه مطرح است (همان: ۱۲۵).

تأکید بر علل گونه‌ی دیگر نبودن، توجه دادن به خصلت امکانی امر تکینه است. بیهوده نیست که وبر، شدن تاریخی را بر اساس «امکان عینی و علیت کافی» توضیح می‌دهد (وبر، ۱۳۸۲: فصل ۴). کنارهم‌نشینی امکانی چند مؤلفه (گزینش قرابتی) در لحظه‌ی زایش یک تکینگی، برای بروز یکی از امکانات عینی، کفایتی علی دارد. از این روست که وبر در «اخلاق پروتستان» روح سرمایه‌داری را به مثابه فرد تاریخی‌ای نام‌گذاری می‌کند که

تنها در انتهای پژوهش، پس از طی مسیر بررسی دگردیسی‌های اخلاق پروتستان، می‌تواند به مثابه یک «سنخ آرمانی» مفهوم پردازی شود.

شاید بیراه نباشد اگر ادعا کنیم وبر «متقدم» در آثار تاریخی و روش‌شناختی خود در جهت صورت‌بندی روش‌شناختی تبارشناسی نیچه گام بر می‌دارد. اما این همه بر زمین «علوم فرهنگی» ریکرتی امکانی برای بارور شدن پیدا نمی‌کند تا به راهکاری برای مسأله‌ی تفرد بیانجامد. وبر هم‌چنان در چارچوب معرفت‌شناسی نوکانتی و علم فرهنگی برآمده از آن باقی می‌ماند؛ از این رو، وی تنها می‌تواند همه‌ی معضله‌های هم‌بسته با طرح مسأله‌ی ریکرت را از سطح نظام استعلایی ارزش‌ها، به سطح ربط‌های ارزشی متکثری که در ارزش‌های غایی سوژه‌های شناسا ریشه دارند، انتقال دهد؛ این کار عملاً امکانی برای پروبلماتیک کردن خود سوژه‌ی استعلایی به وجود نمی‌آورد.

بی‌شک تقریر وبر از «ربط ارزشی»، زمین علوم فرهنگی ریکرتی را به‌شدت بحرانی می‌کند، و اگر تا انتهای منطقی اندیشیده می‌شد، به تقریری هستی‌شناختی از «واقعیت»، «مفهوم» و «سوژه»، و یا به آن چیزی که ما در ادامه «منطق مواجهه» (در مقابل منطق مقایسه) می‌نامیم، می‌انجامد. اما وضع ربط ارزشی وبری در زمین معرفت‌شناختی علوم فرهنگی به‌ناگزیر به یک چشم‌اندازگرایی افراطی و سوژه‌محور می‌انجامد، و وبر را در مقابل پرسش «عینیت» گزاره‌های علوم اجتماعی قرار می‌دهد. بدیهی است که او به مثابه متفکری (نو)کانتی نمی‌تواند پاسخی

تجربه‌باورانه به این پرسش دهد. وبر بر اساس تمایزگذاری میان ارزش و داده^۱، بر اساس تفکیک میان انتخاب موضوع، که ریشه در ربط ارزشی عالم دارد، و تفسیر و تبیین داده‌های تجربی مرتبط با آن موضوع، به معضله‌ی عینیت پاسخی روش‌شناختی، یا آنچه گای اوکس^۲ «راه‌حل چینی» می‌نامد، می‌دهد (اوکس، ۱۹۹۸: ۲۹۷-۲۹۸).^۳ مبنای مشروعیت راه‌حل چینی «هنجارهای فکر ما» است که کشف «حقیقت» را امکان‌پذیر می‌سازند:

به عبارت دیگر، چگونگی انتخاب موضوع تحقیق و هم‌چنین گستره یا ژرفای مطلوب برای رخنه در شبکه‌ی بی‌پایان علی، توسط ایده‌های ارزش‌گذارانه‌ای [ایده‌های ارزشی]^۴ تعیین می‌شود که محقق و عصر او را در سیطره‌ی خود دارند. [چگونه؟] در روش تحقیق، «دیدگاه» راهنما همواره برای برساختن انگاره‌های مفهومی [مفاهیم کمکی]^۵ مورد استفاده در پژوهش، اهمیت زیادی دارد. با این حال، طریقه‌ی استفاده از آن‌ها خودسرانه نیست و محقق در این جا نیز، مثل همه جا، مقید به قواعد اندیشه [هنجارهای فکر ما]^۶ است. زیرا حقیقت علمی چیزی نیست جز آنچه برای تمام جویندگان حقیقت معتبر است (وبر، ۱۳۸۲: ۱۳۲). [آنچه در قلاب آمده است، تغییراتی است که ما بر

1. fact

2. Oakes

۳. وبر در این باره می‌نویسد: «در هر حال، حقیقت این است که اگر بخواهیم استدلال علمی - که از درستی نظام‌مند برخوردار است - در علوم اجتماعی به اهداف خود برسد باید حتا از جانب یک فرد چینی نیز به عنوان استدلال درست پذیرفته شود ... علاوه بر این، موفقیت هر گونه تحلیل منطقی درباره‌ی محتوای یک آرمان و اصول موضوعه‌ی غایبی نهفته در آن و کشف نتایجی که به لحاظ منطقی یا عملی از پای‌بندی به آن‌ها ناشی می‌شود نیز، در گرو معتبر بودن آن برای فرد چینی مذکور است. اما در عین حال، ممکن است این فرد چینی حکم اخلاقی ما را «درک» نکند و آرمان‌ها یا قضاوت‌های ارزشی برخاسته از آن را نفی کند، که به یقین چنین خواهد کرد.» (وبر، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۸)

4. Wertideen

5. Begriffliche Hilfsmittel

6. Normen unseres Denkens

اساس متن اصلی مقاله، در ترجمه‌ی فارسی وارد کرده‌ایم. «هنجارهای فکر ما» در واقع نام دیگری است برای مقولات پیشینی فهم نزد کانت. چیزی که پرسش از شرایط امکانش، مبنای نقد تبارشناختی نیچه را می‌سازد، نزد وبر به یک پیشینی جهان‌شمول برای پردازش علمی واقعیت تبدیل می‌شود. در قرائت وبر، گویی با تحقق عقلانیت غربی، ما به نوعی پایان تاریخ می‌رسیم. گویی آن هستی‌شناسی‌ای که در ایده‌های فرد تاریخی، گزینش قرابتی، امکان عینی و علیت کافی، به صورت روش شناختی صورت‌بندی می‌شوند، با شکل‌گیری نظم آهنین سرمایه‌داری مدرن اعتبار خود را در تحلیل هستی و شدن‌های‌اش از دست می‌دهد. گویی از این پس این عقلانیت غربی است که در مقام منطقی پیشینی و جهان‌شمول، هرگونه تجربه و شدن را متعین می‌سازد، و همین تعیین‌بخشی جهان‌شمول است که از منظر وبر در عصر مدرن، امری به لحاظ فرهنگی دلالت‌مند است. پی‌آیند «مرگ خدا»، «قفس آهنینی» است که همگان را در وضعیت سوژه‌های منفردی قرار می‌دهد که چاره‌ای جز معنابخشی به خود و جهانی که در آن پرتاب شده‌اند و تن دادن به «اخلاق مسئولیت» ندارند. این دو توأمان شرایط امکان علم فرهنگی‌ای است که در واقع چیزی جز صورت‌بندی علمی همان عقلانیت غربی نیست و کشف و شناخت عقلانی حقیقت وضع موجود را برای سوژه امکان‌پذیر می‌سازد.

وبر در اخلاق پروتستان به ردیابی علل تاریخی شکل‌گیری و غالب شدن عقلانیت غربی می‌پردازد، و آن را پیامد تحقق

ظرفیت «اسطوره‌زدایی» نهفته در مسیحیت به طور عام و اخلاق پروتستان به طور خاص می‌داند؛ این ظرفیت در نهایت به غلبه‌ی علمی و عقلانی بر جهان و شکل‌گیری «قفس آهنین» می‌انجامد. وبر در این اثر به کالبدشکافی نقادانه‌ی فهم عامه از رابطه‌ی پروتستان‌تیسیم و سرمایه‌داری می‌پردازد، تا با پروبلماتیک کردن بداهت متصور این رابطه، بداعت و تکینگی تاریخی آن را برجسته سازد. طرفه آن‌که همو در جامعه‌شناسی تطبیقی دین (اخلاق اقتصادی ادیان جهانی)، ظرفیت اسطوره‌زدایی را به معیاری عام برای بررسی در زمانی و گونه‌شناختی ادیان دیگر ارتقاء می‌دهد. وبر در آن‌چه که مهم‌ترین اثرش خوانده شده است، یعنی در «اقتصاد و جامعه»، وضعیتی اجتماعی را برمی‌رسد که حاصل رهایی عقلانیت غربی از لحظه‌ی کاریزمایی شکل‌گیری‌اش و تبدیل شدن‌اش به یک نظم مکانیکی است؛ وی در صورت‌بندی مفهومی همین وضعیت «جامعه‌شناسی تفهیمی» خود را بنیاد می‌گذارد. در اقتصاد و جامعه ما با گذاری کامل از آموزه‌ی تکوین و مسأله‌ی تفرد و تکینگی فرد تاریخی به آموزه‌ی تعریف روبه‌رو هستیم. در این‌جا ما دیگر با سنخ آرمانی به مثابه مفهوم‌پردازی فرد تاریخی روبه‌رو نیستیم، بلکه با تیپ‌سازی اشکال عقلانیت، کنش، مشروعیت و حاکمیت مواجه‌ایم که بر مبنای چیرگی عقلانیت و کنش معطوف به هدف به صورتی سلسله‌مراتبی و هنجاری صورت‌بندی می‌شوند.

برخلاف آن‌چه ادعا شده است (زاکولکزای^۱، ۲۰۰: فصل ۵)،

جامعه‌شناسی تفهومی و بر صورت‌بندی آن «جامعه‌شناسی سلطه» ای نیست که نیچه در فرازی از دانش شاد به تصویر می‌کشد. گذار و بر از «علوم تاریخی-فرهنگی» (نام‌گذاری ریکرت برای علوم اجتماعی) به جامعه‌شناسی تفهومی‌اش پیامد نافرجامی کوشش و بر برای مفهوم‌پردازی تکوینی و فرآیندی فرد تاریخی مورد مواجهه‌اش یعنی «سرمایه‌داری مدرن» یا «قفس آهنین» است. در این جامعه‌شناسی ما با چیزی جز ترسیم تصویری ایستا و غیرانتقادی از نظم واقع‌گشته^۱ رویارو نیستیم. جامعه‌شناسی سلطه‌ی مد نظر نیچه تنها براساس «ارزیابی دوباره‌ی همه‌ی ارزش‌ها» در وضعیت پس از مرگ خدا، از منظری زیباشناختی و مبتنی بر هستی‌شناسی ای امکان‌پذیر می‌بود/است، که لحظه‌ی حال را به نظم واقع‌گشته فرو نمی‌کاهد، بلکه آن را همواره پیامد نسبتی می‌خواند که میان واقع‌گشتگی^۲ و واقع‌بارگی^۳ برقرار می‌شود. نام‌گذاری و تحلیل چنین نسبتی ضرورتاً چشم‌اندازگرایانه و حاصل مواجهه‌ی تجربی و درهم‌تنیدگی «سوژه‌ی شناسا» و «ابژه‌ی شناخت» است، یا به بیان نیچه‌ای «افقی» است که در هستی‌گشوده می‌شود.

استفاده‌ی ما از مضامین دلوزی (واقع‌گشتگی و واقع‌بارگی) از آن روست که شاید آن‌ها بیان دقیق‌تری به هستی‌شناسی نیچه می‌بخشند که در نظریه‌های «اراده‌ی قدرت» و «بازگشت ابدی همان» صورت‌بندی شده‌اند. اراده‌ی قدرت همان نیروی لایزال زندگی است که در تکراری بی‌پایان همواره باز می‌گردد و شدن

1. actual
2. actuality
3. virtuality

را ممکن می‌سازد. نیچه با اراده‌ی قدرت به سطوحی از واقعیت اشاره دارد که گرچه در نظم نهادین هر لحظه‌ی متصور واقع نگشته‌اند، اما چون لایه‌های زمین‌شناختی زیرین با حرکت‌شان، زمین زیر پای نظم واقع‌گشته را به لرزه در می‌آورند، بی‌آن‌که هرگز قابل پیش‌گویی باشد که پیامد زمین‌لرزه چه خواهد بود. از منظر نیچه، اراده‌ی قدرت در اخلاق روزمره و وجدان فرمال (اخلاق ناظر بر اعمال تکرارشونده) در غرایز، احساس‌ها و عواطف، در رفتار نمایشی و بازی‌گوشانه تجلی می‌یابد، یعنی دقیقاً در آن کنش‌هایی که وبر آن‌ها را در تمام‌گرایی قفس آهنین و در ذیل «عقلانیت معطوف به هدف» ناظر بر آن، به مثابه اشکال ناقص کنش ارزیابی و در میانه‌ی کنش معنادار (معطوف به هدف و معطوف به ارزش) و رفتار واکنشی صرف قرار می‌دهد. آن‌جا که وبر در جامعه‌شناسی تفهمی‌اش، تلاش در فهم و مفهوم‌پردازی ظرفیت‌های دگرگونی در لحظه‌ی حال دارد، یعنی آن‌جا که نیروی غیرعقلانی کاریزما را به عنوان منبع دگرگونی مورد توجه قرار می‌دهد، آن را در بازگشت به امر از دست‌رفته ریشه‌یابی می‌کند: فضیلت‌مندی ریاضت‌کشانه‌ی پروتستانیسم، که در صورت‌بندی‌های عرفی شده متجلی می‌شود؛ نیرویی که گرچه ریشه در «ارزشی غایی» دارد، اما باید از سوی آنان‌که هم‌چون پاک‌دینان دغدغه‌ی «شخصیت» و «صداقت» دارند براساس «اخلاق مسئولیت» در خدمت تعدیل گرایش تمامیت‌گرای قفس آهنین قرار گیرد که ساکنین اصلی‌اش «متخصصان بی‌روح و لذت‌طلبان بی‌قلب» یا همان

«واپسین انسان» نیچه هستند، که وبر در پایان اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری به آن‌ها اشاره می‌کند. او تا انتها به این موتیف وفادار می‌ماند، و در سخنرانی علم هم چون پیشه، وصیت‌گونه‌ی یک‌سال پیش از مرگش، در ۱۹۱۹ بار دیگر همین موتیف را تصریح می‌کند.

در این تفسیر از نیروی دگرگونی (کاریزما) و تعیین حدود و ثغور تاثیرگذاری آن، ما فقط با نقد «واقع‌گرای» ایده‌ی «فرانسان» نیچه به مثابه راهکاری ناممکن و نامطلوب که تنها به تنگ‌تر کردن قفس آهنین می‌انجامد روبه‌رو نیستیم. مسأله بسیار عمیق‌تر از این است. مسأله‌ی وبر فاصله‌گیری و مرزبندی با گزاره‌ی مرکزی نیچه است که در قرائت تبارشناختی او از «مرگ خدا» متجسم شده و به نقد بنیان برافکن مدرنیته می‌انجامد: ارزیابی مرگ خدا و نظم اجتماعی برآمده از آن (مدرنیته) به مثابه پیروزی نهایی «اخلاق بردگان» و البته تفوق «نیپیلیسم» و «کین‌توزی»^۱ متناظر با این اخلاق، که در مسیحیت و به‌ویژه در ریاضت‌کشی پروتستانی به اوج می‌رسد؛ مدرنیته به مثابه‌ی نظمی ضدزندگی که برای اول بار در تاریخ، با تحقق «واپسین انسان» امکان فراروی از «انسان» و تولد «فرانسان» - به مثابه‌ی تجلی آری‌گویی رادیکال و تراژیک به زندگی - را به وجود می‌آورد.

این فاصله‌گیری را وبر از طریق پیرایش ریاضت‌کشی پروتستانی از اتهام کین‌توزی و برجسته‌سازی قدرت آفرینندگی آن مستدل می‌سازد. بررسی تطبیقی «اخلاق اقتصادی ادیان

جهانی» در خدمت تأمین همین هدف است. پیش‌برد هم‌زمان جامعه‌شناسی تطبیقی دین و جامعه‌شناسی تفهیمی (اقتصاد و جامعه) به‌هیچ‌رو تصادفی نیست، بلکه وبر خود آن‌ها را دو پروژه‌ی موازی و مکمل می‌فهمد. دیگری‌سازی ادیان و تمدن‌های «شرقی» در جامعه‌شناسی تطبیقی دین، تنها در خدمت نشان دادن بی‌همتایی دگرذیسی غرب قرار ندارد، بلکه نسبتی ماهوی دارد با ترسیم تصویری ایستا و غیرانتقادی از نظم‌یافتگی «قفس آهنین» در جامعه‌شناسی تفهیمی.

در خوانش کلاسیک، وبر به عنوان نظریه‌پرداز عقلانیت (غربی) شناخته می‌شد. چنین خوانشی تنها بر اساس رفع و فراموشی تنش‌ها، گسست‌ها و عدم‌تعیین‌های او و قرائت وبر «متقدم» بر اساس وبر «متأخر» امکان‌پذیر بود. در واقع در این خوانش‌ها وبر چنان یک‌دست می‌شد که بتوان چهره‌ای یگانه از او بازساخت و «عقلانیت» نشان این چهره‌ی واحد بود. اما خوانش گاه‌شمارانه‌ی^۱ وبر، یا خوانش تجدید نظرطلبی که می‌کوشد دوره‌های مختلف آثار او را در گسست از یکدیگر توضیح دهد، نیز راهی قطعی برای زیر سؤال بردن «حقانیت» خوانش کلاسیک به دست نمی‌دهد. در واقع نمی‌توان تنش وبر را تنها با دوپاره کردن دوره‌ی کاریش مرتفع کرد، چرا که این خود وبر است که با ارجاع به آنچه «اخلاق مسئولیت» می‌خواند، زمینه‌ی یک‌پارچه دانستن آثارش را به عنوان یکی از مؤسسين جامعه‌شناسی فراهم می‌آورد. او در نهایت با طرح «اخلاق مسئولیت» راهی می‌یابد و البته هم‌زمان

1. chronologic

راهی برای مفسران خود می‌گشاید تا او را نظریه‌پرداز استعلایی عقلانیت بدانند. اگر چه وبر، آن‌گونه که در دو سخنرانی واپسینش («سیاست به عنوان پیشه» و «علم به عنوان پیشه») مشهود است، تا پایان عمر نسبت به چیرگی «متخصصان بی‌روح و لذت‌طلبان بی‌قلب» (وبر، ۱۹۸۸: ۲۰۴) در قفس آهنین حساسیت و دغدغه دارد، اما ذیل فرمول اخلاق مسئولیت از طرح مسأله‌ی نیچه‌ای خود دور می‌شود و از تبارشناسی لحظه‌ی حال تن می‌زند.

جامعه‌شناسی و طرح فردیت تاریخی

گفتیم که وبر نمونه‌ی اعلا‌ی جامعه‌شناسی کلاسیک در برخورد با مسأله‌ی فردیت است، اما در افتادن او به دام سوژه‌ی استعلایی نوکانتی او را از گسترش ایده‌ی تفرید بازمی‌دارد. تفرد به عنوان مسأله‌ای بنیادین همواره در علوم اجتماعی و انسانی وجود داشته است. نمونه‌های متفاوت این دغدغه را می‌توان در تاریخ دانش اجتماعی از وبر و پیش از آن تا لحظه‌ی کنونی به اشکال مختلف و در آثار متفاوت مشاهده کرد. اما در این میان آنچه برای طرح مسأله‌ی ما تعیین‌کننده است، بازتاب این دغدغه در جامعه‌شناسی تاریخی است.

آنچه که طی سه دهه‌ی اخیر تحت عنوان «برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی» (اسمیت، ۱۳۸۶) مورد توجه قرار گرفته، بی‌شک نشان از دغدغه‌ی تفرد دارد و به قول اسکاچ‌پول، واکنشی است نسبت به عام‌گرایی افراطی به جامعه‌شناسی دوران پس از جنگ جهانی دوم (اسکاچ‌پول، ۱۳۸۸: فصل ۱). اما به‌سختی می‌توان در آن ردپایی از مسائل بنیادینی یافت که در نظریه‌ی انتقادی طرح می‌شوند. به نظر می‌آید که دم‌زدن از این «برآمدن» ساده‌انگارانه باشد؛ تو‌گویی با تزریق تاریخ به جامعه‌شناسی می‌توان بر عام‌گرایی، تقلیل‌گرایی، ثبات‌باوری و ذات‌باوری آن غلبه کرد. «جامعه‌شناسی تاریخی»، اغلب در منطق صلب تقسیمات رشته‌ای، تلفیقی از دو رشته‌ی ناهمگون یعنی جامعه‌شناسی و تاریخ فهمیده می‌شود. در این معنا جامعه‌شناسی دیسپلینی «قانون‌بنیاد» و تاریخ، شاخه‌ی بررسی رخ‌دادها و وقایع تکرارناپذیر است. گویا در این میان، مجادله تنها

بر سر اوزان است: تفریدِ بیش‌تر یا تعمیم. تا آن‌جا که اسکاچ‌پول در گونه‌شناسی‌ای «شبه دموکراتیک» از جامعه‌شناسی تاریخی، آن را به سه گرایش مکمل تقسیم می‌کند:

با توجه به این فرض و چارچوب نسبتاً خنثا، به سادگی می‌توان سه راهبرد عمده‌ی مرتبط ساختن تاریخ و ایده‌های نظری (تئوریک) را شناسایی کرد. برخی از جامعه‌شناسان تاریخی یک الگوی نظری (تئوریک) واحد را درباره‌ی یک یا چند مورد مناسب با آن‌الگو به کار می‌بندند. برخی دیگر در پی کشف نظم‌های علی‌ای هستند که فرآیندها یا پیامدهای تاریخی خاص و معین را توضیح دهد و به مطالعه و بررسی فرضیات بدیلی می‌پردازند تا به آن هدف نایل شوند. با وجود این، سایر جامعه‌شناسان تاریخی‌ای که نسبت به ارزش الگوهای عام و کلی یا فرضیات علی‌ شک دارند، از مفاهیم استفاده می‌کنند تا آنچه را که در بهترین حالت تفسیرهای تاریخی معنادار خوانده می‌شود، ارائه و بسط دهند. هر یک از این راهبردها را می‌توان از طریق پژوهش‌های تاریخی تطبیقی و مقایسه‌ای در یک یا چند مورد تاریخی به کار بست (همان: ۴۹۹).

حتا نگاهی سطحی به نظرورزی‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی وبر در آغاز سده‌ی بیستم درباره‌ی جایگاه و وظایف علوم اجتماعی و مقایسه‌ی آن با گونه‌شناسی بالا، ما را متوجه گسل عمیق میان لحظه‌ی تاسیس نظام تولید دانش اجتماعی و لحظه‌ی نرمال‌شدن نهادین آن می‌کند. وبر در تقریر خود مسأله‌ی جامعه‌شناسی تاریخی را به شکلی بنیادی طرح می‌کند:

ما جوای شناخت پدیده‌ی تاریخی هستیم و منظور از تاریخی بودن

معنادار بودن پدیده در فردیت خود است ... برای شناخت واقعیت غیرانتزاعی پدیده‌های تاریخی، قوانین هرچه عام‌تر باشند به ناچار محتوای کم‌تر و بنابراین ارزش کم‌تری خواهند داشت... در علوم فرهنگی، شناخت امر عام و جهانی به خودی خود هرگز ارزش‌مند نیست (وبر، ۱۳۸۲: ۱۲۴-۱۲۷).

لحظه‌ی تأسیس دانش اجتماعی با لحظات نرمال‌شدن آن در تداوم یکدیگرند؛ با این تفاوت که لحظه‌ی تأسیس بر آگاهی از تنش «تفرید» و «تعمیم» مبتنی است، حال آن‌که لحظه‌ی تثبیت تنها در فراموشی آن تنش امکان‌پذیر شده است. در لحظه‌ی تأسیس، مسأله‌ی محوری، متمایز کردن یک دانش از دانش‌های دیگر است و به این واسطه باید تعمقی درباره‌ی مسیرهای ممکن و امکانات پیش روی دانش انجام داد. در لحظه‌ی کنونی، تنش عمیق مسأله‌ی تفرید، خواه در جامعه‌شناسی غیرتاریخی پارسونزی و خواه در نقد «تاریخی» آن، عملاً نادیده گرفته می‌شود و این میل محافظه‌کارانه پدید می‌آید که گرایش‌های مختلف را به‌سادگی و با نگاهی اجمالی به تاریخ دانش از یکدیگر متمایز کنیم و آن‌ها را مسیرها یا امکانات پیش روی دانش تلقی کنیم.

اما حتا آن‌جا که جامعه‌شناسی تاریخی به‌درستی در نقد رادیکال تقسیمات رشته‌ای نظام تولید دانش اجتماعی و فرض این‌همانی ذاتی جامعه‌شناسی و تاریخ تقریر می‌شود، ضرورتاً امکانی برای طرح تبارشناختی مسأله‌ی تفرد به وجود نمی‌آید. هرچند این فهم خود شرط لازم گام‌برداشتن در چنین

۱. این تقریر نیز خود بسیار ملهم از وبر است.

مسیری است. آنتونی گیدنز (۱۹۸۴) و فیلیپ آبرامز^۱ (۱۹۸۲) از مهم‌ترین نمایندگان چنین تقریری از جامعه‌شناسی تاریخی هستند. نزد ایشان این‌همانی جامعه‌شناسی و تاریخ در تفسیری گشوده و مبتنی بر دیالکتیک بی‌پایان ساختار و کنش، و معطوف به توضیح زمان حال صورت‌بندی می‌شود. اگر آبرامز یا گیدنز دوره‌بندی تاریخی‌ای که رویکرد نظری خود را در متن آن قرار می‌دهند، تبارشناسی می‌کردند، در رویکرد نظری آن‌ها امکانی فراخ برای خوانش غیرغایت‌شناختی امر متفاوت و تکینه در فردیت تاریخی‌اش وجود می‌داشت. در نتیجه‌ی نپرداختن به این تبارشناسی، درک هستی‌شناختی آن‌ها از دوره‌بندی تاریخی به‌ناگزیر به تفسیری تام‌گرا و جهان‌شمول از مدرنیته می‌انجامد. در این تفسیر تام‌گرا، وضعیت‌های مدرن و پیشامدرن زمان-فضاهایی همگن ارزیابی می‌شوند که ویژگی‌هایشان در تقابل و مرزگذاری با یکدیگر تعیین می‌یابد. آن‌گاه که گیدنز بر اساس منطق مقایسه وضعیت پیشامدرن و مدرن را در تقابل سکون و پویایی توضیح می‌دهد، عملاً تمام ظرفیت نهفته در نظریه‌ی ساختاربندی^۲ برای توضیح فردیت را وابسته به دوبنی‌های جامعه‌شناختی و یا سلسله‌اصولی پیشینی می‌کند که به‌ناچار باید در یک دستگاه مفهومی سلسله‌مراتبی صورت‌بندی شود؛ دستگاهی که در آن مفاهیمی که درجه‌ی انتزاع بالاتری دارند، در حرکتی رو به پایین، مفاهیمی را که از درجه‌ی انتزاع پایین‌تری برخوردارند، متعین می‌کنند. این‌جا دیگر امکانی

1. Philip Abrams

2. structuration

برای شناخت تفاوت به مثابه تکینگی وجود ندارد، و تفاوت به انحراف از یک معیار یا اصل پیشینی تقلیل می‌یابد. مورد گیدنز (گیدنز، ۱۹۸۵) به‌خوبی نشان می‌دهد که صرف قرائت مدرنیته بر اساس تفسیری گسست‌محور و نقد تکامل‌باوری و جبرباوری تاریخی غالب بر نظریه‌های اجتماعی مبتنی بر ایده‌ی پیش‌رفت، به خودی خود گریبان جامعه‌شناسی تاریخی را از قرائت غایت‌شناختی و سوژه‌محور تاریخ رها نمی‌سازد.

هنگامی که جامعه‌شناسی و تاریخ دو رشته‌ی متفاوت و با درون‌مایه‌ها و وظایف مختلف تصویر می‌شوند، با وضعیتی شبیه به وضعیت نقدهای پیش‌گفته درباره‌ی عدم گفت‌وگوی جامعه‌شناسی و مطالعات پسااستعماری روبه‌رو می‌شویم. راه‌حلی که برای هر دو مورد ارائه شده، راه‌حلی دیپلماتیک و تجویزی است که می‌کوشد با توصیه‌ی گفت‌وگوی میان این دو رشته، دانشی مسلح‌تر یا منصفانه‌تر تأسیس کند. جامعه‌شناسی تاریخی واژه‌ای دوپهلوی است. از یک‌سو می‌توان چنین گفت که جامعه‌شناسی تاریخی شکلی از جامعه‌شناسی است که می‌کوشد زمان‌مندی را در پیدایی و نظم‌یابی پدیده‌های اجتماعی دنبال کند، یا به عبارت دیگر به جای فرض گرفتن ثبات پوزیتیویستی واقعیت اجتماعی می‌کوشد نگاهی تاریخی به انتظام‌های موجود اجتماعی داشته باشد. در این نگاه جامعه‌شناسی ضرورتاً تاریخی است، چرا که هیچ قانون یا نظم استعلایی فراتاریخی وجود ندارد که بتواند لحظه‌ی کنونی را معنادار کند.

از سوی دیگر اما می‌توان گفت که جامعه‌شناسی تاریخی به

معنای دانش ناظر بر ساخت کنونی اجتماع است که پدیده‌های خود را در طول تاریخ دنبال می‌کند. در چنین نگاهی تصور می‌شود جامعه‌شناسی دانشی قانون‌بنیاد است، که در پی کشف علل و قوانین علی اجتماعی است و می‌تواند این علت‌یابی را به گذشته یا به مواد تاریخی ارجاع دهد. این نگاه یا برداشت دوم، راه را بر برداشت اول می‌بندد. در این نگاه، ثبات لحظه‌ی کنونی پیش‌فرض گرفته می‌شود و گذشته در دانش تاریخی به شیوه‌ای قانون‌بنیاد تفسیر می‌شود تا بتواند در خدمت علوم ناظر بر لحظه‌ی حال قرار بگیرد. به این معنا تاریخ و جامعه‌شناسی تمایزی بنیادین دارند: یکی دانش گذشته است و دیگری یکی از دانش‌های حال. این تمایز بنیادین نه تنها جامعه‌شناسی را به دانش قانون‌بنیاد تبدیل می‌کند که دانش تاریخ را نیز دانشی به معنای خاستگاه عللی معرفی می‌کند که گویی به شکل داده‌هایی یقینی قابل ارجاع هستند و کار محقق تنها کشف و نشان دادن آن‌ها است (والرشتاین، ۱۹۸۲: ۱-۲۲). به همین دلیل است که تاریخی‌نبودن جامعه‌شناسی نوعی کم‌توجهی تصور می‌شود که با یک توصیه‌ی دموکراتیک قابل رفع است.

این معنای دوگانه، در روزهای آغازین جامعه‌شناسی و شیوه‌ی خواندن آن ریشه دارد. هنگامی که آگوست کنت برای طرح‌ریزی جامعه‌شناسی، در مقام علم‌نهایی پوزیتیویسم، ایستایی و پویایی اجتماعی را از هم تفکیک کرد، این امکان پدید آمده بود که با تمایز بنیادین میان حال و گذشته و دانش‌های ناظر بر آن‌ها، محقق یا سوژه‌ای فرازمانی و فرامکانی داده‌ها را از منظری

خنثا بررسی کند و ریشه‌ی وقایع کنونی را در پویاییش توضیح دهد. باید توجه کرد که آن‌طور که رابرت سی. شارف نشان داده است، این برداشت از کار کنت، صرفاً یکی از برداشت‌های ممکن بوده است که بعدها در خوانش جان استوارت میل تفوق یافته و به مبنای جامعه‌شناسی کنونی بدل شده است (شارف^۱، ۲۰۰۹؛ پیکرینگ^۲، ۱۹۹۵: ۷۰-۱۳۰). اما در هر صورت معنای سوژه، زمان/مکان و داده در نظام نیوتنی/دکارتی/بیکنی همواره معنای اول جامعه‌شناسی تاریخی را به محاق برده و با تمایز بنیادین میان حال و گذشته و علوم گذشته و علوم حال دوبنی‌های بنیادین جامعه‌شناسانه را تقویت کرده است. در چنین نظامی فردیت اساساً نمی‌تواند معنایی جز ذات پیدا کند. ذاتی که علت نهایی یا منشاء و خاستگاه لحظه‌ی حال است و ثبات و تکرار مدام ذات می‌تواند مبنایی برای توضیح قانون‌بنیاد لحظه‌ی ثابت کنونی باشد. برای دور شدن از این تقریر ثبات‌گرایانه، برای تزریق فردیت و زمان‌مندی به دانش اجتماعی، یا گریز از خوانش‌های معمول که ظرفیت‌های نهفته در جامعه‌شناسی را پنهان می‌کنند، نمی‌توان به راه‌حل‌های دیپلماتیکی تکیه کرد که به طور بنیادی، در تمایز حال و گذشته ریشه دارند.

چرخش متافیزیکی و درک زمان تاریخی

نگاه قانون‌بنیاد از طریق مفروض گرفتن سوژه‌ای استعلایی ممکن می‌شد که می‌تواند در مقامی بیرونی به داده‌ها دسترسی پیدا کند. در واقع این نگاه بر سوژه‌ی دکارتی، واقعیت بیکنی

1. Scharff
2. Pickering

و فضا-زمان نیوتنی استوار بود. اگرچه کانت کوشید تا با نقد سوژه‌ی دکارتی و واقعیت بیکنی به بازسازی سوژه پردازد، و اگرچه کانت خود ضرورت پرداختن به لحظه‌ی کنونی را در پروژه‌ی مدرنیته بازساخت (فوکو، ۱۹۸۴: ۳۲-۵۰)، اما هگل نمی‌پذیرفت که نگاه ثبات‌گرایانه‌ی کانت بتواند به‌درستی به مفهوم زمان‌مندی راه ببرد و چیزی بیش از توضیح ثبات‌گرایانه‌ی اعصار تاریخی را ممکن کند. با این حال، نقد هگل بر سوژه‌ی استعلایی کانت نیز راهی به فراسوی عام‌گرایی باز نکرد. تئودور آدورنو و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت به‌خوبی در محیط فلسفی زمانه‌ی خود می‌دیدند که چگونه فلسفه‌ی سوژه با تکیه بر ذات‌گرایی و مطلق‌گرایی نهفته در آثار هگل بار دیگر جدی گرفتن تاریخ را بی‌معنا کرده است. دیالکتیک روشنگری پاسخی به پروژه‌ی مطلق‌گرایی تاریخی یا نگارش تاریخ مطلق یا تاریخ تام^۲ بود. به این معنا پروژه‌ی نقد تاریخ تام با مکتب فرانکفورت به دوران تازه‌ای پا گذاشت که نقد واقعیت بیرونی ابژه و سوژه‌ی استعلایی را با تلاش برای تحلیل تکینگی تاریخی گره می‌زد (گراملی، ۱۹۸۹).

این رویکرد بر اساس دغدغه‌ی تکینگی تجربه و تقریر آن، نقدهای بنیان‌افکنی به علوم اجتماعی وارد ساخت. اما در این نقد، شناخت و بیان ایجابی تفاوت به نوعی ناممکن ارزیابی می‌شود. در این جا قصد ما از اشاره به نظریه‌ی انتقادی، ابداً ورود به دقایق بحث بانیان آن نیست، بلکه غرض تدقیق نسبت

نقد و تبارشناسی است. ادعایمان این است که آن‌جا که نقد معطوف به پرسش از شرایط امکان خود نباشد، به‌ناگزیر چیزی را پیش‌فرض می‌گیرد که بیرون و مقدم بر لحظه‌ی حال و مواجهه‌ی خود با آن است؛ چیزی که هم لحظه‌ی حال را ممکن ساخته و هم تقریر نقادانه‌ی آن را. نزد آدورنو و هورکهایمر (۱۹۸۸) همین نقش را دیالکتیک روشنگری ایفا می‌کند: روشنگری^۱ به عنوان یک دوران تاریخی خاص و مدرنیته‌ی سربرآورده از آن هیچ نیست مگر ادامه‌ی منطقی و گریزناپذیر اندیشه‌ی روشنگری^۲. در این معنا، اندیشه‌ی روشنگری خود جانشین توضیح تجربه‌ی مدرنیته می‌شود. رویارویی با علوم اجتماعی در این نوع نقادی در نهایت بیرونی باقی می‌ماند. از منظر این نوع نقادی، علوم اجتماعی نظامی گفتمانی است که جز عقلایی‌سازی علمی دیالکتیک روشنگری در هیأت پوزیتیویسم کارکردی ندارد و تبعاً فهم و صورت‌بندی تفاوت و خاص بودن را ناممکن می‌سازد. بدیهی است که در این‌جا نقد نمی‌تواند از افشا فراتر رود و امکانی برای یک «تاریخ انتقادی و موثر» یعنی توضیح و تحلیل انضمامی و ایجابی وضعیت‌های پیش‌ارو در فردیت تاریخی و ساختاری‌شان به وجود آورد.

چنین نقد افشاگرانه‌ای بر نوعی این‌همان‌گویی استوار است. یعنی زمین معرفت‌شناختی موضوع نقدش (پوزیتیویسم، نظریه‌های مدرنیزاسیون، ...) را ترک نمی‌کند و حقانیتش را از توصیف ذات‌باورانه‌ی موضوع نقدش (برای مثال روشنگری)

1. Enlightenment
2. enlightenment

کسب می‌کند. از این رو نمی‌تواند و نمی‌خواهد به نقد تبارشناختی زمینی بیانجامد که شرایط امکان خودش نیز هست. نظریه‌های انتقادی مدرنیته چنان‌که در غرب صورت‌بندی شده‌اند، گریز از دوگانه‌های جامعه‌شناختی را ضروری نمی‌یابند. اما با وجود ذات‌باوری نهفته در صورت‌بندی‌های متفاوت نظریه‌ی انتقادی، آن‌ها در نقد منطق مقایسه‌ای حاکم بر علوم اجتماعی (منطقی که تجربه و توصیف و تحلیل امر متفاوت را در فردیت و تکینگی‌اش ناممکن می‌سازد) ما را با مسائل بنیادی رویاروی فردیت و زمان‌مندی مواجه می‌کنند:

- معضله‌ی مفهوم‌پردازی واقعیت از طریق زبان؛
 - معضله‌ی فهم نیوتونی از زمان-فضا (به مثابه‌ی اموری عام، خطی و همگن)؛ و
 - معضله‌ی سوژه‌شناسی یا همان سوژه‌ی استعلایی کانت (که گرچه از خلال تجربه، اما مبتنی بر مقولات پیشینی غیرتاریخی و غیرتجربی، تنها از طریق انتزاع امر خاص و صورت‌بندی آن در مفاهیم عام به شناخت علمی واقعیت نائل می‌شود).
- قصد ما در این جا بازخوانی تاریخ پر پیچ و خم فلسفه‌ی سوژه یا انتقادات وارده بر آن نیست. اما تلاش می‌کنیم برای یافتن ابزارهای مفهومی نقد سوژه‌محوری نشان دهیم که تلاش‌های پروژه‌ی نفی تاریخ تام در چه مسیری جریان داشته‌اند و چه بیان‌هایی برای بازخوانی پروژه‌ی جامعه‌شناسی و نقد تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه به دست می‌دهند.

جامعه‌شناسی و خوانش نیچه

در طرح کانتی معرفت‌شناسی «شیء فی نفسه» نام دیگری است برای تصور امر تغییرناپذیر و غیرزمان‌مند (غیرتاریخی) و سوژه‌ی هم‌بسته‌ی آن. گویا شیء فی نفسه در تقابل با وضعیت متغیر اجتماعی و صور متغیر ادراکات حسی پدیدار شونده، امکان تصور دانشی متقن و نازمان‌مند را فراهم می‌آورد و با این وجود خود، به عنوان شرط امکان دانش متقن و جایگاه سوژه‌ی شناسنده، همیشه از دسترس سوژه دور می‌ماند. به همین دلیل سوژه‌ی کانتی همواره، به‌خصوص از سوی مطالعات پسااستعماری، با این نقد روبه‌رو بوده است که آنچه به مثابه‌ی مقولات و ساختار قوه‌ی خرد بشری به تصویر در می‌آید نه مقولات قوه‌ی خرد بشری که مقولات خرد روشنگری است که از جایگاهی فراتاریخی به کل بشریت تعمیم داده می‌شود.

اندیشه‌ی هگلی با الحاق بُعد زمان و تاریخت به اندیشه‌ی کانت در نهایت خرد روشنگری را به منزله‌ی غایت جهان بشری قرار داد. به عبارت دیگر، آنچه در کار کانت مبنای بیرونی دانش بود، در کار هگل به عنوان امر مطلق و هدف غایی دانش خود را مصرح کرد. بدین ترتیب با قرار گرفتن سوژکتیویته‌ی مدرن در مرکز تاریخ، ادراکی خطی و همگن از زمان شکل گرفت. اگرچه فلسفه‌ی تاریخ هگل بر گونه‌ای از نفی و گسست مبتنی بود، اما غایت‌باوری نهفته در آن، آنچه را نفی می‌شد به واسطه‌ی سنتزی که فراسوی امر نفی‌شده قرار داشت، در سطحی دیگر فرامی‌خواند. همین مسأله سبب شد فلسفه‌ی تاریخ مطلق‌انگار

هگل نهایتاً منطق این‌همانی را بازتولید کند. چرا که هم‌چنان به عاملی که جهت‌دهنده و تعیین‌بخش تاریخ باشد وفادار مانده بود. انگاره‌ی مرگ خدا با نقد این رهیافت مطلق‌انگار از طرفی مسأله‌ی صدق و بازنمایی را زیر سوال برد و از طرف دیگر ایده‌ی زمان و تاریخ واحد جهانی را به چالش کشید. شکست پروژه‌ی فلسفی شناخت‌شناسانه‌ی کانت (تقابل شیء فی نفسه و صورت‌پدیداری) این ادعا را با چالش مواجه کرده بود که منظری تام و جهان‌شمول وجود دارد که بتوان از خلال آن به دانشی «درست» و «صحیح» یا به عبارت دیگر، منطبق با واقعیت، دست پیدا کرد. این چالش در آغاز قرن بیستم به تلاش‌های نظری متفاوتی انجامید که دامنه‌ی آن‌ها از تجربه‌گرایی وینی، منطق‌گرایی انگلیسی و پراگماتیسم امریکایی، تا پدیدارشناسی، روح‌گرایی و شیوه‌های جدید ایدئالیسم تاریخی تلاش می‌کردند پاسخی غیرکانتی برای شناخت‌شناسی پیدا کنند. نیچه در این زمانه، جزء اقلیتی بود که به جای تلاش برای بازسازی سوژه می‌کوشیدند تا مستقیماً به این هسته‌ی سخت ایدئالیستی حمله کنند. اما این حمله، و مشخصات دیگر اندیشه‌ی نیچه، باعث می‌شدند که پروژه‌ی او، به معنای نقادی سنت فلسفی کانتی درک نشود، بلکه بیش از هر چیز بیرون از فلسفه دانسته شود. در آغاز قرن، فیلسوف اخلاق‌مداری چون هربرت استوارت^۱، حتا از دیدن مقالاتی که اخلاق نیچه‌ی مجنون و «مطلقاً بی‌ارزش برای فلسفه» را جدی می‌گرفتند بر می‌آشفته (استورات، ۱۹۰۹).

ایده‌های نیچه در این سال‌ها بیش‌تر در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق معنادار می‌نمودند. با قدرت گرفتن هیتلر و آغاز جنگ جهانی دوم، دفاع از فلسفه‌ی اخلاق نیچه هم دشوار شد؛ چرا که حزب نازی با ارجاع به نسخه‌ای مخدوش از آخرین اثر نیچه، یعنی اراده‌ی معطوف به قدرت، تلاش می‌کرد نیچه را از آن خود کند. در دهه‌ی بعد از جنگ بار دیگر زمزمه‌های «به پایان رسیدن» فلسفه‌ی نیچه طنین‌انداز شد. اما هم‌زمان دست‌نوشته‌های نیچه از شوروی به آلمان بازگردانده شدند و برای اولین بار این ایده جدی گرفته شد که اراده‌ی معطوف به قدرت نه کتابی مستقل که انتخابی دلخواهانه از میان یادداشت‌های بسیار پردامنه‌تر نیچه است. انتشار مجموعه آثار نیچه به زبان‌های مختلف در این سال‌ها رواج پیدا کرد. در آستانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ تفاسیر جدیدی که در پی این بازیابی نوشته شدند، نشان می‌داد که طنین «به پایان رسیدن نیچه» چندان هم قابل اعتنا نیست (ریچرت، ۱۹۵۹).

در علوم اجتماعی این سکوت سنگین‌تر هم بود. پروژه‌ی نیچه از ابتدا پروژه‌ای فردگرایانه فهمیده می‌شد. بیرون از آلمان و به‌خصوص در جهان انگلیسی زبان، علوم اجتماعی نیچه را در نقطه‌ی مقابل خود می‌یافت و آثارش را به نوعی در انسان‌شناسی فلسفی یا جامعه‌شناسی زیستی جا می‌داد. اما مسأله تنها بی‌توجهی به آثار نیچه نبود؛ نیچه خطرناک دانسته می‌شد. در سیاست، نیچه کماکان تا دهه‌ی ۱۹۸۰ یادآور نازیسم بود (وارن، ۱۹۸۵: ۱۸۳-۲۱۲). و حتا در آلمان، هنگامی که

لئو اشتراوس^۱ (۱۹۵۳: ۳۵-۸۰) وبر را نیهیلیست خواند، مسلماً رابطه‌ی فلسفه‌ی نیچه و اندیشه‌ی وبر را در نظر داشت. نوشته‌ی او به‌خوبی هراس نهفته در دانش اجتماعی را بازتاب می‌دهد. هراسی که تا سال‌های پس از جنگ نیز ادامه یافته بود و برای مثال گیدنز را وامی داشت در برابر احیای نیچه در علوم اجتماعی موضع بگیرد (گیدنز، ۱۹۸۲).

مسأله اما تنها بدنامی نیچه نبود. نیچه در این سال‌ها فیلسوفی بود که فرد متعالی^۲ را جانشین سوژه‌ی استعلایی می‌کرد. «فرد» انسان‌شناسانه‌ای که جامعه‌شناسی توان تحمل آن را نداشت. به این معنا تصور می‌شد که او با تفکر غیرسیتماتیک خود کوشیده است تا نوعی از فلسفه‌ی زندگی بسازد که پروژه‌ی سوژه را ملغی کند و به نوعی از رمانتیسیسم سیاسی و اجتماعی دربغلند، هرچند تفاسیر دقیق‌تر در آلمان از این تصویر فاصله می‌گرفتند. کارل یاسپرس با فهم دیگری از مسأله‌ی قدرت و تمایز دادن «اراده‌ی معطوف به قدرت» از میل به زورمندی، نیچه را در دایره‌ی اصالت وجود^۳ جا می‌داد؛ و مارتین هایدگر می‌کوشید معنای نیهیلیسم را در آثار نیچه بازتفسیر کند. اما این تفاسیر نیز در واقع تنها باعث می‌شدند با برجسته شدن مسأله‌ی سوژه و نظام‌بخشیدن به فکر نیچه بتوان آثار او را در بستر شناخت‌شناسی جا داد. در دهه‌ی شصت بود که نیچه از زیر بار فرد یا سوژه‌ی متعالی بیرون کشیده شد و «اراده‌ی معطوف به قدرت» مبنایی برای اندیشه‌های فلسفی‌ای شد که می‌خواستند از سوژه بگذرند

1. Strauss

2. Sublime

3. Existentialism

و نیروهایی را بررسی کنند که در فرد با یکدیگر تلاقی می‌کنند و آن را به یک بس‌گانه تبدیل می‌نمایند.

با پایان گرفتن دهه‌ی ۱۹۷۰ این تفسیر لاقبل در فرانسه تفسیری شناخته‌شده بود. گرچه در جامعه‌شناسی غیرفرانسوی هنوز نیچه یادآور فردگرایی هراس‌انگیزی بود که گیدنز را به سوی اخطار و انذار می‌کشاند. حتا هابرماس در دفاع از مواضع و ارزش‌های هنجارینی که به ظن وی پروژه مدرنیته را هنوز به پیش می‌رانند، درباره‌ی کارهای نیچه‌ای فوکو چنین داوری کرد: «واقعیت این است که به پیروی از کانت مفاهیمی از اخلاق و حق شکل گرفت که از آن زمان تا کنون هرگز در خدمت توجیه حاکمیت دولت اداری انحصار در اعمال خشونت نبوده است؛ اما فوکو در این مورد سکوت می‌کند» (هابرماس، ۱۳۸۵: ۲۹۱-۲۹۸). طنز ماجرا آن‌جاست که متنی که فوکو در همین زمان برای مناظره و مباحثه با گروهی از متفکران، از جمله هابرماس، بر سر روشنگری کانت می‌نوشت، هابرماس را غافلگیر کرد. او متعجب بود که چگونه فوکو برای روشن کردن تبار فلسفی خود خط سیری را از کانت آغاز کرده و از طریق نیچه به وبر و مکتب انتقادی فرانکفورت می‌رساند (هابرماس، ۱۳۸۰: ۲۹۱-۲۹۸). امروز سخن گفتن از رابطه‌ی کانت و نیچه ذره ذره به امری شناخته‌شده بدل شده است. نیچه‌ای که با پرسش‌های کانتی درگیر است اما نمی‌خواهد سوژه‌ی شناسا را در مرکز توجه خود قرار دهد.^۱ باید دقت کرد که میزان

۱. برای نمونه بنگرید به متنی که در ۱۹۹۹ هنوز محتاطانه در باره‌ی رابطه‌ی کانت و نیچه حرف می‌زند (Williams, ۱۹۹۹) و پروژه‌ای که در سال ۲۰۰۳ مستقیماً بر همین رابطه انگشت می‌گذارد (Hill, ۲۰۰۳).

صحت این خوانش‌ها برای ما مسأله نیست. ادعا نمی‌کنیم که این خوانش جدید درست‌تر یا بهتر از خوانش قبلی است. مسأله این‌جاست که با چرخشی در دهه‌ی ۱۹۶۰ این خوانش متأخر ممکن شده است، و در پی این چرخش متافیزیکی، بازسازی مسأله‌ی فردیت در جامعه‌شناسی می‌تواند تنش درونی آثار جامعه‌شناسان کلاسیکی چون وبر را به گونه‌ای دیگر موضوع بحث کند.

این امر مقارن تحولاتی در حوزه‌ی اندیشه بود که هر چه پیش‌تر از سوژه‌گرایی فاصله می‌گرفت و نمایان‌گر چرخشی از پرسش معرفت‌شناسانه به سمت هستی‌شناسی‌ای جدید بود. در این میان رجوع به فلسفه‌ی وحدت وجودی اسپینوزا از سوی برخی از جریان‌های موسوم به پس‌اساختارگرا، نقش تعیین‌کننده‌ای در بازخوانی پروژه‌ی نیچه داشت. فلسفه‌ای که اندیشه و فکر را صفتی از صفات جوهر نامتناهی به حساب می‌آورد. اسپینوزا تصور می‌کرد که انسان از میان این مجموعه‌ی نامتناهی صفات، تنها قادر به شناسایی دو صفت «بعد» و «فکر» است، آن هم نه در تمامیت‌شان کما این‌که بشر کلیه‌ی توانایی‌های بدن را نمی‌شناسد و آن‌جا که پای فکر به میان می‌آید نیروی میل یا خواهش نیز واجد قدرتی ناشناخته است.^۱ این دو صفت به موازات و در کنار همدیگر - که به مثابه انسان شناخته می‌شود - وجود دارند بدون هیچ مواجهه‌ی ضروری؛ و حال آن‌که همواره احتمال برخورد و مواجهه‌ای میان آن‌ها

۱. در تفسیر نیچه‌ای اسپینوزا این همان اراده‌ی معطوف به قدرت است که واقعیتی بیش از واقعیت زبان‌مند شده یا به «فکر» درآمده دارد.

وجود دارد. آلتوسر در تشریح فلسفه‌ی فکر در اندیشه اسپینوزا چنین می‌نویسد: «فکر چیزی نیست جز توالیِ حالاتِ صفتِ فکر، و ما را نه به یک سوژه یا ذهن شناسنده، بلکه چونان‌که توازیِ خوبِ ایجاب می‌کند، به توالیِ حالاتِ صفتِ بعد ارجاع می‌دهد.» (آلتوسر، ۱۳۹۲: ۱۳۳) قوام یافتنِ فکر در اندیشه‌ی اسپینوزا با فکر کردن به افکاری آشفته و مغشوش و بر مبنای گفته‌های مردمان آغاز می‌گردد تا این‌که به مرور مفاهیمی شکل می‌گیرند^۱ که تراز دیگری از تفکر را امکان‌پذیر می‌سازند. با این وجود هیچ ضرورتی وجود ندارد که چنین سطوح متفاوتی از مفاهیم شکل بگیرند. استلزامی وجود ندارد که یک تراز را به تراز دیگر ترقی دهد. چنین ارتقایی ممکن است رخ دهد و ممکن است هرگز به وقوع نپیوندد. تفکر از این حیث هم‌زاد و همراه عنصر بخت، احتمال و تصادف تصویر می‌گردد (آلتوسر، ۱۳۹۲: ۱۳۴-۱۳۲).

این طرز تلقی از موجودیت اندیشه و فکر در زمانه‌ای ممکن شد که محدودیت‌های پروژه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی سوژه آشکار شده بودند. زمانه‌ای که در آن ایده‌ی اراده‌ی معطوف به قدرت امری را فراتر از دانش یا فکر تعریف می‌کرد. اراده‌ی معطوف به دانش در کنار اراده‌های دیگری که از جسمانی‌ترین سطوح تا متعالی‌ترین سطوح قابل رؤیت هستند یکی از بی‌شمار نیروهای تلقی می‌شد که در بس‌گانگی سوژه جمع می‌شوند. این تفسیر از آثار نیچه با آن‌که جایگاه مرکزی سوژه‌ی شناسا را متزلزل

۱. به عبارت وبر بر اساس ریشه‌های ارزشی مستقلی که معیاری چون دلالت‌مندی برای ارزیابی آن‌ها در دسترس نیست.

می‌کرد، هم‌چنان در ادامه‌ی پروژه‌ی کانتی قرار داشت؛ گیریم که وجه اسپینوزایی فکر کانت را بیش از پیش مورد توجه قرار می‌داد. فاصله‌گرفتن از طرح پرسش معرفت‌شناسانه، این امکان را پیش آورد که ربط‌های ارزشی محقق به معنای نیرو‌هایی درونی فهمیده شوند که هم‌زمان موضوع شدن فرد تاریخی و مفهوم‌سازی برای آن را ممکن می‌کنند و می‌تواند این موضوع شدن‌ها را در زمین زیر پای تحقیق به طور تبارشناسانه توضیح دهند. این چرخش به طور درونی با چرخش زبانی و چرخشی در فهم زمان هم‌سو بود. این هم‌سوئی نگرش معینی را به فهم زمان اجتماعی ممکن می‌کرد که می‌توانست پروژه‌ی نیچه را به گونه‌ای دیگر باخوانی کند: پروژه‌ی نیرو یا اراده.

بازخوانی نیچه در پی چرخش متافیزیکی: تبارشناسی و نقد «تاریخ تام»

از دید نیچه قوت صورت‌بندی کانت از مفهوم نقد در ادعای درون‌ماندگاری نقد (ترسیم حدود ممکن شناخت، کنش و قضاوت‌گری) و قوام بخشیدن به نقدی تماماً فراگیر ریشه دارد اما دقیقاً همین ادعای درون‌ماندگاری و فراگیری نقد بود که در چارچوب برنامه‌ی کانت نمی‌توانست قوام یابد. انگاره‌ی «مرگ خدا» علاوه بر نفی وحدت خودانگیخته‌ی هستی، بر نفی وجود هرگونه جایگاه خدایگانی مبتنی است؛ جایگاهی که معرفتی عام، پیشاتجربی، و غیرتاریخی برمی‌سازد و هر نوع معرفت را برآمده از «چشم‌اندازی» بیرون از جهان می‌انگارد. مسأله‌ی اساسی این گزاره نفی نظم بیرونی ارزش‌هایی است که دانش را ممکن می‌سازند و مقوم هستی بیرونی هستند. در نتیجه، این گزاره واجد سویه‌ای سلبی است که به نقد ایده‌ی خاستگاه، سوژه‌ی هم‌بسته‌ی با آن و معرفت‌شناسی برخاسته از آن می‌پردازد. در این مسیر اندیشه‌ی کانت روی‌داد و گسستی تعیین‌کننده محسوب می‌گردد چرا که به نقد و سنجش «درون‌ماندگار» قوه‌ی خرد در توانایی‌اش برای کسب معرفت، دست‌زدن به کنش، و قضاوت‌گری می‌پردازد.

فروکاست «مرگ خدا» به تضعیف نقش «دین» یا «امر قدسی» (به مثابه‌ی انتظامی وحدت‌بخش در عرصه‌ی مناسبات اجتماعی)، به معنای نادیده‌گرفتن وجوه دیگر این ایده است. انگاره‌ی «مرگ خدا» به طریق اولی، نفی هرگونه وحدت

پیش‌انگاشته‌ی وجود، هرگونه «علت‌العلل»، «انسان» در مقام خدا، و در یک کلام نفی «خاستگاه» است؛ خاستگاه‌هایی افسانه‌ای که در توضیح وضعیت پیشاروی آدمی، روایت‌های انتزاعی را جایگزین کثرتی می‌کنند که فرد در زندگی اجتماعی به‌ناگزیر با آن سروکار دارد. در اندیشه‌ی خاستگاه وضعیت اجتماعی مشخص، در مقابل جهانی فراحسی که بر ایده‌ای خیالی مبتنی است تبدیل به «نمود» و بازتولید منشائی انتزاعی می‌گردد و ارزشی ناچیز یا هیچ می‌یابد (دلوز، ۱۳۹۰: ۲۳۸). خاستگاه‌ها در تقابل با خصلت فرایندی و متکثر هستی اجتماعی، آغاز و پایانی برای آن وضع می‌کنند؛ آغاز و پایانی که در نهایت چیزی جز خود ایده‌ی خاستگاه نیست (فوکو، ۱۳۸۲: ۴۳-۴۲).

با تقابل خاستگاه (در مقام ذات) و سایر اجزای وضعیت به مثابه‌ی نموده‌های مکرر آن، وضعیت دوپاره شده و دوبنی ذات/نمود به موضوع معرفت تبدیل می‌گردد؛ معرفتی که در پس نمودها در جستجوی ذاتی سخت و تغییرناپذیر برمی‌آید؛ ذاتی که هر چیزی از آن نشأت گرفته و بدان رجعت می‌کند (آدورنو، ۱۳۸۵: ۷۸-۷۹). چنین معرفتی با فروکاست عناصر متکثر وضعیت به عنصری واحد و «نمود انگاشتن» سایر عناصر، «ایده‌ی انتزاعی»، «روح» یا «آگاهی» را در هیئت امر تام و جهان‌شمول به رسمیت می‌شناسد؛ پس‌مانده‌ای از وضعیت که در مقام حقیقت (خاستگاه) ستایش می‌شود. از طریق این ذات‌باوری است که «سوژه» با تقلیل و تلاشی فردیت موضوع، با «ابژه»‌ی هم‌بسته و آفریده‌ی خود به «وحدت» صوری دست

می‌یابد (همان: ۸۳-۸۵).

نقد سوژه و تفکر سوژه‌باور هم‌چنین با عطف توجه به زبان و شاکله‌های زبانی از منظری هستی‌شناختی همراه بود. در این معنا زبان نه تنها نسبت به فهم ختثا نیست بلکه اساساً بدان، جهت و سمت‌وسو می‌دهد (اوون، ۱۹۹۴: ۱۹). این گرایش، بعدها چرخش زبانی نام گرفت. در این خوانش، نیچه امکان تصور وجود سوژه را یکی از کارکردهای گرامری زبان می‌دانست که با تفکیک فاعل از فعل موجد این تصور می‌گردد که گویا منی پیشین وجود دارد که در مقام علت فاعلی از درون (فارغ از جهان) عمل می‌کند؛ یا عاملی غیرانسانی را در مقام علت یک فعل وضع می‌کند.^۱ مسأله‌ی «علیت» نزد نیچه ریشه در گرامر زبان داشت و نه در هستی‌ماورای انسان (همان: ۲۰). در این نگاه، زبان انبانی از استعاره‌ها است؛ چنین زبانی در مقام واسطه‌ی تجربه، جهانی دانسته می‌شود که بشر درون آن قرار دارد. جهانی که محدود به گستره‌ی فکر و عمل آدمی نیست و انسان نمی‌تواند در ورای آن به جهان دسترسی پیدا کند. استعاره‌ها ثابت نبوده و تغییر می‌کنند، استعاره‌ها کثرتی تقلیل‌ناپذیر و ناین‌همان هستند. آن‌ها واجد نیرویی هستند که از طبقه‌بندی و برقراری نسبت این‌همان می‌گریزند. فرآیندهایی تاریخی موجب شکل‌گیری منظومه‌های متفاوتی از استعاره‌ها می‌شوند و آن‌ها را حقایقی معرفی می‌کنند که گویا امکان توضیح جهان را فراهم می‌آورند. به این معنا،

۱. امیل بنونیست، زبان‌شناس و فیلسوف فرانسوی، بعدها با بررسی زبان‌های هند و اروپایی ریشه‌های این ساخت زبانی را در این خانواده‌ی زبانی جستجو کرد. آثار او بنیادهای نوینی برای پسا‌ساختارگرایی فرانسوی دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ فراهم کردند. نک. بنونیست، ۱۹۷۱.

«حقایق» و «مفاهیم» پدیدارهایی تاریخی هستند که نه دارای جایگاهی ثابت و تغییرناپذیرند و نه جهان استوار بر آنهاست؛ بلکه از خلال فرایندهایی پر فراز و نشیب که دارای خصلتی محتمل هستند پدید می‌آیند (همان. ۲۰-۲۱).

به زعم نیچه، میان استعاره‌ها و نیروها ملازمت و هم‌بودی موجود است. فهم اگر به شناخت نیروهایی که پدیده‌ی مورد فهم را در اختیار دارند و یا از خلال آن بیان شده‌اند راه نبرد، هرگز معنای پدیده را آشکار نمی‌سازد (دلوز، همان: ۱۳). با این وجود نباید تصور کرد نیرو چیزی است که در پس استعاره قرار دارد و با کنار زدن آن نمایان می‌شود. به علاوه، نیرو موجودیتی یک‌پارچه نیست؛ نیرو همواره در ارتباط با کثرتی پایان‌ناپذیر از نیروها معنا می‌یابد. پذیرش نقش عنصر تصادف، به مثابه نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر انگاره‌ی مرگ خدا، اذعان به ارتباط میان همه‌ی نیروهاست. تصادف به معنی پذیرش وقوع گسست و در تضاد با مفهوم پیوستار است (همان: ۷۶).

آنچه یک پدیده را متجسم می‌کند تصادف و برخوردی است که نیروهایی را در نسبت با یکدیگر قرار می‌دهد. در این برخورد نیروهایی مسلط شده و نیروهایی منقاد می‌شوند اما آن مقوله‌ای که نیروها را از یکدیگر متمایز می‌کند «فرمان‌بری» و «فرمان‌دهی» نیستند چرا که این‌ها کیفیات بنیادی نیرو هستند. نیروها بر اساس کنشی بودن یا واکنشی بودن تمایز می‌یابند. نیروهای واکنشی تمایل به سازگاری و حفظ نیرو و کمیت نیروی خود دارند. آن‌ها با آنچه که از سوی نیرویی که بر آن‌ها چیره شده اما خود

واکنشی نیست، تحمیل می‌شود، به اشکال و طرق متفاوت سازگار می‌شوند. نیروی کنشی از آن خود می‌کند، به تملک در می‌آورد و چیره می‌گردد. نیروی کنشی نیروی معطوف به دگردیسی و شکل دادن و مقدم بر سازگاری است. توضیح پیدایش یک پدیده از قانون‌های عام تبعیت نمی‌کند و هر پیدایشی، پیدایشی است منفرد. نیروهای دخیل و میزان متفاوت این نیروها ماهیت پدیده را تحت تأثیر قرار می‌دهند (همان: ۷۲-۷۶).

نقد نیچه به علیت زمینه‌ی توجه به نقش رخداد و روی داد در هستی و هم‌چنین جامعه‌ی انسانی را فراهم می‌کرد. چرا که استعاره‌ها را عناصر مجزایی در نظر می‌گرفت که برخورد آن‌ها با یکدیگر منظومه‌هایی متفاوت را شکل می‌دهد. به زعم نیچه این برخورد و روی داد از هیچ منطبق یا قاعده‌ی از پیش معلومی تبعیت نمی‌کند بلکه خصلتی تصادفی و محتمل دارد. از دیگر سو هیچ غایت و هدف از پیش مشخصی در درون استعاره‌ها وجود ندارد و آن‌ها را به پیش نمی‌راند. نتیجه این بود که هیچ اصل و قاعده‌ای پیشین و فراتاریخی، هستی و جامعه‌ی انسانی را وحدت نمی‌بخشد و بدان سمت و سو نمی‌دهد (اوون، همان: ۲۱).

پیامد پذیرش این انگاره نسبی‌کردن معرفت‌شناسی بود. از این دیدگاه نسبت‌گرا^۱ شناخت و دانش همواره هم‌بسته‌ی «جایگاه» و «چشم‌انداز»ی است که از خلال آن موضوع شناسایی، موضوعیت یافته و دانشی در نسبت با آن قوام می‌یابد. از آن‌جا که این چشم‌اندازها متکثر و متغیرند و هم‌پای تحولات

و تغییرات اجتماعی و فرهنگی و... پدید آمده، دگرگون شده و یا ناپدید می‌شوند، ادعای دانشی که واقعیت را بی‌کم و کاست بازبنمایاند (نظریه‌ی حقیقت مبتنی بر تناظر^۱) معتبر شمرده نمی‌شد. مسأله‌ی راه‌گشا در این‌جا صرفاً کثرت‌گرایی نهفته در چشم‌اندازباوری و اشاره به از دست رفتن حقایق موثق نیست، بلکه مسأله لاقبل تا آن‌جا که به ساختن فردیت تاریخی مربوط می‌شود، آن است که هر یک از این چشم‌اندازها چگونه با فردیت‌های غیر دلالت‌مند اما در عین حال تاریخی گره می‌خورد. چنان‌که گفتیم این نقطه‌ی بازخوانی «ربط ارزشی» وبری بود. در این معنا، دانش خود پدیده‌ای تاریخی است که در گذر زمان در نظام‌های مختلف ارزشی متحول و دگرگون می‌شود. پیوند دانش و چشم‌اندازی که آن را ممکن می‌سازد ایده‌ی دانش به مثابه امر انباشت‌پذیر را به چالش می‌کشید (فوکو، همان: ۵۴-۵۸). این امر زمینه را برای تغییر منظر کانتی-هگلی و نقد معرفت‌شناسانه به منظری هستی‌شناختی-تاریخی و غیرانسان‌باورانه^۲ فراهم کرد: از تاریخ تام به تبارشناسی.

تبارشناسی از تن‌دادن به بازی بازنمایی و معرفت‌شناسی تن می‌زند و در عوض به ارزیابی کارکرد و عملکرد یک پدیده می‌پردازد. لذا از منظر تبارشناسی قیده‌های پرسش از چرایی (چيست؟؛ چه بوده است؟) جای خود را به قیده‌های پرسش از ضرورت (چه می‌کند؟ یا چه می‌شود؟؛ چه می‌کرده است؟) یا پرسش از شرایط تاریخی امکان (چگونه پیدایش یافت؟) دادند

1. Correspondence theory of truth

2. non humanistic

(اوون، همان: ۱۷-۱۸). بر این اساس پرسش نقد، دیگر به دست و پا کردن بنیانی استعلایی برای تن زدن از رویارویی با موضوع نقد در فردیت و تشخیص خود معطوف نیست. در این صورت‌بندی نقد به معنای تعیین نسبتی درون‌ماندگار با موضوع بر حسب چشم‌اندازی معین است، نه فهم حدود قوانینی که شناخت «هر چیزی» را ممکن کنند. این تعیین نسبت ناگزیر از درگیر شدن با تاریخ یا پیشینه‌ی موضوع است اما نه بر حسب زمانی واحد و همگن، و نه به مثابه مراحل متوالی تحول و دگرگونی موضوع واحد و پیوسته‌ای که از خاستگاه تا لحظه‌ی حال پیش آمده؛ بلکه در مقام توضیحی غیرقانون‌بنیاد از فرایند تفرید فرد تاریخی. تبارشناسی به لحظات تکینه‌ی پیدایش موضوع خود می‌پردازد و با رصد کردن هم‌نشینی (تصادفی) عناصر متکثری که هر یک از زمان درونی متفاوتی نسبت به یکدیگر برخوردارند امکان پدید آمدن کنش متقابل و هم‌زمانی میان این عناصر ناهم‌زمان و شکل‌گیری پدیده‌ی مورد بررسی خود را می‌سنجد (فوکو، همان: ۵۴-۵۵). درون‌ماندگاری یعنی تشخیص لحظات متفاوت این عناصر متمایز و تشریح پیدایش پدیده بر اساس خصلت‌های منفردش. پدیده همان شکل منفرد متحقق‌شده‌ی ترکیب این عناصر است که در لحظه‌ای معین واجد کارکردی خاص هستند.

این امر دلالت‌های مهم و تأثیرگذاری برای منطقی دوره‌بندی در پژوهش تاریخی دارد. براین اساس هیچ دوره‌بندی عام و زمان تامی قابل تصور نیست. دوره‌بندی همواره بر زمان‌های خاصی استوار است که خود متشکل از هم‌زمانی زمان‌های متکثر

اجزای تشکیل دهنده‌ی فردیت هستند، یا به عبارت دیگر سطوح زمان‌مندی متفاوتی هستند که با تکیه بر چشم‌انداز تحلیلی مرتب شده و توضیح داده می‌شوند. در نتیجه دوره‌بندی نیز به معنای دوران‌های واقعی یا اعصار بلند تحول منشاء نیست؛ بلکه ابزاری تحلیلی است برای نامیدن وهله‌های تأثیرگذاری که در چشم‌انداز تحلیلی واجد اهمیتی یکتا و تعیین‌کننده بودند. و کنار هم گذاشتن زمان‌مندی‌های متفاوتی که محقق بر اساس ربط ارزشی خود در درون فرد تاریخی تشخیص می‌دهد. این تلقی نو از مفهوم زمان تأثیر بسزایی در پیدایش مکاتب جدید تاریخ‌نگاری و پژوهش تاریخی داشت. برای مثال تاریخ‌نگاران «آنال» رویکردی نوین به تاریخ‌نگاری را پیش نهادند. برخلاف رهیافت‌های اثباتی که بر وقایع‌نگاری عینیت‌باور و تمرکز بر توالی روی‌دادهای عینی در تاریخ خطی و برجسته‌کردن نقش تصمیمات و اقدامات چهره‌ها و شخصیت‌های شهیر تاریخی در گذر زمان متکی بودند، مکتب آنال رویکردی جامع، چند سطحی و کل‌نگر را پیش گرفت. این رویکرد تأکید داشت که حیات جوامع انسانی در کلیت آن قابل توضیح است، و از منظری چندبعدی تلاش می‌کرد نسبت میان ساحات متفاوت هستی تاریخی را به بحث بگذارد.

نقد عینیت‌باوری مبتنی بر رئالیسم با تأکید بر نقش تفکر خلاق و انتقادی مورخ و ضرورت مقید شدن مورخ به چشم‌اندازی نظری - تفسیری همراه بود. اگرچه این چشم‌انداز در ابتدای پژوهش تاریخی قدری انعطاف‌ناپذیر می‌نمود، با این وجود متفکرین مکتب آنال بر بازنگری و سنجش مداوم چارچوب نظری در خلال فرایند

پژوهش تاریخی تأکید داشتند. امری که می‌توانست مانع از فرافکنی برداشت‌ها و دریافت‌های معاصر پژوهش‌گر از پدیده‌ای تاریخی به زمان گذشته گردد، مسأله‌ای که لوسین فور^۱ از آن تحت عنوان مسأله‌ی «حال‌زدگی» یاد می‌کند (پیران، ۲۲: ۱۳۷۲).

از جمله موانع دست‌یابی به چنین چشم‌اندازی با توجه به گرایش جامع‌نگر رویکرد آنال فرایند تخصصی‌شدن بود که سبب جدایی شاخه‌های متفاوت دانش انسانی و محصور شدن هر یک از آن‌ها به محدوده‌های تنگ و قراردادی دانش حرفه‌ای شده بود. از این رو اندیشمندان مکتب آنال به همکاری میان متخصصین و استفاده از ظرفیت شاخه‌های متفاوت دانش انسانی از قبیل جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، جغرافیا، اقتصاد، و غیره برای دست‌یابی به چشم‌اندازی جامع در پژوهش تاریخی گرایش داشتند. علاوه بر این، تأکید بر چندساحتی بودن واقعیت اجتماعی-فرهنگی سبب گسترش و بسط مفهوم منابع و اسناد تاریخی گشت به گونه‌ای که هر پدیده‌ی باقی‌مانده از گذشته (الگوهای نام‌گذاری، یک کتاب، یک دست‌نوشته، عناصر جغرافیایی از قبیل کوه‌ها، دریاها و ...) می‌توانست به مثابه عامل و سندی تاریخی در تاریخ‌نگاری مورد استفاده قرار گیرد (همان: ۲۶-۲۷). اما چیزی فراتر از این در تاریخ‌نگاری مکتب آنال اتفاق افتاده بود که سال‌ها بعد فوکو در مقدمه‌ی باستان‌شناسی دانش (فوکو، ۱۹۷۲) بحث خود را با آن آغاز کرد: کنار هم نشان دادن زمان‌های تاریخی متفاوتی که در این اسناد متفاوت و شاخه‌های متمایز شکل گرفته و زمان آن را بر حسب

1. Lucien Febvre

پراکندگی وقایع، تناوب آن‌ها و تراکم‌شان از هم متمایز می‌کند. فوکو در همین کتاب نشان می‌دهد که ایده‌ی ژرژ کانگیلم^۱ درباره‌ی ضرورت تمایز میان مقیاس‌های متفاوت در تاریخ علوم نیز از این دریافت جدید زمان‌مندی دور نیست:

تمایز میان مقیاس‌های ذره‌بین و درشت‌بین تاریخ علوم را هم مدیون کانگیلم هستیم، که در آن‌ها روی‌دادها و پیامدهای‌شان به یک شکل سازمان نگرفته‌اند: چندان که، میزان وقوع اکتشاف، ابداع روش، و یا دستاوردها و شکست‌های یک دانشمند خاص، در این سطوح برابر نیست و به یک شکل نمی‌توان آن‌ها را توصیف کرد؛ در هر یک از این سطوح، تاریخی متفاوت با آن دیگری نوشته می‌شود. در درون یک علم، با تغییراتی که علم در لحظه‌ی کنونی متحمل می‌شود، به دلیل بازتوزیع‌های مکرر، گذشته‌های متعددی آشکار می‌شوند، صورت‌های متعدد ارتباط، سلسله‌مراتب‌های متعدد اهمیت، شبکه‌های متعدد تعیین، و غایت‌شناسی‌های متعدد: در نتیجه توصیفات تاریخی ضرورتاً بر حسب وضعیت کنونی دانایی نظم می‌یابند، با هر دگردیسی افزایش می‌یابند و هرگز از فروشکستن پیاپی خود باز نمی‌ایستند. (همان. ۵)

این منطق زمانی در آثار تاریخ‌نگاران دیگری چون راینهارت کوزلک^۲ نیز مشاهده می‌شود. منطقی که در آن فهم زمان خطی یا تحمیل زمان کانتی-نیوتنی در تاریخ کنار گذاشته می‌شود. این منطق جدید زمانی چیزی است که آن را چرخش زمانی، یا به عبارت بهتر چرخش فضایی در فهم زمان تاریخی نامیده‌اند.

چرخش زمانی-فضایی و مفهوم گسست

توجه به جنبه‌ها و سطوح متفاوت زندگی اجتماعی در کنار تأکید بر پیوند آن با شرایط و ویژگی‌های محیطی در عین توجه هم‌زمان به روی‌دادها و وقایع خرد، همگی ضرورت گرایش به رهیافتی چند ساحتی و چندعلتی را در تحلیل تاریخی-اجتماعی بر می‌انگیزند. این تاریخ‌نگاری جدید، وقایع را از موضوع مرکزی و اصلی تاریخ به زیر کشیده، حیات اجتماعی انسان‌ها را جانشین وقایع لحظه‌ای می‌ساخت. انسان‌های مورد نظر مکتب آنال فارغ از زمان و مکان موجودیت نداشتند و همین امر یکی از وجوه برجسته‌ی این رویکرد تاریخ‌نگاری به حساب می‌آید. مارک بلوخ، یکی از چهره‌های شاخص نسل اول اندیشمندان مکتب آنال، می‌نویسد:

علیت از عناصر گوناگون درهم‌تنیده‌ای پدید می‌آید که لاقلاً به سه گروه کلی قابل تقسیم‌اند: احتمال، ضرورت و نظم یا منطق. در تاریخ پدیده‌های محتمل‌الوقوع وجود دارند... شانس از مقوله‌ی احتمال است و بر پدیده‌هایی دلالت دارد که نه نتیجه قانون‌اند و نه زاده‌ی اراده، بلکه از هم‌زمانی مجموعه‌ای از پدیده‌های مستقل پدید می‌آیند که فکر آدمی قادر به پیش‌بینی آن نیست (به نقل از پیران، همان: ۴۲).

در نسل اول تاریخ‌نگاران آنال برآیند چنین رهیافتی به پژوهش تاریخی را می‌توان در انگاره‌ی قالب‌های زمانی فرنان برودل مشاهده کرد. برودل از سه قالب زمانی متفاوت در پژوهش تاریخی یاد می‌کند: قالب اول «زمان کوتاه و زودگذر» است. زمان روی‌دادها و وقایع زندگی‌های منفرد که چندان دوام

و پایداری ندارند. وقوع یک حادثه‌ی طبیعی، مرگ یک آشنا و تغییر بهای یک کالای حیاتی و غیره. این زمان معاصران خود را در بهت و حیرت فرومی‌برد بی آن‌که قادر به فهم آنچه در پیرامون‌شان به وقوع می‌پیوندد باشند.

قالب دوم به فرایندها و سیکل‌ها مربوط می‌گردد. قالبی که با واژگانی چون دهه، ربع قرن و یا نیم‌قرن مشخص می‌گردد. این زمانی است که به مورخ اجازه می‌دهد شکل استمرار و تداوم پدیده‌ای تاریخی را رصد کرده و از این طریق به تفهیم رویدادها و وقایع منفردی که قالب اول یعنی زمان کوتاه در اختیار وی می‌گذارد بپردازد. این قالب زمانی بر پیدایش منظومه‌ها و دنباله‌ها که سرنوشت مشترک گروه‌ها و جماعت‌هایی خاص را رقم می‌زند متمرکز می‌گردد و اولین قدم در راه درک فرایندهای تاریخی و میزان اثرگذاری آنهاست.

قالب سوم یا «زمان بلندمدت» به تحولات و دگرگونی ساخت‌ها و نظام‌های کلان در تاریخ می‌پردازد. ساخت‌ها از اینرسی بیش‌تری نسبت به قالب‌های زمانی دیگر برخوردار بوده و تحولات آن‌ها به کندی صورت می‌گیرد و برای مدت زمانی نسبتاً طولانی در ظاهر بی‌تغییر باقی می‌مانند. اگرچه ساخت‌ها تحقق بخشی از امور ممکن پیش روی آدمی را غیرممکن می‌سازند، با این حال ساخت‌ها موجودیت‌هایی مطلقاً مستقل انگاشته نمی‌گردند که قوانین خود را به‌تمامی به فرماسیونی اجتماعی تحمیل کنند، بلکه همواره عنصر احتمال نیز در دگرگونی‌های بلندمدت ساخت‌ها نقش ایفا می‌کند.

انگاره‌ی قالب‌های زمانی برودل سبب شد تأکید بر ساخت‌ها به تأکید بر فرایندها و دنباله‌ها^۱ در تاریخ تبدیل شود، بدون آن‌که اهمیت مطالعه‌ی ساخت‌ها مورد تردید قرار گیرد و یا نسبت ناگسستنی میان ساخت‌ها، فرایندها و وقایع انکار شده باشد (همان: ۴۱-۴۲). اما متفکرین نسل‌های بعدی آنال این مفاهیم را گسترش دادند و در واقع دریافتند که اهمیت مفهوم دنباله، زمانی آشکار می‌شود که بخواهیم زمان تاریخی را به طور گسسته در نظر بگیریم.^۲ نگاه گسسته به تاریخ یا باور داشتن به گسست در تاریخ‌نگاری به معنای بی‌مفصل دانستن تاریخ یا تشخیص جهش‌های عجیب و دلخواهانه در تاریخ نیست. به عبارت بهتر، تاریخ‌نگار گسست‌باور موافق گسست یا منکر پیوستگی نیست؛ آنچه او نفی می‌کند پیوسته‌باوری تاریخی است. نگاه پیوسته‌نگر رشد و توسعه‌ای آرام و پیوسته را در تاریخ فرض می‌گیرد که منشایی در گذشته‌ی دور دارد و تا لحظه‌ی حال گسترش و توسعه یافته است. در نتیجه احتمالاً روندی فراینده از انباشت تجربه‌های منشاء وجود دارد که تاریخ را به روندی تکاملی بدل می‌کند. این به آن معنا نیست که هیچ پیوستگی یا علیتی در تاریخ وجود ندارد، مسأله این‌جاست که توضیح مبتنی بر گسست می‌کوشد با فاصله گرفتن از معنای رئالیستی علیت و تکامل، بر نقش و تعیین‌کنندگی فوران‌های ناگهانی و بارش‌های تصادفی

1. Series

۲. اگرچه مفهوم دنباله را اولین بار فرنان برودل در انداخت، متفکرین دیگر مکتب تاریخ‌نگاری آنال چون پیر شانو آثار خود را بر این اصطلاح متمرکز کردند تا از ایده‌آل‌های نسل اول آنال برای توصیف تاریخ تام بشر فاصله بگیرند. میشل فوکو در مقدمه‌ی *داستان‌شناسی دانش* از این مفهوم در توضیح برسازي موضوع تحقیق استفاده کرد و عبارت دنباله‌ی دنباله‌ها یا جدول را هدف تاریخ‌نگاری جدیدی دانست که می‌کوشد جایگزین تاریخ تام شود. امانوئل له روی لدوری، از تاریخ‌نگاران معروف مکتب آنال، این مقدمه را نخستین تعریف تاریخ دنباله‌ای دانسته است.

تأکید کند (باشلار، ۱۳۸۳: ۲۵۵-۲۵۸). گسست نقطه‌ی مقابل تداوم، و هم‌معنای انفکاک نیست. گسست نقطه‌ی مقابل انفکاک است، ابزاری که به ما کمک می‌کند تا به جای مطلق کردن وضعیت‌های تاریخی، تغییر را در درون عملکردهای همسان‌ساز و مشابهت‌آفرین ردیابی کنیم.

این عملکردهای همسان دنباله‌های تاریخی هستند. در واقعیت بر ساخته شده‌ی تاریخی، دنباله‌های مختلفی وجود دارند که ریتم و زمان درونی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است و به همین دلیل حتا تشخیص گسست بنیادی، جز در درون هر یک از این دنباله‌ها، ممکن نیست. تشخیص گسست‌های بنیادین در دنباله‌ها می‌تواند دنباله‌ها را به دوره‌های مختلف زمانی تقسیم کند. این دوره‌بندی به معنای تشخیص انفکاک‌های کلی نیست که توضیح دهنده‌ی تمامی جزئیات باشند. در درون این دوره‌های تاریخی نیز با دوره‌های ثبات قطعی و همگن روبه‌رو نیستیم. هدف از این دوره‌بندی‌ها نشان دادن گسست‌هایی است که در آن‌ها روند تاریخی این دوره غیرقابل بازگشت به دوره‌ی پیشین می‌شود. این امر مانع از فراقنی موجودیتی در گذشته به زمان حال می‌گردد.

تجلی دیگری از این گرایش جدید به مسأله‌ی زمان را می‌توان در سنت هرمنوتیک نوین و مشخصاً نظریه زمان‌های تاریخی کوزلک جستجو کرد. نظریه‌ای که بر نقد زمان واحد طبیعی و گاه‌شناختی^۱ بر مبنای، پیش‌گذاشتن تجارب زمانی متفاوت بنا نهاده شده است. کوزلک با فاصله‌گرفتن از ساختارهای اسطوره‌شناختی و الهیاتی

توضیح تجارب تاریخی که فهم زمان‌مندی در آن‌ها با پدیده‌های زمانی طبیعی از قبیل تکرار فصل‌ها، توالی تکرار شونده روز و شب و ... همراه است، به لایه‌ها و سطوح متفاوت تجارب زمانی توجه می‌کند. این تجارب از اتفاقات شوکه‌کننده^۱ که زندگی افراد را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهند تا ساختارهای تکرار شونده تجربه، در قالب منظومه‌ها که یک نسل یا جماعت را درگیر خود می‌سازند و تا فرایندهای بلندمدت تغییر نظام‌های اجتماعی و سیاسی را در بر می‌گیرند (یوردهایم^۲، ۲۰۱۲: ۱۶۰-۱۶۲).

مفهوم تجربه در اندیشه‌ی کوزلک نسبتی درونی با چرخش زبانی و فهم زبان به مثابه میانجی رفع‌ناشدنی تجربه دارد؛ نسبتی که پیوندی ناگسستنی میان زبان و زمان برقرار می‌سازد. چنین پیوندی را می‌توان در تلقی کوزلک از مفهوم «مفهوم» رصد کرد. این تلقی بر مبنای قائل‌شدن تمایز میان «واژه» و «مفهوم»، زمانی یک واژه را مفهوم محسوب می‌کند که مسائل و ثمره‌ها و سرشت غنی یک زمینه‌ی معنایی اجتماعی و سیاسی را جذب کرده، از این طریق تجارب تاریخی متکثری را گرد هم آورد. نزد کوزلک وضعیت‌های اجتماعی و سیاسی وجود دارند و برای آن‌ها مفاهیمی موجود است. اما ساختار زمانی پیشینی وجود ندارد که مفاهیم و وضعیت‌ها را هم‌زمان سازد. ممکن است مفاهیم تغییر کنند و وضعیت هم‌پای تغییرات مفاهیم متحول نگردد و برعکس ممکن است وضعیت دگرگون شود بی‌آن‌که مفاهیم تغییر چندانی حاصل کنند. علاوه بر این هر مفهوم دارای ساختار زمانی درونی و چند

1. surprises

2. Jordeheim

لایه‌ی، مختص به خود است. این ساختار دارای سه وجه متفاوت گذشته، حال و آینده است و فارغ از دلالت‌های معنایی معاصر خود به تجاربی در گذشته و انتظاراتی در آینده ارجاع می‌دهد. این چندگانگی زمانی تنها در مفاهیم رخ نمی‌نماید بلکه در مورد منابع و متون نیز مصداق دارد. خصلت چندلایه و ناهم‌زمان مواد، منابع و مفاهیم سبب می‌گردد فهم هم‌زمان از کارکرد و اثر یک مفهوم که به‌ظاهر در یک وضعیت مشخص ثابت و ایستا جلوه می‌کند به‌واسطه‌ی خصلت متکثر و چندلایه‌ی خودِ مفاهیم، سرشتی پویا و در زمان به خود بگیرد. مطالعه‌ی تاریخی مفاهیم از این منظر تنها بر شناسایی بازه‌های زمانی متوالی نظام‌های معنایی متکی نبوده بلکه حضور هم‌بود لایه‌های متفاوت معنایی را آشکار ساخته که امکان‌های متکثر فهم و عملکرد را فراهم می‌آورند. لایه‌هایی که بر حسب زمان گاه‌شناختی واجد آغازه‌های متفاوتی هستند و با این وجود در کنار هم حضور دارند (همان، ۱۶۶-۱۶۷). این «هم‌زمانی ناهم‌زمانی‌ها» که در لایه‌های متفاوت چه در درون مفاهیم و چه در نسبت میان مفاهیم و واقعیت تاریخی-اجتماعی موجود است یکی از ارکان اندیشه‌ی تاریخی کوزلک محسوب می‌شود که به آن ظرفیتی ویژه می‌بخشد تا مفاهیم و واقعیت اجتماعی را نه ایستا و تغییرناپذیر بلکه در شدن و تحول بداند.

مفاهیم گسست، دنباله و زمان‌های تاریخی اشکال متفاوت بیان چرخش فضایی-زمانی در تاریخ‌نگاری و فهم زمان تاریخی هستند. این مفاهیم کمک می‌کنند تا با گذر از سوژه وضعیت دانش و شناخت علمی در یک بستر تاریخی را به گونه‌ای

توضیح دهیم که ضرورتاً دچار ذات‌انگاری موجود در دوبنی‌های جامعه‌شناسانه و شرق‌شناسانه نباشند. این مفاهیم به ما توان می‌دهند که پروژه‌ی جامعه‌شناسی را برای یافتن مسیرهایی که ضرورتاً به دوگانه‌های سنت/مدرنیته و شرق/غرب ارجاع ندهند بازشناسی کنیم. چنین چیزی در واقع ما را در آستانه‌ی تبارشناسی و هستی‌شناسی خودمان قرار می‌دهد. نوعی از تبارشناسی که بکوشد تا حد ممکن فرایندهای ترجمه را به معنای ذات‌گرایانه و دراماتیک تفسیر نکند و به جای تشخیص ذات‌های مستقل فراتاریخی، برای تحلیل وضعیت دانش و فهم زمان تاریخی درون یک نظام دانش معین توضیح دهد که چه زمان‌مندی‌های متفاوتی در درون یک وضعیت دانش مفصل‌بندی می‌شوند. و به این ترتیب منشائی برگشت‌پذیر، ضروری و رفع‌ناشدنی را در تاریخ جستجو نکند.

تکرار ابدی منشاء؟:

به سوی تاریخ‌نگاری غیر شرق‌شناسانه‌ی وضعیت ترجمه
منشاء، ذاتی فراتاریخی است که در غایت تاریخ ایستاده
است. هم‌زمان در آغاز و پایان تاریخ ظاهر می‌شود و تمامی
آنچه در این میان می‌آید، چیزی جز نمودهای این منشاء
نیستند. ذات ایرانی، ذات غربی، ذات سنتی و ذات مدرن. این
ذات‌ها در گسست از یکدیگر در فضای مسطحی پخش شده‌اند
و سوژه می‌تواند با روشی درست آن‌ها را بشناسد و سیر خطی
تاریخی را بر مبنای آن‌ها بخواند. سیری که چیزی جز تکرار
مداوم نیست. ما تلاش کردیم نشان دهیم که نیچه در بازخوانی
این منشاء‌نگاری استعلایی نقشی بسزا داشته است. نیچه این
قدرت بیان را به ما می‌دهد که به تفاوت و فردیت آن‌چه تا
کنون نمود خوانده شده بپردازیم. اما مسأله این‌جا است که آیا
اگر منشاء را کنار بگذاریم، با روی داده‌های متکثر و بی‌معنای
تاریخی مواجه‌ایم؟ چنین نیست؛ ما قطعاً با نظم‌هایی تاریخی
مواجه‌ایم که هم امکان یافتن دنباله‌ها را به ما می‌دهند و هم
می‌توانند درگیری نیروهای تاریخی را نشان بدهند. اما سؤال
این‌جا است که چگونه؟ آیا با دنبال کردن این نظم‌ها ما بار دیگر
خود این نظم‌ها را در مقام منشاء قرار نمی‌دهیم؟ آیا تشخیص
این فردیت‌ها از اساس بر تشابه نموده‌ها یا قیاس‌پذیری آن‌ها
مبتنی نیست؟ آیا تفاوت فردیت‌های تاریخی درون یک نظم یا
دنباله به میزان لازم رؤیت‌پذیر است؟
به عبارت دیگر، ایده‌ی تفاوت نیچه چگونه می‌تواند با

انگاره‌ی «بازگشت ابدی» سازگار شود؟ پاسخ این‌جا است که «بازگشت ابدی» بازگشت امری یک‌سان و این‌همان نیست. این انگاره ناظر بر بازگشت و تکرار تفاوت است. نه بازگشت آن چیزی که متفاوت می‌کند یا نمودهای متفاوتی تولید می‌کند، بلکه آنچه تفاوت می‌کند. بازگشت ابدی ناظر بر پیوند خوردن «بودن» و «شدن» است بدون این‌که آغاز و پایانی برای آن در نظر بگیرد. از این منظر «هست» و «شوند» یکی هستند. آنچه باز می‌گردد خود شدن است. این مسأله می‌تواند با اندیشیدن به خود لحظه‌ی حال به مثابه لحظه‌ای فرار که حقیقتاً نیست و در گذر است روشن گردد. لحظه‌ی حال پیش از آن‌که به دست آید می‌گذرد، لحظه در انتظار لحظه‌ای دیگر باقی نمی‌ماند بلکه خود به خود می‌گذرد و از این طریق گذشته و آینده را هم‌بود خود می‌سازد؛ یعنی هم‌بود گذشتن آنچه باز می‌گردد. گذشتن است که هم‌بود متفاوت شدن است (دلوز، همان: ۸۰-۸۳).

اگر از زاویه‌ی گسست به این موضوع نگاه کنیم، معنای این سخن آشکارتر می‌گردد. در یک نگاه گسسته، مبنای تکرار چیزی جز گسستگی نیست. تکرار تنها هنگامی می‌تواند وجود داشته باشد که چیز متفاوتی در زمان متفاوت جانشین امری شود که قرار است تکرار شود. در چنین نگاهی تکرار تنها در تفاوت ممکن می‌شود، بازگشت ابدی، بازگشت دائمی امر متفاوت است. بازگشت چیزی که تنها چون متفاوت است این امکان را می‌یابد که تکرار شود. هنگامی که زمان یک خط مسطح نباشد ما با تکرار مدام اموری روبه‌رو هستیم که دیگر

همان چیز نیستند که بار دیگر در زمان محقق شده‌اند. به همان ترتیب که تکرار یک چیز در یک مقطع زمانی فرضی به واسطه‌ی زمان‌مندی‌های متفاوتش تکرار همان چیز نیست. در این میان فرایندها یا مکانیزم‌هایی وجود دارند که مدام اموری را مشابه می‌کنند. این مکانیزم‌ها تنها هنگامی عمل می‌کنند که بتوانند چیزهای متفاوتی را که گسست‌هایی پرناشدنی میان آن‌ها است، تکرار تلقی کنند.

تعریف گسست‌های متعدد در درون فرایندهای همسان‌سازی که در این جا با تسامح آن‌ها را ژانر می‌نامیم، به معنای تعریف معنای درون‌ماندگاری (و توجه به فرایند ترجمه) در درون دنباله‌ها است. هدف تاریخ‌نگاری گسست‌محور، تشخیص سازوکارهای متنوع ترجمه و معنا و شیوه‌ی گسست در درون هر ژانر یا درون هر فرایند یکسان‌ساز است. هر ژانر، نظم خاصی از گسست‌ها را پذیرا می‌شود و نظم خاصی در میان فرایندهای ترجمه‌ی مربوط به خود برقرار می‌کند. هدف تحلیل تاریخی باید دیدن تمایز میان عملکرد ژانرها و ترجمه‌ی درون ژانرها باشد، نه یک‌کاسه کردن فرایندی نظیر فرایند ترجمه و نادیده گرفتن این تنوع. هدف تحلیل تاریخی باید تعریف معنای ترجمه در درون هر ژانر باشد. تعریفی که بیرون از ژانر و به طور انتزاعی و پیشینی روشن نشده تا سپس ژانرهای مختلف نمونه‌های آن قلمداد شوند. تعریفی که در درون قواعد ژانر معنا دار است، یا به عبارت دیگر به نسبت هر ژانر، درون‌ماندگار است. نگارش تاریخ درون‌ماندگار در وضعیت ترجمه به معنای نگارش تاریخ قواعد

و عملکردهای درون‌ماندگار ترجمه در ژانرهای مختلف است و نباید نگارش تاریخ درون‌ماندگار را به معنای نگارش تاریخی دانست که به نسبت «ایران» درون‌ماندگار باشد؛ چرا که به محض گفتن چنین حرفی ایران را به یک ذات مجرد بدل می‌کنیم که قواعدی خاص خود و متفاوت یا خاص دارد. منظور از نگارش تاریخ درون‌ماندگار ایران، نگارش تاریخ درون‌ماندگار تحولات متعددی است که به فرد تاریخی «ایران» مربوط هستند و ذیل این فرد تاریخی می‌گنجند. اجازه دهید برای توضیح بهتر یک بار دیگر مسأله را مرور کنیم.

بر این اساس هر پدیده که موضوع بررسی تاریخی قرار می‌گیرد، دنباله‌ای است متشکل از دنباله‌های متفاوت. تاریخ‌نگار باید هم بر گسست‌های درون یک دنباله و هم بر گسست‌های میان دنباله‌ها تمرکز کند، تا نهایتاً «دنباله‌ی دنباله‌های» پدیده‌ی مورد بررسی خود را بسازد. برای مثال، خانواده دنباله‌ای نامتجانس است که اجزای آن دنباله‌های حقوقی، اقتصادی، جمعیت‌شناختی، اجتماعی، زیستی، دینی و سیاسی هستند و هر کدام از این دنباله‌ها رابطه‌ی خاص و ویژه‌ای با دیگری دارند. در درون خود این دنباله‌ها هم روند خاصی (صعودی، نزولی، چرخشی، ...) وجود دارد که آن‌ها را به دنباله‌هایی گسسته اما قابل‌مقایسه و ردیابی در بستر تاریخی بدل می‌کند. خانواده، به عنوان یک موجودیت، دنباله‌ای از دنباله‌ها است؛ فرد تاریخی خانواده جدولی کلی است که گسست‌های درون هر دنباله و گسست‌های میان آن‌ها را توصیف می‌کند و روابط خاص و

ویژه‌ی میان خانه‌های عمودی و افقی خود را تحلیل می‌کند تا در یابد خانواده چگونه به موجودیت کنونی خود بدل شده است. مجموعه تحولات پیش‌گفته در حوزه‌ی اندیشه دلالت‌هایی تعیین‌کننده برای مکاتب متفاوت علوم اجتماعی در برداشته‌اند. فهم بی‌واسطه‌ی معنای کنش بر مبنای مقولاتی از قبیل «تجربه‌ی زیسته»، «قصد» و غیره می‌تواند جای خود را به رویکردهایی بدهند که مقولات معنابخش کنش را تنها در بستر وضعیت تاریخی مشخص فهم‌پذیر بدانند. هم‌چنین برجسته شدن نقش عوامل ناخواسته و تصادفی در تحولات اجتماعی، رویکردهای مبتنی بر ساختار را که بر تلقی منطقی- عقلانی از واقعیت اجتماعی استوار هستند به بازنگری در مبانی و پیش‌فرض‌های خود وامی‌دارد.

برای مثال فوکو با تغییر زاویه دید، و برجسته‌ساختن تراز گزاره‌ها^۱ در مقابل قضایا^۲ و عبارات^۳ به بررسی شکل‌گیری تاریخی گفتمان‌ها پرداخت. از این منظر گفتمان مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌ها است که در جهت قوام‌بخشیدن به حوزه‌ای مفهومی عمل می‌کند. ویژگی خاص گزاره‌ها که متمایزکننده‌ی آن‌ها از قضایا و عبارات است «کم‌یابی» و «تنظیم‌کنندگی» آن است. گزاره‌ها بی‌نهایت نیستند و در بازه‌های زمانی معلوم قابل تشخیص‌اند. آن‌ها مجموعه عملکردهایی تنظیمی هستند که حدود و ثغور و نحوه‌ی پرداختن به آنچه را که موضوعیت یافته، مشخص می‌کنند. و وظیفه تاریخ‌نگار ارائه توصیفی

1. statements
2. propositions
3. phrases

کامل از نحوه‌ی صورت‌بندی و مسیرهای دگرگونی این عوامل تنظیمی است. هر گفتمان در یک دوره‌ی تاریخی خاص صورت‌بندی مشخصی به خود می‌گیرد که وقوع گسست‌هایی در این صورت‌بندی منجر به تغییر در شبکه روابط میان عناصر انسجام‌بخش و پیدایش صورت‌بندی‌های جدید گفتمانی می‌گردد. وی مجموع گزاره‌های زبانی و غیرزبانی در دسترس را «بایگانی» یا آرشیو می‌نامد که در واقع نظام عام صورت‌بندی و دگرگونی گزاره‌های ممکن است. نظامی که در عین حال شامل قواعد تغییر، گسست و گسترش است (فوکو، همان ۱۴۵-۱۴۸). به باور فوکو برای مواجهه با گفتمان به معنای پیش‌گفته، فاصله گرفتن از تلقی سوژه‌محور از دانش یا آنچه که فوکو «اراده به حقیقت» می‌نامد، در کنار توجه به خصلت روی‌دادی گفتمان ضروری است. او برای این کار از دو مسیر باستان‌شناسی و تبارشناسی به گفتمان‌ها نزدیک می‌شود. باستان‌شناسی به کار شناسایی صورت‌بندی‌های گفتمانی و تشخیص گسست‌هایی که به تغییر آن‌ها انجامیده است می‌آید و تبارشناسی نحوه حضور تاریخی نیروهای عمل‌کننده در میدان وضعیت کنونی را می‌کاود. گسست ناظر است بر وقوع تغییری بازگشت‌ناپذیر که با برهم زدن شبکه‌ی مناسبات میان عناصر مؤثر یک وضعیت تاریخی، شرایط امکان آن‌چه را که تاکنون ناممکن بوده است فراهم می‌آورد، اما مفهوم شرایط امکان به معنی استنتاج قطعی و اجتناب‌ناپذیر پدیده از عوامل مسبوق بر آن نیست و از این حیث مفهوم روی‌داد را در تحلیل علی دخالت می‌دهد. این

تلقی از گسست شکلی از تفکر را قوام می‌بخشد که به گونه‌ای به‌ظاهر متناقض‌نما نفس «ممکن بودن» را در حضور هم‌زمان شرایط و علل تعیین‌کننده می‌سنجد. این تلقی از مفهوم امکان و شرایط بلافاصله آن‌ها را با وضعیت خاص و یکتایشان پیوند می‌زند. با چنین درکی از مفهوم گسست است که امکان تحلیلی درون‌ماندگار – که لاجرم تاریخی است – و ناین همان از موضوع مورد بررسی فراهم می‌آید.

می‌توان گفت به دلیل همین تفاوت در نگاه به تاریخ‌نگاری میان وبر و فوکو است که وبر نهایتاً با تلقی مدرنیته به مثابه انفکاک‌ی میان گذشته و حال، جامعه‌شناسی را علمی به‌تمامی نو و در شرف تأسیس تلقی می‌کند. حال آن‌که بسط رهیافت‌های تبارشناسی و باستان‌شناسی به حوزه‌ی دانش، فوکو را از چنین تلقی‌ای از مدرنیته و علم دور داشته، و به سمت پی‌گیری پیشینه و بررسی چگونگی پدیدآمدن دانش مدرن، امکانات و محدودیت‌های آن می‌راند. دلوز برای توصیف رهیافت فوکو از عبارات و اصطلاحاتی از قبیل «توپولوژی» و در توصیف جایگاه سخن فوکو از «بایگانی‌کاو» (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۷)، و «نقشه‌نگار» (همان: ۴۷) استفاده می‌کند؛ اصطلاحاتی که بر نقش تعیین‌کننده‌ی مقوله‌ی «مکان» و «فضا» در این رهیافت نوین به حوزه‌ی دانش و اندیشه دلالت می‌کنند. این رهیافت بر انگاره‌ی پیوند ناگسستنی میان زمان و فضا قرار دارد و از این منظر توضیح زمان درون‌ماندگار پدیده‌ی مورد بررسی بدون به دست دادن توضیحی از سازمان فضایی متکثر پدیده ناممکن خواهد بود.

اگر بخواهیم از همین زبان استفاده کنیم می‌توانیم بگوییم که بایگانی مدرن دانش ایران همه‌ی آنچه را که از گذشته به ارث رسیده است ذیل مقوله‌ی ناکافی و نابسندگی «سنت» طبقه‌بندی کرده و پاره‌ای دیگر از پدیده‌ها را «مدرن» نامیده است. این پدیده در کنار فاکت‌های تاریخی متعددی که بر تفاوت بستر تاریخی-اجتماعی ایران دلالت دارند (فاکت‌هایی تاریخی از قبیل تقسیم‌بندی ژانرهای متون اسلامی بر حسب زبان، تولی مشاغل خاص از سوی قومیت‌های مختلف، پراکندگی جغرافیایی زبان‌ها، و...) ضرورت دقت نظر و ایجاد تعدیلات، در مفاهیم و روش‌هایی را برجسته می‌سازد که از سنت‌های اندیشه‌ی معاصر اخذ شده و بر مواد تاریخی این بستر تاریخی اعمال می‌شوند. این‌که چه راهبردها و راهکارهایی برای فائق آمدن بر این مسئله و اعمال تعدیلات لازم در مفاهیم و روش‌های سنن علوم انسانی و علوم اجتماعی می‌توان به کار برد موضوعی است که فصل بعدی این نوشته به آن خواهد پرداخت.

فصل سوم: فضای
سخن و محیط کار تاریخ‌نگاری

فضای سخن و بایگانی

فضای سخن ما، موضعی است که از آن سخن می‌گوییم. مجموعه‌ای از گفتارها که به ما امکان سخن گفتن می‌دهند. این مجموعه، در کنار مجموعه‌های دیگری در درون بایگانی یا آرشیو دانش قرار دارد. اگرچه بایگانی معمولاً به مجموعه‌ای از متون اطلاق می‌شود، و بایگانی تاریخی یا بایگانی دانش به معنای مجموع متونی دانسته می‌شود که در یک سنت فرهنگی، محدوده‌ی تاریخ‌نگاری یا در یک نظام دانش تولید و نگهداری می‌شوند؛ ما در این‌جا معنایی متفاوت از بایگانی مراد کرده‌ایم که علاوه بر این، شامل تمامی متون^۱ غیرنوشتاری، شیوه‌ی بازآرایی، بازخوانی، طبقه‌بندی، تولید و انباشت دانش نیز هست. بایگانی واحدی است اعم از کتاب‌ها، گفته‌ها، مؤلفان، شاخه‌های دانش، و قواعد تولید آن‌ها. بایگانی، مجموعه‌ای است از نظم‌ها (که آرایش سخنان را تعیین می‌کنند و آن‌ها را به هم مرتبط می‌سازند)، دسته‌بندی‌ها (که هم‌چنان‌که سخنانی را در دسترس قرار می‌دهند

۱. در تمامی این گفتار، متن به معنایی گسترده، اعم از متن نوشتاری، تصویری، شفاهی و ...، به معنای مجموعه‌ی قابل تأویلی از نشانه‌ها استفاده شده است.

ابزاری برای پنهان کردن سخن‌ها هم هستند)، قواعد شکل‌گیری و دگرگونی (که ظهور و غیاب سخن‌ها را ممکن می‌کنند و یا سخنی را به سخن دیگر بدل می‌کنند)، و قواعد دریافت چیزها، و سخن گفتن از آن‌ها؛ مجموعه‌ای که دانش ما را سازمان می‌دهد. بایگانی نه مجموعه‌ی متون گذشته، که نظام کامل صورت‌بندی و دگرگونی است که شرط امکان سخن گفتن است. بایگانی زمینی است که گفتار در آن ممکن می‌شود، نظامی که در عین حال شامل قواعد تغییر، گسست و گسترش است. اما این قواعد را نباید ضرورتاً نظامی کلیت‌یافته و متحد دانست که خصایلی عام دارد. می‌توان گفت بایگانی مجموعه‌ای از دستگاه‌های تنظیم سخن است؛ دستگاه‌هایی تنظیمی که در پراکندگی و گسست از یکدیگر زمینی را می‌سازند که نظم‌های معینی بر پراکندگی‌های آن حاکم است. بایگانی شرط امکان چیزهایی است که موضوع دانایی ما قرار می‌گیرند، و به همین دلیل آستانه‌های دانش ما را معین می‌کند.

هیچ لحظه‌ای را در تاریخ نمی‌توان یافت که آنچه مبنای تفکر و داوری بوده است، به بهای امکان‌پذیر نمودن چیزهایی، چیزهای بسیاری را ناممکن نکرده باشد. به همین دلیل هم نمی‌توان بایگانی را به عنوان یک نظام سلطه یا نظم ضروری فهم تصور کرد که هیچ خللی در آن نیست؛ چرا که این فضا به بهای امکان‌پذیر نمودن نظم‌های مختلف، واحدهای فضایی منفرد و دسته‌بندی‌های گسسته‌ای را پدید می‌آورد. میان چیزها تمایز می‌گذارد تا آن‌ها را رؤیت‌پذیر کند و به آن‌ها زبان سخن

ببخشد. این واحدهای فضایی منفرد با یکدیگر هم‌نشین شده، از یکدیگر تأثیر پذیرفته و بر یکدیگر اثر می‌گذارند. تأثراتی که ضرورتاً نمی‌توان نظمی کلی و یا هدفی غایی برای آن‌ها فرض گرفت و انتظام‌های مختلف آن ذیل یک نظم استعلایی و کلی، از پیش، قابل تعریف نیستند. فضای سخن، بخشی از زمین این بایگانی است که ما آن را به عنوان موضع خود بازشناخته‌ایم. ما تبار خود را در این نقاط بایگانی باز یافته‌ایم. لحظات مرزی آن را مشخص کرده‌ایم، نسبت آن را با دیگر گروه‌های منسجم گفتاری، یا به عبارتی با سنت‌های گفتاری دیگر روشن کرده‌ایم و کوشیده‌ایم با تعیین حدود این فضا، موضعی را که خود در درون بایگانی اشغال کرده‌ایم تصریح کنیم. به این ترتیب، ما مرزهای موضع کنونی خود را بازشناخته‌ایم و گسست‌هایی تحلیلی در میان این مجموعه‌ی درهم‌تنیده‌ی گفتارها وضع کرده‌ایم. این گسست‌های تحلیلی، شرایط امکان‌پذیر شدن سخن ما هستند. تلاش می‌کنیم به بررسی راه‌هایی پردازیم که این منظر برای تحلیل عملکردهایی معین در بایگانی در اختیار ما قرار می‌دهد: عملکردهایی که فرد تاریخی ما را بر می‌سازند. تعلیق لحظه‌ی حال حاصل فرایندهای متنوع و متفاوتی در درون بایگانی است که ضرورتاً از یک منظر پیروی نمی‌کنند اما در مجموع حاصلی جز تعلیق (و یا استعلا) از وضعیت کنونی ندارند. ما در فضای سخن خود به دنبال راه‌هایی برای پرابلماتیزه کردن لحظه‌ی حال هستیم. و می‌کوشیم نقاطی را در بایگانی برجسته کنیم که سخن گفتن از وضعیت حال را ناممکن

کرده‌اند. هدف ما توضیح این نکته است که بایگانی کنونی چگونه لحظه‌ی حال را از موضوعیت خارج می‌کند. توضیح این خصلت برشده‌ی بایگانی، در گرو توضیح نقاط شکل‌گیری و عملکرد تعلیق در درون آن است؛ نقاطی که در مجموع، تکینگی این تعلیق را توضیح دهند. فضای سخنی که ما درون این بایگانی بر ساخته‌ایم، باید به ما کمک کند تا با نقد تاریخی تعلیق، لحظه‌ی حال را پرابلماتیزه کنیم. در نتیجه می‌توان گفت هدف نهایی این برنامه‌ی پژوهشی، توضیح تکینگی لحظه‌ی حال و بیرون کشیدن آن از زیر بار انواع متفاوت تحلیل استعلایی است که پیشاپیش امکان بررسی درون ماندگار لحظه‌ی حال را از ما سلب می‌کنند. برای چنین کاری، ما در این فصل باید ابتدا نگاهی به وضعیت بایگانی کنونی داشته باشیم، سپس راه‌هایی اولیه برای عمل در این بایگانی ترسیم کنیم، و با بازشناسی نظام‌های تحلیل استعلایی، موضع و نحوه‌ی عمل خود را در درون این بایگانی روشن‌تر سازیم.

شکل کنونی بایگانی، بایگانی در دسترس ما، به واسطه‌ی گسستی قابل شناسایی است که در سازمان دانش رخ داده است. بایگانی در دسترس، چیزی جدا و مجزا نسبت به هر نظم مفروض پیش از این گسست است. طبیعی است که چنین تفکیکی اعتباری و تحلیلی است. ما از گسستی سخن نمی‌گوییم که مانند صاعقه بر پیکره‌ی دانش فروآمده باشد و آن را دوشقه کرده باشد؛ زیرا بایگانی در پراکندگی و ناهمگونی‌اش، با نقاط متمایز و دور از دسترسش و به خاطر مقاومت‌ها و همراهی‌های

متفاوتی که در دل خود دارد، امکان انشقاق ندارد. اما می‌توانیم با توجه به روی‌دادهای بازگشت‌ناپذیری که در سازمان دانش ما رخ داده‌اند، تمایزی فرضی میان بایگانی در دسترس و بایگانی پیش از گسست قائل شویم تا به این وسیله به شکلی اولیه پیرامون استراتژی‌های تحلیل بایگانی تأمل کنیم. به علاوه بایگانی کنونی، تا حد قابل توجهی، حاصل نشانه‌ها و پیامدهای این گسست است. به همین دلیل شاید بی‌معنا نباشد که پیش از هر چیز بر وضعیت خود این گسست تأکید و تأمل کنیم. این گسست را می‌توان در قرینه‌های متفاوتی بازیافت. فرایندهای تصادفی و رخ‌دادهای تاریخی متعددی وجود دارند که می‌توان آن‌ها را در کنار یکدیگر به عنوان سرآغازهای تغییر بایگانی بازشناخت. بعضی از مهم‌ترین سرآغازها عبارت‌اند از:

الف) تغییر بنیادین جایگاه زبان‌های متفاوت در سازمان دانش ایران و شکل‌گیری گونه‌ی متفاوتی از ترجمه‌ی فرهنگی: در یک دوره‌ی زمانی دیرپا فرایند تقسیم کار میان زبان عربی، زبان فارسی و زبان‌های محلی نظم دانش ایران را شکل می‌داد. در پی روی‌دادهای تاریخی معینی این نظم زبانی از میان رفت و نسبتی دیگرگون میان زبان‌های اروپایی، زبان فارسی، زبان‌های محلی و زبان عربی پدید آمد که در آن اهمیت این زبان‌ها دستخوش تغییر شد و فرایند ترجمه مبداء و مقصد متفاوتی یافت. این روی‌دادهای بازگشت‌ناپذیر تاریخی، علاوه بر این که نظم‌های متفاوت و متمایزی را در بایگانی دانش پدید آوردند، برای دستیابی به بایگانی گذشته هم قواعد، طبقه‌بندی‌ها،

مراسم و اهداف جدید خلق کردند که بدون شک سرآغازی مهم برای وضعیت کنونی دانش ما بوده است.

ب) تحمیل سکون به برخی از شاخه‌های دانش: به‌سادگی می‌توان نشان داد که بخش‌هایی از بایگانی با سرعت‌هایی متفاوت به سوی کم‌اهمیت شدن حرکت کرده‌اند و بخش‌هایی از آن تقویت شده، با نظم‌های جدید پیوند خورده و معانی متفاوتی یافته‌اند. این تغییرات را می‌توان به بهترین نحو در تحمیل سکون به رشته‌هایی از دانش و ایجاد شاخه‌های جدید دانش مشاهده کرد. از آن‌جا که شاخه‌های جدید دانش نظیر علم اجتماعی، روان‌شناسی، طب بالینی و ... به‌روشنی پیش روی چشمان ما هستند، شاید بازشناسی پیدایش آن‌ها و سخن‌گفتن از گسستی که آن‌ها را پدید آورده است چندان دشوار و دور از دسترس دانش کنونی ما نباشد. اما در طرف مقابل، شاخه‌هایی از دانش و حکمت نظیر رجال، مسالک، فراست، نجوم، کیمیا، تدبیر منزل و ... در دایره‌ی دانش امروزمین ما زبان سخن نمی‌یابند. این خاموشی، بی‌معنا نیست. طبیعتاً هدف ما بازیابی دانشی کهن و فراموش شده نیست؛ این کار متولیان دل‌سوز و خوش‌دل خودش را دارد. هدف ما در این‌جا -شاید در جهت مخالف- تنها اشاره به این نکته است که چنین سکوتی صرفاً به معنای خشک شدن چشمه‌ای جوشان نیست. بلکه به معنای تغییر نقاط کانونی بایگانی، بلند شدن صداهایی دیگر برای پنهان کردن این صداها، و تغییر معنا و عملکرد رشته‌های دیگری است که پیوندی تاریخی با این دانش‌های خاموش شده داشته‌اند. چنین

تغییراتی نیز بدون تردید نشان‌گر گسست‌هایی متعدد در نظام دانش ما هستند.

ج) شکل‌گیری گونه‌های جدید دایره‌المعارفی با هدف خلاصه کردن سنت: در میان انواع متفاوت نوشتاری که در قرن سیزدهم و اوائل قرن چهاردم هجری (/قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم میلادی) باب شدند و یا معنا و جایگاه آن‌ها تغییر کرد، شاید بیش از هر موردی بتوان بر شکل‌گیری گونه‌های جدید دایره‌المعارفی دست گذاشت، که به‌خوبی خصلت‌نمای تغییرات عمده‌ی این عصر هستند. این تغییر در بسیاری از شاخه‌های دانش قابل مشاهده است و می‌توان در میان صور مختلف آن میل به تلخیص و جمع‌بندی بایگانی گذشته را ملاحظه کرد. کتاب‌های اثرگذاری چون الذریعه‌ی آقابزرگ، جواهر الکلام محمد حسن نجفی، مفاتیح الجنان شیخ قمی، امثال و حکم و لغت‌نامه‌ی دهخدا و ... با وجود تفاوت‌های فراوان و بسترهای متفاوتی که درون آن‌ها شکل گرفته‌اند، همگی به نوعی دایره‌المعارف‌هایی هستند که می‌کوشند هر آنچه را در سنت موجود است کنار هم بنشانند. طبیعی است که هر یک از این کتاب‌ها نمونه‌ها و سرمشق‌هایی در گذشته دارند و یا به بیان بهتر نقاط ارجاعی در بایگانی گذشته برای خود تعریف کرده‌اند. اما می‌توان تغییر هم‌سو و مشترکی در نحوه‌ی پردازش این کتاب‌ها یافت که بیان‌گر گسستی در نظام دانش است. برای مثال، تفاوت دایره‌المعارفی چون لغت‌نامه از فرهنگ لغات و واژه‌نامه‌های کهن فارسی روشن است.

د) شکل‌گیری مراکز و نهادهای جدید تولید دانش: هم‌زمان با این تغییرات، مراکز و نهادهای آموزشی جدیدی تأسیس شدند که معروف‌ترین و خصلت‌نماترین آن‌ها دارالفنون تهران است. اگر بایگانی را به معنای کلی نظام شکل‌گیری و دگرگونی سخن و نظم تولید و انباشت دانش بفهمیم، طبیعتاً تأسیس این مراکز نوپدید و اهمیت یافتن روزافزون آن‌ها خود می‌تواند گویای گسستی عمیق از بایگانی گذشته باشد. هر یک از این مؤسسات، قرینه‌ای است که تحولی بنیادی در نظم دانش را رؤیت‌پذیر می‌سازد. باید دقت کرد که در این جا مسأله، تنها توجه به شکل‌گیری نهادهای مدرن نیست. در واقع تمایزی این‌چنینی میان مدرن و سنتی، تنها باعث می‌شود بخشی از آنچه اهمیت پژوهشی دارد از دید خارج شود و نقاطی که وضعیت لحظه‌ای حال ما را رقم زده‌اند، به تعلیق درآیند. برای مثال، حوزه‌ی علمیه‌ی قم یکی از مؤسسات جدید تولید دانش است که نباید به بهای تمایزگذاری ذات‌گرایانه میان امر سنتی و مدرن، در نقطه‌ی کور دانش تاریخی ما قرار بگیرد.

ه) تغییر جایگاه و معنای حاملان آگاهی: تاریخ‌نگاران عصر میانی سلطنت قاجار، به روشنی نشان داده‌اند که چگونه در این دوران روشنفکران در مقام حاملان جدیدی از آگاهی شکل و قدرت گرفتند. این گروه جدید گروه ناهمگونی از روزنامه‌نگاران، نویسندگان، آموزگاران و علما را شامل می‌شود که در کنار افراد بسیاری چون مستشاران، تحصیل‌کردگان، مهندسان، اطباء، حقوق‌دانان و ... ذره ذره به اشکال گوناگون در نقاط مختلف

بایگانی ظهور کردند و سخن‌های جدیدی را ممکن کردند که تا پیش از آن در منطقِ بایگانی جایی نداشتند. طبیعی است که پیدایش این گروه‌های جدید از یک‌سو روابط قوا میان حاملان پیشین آگاهی را دستخوش تغییرات بنیادی کرد؛ از دیگر سو با کنار گذاشته شدن اشکال معینی از حاملان آگاهی (نظیر خاندان‌های متخصص) مرتبط بود؛ و از سوی دیگر مراحل کسب مقام حامل آگاهی، یا به عبارت دیگر دگرگونی‌های بسیاری در مراسم آموزش و پرورشِ نخبه پدید آورد.

و) ایجاد تمایز میان دانش جدید و دانش قدیم (سنتی و مدرن)؛ آخرین نکته‌ای که نمونه‌وار به آن اشاره می‌کنیم، ایجاد تمایز میان سنتی و مدرن است. تصور این‌که تمایزی میان امر سنتی و مدرن وجود دارد، تصور این‌که دانش سنتی از دانش مدرن متمایز است و رو در رو قرار دادن این دو گونه، خود نشانه‌ی جدیدی است که تا پیش از سلطنت قاجار، ما به‌ازایی نداشته‌ایم. در زمانی طولانی، این شکل از نگاه بخش‌های مختلفی از بایگانی را تحت تأثیر قرار داد و یا به بیان دیگر در نقاط متعددی از بایگانی ظاهر شد. این ظهور خود، نظمی متحد یا زمانی قطعی نداشته است. به روشنی می‌توان نشان داد که تقابل طب سنتی/مدرن، جغرافیای قدیم و جدید و شعر سنتی و نو هم‌زمان پدید نیامده‌اند و معنای سنتی و نو نیز در آن‌ها متفاوت است. در نتیجه نمی‌توان گسستی هم‌زمان و هم‌شکل را در تمامی این حوزه‌ها پیش‌فرض گرفت، اما می‌توان به شکل تحلیلی و برای موضوع قرار دادن تمایز میان لحظه‌ی کنونی و

هر آنچه به واسطه‌ی فرض گرفتن این گسست اعتباری، پیش از گسست خوانده می‌شود، این تقابل نوظهور را موضوع بحث قرار داد.

همان‌طور که پیش از این هم اشاره کردیم، این‌ها تنها مواردی از تغییرات بنیادی هم‌زمان در نظم دانش ما هستند. مراد ما از گسست هم‌نشینی مواردی این‌چنین است که نظمی جدید را به وجود می‌آورند و نه گسستی قطعی از نظم همگن به نظم همگن دیگر. اعتبار کردن این گسست به ما امکان می‌دهد نقاط بسیاری را در بایگانی کنونی خود برجسته‌سازیم که اشکالی از امتناع را پیش می‌آورند و شیوه‌های معینی از سخن را ناممکن می‌کنند. اما در عین حال نمی‌توان فراموش کرد که گسست نه یک لحظه به مثابه واحد زمانی مشخص و قطعی که بازه‌ای زمانی است که در طول آن مجموعه‌ی این گسست‌ها هم‌زمان می‌گردند. به این معنا گسست هم‌زمانی ناهم‌زمانی‌ها است؛ اما در عین حال آنچه به ما نشان می‌دهد ناهم‌زمانی هم‌زمانی‌هایی است که می‌تواند مبنایی برای طرح پرسش از لحظه‌ی حال باشد.

از آنچه تا کنون گفته‌ایم باید روشن باشد که خود گسست هم‌اتفاقی زمان‌مند و تاریخ‌مند است. اگر به شیوه‌ی تحلیلی خود پای‌بند بمانیم، می‌توانیم این گفته را لاقلاً به دو معنادرک کنیم: (۱) پیدایی گسست در سازمان دانش زمان‌مند است و خود حاصل تاریخ دانش است. پیدایش گسست را باید بتوان در دل این تحولات توضیح داد و معنادار کرد. آنچه مایه‌ی گسستی در دل بایگانی بوده است، جز در تاریخ تکینه و درون‌ماندگار

خود قابل توضیح نیست. و اگر گسست را به معنای کلی و تام نفهمیم و در یک حوزه‌ی مشخص دانش به دنبال تصویر کردنِ گسست باشیم، باید توجه کنیم که تاریخ‌نگاریِ گسست، باید شرایط امکانِ گسست را بررسی کند. شرایطی که شاید توضیح آن نیازمند بازگشت مثلاً به عصر صفوی و یا حتی پیش از آن باشد. (۲) خود گسست هم ضرورتاً رخ‌دادی یک‌باره و بی‌زمان نیست. پیش‌فرض نگرفتنِ گسستِ دفعتی، باعث می‌شود بتوانیم تاریخ خودِ این گسست را موضوع پژوهش قرار دهیم. برای مثال همان لغت‌نامه‌ی دهخدا در نقطه‌ی معینی از گسستی قرار دارد که تفاوت‌های چشمگیری با تلاش مؤلفِ غیث اللغات دارد که خود صد سال قبل از دهخدا در نقطه‌ی دیگری از گسست دایره‌المعارف‌های لغوی قرار داشته است. یا جدال کهنه و نو پیش از چاپ افسانه‌ی نیما یوشیج تاریخ پر فراز و نشیبی در شعر فارسی داشته است که امکان فهم گسست به معنای لحظه‌ای واحد را از پژوهش‌گر سلب می‌کند. اما توجه به این گسست، چه مسیرهایی را برای بحث ما باز می‌گشاید؟

ردیابی تاریخی فرد تاریخی و عملکردهای تنظیمی

هنگامی که از تعلیق لحظه‌ی حال در مطالعات تاریخی سخن می‌گوییم، منظوری جز این نداریم که وضعیت دانش کنونی ما این امکان را به دست نمی‌دهد که امور حاضر را به موضوع تحلیل تاریخی یا به بیان وبر به فرد تاریخی بدل کنیم. برای توضیح فرد تاریخی باید فرایند شکل‌گیری واحد تحلیل یا روند تاریخی تبدیل شدن چیزی به یک فردیت تاریخی را شرح دهیم. به عبارت دیگر، توضیح فرد تاریخی بدون فهم فرایند تفرید آن ممکن نیست. وبر توضیح می‌دهد که بررسی فرد تاریخی علاوه بر این که به معنای توضیح تاریخی فرایندی است که در آن موضوع تحلیل به آنچه هست بدل می‌شود، به معنای شرح این نکته هم هست که از چه رو آنچه هست، به چیزی دیگر بدل نشده. این توضیح در واقع، توضیح فرایند تفرید فرد تاریخی است. توضیح فرد تاریخی، نمی‌تواند بر دستگاه‌های مفاهیم عام تکیه کند. چرا که هدف آن توضیح تاریخی یک نمونه یا یک مورد نیست که با باقی نمونه‌ها و موارد همسان باشد و بتوان دستگاه عامی را برای توضیح آن‌ها به کار برد. هدف این توضیح، شناخت رخداد یا پدیده‌ی اجتماعی در فردیت آن است. پس توضیح تاریخی باید نشان دهد که چگونه یک پدیده فردیت پیدا می‌کند.

در عین حال نباید پنداشت که توضیح فرایند تفرید فرد تاریخی به معنای توضیح و بنا کردن سلسله‌ای علی از وقایع است که فرد تاریخی حاصل منطقی آن است. بلکه باید گفت از آن‌جا که توضیح فرد تاریخی، در گرو نشان دادن روابط متنوع آن

با شرایطی است که آن را ممکن کرده‌اند، می‌توان به دنبال دلایلی بود که نشان دهند چگونه فرد تاریخی به آن‌چه هست بدل شده و چیز دیگری نشده است؛ چگونه فرد تاریخی، به یک فرد بدل شده؛ و اجزای این فردیت در چه بستری ممکن شده‌اند و در شرایط امکان خود چه خصلت‌های برشده‌ای را پیش آورده‌اند. برای ساختن فرد تاریخی باید خاص بودن پدیده‌ی مورد بررسی، یا نام اولیه‌ای که بنا است در انتهای کار به فرد تاریخی بدل شود، را ترسیم کنیم و توضیح دهیم که چنین خاص بودن‌هایی چه سرآغازهای تاریخی‌ای داشته‌اند. در نتیجه، پژوهشی که به تاریخ حال می‌پردازد بسیار ممکن است که نیازمند ردگیری فرد تاریخی خود در بایگانی پیش از گسست شود. برای مثال بسیاری از تحقیقاتی که می‌خواهند به حوزه‌ی جامعه‌شناسی علم یا تاریخ دانش در ایران بپردازند، برای آن‌که فرایند تفرید موضوع خود را تصویر کنند، ناچارند به لحظه‌ی پیش از گسست‌های تحلیلی پیش‌گفته مراجعه کنند. زیرا در این تحقیقات توضیح فرایند تفرید مستلزم توضیح منطق بایگانی پیش از گسست است. و برای این کار باید نظم بخشی از بایگانی پیش از گسست را ترسیم کرد. نظمی که سرآغازهای فرد تاریخی پژوهش در آن ممکن شده‌اند. در این جا است که فرض گرفتن تحلیلی گسست می‌تواند برای گرفتن رد تبارهای فرد تاریخی استراتژی‌هایی کلی پیشنهاد دهد. این استراتژی‌ها نه موضوع تحقیق هستند و نه احکامی تاریخی؛ مسیرهایی هستند که در فرایند تحقیق بازاندیشیده می‌شوند. در مرحله‌ی اول، آن‌چه به ترسیم این استراتژی‌ها کمک

می‌کند، توجه به این مسأله است که چگونه بایگانی موجود تباریابی اکنون در لحظه‌ی پیش از گسست را ناممکن می‌کند. بایگانی موجود چه نسبتی با بایگانی پیش از گسست برقرار می‌کند و این نسبت چه چیزهایی را ناممکن می‌سازد. بازتنظیم بایگانی گذشته، بخشی از عملکرد هر بایگانی است. مجموعه‌ای از عملکردهای بازتنظیم‌گر در درون بایگانی وجود دارند که با مرتبط کردن سخن‌ها با یکدیگر، آن‌ها را مرتب می‌کنند، سخنی را تکرار سخن دیگر می‌شمارند (و از این طریق تعریف نقاط افتراق این دو یا تفاوت ممکن می‌شود)، و سخنی را از سخن دیگر متمایز می‌کنند (و از طریق فرض گرفتن تشابهی بالقوه این دو سخن را در یک سطح قرار می‌دهد). این سطح‌ها، خطوط ارتباط و نقاط ارتباط، فضاهایی را برای سخن می‌سازند که مجموع آن‌ها بایگانی است. این عملکردها در هر لحظه روابط پیشین بایگانی را بازتنظیم می‌کنند. در نتیجه این طبیعی است که همواره بایگانی پیشین در زیر بار بایگانی کنونی مدفون می‌شود و لایه‌ها و قشرهای جدیدی که در این فضاها ایجاد می‌شوند صورت پیشین بایگانی را پنهان می‌سازند. اما ما به شکل ویژه‌ای با مشکل دسترسی به بایگانی پیش از گسست روبه‌رو هستیم. چرا که با وقوع روی‌دادهایی که می‌توان آن‌ها را گسستی بنیادین خواند، عملکردهای تنظیمی بایگانی جدید، عملکردهای تنظیمی بایگانی قدیم را پوشانده و از دسترس خارج کرده‌اند. در واقع تغییرات فضایی به حدی سریع و بنیادین بوده است که بازیابی نظم بایگانی گذشته در لحظه‌ی اول ممکن نیست.

به‌علاوه یکی از خصلت‌های بایگانی پس از گسست در ایران، این است که بایگانی پیشین را بر اساس منطق خود بازسازی کرده است؛ و لااقل می‌توان گفت در این بازسازی سوژه‌ی شرق‌شناس خود را به‌تمامی این منطق فرافکنی کرده است. بایگانی گذشته، دسته‌بندی علوم، متون و سخن‌ها، پراکندگی نظم‌های میان آن‌ها، نظم شکل‌گیری، توالی و دگرگونی سخن‌ها، قواعد سخن گفتن و ارتباطات بیرونی دانش، بر اساس منطقی نو باز-نمایی شده‌اند. این بازنمایی‌ها بر اساس کلیشه‌هایی انجام شده‌اند. کلیشه‌هایی که شرق‌شناسی خاص ما را می‌سازند و از ویژگی‌های بنیادین بایگانی در دسترس هستند. سخنان پیش از گسست بر اساس این نظم جدید طبقه‌بندی شده و توضیح داده می‌شوند. متون در طبقات دانش زمانه‌ی خود قرار نمی‌گیرند، بلکه در نسبت با علم کنونی طبقه‌بندی می‌شوند. قواعد شکل‌گیری، و دگرگونی سخنان، بر اساس نظام تولید دانش کنونی، و اهداف، مبانی و غایات آن خوانده می‌شود و مورد قضاوت قرار می‌گیرند. قواعد سخن گفتن و آموزش، معنای کتاب و مؤلف، و ابزارها و فضاهای عینی بیان و تبادل بر اساس سوژه‌ی غربی^۱ بازخوانی می‌شوند. در نتیجه کلیشه‌های تاریخی که بخشی از شرق‌شناسی ما را شکل می‌دهند، ردگیری تبار فرد تاریخی در بایگانی پیش از گسست و توضیح سرآغازهای انضمامی آن را دشوار می‌سازند.

اما چطور می‌توان امکانی را پدید آورد تا زوایایی از

۱. منظور این نیست که سوژه‌ی غربی شکل خاصی از سوژه است که در بایگانی‌های مختلف فرافکنی می‌شود. هر بایگانی سوژه‌ی غربی خود را به شکلی خاص ممکن می‌کند. سوژه‌ی غربی دانش ایران خود محصول دانش ایران و فرایند و معنای شناخت چیزها در آن است.

عملکردهای تنظیمی پیش از گسست، علی‌رغم آن‌چه بایگانی پس از گسست بر سر آن آورده، بازخوانی شوند. هدف این است که بتوانیم توضیحی از آن دسته عملکردهای تنظیمی بدهیم که شرایط امکان فرد تاریخی ما بوده‌اند. در واقع باید دریافت که چه عملکردهای تنظیمی‌ای در تعیین جایگاه و نحوه‌ی شکل‌گیری سخنانی مرتبط با فرد تاریخی ما و رابطه‌ی آن‌ها با دیگر اجزای بایگانی پیش از گسست نقش داشته‌اند. برای مثال، اگر در تحقیقی برای یافتن تبار موضوعی در دانش پزشکی، ناچار باشیم به لحظه‌ی پیش از گسست رجعت کنیم، استراتژی ما باید یافتن عملکردهای تنظیمی معینی باشد که در آن دوران بر شکل‌گیری و دگرگونی دانش پزشکی مؤثر بوده‌اند و به بیان ساده‌تر، سخنان مربوط به دانش پزشکی باید در بستری که در آن طرح شده‌اند فهمیده شوند. به عبارت دیگر، اگر فرایند تفرید موضوع کار ما به پیش از گسست بازگردد، باید عملکردهایی تنظیمی را باز یافت که بر تولید تفاوت و تکرار در نقاط زایش یا سرآغازهای فرد تاریخی ما اعمال می‌شده‌اند. به این ترتیب باید عملکردهای تنظیمی این زمان را بازیابی کرد و سخن را به طور درون‌ماندگار در دل فرایند تولید و تفریدش بازشناخت.

از میان این عملکردهای تنظیمی، آن‌چه بیش از هر چیز در دسترس ما است، نظام توالی متون و روابط آن‌ها با یکدیگر است. این نقطه، جایی است که بازسازی درون‌ماندگار بخش‌هایی از بایگانی از دست رفته که به شکل‌گیری فرد تاریخی مرتبط هستند آغاز می‌شود. ما این عملکردهای تنظیمی را ژانر می‌نامیم و ژانر

را در فضای سخن خود به این معنا می‌فهمیم: «عملکردهایی تنظیمی که سخنان مختلفی را در ارتباط با هم قرار می‌دهند و شرایط امکان آن‌ها را فراهم می‌سازند». طبیعی است که این معنا از ژانر، لزوماً معنای پذیرفته‌شده‌ی آن نیست. اما اندیشه‌هایی که مرز فضای سخن ما را تشکیل می‌دهند، چنین تعریفی از ژانر را ممکن می‌کنند.

نظریه‌ی ژانر، به طور کلی به دو شکل یا در درون دو قطب، ژانر را تعریف می‌کند. در اولین نگاه، ژانر مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها است که در متون خاصی وجود دارد و در واقع خصوصیت‌هایی درونی و گوهرین است که یک نوع یا ژانر را مشخص می‌کند. در این نگاه، بخشی از متون حاوی این مؤلفه‌ها هستند و می‌توان بر اساس معیارهایی بیرونی تعلق یک اثر به یک ژانر را مشخص کرد. تعریف ارسطویی ژانرهای ادبی، نوعی از این تعریف است که در آن هر اثری در نسبت با مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها سنجیده می‌شود تا دریابیم به کدام ژانر تعلق دارد. طبیعی است که شکل افراطی این نگاه، امکان بررسی تاریخی ژانرها و تغییرات آن‌ها را فراهم نمی‌کند. زیرا ژانر در این نگاه بر اساس مؤلفه‌هایی عام و انتزاعی تعریف می‌شود و به قالبی ایستا بدل می‌شود که یا سخن مورد نظر نمونه‌ای از آن هست و یا نیست. نگاه دیگر، ژانر را بر اساس انتظارات تعریف می‌کند. ژانر آن چیزی است که انتظار مخاطب از متن را تعیین می‌کند. ژانر وحشت قواعدی دارد که مخاطب انتظار آن‌ها را دارد و به این معنا آن را در این ژانر می‌گنجاند. ژانر خبر روزنامه‌ای، قواعد تنظیم خود را از نحوه‌ی

برخورد مخاطب با آن اخذ می‌کند. در مقابل نگاه اول که می‌توان آن را نگاه صوری خواند، این نگاه را می‌توان نگاهی پراگماتیستی دانست که ژانر را بر اساس انتظارات مخاطب تعریف می‌کند. اگر نگاه صوری به علت غیرتاریخی بودن برای ما پذیرفتنی نبود، این نگاه به این علت برای ما نابسنده است که عملاً تشخیص ژانر در لحظه‌ی پیش از گسست را به یک مجهول دیگر وابسته می‌کند، یعنی به انتظاراتی که از سخن‌ها در بایگانی از دست رفته وجود داشته.

آنچه ما در تعریف ژانر به آن نیازمندیم، گونه‌ای از تعریف است که نه صوری باشد و نه شناخت ژانر را موقوف به شناخت انتظارات کند. در میان سنت‌هایی که می‌کوشیدند ژانر را به معنای نظام تولید متن، و نه دریافت آن، بفهمند، فرمالیسم روس از این جهت قابل بازخوانی به نظر می‌رسد که به خاطر دغدغه‌ی توضیح درون‌ماندگارِ پویایی تاریخی، تدقیقات مهمی را در تعریف صوری ژانر پدید آورده است. متفکران نسل دوم فرمالیست‌های روس، به روشنی دریافتند که توضیح صوری ژانر، امکان توضیح تغییر و پویایی نظام ژانرها را نمی‌دهد. یوری تینیانوف و میخائیل باختین در این میان متفکرانی هستند که تأویل از کار آن‌ها برای ما راه‌گشا خواهد بود. بر اساس آرای تینیانوف می‌توان ژانر را به معنای دسته‌ای از متون فهمید که وجوه غالبی در آن‌ها وجود دارد؛ اما نسبت این وجوه، اهمیت آن‌ها و معنا و هستی آن‌ها در فرایند تاریخی تغییر می‌کند. یکی از چیزهایی که این وجوه غالب را سامان می‌دهد، وجه خطابی کلام و فضای اجتماعی مصرف این

متون است. در نتیجه ژانرها در دل فضاهای ارتباط و عملکردشان تغییر می‌کنند. به عبارت دیگر، تغییر ژانرها در دل تغییر بایگانی روی می‌دهد. باختین برای بسط بیش‌تر این دغدغه، از استعاره‌های فضایی استفاده می‌کند. او ژانر را در سطحی هستی‌شناختی بررسی می‌کند و دیگر مثل طرفداران نظریه‌ی صوری ژانر، نمی‌خواهد ژانر را به ابزاری برای شناخت و تشخیص و تعیین حدود متن‌ها بدل کند. در عوض او ژانر را فضا-زمان یا کروئوتوبی می‌داند که نوع خاصی از سخن را ممکن می‌سازد. در واقع ژانر با ساختن فضا-زمانی معین، شرایطی را فراهم می‌کند تا سخن در قالب این فضا-زمان کلامی محقق شود. به نظر می‌رسد که در ادامه‌ی این تلاش‌ها می‌توان معنایی از ژانر مراد کرد که عملاً راه را برای توضیح فرایند تفرید باز کند. اما چگونه؟

آیا ژانرها شبکه‌هایی از پیش آماده هستند که سخنان در درون آن‌ها نظم گرفته‌اند و حالا با پوشیده شدن نظم آن‌ها به وسیله‌ی بایگانی جدید، باید به گذشته بازگشت و آن‌ها را بار دیگر آشکار کرد و از زیر رسوبات تاریخی بیرون کشید؟ آیا ژانرها منشاء نظم بایگانی از دست رفته هستند و باید با کاوش در لایه‌های فضای کنونی این منشاءهای اصیل را بازیابی کنیم و نظم آن را بازشناسیم؟ آیا نظم ژانرها واقعیتهای بیرونی است که با مواجهه‌ای پدیدارشناختی با گذشته خود را بازمی‌نمایاند؟ طبیعتاً چنین نیست. گذشته واقعیت یا نظمی از پیش موجود ندارد که منتظر کاشفی باشد که آن را از زیر رسوبات بیرون بکشد. واقعیت تاریخی، واقعیتی علمی نیست که محقق بخواهد با استفاده

از روش‌های علمی آن را شناسایی کند. ما گذشته را مجموع واحدهای از پیش موجودی نمی‌دانیم که فارغ از تکینگی لحظه‌ی اکنون قابل تشخیص و صورت‌بندی باشند. در واقع گذشته فی‌نفسه قابل شناسایی نیست. بلکه گذشته در ردیابی لحظه‌ی اکنون قابل بازسازی و به یادآوری است. نگارش تاریخ اکنون، به معنای برقرار کردن نسبت‌هایی میان لحظات مختلف شکل‌گیری فرد تاریخی است که صورت کنونی آن را توضیح دهد؛ یا به عبارت روشن‌تر، فرایندهایی که فرآورده‌ی پیش روی محقق را بر ساخته‌اند.^۱ ما تنها به دنبال ردیابی لحظه‌ی کنونی مورد بررسی خود هستیم. اما در عین حال، متون گنجانده شده در ژانرهای مختلف به علت ارجاعاتی که به یکدیگر و به باقی متون دارند، به خاطر قواعد نگارشی، اصول فصل‌بندی و تنظیم متن، عناوین، بازتابی که از جایگاه ژنریک خود ارائه می‌دهند و دیگر قواعد توالی و تکرار می‌توانند حوزه‌ی پژوهش را تحدید کنند و دلایلی باشند که راه برساختن فرد تاریخی را روشن کنند و تشخیص متون مهم برای توضیح فرایند تفرید را پیش‌تر ببرند.

در واقع ژانر به ما کمک می‌کند که حوزه‌ی ارتباط میان سخن‌ها را روشن‌تر کنیم و نوری بر بایگانی از دست رفته بتابانیم. از این طریق می‌توانیم بهتر محدوده‌ی تحقیق خود را روشن کنیم

۱. چنان‌که در فصل اول گفتیم، لحظه‌ی اکنون یا حال حاضر تحقیق، همواره، بلاواسطه، حال حاضر محقق نیست. ممکن است محقق به دنبال توضیح یک فرد تاریخی باشد که به معنای رایج، هم‌زمان او نیست. مثلاً محقق‌ی که مجلس اول مشروطه یا سقوط اصفهان را به موضوع کار یا فرد تاریخی خود تبدیل می‌کند، حال حاضری جز زمان تشکیل مجلس اول یا زمان سقوط اصفهان ندارد و باید میان لحظاتی پیوند برقرار سازد که فرد تاریخی او را محقق ساخته‌اند. این مسأله که در نهایت ربط ارزشی تحقیق با لحظه‌ی حال محقق نسبت دارد، نافی این نکته‌ی روش‌شناختی نیست که او باید فرد تاریخی را در زمان حاضر و معاصر خود آن فردیت توضیح دهد.

و از خواندن بایگانی از دست رفته، ذیل منطق بایگانی کنونی اجتناب بورزیم. ژانر بیش از هر چیز ما را در یافتن واحد تحلیل، مورد تحقیق و حدود پژوهش کمک می‌کند. اما این که این کمک در چه سطحی ممکن است، به مختصات خاص هر پژوهش و مشخصات متونی که مورد تحقیق قرار می‌گیرند وابسته است. به بخش‌هایی از منطق عملکردهای تنظیمی به‌خوبی دسترسی داریم. ارتباط میان متون گذشته، دنباله‌نویسی، حاشیه‌نویسی، ذیل‌نویسی، عناوین مشابه، تکرار احکام تنظیم‌صوری متن و احکام محتوایی مندرج در آن و ... واضح‌ترین نشانه‌های تشخیص ژانر هستند. اما ممکن است که عملکرد تنظیمی تا این حد عینی و ملموس نباشد و بیش‌تر به سازمانی از سخن‌ها مرتبط باشد که محقق آن را در کار خود توضیح می‌دهد و ژانر خود را برمی‌سازد، اما آشکارا آن را تصریح نمی‌کند. نکاتی که در ادامه‌ی متن به آن‌ها می‌پردازیم در تمامی این سطوح معنادار هستند. گرچه پیدا است که اصلاح و بسط بیش‌تر این گفته‌ها در گرو انجام پژوهش‌هایی درباره‌ی منطق عملکردهای تنظیمی در بایگانی ما است.^۱ اما تا این‌جا می‌توان گفت که ژانر به ما امکان می‌دهد قرابت‌هایی را میان متون مختلف بیابیم که به ما کمک می‌کنند تا طبقه‌بندی‌ها، انتخاب‌ها و نام‌گذاری‌های اولیه‌ای انجام دهیم که به ساختن فرد تاریخی می‌انجامند.

ژانرها رشته‌هایی هستند که متون و سخنان مختلف را با هم پیوند می‌زنند. ساختن این ژانرها و بازیابی آن‌ها از طریق

۱. آنچه روژه شارتریه، مورخ فرانسوی، «نظم کتاب‌ها» خوانده است، توضیح تاریخی همین عملکردهای تنظیمی برای تصویر کردن بایگانی است.

پیوندی ممکن می‌شود که فرد تاریخی میان آن‌ها برقرار می‌کند. تصور کنیم که مسأله‌ی پژوهشی ما توضیح تاریخی پیدایش کارتوگرافی یا نقشه‌نگاری جدید در ایران است.^۱ پیش از هر چیز باید به نقشه‌های ترسیم شده در ایران و یا به عبارت بهتر به ژانر نقشه‌کشی رجوع کنیم. نقشه‌های ترسیم‌شده قواعدی تنظیمی دارند که آن‌ها را ممکن می‌کنند و به تنظیم این متون می‌پردازند. این قواعد، قواعد ژانر نقشه‌نگاری هستند. قواعدی که در عین حال، این امکان را به ما می‌دهند تا دریابیم چه بخشی از متون و تصاویر بازمانده، می‌توانند ذیل نام نقشه طبقه‌بندی شوند و یا به عبارت دیگر، چه متون و تصاویری می‌توانند بخشی از موضوع پژوهش باشند. در نتیجه ژانر نقشه‌نگاری، قاعده‌ای تنظیمی است که مانند رشته‌ای یک دنباله از متون را به هم متصل می‌کند. از سوی دیگر این ژانر ارتباطی درونی با ژانرهای دیگر دارد؛ ژانرهایی که در کنار ژانر نقشه‌نگاری این امکان را پدید می‌آورند که فضا-زمان نقشه‌نگاری ممکن شود؛ ژانرهای متفاوتی که در دانش‌های متعددی چون جغرافیا یا هندسه دسته‌بندی می‌شوند. محققى که به نگارش تاریخ نقشه‌نگاری در سال‌های اخیر علاقه دارد، بی‌شک نیازمند آن است که این ژانر را در دل ژانرهای مرتبط با کارتوگرافی توضیح دهد. اما هنگامی که این رشته از متون را به لحظه‌ی پیش از گسست عودت می‌دهیم، به روشنی درمی‌یابیم که هم قواعد درونی ژانر و هم ژانرهای هم‌نشین با آن تغییر می‌کنند.

۱. این مثال، مصداق‌های مورد بررسی و منطبق تحلیل برگرفته شده‌اند از: کریم خان زند، ۱۳۹۱.

اگرچه بازیابیِ ژانر نقشه‌نگاری - که حاصل تعریفِ فردِ تاریخی ما است - به ما کمک کرده تا نقشه‌های امروزی و نقشه‌های کهن‌تر را در امتداد یکدیگر و در یک رشته تعریف کنیم. اما باید از تسری ذهنیت امروزی درباره‌ی نقشه‌نگاری، به متون کهن‌تر اجتناب کرد. نقشه‌ای که در دوران مغول ترسیم شده است، معنایی متفاوت از نقشه‌ی امروزی داشته و بدون درک این تفاوت، توضیح تفرید فرد تاریخی ما ممکن نیست. در آن دوران، متونی که با نقشه مرتبط می‌شده‌اند، قواعد استفاده و تولید نقشه، چیزهایی که به مدد نقشه رؤیت‌پذیر می‌شده‌اند و جایگاه نقشه در طبقه‌بندی‌های مختلف متون و تصاویر، به کلی با آنچه امروز با آن مواجه‌ایم متفاوت بوده است. و این تفاوت معنایی دیگر به نقشه و ژانر نقشه‌نگاری می‌داده. برای فهم این معنا باید ژانر را به معنای قاعده‌ای تنظیم‌گر توضیح داد. باید به دنبال روشن‌تر ساختن این مسأله بود که چگونه نقشه‌های دوران مغول در تداوم یکدیگر تولید و تنظیم می‌شده و دگرگونی می‌یافته‌اند، با چه متونی در ارتباط بوده‌اند، چه احکامی کشیدن نقشه را ممکن می‌کرده‌اند و آن را ذیل طبقه‌ی نقشه‌ها می‌گنجانده‌اند، و این نقشه‌ها چگونه و برای رؤیت چه چیزهایی استفاده می‌شده‌اند. تشخیص عناصر ژنریک و ژانرهای مختلف نقشه‌کشی و توجه به معنای توالی، تکرار و تغییر درون این ژانر به ما کمک می‌کند که (۱) متون مورد بررسی خود را تعیین کنیم و (۲) دریابیم این قواعد در چه لحظه‌ای تغییر کرده‌اند. در واقع ژانر به ما کمک می‌کند که موضوع تحقیق و گسست‌ها و تحولات تاریخی آن را سازمان بدهیم. ژانر

به ما کمک می‌کند تا فرد تاریخی و فرایند تفرید را برسازیم. به همین معنا است که می‌توان گفت، توضیح گسست درون‌ماندگار است، اگر به معنای توضیح گسست در درون ژانرها باشد.

برای آن‌که ذهنیات امروزین خود را به متون گذشته بازنتابانیم، لاقلاً باید دو مسأله را در نظر داشته باشیم. اول این‌که ممکن است آنچه امروز به عنوان عنصر یا وجه غالب ژانر تصور می‌شود، در بازسازی ژانرهای گذشته معنادار نباشد. برای مثال فرض کنید که ترسیم نقشه‌ی راه‌ها و ترسیم جایگاه شهرها و اماکن در دوره‌ای از بررسی ما، به کلی دو ژانر متفاوت باشند. قواعد آن‌ها، مبادی و مقاصد آن‌ها و شاخه‌های آموزشی و علمی که در آن می‌گنجیده‌اند شباهتی به هم نداشته باشند و تغییر و تحول یا سکون یکی، بر دیگری اثر نگذاشته باشد. در این‌جا ما با دو ژانر مواجه هستیم که یکی پنداشتن آن‌ها چیزی جز فراقکنی لحظه‌ی حال نیست.^۱ دوم این‌که، وقتی به لحظه‌ی پیش از گسست باز می‌گردیم، باید بتوانیم توضیح دهیم که ژانرهایی که با آن‌ها مواجه هستیم در ارتباط با چه ژانرهایی قرار دارند. این ژانرها ضرورتاً همان ژانرهایی نیستند که امروزه با ژانر پیوسته‌اند. توضیح این مسأله دشوار نیست که چگونه تصویربرداری ماهواره‌ای، شیوه‌های جدید تبدیل مختصات فضای سه‌بعدی به مختصات دوبعدی و نحوه‌های نمایش مجازی و واقعی سه‌بعدی جدید ژانرهایی را با

۱. ممکن است موضوع تحقیق، فن ارتسام هندسی باشد. احتمالاً در چنین وضعیتی فرد تاریخی ما تنها با ترسیم نقشه‌ی راه‌ها پیوند می‌خورد. ممکن است موضوع ما تعیین مکان‌های موجود در ایالات، ممالک و اقالیم باشد، در این‌جا ما باید به متون مربوط به ترسیم جایگاه رجوع کنیم. همین‌طور ممکن است، برای مثال موضوع پژوهش ما تصویر جهان و فضای جغرافیایی باشد، در این صورت ما با هر دو ژانر طرف هستیم، اما این به معنای این نیست که می‌توانیم تفاوت این دو ژانر را نادیده بگیریم.

نقشه‌نگاری پیوند داده‌اند که تا پیش از این وجود نداشته است. اما برای نشان دادن این پیوندها در لحظه‌ی پیش از گسست نیز باید بتوان ارتباطات ژانرهای مختلف با نقشه‌نگاری را نشان داد. نباید به دنبال ساختن کلیت‌هایی چون هندسه و جغرافیا بود که منطقی‌توضیح دهند نقشه‌نگاری با چه متونی مرتبط بوده است؛ بلکه باید خود آن ژانرها را در واقعیت تاریخی و در خاص بودن‌شان با نقشه‌نگاری مرتبط کرد. ژانر دنباله‌ای است که توضیح فرد تاریخی، در گرو آن است؛ مجموعه‌ی این ژانرها و رابطه‌ی میان آن‌ها دنباله‌ی دنباله‌ها است؛ جدولی است که باید راهنمای توضیح چگونگی شدن فرد تاریخی باشد.^۱

گذشته از این جدول، اما جدول دیگری هم در ساختن فرد تاریخی کارا است؛ جدولی که نه در لحظه‌ی پیشین که در لحظه‌ی کنونی قرار دارد و فرد تاریخی را معنا می‌دهد. اشاره به این مسأله ضروری است که فرد تاریخی، مجموعه‌ی همگن و متحدی نیست که بتوان آن را در یک مسیر به گذشته بازگرداند و فرایند تفرید آن را توضیح داد. فرد تاریخی، نوعی هم‌نشینی چندلایه است. بررسی شرایط امکان یک فرد تاریخی، به معنای شناخت روابط پدیده‌های تاریخی مختلفی است، که در فرد تاریخی حضور دارند. این پدیده‌ها لا اقل از آن‌جا که زمان‌های

۱. در مثال پاورقی پیشین، پیدا است که چگونه انتخاب فرد تاریخی، به انتخاب و بررسی نظم میان ژانرها کمک می‌کند. اما در عین حال می‌توان نشان داد که چگونه انتخاب فرد تاریخی بر تعریف حدود یک ژانر هم اثر می‌گذارد. جدول یا دنباله‌ی دنباله‌ها است که به محقق اجازه می‌دهد حدود ژانر را تعیین کند. برای مثال هنگامی که موضوع پژوهش تصویر جهان و فضای جغرافیایی باشد، اگر تنها ژانرهای در جدول باشند که به فن ترسیم راه‌ها یا مکان‌یابی شهرها و اماکن مرتبط می‌شوند این دو ژانر را باید از هم جدا کرد، اما اگر ژانرهایی در جدول بگنجد که درباره‌ی قواعد تصویر کردن جهان حرف می‌زنند ما می‌توانیم از یک ژانر واحد سخن بگوییم که نهایتاً دو زیرژانر در آن‌ها وجود دارد. این مورد، مثالی است برای آن‌که تعریف و تحدید ژانر، ساختن جدول و انتخاب و توضیح فرد تاریخی، به هم وابسته‌اند.

متفاوتی دارند، قابل تقلیل به یک کلیت نیستند. در بسیاری مواقع، برای مثال در تحلیل نحوه‌ی شکل‌گیری دانش جغرافیا در ایران، از یک سو باید به روندهای زودگذر سیاست‌های اجرایی درباره‌ی دانش پرداخت؛ و از سوی دیگر باید روند نسبتاً پایدار قواعد تولید و مصرف نقشه‌ها و یا تاریخ نسبتاً بلند شیوه‌های ثبت و نام‌گذاری جغرافیایی را بررسی کرد. این روی داده‌ها ریتم و ضرب‌آهنگ یکسانی ندارند و به این ترتیب، نمی‌توان تحولاتی هم‌سو را در آنان تشخیص داد. در تحلیل دانش جغرافیا، باید هر یک از این روندها را در گسست با دیگری توضیح داد. جغرافیا بر دنباله‌های متفاوتی از روندها استوار است که مورخ باید رابطه‌ی خاص و ویژه‌ی میان آن‌ها را چنان توضیح دهد که فرد تاریخی مورد مطالعه‌ی او در یگانگی‌اش قابل توضیح شود. به این ترتیب توضیح فرد تاریخی توضیح روابط متنوع میان اجزای دنباله‌ای از دنباله‌های گسسته خواهد بود. جدولی چندلایه که با هم‌زمان کردن ناهم‌زمانی‌هایی حال حاضر را تعریف می‌کند.

به همین دلیل است که فرد تاریخی با وجود ناهم‌زمانی‌هایی که در درون خود دارد، به راحتی قابل تقلیل به احکامی کلی و کلیشه‌هایی تاریخی درباره‌ی دوره‌بندی تاریخی، منطبق حرکت تاریخی، و منطبق مقایسه‌ای نیست، بلکه فردیتی است که باید در دل چندلایگی خود و با حفظ خاص بودن این لایه‌ها توضیح داده شود. ژانر به این معنا، نقطه‌ای استراتژیک در بازاندیشی تاریخی است. گسست تحلیلی تأملاتی را درباره‌ی این استراتژی‌ها ممکن می‌کند. اما همان‌طور که گفتیم، آن‌چه ردیابی فرد تاریخی را دشوار

می‌کند، کلیشه‌هایی تاریخی است که می‌کوشند این چندلایگی را نادیده بگیرند. اکنون می‌توان بهتر به این کلیشه‌ها و اموری که ناممکن می‌کنند نظر انداخت.

کلیشه‌پردازی و موضع‌گیری‌های سخن

کلیشه‌های تاریخی روندهایی هستند که توضیح لحظه‌ی حال به‌واسطه‌ی آن‌ها معلق می‌گردد. این کلیشه‌ها در سطوح مختلف بایگانی، احکامی را برای نحوه‌ی نگاه مؤلف به محتوای تاریخی صادر می‌کنند. در واقع کلیشه‌های تاریخی، عملکردهای تنظیمیِ ناظر به محتوای تاریخی هستند که به تکرار شکل معینی از بازنماییِ محتواها و داده‌های تاریخی می‌انجامند. این کلیشه‌ها در سطوح مختلف محتوای تاریخی وجود دارند. کلیشه‌های خرد و کلیشه‌های کلانی که مانع نگارش درون‌ماندگار تاریخ و طی کردن مسیر ساختن فرد تاریخی می‌شوند. این کلیشه‌ها را می‌توان به اشکال مختلفی دسته‌بندی کرد و در مباحث روش‌شناختی، معرفتی و هستی‌شناختی، و هم‌چنین در روی‌داده‌ها و کلیشه‌پردازی‌های سیاسی، اجتماعی و آکادمیک می‌توان سرچشمه‌ها یا نتایج این کلیشه‌ها را مشاهده کرد. برای مثال بعضی از کلیشه‌های مرکزی تاریخ‌نگاری را می‌توان چنین برشمرد.

الف) کلیشه‌های پس‌روی:

این کلیشه‌ها در ردیابی موضوع تاریخی عمل می‌کنند و خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱) جستجوی منشاء: فردیت‌ها، روی‌داده‌ها و لحظات تاریخی منشائی لایزال ندارند که آن‌ها را مدام به طور یکنواخت تولید کند یا در یک لحظه آن‌ها را با مکانیزم‌های قطعی بازتولید محقق سازد. تحلیل تاریخی به معنای یافتن منشاء و جوهری در گذشته‌ی تاریخی نیست که تمامیت آن‌چه با آن روبه‌رویم از دل آن قابل

توضیح باشد. نمی‌توان لحظه‌ای، خصلتی، روی‌دادی یا اندیشه‌ای را در تاریخ یافت که یک اصلِ ازلی در گوشه‌ای از تاریخ مستتر شده و فرد تاریخی ما را به طور یکنواختی تولید کرده باشد. برای مثال هرگز نمی‌توان منشاء وضعیت اخلاقی جامعه را در خُلُقِ بومی یافت، منشاء وضعیت سیاسی را در روی‌دادی تاریخی جست و یا منشاء امتناع را در شکل معینی از اندیشه جستجو کرد؛ خُلُق، روی‌داد و اندیشه‌ای که گویی گوهری ثابت و غیرتاریخی هستند که مدام معلول خود را به شکل پیشین بازتولید می‌کنند.

۲) پس روی نامحدود و مستقل از لحظه‌ی حال: بسیاری از پژوهش‌های تاریخی بر این اصل استوار می‌شوند که برای توضیح تاریخی باید شبکه‌ای علی و زمان‌مند از روی‌دادها یا وضعیت‌ها ساخت که هر کدام مرحله یا روی‌داد بعد را اجتناب‌ناپذیر کرده‌اند. به این ترتیب چنان تصور می‌شود که گویی تداومی در تاریخ و توالی علی بی‌پایانی در روی‌داد هست که وظیفه‌ی مورخ توضیح آن‌ها و روشن کردن شبکه‌ای علی است که به لحظه‌ی حال انجامیده است. در واقع این شیوه‌ی برخورد با تاریخ، لحظه‌ی حال را معلولی فرعی در شبکه‌ی بی‌پایان روابط می‌شمارد که می‌توان بدون توجه به آن هم به تاریخ‌نگاری پرداخت. در نتیجه چنین تحقیقی چنان می‌نمایاند که گویی توضیح تاریخی تمام و کمال باید، اگر نه از شروع جهان، لاقلاً از شروع تاریخ بشر بتواند سلسله‌ای علی از وقایع را در رابطه‌ای متداوم و غیرگسسته بنا کند و در نهایت، در طول این منطق بی‌پایان لحظه‌ی حال را هم بیان کند.

۳) کهن گرایی: منظور از این کلیشه، این است که گویی هر چه توضیح تاریخی بیش تر به عقب بازگردد، قوی تر، مستحکم تر و مستدل تر خواهد بود. برای مثال اگر ما نظم سیاسی یا شیوه‌ای از حکمرانی استبدادی در دوره‌ی آغا محمد خان قاجار را بر مبنای ساخت سیاسی دوره‌ی صفوی توضیح دهیم، توضیحی قابل قبول ارائه کرده‌ایم، اگر آن را بر مبنای ساخت حکومت در ایران اسلامی شرح دهیم، توضیح خود را تدقیق کرده‌ایم و اگر بتوانیم تأثیر نظم سیاسی ساسانی را بر تأسیس سلسله‌ی قاجار بررسی کنیم تحقیقی انجام داده‌ایم که ارزشمندتر از مثال‌های قبلی است. طبیعی است که در چنین فضایی، اگر تحقیقی ریشه‌های سرکوب گروه‌های حاشیه‌ای را به پیش از عصر هخامنشیان بازگرداند، باید دستاوردی سترگ برای تاریخ‌نگاری تلقی شود. چنین تصویری عملاً چیزی شبیه به تلاش باستان‌شناسان در اثبات قدمت سکونت، تمدن، دستاورد یا فاجعه‌ای بشری است که در تاریخ بازنمایی شده است و به جای آن که دقت تاریخی را در گرو توضیح بهتر و معنادارتر فرد تاریخی بداند تنها به دنبال کش دادن رشته‌ی تحقیق تاریخی است.

ب) کلیشه‌های فرافکنی و تقلیل:

این کلیشه‌ها واقعیات تاریخی را با فرافکنی لحظه‌ای در آینده به آن‌ها معنا می‌کنند و آن‌ها را ذیل الگوهای آرمانی آینده بازمی‌خوانند و در سه دسته قابل بررسی هستند:

۱) غایت‌انگاری: غایت‌انگاری به معنای فرض گرفتن غایتی تاریخی است که به هر حال در تاریخ یک تمدن یا در تمامی

تمدن‌های تاریخی محقق خواهد شد یا اثر گذار خواهد بود. غایت‌انگاری هدفی قطعی برای تاریخ در نظر می‌آورد که تمامی مسیرهای تاریخی مقصدی جز آن ندارند و می‌پندارد که حرکت به سوی این مقصد محرک تحولات تاریخی است و یا عامل هوشمند یا نیرنگ‌بازی است که تاریخ از آن نیرو می‌گیرد؛ خواه این غایت خرد باشد یا آزادی، چرخ گردون یا نیروی فوق بشری دیگر. این کلیشه تاریخ را به نیروی مقاومت‌ناپذیری بدل می‌کند که در جهتی معین حرکت می‌کند و بازیگران آن یا نادان‌هایی هستند که خلاف این جریان حرکت می‌کنند و یا بزرگانی که زمینه‌ی ظهور غایت را فراهم می‌سازند. بر اساس این کلیشه روی دادها یا مخالف غایت تاریخی هستند که بی‌اهمیت و ناچیزند و یا موافق، که در واقع چیزی جز نمونه‌ای ابتدایی و ناکامل از غایت نیستند؛ در نتیجه عملاً با این نگاه، تمامی تحولات تاریخی از موضوعیت می‌افتند و آنچه اهمیت دارد تنها غایتی است که بیرون از تاریخ واقع شده. غایت‌انگاری شامل عملکردهای متعدد تعریف کارکردی و این‌همان‌گویی است که نحوه‌ی عمل آن‌ها ذیل این کلیشه‌ی کلی، به‌خوبی در دانش اجتماعی و تاریخی شناخته شده است.

۲) اکنون‌محوری: نگارش تاریخ اکنون، به آن معنا نیست که تنها به لحظه‌ی اکنون و آنچه حاضر است اعتنا کنیم. این شیوه‌ی اکنون‌محوری است که تنها آنچه را که محقق شده و فعلیت یافته‌ی بازشناسیم. اکنون‌محوری نمی‌تواند نقش آن چیزی را ببیند که در لحظه‌ی اکنون حضور ندارد اما در تفرید فرد تاریخی اثر داشته،

و یا آن چیزی که نیست اما نبودنش بر چیستی فرد تاریخی اثر دارد. حوزه‌ی امکان و بالقوگی بر اکنون‌گرایی پوشیده است، پس نمی‌تواند نشان دهد که چگونه فرد تاریخی صورت دیگری نیافته. اکنون‌محوری، گذشته را با قالب اکنون جعل می‌کند، تشریح صورت کنونی فرد تاریخی را برای توضیح فرایند تفرید آن کافی می‌داند و برای توضیح هر لحظه از فرد تاریخی تنها به اجزاء کنونی آن رجوع می‌کند. لحظه‌ی حال را حاصل جمع هر آن چیزی می‌پندارد که در گذشته وجود داشته و از این طریق آنچه را که هست به آنچه باید باشد بدل می‌کند. برای مثال هنگام تحلیل نظم حکومتی، در عصر صفوی سراغ دولت ملی را می‌گیرد، تصور می‌کند که برای تشریح فردیت دولت ملی کافی است نظایری برای اجزاء، خصلت‌ها، اصول، و عملکردهای حکومت ملی در هر لحظه بیابیم و آن‌ها را بی‌دلیل کلیت ببخشیم.

۳) فرضیه‌ی ثبات: ثبات در سلسله‌ی علل، نحوه‌ی شکل‌گیری بر ساخته‌های تاریخی، و فرایندهای چرخه‌ای ظهور و غیاب خانه می‌کند. این کلیشه به ما می‌باوراند که می‌توان از دانستن معلول به علتی قطعی رسید یا از علتی، بروز معلولی ثابت را حدس زد. ثبات به ما می‌گوید اگر برای مثال، چیزی با نام شهر شکل گرفته، بی‌شک حاصل تحول جایگاه سرمایه‌ی مالی و رشد طبقه‌ی بورژوا است؛ یا اگر چنین چیزی شکل نگرفته، قطعاً به خاطر فقدان تحول سرمایه‌ی مالی است؛ و یا حتا از این‌که بورژوازی شکل نگرفته است، می‌توان نتیجه گرفت که آنچه خود را به شکل شهر نمایان ساخته، چیزی جز یک نا-شهر نیست. و در نهایت

این که این کلیشه به ما می‌باوراند که دوگانه‌ای مانند «خودکامگی / هرج و مرج» چرخه‌ای است که موتور بی‌تحرک یا متحرک دائمی است که به تاریخ جامعه‌ی کلنگی معنا می‌دهد و مثل الاکلنگی پایدار منطق تاریخ را باز می‌گوید. در نتیجه هرجا علت، معلول، روند شکل‌گیری، بر ساخته، یا مرحله‌ای از یک چرخه وجود دارد، می‌توان آن را در رابطه‌ای ثابت قرار داد و باقی معادله‌ی تاریخی را حدس زد.

ج) کلیشه‌های تحول و ترقی:

این کلیشه‌ها نحوه‌ی نگاه به زمان تاریخی را غالباً به شکل مقایسه‌ای با زمان‌مندی مفروض تواریخ دیگر، هدف قرار می‌دهند؛ برای مثال:

۱) تاریخ غیاب: تاریخ غیاب، از آن‌چه نیست سخن می‌گوید، و به آن‌چه هست رغبتی نشان نمی‌دهد. سؤال تاریخ غیاب این نیست که چرا تاریخ چنین و چنان بوده است؛ تاریخ غیاب می‌پرسد چرا تاریخ «آن‌گونه» نبوده است: «چرا ایران مدرن نشده است؟»، «چرا دموکراسی در ایران شکل نگرفته است؟»، «چرا نظم سنتی ادامه نیافته است؟»، «موانع شکل‌گیری سرمایه‌داری در ایران چه بوده‌اند؟»، «موانع تحقق جامعه‌ی مدنی چه بوده‌اند؟»، «ما چگونه آن‌ها نشدیم؟»، «چرا پیوند ما با سنت قدمایی چنان‌که باید نبوده است؟»، «چرا ما در نگارگری پرسپکتیو نداشته‌ایم؟»، و یا «چرا ابن‌هیثم تلسکوپ را اختراع نکرد؟». تاریخ غیاب، از شدن سخن نمی‌گوید، بلکه سرشار از توضیح غیرتاریخی نشدن‌ها است. در ضمن، این سؤال که از غیاب چه چیزی باید پرسش

شود، مسأله‌ای ختنا نیست. تاریخ، بی‌نهایت چیز نبوده است. اما تاریخ غیاب تنها می‌پرسد تاریخ چرا «آن‌گونه» نبوده. تاریخ غیاب می‌کوشد با هم‌زمان جلوه دادن دو عرصه یا صحنه تاریخی، از لیست حضور و غیاب یکی، برای آن دیگری استفاده کند. تاریخ غیاب همواره تاریخ چیزها را ذیل چیزهایی از تاریخ دیگر معنا می‌کند.

۲) تاریخ انحطاط: تاریخ انحطاط، به دنبال توضیح این نکته است که چگونه سیر تاریخی شیب نزولی به خود گرفته است. تاریخ انحطاط، صفحه‌ی مختصاتی فرضی را رسم می‌کند که نمودار مندرج در آن از یک لحظه‌ی معین رو به افول رفته است. اما محورهای این صفحه‌ی مختصات چه هستند؟ محور افقی زمان است و محور عمودی، تاریخی دیگر، فرایندی دیگر یا رشدی دیگر است که در مقایسه با آن می‌توان افول و انحطاط خود را درک کرد. به همین دلیل تاریخ انحطاط، لحظه‌ی تکامل دیگری را با لحظه‌ی انحطاط ما هم‌زمان می‌کند. اگر در اروپای قرن هفدهم، شیوه‌ای از انباشت اقتصادی و سیاسی ظاهر شده که نشانه‌ی رشد یا پیش‌رفت اروپا است، محقق تاریخ انحطاط از ما می‌پرسد: چرا در عصر صفوی تحولی در انباشت اقتصادی و سیاسی پدید نیامد و چه چیز مایه‌ی انحطاط ایران عصر صفوی بوده است. در نتیجه گویی مشروع است که بپرسیم: سقوط سلسله‌ی صفوی نشان‌گر چه انحطاطی است؟ انحطاط اقتصادی، قدرت‌گرفتن حرمسرا و خواجه‌سرایان، انحطاط نظم دیوانی و شکل‌گیری مناسبی منحن چون ملاباشی، انحطاط اخلاقی و ضعف شهامت سرداران؟ اما

همان‌طور که اندرو نیومن^۱ (نیومن، ۲۰۰۶: ۶-۷) اشاره می‌کند، پرسیدن چنین سؤالی از دیرپاترین حکومت زمانه‌ی خود، بیش از آن‌که پرسشی برخاسته از مقتضیات داده‌های تاریخی باشد، پرسشی است در جهت تأییدِ پیش‌فرض‌های «مطالعات انحطاط»^۲. تاریخ انحطاط، از افول یک نمودار سخن نمی‌گوید، بلکه از فاصله گرفتن نمودار با نموداری دیگر سخن می‌گوید و زوال را به معنای حاصل تفریق فزاینده‌ی ارزش محور عمودی مختصات می‌داند. تاریخ انحطاط همواره نمودار تاریخی را ذیل یک نمودار تاریخی دیگر معنا می‌کند.

۳) تاریخ سکون: تاریخ، حضور همواره‌ی یک روح، نظم، خصلت، معنا یا نقش نیست. هدف پژوهش تاریخی این نیست که نشان دهد چیزی همواره حاضر بوده. فایده‌ی تاریخ این نیست که خود را در آینه‌ی گذشته ببینیم و با چیستی حقیقی خود آشنا شویم. تاریخ سکون فرض می‌گیرد که تحولی در تاریخ وجود نداشته است. کلیشه‌ی سکون، تاریخ را از زمان تهی می‌کند. به این واسطه، به خود امکان می‌دهد که بگوید: «ایرانیان چنین خصلتی داشته‌اند»، «نظم سیاسی در ایران چنان بوده است»، «وطن در زبان فارسی معنایی معین داشته است»، «شاه در ایران کارویژه‌ای پایدار داشته است»، و یا «عرفان ایرانی به چنین چیزی باور داشته است». به نظر می‌رسد که به سادگی می‌توان از مورخ سکون پرسید: کدام ایرانی؟ کدام نظم سیاسی؟ کدام کاربرد واژه؟ کدام شاه؟ کدام شاخه از عرفان؟ اما این سؤال‌ها بر پیکر تنومند

1. Newman

2. Decline Studies

سکون اثر نمی‌کند. تاریخ سکون با گرفتن زمان از تاریخ به خود اجازه می‌دهد که گزاره‌های مختلفی را از «هرجای» تاریخ کنار هم بگذارد تا گفته‌ی خود را معنادار کند. او از نظم‌های مختلف اجتماعی، وقایع متنوع و بی‌پایان تاریخ، شاخه‌های مختلف و حتا متضاد عرفان، جمله‌هایی با تاریخ‌ها و جغرافیاهای ناهمسان، و از هزاران کرده و پنداشته و گفته‌ی متناقض و متضاد، آن چیزی را انتخاب می‌کند که سکون را اثبات کند. چه چیزی به او اجازه‌ی چنین انتخابی را می‌دهد؟ سکون. سکونی که پیش از گسست، پیش از آغاز تحول، پیش از زمان‌مندی، پیش از آغاز تاریخ به معنای واقعی وجود داشته است. تاریخ سکون همواره کلیت تاریخ را ذیل تاریخی دیگر معنا می‌کند.

این‌ها تمامی کلیشه‌های تاریخی نیستند. کلیشه‌های تاریخ بی‌پایان هستند. این سیاهه را می‌توان از منظرهای متفاوت ادامه داد و نظم بخشید. کلیشه‌ها از سطح کلیات تاریخی تا سطوح خردتر، عمل می‌کنند. در حوزه‌های مختلف نظیر «تاریخ اندیشه»، «تاریخ صنعت»، «تاریخ ادبیات» و ... می‌توان کلیشه‌های خاصی را بازشناخت. و هم‌چنین می‌توان کلیشه‌ها را تا خردترین سطوح دنبال کرد و از کلیشه‌های مربوط به یک دوره (مثلاً کلیشه‌های تاریخ قاجار)، یک نقش (مثلاً کلیشه‌های مربوط به وزرا)، یک ناحیه (مثلاً کلیشه‌های مربوط به طبرستان) و حتا یک فرد (مثلاً کلیشه‌های مربوط به شاه عباس صفوی) سخن گفت. اما منظور این نیست که کلیشه‌ها تنها محتوای تاریخی تکراری، تکرارکننده و یا تکرارپذیر هستند. آن‌ها عبارات یا تصاویر ثابت و از مدافتاده‌ی

نیستند که به راحتی خود را بیان کنند و در معرض مخالفت قرار دهند. کلیشه‌ها عملکردهای تنظیمی هستند که به پنهان‌سازی لحظه‌ی حال و تحقق تعلیق زمان حال کمک می‌کنند. کلیشه‌ها محتواهای تکراری نیستند؛ عملکردهایی هستند که می‌کوشند محتواهای تکراری بسازند و محتواهایی را تکرار محتواهای پیشین قلمداد کنند. کلیشه‌ها عبارات حاصل از تعلیق زمان حال نیستند، بلکه عملکردهایی هستند که حاصل آن‌ها عباراتی است که به پنهان شدن زمان حال می‌انجامد. آن‌ها دستورالعمل‌هایی تکراری هستند که خود را پشت مخلوقات متفاوت اما یکسان خود پنهان می‌کنند.

از طرف دیگر باید توجه کرد که این کلیشه‌ها به طور منفرد عمل نمی‌کنند. آن‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند، به هم یاری می‌رسانند و در هم ادغام می‌شوند. بسیاری از این کلیشه‌ها با هم هم‌پوشانی دارند. بسیاری از آثار تاریخی نیز، بیش از یک کلیشه را ملاک تحلیل خود قرار می‌دهند. بعضی از آن‌ها بیش‌تر به دایره‌المعارف کلیشه‌ها، مغلطه‌ها و مفروضات گمراه‌کننده شبیه هستند. و در سوی دیگر، برخی از آثار پیش‌تر با این کلیشه‌ها درگیر شده‌اند و تاحدودی از وضعیت طبیعی شده‌ی این کلیشه‌ها فاصله گرفته‌اند. آثار بسیاری هستند که نشان می‌دهند نتایج حاصل از این کلیشه‌ها نامربوط یا غیرقابل اثبات هستند. اما نشان دادن ناکارآمدی جملاتی که حاصل این کلیشه‌ها هستند، چنین کلیشه‌هایی را بی‌اعتبار نکرده است. می‌توان آثاری را یافت که با پرداختن به تکینگی‌های وضعیت اکنون به خود این کلیشه‌ها

تاخته‌اند. برای مثال افسانه نجم‌آبادی به تفصیل در نقد این کلیشه‌ها قلم زده است. عباس ولی در حوزه‌ی اقتصاد سیاسی این کلیشه‌ها را به نقد کشیده. و محمد توکلی طرقي تحقیقاتی را ممکن کرده است که خود را بیرون از این کلیشه‌ها تعریف می‌کنند.

این کلیشه‌ها یا عمل‌گرها از یک سو تکینگی لحظه‌ی حال را از مرکز توجه خارج می‌کنند و نظام‌های صوری انتزاعی، منطق‌های فراتاریخی، منطق تاریخ‌های دیگر و یا ملاک‌های اعتبار غیرتاریخی را جانشین توضیح این تکینگی‌ها می‌کنند و از سوی دیگر، با توضیح تاریخی خاص خود، امکان توضیح تکینگی لحظه‌ی حال را به تعلیق درمی‌آورند؛ چرا که نیروی این کلیشه‌ها، در جهت نفی این تکینگی است. این کلیشه‌ها پرابلماتیزه شدن لحظه‌ی حال را ناممکن می‌کنند و در بایگانی کنونی، این لحظه‌ی فرار را زیر بار نظم‌های سترگ انتزاعی و عام پنهان می‌کنند. آن‌ها نیروهای مقوم تحلیل استعلایی هستند. از آن‌جا که ما در درون بایگانی و فضای حیات این کلیشه‌ها محاط هستیم، می‌بایست فضای سخن خود را در درون صفحه‌ی این بایگانی تعریف کنیم. معنای این تقریر، تعیین نسبت با نیروهای عملگر کلیشه‌های این زمین است؛ بازشناختن فضای نیروهایی که در بایگانی تاریخی ما علیه لحظه‌ی حال عمل می‌کنند؛ و نیز بازشناختن فضاهایی که در این بایگانی در جهت ساقط کردن تعلیق و استعلا عمل می‌کنند. این تعیین نسبت است که فضای سخن ما را در درون بایگانی معنا می‌دهد. اما در عین حال برای چنین تقریر و ترسیم نمی‌توان زمینه‌ی ظهور این کلیشه‌ها را از نظر دور داشت. کلیشه‌ها،

عملکردهای خودبسنده‌ای نیستند که بیرون از زمینی که در آن قرار گرفته‌اند قابل تحلیل باشند. این زمین‌ها، صفحه‌هایی پوشیده از عملکردها هستند که آن‌ها را در ارتباط با هم قرار می‌دهد و در کنار صفحه‌های دیگر، زمین بایگانی را به نواحی متمایزی بدل می‌کند که خود، در ادامه‌ی یکدیگر شکل گرفته و عمل می‌کنند. این صفحه‌ها، رشته‌های دانش اجتماعی و انسانی هستند، که در پیوندها و گسست‌های متعدد با یکدیگر شکل گرفته‌اند و زمین بایگانی را مفصل‌بندی کرده‌اند. در نتیجه باید برای طی کردن این مسیر به جامعه‌شناسی رژیم دانش اجتماعی پردازیم تا بتوانیم مکان‌های نیروگذاری کلیشه‌ها درون جغرافیای بایگانی را تشخیص دهیم و با تعیین نقاط اتصال و تمایز صفحه‌های مختلف دانش، توپوگرافی این بایگانی را ترسیم کنیم.

جغرافیای بایگانی و رژیم اجتماعی دانش

برای ترسیم این نقشه باید به عرصه‌ها و تقسیم‌بندی‌های دانش اجتماعی^۱ نگاه کرد؛ به رشته‌ها و شاخه‌های مختلف دانش اجتماعی که به تعلیق زمان حال مجال می‌دهند. این حوزه‌های مختلف دانش، مفصل‌بندی‌های چندگانه‌ای دارند و رابطه‌های بسیار زیاد و گوناگونی با زیرمجموعه‌های خود، حوزه‌های دیگر، پیشینه‌ی برساخته‌ی خود، دانش‌های مشابه خود در دیگر نقاط جهان، و البته با مسائلی که در حوزه‌ی دانش نمی‌گنجد برقرار می‌کنند. برای مثال، «علوم سیاسی» روابط متعدد و متفاوتی با حقوق برقرار می‌کند. این دو رشته در دانشگاه، دستگاه قضایی، سازوکار سیاست خارجی، سیاست‌گذاری عمومی و بسیاری نقاط دیگر با هم اتصال می‌یابند؛ اما این اتصال‌ها همگون و یک‌پارچه نیستند. از سوی دیگر، خود این رشته به زیرمجموعه‌های مختلفی نظیر اندیشه‌ی سیاسی، تاریخ تحولات ایران، سیاست و روابط بین‌الملل، مطالعات منطقه‌ای و جز آن تقسیم می‌شود که با هر یک از آن‌ها روابط متفاوتی دارد و خود این زیرمجموعه‌ها هم در شبکه‌ای پیچیده، به هم ربط پیدا کرده‌اند. علوم سیاسی هم چنین با متون سیاست‌نامه‌ای و اندرزنامه‌ای، با متون مربوط به دانش سیاسی در کشورهای دیگر،^۲ با قانون اساسی، با

۱. بحث ما معطوف به تعلیق زمان حال است و معیار ما برای تقسیم‌بندی علوم، دلالت‌مندی آن‌ها در نسبت با تعلیق بوده است. لذا نوع تقسیم‌بندی ما انطباقی با تقسیم‌بندی‌های شناخته‌شده‌ی علوم ندارد.
 ۲. نباید چنین پنداشت که ضرورتاً در این‌جا دانش سیاسی را کلیتی روشن فرض کرده‌ایم که در سراسر جهان به شیوه‌ی معینی وجود دارد و از طریق ماهیت یکسان خود با عناصر همسانش در سراسر جهان رابطه پیدا می‌کند. منظور در این‌جا دانش سیلمی است آن‌گونه که در ایران دانش سیلمی دانسته می‌شود. به عنوان مثال می‌توان اشاره کرد که امروزه علوم سیاسی در ایران، امکان پرداختن به مسأله‌ی شبکه‌ی آبرسانی را در خود می‌بیند، چرا که آن را بخشی از سیاست‌گذاری عمومی تصور می‌کند؛ چیزی که تا یک دهه قبل ناممکن بود. در نتیجه در حال حاضر، با توجه به تعریفی که از حوزه‌ی خود دارد، به مباحث مربوط به سیاست‌گذاری شبکه‌ی آبرسانی در مجامع دانشگاهی کشورهای دیگر اتصال پیدا کرده است.

نهادهای سیاسی، با فهم عامه و... روابط چندگانه‌ای دارد. نقاطی که این حوزه‌ها به هم پیوند می‌خورند، با هم رابطه‌ای می‌یابند، یا از هم می‌گسلند و خود را در تمایز با یکدیگر تعریف می‌کنند، از وجوه مختلف می‌توانند پراهمیت یا کم‌اهمیت باشند. در تعیین نسبت با این مرزها و حوزه‌های درهم‌تنیده به شیوه‌های گوناگون می‌توان میان سطوح و حوزه‌های مختلف تمایز قائل شد، و رابطه‌ای را میان آن‌ها برقرار کرد، نقاط افتراقی را برای آن‌ها معین کرد، یکی را ذیل دیگری تعریف کرد و از منظر خویش به آن‌ها درجاتی از اهمیت را نسبت داد.^۱ این کار ترسیم نقشه‌ای است برای طرح و تعریف دقیق‌تر موضوع پژوهشی. این تقسیم‌بندی، با تقسیم‌بندی‌های شناخته شده و معمول دانش هم‌خوانی ندارد. زیرا بر مبنای هدفی معین شکل گرفته و تنها کاربرد آن این است که به صورت ابتدایی نقاطی را برای حرکت انتقادی ما پررنگ کند. موضوع و هدف پژوهشی این برنامه تعلق حال است. و چنان‌که پیش از این گفتیم، تعلق حال در مطالعات تاریخی به این معنا است که وضعیت دانش کنونی ما این امکان را به دست نمی‌دهد که امور حاضر را به فرد تاریخی بدل کنیم؛ یا در واقع به ما اجازه نمی‌دهد که فرد تاریخی پیش روی خود را بازبشناسیم و مسیر حرکت و تحول آن را بررسی کنیم.

پس آنچه می‌تواند موضوع اصلی این برنامه باشد، نحوه‌ی فهم تفرید فردهای تاریخی است. آنچه زمین دانش را در نظر ما نظم معینی می‌دهد و ملاکی است برای تقسیم‌بندی و مرکزکشی

۱. البته که این گفته، ضرورتاً به معنای پذیرفتن نسبی‌گرایی یا پرسپکتیویسم نیست؛ گرچه منافاتی هم با آن‌ها ندارد. اساساً در این جا سخن از شناخت یا دریافت نیست؛ بحث بر سر تعیین نسبت با موضوع در یک برنامه‌ی پژوهشی است: تعریف لحظه‌ی حال پژوهش، و یا به بیان بهتر نورافشانی بر ریط ارزشی خود.

درون آن، و ارزشی است که حوزه‌ها یا رشته‌های آن را در سلسله‌مراتبی از اهمیت قرار می‌دهد، زمان اجتماعی است. در این جا زمان به معنای زمان یونیورسال نیوتنی یا هر زمان فیزیکی و فلسفی دیگر نیست. ما زمان را به معنای «شدن» می‌فهمیم؛ و به این دلیل از لفظ اجتماعی استفاده می‌کنیم که از شدن حیات و پدیده‌های اجتماعی حرف می‌زنیم. در واقع آنچه ملاک فهم ما از زمین دانش است، آن دسته از قواعد تنظیمی هستند که فهم تحول و شدن پدیده‌های جمعی را به شیوه‌ای خاص سازمان می‌دهند. تعلیق حال، کارکرد نهایی این دسته از قواعد تنظیمی است. آنچه سرنوشت تعلیق را رقم می‌زند و آن را به صورت کنونی پیش روی ما می‌نشانند، گروهی نامنسجم از عملکردهای تنظیمی است که در پژوهش‌های مختلف می‌توانند موضوع تأمل باشند، و در استراتژی‌های متفاوتی که در قبال متون علمی اتخاذ می‌شوند، می‌توان به آن‌ها دست یافت.

وقتی از نظام دانش صحبت می‌کنیم، از سازمان انباشت دانش حرف می‌زنیم که مجموعه‌ی نظریه‌ها، پژوهش‌ها، شکل استفاده از تحقیقات پیشین و... است. این مفهوم تفاوت‌های بنیادین با نظام معرفت‌شناختی دانش دارد. مدعای ما این نیست که شیوه‌های فهم و درک پدیده‌ها، معرفت‌شناسی نهفته در آن‌ها و یا نظام فکری و روشی خاصی به تعلیق حال انجامیده‌اند. اگرچه بی‌شک می‌توان عملکردهایی را یافت که در سطح معرفت‌شناسی یا روش‌شناسی عمل می‌کنند، اما تعلیق حال صرفاً محصول همین عملکردها نیست. ممکن است پژوهش‌های اجتماعی به واقعیت

اجتماعی حال پردازند اما در نهایت این لحظه‌ی حال در سازمان انباشت دانش نقشی سازنده بازی نمی‌کند و نظام دانش توانایی پرابلماتیک کردن لحظه‌ی حال را نمی‌یابد. به طور فرضی، می‌توان اندیشید که پژوهشی به لحظه‌ی حال پردازد،^۱ اما ذیل گرایش‌های تعیین‌کننده‌ای تفسیر شود، که با فروکاهیدن این تحقیقات توان پرداختن به حال را از آن‌ها بازمی‌ستانند. پژوهش‌های خرد، به هر حال بلاواسطه به فهم لحظه‌ی حال نمی‌انجامند، یا به خودی خود معنادار نمی‌شوند. سطوح بیانی دیگری میانجی فهم آن‌ها هستند که برای صورت‌بندی این پژوهش‌ها آن‌ها را به منطق خود فرومی‌کاهند. اگر از نظم معرفت‌شناختی دانش حرکت کنیم، وجود همین پژوهش‌ها به معنای در هم شکستن نظم معرفتی مبتنی بر تعلیق است. اما ما در این‌جا از نظام انباشتی حرف می‌زنیم که این نظم معرفتی تنها بخشی از آن است. پژوهش هرگز کلیتی تام نیست، نحوه‌ی دسته‌بندی، فهم، خوانش و به کار گرفتن پژوهش، بخشی از پژوهش هستند که بر سرنوشت آن و عملکرد آن در نظام دانش اثر می‌گذارند.

می‌توان حوزه‌های مختلف علم را به نسبت این‌که زمان اجتماعی را متعین می‌کنند به حلقه‌های قوی و ضعیف نظام دانش تقسیم کرد. حلقه‌های قوی، حوزه‌هایی هستند که بیش‌تر به صورت‌بندی زمان اجتماعی می‌پردازند و آن‌ها را به گونه‌ای سازمان می‌دهند که توان درافتادن با تعلیق را نداشته باشد. آنچه به این

۱. این فرض، فرضی نظری است. منظور این نیست که واقعاً پژوهشی وجود دارد که به خودی خود نسبتی با تعلیق برقرار می‌کند. نمی‌توان پژوهش‌ها را به دو دسته تقسیم کرد که یکی حاوی تعلیق است و دیگری فارغ از آن. این فرض نظری صرفاً برای روشن‌شدن بحث پیش کشیده شده است.

معنا در حلقه‌ی قوی قرار می‌گیرد و نزدیک به تجربه و زبان ما است دو حوزه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی هستند که مهم‌ترین ساحت‌های تعیین‌بخشی به زمان اجتماعی‌اند. بنا بر همین معیار می‌توان رشته‌های دیگری را درون حلقه‌ی قوی قرار داد. اگر دانش دیگری نیز به همین اندازه در فهم ما از زمان اجتماعی مؤثر باشد یا تصور زمان اجتماعی را نشان بدهد، به همین ترتیب در حلقه‌ی قوی جای می‌گیرد. به نظر می‌رسد که در نگاه اول می‌توان همین دو رشته را به عنوان حلقه‌های قوی معرفی کرد. می‌توان پرسید که منظور از جامعه‌شناسی و تاریخ چیست؟ مرزهای این دو کدام هستند؟ زیرشاخه‌های آن کدام هستند؟ در این مرحله، تنها باید به این پاسخ ابتدایی بسنده کرد که این نقاط افتراق و منطبق شاخه‌بندی دانش را باید بر مبنای نسبت آن با زمان اجتماعی تعیین کرد.

در ترسیم حلقه‌های قوی و ضعیف آن‌چه اهمیت دارد شکل عمل متفاوت و نحوه‌ی مواجهه با آن‌ها است، از این جهت چنین تقسیم‌بندی جز از این منظر معنا یا دلالتی ندارد. هدف ما این نیست که بگوییم این دو دانش به خاطر پیوندی که با زمان اجتماعی یافته‌اند هستی متمایزی از دیگر رشته‌ها می‌یابند. مسأله تنها این‌جا است که نحوه‌ی عمل، اهمیت دادن و تعیین استراتژی در برابر این رشته‌ها با دیگر رشته‌ها تفاوت دارد. مسأله در حلقه‌های قوی، شکل خاص تعیین زمان اجتماعی است که منجر به تعلیق لحظه‌ی حال می‌شود، در نتیجه، استراتژی پژوهشی در حلقه‌های قوی پرسش از چگونگی عمل این فرایند و تشخیص

اشکال خاص و انضمامی تعلیق لحظه حال است. در بررسی این شاخه‌های دانش و هنگام عمل در درون هر یک از این نظم‌ها، باید به دنبال این مسأله بود که چگونه این رشته‌ها زمان اجتماعی را به شیوه‌ای محقق می‌کنند که به تعلیق حال دامن می‌زند.

از سوی دیگر، حلقه‌ی ضعیف شامل آن حوزه‌ها یا رشته‌هایی است که نقش تعیین‌بخش ضعیفی در صورت‌بندی زمان اجتماعی دارند. این ضعیف بودن ممکن است به تعریف آن شاخه‌ی علمی (حوزه‌ی عمل آن) و موضوعاتش بازگردد؛ و در عین حال ممکن است که این شاخه به شکل تاریخی، علی‌رغم ظرفیت و توان، تأثیر و تأثر کمی در سازمان بخشی به زمان اجتماعی بایگانی موجود بازی کند. لذا هم رشته‌هایی همانند جغرافیا و یا رشته‌های مشابهی که به لحاظ موضوعی نسبت کم‌رنگی با زمان اجتماعی دارند در حلقه ضعیف قرار می‌گیرند و هم رشته‌ای مانند مطالعات فرهنگی (در ایران) که اگرچه گاه بخشی از جامعه‌شناسی دانسته می‌شود، اما به دلیل نقش حاشیه‌ای آن در سازمان دانش اجتماعی از حلقه‌ی قوی بیرون می‌افتد.

پیش‌تر گفتیم که تقسیم حوزه‌های دانش و رشته‌ها میان قوی و ضعیف صرفاً استراتژیک است. لذا ما بنابر تجربه و زبانی که از آن آغاز کرده‌ایم بنا به جایی که ایستاده‌ایم اشکالی از قدرت تعیین‌بخشی به زمان اجتماعی را می‌بینیم و بر اساس آن به تقسیم این علوم می‌پردازیم؛ این سخن به این معنا است که جابجایی (یا جانمایی) رشته‌ها میان ضعیف و قوی براساس دانش و تجربه‌ی زیسته ممکن است. وجود این حدود (دانش و تجربه‌ی زیسته‌ی

ما) به معنای ناممکن بودن ترسیم حدس‌ها و دریافت‌هایی نیست که می‌بایست با قرائن جدی پشتیبانی شوند و یا به شکل پسینی، تقویت، تأیید یا رد شوند. می‌توان حدس زد که در پژوهش‌های مختلف و از زوایای متفاوت لااقل رشته‌هایی مانند ادبیات، باستان‌شناسی، و یا فرهنگ و زبان‌های باستانی می‌توانند به حلقه‌ی قوی راه بیابند.

رشته‌ی ادبیات در ایران، بیش از آن‌که ادبیات را موضوع تأمل خود قرار دهد، از روش‌ها و نظریه‌های پژوهش ادبی استفاده کند و یا خود را در نسبت با هر آن‌چه ادبیات دانسته می‌شود روشن کند، تاریخ ادبیات را موضوع پژوهش خود قرار داده، از روش‌ها و نظریات تاریخی استفاده کرده، و تنها به تاریخ ادبیات فارسی محدود مانده است. به‌علاوه، نظم آکادمیک این رشته، و نظریات، تقسیم‌بندی‌ها و اساتید تأثیرگذار بر آن، با رشته‌ی تاریخ هم‌پوشانی‌های فراوانی دارند. در نتیجه، می‌توان حدس زد که ادبیات در بسیاری از پژوهش‌ها به حلقه‌ی قوی بدل می‌شود. برای مثال اگر فهم شرق‌شناسانه از متون به جا مانده از گذشته، موضوع تأمل و پژوهش قرار بگیرد، موضوع زمان اجتماعی و نحوه‌ی پرداختن به آن در رشته‌ی ادبیات پرابلماتیک می‌شود، یا لااقل طرح آن به اندازه‌ی طرح رشته‌ی تاریخ معنادار می‌نماید. به همین دلیل امکان جابجایی این رشته در رده‌بندی حلقه‌های دانش از منظرهای بسیاری وجود دارد.

از طرف دیگر رشته‌هایی مانند باستان‌شناسی و فرهنگ و زبان‌های باستانی، فهم معینی از زمان را پیش آورده‌اند که برای

بحرانی کردن تعلیق لحظه‌ی حال، در تحقیقات بسیاری می‌توان بر آن تأمل کرد. این دو رشته چه در لحظه‌ی شکل‌گیری تاریخ و جامعه‌شناسی و چه در فرایند تاریخی تحول این رشته‌ها و پدید آمدن زیرشاخه‌های آن (در مورد تاریخ به طور مستقیم در متمایز شدن تاریخ ایران باستان، و به طور غیرمستقیم در تعیین حدود دیگر زیرشاخه‌ها؛ و در جامعه‌شناسی به طور مستقیم بر ساختار مردم‌شناسی و انسان‌شناسی، و به طور غیرمستقیم بر نحوه‌ی به کارگیری دانش اجتماعی) مؤثر بوده‌اند. معنایی که در این رشته‌ها از دوره‌ی باستان، نسبت آن با دوره‌ی اسلامی و نسبت آن با زمان حال مراد شده است، تصوراتی که در درون این رشته‌ها تولید و بازتولید شده‌اند و عملکردهای تنظیمی دیگری که در درون این رشته‌ها سازمان یافته‌اند و بر فهم زمان اجتماعی در تحقیقات رشته‌های مختلف دانش اثر گذاشته‌اند، همه و همه باعث می‌شوند که بتوان عملکرد آن‌ها را با عملکردهای حلقه‌ی قوی زمان اجتماعی مقایسه کرد.

در نتیجه همواره باید به خاطر داشت که تقسیم‌بندی رشته‌ها به حلقه‌ی قوی و ضعیف در نسبت با حدود پیش‌گفته قابل بازتعریف است. ممکن است بخشی که عملاً در درون جامعه‌شناسی طبقه‌بندی می‌شود، بخشی از حلقه‌ی ضعیف باشد و یا شاخه‌ی دیگری از دانش بتواند در کنار تاریخ و جامعه‌شناسی قرار گیرد. در هر صورت آنچه می‌توان به طور کلی ادعا کرد این است که پرداختن به حلقه‌های قوی، و به‌خصوص توجه به نحوه‌ی طرح مسأله‌ی زمان اجتماعی در آن‌ها، بخشی از پژوهش‌های عمده‌ای

است که برای بازشناسی و درافتادن با تعلیق حال، اهمیت دارند. در درون و در میان این بخش‌های زمین دانش، نیروهایی برای برساختن زمان اجتماعی وجود دارند که عملکردهای آن‌ها به تعلیق می‌انجامد. اما از سوی دیگر، حلقه‌های دیگر زنجیر، از آن رو اهمیت می‌یابند که نقاط شکل‌گیری نیروهای درون‌ماندگار دیگری هستند. در درون و در میان این حلقه‌ها نیروهایی شکل می‌گیرند که کم‌تر از عملکردهای اصلی تعلیق، اثر می‌پذیرند.

در نتیجه، در گام بعد باید به روابط این رشته‌ها و یا حوزه‌های دانش پرداخت. این روابط کل فضای بایگانی را برمی‌سازند و با سازمان دادن به بخش‌های مختلف دانش نظم جغرافیایی را بر آن حاکم می‌کنند. این فضا به شیوه‌ای سازمان یافته است که تعلیق لحظه‌ای حال را ممکن می‌کند. بررسی این روابط از این نظر اهمیت دارد که می‌تواند به ترسیم دقیق‌تر حوزه‌هایی بیانجامد که تعلیق لحظه‌ای حال را ممکن می‌کنند. روابطی که بر این حوزه‌ها حاکم است شکل عمل بایگانی برای تعلیق لحظه‌ای حال را مشخص می‌کند. این لحظه‌ها ممکن است لحظه‌هایی باشند که در آن‌ها تقسیم کار اجتماعی دانش‌ها پرداختن به موضوعاتی را ناممکن می‌کنند. برای مثال ممکن است این پیش‌فرض قابل دفاع باشد که رابطه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی به گونه‌ای شکل گرفته که عملاً تعاملی میان این دو رشته وجود نداشته باشد. این تقسیم کار گفتمانی، شیوه‌ای از «گفت‌وگویی کران» را باب می‌کند که در آن جامعه‌شناسی مشغول برساختن خیالات جامعه‌شناختی از آینده باشد و چنان از برساخته‌شدن گذشته‌ی شرق‌شناسانه جدا

شود که عملاً امکان بررسی پیوند گذشته و آینده و شکل‌گیری لحظه‌ی حال پدید نیاید. برای آن‌که گذشته در یک منطق سازمان بیابد و آینده مانند خطی که دنباله‌ی گذشته نیست در منطقی دیگر، باید مکانیزم‌های بسیار دقیقی برای تقسیم‌کار میان تاریخ و جامعه‌شناسی وجود داشته باشند که تحلیل آن‌ها، تعلق زمان اجتماعی را آشکارتر می‌سازد؛ روابطی که در یک تقسیم‌کار دقیق، گاه حوزه‌ای را از یکی از رشته‌ها باز می‌گیرد و به دیگری می‌دهد، گاه عملکردهایی تکمیلی در مرز دو رشته ایجاد می‌کنند و گاه روابط تحکیم‌کننده‌ای میان اجزاء یک رشته با اجزائی از رشته‌ی دیگر برقرار می‌کنند.

از طرف دیگر حلقه‌های ضعیف، روابطی شکننده‌تر را با این رشته‌ها و با زمان اجتماعی برقرار می‌کنند. روابطی که شکننده‌تر هستند، و در نتیجه محل بروز نیروهای جدیدی هستند که می‌توانند لحظه‌ی حال را بحرانی کنند. زیر شاخه‌ی مطالعات فرهنگی بر فرهنگی استوار شده بود که امیالی دیگر را برای دانشجویان علوم اجتماعی دهه‌ی هفتاد و هشتاد فراهم آورد. این میل دیگرگون که سرنوشتش با سرنوشت رشته‌ی مطالعات فرهنگی گره خورده بود، به شیوه‌های جدید تحلیل حال پر و بال داد. رابطه‌ی نه‌چندان مسالمت‌آمیز مطالعات فرهنگی با زیرشاخه‌های کهن جامعه‌شناسی، رابطه‌ای است که در آن عملکردهای تعلق، از راه تمایز و تضادشان با نیروهای دیگرگون، خود را آشکارتر ساخته‌اند. رشته‌ی دیگری که با خصلت دیگرگونه‌ی پرداختنش به زمان اجتماعی آشنا هستیم، جغرافیا است. جغرافیا نیز به همین

شیوه، به خاطر درک جغرافیایی تمایز یافته‌ای که بر آن بنا شده، تاریخ را به گونه‌ای درمی‌یابد که بسیاری از عملکردهای رشته‌ی تاریخ را بی‌معنا می‌کند. تاریخ‌های متمایزی که در رشته‌ی جغرافیا پیشاپیش حضور دارند، جدی گرفتن تاریخ یک‌پارچه را دشوار می‌سازند. و هم‌چنین تکثری از ساخت‌ها و زمان‌های اجتماعی را پیش فرض می‌گیرند که تحلیل پیوند و تضاد آن با حلقه‌های قوی زنجیر را معنادار می‌کند.

پرسش از بایگانی، به عنوان مجموع این عملکردها و متون، با مسأله‌ای تعیین کننده روبه‌رو است و آن، پرسش از امکان شکل‌گیری بایگانی در شکل موجود است. هرگاه بخواهیم بایگانی را به موضوع تحلیل یا به فرد تاریخی بدل کنیم، باید بتوانیم فرایند تفرید تاریخی آن را نشان دهیم. پس باید نشان دهیم که لحظه‌های زایش عملکردهای حال چه لحظاتی بوده‌اند و در چه شرایطی ممکن شده‌اند. به نظر می‌رسد دوره‌ای که در حال حاضر بیش از هر چیز در بایگانی موجود مسکوت مانده دوره‌ای زمانی است که می‌توان آن را مسامحتاً قرن دوازدهم هجری، یا قرن هجدهم میلادی خواند: فاصله‌ی سقوط اصفهان صفوی تا عهدنامه‌های ایران و روسیه. این غفلت بی‌رابطه با عمل کلیشه‌های تاریخ‌نگاری نیست. یکی از نقاط اشتراک تمامی عمل‌گرهای عمده‌ی یادشده، بی‌اهمیت جلوه دادن این دوره‌ی تاریخی است که میان دو دوره‌ی پراهمیت صفوی و قاجار نوین قرار دارد. به رغم پژوهش‌های ارزش‌مندی که درباره‌ی این دوره انجام شده، هنوز این دوره به این بهانه که عصر فترت است، از توضیح تاریخی کنار گذاشته

شده است. در نتیجه، آگاهی‌های ما درباره‌ی لحظه‌های زایش عملکردهای دانش در این دوره‌ی خاص اندک است. یا به عبارت دیگر، این لحظه‌ی زایش، لحظه‌ی تأسیس موسسات جدید و مدرن دانسته می‌شود که از برزخ و فترت سنت سربرآورده است. این عصر فترت در این برنامه‌ی پژوهشی از اهمیتی استراتژیک برخوردار است. گسست فرضی میان سنت و مدرنیته، یا میان بایگانی کهن و بایگانی امروزی، به کمک بی‌توجهی به همین دوره است که می‌تواند روایت خود را منسجم نشان بدهد. قرن نوزدهم، قرن رویارویی بزرگ، شکاف عظیم در دانش و زندگی و نهایتاً بیداری ایرانیان است؛ پس دوره‌ی پیش از آن باید عصر خواب عمیق و بی‌سرو صدای فترت باشد. برای آن‌که بتوان از پیش‌فرض گرفتن این تمایزهای کلی دوری کرد، باید این عصر را در مرکز توجه قرار داد، و لحظه‌های زایش عملکردهای جدید یا حتا فرایندهای تداوم عملکردهای پیشین را در این دوران جدی گرفت. برجسته‌سازی عصر فترت توضیحی متفاوت و دگرگون‌کننده از شرایط امکان و نظم روایت برساخته‌شده از بایگانی است، که می‌تواند به بازتعریف دوره‌بندی‌های کلی، و عمل‌گرهای کلیشه‌ای تاریخ‌نگاری بپردازد.

استراتژی حرکت انتقادی

تا به این جا ما استراتژی‌هایی پژوهشی را برشمردیم که می‌توانند نحوه‌ی عمل تعلیق حال در بایگانی را نمایان سازند. با طرح مسأله‌ی قرن هجدهم، وارد استراتژی‌هایی شدیم که می‌توانند شکاف‌ها و ترک‌های بایگانی را برجسته‌ساخته و تعمیق کنند، هم‌چنین استراتژی‌هایی که براساس آن لحظات گذرای توضیح پارتیکولار و بخشی توضیح لحظه‌ی حال رصد شود. اگر به قرینه بحث پیشین پیش برویم، حلقه‌های ضعیف به‌واسطه‌ی تعیین‌کنندگی کم‌تر عمل‌گرهای زمان اجتماعی و تعلیق، مکان‌های مناسبی برای رصد اشکال توضیح ایجابی لحظه‌ی حال هستند. استراتژی پژوهشی ما تشخیص و رصد این لحظات در جهت تعمیق و تشدید این شکاف و ترک درون بایگانی است. اما در نهایت چرا می‌باید این لحظات را رصد کرد؟

ما با تحلیل نظام‌های استعلایی بایگانی، موضع خود را روشن‌تر کردیم و سپس کوشیدیم نقاطی را در بایگانی برجسته کنیم که سخن گفتن از وضعیت حال را ناممکن کرده‌اند. اما اکنون می‌توان به نسبت این کار با نقد تعلیق وضعیت حال پرداخت. نقد تعلیق وضعیت حال به چه معنا است؟ ما نمی‌خواهیم با تعمیق این شکاف‌ها، نابسامانی‌ها و ناکارآمدی‌های دانش موجود را نشان دهیم؛ هدف ما آسیب‌شناسی نظام دانش نیست. هم‌چنین در رویای فروریختن نظم کنونی دانش هم نیستیم؛ هدف ما تأسیس دانش جدید نیست. به‌علاوه ما نمی‌خواهیم پیوند این دانش با کلیشه‌ها، شرق‌شناسی، گزاره‌های استعلایی و فلسفه‌های تاریخ

را بر ملا کنیم؛ هدف ما افشاگری تاریخی نیست. گذشته از این که این پیوندها آن قدر شناخته شده هستند که افشای آن‌ها چیزی به دانش تاریخی اضافه نکند، هدف هیچ نقد ایجابی نمی‌تواند افشا باشد. در این برنامه هم نه افشای رابطه‌ی میان تعلیق با شرق‌شناسی و غایت‌گرایی و ... نیت ما است، و نه افشای خود تعلیق و مکانیزم‌های آن.

تعلیق خود نباید به مفهومی انتزاعی بدل شود؛ مفهومی که دنبال سرنخ‌ها و ردپاهای آن در سخنان دیگر بگردیم و به محض یافتن مشابهت یا رابطه‌ای، آن سخن معین را ذیل این مفهوم انتزاعی بگنجانیم و متهم کنیم. هدف نقد این نیست که سخنان دیگر را با اتهام روابط پنهانی با دشمنان انتزاعی نفی کند. نظم بایگانی پیچیده‌تر از آن است که بتوان به ضرب چنین نقدی، آن را به دو نیمه‌ی خوب و بد تقسیم کرد. بایگانی پر از نقاط ناهمگن و متعددی است که سامان دادن نقدی ایجابی در آن، مستلزم آن است که نقاط مرزی بازشناخته شوند و در پرتو آن‌ها موضع سخن آشکارتر شود. این محیط سرشار از نیروهای متضاد و متفاوتی است که در نهایت از یک نظم کلی سرباز می‌زنند. و اگرچه بخشی از این نیروها به سرکوب و نفی نیروهایی حاشیه‌ای می‌پردازند، اما ما نمی‌خواهیم به سخن‌های حذف‌شده و بیان‌نیافته صدا بدهیم و اعتبار ببخشیم؛ هدف ما نوشتن تاریخ جبران هم نیست.

هدف تاریخ انتقادی از توجه به شکاف‌ها و ترک‌های بایگانی، رصد لحظه‌های زایش و فوران نیروهای جدیدی است که از منطبق نیروهای پیشین پیروی نمی‌کنند. این نیروهای مقاومت،

صرفاً نیروهایی در جهت عکس نیروهای قدرت نیستند. مقاومت، هستی مجزایی از نظام قدرت ندارد بلکه تالی عملکردهای تنظیمی آن است و خود برآمده از قدرتی دیگر است که صفحه‌ی پیدایش آن، نسبت معینی با این عملکرد تنظیمی دارد. مقاومت، عنصر درونی قدرت است. قدرت بدون مقاومت قابل توضیح منطقی و متمایز از زور نیست. به همین ترتیب در خود تنظیم هم معنایی از امر نامنظم، امر پیش از تنظیم وجود دارد. هنگامی که این نیروهای مقاوم در سطح درون‌ماندگار خود و در نسبت با قدرتی که بر آن‌ها اعمال می‌شود تعریف شوند، نظم حاکم می‌تواند در فردیت و خاص بودن خود به نقد کشیده شود. هدف چنین نقدی دیگر افشا یا جبران سخنان نیست، بلکه زمان‌مند کردن و تاریخی کردن تمامی این سخن‌ها است؛ نشان دادن لحظه‌های زایش تاریخی و تصادفی هر آن چیزی که خود را با یک منشاء ضروری و فراتاریخی پیوند می‌زند.

به همین دلیل باید سرچشمه‌های تاریخی دانش کنونی را جانشین آنچه اصل یا سرمنشاء دانش تصور شده قرار داد. هدف نقد ما شناسایی این سرچشمه‌های تاریخی دانش است. نظام دانش، خود روایتی از برساخته شدن خود به دست می‌دهد که با کلیشه‌های تاریخی گره می‌خورند و زایش دانش را تنها در سطح لحظه‌های ناب‌ی چون خردگرایی، غرب، سنت، تجدد، و ... توضیح می‌دهند. این توضیح تاریخی، نظم تاریخی کنونی را در دانش ضروری می‌شمرد. تعمیق شکاف‌های بایگانی امکان اتصال‌های دیگری را به دست می‌دهد که از بازتولید تعلیق لحظه‌ی حال فراتر

می‌روند. استراتژی پژوهشی ما برقراری اشکالی از ارتباط میان این حوزه‌هاست که بر خلاف روایت موجود و نظم استانداردشده‌ی بایگانی، امکان تبارشناسی لحظه‌ی حال را ممکن می‌سازند.

مؤخره و پایان سخن

اگر جامعه‌شناسی را به‌ذات تاریخی تصور کنیم، یا لاقلاً آن را از رویارویی با مسأله‌ی تاریخ و زمان‌مندی ناگزیر بپنداریم، و اگر بپذیریم که تاریخ نمی‌تواند در زمانه‌ی ما به دستاوردهای علوم اجتماعی جدید بی‌تفاوت باشد، آن‌گاه جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی، به معنایی که مد نظر ما است، تنها حوزه‌ای از دانش در کنار حوزه‌های دیگر جامعه‌شناسی نیست، بلکه عنوان تلاشی است ضروری برای توضیح وضعیت اجتماعی-تاریخی معاصر؛ و به این معنا، بنیادی است برای علوم اجتماعی و تاریخ، در بستری که زمان اجتماعی (به خاطر حضور مسلط ایدئولوژی گذار) به موضوع تأمل جدی بدل نمی‌شود و در نتیجه نمی‌تواند دانش انتقادی کارآمد و تاریخ مؤثری را پدید آورد.

در طول این متن تلاش کردیم نشان دهیم که چه مسیرهایی را می‌توان برای به نقد کشیدن شیوه‌ی نگرش تاریخی و نظم دانش تاریخی-اجتماعی پیمود. چگونه می‌توان از تحلیل «هستی‌شناسی خودمان» حرکت کرد تا مسیرهایی به رسمیت شناخته شوند که در آن‌ها امکان فراروی از تعلیق زمان حال وجود داشته باشد. درواقع، تلاش ما این بوده است که نگرشی

انتقادی اما درون‌ماندگار به نظام تولید دانش را قوام ببخشیم. چنین نگاهی می‌تواند ما را به کلیشه‌های رایج، مبادی نظری و فلسفی تعلیق، شکاف‌های نظم دانش و استراتژی‌های احتمالی فراروی از آن حساس کند. آنچه امتناع اندیشه خوانده می‌شود از نظر ما رابطه‌ای تنگاتنگ با عملکرد تعلیق لحظه‌ی حال دارد. دانش انسانی در ایران از رویارویی با لحظه‌ی حال شانه خالی می‌کند و این مسأله را با ایدئولوژی گذار توجیه کرده و مفهومی می‌کند. در این متن تلاش کردیم به نام‌گذاری‌هایی اولیه دست پیدا کنیم، که بتوانند این مسأله را به مفهوم بکشند.

امتناع یا تعلیق در سطوح متفاوتی عمل می‌کند: از سطح انتزاعی نظریات و توضیحات جامعه‌شناختی که منطق خود را از ایدئولوژی گذار می‌گیرند، تا سطوح مادی نظام دانش نظیر مکانیزم‌های انباشت و تکرار گزارها. این مکانیزم‌ها خود از سطوح مادی نظیر ساختار عینی دانشگاهی و سازمان تولید متن تا رویه‌هایی گسترده شده که به انواع مختلف توجه به لحظه‌ی حال را از دسترس دانش دور نگه می‌دارند. در خود سطح انتزاعی نیز با لایه‌های مختلفی روبه‌رویم: از مبانی معرفت‌شناختی نظیر آنچه عام‌گرایی و سوژه‌محوری خواندیم، تا سطوح روشی نظیر تطبیق‌گرایی و غیاب‌نگاری، و سطوح نظری مفاهیم و در نهایت روایت‌های کلیشه‌ای که آگاهانه‌تر، منسجم‌تر و غیرمادی‌تر هستند. تلاش ما برای نام‌گذاری بر صورت‌های مختلف این سطوح متعدد، در این جهت بوده است که بتوانیم تعلیق لحظه‌ی حال را به موضوع پژوهش بدل کنیم.

همان‌طور که از آغاز گفتیم، هدف ما ارائه‌ی بدیلی برای دانش موجود نبوده است. به همین دلیل در این مؤخره نیز قادر نخواهیم بود که راهکارهایی را برای رفع تعلیق زمان حال ارائه کنیم. سراسر این متن چیزی جز به مفهوم‌کشیدن نام‌گذاری اولیه‌ی ما، یعنی «تعلیق لحظه‌ی حال» نیست. ما این مفهوم و مفاهیم و نقدهای متناظر با آن را طرح کرده‌ایم تا بتوانیم در تحقیقات تجربی متعدد، مسیر شناخت این وضعیت را پی‌گیری کنیم. به این معنا، ما در مسیر تحلیل نظری وضعیت موجود گام برداشته‌ایم اما آن را انجام نداده‌ایم. انجام چنین کاری نیازمند مطالعات دقیق تجربی پیرامون نظام دانش است و در لحظه‌ی کنونی کاری جز تعیین استراتژی‌های کلی از ما بر نمی‌آید. به همین دلیل تلاش خود را در متن حاضر معطوف کردیم به توضیح این استراتژی‌ها بر اساس حوزه‌های مختلف زمانی و موضوعی. استراتژی تحقیق درباره‌ی قرن هجدهم، عصر شکل‌گیری نظام مدرن دانش در ایران، عصر شکل‌گیری نهادها و ساختارهای مدرن دانش، و دوران شکل‌گیری و تحول جامعه‌شناسی تاریخی، متفاوت هستند و محقق باید در برابر هر یک از این بازه‌های کلی، مسیرهای متفاوتی را انتخاب کرده و به سؤالات و رویه‌های متفاوتی توجه کند. هم‌چنین در حوزه‌های مختلف نظام دانش تاریخی-اجتماعی (برای مثال در رشته‌های مختلف علوم) نیز استراتژی انتقادی برای نقد تصور تعلیق‌محور از زمان اجتماعی متفاوت است؛ که تلاش کردیم در حد یک برنامه‌ی پژوهشی به آن‌ها پردازیم.

همان‌طور که در آغاز متن اشاره کردیم، این متن حاصل درگیری اعضای جمع با پژوهش‌های تجربی مختلف بوده است. سخن گفتن از این تجربیات و یافتن نقاط اشتراک آن‌ها به ما کمک کرده است تا بتوانیم وجهی کلی‌تر به تجربیات شخصی خود بدهیم و فضای سخنی را برای خود ترسیم کنیم که می‌تواند در تحقیقات تجربی راه‌گشا باشد؛ خواه تحقیقات تجربی پیشین و یا تحقیقات پیش رو. اما در عین حال، طبیعتاً این متن یک مرام‌نامه‌ی گروهی یا توافقاتی برای تحقیقات تجربی هم نیست. تصور می‌کنیم حاصل این گفت‌وگوها و جستجوها می‌تواند به کار کسانی بیاید که دغدغه‌هایی مشابه دغدغه‌های ما را دنبال می‌کنند و در طول مسیر تحقیقات خود به موانعی شبیه به موانع پیش روی ما برخورد می‌کنند. این موانع چنان عینیت‌یافته و استوار هستند که در مسیرهای تحقیقاتی متفاوت اعضای جمع لمس شده و مانع گسترش تحقیقات بوده‌اند. غلط نیست اگر بپنداریم که این تجربه خاص جمعی معین نیست، بلکه لاقفل تا حدود بسیاری می‌توان آن را مرزهای دانش تاریخی زمانه خواند که تلاش‌های بی‌شماری، حتا پیش از این، برای فراروی از آن‌ها صورت گرفته، که نام‌گذاری بر مرزهای تلاش آن‌ها ایستادن بر شانه‌ی آن‌هاست.

روایت نظم اجتماعی دانش از پیشینه‌ی خودش، وضعیت واقعی شکل‌گیری و عملکرد آن و مسیرهای عینی پیش‌برد ایدئولوژی‌گذار، موضوعات مختلفی هستند که برای گسترش این متن باید به موضوعات پژوهش بدل شوند. بخشی از این

کار توسط جمع حاضر در حال اجرا است. شکل‌گیری نگاه ویژه به زمان در آکادمی تاریخ ایران، روابط میان‌رشته‌ای در علوم انسانی و به طور ویژه رابطه‌ی جامعه‌شناسی و تاریخ، و تصور نظم جدید دانش از خود در لحظه‌ی شکل‌گیری آن در عصر قاجار موضوعاتی هستند که بخشی از فعالیت کنونی ما بر آن متمرکز است، و پژوهش‌های مستقلی برای هر یک تعریف شده و در حال انجام است. شکل‌گیری ابژه‌ی شرق‌شناسانه‌ی ایران موضوع دیگری است که از جنبه‌های مادی و مفهومی ارزش تحلیل دارد. در همین زمینه پژوهش‌هایی برای تحلیل نحوه‌ی شکل‌گیری مادی کشور و نیز نحوه‌ی قوام‌یافتن دانش ما درباره‌ی هویت و خلیاتی که «ایرانی» خوانده می‌شوند طراحی شده و در ادامه‌ی این برنامه‌ی پژوهشی در حال انجام است. به‌علاوه، شکل‌گیری نظم اقتصاد سیاسی حاکم، موضوعی است که در تحقیقات بعدی، در حوزه‌های حاکمیت و اقتصاد شهری، حاکمیت سیاسی و مرزهای سیاسی، و فهم و عملکرد زمان‌مندی مبتنی بر تعلیق در سیاست به موضوع پژوهش تجربی بدل شده است. صورت‌های دیگر اندیشه و کنش اجتماعی و اشکال دیگر تولید نظیر تولید هنری، فرهنگی و صنعتی نیز در نسبت با مسأله‌ی زمان‌مندی اجتماعی قابل تحلیل هستند که پژوهش‌های موضعی مستقلی پیرامون آن‌ها در جمع حاضر در حال انجام است؛ چرا که برای ما تحلیل نظام دانش و تحلیل «انضمامی» نظم‌های لحظه‌ی حال، وجوه مختلف یک حرکت هستند.

اما این موضوعات تمامی آن چیزی نیستند که ما آن را

پیش‌برد این برنامه‌ی پژوهشی تصور می‌کنیم. بلکه بار دیگر ما پیش‌رفت این پروژه‌ی کلی را در پیوند با آثار انتقادی دیگری درک می‌کنیم که از سوی محققان مختلف علوم انسانی در ایران و درباره‌ی ایران در حال پی‌گیری است و دامنه‌ای وسیع‌تر از این محدوده را مورد پژوهش قرار داده و می‌دهند. متن حاضر کنشی در درون مجموعه‌ای از کنش‌های به هم پیوسته است که طبیعتاً از محدودیت‌های این نوشته نیز فراتر می‌روند و سودمندی آن در این است که بتواند نسبت دقیق‌تری میان بخشی از این کنش‌ها برقرار کند و زبانی برای گفت‌وگو با آن‌ها در اختیار ما بگذارد؛ زبانی که به نظر می‌رسد در روزگار حاضر بیش از پیش ضرورت خود را به محققان نشان می‌دهد، چرا که اکنون در زمانه‌ای سخن می‌گوییم که ایدئولوژی دوران گذار، بحرانی شده و در نتیجه‌ی این بحران، موضوع تاریخ به طور فزاینده‌ای در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی برجسته شده و مورد تأکید قرار می‌گیرد.

اکنون دیگر در زمانه‌ای به سر نمی‌بریم که بار سنگین زمان‌مندیِ توسعه‌محور، زمان‌مندیِ تاریخیِ انکارناپذیری را به ذهن تحمیل می‌کرد. اگر در عصر مشروطه و پس از آن در دوران مشروطه‌طلبی و پیش‌رفت‌گرایی، گذاران‌دیشی و شکل ویژه‌ی آن یعنی ایدئولوژی گذار، بداهتی نازدودنی داشتند، اکنون کم‌تر کسی است که وضعیت حال خود را بر اساس تمدن‌سازی، بیداری از خواب سنت یا ضرورت ترقی درک کند. طبیعی است که تصور وضعیت بهتری در آینده، یا میل به پیش‌رفت

شرایط زندگی از میان نرفته و نمی‌روند، اما آن زمان‌مندی متقنی که در دهه‌های پیشین برای این پیش‌رفت تصور می‌شد، و هم‌زمان با آن تصور سستی یک‌پارچه که به محافظه‌کاری معنا بدهد و مدرنیته‌ای واحد که چارچوبی قطعی برای اصلاح امور فراهم کند در عرصه‌های مختلف زندگی بی‌اعتبار شده است. این بحران ایدئولوژی گذار است؛ بحرانی که ذره‌ذره زیر پای روایت‌های مبتنی بر تعلیق را خالی می‌کند و کنش‌گران را در حوزه‌های مختلف به شکلی تازه با مسأله‌ی تاریخ مواجه کرده است. در این آستانه‌ی نو، کنش انتقادی نیازمند تأمل انتقادی دوباره درباره‌ی جامعه‌شناسی تاریخی و زمان اجتماعی است.

فهرست منابع

- آدورنو، تئودور (۱۳۸۵): علیه ایده‌آلیسم: دو مقاله‌ی فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: رخداد نو.
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۲): «جریان زیرزمینی ماتریالیسم مواجهه»، ترجمه صالح نجفی و آرش ویسی، در نام‌های سیاست، ویراسته مراد فرهادپور و دیگران، تهران: نشر بیدگل، صص. ۱۱۹-۱۷۰.
- اسکاچپول، تدا (۱۳۸۸): بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه سید هاشم آقاجری، تهران: نشر مرکز.
- اسلامی، روح‌الله (۱۳۸۹): بررسی زمینه‌های اجتماعی فراز و فرود مکتب اخباری در قرن دوازدهم هجری (پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد)، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
- اسمیت، دنیس (۱۳۸۶): برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه سید هاشم آقاجری، تهران: مروارید.
- باشلار، گاستون (۱۳۸۳): معرفت‌شناسی، ترجمه جلال ستاری، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- پیران، پرویز (۱۳۷۲): «مقدمه»، سرمایه‌داری و حیات مادی، نوشته‌ی فرنان برودل، ترجمه بهزاد باشی، تهران: نشر نی.
- توکلی طوقی، محمد (۱۳۸۲): تجدد بومی و بازانديشي تاريخ، تهران: نشر تاريخ ايران.

توکل‌ی طرفی، محمد (۱۳۸۶): «تجدد ایرانی! تاریخ‌نگاری جنبش تجددخواهی»، مصاحبه‌گر: امیرحسین تیموری، خردنامه همشهری، سال سوم، شماره ۲۱، ۱۹-۲۳.

توکل‌ی طرفی، محمد (۱۳۸۷): «تجدد روزمره و آمپول تدین»، ایران‌نامه، سال ۲۴، شماره ۴، صص. ۷۶-۴۱.

توکل‌ی طرفی، محمد (۱۳۸۹): «چگونه از پزشکی‌نگری به مهندسی‌نگری رسیدم»، مهرنامه، مصاحبه‌گر: تحریریه مجله مهرنامه، سال اول، شماره ۴، صص. ۵۹-۵۶.

توکل‌ی طرفی، محمد (۱۳۹۱): «مهندسانه‌اندیشی و ولایت‌مداری مجتهدسانه»، ایران‌نامه، سال ۲۷، شماره ۲ و ۳، صص. ۳۸-۴.

جوادی، علیرضا/توفیق، ابراهیم (۱۳۹۱): «تأملی معرفت‌شناختی بر جامعه‌شناسی آکادمیک در ایران»، مجله‌ی مسائل اجتماعی ایران (دانشگاه خوارزمی)، دوره ۳، شماره ۱: ۸۳-۵۹.

خنجی، محمدعلی (۱۳۵۸): رساله‌های در بررسی تاریخ ماد و منشاء نظریه دیاکونوف همراه با چند مقاله و یادداشت دیگر، تهران: کتابخانه‌ی طهوری. دلوژ، ژیل (۱۳۹۰): نیچه و فلسفه، ترجمه لیلا کوچک‌منش، تهران: رخداد نو. دلوژ، ژیل (۱۳۸۶): فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

دوستدار، آرامش (۱۳۷۷): درخشش‌های تیره، پاریس: خاوران. دوستدار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس: خاوران. سپهران، کامران (۱۳۸۸): تئاتر کراسی در عصر مشروطه، تهران: نیلوفر. شایگان، داریوش (۱۳۸۲): آسیا در برابر غرب، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر. صفی‌نژاد، جواد (۱۳۷۶): «نقش اقلیم در ساخت گروه‌ها و روابط اجتماعی در روستاهای ایران»، جامعه‌شناسی ایران، سال اول، شماره‌ی دوم، صص. ۱۹۱-۱۹۸.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹): ابن‌خلدون و علوم اجتماعی. وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، چاپ دوم، تهران: طرح نو. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵): مکتب تبریز و نظریه‌ی تجددخواهی، تبریز: ستوده.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰): دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸): «نیچه، تبارشناسی و تاریخ»، زرتشت نیچه کیست؟ ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- کریم خان زند، مصطفی (۱۳۹۱): پیدایش مدرسه‌ی جدید در ایران (پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد)، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- مارکس، کارل/انگلس، فریدریش (۱۳۸۸): مانیفست کمونیست، ترجمه‌ی مسعود صابری، تهران: طلایه پرسو.
- نجم‌آبادی، افسانه (۱۹۹۵): حکایت دختران قوچان: از یاد رفته‌های انقلاب مشروطیت، استکهلم: باران.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۸): تأملات نابهنگام، ترجمه‌ی سید حسن امین، تهران: نارنج.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲): روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.
- ولی، عباس (۱۳۸۰): ایران پیش از سرمایه‌داری: تاریخ نظری، ترجمه‌ی حسن شمس‌آوری، تهران: نشر مرکز.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۰): «نشانه‌روی به قلب زمان حال»، فوکو در بوته‌ی نقد، گردآوری دیوید کوزنز هوی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، صص. ۲۹۱-۲۹۷.
- هابرماس، یورگن (۱۹۸۵): «پرسش‌هایی در باره نظریه قدرت: باز هم فوکو»، نقد و قدرت: بازآفرینی مناظره‌ی فوکو و هابرماس، گردآوری مایکل کلی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: اختران، صص ۱۰۹-۱۴۸.
- هال، استوارت (۱۳۸۶): غرب و بقیه: گفتمان و قدرت، ترجمه محمود متحد، تهران: آگه.
- یانگ، رابرت (۱۳۹۱): اسطوره‌ی سفید: غرب و نوشتن تاریخ، ترجمه جلیل کریمی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- یوسفی، سید مهدی (۱۳۸۹): تعدیلات لازم برای به کارگیری نظریه‌ی تاریخی فوکو در ایران (پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد)، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی تهران.

Abrams, Philip (1982): *Historical Sociology*, Somerset: Open Books.

Althusser, Louis (2006): "The Underground Current of the Materialism of the Encounter", *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*, trans. G. M. Goshgarian, London: Verso.

Arjomand, Said Amir (1984): *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago: The University of Chicago Press.

Arjomand, Said Amir (1988): *The Turban for the Crown. The Islamic revolution in Iran*, Oxford: Oxford University Press.

Arjomand, Said Amir (2009): *After Khomeini, Iran under his Successors*, Oxford: Oxford University Press.

Beck, Ulrich (2007): "The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails", *Theory, Culture and Society*, Vol. 24, No. 78-, pp. 286-290.

Benveniste, Emil (1971): *General Problems in Linguistics*, Miami: University of Miami Press.

Bortoluci, Jose H. and Jansen, Robert S. (2013): "Toward a Postcolonial Sociology: The View from Latin America", *Postcolonial Sociology*, Julian Go (ed.), Bradford: Emerald Group Publishing, pp. 199 – 229.

Bhabha, Homi.K. (1994): *The Location of Culture*, London: Routledge.

Bloch, Ernst (1962): *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey: Princeton University Press.

Chernilo, Daniel (2011): "The Critique of Methodological Nationalism: Theory and History", *Thesis Eleven*, Vol. 106.

No. 1, pp. 98117-.

Calhoun, Craig (2007): Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream, London: Routledge.

Dean, Mitchel (1994): Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology, London/New York: Routledge.

Derrida, Jacques (1976): Of Grammatology, trans. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press.

Eisenstadt, Shmuel Noah (2000): Comparative Civilizations and Multiple Modernities, London: Brill.

Floor, Willem and Herzig, Edmund (ed.) (2012): Iran and the World in the Safavid Age, London: I. B. Tauris.

Foucault, Michel (1972): The Archaeology of Knowledge, trans. Alan Sheridan, London: Tavistock.

Foucault, Michel (1984): "What Is Enlightenment", The Foucault Reader, trans. and ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon, pp. 3250-.

Giddens, Anthony (1982): Profiles and Critiques in Social Theory, Basingstoke: Macmillan.

Giddens, Anthony (1984): The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration, Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony (1985): A Contemporary Critique of Historical Materialism, Vol. 2: The Nation State and Violence, Cambridge: Polity Press.

Go, Julian (2013): For a Postcolonial Sociology, Theory and Society, Vol. 42, No. 1, pp. 2555-.

Grumley, John E. (1989): History and Totality: Radical Historicism from Hegel to Foucault, London: Routledge.

Hill, R. Kevin (2003): Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought, Oxford: Oxford University

Press.

Hodge, Bob & Mishra, Vijay (2005): "What Was Postcolonialism?", *New Literary History*, Vol. 36, No. 3, PP. 375402-.

Hodgson, Marshall G. S. (1974): *The Venture of Islam*, Chicago: University of Chicago Press.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: S. Fischer.

Jordeheim, Helge (2012): "Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities", *History and Theory*, Vol. 51, No. 2, pp. 151171-.

Kashani-Sabet, Firoozeh (1999): *Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, Princeton: Princeton University Press.

Khazeni, Arash (2010): *Tribes and Empire on the Margins of Nineteenth-Century Iran*, Seattle: University of Washington Press.

Koselleck, Reinhart (1995): *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (2006): *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der Politischen und Sozialen Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Macris, Jeffrey R. and Kelly, Saul (ed.) (2012): *Imperial Crossroads: The Great Powers and the Persian Gulf*, Anna Polis: Naval Institute Press.

Mathee, Rudi et al. (2013): *The Monetary History of Iran: From the Safavids to the Qajars*, London: I. B. Tauris.

McLennan, Gregor (2012): *Postcolonial Critique and the Idea of Sociology*, Working Paper No. 0212-, Bristol: University of Bristol.

Mullarkey, John (2006): *Post-Continental Philosophy: An Outline*, London: Continuum.

Najmabadi, Afsaneh (2005): *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley: University of California Press.

Najmabadi, Afsaneh (2006): "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Analysis?", *Journal of Women's History*, vol. 18, no. 1, pp. 1121-.

Najmabadi, Afsaneh et al. (2009): "Women, Gender, and Sexuality in Historiography of Modern Iran", *Iran. Historiography and Political Culture*, Touraj Atabaki (ed.), London: Tauris, pp. 177198-.

Negri, Antonio and Hardt, Michael (2000): *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.

Newman, Andrew (2006): *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London: I. B. Tauris.

Oakes, Guy (1998): "On the Unity of Max Weber's Methodology", *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 12, No. 2, pp. 293306-.

Owen, David (1994): *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the Ambivalence of Reason*, London: Routledge.

Pickering, Mary (2009): *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press.

Poulantzas, Nicos (1978): *State, Power and Socialism*, trans. Patrick Camiller, London: New Left Books.

Reichert, Herbert W. (1959): "The Present Status of Nietzsche: Nietzsche Literature in the Post-War Era", *Monatshefte*, Vol. 51, No. 3. pp. 103120-.

Rickert, Heinrich (1921): *Die Grenzen Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen: J.C.B.

Mohr.

Said, Edward W. (2003): *Orientalism*, 3rd ed., London: Penguin.

Scharff, Robert C. (1995): *Comte after Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Smelser, Neil J. (1997): *Problematics of Sociology*, Berkeley: University of California Press.

Stauth, Georg (1993): *Islam und Westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt: Campus Verlag.

Stewart, Herbert L. (1909): "Some Criticisms on the Nietzsche Revival", *International Journal of Ethics*, Vol. 19, No. 4. pp. 427-443.

Strauss, Leo (1953): *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press.

Stauth, Georg & Turner, Bryan S. (1986): "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen", *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 15, Heft 2, pp. 81-94.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Nelson and L. Grossberg (eds.), Basingstoke: Macmillan, pp. 271-313.

Szokolczai, Arpád (1998) *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*, London: Routledge.

Szokolczai, Arpád (2000) *Reflexive Historical Sociology*, London: Routledge.

Tavakoli-Targhi, Mohammad (2001): *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and National Historiography*, New York: Palgrave.

Vejdani, Farzin (2014): *Making History in Iran: Education,*

Nationalism, and Print Culture, Stanford: Stanford University Press.

Wagner, Gerhard and Zipprian, Heinz (1984) "Methodologie und Ontologie: Zum Problem Kausaler Erklärung bei Max Weber", Zeitschrift für Soziologie, Jg. 14, Heft 2, pp. 115130-.

Wallerstein, Immanuel, et al. (1982): World-Systems Analysis: Theory and Methodology, Beverly Hills: Sage Publication.

Wallerstein, Immanuel (1997): "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science", New Left Review, No. 226, pp. 93107-.

Wallerstein, Immanuel (2004): World-Systems Analysis: An Introduction, Durham: Duke University Press.

Wallerstein, Immanuel (2006): European Universalism: The Rhetoric of Power, New York: The New Press.

Warren, Mark (1985): "Nietzsche and Political Philosophy", Political Theory, Vol. 13, No. 2, 1985, pp. 183212-.

Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Johannes Winckelmann (Hrsg.), Tübingen: Mohr Siebeck.

Williams, Garrath (1999): "Nietzsche's Response to Kant's Morality", The Philosophical Forum, Vol. XXX, No. 3, pp. 201216-.

نمايه

۱۸۴، ۱۴۳-۱۴۲، ۸۰	اروپا محوری	۲۱۵	آبرامز، فیلیپ
۱۹۰-۱۸۷		۵۶	آبراهامیان، یرواند
۲۲۹-۲۲۷، ۱۷۸	اسپینوزا، باروخ	۱۰۵، ۵۷	آدمیت، فریدون
۱۵۰-۱۴۸	اسپیواک، گایاتری چاکراوورتی	۲۳۱، ۲۲۰، ۲۱۹	آدورنو، تتودور
۸۹	استرآبادی، محمد امین	۱۰۶	آریان پور، امیرحسین
۲۲۳	استوارت، هربرت	۴۲، ۴۰، ۳۹، ۲۴، ۲۲	آسیب شناسی
۲۱۳-۲۱۲	اسکاج پول، تدا	۲۰۸، ۱۹۰، ۱۷۲، ۱۵۹، ۶۴، ۴۷، ۴۶	
۸۹	اسلامی، روح الله	۱۱۹	آصف الدوله، عبدالوهاب
۱۶۹	اسملسر، نیل جی.	۲۲۸، ۷۶-۷۵	آلتوسر، لویی
۲۱۲	اسمیت، دنیس	۷۵	جریان زیرزمینی ماتریالیسم مواجهه
۲۲۵	اشتراوس، لئو	۹۱، ۸۲-۸۱	آیزنشتات، سمیونل
۱۹۳	اشتاوت، گنورگ	۴۰، ۳۸	اباذری، یوسف
۱۰۷، ۵۶	اشرف، احمد	۱۱	احمدنیا، شیرین
۱۰۵	اعتماد السلطنه، محمدحسن	۹۱-۸۲، ۳۰	ارجمند، سعید امیر
۱۶۹	افریقای مرکزی	۱۰۷، ۱۰۴-۱۰۱	
۳۱۹، ۲۹۴، ۱۷۵	اقتصاد سیاسی	۸۴	ظل الله و امام غائب
۲۸۸-۲۸۷، ۷۸-۷۷، ۶۶	اکتون محوری	۲۷۳، ۴۴	ارسطو
۱۶۹	الجزایر	۱، ۱۰۰، ۹۸، ۹۲-۹۱، ۸۰، ۷۰، ۶۷	اروپا
-۵۹، ۴۹، ۲۰	امتناع تفکر (امتناع اندیشه)	۱۹۰-۱۸۴، ۱۴۷-۱۴۶، ۱۴۳، ۱۲۷، ۱۰۷	
۳۱۶، ۲۸۵، ۲۶۶، ۶۵		۲۹۰، ۲۶۱، ۱۹۵	

۲۴۰، ۳۵	بلوخ، مارک	۲۲۳، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۰۷، ۵۸	امریکا
۲۳۲	بنونیست، امیل	۹۹	امیراعلم، امیر
۲۱۹-۲۱۸، ۱۸۵	بیکن، فرانسیس	۳۰۳، ۲۳۸، ۲۲۴، ۱۸۳	انسان‌شناسی
۲۱۴، ۱۹۸، ۴۹	پارسونز، تالکوت	۱۰۹، ۹۸، ۷۱، ۶۴-۶۰	انحطاط
۵۵، ۵۱، ۲۰	پرسش عباس میرزایی	۲۹۱-۲۹۰	
۱۳۸، ۸۲، ۴۹، ۴۵، ۳۸	پسااستعماری	۱۹۵	انقلاب فرانسه
-۱۸۱، ۱۶۸، ۱۵۵، ۱۴۹، ۱۴۶، ۱۴۲، ۱۴۱		۱۱۳، ۷۷، ۷۳، ۶۸، ۵۷	انقلاب مشروطه
۲۲۲، ۲۱۶، ۱۹۲، ۱۸۳		۳۲۰، ۲۷۶، ۱۲۲-۱۱۷	
۷۸، ۷۲، ۷۰، ۶۸، ۶۶	پیشاسرمایه‌داری	۱۸	انگلس، فریدریش
۱۹۶، ۱۹۲، ۱۴۲، ۸۰		۱۵۹، ۹۱، ۹۰، ۵۸	انگلیس (انگلیسی)
۱۶۷، ۴۷، ۴۵-۴۴، ۳۸-۳۷	پوزیتیویسم	۲۲۴، ۲۲۳، ۱۶۶، ۱۶۰	
۲۲۰، ۲۱۷-۲۱۶، ۲۰۰، ۱۸۸، ۱۸۱		۲۰۴	اوکس، گای
۱۷۶-۱۷۵	پولانتزاس، نیکوس	۶۷، ۶۳-۶۲	ایران (مفهوم ایران و ایرانی)
۱۷۵	دولت، قدرت و سوسیالیسم	-۱۳۸، ۱۲۲، ۱۰۲، ۸۶-۸۱، ۷۹-۷۷، ۷۱	
۱۰۵، ۵۷	پهلوی	۱۷۸-۱۶۶، ۱۶۲-۱۶۰، ۱۵۷-۱۵۶، ۱۳۹	
۵۰، ۴۹، ۳۵، ۱۶	تاریخ اکنون (تاریخ حال)	۲۹۱، ۲۸۹، ۲۵۰، ۲۴۷، ۱۹۲، ۱۹۰	
۲۶۹، ۲۸۷، ۲۷۶، ۱۵۹، ۱۴۶-۱۴۵، ۱۱۳		۳۲۰-۳۱۹	
۷۱-۶۹، ۳۸، ۳۰، ۲۸، ۱۶	تاریخ انتقادی	۶۳-۶۲، ۲۵	ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه
۳۰۹، ۲۲۰، ۷۹، ۷۷، ۷۵		۱۵۵، ۱۵۳-۱۵۱، ۹۹	بابا، هومی
۳۰۹، ۱۶۲، ۱۵۰-۱۴۶	تاریخ جبران	۲۷۵-۲۷۴	باختین، میخائیل
۴۹-۴۴، ۳۷	تاریخ غیاب: غیاب‌نگاری	۹۹	بازرگان، مهدی
۱۴۶، ۱۴۴، ۱۳۲، ۱۲۹، ۸۱-۸۰، ۵۷		۲۴۲، ۲۳۸، ۹۶-۹۵، ۷۰	باستان‌شناسی
۲۸۸، ۲۵۸، ۱۹۲، ۱۶۴، ۱۵۰، ۱۴۷		۲۵۳، ۲۵۲	
۳۱۶، ۲۹۰-۲۸۹		۲۴۳	باشلار، گاستون
-۷۱، ۵۵، ۸	تاریخ مؤثر (تاریخ ایجابی)	۱۰۱، ۷۳-۷۰، ۴۹، ۴۷، ۲۶-۲۵	بایگانی
۳۱۵، ۷۲		۲۶۶-۲۵۷، ۲۵۲، ۲۵۴، ۱۶۹، ۱۲۴، ۱۱۸	
	تاریخ لحظه‌ی حال (نک. تاریخ اکنون)	۳۰۱، ۲۹۶، ۲۹۵-۲۹۴، ۲۸۴، ۲۷۷-۲۶۹	
۷۹، ۷۷، ۷۴-۶۸	تاریخ نظری	۳۱۱-۳۰۶، ۳۰۴	
۷۰، ۶۶، ۵۱، ۳۷-۳۵، ۱۲	تبارشناسی	۱۱	بلخاری قهی، منصوره
۱۶۵، ۱۴۵، ۱۳۸، ۹۶-۹۵، ۷۳-۷۲		۲۴۲، ۲۴۰	برودل، فرنان
۲۱۱، ۲۰۳، ۱۹۹، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۴، ۱۶۸		۱۷۰	بک، اولریش

۱۳۱، ۱۲۹، ۱۱۰، ۰۶، ۸۷، ۸۶، ۸۳، ۸۰، ۶۵	۲۴۶، ۲۳۶-۲۳۵، ۲۳۰، ۲۲۰، ۲۱۵
۳۲۱، ۳۱۷، ۳۱۵، ۲۱۸-۲۱۲، ۱۹۲، ۱۳۳	۳۱۱، ۲۵۳-۲۵۲
۴۹، ۲۲	تطبیق‌گرایی ۸، ۳۷، ۴۳-۴۹، ۵۵-۵۶
۴۰، ۳۸، ۱۱	جوادی، علیرضا ۸۳، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۹
۴۸، ۴۶، ۳۹، ۸-۷	جهان‌شمول ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۸۶، ۱۹۱-۱۹۲، ۱۹۶، ۳۱۶
۱۲۴، ۱۰۳، ۸۷، ۸۱، ۷۷-۷۶، ۵۰، ۴۹	تعلیق ۱۶، ۱۹، ۲۱-۲۴، ۲۹-۳۶، ۳۷
۲۱۵، ۲۰۵، ۱۹۱-۱۹۰، ۱۸۱، ۱۴۵، ۱۴۳	۴۱، ۴۴-۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۱۰۴
۲۳۱، ۲۲۳	۱۱۴، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۶۱
۱۴۸-۱۴۲	چاکرابارتی، دیش ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۱، ۱۸۸-۱۸۷
۱۴۲	ولایتی کردن اروپا ۲۵۸-۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۹۳-۲۹۴
۱۷۰	چرنیلو، دانیل ۲۹۶-۳۰۵، ۳۰۸-۳۱۰، ۳۱۵-۳۱۹، ۳۲۱
۱۵۵-۱۵۲	چندرگه تکامل‌گرایی ۴۹، ۶۷، ۸۲، ۱۸۶، ۱۸۹
۲۰۴، ۱۸۶، ۱۲	چین ۲۱۶، ۲۴۲، ۲۹۰
۹۹	حکمی‌زاده، علی‌اکبر تکینگی: فردیت ۸، ۲۳، ۲۸-۲۹، ۳۵
۱۱	حمیدی، نفیسه ۴۲، ۴۴، ۴۹، ۵۹، ۸۴، ۹۱، ۱۰۲-۱۰۴
۱۱۶	خازنی، آرش ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۵
۹۹	خالصی‌زاده، محمد ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۲-۱۸۱، ۱۹۰، ۱۹۱-
۱۰۰	خان آرزو، سراج‌الدین ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۲-۲۱۶
۸۰، ۵۶	خنجی، محمدعلی ۲۱۸-۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۳-۲۳۵
۲۶۰، ۱۸۷، ۱۷۵، ۵۱، ۴۹	خصلت برشده ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۸۲
۲۶۹	۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۱۰
۷۳، ۷۰	خواجه نظام‌المک، ابوعلی حسن ۸، ۳۸، ۴۰
۷۳	سیاست‌نامه محمد ۳۰، ۸۲-۸۳
۱۵۷، ۱۴۲، ۱۱۴، ۹۷	درون‌ماندگار ۸۹-۱۰۴، ۱۰۷، ۲۹۴
۳۱۰، ۳۰۴، ۲۵۰-۲۴۹، ۲۳۶، ۱۷۴	بازاری ایران یا ایران‌آزایی ۹۰-۹۱، ۹۳
۲۳۰، ۱۶۳، ۱۵۷	تجددبومی و بازانديشي تاريخ ۹۰-۹۱، ۹۳
۲۳، ۲۳	تولمانیانس، هاراتون ۹۹
۱۷۲، ۱۷۰، ۱۵۷، ۱۴۴، ۱۱۴، ۷۷، ۵۱، ۴۲	تونیس، فردینان ۱۴۱، ۱۹۶
۲۷۲، ۲۶۶، ۲۶۰، ۲۵۳، ۱۷۸-۱۷۴	تهران (طهران) ۵۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۶۴
۲۸۴، ۲۸۰، ۲۷۴	تینیانوف، یوری ۲۷۴
۲۵۰-۲۴۹، ۲۳۶، ۱۵۶، ۲۸	جامعه‌شناسی تاریخی ۵۴-۵۹، ۶۰

- ۲۸۹، ۲۰۷-۲۰۵
سعید، ادوارد ۴۴، ۱۴۱، ۱۵۸-۱۶۰، ۱۶۶، ۱۹۲، ۱۸۶
۱۵۸، ۱۴۱ شرق شناسی
۷۷، ۷۴، ۶۸ سلجوقی (سلجوقیان)
سنت ۲۰، ۲۶-۳۹، ۴۸-۵۴، ۶۰، ۶۳، ۹۸-۱۰۴، ۱۱۶، ۱۴۷، ۱۵۱-۱۵۷، ۱۶۰-۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۹-۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۴، ۲۶۳-۲۶۵، ۲۷۴، ۲۸۹، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۲۱، ۳۲۰
۱۶۷ سن سیمون، کلود هانری
سوزه محوری ۳۷، ۴۴، ۴۹، ۶۲، ۷۲، ۷۵، ۹۶، ۹۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۷-۱۳۹، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۵۲، ۳۱۶
۱۲۰ سیستان
۲۷۷ شارتیه، روژه
۲۱۸ شارف، رابرت سی
۷۴، ۷۱ شالوده‌شکنی
۸۸ شاه اسماعیل اول
۲۹۲ شاه عباس صفوی
۱۸ شایگان، داریوش
۱۱۹ شجاع الدوله، امیرحسین
شرایط امکان ۱۳، ۱۷، ۲۷، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۷۰، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۱، ۳۰۷
شرق ۴۵-۴۶، ۵۶-۵۷، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۸۰، ۸۳، ۹۲، ۱۰۰، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۶-۱۶۵، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹-۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۴۶
- ۳۱۶، ۲۳۰، ۱۲ نقدیاسنجش درون ماندگار
۱۴۹، ۷۴، ۷۲ دریدا، ژاک
دسپوتی شرقی: نظریه‌ی استبداد ۵۶، ۶۷، ۷۱، ۸۰
۲۱۹-۲۱۸-۱۸۵ دکارت، رنه
دلوز، ژیل ۲۰۷، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۸، ۲۵۳
دورکیم، امیل ۱۴۱، ۱۹۶
دوستدار، آرامش ۵۹-۶۰
دولت-ملت ۵۰، ۷۸، ۱۶۱، ۱۶۶-۱۷۰، ۱۷۱-۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸-۱۸۰، ۱۹۵
دهخدا، علی اکبر ۲۶۳، ۲۶۷
دیلتای، ویلهلم ۱۹۲، ۲۰۰
دین، میچل ۳۸، ۷۹، ۱۴۵
روس (روسیه) ۵۴، ۱۱۹، ۲۷۴، ۳۰۶
۲۲۶، ۲۲۲، ۲۲۰، ۱۹۵، ۹۲، ۷۷ روشنگری
ریکرت، هاینریش ۲۹، ۱۹۲، ۱۹۹-۲۰۳، ۲۰۷
زمان اجتماعی ۲۶، ۱۱۰، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۲۹، ۲۹۸-۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۵، ۳۱۷
۳۲۱
زیمل، گنورگ ۱۹۲، ۱۹۶
ژانر ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۵، ۸۰، ۹۹، ۱۹۷، ۲۴۹-۲۵۰، ۲۵۴-۲۵۲-۲۸۲
سازمان برنامه و بودجه ۵۸
ساسانیان ۱۱۱
سپهران، کامران ۱۱۳
سرخ‌آغاز (سرچشمه) ۱۴، ۲۶، ۱۹۱، ۲۶۱
۲۶۲، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۴، ۳۱۰
سرمایه‌داری ۸، ۵۷، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۵، ۷۷، ۸۰، ۸۶، ۱۱۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۸۱
۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۲

- شرق‌شناسی ۲۱، ۲۵، ۴۷، ۵۴، ۷۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۹۶، ۲۴۶، ۲۷۱، ۳۰۸، ۳۰۹
 پیوند جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی
 ۱۹۲-۱۸۱، ۱۷۰-۱۶۴، ۱۴۲-۱۴۱
 تاریخ‌غیرشرق‌شناسانه ۱۱-۱۶، ۲۲، ۳۱، ۳۵، ۷۰-۷۱، ۷۹، ۱۶۱، ۲۲۱، ۲۴۷
 قرانت‌یاروایت شرق‌شناختی ۲۳، ۲۹، ۴۶، ۴۹، ۵۲، ۶۷، ۶۹، ۸۵، ۱۳۹، ۱۷۶، ۳۰۲
 گفت‌وگو شرق‌شناسی ۲۳، ۴۵، ۵۰، ۸۳، ۱۵۸-۱۶۲، ۱۷۸-۱۸۰، ۳۰۴، ۳۱۹
 شوروی ۵۵، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۲۲۴
 شیخ قمی، عباس ۲۶۳
 صدیقی، غلام‌حسین ۱۰۶
 صفوی (صفویه) ۷۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۱۱۱، ۱۲۶، ۲۶۷، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۰۶
 صفی‌نژاد، جواد ۷۸
 طباطبایی، سید جواد ۳۰، ۴۴، ۶۰-۶۵
 دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران ۶۱
 ابن‌خلدون و علوم اجتماعی ۶۲، ۶۴
 مکتب تبریز ۶۳
 طبرستان ۲۹۲
 طهرانی، آقابزرگ ۲۶۳
 عام‌گرایی ۳۷، ۴۴، ۴۸-۴۹، ۵۴، ۵۵، ۶۲، ۸۴، ۸۷، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۱-۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۱۲، ۲۱۹، ۳۱۶
 عاملی، مهدی ۱۱
 عثمانی ۱۸۶
 عراق ۱۶۹
 عربی ۲۶۱
- علل‌عقب‌ماندگی ۲۰-۲۳، ۵۱، ۵۵، ۶۶
 علوم اجتماعی ۱۲، ۱۷، ۲۴، ۲۷، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۵-۵۱، ۵۹، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۷۸، ۱۸۳-۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۹-۲۲۵، ۲۵۱، ۲۵۴، ۳۱۵، ۳۰۵
 عملکردهای تنظیمی ۲۵۱-۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۸-۲۷۳، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۴، ۲۹۳
 غایت‌شناسی ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۷، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹
 غایت‌شناسی ۱۷، ۲۲، ۴۳-۴۵، ۴۹، ۶۷، ۷۵، ۹۸، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۷-۱۳۸، ۱۴۱-۱۴۵، ۱۷۵، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۳۹، ۲۸۶-۲۸۷، ۳۰۹
 غرب ۴۵-۴۹، ۵۶، ۶۲، ۶۶-۶۷، ۷۰، ۷۱، ۸۱، ۸۳، ۹۰، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۴، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۶-۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۵-۱۸۹، ۲۰۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۷۱، ۳۱۰
 غیاب‌نگاری (نک. تاریخ‌غیاب)
 غیث‌اللغات ۲۶۷
 فابین، ژوهانس ۱۴۳
 فارسی ۶۹، ۷۹، ۸۱، ۸۶، ۹۰، ۹۸-۱۰۲، ۱۰۶، ۲۰۵، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۹۱، ۳۰۲
 فراستخواه، مقصود ۴۰
 فرانسه (فرانسوی) ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۶، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۷۷
 فرجی، مهدی ۱۱
 فردیت (نک. تکینگی)
 فضای سخن ۲۹، ۱۱۲، ۱۶۳، ۲۵۷-۲۶۰، ۲۷۳، ۲۹۴، ۳۱۸
 فور، لوسین ۲۳۸
 فوکو، میشل ۴۹، ۶۶، ۷۰، ۹۵-۹۶، ۱۳۸

- ۳۲۰، ۶۴، ۶۲، ۵۵، ۴۴ گذاراندیشی
 گزاره‌ی «گذار از سنت به تجدد» ۱۸-۲۱،
 ۴۵، ۲۳
 ۵۲، ۴۹، ۴۷، ۴۱ گفتمان گذار
 ۱۶۱، ۴۴-۴۳، ۴۱، ۴۰ مفهوم گذار
 ۶۶، ۵۱، ۴۳-۴۲، ۳۵، ۲۶ گسست
 -۱۵۶، ۱۴۵، ۱۲۱، ۱۱۹، ۱۱۲، ۷۳، ۷۱
 ۲۳۳، ۲۲۲، ۲۱۶، ۱۶۳، ۱۶۰، ۱۵۷
 ۲۴۰-۲۵۳، ۲۶۷-۲۵۸، ۲۷۴-۲۶۹
 ۳۰۷، ۲۹۵، ۲۹۲، ۲۸۲-۲۷۸
 ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۱۶، ۲۱۵ گیلدنز، آنتونی
 ۷۲، ۷۰ لمتون، آن کی.اس.
 ۱۱۱، ۷۷-۷۵، ۶۷، ۴۱، ۱۸، ۱۱ مارکس، کارل
 ۱۹۳، ۱۷۵، ۱۴۲
 ۷۶-۷۵ کاپیتال
 ۱۲۰ ماورای بحر خزر، روزنامه
 ۷۰ ماوردی، ابوالحسن
 ۱۱ محمدخانی، یاسر
 ۵۴، ۴۸-۴۵، ۴۱، ۴۰، ۳۳، ۱۸، ۸، ۵۴ مدرنیته
 ۱۰۵-۹۷، ۹۲-۹۱، ۸۹، ۸۵-۸۰، ۵۷، ۵۶
 ۱۵۱، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۳، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۱۴
 ۱۸۹، ۱۸۷، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۶۴، ۱۶۱، ۱۵۲
 ۲۱۹، ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۰۹، ۱۹۶، ۱۹۳-۱۹۰
 ۳۲۱، ۳۰۷، ۲۵۳، ۲۴۶، ۲۲۶، ۲۲۱، ۲۲۰
 ۸۳-۸۱، ۶۷، ۶۶، ۴۶، ۴۴ مدرنیزاسیون
 ۲۲۰، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۰۵، ۹۸، ۹۷
 ۱۶۹ مراکش
 ۳۰۳ مردم‌شناسی
 ۱۰۵، ۱۰۱، ۸۲، ۶۳، ۵۹، ۵۳، ۵۲ مرزی
 ۳۰۹، ۲۵۹، ۱۳۹، ۱۳۳-۱۳۱
 ۱۹۷، ۶۰، ۳۰، ۲۸، ۲۷ متفکران مرزی
 -۲۳۵، ۲۳۱، ۲۲۶، ۲۱۹، ۱۹۴، ۱۵۹، ۱۴۴
 ۲۵۳-۲۵۱، ۲۴۲، ۲۳۹
 ۷۷-۷۵، ۷۲-۷۰، ۶۷ فنودالیسم
 ۸۷، ۷۴، ۶۲، ۵۵، ۵۴ قاجار (قاجاریه)
 ۲۶۵، ۲۶۴، ۱۲۶، ۱۰۵، ۹۸، ۹۱، ۸۸
 ۳۱۹، ۳۰۶، ۲۹۲، ۲۸۶
 ۱۰۵ قاجار، جلال‌الدین میرزا
 ۲۹۸ قواعد تنظیمی
 ۱۲۲-۱۱۸ قوچان
 ۱۱۵-۱۱۴ کاشانی ثابت، فیروزه
 ۲۰۳، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۴۲ کانت، ایمانوئل
 ۲۲۶، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۱۹، ۲۱۲، ۲۰۵
 ۲۳۹، ۲۳۵، ۲۳۰، ۲۲۹
 ۲۳۹ کانگیلم، ژرژ
 ۱۲۰ کربلا
 ۸۵ کربن، هانری
 ۱۱۹ کرمانی، مجد الاسلام
 ۱۰۵ کرمانی، میرزا عبدالحسین
 ۲۷۸ کریم‌خان زند، مصطفی
 ۱۶۹ کلّهون، کریگ
 ۲۹۵-۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۷۱، ۳۰ کلیشه
 ۳۱۶، ۳۱۰، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶
 ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۰۰، ۱۶۷ کنت، آگوست
 ۲۳۹، ۷۴، ۷۳، ۳۵، ۲۰ کوزلک، راینهارت
 ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۳
 ۲۸، ۲۴ گذار (گذار از سنت به تجدد)
 ۱۸۷، ۵۲، ۴۶، ۴۴-۴۳
 ۶۷، ۴۱ ادبیات گذار
 ۱۴۱، ۶۲، ۲۷، ۲۵، ۲۵ گذار (دوران)
 ۳۲۱-۳۱۵، ۱۹۰، ۱۶۱، ۱۴۴
 ۱۸۱، ۴۶، ۴۴، ۴۰ جامعه‌ی در حال گذار

۳۱۶، ۲۷۱، ۲۱۴، ۲۱۳، ۱۶۱	نظریه‌ی استبداد (نک. دسپوتی شرقی)	۱۶۹	مصر
۵۶	نعمانی، فرهاد	۳۰۵، ۱۸۳، ۳۸	مطالعات فرهنگی
۱۷۸	نگری، آنتونیو	۵۰، ۴۴، ۳۹، ۲۵، ۲۲، ۱۴	معرفت‌شناختی
۱۱	نمکین، حسین	۲۰۳، ۱۹۹، ۱۰۱، ۹۷، ۹۳، ۷۹، ۷۲، ۶۷	
۲۱۲، ۲۰۳، ۱۹۹	نوکانتی	۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۲، ۲۲۰، ۲۱۳	
۱۹۳، ۶۶، ۲۲، ۲۱	نیچه، فریدریش	۳۱۶، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۳۵، ۲۳۴	
۲۱۱-۲۰۷، ۲۰۵، ۲۰۳، ۲۰۱، ۱۹۹، ۱۹۸		۲۷۹	مغول
۲۴۷، ۲۳۴-۲۳۰، ۲۲۹-۲۲۲		۱۱	مقدم، محبوبه
۲۹۸، ۲۳۹، ۲۱۹، ۲۱۸، ۱۸۵	نیوتن، ایزاک	۲۴۲، ۲۴۰، ۲۳۸-۲۳۷	مکتب آنال
۲۹۱	نیومن، اندرو	۴۹، ۳۸	مکتب بیرمنگام
۲۰۷، ۲۷	واقع‌بارگی	۲۲۶، ۲۱۹، ۱۹۲، ۴۹، ۳۸	مکتب فرانکفورت
۲۰۷، ۲۷	واقع‌گشتگی	۸۹	ملاصدرا، صدرالدین محمد
۱۸۷، ۱۸۴-۱۸۳، ۱۷۳	والراشتاین، امانوئل	۱۸۶	منتسکیو، شارل
۲۱۷		۱۸۸، ۱۸۶، ۱۶۳، ۱۰۴، ۹۱، ۸۱	منشاء
۶۷، ۳۵، ۲۹، ۱۷، ۱۳-۱۲	وبر، ماکس	۱۹۳-۱۹۱	۲۴۶، ۲۴۲، ۳۷، ۲۳۱، ۲۱۸، ۱۹۳-۱۹۱
۱۹۴، ۱۹۲، ۱۳۸، ۹۱-۹۰، ۸۶-۸۴		۳۱۰، ۲۸۵-۲۸۴، ۲۷۵، ۲۴۷	
۲۱۴-۲۱۲، ۲۱۱-۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۶		۵۸	مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی
۲۶۸، ۲۵۳، ۲۳۵، ۲۲۸-۲۲۵		۱۷۵، ۱۳۰، ۷۶-۷۵، ۶۴	میدان‌های نیرو
اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری اقتصاد		۳۰۵، ۳۰۴، ۲۵۲، ۲۳۴-۲۳۳، ۲۲۹-۲۲۶	
۲۱۰، ۲۰۶، ۱۹۹	و جامعه	۳۱۰-۳۰۹	
۱۹۹	جستارهای آموزه‌ی علم	۲۱۸	میل، جان استوارت
۲۱۱	سیاست به‌عنوان پیشه	۲۶۳	نجفی، محمدحسن
۲۰۹	علم به‌عنوان پیشه (علم همچون پیشه)	۱۲۷	ناصری (دوره‌ی ناصری)
۲۱۱		۲۹۴، ۱۲۹-۱۱۶، ۳۰	نجم‌آبادی، افسانه
۱۱۶-۱۱۵	وجدانی، فرزین	۱۱۶	زنان سیبلو و مردان بی‌ریش
۱۶۷	وستفالی	۱۲۶-۱۲۲	
۱۵۷-۱۵۰، ۱۴۶، ۱۰۳، ۵۰	وضعیت ترجمه	۱۲۳-۱۱۸، ۱۱۶	حکایت دختران قوچان
۲۵۰-۲۴۷، ۲۴۶، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۶۳-۱۶۲، ۱۶۰		۱۰۶	نراقی، احسان
۲۶۱		۸۵	نصر، سیدحسین
۲۹۴، ۷۹-۶۵، ۳۰	ولی، عباس	۳۶، ۲۱، ۱۹، ۱۴-۱۲	نظام تولید دانش
		۴۳، ۳۹، ۳۸	

[نمایه] [۳۳۹]

۷۹، ۶۵	ایران پیشاسر مایه‌داری
۶۷	ویتفولگ، کارل
۲۳۳، ۱۶۷-۱۶۶	وین
۲۰۰	ویندلبناند، ویلهلم
۲۲۶	هابر ماس، یورگن
۱۶۷	هایز، توماس
۸۱	هاجسون، مارشال
۱۷۸	هارت، مایکل
۱۶۸، ۹۲	هال، استوارت
۲۲۵	هایدگر، مارتین
۳۱۵، ۲۴۶، ۱۷۹، ۳۰، ۱۴	هستی‌شناسی خودمان
۱۴۲، ۱۶۷، ۲۱۹	هگل، ویلهلم فردریش
۲۲۲-۲۲۳، ۲۳۵	
۱۰۷، ۵۶	همایون کاتوزیان، محمدعلی
۲۳۲، ۱۸۶، ۱۶۹، ۱۶۰، ۱۵۳، ۱۰۰، ۸۳	هند
۲۲۰	هورکهایمر، ماکس
۲۲۰-۲۱۹	دیالکتیک روشنگری
۲۲۵	یاسپرس، کارل
۱۶۸	یانگ، رابرت جی. سی.
۹۵	یوسفی، سیدمهدی
۲۶۷	یوشیح، نیما
۱۸۷، ۱۸۴	یونان

