

پرسشها و پاسخهایی چند در ماهیت تاریخ

(۲)

نویسنده: کیت جنکینز

مترجم: حسینعلی نوذری

بخش نخست گفتار حاضر در شماره ۲۹ فصلنامه تاریخ معاصر ایران (بهار ۸۳) درج گردید؛ بنا داشتیم تا بخش دوم و سوم را در شماره حاضر منتشر نماییم، لیکن به دلیل کمبود جا مجبور شدیم تا قسمتی از بخش دوم و بخش سوم را به شماره آتی فصلنامه احاله دهیم. آنچه که در گفتار حاضر از نظر خوانندگان ارجمند خواهد گذشت معرفی و شرح پاره‌ای پرسشهای زیربنایی و مهم درباره ماهیت یا سرشت تاریخ و تلاش برای ارائه پاسخهایی مناسب و درخور از سوی مؤلف است. در این راستا وی هفت پرسش اصلی مطرح کرده است که پنج پرسش آن در شماره اخیر از نظر تان خواهد گذشت و دو پرسش آخر همراه با موضوعات محوری بخش سوم در شماره آینده درج خواهد شد.

پرسشهایی که در گفتار حاضر مطرح گشته‌اند به شرح زیرند:

الف) در باب حقیقت یا صدق و جایگاه آن در گفتمانهای تاریخی: اینکه آیا می‌توان به شناخت حقیقت گذشته نائل آمد؟ آیا اساساً امکان چنین شناختی وجود دارد؟ وانگهی آیا هدف از بررسیها و مطالعات تاریخی آن است که به شناخت حقیقی و واقعی دست پیدا کنیم؟ نویسنده در پاسخ به این پرسش تلاش دارد تا در بستر گفتمان نظری پست مدرن و با لحاظ نمودن رویکرد شالوده‌شکنی به مسئله نوعی چارچوب متدولوژیک، ثابت کند که چنین کاری به معنای دقیق کلمه غیرممکن و نشدنی است؛ و در این رابطه سعی می‌کند تا علل و دلایل سه‌گانه معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ایدئولوژیک این امکان‌ناپذیری را نشان دهد.

ب) در باب واقعیات (فاکتها) و تفسیر و تأویل آنها: آیا تاریخ بیکره‌ای از فاکتها و رویدادهای عینی است یا اینکه صرفاً تفسیر و تأویل و نقد و نظر است؟ مسئله تمایز یا تقابل فاکت و تفسیر (یا ارزش، در معنای گسترده و کاربرد رایج و پوزیتیویستی آن در علوم اجتماعی و انسانی)، که از نیمه نخست قرن نوزدهم به بعد

با طرح پوزیتیویسم توسط آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) مطرح و در قرن بیستم دنبال گردید، در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی برداشتها و تلقیهای مختلفی را در پی داشت و به تبع آن استلزامها و پیامدهای خاصی را نیز به دنبال داشت. یکی از مهم‌ترین و عمده‌ترین استلزامهای آن نفی قضاوت‌های ارزشی در علوم اجتماعی به تاسی و تبعیت از علوم تجربی است. دیگر اینکه اگر علوم انسانی و علوم اجتماعی (از جمله تاریخ) می‌خواهند در زمره علم قرار بگیرند و صفت یا عنوان «علم» به آنها اطلاق گردد، در کاربردهای خود (چه در تحقیقات و مطالعات نظری و چه در پژوهشها و بررسیهای عملی) باید از الگوها، روشها، قواعد و قانونمندیهای مستقر و جاافتاده و رایج در علوم تجربی پیروی نمایند. و در این راه نخستین گام عبارت است از جدا ساختن واقعیات از ارزشها و دخالت ندادن قضاوت‌های هنجاری و ارزشی در جریان مطالعات و پژوهشها (واقعیات یا فاکتها). کنت متأثر از نهضت روشنگری (قرانت فرانسوی آن)، قائل به روند تکامل سه‌گانه علم یعنی مرحله ربانی (دینی)، مرحله متافیزیکی (فلسفی) و مرحله پوزیتیویستی (علمی) بود؛ به عقیده وی تنها مرحله اخیر بود که با فاکتها (واقعیات) و مناسبات (روابط) عینی و ملموس سروکار داشت. بعدها که آراء و نظرات کنت توسط دیگر نظریه‌پردازان پوزیتیویست به حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی کشانده شد، این استدلال که علوم مذکور باید تابع چارچوبها و قواعد روش‌شناختی علوم تجربی و علوم محض یا کاربردی قرار بگیرند، شدت و قوت بیشتری یافت و بحث جدایی واقعیت و ارزش به عنوان مهم‌ترین قاعده در دستور کار قرار گرفت. البته اساس این استنتاجها بر دو استدلال یا دو فرض مسلم و محتوم استوار بود، نخست اینکه: هر حکمی که به لحاظ عقلانی قابل توجیه و به لحاظ منطقی قابل دفاع باشد، قطعاً از نظر علمی نیز حکمی قابل اثبات است، یعنی از قابلیت اثبات به مدد ادله و براهین منطقی و ریاضیک برخوردار است. دوم اینکه: فلسفه غیر از تصدیق یا تأیید استفاده دقیق و منطقی از زبان — که خود این امر نیز تنها به مدد زبان امکان‌پذیر است — کار دیگری نمی‌تواند صورت دهد.

این دو استدلال یا دو فرض مسلم و محتوم به صدور این حکم قاطع از سوی نظریه‌پردازان پوزیتیویست انجامید که: بنابراین از گزاره‌های واجد بار ارزشی و هنجاری *value* و احکام غیرتجربی فلسفی نمی‌توان برای اثبات نتایج و داده‌های علمی یا استنباط آنها استفاده نمود، زیرا همواره خطر دخالت قضاوت‌های ارزشی *value* در این قبیل موارد وجود دارد. به همین خاطر بود که در حوزه فلسفه شاهد ظهور پوزیتیویسم منطقی در قالب نظریه‌های اصحاب حلقه وین هستیم. نظریه‌های آنان، متأثر از تزه‌های ویگنشتاین و سنت علمی و ضدمتافیزیکی ارنست ماخ و هانری پوانکاره، بعدها توسط آلفرد ژول‌آیر (۸۹-۱۹۱۰) شرح و بسط یافت. اینها گروهی از فلاسفه تجربه‌گرا (امپریسیست)،

دانشمندان و ریاضی‌دانانی بودند که از سالهای دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۸ در وین فعالیت داشتند. از جمله آنان می‌توان به رودولف کارناب، کورت گودل، مورس شلیک، ویکتور کرافت، اتو نیوراث، هربرت فیگل و فریدریش وایزمان اشاره کرد. هدف اعضای حلقه وین، با توجه به کاستها و ضعفهایی که به‌زعم آنان به لحاظ روش‌شناسی یا متدولوژی علمی در فلسفه کلاسیک وجود داشت، تدوین و ارائه روشهای رسمی، مشابه با روشهای علوم ریاضی، برای اثبات و تأیید مسائل تجربی و کنار گذاشتن یا حذف مسائل متافیزیکی و نظری‌تر دیگر بود. به اعتقاد آنان هر گزاره تنها زمانی واجد معناست که صدق یا کذب آن را بتوان به طور تجربی محک زد؛ گزاره‌های منطقی و ریاضیک نیز ماهیتی توتولوژیک دارند زیرا تنها در محدوده دستگاه انظری خود اعتبار دارند؛ از همه مهم‌تر این عقیده آنان است که قضاوت‌های اخلاقی و ارزشی اموری ذهنی و انتزاعی و سوپوزکتیو هستند، لذا به همین دلیل گزاره‌هایی «پوچ» یا «بی‌معنا» محسوب می‌شوند؛ از سوی دیگر به‌زعم آنان اندیشه متافیزیکی و دینی نیز در مقایسه با گزاره‌های علمی و تجربی، شالوده‌ها و مبانی مست و ضعیفی دارند. این مجموعه نظرات بعدها بر نگرش پوزیتیویستی در علوم اجتماعی و انسانی نیز تأثیر شگرفی نهاد. به طوری که طرفداران پوزیتیویسم این داعیه را بط و تری دادند که علوم، از جمله علوم اجتماعی و علوم انسانی، عرصه قضاوت‌های ارزشی و موضع‌گیریهای اخلاقی نیست. آرا و نظرات پوزیتیویست‌ها به ویژه در تمیز واقعیت / ارزش و تأکید بر قضاوت‌های عاری از ارزش یا قضاوت‌های فاقد جهتگیری ارزشی *value free* همواره از سوی طیفهای گسترده‌ای از نظریه‌پردازان اجتماعی و فلاسفه مورد چالش و انتقاد قرار گرفته است. در دو دهه اخیر نگرش و برداشت خاصی توسط متفکران پست مدرن از این مقوله به عمل آمده است، از جمله نویسنده گفتار حاضر، یعنی کیت جنکینز.

جنکینز با طرح مسئله تمایز فاکت و تفسیر این معنا را مدنظر دارد که: آیا چیزی به نام واقعیات تاریخی وجود خارجی دارند، به طوری که، مثلاً، ما قادر به شناخت آنها باشیم؟ یا اینکه خیر، تاریخ چیزی نیست جز صرف مثنی تفسیر؟ به‌زعم وی جواب این پرسش از یک نظر مثبت است: ما با چیزهایی سروکار داریم که به صورت واقعه *even* در «گذشته» رخ داده‌اند و به لحاظ واقع موجودیت و عینیت دارند. اما این فاکتها گرچه حائز اهمیت هستند ولی در بیان بیشمار موضوعات و مسائل گسترده‌تر، «حقیقی» ولی پیش‌پاافتاده و خالی از لطف هستند. (ج) پرسش بعدی اینکه غرض یا جانبداری چیست و آیا گزیر و گزیری از آن هست یا خیر؟ اگر آری چگونه می‌توان از آن رهایی یافت. به اعتقاد نویسنده این مقوله (غرض) مسئله‌ای است که مورخان در تمام مراحل زمانی و مکانی با آن سروکار دارند. در تمام نقدها و بررسیها و مطالعات به نوعی می‌توان ردپای آن را

دید. وی در بحث و بررسی پیرامون امکان ظهور و حضور پدیده غرض، حتی در قرانت اسناد و مدارک یا شواهد به جای مانده از گذشته، طی یک استدلال پنج مرحله‌ای به تحلیل روند و چگونگی کشف و شناسایی غرض می‌پردازد.

د) مسئله یا پرسش مهم دیگری که در گفتار حاضر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است موضوع همدلی و همراهی در تاریخ و امکان بیان احساس مشترک و نقش یا جایگاه آن در تاریخنگاری است: آیا اساساً چیزی به نام همدلی در کار تاریخ امکان‌پذیر است؟ و اگر آری، چه نقش و تأثیری در کار با تاریخ دارد؟ لازم به توضیح است که منظور جنکینز از مفهوم همدلی e این دایعه است که «به منظور نیل به درک واقعی تاریخی باید به ارزیابی آگاهانه‌ای از مشکلات، گرفتاریها، آراء، نظرات و نگرش یا دیدگاههای ملل و مردمان گذشته مبادرت ورزید.» به عبارت دیگر نگاه به گذشته از دریچه خود گذشته. وی در برخورد با این سؤال که آیا چنین امری عملاً امکان‌پذیر است یا خیر، ضمن دادن جواب منفی با ارائه چهار دلیل فلسفی و نظری در اثبات نظر منفی خود، به بررسی این نکته می‌پردازد که به چه دلایلی طرح یا پرداختن به این مسئله، با وجودی که امکان عملی آن متفی است، چنین مصراانه و مجدانه در دستور کار قرار گرفته است؟ چه فشارهایی در کار بوده است؟

ه) پرسش بعدی به نقش، جایگاه و تأثیر منابع و مآخذ در تاریخنگاری می‌پردازد. چه تفاوتی میان منابع اولیه (نشانه‌ها و بقایای گذشته) و متون ثانویه و بین شواهد و منابع وجود دارد؟ نویسنده ضمن تأکید بر تفاوت قطعی بین این دو نوع منبع اظهار می‌دارد که در جریان کار، این تفاوت غالباً محو گشته و از بین می‌رود؛ به ویژه زمانی که یک متن ثانویه به عنوان یک منبع اولیه مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد. اما استدلال این است که وقتی از یک متن واحد امکان استفاده‌های متنوع و متفاوت وجود دارد، در آن صورت آیا اساساً طرح مقوله‌ای به نام منابع اولیه و ثانویه مورد و مناسبتی خواهد داشت؟ نویسنده با طرح این دایعه که «ما هرگز قادر به شناخت گذشته نیستیم، چیزی به نام مرکز وجود ندارد، چیزی به نام منابع «ژرفتر» (متون فرعی) وجود ندارد تا با اتکا به آن بتوان به درک صحیحی از امور نائل شد و همه چیز تنها در سطح است.» به بحث و بررسی حول این پدیده می‌پردازد.

به هر حال، همانند سایر مقالات و بحثهایی که تاکنون در بخش «مباحث نظری» فصلنامه پی گرفته‌ایم، امید است تا سلسله بحثهای اخیر نیز - که آخرین بخش آن در شماره آتی درج خواهد شد - مورد توجه و امان نظر علاقه‌مندان قرار گیرد.

با توجه به تعریفی که در بخش قبل از تاریخ به دست داده‌ام، حال می‌خواهم رویکردم با آن به نحوی باشد که در برابر پرسشهای بنیادینی که غالباً درخصوص سرشت و ماهیت تاریخ مطرح می‌شوند بتوان پاسخهایی درخور ارائه داد. از آنجا که متن حاضر متن فشرده و کوتاهی است، لذا توضیحات من نیز مجمل و مختصر خواهد بود؛ به هر حال، خواه مختصر و خواه مفصل، امیدوارم پاسخهایی که پیشنهاد و ارائه خواهم نمود، هم از نظر جهت و سمت‌وسو و هم از نظر روش و مسیر، در راستایی باشند که بدان وسیله بتوان واکنشهایی به مراتب پیچیده‌تر، دقیق‌تر و شایسته‌تر صورت داد. به علاوه، فکر می‌کنم، در هر حال، به وجود راهنمایی مثل متن حاضر (نوعی راهنمای تاریخ) نیاز است، نه حداقل به این خاطر که، گرچه پرسشهای مربوط به ماهیت [سرشت] تاریخ به طور منظم و مرتب مطرح می‌شوند، تمایل غالب عبارت است از آزاد گذاشتن آنها به طوری که بعداً به موقع بتوانید «تصمیم بگیرید». فعلاً من نیز همین را می‌خواهم؛ ولی کاملاً واقفم که غالب اوقات مناقشه‌های متنوع در باب «سرشت تاریخ» صرفاً به گونه‌ای مبهم و نادرست فهمیده می‌شوند (منظورم این است که به نظر می‌رسد گویا بدیل‌های بیشماری برای جایگزین شدن وجود دارند، رده‌ها و دسته‌های احتمالی بیشماری از اجزا و عناصر سازنده زیربنایی و اصلی وجود دارند) به طوری که تردیدها و خلطهایی چند ممکن است باقی بماند. حال، از باب ایجاد نوعی تغییر و تحول، در اینجا به طرح پرسشهایی چند و پاسخهایی چند می‌پردازیم.

- ۱) حقیقت (صدق) چه جایگاه یا منزلتی در گفتمانهای تاریخ دارد؟
- ۲) آیا چیزی به نام تاریخ عینی وجود دارد (آیا «فاکت‌های» عینی یا نظایر آن وجود دارند)، یا اینکه تاریخ صرفاً تفسیر و تأویل و نقد و نظر است؟
- ۳) غرض و تعصب is یا جهت‌گیری و جانبداری چیست و مشکلات و معضلات موجود در پیوند با تلاش برای رهایی از آن کدام‌اند؟
- ۴) همدلی چیست؟ آیا می‌توان ابراز همدلی و همراهی نمود، چگونه، چرا، و اگر نمی‌توان به آن جامعه‌تحقق‌بخشید پس چرا تلاش در این راه تا این اندازه حائز اهمیت است؟
- ۵) چه تفاوتی بین منابع دست اول و دست دوم (نشانه‌ها) و بین «شواهد» و «منابع» است: در اینجا پای چه چیزی در میان است؟
- ۶) با زوجگان یا مقولات دوگانه‌ای چون علت و معلول، تداوم و تحول، تشابه و تفاوت و نظایر آنها چه کاری صورت می‌دهید، و آیا امکان انجام دادن آنچه که از شما

انتظار می‌رود (خواسته می‌شود) با استفاده از این مقولات صورت دهید، وجود دارد یا خیر؟

۷) آیا تاریخ هنر است یا علم؟

۱. درباره حقیقت (صدق)

ممکن است چنین به نظر آید که پیشتر به این مسئله پرداخته‌ام که آیا می‌توانیم به شناخت حقیقت گذشته نایل آییم یا نه. من به استدلالهایی از اثن و دیگران اشاره کرده‌ام مبنی بر اینکه آیا هدف مطالعات و بررسیهای تاریخی کسب شناخت واقعی (حقیقی) است، و تأکید نمودم که این امر، به معنای دقیق کلمه، غیرقابل تحقق است. همچنین سعی کردم علل و دلایل معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ایدئولوژیک (عقیدتی) این امر را نشان دهم؛ لیکن، به زعم من، هنوز دو حوزه باقی مانده است که نیاز به کشف دارد به طوری که از قبیل آنها بتوان به بسط و توسعه نکات و موارد پیشین پرداخت: نخست اینکه، اگر نهایتاً قادر به شناخت حقایق گذشته نیستیم پس چرا تلاش و جست‌وجو برای یافتن آنها را ادامه می‌دهیم و، دوم اینکه، تعبیر یا اصطلاح «حقیقت» - صرف‌نظر از اینکه آیا چنین چیزی وجود دارد یا خیر - در گفتمانهای تاریخ چگونه عمل می‌کند؟

خوب، با این حساب، چرا به حقیقت نیاز داریم؟ در یک سطح، پاسخ به این پرسش روشن و بدیهی به نظر می‌رسد و آن این است: برای اینکه بدون حقیقت مفاهیم قطعیت‌گرایانه و یقینی - عینیت، جوهر، جوهری (ضروری، بایسته)، غیرجانبدارانه، عاری از غرض و غیره - که به تثبیت چیزها و متوقف (تعطیل) ساختن آنها می‌پردازند، فاقد هرگونه قدرت خواهند بود. بدون عینیت چگونه می‌توانیم میان تفاسیر، برآوردها و ارزیابیهای رقیب از پدیده‌ای واحد تفاوت و تمایز قائل شویم؛ به گونه‌ای پیش پا افتاده‌تر، چگونه می‌توانیم عملاً مشخص سازیم که مهم‌ترین علل تدوین و تصویب لایحه (قانون) اصلاحی ۱۸۳۲* چه چیزهایی بود؟ به نظر می‌رسد این نوع نگرانیها مدام فکر ما را

* e or e : نخستین قانون از قوانین اصلاحی سه‌گانه در بریتانیای قرن نوزدهم که به ترتیب در ۱۸۳۲، ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴ میلادی وضع شدند. قانون اصلاحی ۱۸۳۲ از سوی دولت ویگ به ریاست لرد چارلز گری ۱۸۴۵-۱۷۶۴ res re در پاسخ به ناآرامیهای گسترده ارائه شده بود. نخستین لایحه اصلاحی آن در مارس ۱۸۳۱ ارائه شد ولی در ماه آوریل از سوی توری‌ها رد شد و دولت مجبور به استعفا گردید. انتخابات عمومی سبب بازگشت مجدد ویگها به قدرت شد که این‌بار دومین لایحه اصلاحی را در ژوئن

به خود مشغول می‌دارد.

ولی چرا؟ و رای ملاحظاتی عملی بلاواسطه و مستقیم، این تمایل به یقین و قطعیت از کجا نشئت می‌گیرد؟ دلایل بیشماری وجود دارد، از تعمیم بخشیهای متنوع راجع به «سنت غربی» گرفته تا بیم و هراسهای روانی - اجتماعی ناشی از «زیان و خسران» در برابر عدم قطعیت. این جمله کراراً نقل قول شده و مورد استناد از آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی مبنی بر اینکه سنت فلسفی غالب در غرب («سنت غربی») حداکثر جز مثنی پانویشت توضیحی بر آراء و نظرات افلاطون چیز دیگری نیست، با عنایت به این عقیده افلاطون که شناخت مطلق (عدالت، فضیلت، بهترین جامعه و نظام سیاسی یا بهترین پولیتی)، در اشکال ناب آن، امری میسر و ممکن بوده و می‌توان از طریق مباحثه و استدلال فلسفی به آن نایل شد (متضمن این معنا که

→ تقدیم کردند. در ماه اکتبر مجلس لردان [اعیان] آن را رد کرد و به دنبال آن آشوب و شورش همگانی به ویژه در بریستول به اوج خود رسید. سرمین لایحه نیز که در ماه دسامبر ارائه شده بود با کارشکنی و ممانعت لردان روبه‌رو شد. تنها زمانی که ویلیام چهارم، در پاسخ به استعفاگیری و اعتراضات و بلوای عمومی تهدید کرد که با استفاده از حق قانونی خود مبنی بر انتصاب اعضای تازه لردان ترکیب مجلس را به نفع لایحه به حد نصاب خواهد رساند و از این طریق آراء مخالف جناح اپوزیسیون را از اکثریت خواهد انداخت، بود که لایحه مذکور تصویب شد و به صورت قانون درآمد. این لایحه دستاوردها و نتایج مثبتی در روند فعالیتها و مبارزات انتخاباتی و مبارزه برای گسترش حق رأی و نظایر آن در پی داشت که به تدریج با قوانین اصلاحی و لوایح بعدی دنبال و تکمیل گردید. از جمله دستاوردها و تأثیرات این قانون محروم ساختن بسیاری از حوزه‌های انتخابیه فاسد و بسیاری از مناطق و شهرستانهایی که با شیوه غیرقانونی فاسد و راهکارهای پوسیده و آلوده اقدام به کسب کرسیهای نمایندگی می‌کردند؛ این مناطق از انتخاب و ارسال نماینده برای مدتی محروم گشتند. از سوی دیگر کرسیهای خالی ناشی از این اقدام در میان شهرستانها، مناطق و حوزه‌های انتخابیه‌ای که تا آن زمان فاقد نماینده بودند، و از حق رأی و حق انتخاب و ارسال نماینده به دلایل غیرقانونی مالی و نظایر آن محروم بودند، تقسیم و توزیع شد. حق رأی دادن و حق انتخاب شدن در میان استانها، شهرستانها، بخشها و قصبه‌ها گسترش یافت؛ یعنی از مالکان دائمی و مطلق صاحب اموال و دارایی با سقف ارزش ۴۰ شیلینگ در سال به اقطاع‌داران صاحب ۱۰ پوند دارایی سالانه و خرده مستأجران و اجاره‌بگیران صاحب ۵۰ پوند دارایی سالانه به‌طور آزادانه و به میل و دلخواه خود بسط یافت. در شهرستانها و مناطق کوچک‌تر صاحبان خانه با دارایی سالانه ۱۰ پوند از حق رأی برخوردار شدند. تعداد حوزه‌های انتخابی و انتخاب‌کنندگان یا رأی‌دهندگان در انگلستان و ویلز در پی این اقدامات حدود ۵۰ درصد افزایش یافت، ولی حق رأی تنها به طبقه متوسط مرفه گسترش یافته بود. قوانین اصلاحی در مورد اسکاتلند و ایرلند نیز تعداد کرسیهای نمایندگی را به ترتیب از ۴۵ به ۵۳ و از ۱۰۰ به ۱۰۵ کرسی افزایش دادیم. نیز نک:

e or s or i ion r o r i s is or er or s ire: or s or e eren e

در صورت شناخت فضیلت [اینکه بدانیم فضیلت چه چیزی است] عمل کردن بر مبنای عدم فضیلت امری غیر عقلانی و غیر منطقی است؛ این عقیده که شناخت مناسب / حقیقی بایستی مستلزم عمل مناسب / حقیقی باشد، مبین خیلی چیزهاست. همچنین استدلالها و براهین اقامه شده در مسیحیت مبنی بر اینکه کلام خداوند کلام صدق و حقیقت (کلام حق) است؛ شناخت خداوند شناخت حقیقت است؛ مسیحیت معیارهایی برای داوری درباره همه چیز و همه کس بر مبنای حق و باطل ارائه می دهد. جملگی استدلالهایی تعیین کننده و حیاتی اند. علاوه بر این، تلاشهای مستمر در بستر اندیشه غربی در بسیاری از نمودها و جلوه های آن (فلسفه، کلام [الهیات]، زیبایی شناسی و غیره) به منظور تدوین و ایجاد پیوندهایی بین کلمه or و جهان (or) به کمک نظریه های همخوانی (تطابقی) حقیقت* مدتهای مدید جریانهای شک گرای ویران کننده

* نظریه های فلسفی مختلفی درباره حقیقت ارائه شده است، از جمله نظریه همسانی حقیقت
eni eor o r ، نظریه کاربردی حقیقت، نظریه تطابقی حقیقت، نظریه پیوستگی حقیقت،
نظریه فزونی یا زیادتی حقیقت re n n or s er i eor o ، نظریه معناشناختی حقیقت
se ni eor o و نظریه غیربازگویانه حقیقت is o ion eor o . در اینجا تنها سه
نظریه اصلی را به طور مختصر توضیح می دهیم:

الف) نظریه پیوستگی (تراپتی) حقیقت o ren e eor o r : این نظریه که حقیقت یا صدق هر قضیه یا گزاره منوط به آن است که قضیه یا گزاره مذکور جزئی از یا عضو مجموعه ای از دیگر گزاره ها و قضایایی باشد که به گونه ای مناسب و دقیق تعریف شده اند: مجموعه ای که منسجم، به هم پیوسته، مرتبط به هم، یکدست و منطقی بوده و احتمالاً واجد قابلیت های دیگری نیز است. مشروط بر اینکه با معیار حقیقت یا برحسب حقیقت تعریف نشده باشند (یا به عنوان حقیقت و صدق در نظر گرفته نشوند). این نظریه، گرچه در نگاه نخست تعجب آور به نظر می رسد، واجد دو نقطه قوت است: الف) صدق یا حقیقت عقاید را با عنایت به عقاید دیگر (از جمله عقاید ادراکی) می سنجم. ب) نمی توانیم از دستگاه اعتقادی مناسب خود خارج شویم تا ببینیم آیا برحسب تطابق با جهان، خوب عمل می کند یا نه و یا تا چه اندازه در چارچوب تطابق با دنیای خارجی عمل می کند. از نظر بسیاری از متفکران، نقطه ضعف نظریه های پیوستگی محض این است که این نظریه ها قادر به ارائه فهم مناسب از شیوه های که بدان وسیله اشخاص نظامهای اعتقادی عملی (واقعی) خود را به کمک تجربه ادراکی حاصل از برخورد با محیط پیرامونی خود حفظ می کنند، نیستند. به زعم طرفداران نظریه پیوستگی محض تجربه تنها به عنوان منشأ عقاید ادراکی که به عنوان بخشی از مجموعه ای منسجم (به هم پیوسته) یا نامنسجم، ناسازگارند، اهمیت دارد. به نظر می رسد این موضع در برخورد با معنای مورد نظر ما، مبنی بر اینکه تجربه نقش خاصی در کنترل نظامهای اعتقادی ما ایفا می کند، حق مطلب را ادا نمی کند، لیکن طرفداران نظریه پیوستگی حقیقت این ادعا را به شیوه های مختلف رد کرده اند.

ب) نظریه همخوانی یا تطابقی حقیقت orres on en e eor o r : این نظریه که حقیقت چیزی نیست جز همخوانی، مشابهت و مطابقت بین واقعیت (فاکت) و ذهن یا: veri s es e io rei e

(سفسطه‌گرایی، نام‌گرایی، ضدبنیان‌گرایی) را تا حدودی در تنگنا قرار داده و آنها را مهار نمود. بسط و گسترش عقلانیت و علم و این حقیقت که علم واقعاً به نظر می‌رسد «کار می‌کند» از دیگر عوامل دخیل و دست‌اندرکار به شمار می‌روند. این نکته را نیز به آنها اضافه کنید که در زندگی روزمره حقیقت و مترادفهای آن کاربردهای مشترک و عامی دارند: «حقیقت را بگوئید!» «آیا حقیقتاً آن را گفتی؟» «چگونه می‌توانم به تو اعتماد کنم؟» «آیا کاملاً مطمئنی؟» «رجاء واثق دارم که». همچنین تجربیات آموزشی افراد را به موارد فوق اضافه کنید: «چه کسی می‌تواند پاسخ صحیح را به من بدهد؟» «این یکی غلطه، دوباره امتحان کن!». به تمام اینها علامتهای قطعی و یقینی مبنی بر قبول را که بر تمام آن کتابهای تمرین می‌گذارید، اضافه نمایید. و بالاخره تمام آن کتابهای درسی را که موجب بیم و هراس ما می‌شوند نیز به آنها اضافه کنید. علت هراس ما نیز این است که

ine e s → به عقیده ارسطو هر گزاره در صورتی حقیقی یا صادق است که درباره آنچه که آن گزاره هست (اینکه آن گزاره چه چیزی و درباره چه چیزی هست) و آنچه که آن گزاره نیست (اینکه آن گزاره چه چیزی و درباره چه چیزی نیست) حرف بزند. لیکن نظریه تطابق صرفاً این عقیده نیست که حقیقت عبارت است از تطابق با واقعیات یا فاکتها، بلکه برعکس این عقیده است که پی بردن به آن و تحقق بخشیدن به آن به لحاظ نظری جالب است. ادعای ارسطو فی‌نفسه تکرار مکورات یا کلیشه بی‌ضرری است که ویژگی مشترک تمام نظریه‌های حقیقت به شمار می‌رود. ویژگی شاخص نظریه حقیقت این ادعاست که مفهوم تطابق و واقعیت را می‌توان به اندازه کافی بسط داد و تکامل بخشید تا کلیشه مذکور به نظریه جالبی درباره حقیقت تبدیل شود. مخالفان این نظر آن را قبول ندارند عمدتاً به این دلیل که ما، مستقل از گزاره‌ها و عقایدی که به آنها باور داریم، هیچ‌گونه دسترسی دیگری به واقعیات نداریم. ما نمی‌توانیم بار مسئولیت خود را برای مقایسه یا مطابقت دادن عقاید خود با واقعی که توسط ابزاری غیر از آن عقاید، یا شاید توسط عقاید دیگری فهم می‌شوند، نادیده بگیریم. بنابراین هیچ نقطه ثابت و محکمی در ارتباط با ساختارها نداریم که عقاید ما با آن تطابق داشته باشند یا نه.

ج) نظریه عملی یا کاربردی حقیقت $T \text{ is } i \text{ cor } o \text{ r}$: این نظریه عمدتاً در پیوند با نقطه نظرات ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی، قرار دارد. به موجب این نظریه حقیقت یا صدق هر گزاره را می‌توان برحسب فواید و مطلوبیت عملی پذیرش آن تعین نمود. این نظریه که، با صراحت، معیار حقیقت یا صدق هر گزاره را در کاربرد عملی و فواید یا مطلوبیت آن گزاره می‌داند با ایراد و اعتراض صریحی نیز مواجه گردید، زیرا چیزهایی وجود دارند که کذب‌اند ولی قبول آنها می‌تواند مفید باشد و برعکس چیزهایی وجود دارند که صدق‌اند ولی قبول آنها می‌تواند مضر باشد. لیکن بین این ایده که نظام بازنمایی نظام صحیح و دقیقی است، و موفقیت احتمالی پروژه‌ها و اهداف مورد نظر دارنده این نوع نظام، پیوندهای عمیقی وجود دارد. تکامل نظام بازنمایی، خواه ادراکی و خواه زبانی، موفقیت را با تطبیق تکاملی یا، به تعبیر بهتر، با مطلوبیت و کارایی عملی مرتبط می‌سازد. نظریه ویتگنشتاین مبنی بر اینکه معنی همان کاربرد یا استفاده *se* است، همانند نظریه پراگماتیک یا کاربردی بر شیوه و کاربست به عنوان قالبی که معنی در آن شکل می‌گیرد، تأکید می‌ورزد. م

نمی‌توانیم بفهمیم «محتوای» آنها چگونه تدوین شده است؛ در تمام این موارد و روشها حقیقت به طور طبیعی و به گونه‌ای معمول موجود و در دسترس به نظر می‌رسد.

ولی در یک فرهنگ هیچ چیز طبیعی نیست. امروزه ما هیچ مبنا یا شالوده‌ای برای مطلقهای افلاطونی قائل نیستیم. امروزه با ایده‌هایی چون فقدان (غیبت) خدا یا مرگ خدا زندگی می‌کنیم. رابطه‌های بین کلمه (کلام) و جهان را شالوده‌شکنی کرده و آنها را به صورت پیوندهایی دلخواه، ارادی و کاربردی در آورده‌ایم. در این قرن [بیستم] شاهد ناتوانی عقل در مقابلهٔ علنی با عقل ستیزی بوده‌ایم. گرچه فیزیکدانها و مهندسان به کار خود و استدلالهای شرطی - قیاسی (مبتنی بر فرضیه و استنتاج) خود ادامه می‌دهند، ولی زمینه‌ها و علل موفقیت‌شان معماگونه و اسرارآمیز باقی می‌ماند؛ اینکه «چرا باید چنین باشد که دنیای خارجی (بیرونی)، به معنای ساده و روشنی کلمه، با اصول موضوعهٔ انتظام و قانونمندی، با انتظارات و توقعات ریاضیک و قاعده‌مند از عقل‌گرایی تحقیقی و پژوهشگرانه موافق و همعقیده باشد، هیچ‌کس نمی‌داند»^۱ و البته ما «عقل سلیم» نهفته در پس مواظط همواره سرسخت و مقاوم را، مدتها پس از سپری شدن استدلالها و دلایل مربوط به آنها، درک می‌کنیم: «ما هنوز از «طلوع خورشید» و «غروب خورشید» صحبت می‌کنیم؛ تو گویی الگوی کُپرنیکی منظومهٔ شمسی، ستوار و دیرپای چنانکه افتد و دانی، جایگزین الگوی بطلمیوسی آن نشده است. استعارات گنگ و سهجور و صنایع ادبی تحلیل رفته و منسوخ در جای جای واژگان (قاموس) و دستور زبان مان لانه کرده و سکنی گزیده‌اند، و به گونه‌ای محکم و جدی لابه‌لای کلام معمول و محاورات روزمره مان جاخوش کرده و به صورت لقلقه لسان جاری می‌شوند»^۲

به هر روی، همهٔ اینها را ما می‌دانیم، البته اگر هنوز بتوانیم از این تعبیر استفاده کنیم؛ ما فاقد حس مسئولیت اخلاقی هستیم، شک‌گرا، اهل طعنه و طنز، و سکیولار هستیم (فرهنگ ما چنین است)؛ با عدم قطعیت خو گرفته‌ایم و با تردید و عدم اطمینان مصاحب و همدم هستیم؛ حقیقت را مشوب و آشفته ساخته‌ایم، آن را با دقت و وسواس سبک و سنگین کردیم، به ارزیابی و وارسی آن نشستیم و متوجه شدیم که باید یک نشانهٔ زبانی، یک مفهوم باشد. حقیقت یا صدق از صناعات ادبی یا ادات کلامی خودآرجاع است و ناتوان از دسترسی به دنیای پدیداری (مادی)؛ واژه (کلمه) و جهان، واژه و شیء (ابژه) جدا و مستقل باقی می‌مانند. حال اجازه دهید این نکات را به طور کلی و عام مورد

بررسی قرار دهیم و بعد آنها را با جدایی یا تفکیک و تمایز مشابه بین گذشته پدیداری (مادی) و تاریخ گفتمانی مرتبط سازیم و، به این ترتیب، این پرسش یا مسئله نخست را به پایان برسانیم.

میشل فوکو در نظم اشیاء همزمان به امتناع (محال بودن / $st\ i$) و در عین حال امکان (عملی بودن / $t\ i\ i$) همخوانی، مشابهت و مطابقت بین واژه‌ها (کلمات) و اشیاء (چیزها) اشاره می‌کند:

فکر تدوین این کتاب نخستین بار به قطعه‌ای در کتاب بورخس باز می‌گردد، به سرخوشی و نشاطی [باز می‌گردد] که، آنچنانکه من در قطعه مذکور خواندم، تمام علائم آشنای تفکر را - تفکر ما، تفکری که مهر عصر (تاریخ) ما و جغرافیای ما را با خود دارد - آشفته و پراکنده ساخته و تمام وجوه مرتب و تمام سطوحی را که عادت کرده‌ایم به کمک آنها وفور سرکش اشیاء را رام سازیم، دستخوش تلاشی و از هم پاشیدگی ساخته است و مدتهای مدید پس از آن همچنان به ایجاد آشفتگی و اختلال و محو و نابودی تمایز دیربای و کهنسال ما میان خودی و دیگری ادامه می‌دهد. این قطعه از «یک دایرةالمعارف چینی به خصوص» نقل قولی می‌آورد که در آن نوشته شده است که جانوران به موارد زیر تقسیم‌بندی می‌شوند:

- الف) جانوران متعلق به امیراتور
- ب) جانوران خشک شده
- ج) حیوانات اهلی و دست‌آموز
- د) خوکه‌های مکنده (پوزه دراز)
- ه) حوریان دریایی
- و) موجودات افسانه‌ای و عجیب‌الخلقه
- ز) سگهای ولگرد
- ح) جانوران منظور شده در رده‌بندی حاضر
- ط) حیوانات بلخی غیرقابل مهار
- ی) غیرقابل احصاء
- ک) ترسیم شده با قلم‌موی کوچک و بسیار ظریف
- ل) و امثالهم
- م) حیواناتی که کوزه آب را می‌شکنند
- ن) حیواناتی که از دوردستها شبیه مگس به نظر می‌رسند.

از جمله شگفتی این طبقه‌بندی جانوران، چیزی که در یک جهش بزرگ متوجه آن می‌شویم، چیزی که... به عنوان جادوی شگفت‌آور دستگاه فکری دیگری نشان داده می‌شود، همانا محدودیت خود ما و نیز عدم امکان صریح ما بابت فکر کردن به آن است.^۲

مطلب فوکو روشن است. حاکی از اختیاری بودن تعریف است، تعریفی که برای ما چنین عجیب و غریب می‌نماید ولی نه برای نویسنده دایرةالمعارف که برای وی مویه‌مو واجد معنا بود؛ گو اینکه هر تعریفی هم که ما پیشنهاد می‌کردیم نیز در نظر وی عجیب و غریب می‌نمود؛ لیکن چیزی که در اینجا جایز خالی است وجود هرگونه پیوند ضروری بین واژه (کلمه) و جهان است. از این روست که جرج استینر نظریه‌پرداز ادبی و فرهنگی می‌نویسد:

همین عدم پیوند با گسست... بین کلمه و جهان است که یکی از معدودترین انقلابهای حقیقی در تاریخ مغرب زمین را تشکیل می‌دهد... واژه دز rose نه ساقه نه برگ و نه خار (تیغ) دارد. نه صورتی است نه قرمز و نه زرد. هیچ رایحه یا عطری پخش نمی‌کند؛ فی‌نفسه یا به خودی خود، یک علامت کاملاً اختیاری است، نشانه‌ای تهی. هیچ چیز، هرچه که باشد... در عناصر واج شناسانه آن، تاریخ ریشه شناختی یا کارویژه‌های دستوری (گرامری) آن با چیزی که فکر می‌کنیم یا تصور می‌کنیم که موضوع ارجاع کاملاً قراردادی آن باشد کمترین همخوانی و تطابق ندارد.^۴

ریچارد رورتنی فیلسوف [نوا] پراگماتیست آمریکایی با بیان این نکته که حدود دوست سال پیش اروپائیان دریافتند که حقیقت همواره خلق و آفریده شده است و هرگز کشف یا پیدا نشده است، به برجسته ساختن این «گسست» پرداخته و بر آن تأکید گذاشته است.^۵ مع‌ذلک، به رغم جابه‌جایی و لغزش بین واژه (کلمه) و جهان، و با وجود این واقعیت که تمامی معانی/حقایق در شرایط و موقعیتهایی مشروط و محتمل خلق می‌شوند، به نظر می‌رسد که چیزها کاملاً با یکدیگر تطابق و همخوانی دارند. لیکن، با توجه به موقعیت سراسر تردید و کنایه‌آمیزما، چرا نباید چنین باشند؟ خوب، به خاطر دلایلی که ذکر کردم: اینکه فرهنگ ما از سنت دیرپای و غالبی برخوردار است که در آن

o e in eri n o : e i o r on on vis o

ciner o i

or on in en ron n oi ri ri e ri e niversi ress

حقیقت و قطعیت می‌بایست کشف و پیدا شوند نه اینکه خلق یا ایجاد شوند - فلسفه افلاطونی، آیین مسیحیت، عقل، علم، عادات روزمره؛ و، همان‌طور که در جای دیگر خاطر نشان ساختم، به دلیل قرابتها و خویشاوندیهای آرو لی/عقیدتی، که همچنان سعی دارند تا به مدد کاریستهای قطعیت‌گرای خود جلوی نیهیلیسم نظری را گرفته و آن را متوقف سازند. زیرا آنچه که، در نهایت، مانع بیان چیزها گشته و جلوی گفتن هر چیزی را می‌گیرد و تنها به چیزهای خاصی امکان عرض اندام و مجال بروز می‌دهد، «قدرت» است: حقیقت وابسته یا متکی به کسی است که قدرت آن را داشته باشد تا آن را حقیقی جلوه دهد. و این همان شیوه یا روالی است که بدان وسیله مفهوم حقیقت واداشته می‌شود تا به عنوان نوعی سانسور عمل نماید (قطع نظر از اینکه چنین «حقایقی» واقعاً حقیقی باشند یا خیر). در اینجا فوکو ضمن بیان مطلبی در کتاب قدرت/دانش به این نکته می‌پردازد:

حقیقت خارج از قدرت وجود ندارد... تنها به واسطه‌ی اشکال کثیری از محدودیت و الزام تولید می‌گردد... هر جامعه واجد... «سیاست کلی» حقیقت برای خود است: یعنی انواع گفتمانی که به عنوان گفتمان حقیقی می‌پذیرد و آنها را و می‌دارد تا به عنوان گفتمان حقیقی عمل نمایند؛ سازوکارها و نمونه‌های موردی‌ای که افراد را قادر به ایجاد تفکیک و تمایز بین گزاره‌های حقیقی (صادق) و کاذب می‌سازند، ابزارها و تمهیداتی که هر گزاره به مدد آنها تضمین می‌شود، تکنیکها و رویه‌هایی که برای نیل به حقیقت ارزش و اعتبار قائل اند؛ شأن و منزلت کسانی که موظف به بیان چیزی هستند که حقیقی شمرده می‌شود.

... منظورم از حقیقت «مجموعه کلی حقایقی که باید کشف و پذیرفته شوند» نیست، بلکه برعکس منظورم «مجموعه کلی قواعدی است که مطابق با آن و به موجب آن امر حقیقی (صادق) و امر کاذب از یکدیگر تفکیک و متمایز گشته و نتایج و تبعات و تأثیرات خاص قدرت به امر حقیقی منضم می‌گردند»، و نیز چنین استنباط می‌شود که این موضوع یا مسئله‌ای... به خاطر حقیقت نیست بلکه بابت نیردی است بر سر جایگاه و منزلت حقیقت و نقش اقتصادی و سیاسی‌ای که ایفا می‌کند. حقیقت را بایستی چونان منظومه یا دستگاهی از رویه‌های بسامانی برای تولید، نظارت، توزیع، انتشار و اجرای گزاره‌ها و اظهارات تلقی نمود. حقیقت... در پیوند با

منظومه‌های قدرت قرار دارد که آن را تولید و حمایت... میکنند؛ یک «رژیم حقیقت»^۶

تمام این استدلالها و براهین به راحتی در مورد تاریخ نیز مصداق و کاربرد دارند. تاریخ یک گفتمان است، یک بازی زبانی؛ «حقیقت» و دیگر تعابیر مشابه در این گفتمان یا بازی زبانی [تاریخ] به منزله ابزار و تمهیداتی هستند برای گشودن باب تفاسیر، تدوین و نظارت بر آنها و مسدود و تعطیل کردن هرگونه تفسیر. حقیقت چونان سانسور و زبان‌بند عمل می‌کند - حدومرز تعیین می‌کند. به درستی براین نکته واقفیم که این قبیل حقایق در واقع «افسانه‌ها و برساخته‌های مفیدی» هستند که به اتکاء قدرت و به واسطه آن در این گفتمان [تاریخ] حضور دارند (کسی بایستی آنها را در آنجا قرار داده باشد و حفظ کند) و قدرت نیز از واژه «حقیقت» برای اعمال کنترل و نظارت سود می‌جوید: رژیمهای حقیقت. حقیقت مانع و رادعی است در برابر هرگونه اختلال، بی‌نظمی، اغتشاش، نابسامانی و آشوب، و همین هراس از بی‌نظمی و اختلال (هراس از آشوبگران و اخلاصگران) یا، به تعبیری مثبت، همین هراس از آزادی (برای دربندها و محرومان از آزادی) است که حقیقت را به لحاظ کارکردی در پیوند با منافع مادی قرار می‌دهد.

۱۴۰

۲. در باب واقعیات و تفسیر

مسئله واقعیات (فاکتها) و/ در برابر تفسیر نوعاً به شرح زیر تدوین شده است: آیا چیزی به نام واقعیات تاریخی که قادر به شناخت قطعی آنها باشیم وجود خارجی دارند (برای مثال تاریخهای وقوع حوادث/ es) یا اینکه تاریخ «تفسیر صرف» است؟ آیا «چیزهای گذشته» ای وجود دارند که به لحاظ واقع صحیح یا درست به نظر برسند؟ به یک معنا می‌توان گفت آری. برای مثال، می‌دانیم که جنگ عظیم مشهور یعنی جنگ جهانی اول بین سالهای ۱۹۱۴ و ۱۹۱۸ رخ داد. می‌دانیم که مارگارت تاچر در ۱۹۷۹ به قدرت رسید. اگر اینها فاکت یا امور واقع باشند پس، در این صورت، ما امور واقع یا فاکتها را می‌شناسیم. لیکن این فاکتها، گرچه حائز اهمیت‌اند، در میان مسائل و موضوعات وسیع‌تری که مورخان به آنها توجه دارند، «حقیقی» ولی پیش‌یا افتاده و خالی از لطف و تازگی هستند. زیرا مورخان دغدغه چندانی بابت واقعیات پراکنده (واقعیاتی به عنوان واقعیات فردی) ندارند، چرا که چنین دغدغه‌ای صرفاً بابت آن بخش از گفتمان

تاریخی است که زمان‌نگاری یا تواریخ ایام آن نام دارد. از یک منظر نیز می‌توان جواب داد خیر، زیرا مورخان بلندپروازها و جاه‌طلبی‌هایی برای خود دارند، نه تنها مشتاق‌اند کشف کنند که چه چیزهایی رخ داده‌اند بلکه چرا و چگونه به وقوع پیوسته‌اند و این چیزها چه معنایی داشته و دارند. این تکلیفی است که مورخان برای خود تعیین کرده‌اند (منظورم این است که آنان مجبور نبودند داعیه‌ها را چندان مهم بگیرند). لذا این مسئله حقیقتاً هرگز، به خودی خود، موضوع واقعیات (فاکتها) به شمار نمی‌رود بلکه این وزن، اعتبار، موقعیت، جایگاه، موضع، ترکیب‌بندی و اهمیت هر یک از آنها در برابر دیگری در پایه‌ریزی تبیین‌هاست که موضوع مورد بحث محسوب می‌شود. وجه اجتناب‌ناپذیر تفسیری، یا وجه مسئله‌ساز و پیچیده این است که وقتی مورخان وقایع گذشته را به قالب الگوهای معنا متحول می‌سازند هرگز نمی‌توان هیچ‌گونه باز‌نمایی حقیقی از آنها به عنوان فاکت (واقعیات) تولید نمود؛ زیرا گرچه ممکن است روشهایی وجود داشته باشد که به مدد آنها بتوانیم بفهمیم «چه چیزی اتفاق افتاد» و از «وقایع اتفاقیه» سردر بیاوریم و به کشف رخدادهای نایل شویم، لیکن هیچ‌گونه روشی وجود ندارد که با اتکا به آن بتوان با قاطعیت گفت که منظور و معنای «فاکتها» یا واقعیات مذکور (رخدادها، وقایع اتفاقیه و...) چیست. در اینجا نیز نظر استینر خالی از لطف نیست. وی اظهار می‌دارد هر متن را تا آنجایی که اجزا و عناصر تشکیل دهنده آن:

۱۴۱

[عناصری] آواشناختی، دستوری [گرامری] و واژگانی باشند... می‌توان از منظر تحلیلی و آماری مورد بررسی و مطالعه قرار داد... لیکن... ناکامی تعیین کننده قطعی زمانی حادث می‌شود که چنین رویکردهایی به فکر تدوین معنی بیفتند. زمانی که از سطح آواشناختی به سطح معنا شناختی ارتقا یابند... همین روند ارتقا و پیشرفت است که تاکنون هیچ شیوه تحلیلی - زبان شناختی به گونه‌ای معجز کننده آن را در پیش نگرفته است.^۷

این امر، به وضوح، درباره تاریخ به عنوان گفتمان مصداق دارد. نظر به اینکه گذشته یک متن است (مملو از متون «کهن») که باید خوانده شود و معنادار گردد (مجدداً این نظر را به یاد بیاورید که به عنوان جغرافی بخوانید)، لذا انتقادهای به عمل آمده از محدودیتهای هر نوع متن‌مندی وارد و بجاست. هیچ روشی برای ایجاد و استقرار معانی

تصحیح ناپذیر وجود ندارد؛ کلیه فاکتها برای آنکه معنادار باشند بایستی در بستر قرائتها یا متون تفسیری‌ای قرار بگیرند که صراحتاً دربردارنده آنها هستند ولی به سادگی از درون آنها سربرنمی‌آورند؛ مایه تأسف تجربه‌گرایان اینکه تقابل دوگانه واقعیت/ارزش هم روند مذکور را پذیرفته و تصدیق می‌کند و امکان عملی آن را فراهم می‌سازد، و هم خواستار چنین روندی است.^۸

مورخان فعال و درحال کار صراحتاً باید این استدلالها را به رسمیت بشناسند و آنها را مورد تصدیق و تأیید قرار دهند. آنان اغلب چنین نمی‌کنند، یا اگر چنین کنند به ندرت استدلالهای مذکور را به کار می‌بندند. غالباً چنین می‌نمایند که مورخان می‌پندارند تفاسیر از دل «واقعه‌ها یا فاکت‌های همواره از قبل موجود» استنباط می‌گردند؛ چیزی که عملاً (به

۸. البته من در متن حاضر منکر وجود واقعیت بالفعل و عملی گذشته نیستم بلکه تنها اینکه، منطقاً، گذشته نمی‌تواند متضمن تنها و تنها یک ارزیابی از خود باشد (با عنایت به تمایز واقعیت/ارزش، که البته صراحتاً میدان را برای «واقعیات» [فاکتها] باز می‌گذارد). بعلاوه منکر این نیز نیستم که اصطلاح «حقیقت» در گفت‌وگوهای معین، واجد یک معنای تحت‌اللفظی یعنی «تأثیر حقیقی» است. اما، از آنجا که «حقیقت» تعبیری است که تنها در مورد گزاره‌های موجود در بسترهای تحلیلی (برای مثال منطق قیاسی) مصداق دارد و نه برای خود بسترهای گسترده‌تری که گزاره‌ها در پیوند با آنها تنها نوعی سازه زبانی محسوب می‌شوند، در این صورت مورخان که درگیر چنین مباحثات گسترده‌تر (تفاسیر) هستند نمی‌توانند این مباحثات/تفاسیر گسترده‌تر را حقیقی بدانند. در واقع صحبت از یک «تفسیر حقیقی» نوعی تناقض در تعابیر است. در این خصوص نک:

— es o on is n is or or e ssi n
n ers i e o ro essor orin is or n eor ee so
e ro n o n ers i : n ers i is orio r n os o ernis
is or n eor n orin is orio r n os o ernis :
e onsi er ions is or n eor ee so or onse en es o
r is inne o is niversi o inneso ress n i e ro i s o
is o ise on on o ns o ins niversi ress

لازم به یادآوری است که مقالات مورد اشاره در فوق از فرانک آرانکراسمیت و پرز زاگورین توسط

مترجم به زبان فارسی ترجمه شده است. علاقه‌مندان می‌توانند برای مطالعه به منابع زیر مراجعه کنند:

- فرانک آرانکراسمیت، «تاریخنگاری و پست مدرنیسم»، ترجمه حسینعلی نوذری، فصلنامه تخصصی تاریخ معاصر ایران، سال چهارم، شماره ۱۳ و ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۷۹، صص ۹۵-۶۳.
- پرز زاگورین، «تاریخنگاری و پست مدرنیسم: بازنگری و نقدی بر دیدگاههای فرانک آرانکراسمیت»، مترجم: حسینعلی نوذری، فصلنامه تخصصی تاریخ معاصر ایران، سال پنجم، شماره ۱۷، بهار ۱۳۸۰، صص ۸۸-۶۳.
- فرانک آرانکراسمیت، «پاسخ به پروفیسور زاگورین»، مترجم: حسینعلی نوذری، فصلنامه تخصصی تاریخ معاصر ایران، سال پنجم، شماره ۱۹ و ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، صص ۲۴۹-۲۲۵.

طور بالفعل) یک تفسیر موقتی (زمانی) و بومی یا محلی (مکانی) است به خودی خود تفسیری حقیقی / صحیح نیز هست؛ و فاکت‌های مادی (مربوط به موضوع) نیز به نحوی معین و تفسیر نشده در «مرکز» قرار می‌گیرند.

خوب، این نکته ممکن است قدری انتزاعی به نظر آید، لذا اجازه دهید با ذکر مثال نشان دهم که در اینجا پای چه چیزی در میان است.

رابرت اسکیدلسکی مورخ اخیراً در مقاله‌ای کوتاه تحت عنوان «مسئله ارزشها» در نشریه ضمیمه آموزشی تایمز دقیقاً درباره همین مسئله‌ای که ما راجع به آن بحث کرده‌ایم مطالبی نوشته است.^۹ وی در این مقاله بر نکاتی چند تأکید می‌ورزد از جمله اینکه بخش اعظم فاکت‌های تاریخی مورد مناقشه نیستند؛ نسبی‌گرایی هیچ‌گونه تهدیدی در برابر بحث سامانمند راجع به پیکره (مورد توافق اساسی) دانش به شمار نمی‌رود؛ و سرانجام اینکه بخش اعظم تفسیرهای ما راجع به گذشته تحت سیطره ارزشها و دیدگاههای مشترک قرار دارند. اسکیدلسکی موافق تداوم و استمرار فعالیت تفسیری است ولی عقیده دارد که فعالیت مذکور در حواشی‌ای قرار دارد که قادر نیست در آن حواشی مرکز واحد (مشترک) را مورد چالش قرار داده و آن را به زیر سوال ببرد؛ در واقع، از چنین مرکزی است که بعضیها به داوری میان چشم‌اندازهای (حاشیه‌ای) رقیب می‌نشینند.

اسکیدلسکی با بیان دیدگاه مذکور به این روشنی در واقع از جانب مورخان بسیاری حرف می‌زند و آنچه را که وی می‌گوید می‌توان به اختصار شرح داد. شاید بتوان گفت که

ies esion o es e / es ion e en

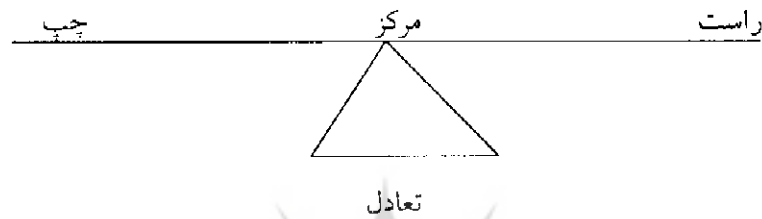
اسکیدلسکی یکی از آن مورخان است که ظاهراً عقیده دارد تفاسیر متفاوت درباره مجموعه واحدی از وقایع نتیجه تحریفهای ایدئولوژیک با داده‌های واقعی ناکافی است، و در عمل استدلال می‌کند که اگر شخص صرفاً از ایدئولوژی دوری جسته و به واقعیات وفادار و صادق بماند در آن صورت شناخت قطعی سربر خواهد آورد. اما، همان‌گونه که وایت استدلال کرده است، در جریان گزارش (سند) پردازش نشده گذشته و در جریان شرح گاه‌شمارانه وقایع که مورخ از درون گزارش (سند) استخراج می‌کند، فاکتها تنها به صورت انبوه‌های از اجزاء عناصری وجود دارند که به گونه‌ای پیوسته و متصل در کنارهم قرار دارند و نیاز به آن دارند که به کمک قالبهای زمینه‌ساز باهم یکی شوند. برای بسیاری از مورخان شنیدن این مطلب چندان هم تازگی ندارد که «اگر آنان [مورخان] تا این اندازه بیمارگونه و وسواسی شیفته مفهوم «فاکتها» نمی‌بودند و تا این حد با «نظریه» در تمامی اشکال آن دشمنی خونریز را نمی‌داشتند، این وضع پیش نمی‌آمد که حضور یک نظریه رسمی (صوری) در یک اثر تاریخی که برای تشریح رابطه بین فاکتها و مفاهیم مورد استفاده قرار می‌گیرد، برای وارد ساختن این اتهام به آنان کفایت کند که به جامعه‌شناسی حقیر و خوار شده روی آورده‌اند یا اینکه گرفتار فلسفه نابکار تاریخ گشته‌اند»

ما واقعیات و فاکنهای اساسی و زیربنایی راجع به سالهای بین دو جنگ جهانی در اروپا را می‌دانیم و با آنها آشنا هستیم (از آنها شناخت داریم)؛ می‌دانیم چه چیزی رخ داد، چه زمانی و تا حدودی زیادی چرا چنین چیزی اتفاق افتاد. در مورد این اتفاق عقیده یا اجماع، مناقشه‌هایی صورت گرفته است. راجع به مونیخ، سیاست مماشات و کج‌دار و مریز و غیره. ولی این مناقشات فاکنها را محترم داشته و ضمن مراعات و ملاحظه آنها برآنند تا بار دیگر تنها در حاشیه به آنها پردازند. غالباً این مناقشه‌ها با نام مورخان خاص گره خورده است (دی.سی. وات، ای.جی. پی. تایلور) و این پدیده وجه تاریخنگارانه نام گرفته است. به عبارت دیگر مورخان به بازتفسیر قطعات و تکه‌پاره‌های عجیب و غیرعادی یا ناقص سالهای خلال جنگ می‌پردازند و این روند از این جهت تاریخنگارانه است که دانشجویان می‌توانند آنچه را مورخان می‌گویند مطالعه کنند.

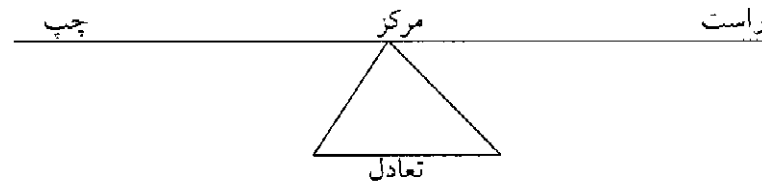
حال، موضع اخیر چیزهای معینی را در پی دارد، حداقل نه اینکه اگر تاریخ‌نگاری تنها در حواشی و کناره‌های دانش صورت بگیرد، در آن صورت رویکردی که کل تاریخ را به منزله تاریخ‌نگاری تلقی می‌کند (دیدگاه من) نیز به حاشیه رانده می‌شود (یعنی نادرست پنداشته می‌شود). من غالباً شنیده‌ام که گفته می‌شود دانشجویان بایستی از چشم دوختن به دهان مورخان دست برداشته و به آنچه مورخان می‌گویند توجهی نکنند بلکه بر آنچه که عملاً اتفاق افتاده است تمرکز نمایند؛ آنان باید به نوعی تاریخ «خاص» پردازند. ولی این مخالف تمام چیزهایی است که من گفته‌ام. اگر تاریخ تفسیر است، اگر تاریخ کار(های) مورخان است، در آن صورت تاریخ‌نگاری همان چیزی است که بررسی «خاص» تاریخ عملاً درباره آن است. بنابه استدلال من هرچیزی یک ساختار یا سازه گفتمانی است از جمله مرکز تفسیر نشده به شیوه اسکیدلسکی؛ یعنی این به اصطلاح مرکز صرفاً یک تفسیر منجمد و متصلب است. در اینجا فرق عمده‌ای بین اسکیدلسکی و دیگران و خودم وجود دارد. مایلم بحث و استدلال زیر را در حمایت از دیدگاه خود ارائه نمایم.

ضمن استفاده مجدد از مثال دوران بین دو جنگ جهانی، موضع من به شرح زیر است: اسکیدلسکی و دیگر مورخان عقیده دارند که پیکره وسیعی از شناخت مبتنی بر فاکنها و عینیات (شناخت واقعی) راجع به سالهای ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۹ وجود دارد. در اطراف و کناره‌های این پیکره روی قطعات پراکنده و خرده‌ریز کار مجدد صورت

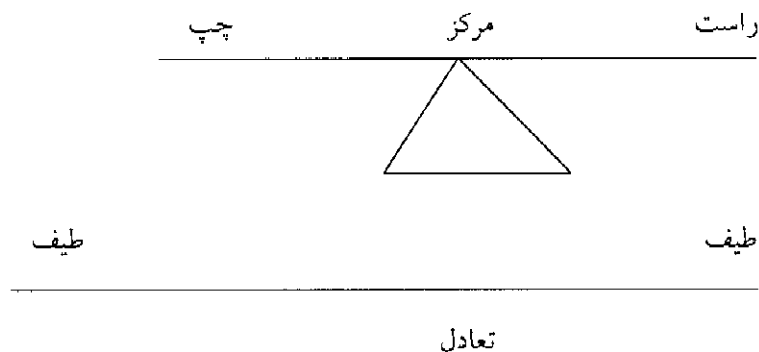
می‌گیرد، ولی کل بیکره به قوت خود باقی است. و برای این مؤلفان چندان عجیب و غیر معمول نیست که این قبیل مناقشه‌های حاشیه‌ای را به عنوان مناقشه‌هایی بین «چپ» و «راست» توصیف نمایند. این الگو را می‌توان به شرح زیر نشان داد:



در اینجا مرکز متعادل، بلامنازع یا غیرقابل مناقشه به نظر می‌رسد. و حاکی از آن است که یک مورخ «متعادل» که این مرکز را اشغال کرده باشد می‌تواند به گونه‌ای عینی له و علیه دیدگاهها و نقطه‌نظرات معارض چپ و راست به نکات و موضوعات اصلی توجه نموده و درباره آنها نظر بدهد. در این مرکز، مورخ می‌تواند «لیبرال» (غیرایدئولوژیک، فارغ از جهتگیریهای عقیدتی) باشد زیرا مواضع ایدئولوژیک خارج از آن قرار دارند، در سمت چپ و راست، و اگر این یا آن برنده شود و کفه به نفع هرکدام سنگینی کند، در آن صورت این امر سبب ایجاد نوعی عدم تعادل خواهد گشت. از این مرکز می‌توان به گونه‌ای بی‌طرفانه به قضاوت و داوری پرداخت: «از یک سوی - از سوی دیگر». حالا بار دیگر قضیه را مورد بحث قرار می‌دهیم. اجازه دهید که من چپ، مرکز و راست را روی طیف پیوسته‌ای قرار دهم. در نتیجه الگوی قدیمی:



تبدیل می‌شود به الگوی:



در اینجا بلافاصله می‌بینیم که مرکز به معنای واقعی کلمه و آن چنان که باید و شاید مرکز نیست؛ بلکه برعکس، چیزی که در اختیار داریم کلیتی است مرکب از مواضع چپ/مرکز/راست در راستا (یا به سمت) یک انتهای طیفی معین (و منطقاً نامحدود). بنابراین، وقتی کسی، به اصطلاح، به گونه‌ای متعادل از «مرکز» پاسخ می‌دهد، می‌خواهد بداند مرکز چه چیزی، برای چه؟ برای جابه‌جا ساختن کلیت چپ/مرکز/راست در هرکجا روی طیف و پی‌بردن به اینکه چگونه در حالی که کل مفهوم پیچیده و مسئله‌ساز می‌شود مرکز چندان مرکززدایی نشده است: یک طیف نمی‌تواند واجد مرکز باشد.

اگر مطلب همچنان ثقیل و مبهم می‌نماید اجازه دهید قضیه را قدری ساده‌تر کنم. ممکن است کسی بپرسد آیا هنوز، در انگلستان امروز، تفسیرهای حاشیه‌ای/تقابل‌ی (تعارضی و مخالف خوان)، که می‌توانیم چیزهایی به آنها بیفزاییم و درباره آنها به قضاوت و داوری بنشینیم، همچنان حول یک مرکز مارکسیستی - لنینیستی می‌چرخند؟ من فکر می‌کنم پاسخ منفی است. ولی چرا منفی؟ بالاخره، در مجموع ارزیابیها و برآوردهای مارکسیست - لنینیستی بسیار زیادی درباره سالهای ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۹ و بعد از آن وجود دارد (درباره فاشیسم، علل «جنگ کبیر میهنی»* و نظایر آن)؛ خوب، با این

*. تعبیری است که نویسندگان و مورخان مارکسیست در اطلاق به مقاومت مردم شوروی در برابر تجاوز آلمان نازی به کار بردند، و بعدها از سوی مارکسیستهای سایر کشورها، از جمله انگلستان، نیز مورد استفاده قرار گرفت. آثاری نیز تحت همین عنوان چاپ و منتشر شده است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به کتابی با مشخصات زیر اشاره نمود که ۲۶ تن از نویسندگان شوروی تدوین کرده‌اند:

توصیف چرا این همان مرکز (غیر تفسیری/معین)ی نباشد که سایر برآوردها و ارزیابیها، در پیرامون آن چیزی جز تفسیری حاشیهای به حساب نمی آیند؟ این یک مثال غیر واقع گرایانه نیست؛ زیرا در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی ارزیابیها و برآوردهای مارکسیست - لنینیستی در مرکز جای داشتند. در اتحاد شوروی مرکز «مورد اعتقاد مشترک» ما، به زعم آنها، مرکزی «بورژوازی» بود؛ و در حاشیه های آنها نیز جای داشت. به عبارت دیگر، مرکز «ما» صرفاً «مال ماست». استدلال اسکیدلسکی، مبنی بر اینکه مرکز ما عملاً متعلق به همه است (همگانی و جهانشمول) و اینکه به واقع مرکزی وجود دارد که صرفاً موضع دیگری نیست، استدلالی نادرست و مغلطه آمیز به نظر می رسد. برعکس، من فکر می کنم چنین مرکزهایی (جهانی) اساساً وجود خارجی ندارند، و تنها الگوهای محلی سلطه و حاشیه ای بودن* است که تماماً به گونه ای تاریخ نگارانه تدوین و بنا شده اند و بایستی به گونه ای تاریخ نگارانه قرائت شوند. همانند مورد همه ما، اسکیدلسکی با گفتمان ویژه ای که مشغول آن است (گفتمانی که در آن معنا «وی را به خود مشغول می دارد»؛ یعنی گفتمانی که وی را مورخی می سازد که هست) موضع خود را تعیین میکند؛ و اگر دیدگاه ما درباره ماهیت ایدئولوژیک مواضع صحیح باشد، باید گفت همچنین به گونه ای ایدئولوژیک به تعیین مواضع می پردازد (موضعگیری عقیدتی یا ایدئولوژیک): به خاطر داشته باشید که تاریخی وجود ندارد که به نفع کسی نباشد. حال اجازه دهید به مسئله غرض (تعصب، جهتگیری) پردازیم.

۱۴۷

۳. در باب مسئله غرض^{۱۰} - نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مفهوم غرض (جهتگیری، تعصب) تاریخی (یا مورخان) همه جا به چشم می خورد: در مدارس، در اهداف و مقاصد دراز مدت بی شمار برنامه های درسی تاریخ، در دوره های پیش دانشگاهی، در دانشگاهها و در حقیقت در تقریباً تمامی نقد و بررسیها و ارزیابیهای متون تاریخی. غرض و تعصب را می توان به طور آشکار و صریح یا ضمنی و تلویحی در مورد قرائت اسناد، نشانه ها و شواهد دست اول و دست دوم مشاهده کرد. در واقع، غرض (و کشف و شناسایی آن) چیزی بسیار پر معنی محسوب می شود. ولی آیا

۱۰. آ.آ. بورلای، ب.ب. بوگدانف، ی.آ. پروکوفیف و دیگران. جنگ کبر مبنی اتحاد جماهیر شوروی ۱۹۴۵-۱۹۴۱. ترجمه ابراهیم یونس. تهران، نشر نو، ۱۳۶۱.

چنین است؟ اجازه دهید یک استدلال یا بحث پنج مرحله‌ای را مطرح کنم:^{۱۱}
 نخست) غرض تنها زمانی معنا و مفهوم دارد که در نقطه مقابل یا در تعارض با
 «بی‌غرض» (بیطرفانه، منصفانه) به کار برده شود؛ یعنی نوعی عینیت، حتی حقیقت:
 بیطرف، عاری از جهتگیری و غرض = حرکت یا عمل صحیح و حقیقی؛ مثلاً در بازی
 بولینگ روی چمن (آیا پیشاپیش مسئله «غرض» را نمی‌توانید ببینید؟).

دوم) در کارهای تاریخی، غرض علی‌القاعده به طور مرتب و منظم اکثراً در تاریخ
 تجربی، یعنی تاریخی از نوع خاص، سربر می‌آورد. تاریخ تجربی پایبند به این ایده است
 که گذشته را می‌توان به نحوی به طور عینی بازآفرینی کرد. مشخصاً مورخ به سراغ
 ردپاها، نشانه‌ها و آثار و بقایای به جای مانده رفته آنها را به منزله شواهد بازسازی و
 تدوین می‌کند؛ به گونه‌ای بسیار دقیق و موشکافانه به تنظیم و ارائه توضیحات اضافی،
 تعلیقات و حواشی می‌پردازد؛ و سایر کارهایی نظیر آن؛ و بر مبنای این کارها ارزیابی و
 برآوردی کاملاً مستند ارائه می‌دهد. البته تجربه‌گرایان - نظیر التون - می‌دانند که ارائه
 ارزیابیها و برآوردهای قطعی غیرقابل تحقق و نشدنی است؛ مع‌ذلک، همواره تمام تلاش
 خود را معطوف نیل به آنها می‌کنند. غایت مطلوب آن است که بگذاریم فاکتها و واقعیات
 «خود بگویند و نیازی به توضیح و تشریح و تبیین و تفسیر نداشته باشند»، بی‌واسطه
 حضور فراخناک و پرهیبت مورخ شبه‌اندرونگو* (و احتمالاً باغرض و دارای جهتگیری).

از آنجا که این نوع رویکرد عینیت را در مرکز خود دارد لذا غرض و تعصب در درون
 آن معنا و مفهوم پیدا می‌کند. در اینجا غرض به معنای تحریف کردن و کز دیسه ساختن
 منابع به منظور تطبیق و مناسب ساختن آنها با یک استدلال، ارائه ندادن اسناد و مدارک و
 نگهداشتن آنها، تکذیب شواهد یا جعل و دستکاری در آنها، مخدوش ساختن آنها... است.

ولی، و این نکته سوم است، تاریخ می‌تواند چیزهایی سوای امور تجربی باشد (در
 اینجا کافی است به عقب بازگردید و راجع به انواع بیست و پنج‌گانه تاریخ نزد مارویک
 فکر کنید). لذا، برای نمونه، تاریخ را می‌توان به منزله شیوه‌ای دانست که گروهها/طبقات
 به کمک آن با تبدیل گذشته از آن خودشان آن را قابل درک ساخته به فهم آن نایل

۱۱. بخش اعظم این بحث از منبع زیر گرفته شده است:

en ins ri e nis is or eso r es

* venrio is ie اندرونگو/ اندرونگویی venrio is ، گفتار بطنی، شکم‌گویی، کسی که با دهان
 بسته قادر به تکلم باشد؛ هنر تولید صدا به طوری که به نظر برسد آن صدا از شخص یا مکانی دورتر از گوینده
 به گوش می‌رسد؛ درون‌گویی نیز خوانده می‌شود.

می آیند: در اینجا گذشته را می توان به گونه ای برای مارکسیستها، بنیادگرایان (رادیکالهای) راست، فمینیستها و امثال آنان معنا نمود (ساخت). البته، در درون هر یک از این سازه ها مکانیسمهای واریسی کننده ای به منظور اعتباربخشیدن به قرائتهای ارائه شده (ارجاعات موجود در پانوشتها به منابع و مآخذ، و نظایر آن) وجود خواهد داشت؛ ولی در درون این گفتمانها به ندرت به واژه «غرض» (تعصب، جهتگیری یا سمت و سو) برمی خوریم. مثلاً در مارکسیسم ارجاعاتی را به خطوط (حزبی) بسیار متفاوت خواهیم دید: می توان به گرایشها و تمایلات اختیارگرایانه (اراده گرای) یا اکونومیستی، قرائتهای از نوع گرامشی یا آلتوسری، انحرافات تروتسکیستی و امثالهم برخورد؛ ولی این خطوط به عنوان غرضها یا جهتگیریها به حساب آورده نخواهند شد؛ زیرا هرکسی می داند که پیروان قرائت گرامشی گذشته را در معنایی کاملاً متفاوت از مارکسیستهای اکونومیست به کار می گیرند، لذا گفتن اینکه گرامشی «با غرض (جانبدار) بود» - در مقابل کدام ارزیابی یا برآورد بیغرضانه - چه معنا و مفهومی دارد؟ فردی تروتسکیست، فردی بورژوا - واقعیات؟

اصل چهارم) اگر به این شیوه به تاریخ بنگریم - به منزله یک رشته قرائتهایی که همگی واجد مواضع هستند - در آن صورت قطعاً هیچگونه معیار فاقد موضعی وجود ندارد که به کمک آن بتوان درباره میزان تعصب یا غرض قضاوت نمود. در واقع، شاید کاربرد این واژه در معنایی عام و کلی چندان معقول و منطقی نباشد؛ مثلاً بگوییم که فمینیستها مغرض یا جانبدار هستند؛ زیرا می توانند این پرسش را مطرح سازند که آیا این قضاوت از موضعی پدرسالارانه صورت نگرفته است. تنها این نیست؛ بلکه زیرا این ادعای تجربه گرایانه (امپریستی) - که می توان غرض را کشف و آشکار ساخت و با توجه کردن دقیق و موشکافانه به «آنچه که منابع می گویند» آن را کنار گذاشت - نیز با عنایت به این واقعیت که منابع ساکت و خاموش اند، زده شده است. این مورخان هستند که هر آنچه را «منابع می گویند» با بیانی رسا و شمرده ادا می کنند؛ زیرا بسیاری از مورخان (گرچه هرکدام صادقانه و با دقت و وسواس تمام و به شیوه های خاص خود عمل می کنند) جملگی سراغ منابع واحد و یکسانی نمی روند، معذک با برآوردهای متفاوت کنار می آیند؛ آیا تمام مورخان بیشمار روایت های خاص خود برای گفتن ندارند؟

اصل پنجم) طبیعتاً به صورت یک سؤال و پاسخی برای آن درمی آید. سؤال این است: خوب، اگر قضیه این باشد، اگر غرض به بهترین وجه (الف) در چارچوب

تجربه‌گرایی قابل درک و معنادار باشد و (ب) اگر داعیه‌های آن مبنی بر نیل به حقیقت از طریق برخی برآوردهای ملهم از منابع، پیچیده و مسئله‌ساز باشد و (ج) اگر گزاره‌های کلی از این دست که «فمینیستها در بست مغرض هستند» چندان معقول و منطقی نباشند، در آن صورت چرا واژه «غرض» کاربرد کلی و عامی دارد؟ من فکر می‌کنم پاسخ می‌تواند این باشد که:

۱. غرض در شیوه نگرش تجربی جایگاه «مرکزی» (محوری) دارد؛
۲. این شیوه (تجربه‌گرایی)، با این فرض که واقعیات اموری بدیهی و گویا هستند و نیاز به توضیح ندارند، نه منطقی یا ضرورتاً بلکه به طور تاریخی (به گونه‌ای مشروط و محتمل) با لیبرالیسم پیوند خورده است. در اینجا (در این شیوه) فرد نحوه قضاوت و داوری کردن، نحوه سبک و سنگین کردن و ارزیابی یا برآورد کردن چیزها و سنجش و نظردادن درباره آنها، و دیدن هر دو وجه (زیر و روی، ظاهر و باطن) پدیده‌ها را می‌آموزد؛ در اینجا آدم می‌تواند گذشته را به خاطر خود گذشته (به خاطر عشق به آن)، همان‌گونه که ظاهراً تنها و بی‌کمک حرف می‌زند، دنبال نماید. این شیوه در مدارس، دانشگاه‌ها، دانشگاه‌ها جا افتاده است: تجربه‌گرایی شیوه غالب و مسلط در صورت‌بندی (فورماسیون) اجتماعی ماست، مگر غیر از این است؟
۳. از آنجا که این شیوه غالب و مسلط است لذا به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی نحوه یاروش انجام دادن امور توسط آن تنها روش ممکن است: خود را همگانی و جهانشمول می‌سازد. لیکن تجربه‌گرایی با این کار نه تنها موفقیتها و دستاوردهای (نسبی) خود بلکه شکستها و ناکامیهای خود را نیز جهانشمول می‌سازد. همان‌طور که می‌دانیم، معضل عمده تجربه‌گرایی اثبات حقیقت است از این جهت که حقایق موردنظر خود را در نهایت به منزله تفسیر تلقی می‌کند. نمی‌خواهد با این واقعیت روبه‌رو شود؛ بنابراین، برای دورشدن از این واقعیت به مفهوم برآورد یا روایت حقیقی روی آورده و مدعی است که چنین حقیقتی قابل تحقق یافتن و دست یافتنی است در صورتی که غرض یا تعصب را شناسایی و کشف کرده و آن را محو و زایل سازیم. اما اگر هر چیزی در نهایت تفسیر محسوب شود و اگر غرض یا تعصب یکی نزد دیگری صدق یا حقیقت به حساب آید، در آن صورت چطور؟ از این‌رو، معضل غرض مشخصاً و به طور اخص معضلی تجربه‌گرایانه و مربوط به تجربه‌گرایی است؛ ولی از آنجا که تجربه‌گرایی رویکردی مسلط و غالب می‌باشد لذا معضلات آن نیز پخش و پلا می‌شوند طوری که گویا معضل

همه آدمها هستند. ولی چنین نیستند. البته - و باید براین نکته تأکید ورزید - سایر گفتمانها معضلات خاص خود، از قبیل انسجام درونی و غیره، را دارند ولی راه یا شیوه‌ای که آنها بیان شده‌اند غرض نیست.

و سرانجام اینکه، ظاهراً دانشجویان در فرهنگ ما همه‌جا با مفهوم غرض مواجه می‌شوند گرچه تنها بعضی جاها این مفهوم معضل‌ساز و پیچیده می‌نماید. غرض، در صورتی که (اگر) و هرگاه به کار گرفته شود، بایستی به طور اختصاصی و محلی به کار گرفته شود (به بیان دیگر، به گونه‌ای ایدئولوژیک مورد استفاده قرار بگیرد). در موارد یا جاهای دیگر با معضلات مربوط به صداقت و راستگویی (راستی و درستی) به گونه‌ای متفاوت برخورد می‌شود؛ زیرا چیزی که به عنوان تاریخ بنا می‌شود به گونه‌ای متفاوت بنا (ساخته) می‌شود.

۴. در باب همدلی و همراهی در تاریخ: امکان بیان احساس مشترک

همدلی، مانند غرض، واژه‌ای است که به طور قطع قبلاً به آن برخوردیده‌اید.^{۱۲} در اینجا سؤال اصلی این است که آیا همدلی - این داعیه که به منظور نیل به درک تاریخی واقعی باید به ارزیابی آگاهانه‌ای از گرفتاریها و دیدگاههای ملل و مردمان گذشته مبادرت ورزید (نگاه به گذشته و دیدن آن از منظر یا دیدگاه گذشته) - عملاً امکان‌پذیر است یا نه؟ اگر امکان‌پذیر نیست، که نظر من نیز همین است، در آن صورت چرا مبادرت به امری غیرممکن باید تا این اندازه به طور جدی در دستور کار باشد؟ برخورد یا رویکرد من به «همدلی» به شرح زیر است: نخست به این مسئله خواهم پرداخت که چرا فکر می‌کنم ابراز همدلی و همراهی یا بیان احساس مشترک درونی به گونه‌ای جدی و مؤثر امری غیرممکن است؛ دوم به بررسی و ارزیابی فشارهایی خواهم پرداخت که چنین مجدانه آن را در دستور کار قرار داده‌اند؛ و بالاخره در پایان، به منظور جمع‌بندی و نتیجه‌گیری، آراء و اندیشه‌های چندی ارائه خواهم نمود.

من به چهار دلیل همدلی را امری غیرقابل تحقق و دست نیافتنی می‌دانم. دو دلیل اساساً فلسفی (نظری) و دو دلیل عملی هستند:

معضل فلسفی «اذهان دیگر»، به آن‌گونه که توسط ویتگنشتاین و دیگران مورد بحث

۱۲. نکات اصلی این بخش از منبع زیر گرفته شده است:

en ins ri e - n e in is or ri

قرار گرفته است،^{۱۳} ناظر به این نکته است که آیا ورود به ذهن شخص دیگری که او را خوب می‌شناسیم و آدم پرت و دور افتاده‌ای است امکانپذیر می‌باشد یا خیر، و نتیجه می‌گیرد که چنین چیزی ممکن نیست؛ لیکن مورخان بر این استنتاج واقعی نهاده و همچنان به طرح سؤالاتی پرداخته‌اند مبتنی بر این فرض که امکان ورود به اذهان بیشماری وجود دارد، حتی اذهانی که شاید نتوانیم خوب آنها را بشناسیم، و به لحاظ زمان و مکان نیز از ما بسیار دورند.

این مسئله با معضل فلسفی دوم ربط پیدا می‌کند؛ زیرا چیزی که عملاً در همدلی نادیده گرفته می‌شود و مورد غفلت قرار می‌گیرد این است که در هر کنش مفاهمی^{۱۴} یا

i ens ein i oso i nves i ions or e ones e riv e
n e r en on on i n

۱۴. عمل یا کنش ارتباطی و مفاهمی [/ o o ni ion o ni ive ion]

مارکس در تحلیل پراکسیس آن را متضمن دو نوع فعالیت ساختاری می‌داند: اول) کار یا کنش عقلانی هدفمند؛ یعنی وجهی از فعالیت که طی آن انسان با دستکاری و اعمال تدبیر و مهارت و کنترل اشیاء، به تولید چیزهای مورد نیاز جهت تأمین معاش روزانه و ادامه زندگی مادی می‌پردازد. دوم) زبان یا کنش مفاهمی؛ وجهی از فعالیت که طی آن انسان‌ها با استفاده از نمادهایی که در بستر نهادهای تحت هدایت قواعد به گونه‌ای بین الازدانی فهم شده‌اند، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌سازند. هابرماس نیز در تحلیل فرایند تکامل اجتماعی نظام سرمایه‌داری به همین دو مفهوم اشاره می‌کند:

۱. کار یا کنش عقلانی هدفمند و متضمن مقصود که غالباً سه وجه یا شکل را به خود می‌گیرد: الف) کنش ابزاری که تحت هدایت قواعد علمی - فنی قرار داشته و مبتنی بر شناخت و معرفت یا دانش تجربی بوده و ناظر به علائق یا منافع فنی (نظارت و سیطره بر طبیعت) است. ب) کنش راهبردی (استراتژیک) یا انتخاب عقلانی که تحت هدایت راهبردهای مبتنی بر معرفت یا دانش تحلیلی قرار دارد. ج) آمیزه و ترکیبی از کنش ابزاری و انتخاب عقلانی. این سه نوع کنش از طریق واسطه، دخالت یا فانکسیون اجتماعی کار تبلور پیدا می‌کنند.

۲. تعامل (کنش متقابل، هم‌کنشی) را همان کنش ارتباطی یا مفاهمی می‌دانند که تحت نظارت و هدایت هنجارهای الزام‌آور دوجانبه‌ای قرار دارد که تعیین‌کننده انتظارات متقابل در خصوص رفتار افراد بوده و به گونه‌ای نمادین ظاهر گشته و معطوف قواعدی است که الزاماً معتبر بوده و باید به وسیله دو ذهن عمل‌کننده یا فاعل شناساگر به رسمیت شناخته شده و فهمیده شوند. کنش مفاهمی با واسطه یا دخالت یا نقش (فانکسیون) اجتماعی زبان تجلی و تبلور می‌یابد. هابرماس کنشهای عقلانی هدفمند (کار) را معطوف نیل به موفقیت دانسته و کنش ارتباطی یا مفاهمی را معطوف نیل به درک و فهم یا ترابط و مفاهمه می‌داند. در این میان کنشهایی معطوف به موفقیت‌اند که یا ابزاری و یا راهبردی (استراتژیک) باشند؛ و هر کنش زمانی ابزاری است که با وجه قواعد فنی کنش مرتبط باشد و طی آن سودمندی و کارایی مداخله در مجموعه‌ای از شرایط و موقعیتها و حوادث مورد لحاظ قرار گیرد. و زمانی راهبردی (استراتژیک) است که در ارتباط با وجه

→ قواعد گزینش یا انتخاب عقلانی مورد لحاظ قرار گیرد و کارایی یا سودمندی تأثیرگذاران بر تصمیمهای یک حریف عقلانی مورد توجه قرار گیرد. در عوض هرکنش [معطوف به درک] زمانی مفاهمی است که کنشهای عاملان درگیر نه به مدد محاسبات خود محورانه موفقیت یا سود بلکه از طریق اعمال معطوف نیل به درک هماهنگ کردند. لذا کنش مفاهمی معطوف نیل به درک خود و درک متقابل و درک جهان زیست است و کارویزه یا فانکسیون مهم و عمده آن نیز عبارت است از هماهنگی جهان زیست و خود در تعاملی زبانی و مفاهمی بین‌الذاتانی.

کنش مفاهمی یا ارتباطی مطلوب‌ترین و مناسب‌ترین بستری است که کنش کلامی خود را در آن ظاهر می‌سازد، یعنی از طریق رفتار تعاملی افراد در جریان مفاهمه و ارتباط در حوزه عمومی؛ به عبارت دیگر از طریق رفتار بر مبنای «کنشها یا اعمال کلامی» عاری از فشار، قهر، سلطه، زور، اجبار یا اضطراب و در شرایطی عادلانه، مساوی (برابر)، آگاهانه، عامدانه، آزادانه و آزادی یعنی در وضعیتی که هابرماس از آن به «وضعیت کلامی مطلوب» یاد می‌کند.

به طور خلاصه می‌توان گفت کنش مفاهمی نوعی کنش متقابل یا تعاملی است که با واسطه زبان صورت می‌گیرد و در جریان آن تمام گویندگان یا مشارکت‌کنندگان سعی دارند با دنبال نمودن یکسری اهداف زبانی یا عطفی [i o i o n r i s] = اهدافی که توسط یک گوینده هنگام ادای یک پاره گفته یا عمل زبانی مانند پیشنهاد دادن، اظهارنمودن، هشدار دادن، وعده دادن، قول دادن، درخواست کردن، تقاضا کردن و نظایر آن پی‌گرفته می‌شوند] به توافقی دست یابند که بسترساز مبنایی و زمینه‌های لازم جهت هماهنگ‌سازی اجتماعی آن دسته از نقشه‌ها و برنامه‌های کنش است که بطور انفرادی پیگیری می‌شوند. هابرماس حاصل مطالعات خود در این زمینه را در قالب «نظریه کنش ارتباطی یا مفاهمی» تنظیم و تدوین نمود.

«نظریه کنش مفاهمی» هابرماس که در واقع اساس و چارچوب نظریه اجتماعی مدرن به شمار می‌رود به لحاظ تاریخی و ساختار نظری نیز مبتنی است بر سنت تحلیلی - نظری مارکس، وبر و نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت. نظریه کنش مفاهمی در ادامه پروژه هابرماس مبنی بر تدوین بسط «نظریه تکامل هنجارهای ساختاری» و به منظور حل معضلات فلسفی ناظر به مبنایی تحلیلی و نظری علوم اجتماعی ارائه شد. درک روند تحول نظریه کنش مفاهمی هابرماس مستلزم توجه و عنایت به دو نوع تغییر یا جابه‌جایی و شیفت پارادایمی عمده در نظریه کنش وبری و نظریه کنش مارکسی است: اول) تحول از پارادایم غایت‌شناختی وبری به پارادایم ارتباطی (مفاهمی) و دوم) تحول از پارادایم تولید مارکسی به پارادایم ارتباطی؛ روندی که وبر و مارکس آن را مدنظر قرار نداده بودند. برای وبر، در مقام متفکری نوکانتی که در سنت فلسفه آگاهی پرورش یافته بود، دریافت مقوله «معنا» به عنوان مفهومی زیربنایی در نظریه ارتباطات دور از دسترس می‌نمود. به همین خاطر عقلانیت در دستگاه تحلیلی وبر نهایتاً در شکل عقلانیت ابزاری زمینه‌ساز ایجاد و ظهور ففس آهینی می‌شود که همزمان و بطور یکسان موجب اسارت و گرفتاری فرد و جامعه در نظامهای صنعتی می‌گردد؛ چیزی که هم مارکس، هم وبر و هم اندیشمندان و نظریه‌پردازان فرانکفورتی چون هورکهایمر و آدورنو و از همه شدیدتر و تندتر نظریه‌پردازان پست مدرن در دو دهه اخیر آن را از تبعات و پیامدهای ویرانگر مدرنیته و معضل لاینحل مدرنیته شمرده و به انتقاد از آن برخاستند. حال آنکه هابرماس برخلاف وبر یا مارکس و دیگران عقلانیت را چیزی جز بستر یا زمینه لازم برای آزاد ساختن توان بالقوه استدلال یا خردورزی (تعقل) نهفته در کنش مفاهمی و به تبع آن تمهید یا بستر زمینه‌ساز رهایی (عقلانیت

→ رهایی‌بخش و انتقادی) نمی‌داند. به علاوه وی این پدیده را به منزله فرایندی جهانی - تاریخی می‌داند که نهایتاً در دوران جدید به عقلانی شدن جهان زیست و رابطه انسان با آن انجامید. بنابراین، به عقیده هابرماس، علی‌رغم انتقادات و چالشهایی که در راستای مضامین فوق علیه صورتبندی مدرنیته به عمل آمده است، معضل مدرنیته علم و تکنولوژی نیست زیرا علم و تکنولوژی کنترل یا نظارت فنی و ابزاری فراینده بر محیط و طبیعت را وعده دادند که تا حدودی زیاد و در سطحی نسبتاً چشمگیر نیز آن را محقق ساختند (با وجود پیامدهای مخرب آن)؛ بلکه معضل مدرنیته این واقعیت است که عقلانیت ابزاری موجب افول و زوال عقلانیت مفاهیم‌ای (ارتباطی) در عرصه حیات اجتماعی گشته است؛ به عبارت دیگر در جوامع صنعتی پیشرفته، اشکال نظارت فنی دیگر تحت هدایت ارزشهای اجتماعی اجماعاً حاصل شده قرار ندارند.

به عقیده هابرماس کنش مفاهیم‌ای همزمان واجد توان بالقوه رهایی‌بخشی (استقلال رهایی‌بخش) و در عین حال فراهم ساختن بسترهای سلطه و اقتدار است. تحول از پارادایم تولید مارکس به پارادایم مفاهیم‌ای نیز باید در این رابطه فهم نمود. مارکس به دلیل تأکید بیش از حد بر مقوله «تولید» و مناسبات زیربنایی اقتصادی از درک این توانمندی همزمان و توأمان (یعنی توان بالقوه رهایی‌بخشی و امکان بالقوه سلطه) در حوزه کنش متقابل غافل ماند و در نتیجه سلطه و سیطره بر طبیعت بیرونی (کار) را با آزادی انسان خلط نمود و سرکوب اجتماعی طبیعت درونی را نادیده گرفت. به اعتقاد هابرماس، مارکس با تقلیل دادن کنش مفاهیم به سطح مناسبات طبقاتی - اجتماعی کار سبب شد تا سنت مارکسیستی به سمت نگرشی غیرانتقادی نسبت به سلطه تکنولوژیک و اشکال مختلف علم‌گرایی سوق یابد، روندی که در نهایت به سرکوب هرگونه نقد انجامید.

هابرماس در راستای بازسازی ماتریالیسم تاریخی و به منظور رفع این نقیصه اولاً قائل به وجود پیوندهایی بین نظریه کنش مفاهیم‌ای و ماتریالیسم تاریخی بود و ثانیاً نقد مارکسیسم و بازسازی ماتریالیسم تاریخی و به دنبال آن ارائه برداشتی نواز تاریخ را وجه مهمی از «نظریه کنش مفاهیم‌ای» خود می‌دانست. در این رابطه برخلاف نگره مارکسی عقیده داشت که کنش مفاهیم‌ای سیر تحولی معینی را از سر می‌گذراند؛ تضاد طبقاتی، برخلاف آنچه که در نظریه تکامل اجتماعی مارکس بر آن تأکید می‌شد، دیگر نیروی محرکه و موتور اصلی تحولات در تاریخ محسوب نمی‌شود، بلکه این خود جوامع هستند که بر چمدار و حامل تحول به‌شمار می‌روند. به اعتقاد هابرماس فرایند «بازتولید اجتماعی» فرایندی نسبتاً پیچیده و چندلایه بوده و نمی‌توان با ساده‌سازی نظری و تأکید بر پاره‌ای نمونه‌های موردی جزئی و اخص به الگوسازی، نظریه‌پردازی و تعمیم‌بخشی دست زد. در این رابطه به ویژه برای عنصر «زبان» و ماهیت و کارکرد و نقش تعیین‌کننده آن در مناسبات فردی و اجتماعی اهمیت و اعتبار زیادی قائل است و به درستی بر این نکته تأکید دارد که اگر وجود ابزار یا واسطه نیل به تفاهم از طریق «زبان» را ویژگی بارز حیات نوع انسان بدانیم، در آن صورت «بازتولید اجتماعی» را نمی‌توان صرفاً به وجه «کار» تنزل و تقلیل داد، آنگونه که مارکس در آثار نظری خود عمل کرده بود. به غیر از کار (سلطه بر طبیعت، عمل عقلانی هدفمند، کنش ابزاری، گزینش عقلانی یا آمیزه‌ای از این دو)، کاربردهای ناشی از کنش متقابل زبانی نیز وجه مهمی در روند تکامل تاریخی - اجتماعی محسوب می‌شوند. به همین خاطر نظریه کنش مفاهیم‌ای هابرماس در پیوند نزدیک با تحقیقات زیربنایی و اساسی وی در خصوص «کاربردشناسی همگانی زبان» *divers r is* و توجه به نقشها یا کارکردها و کاربردهای مفاهیمی چون زبان *ne* و «سخن» *roe* - در معنای سوسوری آنها - و وجوه تمایز

عمل ارتباط نوعی عمل برگردان یا ترجمان وجود دارد که مدام در حال صورت گرفتن و تداوم (در جریان) است؛ اینکه هر عمل یا کنش کلامی* نوعی «تفسیر بین حریمهای

جس این دو حوزه قرار دارد. این مقولات محورهای اصلی «چرخش زبانی» وی نیز محسوب می‌شوند. از سوی دیگر، هابرماس نقد درونی (ذاتی) خود از قدرت عمل یا کاربرد زبان n e er or n e را با ماتریالیسم تاریخی مرتبط می‌سازد. یعنی با اثبات این نکته که تحول اجتماعی - فرهنگی نه تنها از طریق عقلانیت فرایند کنترل فنی بر طبیعت، بلکه از طریق پیشرفتهای حاصله در عقلانیت مفاهیم (یعنی مفاهیم تحریف نشده) نیز رخ می‌دهد. لذا عقلانیت ابزاری و عقلانیت مفاهیم اشکال مکمل «مکانیسمها یا ساز و کارهای یادگیری اجتماعی» به‌شمار می‌روند. بنابراین در صورتی که به مفاهیم و ارتباط میان اشخاص توجه کافی به عمل آید، هر کنش کلامی s ee در جای خود واجد یک پیام یا درخواست همگانی خواهد بود به این مضمون که درک و تفاهم میان اشخاص باید بر مبادله آزاد و تنویر معانی استوار باشند. به عبارت دیگر نقد درونی یا ذاتی از قدرت کارکرد زبان (کاربردشناسی همگانی زبان) مؤید این پیش فرض است که مفاهیم یا ارتباط نباید به واسطه تفاوت قدرت میان گویندگان (طرفین مشارکت کننده در مفاهیم) دستخوش تحریف و کژدیسی گردد. بنابراین ارتباطات و مفاهیم انسانی (مفاهیم بین الاذهانی) فی‌نفسه و اصالتاً و به طور ماهوی یا جوهری مستلزم و بیانگر تقاضا برای آزادی و برابری است. با در نظر گرفتن این معانی است که می‌بینیم در نظریه تکامل اجتماعی هابرماس علاوه بر نقش و جایگاه ساختارهای هنجاری، برای نقش و جایگاه و کارویژه‌های ساختارهای بین‌الذهانی زبان نیز اهمیت و اعتبار شاخص و برجسته‌ای در نظر گرفته شده است. در کتاب دوجلدی نظریه کنش مفاهیم، ضمن جمع‌بندی دستاوردهای رشته‌های مختلف علوم انسانی و علوم اجتماعی و تحلیل و تبیین موارد متعدد فوق‌الذکر، به بازسازی «عقلانیت کنش مفاهیم» در چارچوب نظریه کنش کلامی پرداخته است. م.

۱۵۵

* اعمال یا کنشهای کلامی s ee s : هنگامی که فردی زنجیره یا رشته‌ای از کلمات و واژه‌ها را در پی هم ادا می‌کند، غالباً بر آن است تا با ادای واژه‌های مذکور نتیجه یا تأثیر معینی را در شنونده یا مخاطب خود به جای بگذارد، یعنی همان نتیجه یا تأثیری را که در برخی موارد می‌تواند با نوعی عمل یا کنش (به جای آن حرفها یا گفته‌ها) ایجاد نماید. به عبارت دیگر هرگاه گوینده‌ای به جای آنکه با یک اقدام یا عمل یا کنش (معمولاً فیزیکی و عینی) بخواهد به نتیجه یا اثری برسد یا کاری انجام دهد، همان کار (نتیجه یا اثر) را با ادای کلمات و عباراتی چند (در قالب پاره گفته یا جمله) انجام دهد و به همان نتیجه و تأثیر مطلوب و مورد نظر خود دست پیدا کند در آن صورت می‌گوئیم وی یک «کنش کلامی» یا «عمل کلامی» صورت داده است. برای مثال کلمات یا پاره گفته‌هایی چون «جلو نیا»، «برگرد عقب»، «برو کنار»، «هی کجا می‌آیی؟» و مانند اینها می‌تواند القاءکننده یا بیانگر و انتقال دهنده معنا و مفهوم «هل دادن» با دست، یا مانع فیزیکی از ورود کسی به جایی یا بیرون راندن شخصی به زور از مکانی و... باشد. یا حکمی که قاضی دادگاه خطاب به محکوم در قالب این گزاره ادا می‌کند که: «من تو را به پنج سال حبس (زندان) محکوم می‌کنم»، زنجیره یا رشته‌ای صرف از کلمات و واژه‌هایی که پی هم آمده‌اند نیست، بلکه همان نتیجه، کارکرد یا تأثیری را در پی دارد که مثلاً قاضی همراه با محکوم به زندان رفته و وی را به سلول انداخته و درب سلول را به روی او قفل نماید.

در مجموع، شماری از پاره گفته‌ها به نوعی شبیه اعمال یا کنشها رفتار می‌کنند؛ نحوه و نوع کارکرد و

→ نتیجه‌بخشی یا تأثیرگذاری آنها همانند اعمال و کنشهای فیزیکی است، از این رو این قبیل پاره گفته‌ها به کنشهای کلامی یا اعمال کلامی موسومند. اگر این خط استدلال را بسط بیشتری دهیم، می‌توانیم بگوییم که تمام پاره‌گفته‌ها به نوبه خود نوعی عمل یا کنش محسوب می‌شوند. حتی یک پاره گفته عادی نظیر اینکه «بنفشه‌ها آبی هستند» نیز می‌تواند به منزله نوع خاصی از عمل به حساب آید، یعنی عمل اقامه یک گزاره، عملی اظهار داشتن، گفتن، بیان کردن یا ادعا کردن به شرح زیر: (من می‌گویم، یا اظهار می‌دارم یا ادعا می‌کنم یا...که)، «بنفشه‌ها آبی هستند». این رویکرد کلی «به نظریه کنش کلامی» (S ee eor موسوم است و روش دیگری است که فلاسفه و زبان‌شناسان سعی نمودند به کمک آن به طبقه‌بندی شیوه‌ها یا روشهای کاربرد (استفاده) زبان توسط انسان بپردازند، یعنی از طریق همسو و موازی دانستن زبان با سایر اعمال یا کنشهایی که انسان انجام می‌دهد.

شارحان و مفسران نظریه اعمال کلامی، در وهله نخست سعی دارند به تدوین فهرستی از انواع اعمال کلامی ممکن که گوینده‌ای ممکن است آنها را اجرا (ادا) نماید بپردازند نظیر: گزاره‌ها، درخواستها، استفسارها (استعلام، پرس‌وجو، تحقیق، بازجویی...)، دستورات، وعده‌ها، قول‌وقرارها، شرط‌بندیها و امثالهم. البته این فهرست نزد نویسندگان مختلف فرق می‌کند، گرچه هسته اصلی در تمام آنها بیش و کم یکسان به نظر می‌رسد.

سه نوع یا دسته از اعمال کلامی در کانون این قبیل فهرستها قرار می‌گیرند، به عبارت دیگر از بسامد و تکرار بیشتری برخوردارند: اول) گزاره‌ها (اخباری، اظهاری) یا اعمال کلامی گزاره‌ای، دوم) پرسشها یا اعمال کلامی استفسامی یا پرسشی، سوم) دستورات، فرامین یا اعمال کلامی امری مثال:

- (من می‌گویم، خیر می‌دهم، اظهار می‌دارم که): هوا سرد است (گزاره اخباری، اظهاری).

- (من از شما می‌پرسم): ساعت چنده؟ (استفسامی).

- (من به شما دستور می‌دهم): از اینجا برو بیرون! (امری)

اینها نمونه‌هایی از اعمال کلامی مستقیم S ire see هستند: در این نوع اعمال کلامی، عمل صراحتاً و علناً (بطور مستقیم، بلاواسطه و آشکارا) به کمک واضح‌ترین و ملموس‌ترین ابزار زبانی بیان می‌شود، لیکن بسیاری از اعمال کلامی غیرمستقیم هستند، از این جهت که واجد ساختار نحوی‌ای هستند که معمولاً بیشتر با عمل دیگری همراه است، یعنی ساختار نحوی مذکور با عمل دیگری پیوند خورده است، یا در عمل دیگری باید آن را دید. برای مثال هریک از سه پاره گفته یا عمل کلامی زیر را به نوبه خود می‌توان به منزله یک فرمان یا دستور دانست؛ لیکن فقط پاره گفته نخست را می‌توان واجد ساختار امری مورد نظر دانست:

- برو به بستر (برو بخواب)!

- ببینم، از وقت خوابت نگذشته؟

- تا الان باید توی رختخواب بوده باشی.

بنابراین پاره گفته نخست یک عمل کلامی مستقیم است، ولی دوتای دیگر اعمال کلامی غیرمستقیم هستند. اما سؤال اینجاست که هرگاه هر عمل کلامی بتواند از ساختار نحوی‌ای استفاده کند که بطور اخص با ساختار عمل کلامی دیگری پیوند خورده باشد، در آن صورت افراد چگونه می‌دانند کدام عمل کلامی مدنظر است؟ یعنی وقتی اعمال کلامی واجد ساختار نحوی مشخصی باشند که ساختار مذکور مبین اعمال دیگر نیز

زندگی خصوصی» است. و زمانی که، همان‌گونه که اظهار شد، این عمل برگردان یا ترجمان نه بین «تو و من» در اینجا و اکنون (در این مکان و همین حالا)، بلکه بین «ما و آنها» در مکان یا جای دیگر و زمان دیگری صورت بگیرد، در آن حالت کار بسیار دشوار خواهد شد؛ زیرا مورخان با توجه به تمام وقایع و حوادث گذشته ساختار فکری خود را به گونه‌ای مدون و برنامه‌ریزی شده در حال عرضه می‌دارند؛ چنانکه استینز می‌گوید:

حکم بنفک‌تو کروجہ مبنی بر اینکه «کل تاریخ، تاریخ معاصر است» صریحاً اشاره دارد به پارادوکس هستی‌شناختی زمان گذشته. مورخان کاملاً و به خوبی واقف‌اند که سنتها و قراردادهای روایی یا سنتها و قواعد مربوط به واقعیت روایی و مربوط به واقعیت ضمنی یا تلویحی که مورخان با آنها کار می‌کنند به لحاظ مبانی فلسفی آسیب‌پذیرند. حداقل در دو سطح با معضل یا معمای غامضی مواجه هستیم: اولی معضل یا معمای پیچیده معناشناختی است. بخش اعظم مواد و مطالب مورخ تشکیل شده است از سخنان، گفته‌ها و پاره‌گفته‌هایی که در گذشته و راجع به گذشته ادا یا اقامه شده‌اند. با توجه به فرایند مستمر و دائمی تحول زبانی نه تنها در دامنه لغات یا واژگان و نحو بلکه در معنا، وی چگونه باید به تفسیر و ترجمه منابع خود بپردازد... وی هنگام خواندن یک سند تاریخی، تنظیم و تدوین شیوه‌های نقل و روایت در تاریخ مکتوب پیشین، و تفسیر اعمال کلامی اجرا شده در گذشته دور یا

→ باشد یا اعمال کلامی دیگر نیز واجد همان ساختار باشند، در آن صورت چگونه می‌توان نوع آن اعمال کلامی را تشخیص داد. پاسخی که در اینجا می‌توان داد همانا مشخص ساختن «شرایط مطلوب و مناسب» یا «بیان‌رسا و مناسب» است؛ شرایطی که طی آن تفسیر یا تبیین چیزی به عنوان نوع خاصی از عمل کلامی، اقدام مناسبی به حساب آید؛ یا به عبارت دیگر طی آن بتوان به گونه‌ای رسا، بلیغ و فصیح چیزی را به منزله نوعی عمل کلامی خاص تلقی کرد. برای مثال اگر فرمان یا دستوری صریح، واقعی و اصیل صادر شده باشد، در آن صورت شنونده بایستی به لحاظ جسمی و توانایی قادر به اجرای آن دستور باشد و قادر به شناسایی موضوعات یا اهداف موردنظر باشد. حتی این گزاره نسبی یا ناقص یعنی «شرایط مطلوب و مناسب» یا «شرایط فصاحت و بلاغت» یا «بیان رسا، بلیغ و مناسب» برای فرامین و دستورات، احتمالاً ما را قادر خواهد ساخت تا دو پاره گفته یا کنش کلامی مستقیم «آن کتاب را از روی زمین بردار» و «آن کتاب نباید کف اتاق ولو باشد» را به عنوان دستور یا فرمان معتبر، واقعی و اصیل تلقی کنیم و پاره گفته‌ها یا اعمال کلامی «بالا پیر تو دریاچه» و «عزمت را برای کاری بس دشوار جزم کن» را دستورهایی کاذب و غیرواقعی و غیرعملی (غیرقابل اجرا) یا شبه فرمان تلقی کنیم. اگر بتوانیم «شرایط فصاحت و بلاغت» یا «شرایط رسا بودن» را به طور کامل برای هر نوع عمل کلامی مشخص سازیم، در آن صورت تا حدودی به سوی درک نحوه استفاده انسان از زبان حرکت کرده‌ایم؛ به عبارت دیگر با مشخص ساختن شرایط مذکور برای هر نوع عمل کلامی می‌توانیم بفهمیم که انسانها چگونه از زبان استفاده می‌کنند. م.

نزدیک متوجه می‌شود که، بیش از پیش، در حال تبدیل شدن به یک مترجم به معنای فنی کلمه است... و براین اساس معنایی که به آن دست می‌یابد یا معنایی که طی فرایند مذکور حاصل می‌گردد باید «معنایی حقیقی» باشد. مورخ به مدد کدام جادوی استعارگی بایستی کار خود را پیش ببرد؟^{۱۵}

از دید من، مطلب استیتر بسیار اساسی و زیربنایی به نظر می‌رسد؛ وی در ادامه بر عدم امکان ورود به دیگر زمانها تأکید می‌ورزد: «هنگامی که ما از زمانهای گذشته استفاده می‌کنیم... هنگامی که مورخ «تاریخ را می‌سازد» (چرا که این دقیقاً همان کاری است که وی در عمل صورت می‌دهد)، به چیزی تکیه می‌کنیم که من از آن تحت عنوان داستانهای بدیهی ... یاد می‌کنم.»^{۱۶} (یعنی مفروضات معاصر و کاملاً غالب و مسلط راجع به چیزی که اساساً در اکثر موارد دانش [شناخت] تاریخی را می‌سازد).

خوب، بدین ترتیب بادر نظر گرفتن این نکته که هیچگونه تفسیر فاقد پیش فرضی درباره گذشته وجود ندارد، و با توجه به این نکته که تفسیرهایی که از (درباره) گذشته به عمل می‌آیند در زمان حال ساخته می‌شوند، لذا امکان اینکه مورخ قادر به دور افکندن «حال» خود به منظور رسیدن به «گذشته» شخصی دیگر مطابق با شرایط مورد توافق بین خود، باشد قدری بعید به نظر می‌رسد. این همان نکته‌ای است که تری ایگلتن در کتاب نقد و ایدئولوژی خود به آن برخورده و در آنجا همین مسئله یا معضل را در مورد منتقد ادبی مطرح می‌سازد. ظاهراً، وظیفه یا کار منتقد ادبی این است که به ما بگوید متن مورد بررسی [مطالعه] راجع به چه چیزی است؛ کمک کند تا متن مذکور را به گونه‌ای راحت‌تر و بهتر درک نماییم به طوری که خواندن آن نیز راحت‌تر گردد؛ لیکن سؤالی که ایگلتن در اینجا مطرح می‌کند این است که در جریان کمک به خواننده برای بهتر خواندن (چنانکه وظیفه مفروض مورخ نیز دقیقاً عبارت است از کمک به ما برای هرچه بهتر خواندن گذشته) چگونه ممکن است مطالب مفسر (مورخ) به صورت مانعی بر سر راه قرار نگیرد؟ در ذیل، نظر یا دیدگاه ایگلتن در خصوص معضل قرائت یا خواندن متون را آورده‌ایم کلمات درون قلاب افزوده من است:

دشوار توان نقد [تاریخ] را رشته‌ای بی‌ضرر دانست. منشأ آن خودجوش و وجود آن طبیعی است: ادبیاتی [گذشته] وجود دارد و از آنجا که مایل به درک و لذت بردن از

آن و ارزشیابی آن هستیم لذا نقد [تاریخ] نیز وجود دارد... لیکن... نقد [تاریخ] در مقام ندیمه و ملازم ادبیات [گذشته] همه جا مانع [چنین درکی] می‌گردد... اگر وظیفه نقد [تاریخ] عبارت است از هموار ساختن مسیر دشوار و برپیچ و خم بین متن [گذشته] و خواننده، و تدوین و دستکاری متن [گذشته] به گونه‌ای که راحت‌تر بتوان از آن استفاده نمود، در آن صورت چگونه می‌تواند از قراردادن هیئت بدقواره خود بین کالا و مصرف‌کننده و تحت‌الشعاع قراردادن یا کم اهمیت جلوه دادن موضوع مورد نقد خود احتراز نماید... به نظر می‌رسد که نقد [تاریخ] در اینجا گرفتار تناقض غیرقابل حلّی شده است.^{۱۷}

بنابراین، اینها پاره‌ای از معضلات فلسفی هستند که همدلی با آنها مواجه است: معضل «امکان ترجمان بین امور شخصی و خصوصی»، معضل «تناقض [پارادوکس] وجودشناختی زمان گذشته»، و بالاخره معضل مورخ حاضر ذهنی که به فکر زمان حال [حال‌گرا] است مبنی بر «بازگشتن به گذشته» ای که توسط تمام آنچه که وی را مدرن ساخته است آشفته نشده است. علاوه بر این معضلات، همدلی باید بر دو مشکل یا دشواری دیگر نیز فائق آید.

۱۵۹

معضل نخست یادآور بحثی است که در گفتار اول درباره تاریخ به منزله نظریه/کاربست صورت دادیم. در عرصه نظریه (به لحاظ نظری) مورخ در چارچوب انواع مفروضاتی از نوع معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و عقیدتی (ایدئولوژیک) کار می‌کند؛ و ما همچنین با معضلات عملی در ساختن [تدوین] تاریخها (تعطیلات طولانی آخر هفته‌ها، فشارهای ناشی از کار، مشکلات درگیری با ناشران، سبک ادبی و سیاق نگارش...)، که همه آنها در ذهن خود مورخ نقش بسته و حک شده‌اند (نگاشته شده‌اند) روبه‌رو بوده‌ایم. بنابراین، چگونه باید از دست این - خود ماده یا موضوعی که به مورخ اجازه می‌دهد تا در وهله نخست تاریخی ببیند - خلاصی یابد به طوری که بتواند به تفکر درباره «گذشته» پردازد (به گونه‌ای گذشته‌گرا ببیند)؟

دومین معضلی که باید لحاظ کنیم زمانی سر برمی‌آورد که نکات و مطالبی را که مطرح ساخته‌ایم به موقعیت کلاس درس و امتحان منتقل سازیم. فرض کنیم با یک مسئله یا پرسش مربوط به همدلی سروکار داریم؛ مثلاً اینکه بایستی تلاش کنیم و یا نیت

تامس کرامول* مبنی بر اصلاح حکومت تودور همدلی و همراهی نماییم. وی چه چیزهایی را معضل تلقی می‌کرد؛ موقعیت را چگونه می‌دید؟

ما، در مقام دانشجویان تاریخ، باید درباره کرامول مطالعه کنیم؛ باید به مطالعه و بررسی در آراء و افکار التن یا دیگر صاحب‌نظران پردازیم. همچنین باید به مطالعه اسناد و مدارک مربوط به این مناقشه پردازیم. ممکن است با پاره‌ای از تفاسیری (که وارد مناقشه می‌شوند) موافق نباشیم ولی اگر بخواهیم همسو با آن پیش برویم عملاً باید در این حوزه یا عرصه گفتگمانی بمانیم. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که نیت کرامول چه بود؟ در اینجا نمی‌توانیم با کرامول همدلی مستقیم داشته باشیم زیرا به طور غیرمستقیم (از طریق التن) به وی رسیدیم، لذا عملاً با ذهن (آراء و افکار) التن بیشتر همدلی داریم تا با ذهن کرامول. این نکته زمانی حائز اهمیت می‌گردد و مورد تأکید قرار می‌گیرد که از ما خواسته می‌شود تا نیت کرامول را در بستری مناسب معناساز قرار دهیم. زیرا اگر، فی‌المثل در نهادهای آموزشی، در کلاسهای درس تاریخ است که بخش اعظم بستر مذکور فراهم و ارائه می‌شود (بستری که معلم آن را نیز از التن می‌گیرد) و اگر این چیزی است که شما در مقام دانش‌آموز یا دانشجوی درباره کل بستر می‌دانید (و اگر شما در تمام طول مدت به سخنان معلم یا استادتان گوش می‌دادید و به ترجمه دقیق و صحیح اعمال کلامی وی می‌پرداختید، و اگر هنوز همچنان بتوانید یادداشتها و جزوه‌هایتان را پیدا کرده و به مطالعه آنها پردازید) در آن صورت در خواستهای مبنی بر قرارداد کرامول در یک بستر اوایل قرن شانزدهمی عملاً در خواستهایی هستند مبنی بر قرارداد وی در بستر تجربه کلاسی خودتان. در اینجا ما در حال ابراز همدلی و همراهی با چیزی هستیم که معلم یا استاد در ذهن خود دارد که در نتیجه اوضاع و مقتضیات کلاس درس ایجاد شده است؛ به عبارت دیگر، [همدلی] با التونی که بارها جابه‌جا شده است. اگر این یک امتحان می‌بود، در آن صورت بررسیهای به عمل آمده توسط ممتحنین بیرونی در مورد

* تامس کرامول (۱۵۴۰-۱۴۸۵) سیاستمدار انگلیسی معاصر تامس مور (۱۵۳۵-۱۴۷۸)؛ صدراعظم هنری هشتم (۱۵۳۱-۴۰)؛ پس از خدمت به کاردینال ولسی از سال ۱۵۱۴ به عنوان مشاور اعظم شاه جانشین وی شد. وی بر جریان طلاق و جدایی شاه از کاترین آراگون (۱۵۳۳) و کناره‌گیری شاه از کلیسای کاتولیک رومی، همین‌طور انحلال دیرها و صومعه‌ها و یک رشته اقدامات اصلاحی متعدد در ساختار و نهادهای اداری و اجرایی و دیوانی حکومت از جمله تدوین و تصویب لایحه مربوط به تفوق و برتری قدرت دولت و حکومت (۱۵۳۲) در راستای تقویت سلطنت نظارت داشت. در قضیه ازدواج شاه با آن کلیوز مورد غضب شاه قرار گرفت و به اتهام خیانت اعدام شد.

پاسخهای ارائه شده در واقع مغایر با چیزی است که در ذهن خود دارند؛ و لذا همچنان ادامه می‌یابد.

از این رو، من فکر نمی‌کنم همدلی، با درک و فهم خاصی که از آن وجود دارد، بنا به دلایل فلسفی نظری| و عملی مذکور، که در بحث خود بسیار ساده و به اجمال از آنها گذشتیم، امری ممکن باشد. مورخان از طریق مطالعات انتقادی فراوان می‌توانند به «دریافتهایی موقتی» برسند ولی این فرق می‌کند، و همدلی ممکن است در نیل به چنین شناختی نقشی فرعی داشته باشد. اما نکته‌ای که مایلیم در اینجا به آن اشاره کنم چیز دیگری است؛ تا جایی که من می‌دانم، همدلی، بنا به دلایلی غیر از آنچه که به شما فرصت و امکان آزمودن (سعی) و مبادرت (اقدام) به انجام آن [همدلی] را می‌دهد، در دستور کار قرار دارد. علل وجود همدلی در ما نه به خاطر صرف معضلات معرفت‌شناختی/روش‌شناختی است بلکه ناشی از سه فشار مستقلی است که یکی از آنها برخاسته از تحصیلات (مدارس و دبیرستانی) است، یکی مربوط به جهتگیری آکادمیک و دانشگاهی است، و یکی از آنها نیز صراحتاً عقیدتی (ایدئولوژیک) است.

۱۶۱

اجازه دهید بحث را با نگاهی به فشار تحصیلات آغاز کنیم. این فشار عمدتاً برخاسته از نظریه‌های آموزشی (تعلیم و تربیت) مربوطه و تجربیات شخصی‌ای است که بدو در مدارس ابتدایی آغاز شدند و بعداً توسعه یافتند. مثلاً در اینجا بیاید راجع به بازیهای تخیلی‌ای فکر کنیم که از ما خواسته می‌شد طی آن به ایفای نقشهایی در قالب یک رویاه، یک برف‌دانه، یک پادشاه خشمگین پردازیم؛ این قبیل کارها به این منظور صورت می‌گرفتند (و می‌گیرند) که دانش‌آموزان خود از نزدیک احساس کنند که به طور عینی و ملموس، درگیر ماجرا گشته و وارد متن شده‌اند؛ تا از این رهگذر فرایند آموزش و یادگیری تجسم و تحقق عینی پیدا کند. آنگاه در پی بسط و گسترش فرایند درک مطلب از مدارس ابتدایی تا دبیرستان و نیز با توجه به مشکلات مربوط به سازمان‌دهی و انضباط در کلاسهای درس، گرایش عمومی به سمت فروپاشی نظامهای سلسله‌مراتبی و رتبه‌بندیها (نظام رده‌بندی دانش‌آموزان هم‌توان برحسب استعداد و میزان سواد، و غیره)، و به سمت بهره‌مند شدن و برخورداری (شخصی و فردی) برابر و یکسان از برنامه‌های آموزشی و تحصیلی (کلی و همگانی) یکسان و واحد سیر نمود. امروزه این

روند شخصی‌سازی و شخصیت‌پردازیِ تعلیم و تربیت (آموزش - یادگیری) به فرایندها و رویه‌های ارزیابیِ تشخص یافته [شخصی شده] (ارزیابی و برآوردِ طراح) منتهی شده است و از برخی جهات پایان این فرایند در شرف وقوع است: به حافظه سپردن یا بایگانیِ شخصی و ثبت و ضبطِ مثبت و موفقیت‌آمیز اقدامِ خطیر خود، که دال بر پایان امتحانات (یکبار و برای همیشه) تعیین رتبه (افرادی در صدر، افرادی در ذیل) است. از این رو، در این بسترِ موجد دموکراسی [دمکراتیزه کننده]، که در آن همه دانش‌آموزان افکار و آراء به طور یکسان معتبر/ارزشمند خود را به مدرسه می‌آورند، فرصتها و امکانات یکسان برای ابراز و بیان آنها نیز باید تشویق و فراهم گردد؛ اینکه درباره گذشته چه فکر می‌کنند، تاریخ از نظر آنان چیست، چه تبیینی دارند - بگذارید سعی‌شان را بکنند و خودشان را در فضای ذهنی شاهزاده قرون وسطایی خود قرار دهند. این یک برنامه درسی سفارشی (تک دوز)، ساخته شده طبق اندازه، مناسب و اندازه شده است. در جریان کاریست و فعالیت روزمره، این برنامه عبارت است از دنیای وظایف و مشغله‌های فردی، دنیای گزارش کارهای جداگانه، عنوان شخصی، مطالعه خصوصی، پروژه، دنیای رساله یا پایان‌نامه و ... است. در اینجا پای این قبیل رویکردها به مراکز و محافل دانشگاهی به میان می‌آید.

فشار دوم، فشار مربوط به محافل علمی - دانشگاهی [آکادمیک] است. در انگلستان این فشار قویاً بر شیوه نگرش خاصی به تاریخ (ایدئالیسم) متکی است که با نام مورخ و فیلسوف تاریخ رابین جرج کالینگوود گره خورده است. به صورت موجز و مختصر اینکه، کالینگوود معتقد بود کل تاریخ چیزی نیست جز تاریخ ذهن [in]، مفهومی که تا وقتی در چارچوب گفتمان پیچیده کالینگوود قرار دارد فهم (و کاربرد) آن بسیار دشوار است؛ ولی وقتی خلاصه و کوتاه می‌شود به راحتی قابل درک می‌گردد، حداقل نه به این خاطر که در حال حاضر بخش زیادی از این بحث برای ما بحثی آشنا خواهد بود.

این اجمالی از بحث کالینگوود است. انسانها حیوانات ناطق‌اند (جانوران واجد زبان). چیزها (اشیاء) از طریق زبان معنا پیدا می‌کنند. این نشانه‌ها یا رمزهای نمادین (زبانها) به جهان اشاره دارند ولی کلمه (واژه) و جهان اساساً مقولات متفاوتی هستند. در صورتبندیهای متفاوت، در فرهنگهای متفاوت مردم به گونه‌ای متفاوت صحبت می‌کنند و می‌کردند: گذشته کشور یا سرزمین بیگانه‌ای است - در آنجا مردم به گونه‌ای دیگر و

متفاوت [باما] صحبت می‌کردند؛ همان‌طور که استینز بیان می‌کند:

تمدنهای متفاوت، اعصار متفاوت ضرورتاً «توده‌گفتاری» واحدی خلق نمی‌کنند؛ برخی فرهنگهای معین کمتر از فرهنگهای دیگر صحبت می‌کنند؛ برخی سلاقی و ذواتی کم‌گویی، ایجاز و حذف و ادغام را ترجیح داده و برای آنها ارج و ارزش قائل‌اند؛ و برخی دیگر پرگویی، تطویل، اطباب و پیرایه‌ها و آرایه‌های معنایی را مطلوب و محبوب می‌دارند.^{۱۸}

بنابراین، برای مثال، واژگان بالفعل/بالقوة دهقان یا وایکینگ قرون وسطایی در مقایسه با واژگان مورد استفاده امروزی ما بسیار ناچیز بودند؛ لذا درک دهقان/وایکینگ قرون وسطایی همانا مستلزم درک گفتمانهای آنها از طریق بررسی نشانه‌ها و آثار به جای مانده از آنهاست: الگوهای مزارع، اسناد و یادداشتهای راهبان دیرها و صومعه‌ها، گاهشماریها، و مانند اینها؛ اینها نمودها و جلوه‌هایی از نیات و مقاصد و دل‌مشغولیهای آنان بوده و تجسم عینی نیازمندیهای این مردمان به شمار می‌روند؛ که آنها را برای به دست آوردن چیزهای معینی می‌خواهند. بنابراین از نظر کالینگوود درک تاریخ درحقیقت عبارت است از درک این مسئله که چرا این مردم این چیزها را می‌خواستند و نه چیزهای دیگر را؛ به عبارت دیگر، کل تاریخ درباره‌ی تاریخ چیزی است که آنها در ذهن خود داشتند؛ بنابراین، همه [کل] تاریخ، تاریخ ذهن (اذهان) است. در نتیجه برای کسب شناخت تاریخی باید رابطه‌ای درونی بین این قبیل نشانه‌ها و آثار و بقایای فرهنگی با اذهانی برقرار سازیم که به آنها زندگی (جان) بخشیده‌اند، به عبارت دیگر، جهان را آنگونه بینیم که آنان می‌دیدند. از این رو، همین فشار ایدئالیستی، که دریافته‌ها و استنباطهای مختلفی از آن وجود دارد، است که رویکرد همدلانه را برای بسیاری از مورخان مشروع می‌سازد؛ و، در واقع برای بعضیها نیز این بحث آکادمیک همان همدلی واقعی محسوب می‌شود؛ ولی من فکر می‌کنم مورد برای این بیشتر از آن وجود دارد؛ زیرا همدلی، چنانکه از طریق تحصیل و ایدئالیسم ایجاد می‌گردد، برای تکمیل شدن به ایدئولوژی نیاز دارد، و قطعاً چنین است زیرا در ایدئولوژی است که می‌توان به ویژگیها و خصیصه‌های عمده همدلی برخورد. این ایدئولوژی، لیبرال است و نه هر نوع لیبرالیسم دیگر، بلکه از نوعی که یادآور شرح و پیشینه مختصری است از نظریه‌ی جان استوارت میل

درباره آزادی متقابل و به همین خاطر به بهترین نحو توسط وی تبیین شده است. کانون مرکزی نظریه آزادی میل این عقیده بود که فرد هر عملی را که باب میلش (خواسته‌اش) باشد می‌تواند انجام دهد در صورتی که تحقق یافتن و برآوردن آن میل یا خواسته مانع آزادی دیگران نگردد یا آن را محدود نسازد. باتوجه به این نکته، باید گفت اگر چنین چیزی به عنوان پیامد هر عملی رخ دهد، در آن صورت شخص (عامل) باید بتواند مجسم سازد که پیامدهای مزبور چه خواهند بود؛ باید خود را در جایگاه یا موضع افراد دیگر قرار دهد؛ و بالاخره باید بتواند دیدگاهها و نقطه‌نظرات آنان را درک کند. با درپیش گرفتن چنین رویه‌ای، این برداشت یا برآورد هم عقلانی و منطقی خواهد بود و هم قابل تعمیم و مستعد معامله به مثل عقلانی برای تمام طرفهای درگیر و ذینفع؛ زیرا اگر افراد متأثر (تأثیر پذیرفته) در موضع یا موقعیتی می‌بودند که می‌توانستند همان عمل را در حق عامل انجام دهند و عمل او را به خودش بازگردانند در آن صورت ممکن بود لطمات متقابل وارد شود. لذا این امر بیان‌کننده نوعی سنجش و سبک و سنگین کردنِ پر اگماتیستی، و هم‌ارز و هم‌سنگ ساختن دیدگاهها و نقطه‌نظرات، و مورد لحاظ قرار دادن موافقان و مخالفان (در یک سمت - در سمت دیگر) و کنار گذاشتن هرگونه زیاده‌روی و افراط‌کاری به عنوان گزینشهای عقلانی برای عمل (کنش) است.

این رویکرد - عقلانی بودن، دیدن و درک دیدگاهها و نقطه‌نظرات سایرین، و ایجاد توازن بین گزینشها و به تبع آن محدود ساختن پیامدهای احتمالاً زیانبار کنشهای افراطی (افراط‌گرایی) - عبارت است از چیزهای نهفته در پس تمام آن خواسته‌های مبنی بر قرارداد خود به جای شخص دیگر (در گذشته)؛ تلاش برای دیدن و درک چیزها از این منظر؛ برآورد و محاسبه عقلانی موارد گزینش (شقوق انتخابی) آنها و «آزاد فکر» بودن، یا پذیرای عقاید و افکار متفاوت بودن. قطعاً به همین دلیل است که بسیاری از مسائل همدلی تمرینهایی در جهت حل معضلات به شمار می‌روند.

بنابراین، عقلانیت و توازن در کانون این فعالیت قرار دارند. در اینجا، همدلی همه آدمهای منطقی و معقول را به سمت مرکز می‌کشاند. در اینجا ایدئولوژی لیبرال سرگرم کار است، درکار لیبرال ساختن ما، در نتیجه بعید به نظر می‌رسد بتواند همان چیزی را تولید کند که این تمرین ظاهراً راجع به آن است - یعنی درک و فهم تاریخ؛ ولی واقعیت غیر از این است، زیرا کاری که این رویکرد صورت می‌دهد عبارت است از تعمیم بخشیدن و همگانی ساختن یک ایدئولوژی بسیار خرد و محلی و مقید به زمان، یعنی

لیبرالیسم، در همه زمانها و مکانها، به منظور محاسبه و برآورد منافع فی حد ذاته، تا بدین طریق ذهن (اندیشه و فکر) خود جان استوارت میل را وارد اذهان همه مردمان سازد (از جمله دهقانان و وایکینگهای قرون وسطی که نه لیبرالیسم را می‌شناختند و نه متأسفانه هرگز سعادت خواندن آثار میل را پیدا نکرده بودند).

این نکته‌ای کنایه‌آمیز و عجیب است. تنها راه برای درآوردن مردمان گذشته (که با ما بسیار متفاوت هم بودند) تحت نظارت و کنترل خودمان این است که آنان را همانند خودمان بسازیم، یعنی همواره همه‌جا تحت نظارت و رانش انگیزه‌ها و سائقهای عقلانی، محاسبه یا برآورد منطقی و سبک و سیاق لیبرال هدایت گردند. در اینجا، در کانون بحث و استدلال مبنی بر اینکه «این راه نیل به درک تاریخی است»، ما به جوهر و کنه این مطلب می‌رسیم که «غیرتاریخی اندیشیدن به چه معنایی است»؛ به مفهوم واقعی کلمه یعنی خارج از زمان اندیشیدن، ناسازگار و غیرمنطبق با زمان فکر کردن.

لذا تحصیل، ایدئالیسم و ایدئولوژی به این نحو همدلی را به وجود می‌آورند، و اینها فشارهای سه‌گانه‌ای هستند که به راحتی کنارهم قرار نمی‌گیرند. آموزش و تعلیم مشغله‌های شخصی (علم‌پداگوژی که به درگیریهای شخصی می‌پردازد) بر نقش عنصر تخیل، که اکثر مورخان به گونه‌ای بدبینانه و با سوءظن و تردید آن را «افسانه‌ای» و موهوم تلقی می‌کنند، تأکید می‌ورزد و برای آن اهمیت زیادی قائل است؛ علی‌رغم وجود معضل بین ایدئالیسم - با تأکید آن بر بیگانگی و غرابت گذشته - و ایدئولوژی لیبرال - که بر ثبات و تداوم سبک انسان اقتصادی *o o e n o i s*، موجودات انسانی/سرشت انسانی تأکید می‌ورزد - این دو دیدگاه در نگرش به این مسئله که «شناخت» گذشته چگونه (و چرا) امکان‌پذیر است، در واقع دیدگاههای کاملاً متفاوتی هستند. و در حقیقت این نکته آخر به تبیین این مسئله کمک می‌کند که چرا، در هنگام نگارش، همدلی یکی از معدود جنبه‌های پرسش «تاریخ چیست» است که بیشترین بحثها درباره آن به عمل آمده است، بحثی ایدئولوژیک که اگر قرار است بفهمیم چه امری در حال صورت گرفتن است و چرا به نظر می‌رسد که در این قبیل موضوعات تا این اندازه به لحاظ سیاسی در معرض خطر قرار داریم - باید به خوبی و تمام و کمال آن را فهم نماییم.

چنانکه می‌دانیم تلاش برای درک و پی‌بردن به عمق دیگری بودگی و غیریت *o erness* گذشته از نظر ایدئالیستها چیزی است که در کانون مطالعات تاریخی قرار دارد؛ ولی این امر مستلزم قدری خیال‌پردازی است؛ مهم نیست که دامنه و میزان درک و

دانش ما از گذشته تاچه حد غنی است، و همین تأکید بر تخیل است که مورد حمله قرار گرفته است. این حمله البته عمدتاً از جانب امپریسیستهای لیبرال و راستگرا صورت گرفته است؛ زیرا آنان (البته اگر بتوانم تعمیم دهم) فکر می‌کنند که همدلی اساساً وقت تلف کردن است. آنان در مقام امپریسیست، صرفاً می‌خواهند به «واقعیات» دست یابند، به «فاکتها» برسند تا از این طریق به «شناخت» گذشته نایل شوند؛ اما، در عین حال، می‌دانند که بخش اعظم فاکتها و واقعیات چنان مفقود و دور از دسترس‌اند که حتی شناخت [دانش] نیز در نهایت از زیربار پیدا کردن آنها شانه خالی می‌کند. بنابراین، آنان برای آنکه بتوانند ارزیابی خود را، تا حد ممکن، تکمیل نمایند، مجبورند قدری تخیل (تفسیر) خودشان را به کار اندازند تا شکاف را پر سازند. مشکل اینجاست که اگر مردمان در گذشته همه انواع تفکر عجیب و غریب را داشته و به تمام چیزهای عجیب و غریب فکر کرده بودند، در آن صورت مورخان چگونه می‌توانستند به گونه‌ای دقیق و درست آنها را به تخیل درآورند؟ پاسخ به این پرسش همانا نفی و انکار نفس عجیب و غریب بودن مردمان در گذشته و در عوض تأکید و اصرار بر برهان یا استدلال «تداوم سرشت بشری» است که می‌گوید: همه ملل و مردمان، به دور از فرهنگ خود، اساساً یکی (مثل هم) هستند و همواره مثل هم بودند. بنابر این، شما با این شیوه می‌توانید به گونه‌ای صحیح و دقیق شکاف را پر سازید؛ زیرا بر مبنای این فرض کار می‌کنید که با همان وضعیت و موقعیتی روبه‌رو هستید که همه دیگر افراد نیز [در صورت رویارویی با آن] بارها ساختن خود از قید مشکلات دست‌وپاگیر و طبیعی عمل کردن، به گونه‌ای قابل پیش‌بینی یا همان‌گونه که انتظار می‌رود عمل خواهند کرد. در نتیجه، شما نیازی به همدلی ندارید - نیازی به ایدئالیسم ندارید - زیرا این عقاید شما را وامی‌دارد تا تصور (خیال) کنید که مردمان در گذشته همواره توسط فرهنگ محدود و مقید بودند، هیچگاه طبیعی نبودند (رفتار نمی‌کردند)، و در نتیجه هرگز قادر نخواهید بود بدانید که در ذهن آنان چه می‌گذشت.

از موضع امپریسیست لیبرال - راست این نکته به دو دلیل معضل محسوب می‌شود: نخست اینکه می‌تواند به شک‌گرایی نسبت‌گرایانه بینجامد؛ دوم اینکه می‌تواند به این امکان منجر شود که ملل و اقوام امروزی خیال (تصور) کنند که پاره‌ای از پاسخهای قابل تعمیم و جهانشمول را ملل و اقوام گذشته ارائه داده‌اند - مثلاً پاسخهای سوسیالیستی. در حقیقت، بخش زیادی از مناقشه مربوط به همدلی با این قبیل انتقادات از «تفسیر چپ»

گره خورده است؛ راجع به اینکه آیا این فضاها ی خیالی (تخیلی)، که همواره وجود خواهند داشت، با «سرشت انسانی» صحیح پر خواهند شد یا خیر. افکار و اندیشه‌های من راجع به این نکته و راجع به همدلی به طور عام به شرح زیر است:

من فکر می‌کنم مردم در گذشته، به لحاظ معانی‌ای که برای دنیای پیرامون خود در نظر می‌گرفتند تفاوت بسیار زیادی با ما داشتند، و ارائه هر نوع قرائت دربارهٔ آنان از سنخ استمرار یا تداوم سرشت انسانی، از هر نوع آن، فاقد هرگونه پایه و اساس است. منظورم این است که می‌خواهید دست روی کدام نوع سرشت انسانی بگذارید؟ من فکر نمی‌کنم این امر ضرورتاً به شک‌گرایی راجع به شناخت «تاریخ» بینجامد؛ زیرا، تکرار می‌کنم، زمانی که به مطالعه تاریخ می‌پردازیم گذشته را مطالعه نمی‌کنیم بلکه در حقیقت داریم چیزی را مطالعه می‌کنیم که مورخان راجع به گذشته ساخته‌اند. با توجه به این معنا، اینکه مردم در گذشته از سرشت یا طبیعتی مشابه یا متفاوت با ما برخوردار بودند نه تنها ما را به نتیجه مطلوب نمی‌رساند بلکه اساساً خارج از بحث ماست. از این نظر، پای گذشته وارد این بحث نمی‌شود. نیاز واقعی ما اقامهٔ پیشفرضهایی است که مورخان بر اساس آنها با گذشته خو گرفته و با آن انس پیدا کنند. بنابراین، سازنده‌تر و مثمرتر (و در عین حال گرچه در نهایت غیرممکن) آن است که تلاش کنیم تا وارد اذهان و افکار مورخان شویم نه اذهان و افکار مردمانی که در گذشته زندگی می‌کردند و به هر حال تنها، به معنای دقیق کلمه، از طریق افکار مورخان سر برمی‌آورند؛ این همان رسالتی است که کل متن حاضر در صدد اشاعه و ترویج آن است. با این توصیف، دیگر نباید گفت «کل تاریخ تاریخ اذهان مردمان گذشته است»، بلکه باید گفت «کل تاریخ تاریخ افکار و اذهان مورخان است».

۵. دربارهٔ منابع اولیه و ثانویه؛ دربارهٔ منابع و شواهد

مطالب زیادی دربارهٔ موضوع منابع اولیه و ثانویه قلمی شده است. قطعاً بین منابع اولیه (ردپاها و نشانه‌های گذشته) و متون ثانویه تفاوتی وجود دارد. همان‌گونه که خواهید دید، این تفاوت به ویژه در سطح ثانویه، که به وضوح امکان استفاده از یک متن ثانویه به عنوان یک منبع اولیه وجود دارد، محو گشته از بین می‌رود. از این رو، برای نمونه، کتاب پیدایش طبقه کارگر انگلیس اثر ادوارد پالمر تامپسن را می‌توان هم به منزلهٔ مقدمه‌ای بر وجوه انقلاب صنعتی و هم به منزلهٔ اثری دربارهٔ آنچه که مورخ معینی مثل تامپسن مجبور

بود در سالهای اواخر دهه ۱۹۵۰ و اوایل دهه ۱۹۶۰ درباره آن [انقلاب صنعتی] بگوید: متن واحد، استفاده متفاوت. خوب، اگر این امر واضح و بدیهی است، در آن صورت چه نیازی به بخش حاضر درباره منابع اولیه و ثانویه هست: مشکل چیست؟

مشکل همین است. استدلال کرده‌ام که ما هرگز واقعاً قادر به شناخت گذشته نیستیم، چیزی به نام مرکز وجود ندارد، چیزی به نام منابع «ژرف‌تر» (هیچ متن فرعی) وجود ندارد تا با اتکا به آن بتوان به درک صحیحی از امور نایل شد: همه چیز تنها در سطح است. همان‌طور که در گفتار اول دیدیم، مورخان هنگام پژوهش به عمق نمی‌روند بلکه در عرض حرکت می‌کنند، به طور جانبی در مسیر شالوده‌ریزی ارزیابیهای خود از مجموعه‌ای از منابع به مجموعه‌ای دیگر حرکت می‌کنند، و عملاً به کاری تطبیقی دست می‌زنند. اگر این مورد به حساب آورده نشود؛ اگر به جای واژه «اثر یا نشانه» از واژه «منبع» استفاده کنید؛ اگر پاره‌ای از این منابع را به عنوان منابع اولیه تلقی نمایید و اگر بعضی مواقع به جای منابع اولیه از عبارت منابع اصیل (منابع اصیل و در نتیجه اساسی/بنیادین) استفاده نمایید، این امر به معنای آن است که اگر شما به منابع اصیل روی آورید، در آن صورت از آنجا که منابع اصیل، بکر (در نقطه مقابل نشانه‌های ثانویه/دست دوم) به نظر می‌رسند، لذا می‌توان به شناخت بکر (حقیقی/ژرف) دست یافت. این امر سبب تقدم و اولویت بخشیدن به منبع اصیل، بُتواره ساختن اسناد و مدارک، و تحریف و کژ دیسگی کل فرایند کاری تاریخ‌سازی [تدوین تاریخ] می‌شود. در عمق با آن پویش همیشگی برای نیل به حقیقت سروکار داریم؛ این پویش همچنین در تمایلات بابت درک همدلانه نیز پیداست: بازگشت به اذهان و افکار بکر و دست‌نخورده مردمان اصیل به طوری که دیدگاهها و نقطه‌نظراتشان با مال ما مشوه و مشوش نشود.

اگر این عقاید را نداشته باشیم، اگر تمایلی بابت اطمینان و قطعیت نداشته باشیم، اگر فارغ از این عقیده باشیم که تاریخ متکی بر مطالعه و بررسی منابع مستند اولیه است (و اینکه تاریخ‌ورزی یا انجام تاریخ چیزی نیست جز مطالعه و بررسی تنها همین موارد و اینکه از قِبل این منابع اصلی [اصیل] می‌توانیم به داوری درباره اختلافات مورخان بعدی بنشینیم)، در آن صورت به راحتی می‌توانیم تاریخ را به منزله آمیزه و ملغمه‌ای از همان ملاحظات و دغدغه‌های معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، ایدئولوژیک (عقیده‌شناختی) و عملی‌ای بدانیم که قبلاً به ترسیم رئوس کلی آنها پرداختم.

با توجه به نکات و دلایل مطرح شده، مناقشه بر سر شواهد نباید چندان مانع کار ما گردد. فی الجمله، اگر واقعیت امر این نباشد که «معضل شواهد» بخشی است از منازعهٔ نئی-ایچ.کار-ج.التن که هنوز در جریان است و همچنان سبب ایجاد معضلاتی در درسهای مقدماتی راجع به سرشت تاریخ می‌گردد، در آن صورت واقعاً نیازی نیست که در این مرحله مانع کار ما گردد.

ولی، به هر حال، موضوع مورد مناقشه همین است. آیا شواهد گذشته چنان خود را قاطعانه و غیرقابل مقاومت بر مورخ تحمیل می‌کند که وی کاری نمی‌تواند صورت دهد جز اینکه نشان دهد آنها روشن و گویا بوده و نیازی به توضیح ندارند، همان‌گونه که التن پیشنهاد کرده است؛ یا اینکه آیا لازم است شواهد، که اکنون به عنوان منبعی مطلقاً گنگ و خاموش تلقی می‌شوند، موبه‌مو و بی‌کم‌وکاست توسط مورخ به وضوح بیان شوند، مورخی که، با اعمال صدای خویش بر خود شواهد، عملاً آنها را ساکت و خاموش می‌سازد؟ مجدداً در اینجا نیز پای مسئله نوع و میزان آزادی‌ای به میان می‌آید که گذشته به مورخ می‌دهد تا در مقام مفسر عمل نماید، که البته این بار تحت عنوان «مسئله شواهد» بیان شده است.

۱۶۹

این معضل را می‌توان به دو شیوه مورد بررسی قرار داد: نخست، با این نگرش که تفسیر و ترجمان کار-التن از معضل مذکور مبتنی بر نوعی خلط زبانی ابتدایی است؛ دوم، از طریق بازگویی یا بیان دقیق مجدد تمایز گذشته/تاریخ آن هم به شیوه‌ای بسیار متفاوت و معنی‌دار.

دلیل اینکه چرا این مناقشهٔ خاص بر سر شواهد متکی به یک خلط ترمینولوژیک (اصطلاح شناختی) می‌باشد این است که واژه «شواهد»، به ویژه از سوی التن، در خصوص مواد و مطالبی به کار رفته است که در بسترها و موقعیتهای مختلف و متفاوت ظاهر می‌شوند و، بنابراین، باید چیزهای متفاوتی تلقی و درک شوند. التن از واژه شواهد برای توصیف منابعی استفاده می‌کند که مورخ در هنگام پژوهش به آنها مراجعه می‌کند (شواهد در سند و مدرک است) در حالی که می‌بایست به آنها، مثلاً، به عنوان نشانه‌های گذشته ارجاع می‌کرد؛ ولی التن با اطلاق عنوان شواهد به این قبیل نشانه‌ها این تأثیر را به جای می‌گذارد - که البته عمداً می‌خواهد چنین تأثیری بگذارد - که چنین تکه‌های بکر و ناب شواهد همواره از قبل خود را در تبیینهای نهفته جای

می دهند به طوری که وقتی تعداد کافی از آنها پیدا شوند و در کنار هم قرار بگیرند، در آن صورت این قبیل تبیین‌های «مبتنی بر شواهد» به راحتی می‌توانند آشکار و بیان شوند، صرف‌نظر از تمایل ذاتی مورخ فروتنی که، از نظر حرفه‌ای، «در برابر سنگینی و عظمت آنها سر تعظیم فرود می‌آورد» (گرچه اینها استعاره‌های نامأنوسی به نظر می‌رسند ولی با عنایت به مفهوم استقلال گذشته، که همه موظف‌اند به آن خدمت کنند، قابل فهم هستند). از سوی دیگر، نسی. ایچ. کار، با روحیه‌ای نه چندان مساعد و به گونه‌ای ناسازگارتر، اذعان دارد که این مورخ فعال است که کل وظیفه ساماندهی و نظم و نسق دادن به نشانه‌های گذشته را برعهده دارد (به همین دلیل شایسته همه‌گونه تمجید و تکریم است)، و حمایت و تأیید نشانه‌ها و آثار از انواع تبیینها بستگی دارد به نوع سازمان یا تشکیلات به مورد اجرا در آمده. لذا، بر طبق استدلال کار، نشانه یا اثر *re* تنها زمانی تبدیل به شاهد *evi en e* می‌شود که در حمایت از استدلال (تفسیری) به کار گرفته شود که پیش از آن، گرچه وجود دارد، صرفاً به صورت تکه بمصرفی از انبوه‌های گذشته باقی می‌ماند. این نکته برای من کاملاً قابل قبول به نظر می‌رسد و روشن‌کننده موضعی است که واژگان، اصطلاحات و تعابیر (ترمینولوژی) التن آن را تیره و مبهم ساخته است. لیکن یکی از دلایل اینکه چرا موضع کار در چارچوب پارامترهای «مناقشه» [کار - التن] موضعی قطعی و محرز شناخته نشده (و در نتیجه تا حدودی نیز دلیل اینکه چرا مناقشه همچنان تازه نگهداشته شده است) صرفاً این نیست که خود وی بعضاً از واژه «شواهد» در جاهایی استفاده کرده است که می‌توانست واژه «منبع» (نشانه) را به کار ببرد و، بدین ترتیب، خود را در موضع پارادوکسیکال استدلال کردن در این خصوص ببیند که «شواهد» هم قبل از اینکه مورد استفاده قرار بگیرد وجود دارد و هم اینکه تنها زمانی واقعاً تبدیل به شواهد می‌شود که مورد استفاده قرار بگیرد. بنابراین، روشی که از دل این مناقشه کار - التن سر برمی‌آورد باید یکدست و منسجم باشد و واژه «شواهد» را به گونه‌ای مبهم به کار نبرد. منظورم این است که صرفاً بایست نکات برجسته را به یاد داشته باشیم: الف) گذشته اتفاق افتاد، ب) نشانه‌های آن به جای می‌ماند؛ ج) این نشانه‌ها، به هر حال، وجود دارند چه مورخ به سراغشان برود و پیدایشان بکند و چه نرود؛ د) واژه شواهد زمانی به کار گرفته می‌شود که پاره‌ای از این نشانه‌ها «به وضوح» به جای (این یا آن) استدلال (تفسیر) به کار گرفته می‌شوند نه پیش از آن. لذا شواهد، در

نقطه مقابل یا در تعارض با نشانه‌ها، همواره محصول گفتمان مورخ است صرفاً به این خاطر که شواهد (تاریخ)، پیش از (مقدم بر) آن گفتمان بیان شده، وجود خارجی ندارد؛ تنها نشانه‌ها هستند که وجود دارند (تنها گذشته وجود داشت).

در این نقطه می‌توانیم به سمت دومین راه حل معضل شواهد برویم؛ یا برعکس، می‌توانیم، با طرح مجدد نکات مطرح شده در پاراگراف قبلی و با تدوین مجدد تمایز گذشته-تاریخ، بر این استدلال شبیه استدلال کار تأکید بورزیم که اتکاء گذشته به تاریخ، در واقع، همان اتکاء مورخ به تاریخ است؛ که گذشته خود، از برخی جهات به شیوه‌ای ماقبل گفتمانی، به معنای واقعی کلمه، «حتی یک کلمه حرف برای گفتن ندارد».

استدلالی که در اینجا ارائه می‌شود - استدلالی که در صورت ارائه و بسط و تکامل مناقشه کار - التن را به زمینه‌های جدی‌تری پیش خواهد راند - این است که، برخلاف آنچه که التن مصرانه و قویاً داعیه آن را دارد، شواهد گذشته به خودی خود نمی‌تواند به گونه‌ای منطقی به مثابه کنترلی بر بازی آزاد مورخ عمل نماید؛ زیرا این شواهد را، که توسط گفتمان تشکیل گشته و به منزله معلول گفتمان محسوب می‌شود، نمی‌توان به گونه‌ای ایجاد نمود که به منزله علت گفتمان یا به منزله نوعی کنترل ماقبل گفتمانی (بر روی خودش) عمل نماید. این نکته احتمالاً دشوار توسط رولان بارت در کتاب گفتمان تاریخ تبیین و تشریح شده است. او، در این کتاب، مورخانی - در بستر مورد نظر ما التن - را به باد حمله و انتقاد می‌گیرد که می‌خواهند ارزیابیهای «حقیقی» ای ارائه دهند که با پشتوانه «شواهد خام» امر «واقع» (گذشته واقعی) تضمین شده‌اند. بارت عقیده دارد که این قبیل مورخان نوعی تردستی و چشم‌بندی اجرا می‌کنند که بدین وسیله مرجوع («شینی» که مورخ به آن ارجاع می‌دهد) به عرصه‌ای فراسوی گفتمان فرافکنی می‌شود به طوری که از آن موضع بعداً بتوان آن را طلایه‌دار و تعیین کننده گفتمانی دانست که در حقیقت در وهله اول آن را به عنوان مرجوع re eren قرار داد. به عقیده بارت، این پارادوکس ویژگی شاخص و خصیصه بارز گفتمان تاریخی به‌شمار می‌آید: «فاکت [شواهد] صرفاً می‌تواند واجد یک هستی یا وجود زبانی باشد، در مقام یک واژه در یک گفتمان، مع‌ذلک دقیقاً به گونه‌ای است که گویا این وجود چیزی نیست جز «نسخه» یا «رونوشتی» ... از وجودی دیگر که در ... قلمرو امر «واقع» جای گرفته است. این سنخ

گفتمان ... [گفتمانی] است که در آن مرجوع به منزله چیزی بیرونی و خارجی نسبت به گفتمان به حساب می آید که بدون آن هرگز امکان رسیدن یا دست یافتن به آن در خارج از این گفتمان وجود ندارد.^{۱۹} می توانیم آن را به حال خود رها کنیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

r es in ri e e es os r r is n e es ion o is or
ri e ri e niversi ress

همانگونه که در این بخش درباره شواهد دیده ایم، دیدگاههای التن درست عکس دیدگاههای بارت و سن عمل می کند؛ التن از «انبوهی از فاکت‌های تاریخی» و از مقوله نه چندان پیچیده «تولید انبوه شناخت معتبر فاکت و تفسیر» سخن می گوید.

on e r i e o is or on on on n ee so n or on
is ori evl en e n ons r ion in e re o is ori no e e or c
es e i . er