

# جامعه‌شناسی تاریخی: روایت، تاریخ و جامعه‌شناسی

عباس وریج کاظمی\*

## چکیده

مقاله‌ی حاضر به بررسی نسبت جامعه‌شناسی و تاریخ می‌پردازد و بر آشتی مجدد و پیوند بین آن دو پای می‌فشارد. مفهوم روایت در این جا حلقه‌ی مفقوده‌ای است که می‌تواند به بازنگری در تلقی از جامعه‌شناسی و تاریخ کمک کند. ابتدا بر مبنای هرمنوتیک روایت ریکور به رابطه‌ی داستان و تاریخ می‌پردازیم، سپس با تأکید بر نقش روایت‌ها در جامعه‌شناسی نشان می‌دهیم که گزاره‌های جامعه‌شناسی و تاریخی به لحاظ عینیت و قطعیت تفاوتی ندارند. برای استدلال این نکته از واسازی دریدا و برسازنده‌گرایی جرجن استفاده می‌کنیم. نتیجه آنکه جامعه‌شناسی نباید در تقابل با تاریخ فهم شود؛ هر دو با روایت‌ها سر و کار دارند و هر دو با جهانی از تفاسیر مواجه‌اند. آنچه در هر دو مشترک است نگرستن به واقعیت‌ها از طریق عینک تفاسیر است و تنها تفاوت دو قلمرو در حجم لایه‌ها و فاصله‌ی با واقعیات است.

## واژه‌های کلیدی:

جامعه‌شناسی، تاریخ، روایت، هرمنوتیک روایت، واسازی، برساختگرایی، جامعه‌شناسی تاریخی

## مقدمه

تاریخ و جامعه‌شناسی چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ اگر جامعه‌شناسی با امور واقع<sup>(۱)</sup> سروکار داشته باشد و تاریخ سروکارش با روایت‌ها باشد، جامعه‌شناسی تاریخی چگونه ممکن می‌گردد؟ و با حضور روایت‌ها در جامعه‌شناسی تاریخی، چگونه می‌توان از آن به عنوان یک علم یاد کرد. عینیت<sup>(۲)</sup> در چنین علمی چگونه تحقق می‌یابد؟ اعتبار<sup>(۳)</sup> و حقیقت<sup>(۴)</sup> برای روایت‌ها چگونه اندازه‌گیری می‌شود؟

\* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

به راستی روایت‌های داستانی با روایت‌های تاریخی با یکدیگر چه تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی دارند؟ آیا ما خود را در یک طرح داستانی روایت می‌کنیم؟ آیا خودمان هستیم که زندگی‌مان را در شکل گزارشی منظم و سامانمند نشان می‌دهیم؟ آیا رجوع به تاریخ بدون تماس با روایت ممکن است؟ و در نهایت اگر جامعه‌شناسی با امور واقع سر و کار دارد و تاریخ با امور روایی، جامعه‌شناسی تاریخی، چگونه میان این دو امور مسیر خود را می‌گشاید؟ به عبارتی علمی بودن خود را چگونه تضمین می‌کند؟ مقاله در سه بخش مجزا و به هم مرتبط عرضه شده است. در بخش اول با استفاده از هرمنوتیک پل ریکور به این مطلب پرداخته شد که تاریخ همانند داستان چیزی جز مجموعه‌ای از روایت‌ها نیست. ما تاریخ را روایت می‌کنیم و در قالب گفتار یا نوشتار به آن نظم می‌بخشیم. حتی کنش انسانی نیز در معرض اتهام قصه‌گویی است. کنش انسانی نیز همواره در نشانه‌ها شکل می‌گیرد و به اصطلاح‌های موجود در سنت و هنجارهای فرهنگی تأویل می‌شود.

بخش دوم، با الهام از دریدا به واسازی اکنون و گذشته می‌پردازد و جامعه‌شناسی تاریخی را همانند تاریخ، روایتی می‌بیند؛ چرا که جامعه‌شناسی نیز با نوشتار سروکار دارد. ضمن آن که اتهامات مربوط به مسأله‌ی عینیت، حقیقت و... را در ارتباط با تاریخ می‌پذیرد؛ جامعه‌شناسی را نیز واجد چنین اتهاماتی می‌داند. در نهایت در بخش سوم ضمن توجه بیشتر به روایت‌های ممکن از «خود» با توجه به الگوی «برساخت‌گرایان»<sup>(۵)</sup> تلویحاً مطرح می‌شود که حقیقت و عینیت روایت‌ها بر مبنای میثاق<sup>(۶)</sup> فرهنگی و در بستر و قلمرو گفتمانی معنا می‌یابد.

### روایت، داستان و تاریخ

چه نسبتی بین تاریخ و داستان وجود دارد؟ اگر تاریخ خود داستانی باشد، می‌توان آن را تماماً روایی نیز فرض کرد؟ اجازه بدهید پرسش‌هایی را مطرح کنیم که ریکور خود بر آن تأکید کرده است: «آیا تاریخ داستانی روایی است که پیش روی تمامی تاریخ‌نگاران قرار می‌گیرد؟ آیا تاریخ، داستانی روایی است که رخدادهای پراکنده و تجربی را که جامعه‌شناسی اراده کرده به نظم می‌آورد؟ آیا تاریخ می‌تواند خود را از ساختار روایی داستان نجات دهد و از در آشتی با جامعه‌شناسی درآید بی‌آنکه چیزی غیر از تاریخ باشد؟»<sup>(۷)</sup>

تحلیل ریکور از روایتگری به سه مسأله‌ی پیوسته به یکدیگر مربوط می‌شود:  
۱- روایت به مثابه‌ی تاریخ، ۲- روایت به مثابه‌ی داستان ۳- روایت به مثابه‌ی زمان انسانی. هدف وی نشان دادن این نکته است که چگونه ساختارهای روایی تاریخ و داستان (یعنی رمان و قصه) به شیوه‌ای موازی کار می‌کنند تا تشکلهای جدیدی از زمان انسانی و از این رهگذر اشکال جدیدی از ارتباط انسانی بیافرینند. به نظر ریکور، تاریخ با گزارشگری یک گزارش یا حکایت آغاز می‌شود و به پایان می‌رسد. قابل فهم بودن، وضوح و انسجام آن استوار به همین گزارشگری است. از این رو، وی پیوندی معنا دار بین داستان و تاریخ کشف می‌کند.<sup>(۸)</sup>

پیوند میان داستان و تاریخ را می‌توان در کار «هایدن وایت» نیز مشاهده کرد. وی تاریخ را به مثابه‌ی نظریه‌ای ادبی در نظر می‌گیرد. زیرا روشی که تاریخ نگاران با آن رخدادهای گذشته را طراحی می‌کنند، همان قدر آفریننده است که نمایش نویسی، داستانی خیالی را طرح می‌ریزد. هر دوی آن‌ها می‌کوشند تا از همنشینی رخدادهای معنا بیافرینند و این همه را گردهم بیاورند و این ساختن جامعیت و شمول، درست همان کنشی است که پیکربندی را ممکن می‌کند. این کنش پیکربندی، در داستان و در تاریخ نگاری کیفیت همانندی از نظر تخیل آفریننده دارد.<sup>(۹)</sup>

پل ریکور اساساً علم و علوم انسانی را زیر عنوان این تخیل آفریننده جای می‌دهد. وی شکاف میان علوم تجربی و علوم انسانی را که یکی باید کشف قوانین حقیقی و تابع داده‌های حقیقی و دیگری (علوم انسانی) نشانه‌ها و تأویل باشد نمی‌پذیرد. به نظر وی «در علم نیز آنچه هست فراشد تأویل است که به پیش می‌رود... آنان نیز رسالتی را در حد نظریه‌ی ادبی دنبال می‌کنند، آنان هم باید به گستره‌ها سامان بخشند و پیکربندی را بسط و شرح دهند»<sup>(۱۰)</sup>

از نظر ریکور دو شیوه‌ی اصلی روایتگری وجود دارد: گزارش تاریخی و گزارش داستانی. در این جا بحث بر سر وحدت ژانر روایی است؛ ژانری که هم تاریخ و هم داستان را در می‌گیرد. مسأله‌ی اصلی این است که آیا تاریخ روایی هست یا نه؟ اگرچه انتقادات جدی در این زمینه وجود دارد، ریکور معتقد است که پیوندهایی میان تاریخنگاری و داستانگویی وجود دارد. چرا که تاریخ نمی‌تواند از روایتگری رهایی یابد. تمامی آموزه‌های روایی ما با داستان آغاز می‌شوند: طرح اندازی، هسته‌ی

مشترک گزارش داستانی و گزارش تاریخی است. از این رو به نظر ریکور، گسست کاملی میان این دو وجود دارد. همواره چیزی داستانی در تاریخ وجود دارد، همان طور که همیشه گونه‌ای از حقیقت را در داستان می‌توان یافت. تاریخ بارها بیش از آنچه پوزیتیویست‌ها، باور دارند، داستانی است: تاریخ «هرگز بازسازی ناب رویدادها نیست، حتی در بهترین حالت هم چیزی جز یک بازسازی ناب رویدادها نیست، ... بر عکس در پشت گزارش داستانی، همیشه تجربه‌ای واقعی می‌توان یافت که به روایت الهام می‌دهد که مشتاق شنیده شدن شود. دامنه‌ی این تعمق در هم شده به گونه‌ای ژرف مسأله‌ی زمان است.»<sup>(۱۱)</sup>

ریکور در کتاب «زمان و روایت» بحث «هرمونیک روایتگری» را پیش می‌کشد. مسأله‌ی اصلی این است که کشف کند، چگونه کنش داستان گفتن می‌تواند زمان طبیعی را به زمان ویژه‌ی انسانی که فروکاستنی به زمان ریاضی، زمان گاهنامه‌ای یا «زمان ساعت» نیست، تبدیل کند. چگونه روایتگری به مثابه‌ی سازنده یا ویران‌کننده‌ی سرمشق‌های قصه‌گویی، جستجوی مداوم راه‌های تازه‌ی بیان زمان انسانی و تولید یا آفرینش معناست؟<sup>(۱۲)</sup>

ریکور با وام گرفتن اصطلاح ویتگنشتاینی «بازی زبانی» معتقد است، روایتگری در نهایت آشکار خواهد کرد که معنای وجود انسانی خود چیزی روایی است. روایت همچون بازگویی سرگذشت (و تاریخ) معناهای ضمنی قابل توجهی دارد. درست همان طور که رمان‌نویسان طرح خاصی را بر می‌گزینند تا به مواد داستان خویش به شکلی روایی نظم دهند، تاریخ‌نگاران نیز بنا به گزینش ساختار روایی یا طرح، به رخدادهای گذشته نظم می‌دهند.

ریکور «در زمان و روایت»<sup>(۱۳)</sup> از واژه‌ی روایت نام می‌برد. مراد او از به کار بردن این واژه، در نظر گرفتن سویی‌ی سازنده‌ی واقعیت در روایت است. از نظر وی زمان به قالب تعریف مفهومی در نمی‌آید، اما گزارش یا روایت می‌شود. اندیشیدن راجع به زمان در واقع چیزی جز روایت کردن زمان نیست.

فصل دوم از نخستین مجلد زمان و روایت، بخشی است درباره‌ی نظریه‌ی طرح در زیباشناسی ارسطو. ارسطو «طرح» را نخست بدون در نظر گرفتن سویی‌ی زمانمندی رخدادهای مطرح کرده بود. این نکته که ارسطو طرح را بی‌زمان می‌شناسد،

بحث او را در نقطه‌ی مقابل بحث اگوستین قدیس قرار می‌دهد. ریکور همراه تضاد این دو قطب اندیشه‌ی یونانی - مسیحی غرب را در تاریخ نظریه‌ی ادبی حاضر دیده است. وی سنت فلسفه‌ی هرمنوتیک کلاسیک را ادامه داده است که به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر در پی این بود تا دو سرچشمه‌ی اصلی متافیزیک غرب (یعنی اندیشه‌ی یونانی و اندیشه‌ی مسیحی) را به یکدیگر پیوند بزند.<sup>(۱۴)</sup> در ادامه ریکور به مسأله‌ی زمان توجه می‌کند. از نظر وی زمان وقتی به «زمان انسانی» مبدل می‌شود که استوار به گونه‌ای روایت باشد و روایت (تاریخی یا داستانی) جایی دلالت‌گری خواهد یافت که شرطی باشد برای بیان شرایط وجود زمانمند.

ریکور از دو شکل متقابل زمان نام می‌برد؛ زمان همگانی و زمان شخصی. زمان شخصی زمانی میراست. از آن لحظه که ما هستی خود را چون این زمان میرا می‌شناسیم درگیر شکلی از روایت‌گری شخصی یا سرگذشت شخصی می‌شویم. همین که فرد علیه مرزهای محدود هستی خود می‌ایستد ناگزیر می‌شود تا خود را به یاد آورد و زمان را از آن خویش کند. از سوی دیگر زمان همگانی وجود دارد. در این جا منظور، زمان فیزیکی یا زمان طبیعی (زمان ساعت) نیست. بلکه زمان زبان است که پس از مرگ فرد ادامه می‌یابد. زمان انسانی، زیستن میان زمان شخصی میرایی ما و زمان همگانی زبان است. تاریخ به معنای یادآوردن زندگان و مردگان - به مثابه‌ی روایت‌گری همگانی - زمان انسانی را می‌سازد.<sup>(۱۵)</sup>

### نوشتار و جامعه‌شناسی تاریخی: واسازی اکنون و گذشته

تا این جا نشان دادیم که تاریخ، داستانی روایی است و روایت چونان گزارشگری است که گذشته را به نظم می‌آورد. از این رو متن داستانی و متن تاریخی به دلیل حضور روایت‌ها در هر دو پیوندی نزدیک می‌یابند. در این بخش نیز تأکید ما بر «متن» و «نوشتار» است. اما در این جا با تأکید بر الگوی واسازانه دریدا، و توجه بر «نوشتار» در پی آن هستیم که بین جامعه‌شناسی و تاریخ، پیوند برقرار کنیم. اکنون که تاریخ مجموعه‌ای از روایت‌هاست، جامعه‌شناسی چه می‌تواند باشد؟ آیا یکی ذهنی و دیگری عینی است؟ و اساساً پیوند جامعه‌شناسی و تاریخ به چه معناست؟

با کمک دریدا می‌خواهم نشان دهم که چرا جامعه‌شناسی پوزیتیویستی با تأکید یک جانبه بر گفتار (و حضور)، از نوشتار غفلت ورزید و چگونه جامعه‌شناسی تاریخی و تاریخ در جامعه‌شناسی در سایه‌ی توهم دست‌یابی جامعه‌شناسی رسمی به یقین و عینیت (از طریق دستیابی به پدیده‌های مشاهده‌ی و بلاواسطه) از سنت علم اجتماعی محو گردیده است.

در واقع دریدا با طرح و بحث از «متافیزیک حضور» و نقد «آوا محوری» و تأکید یک جانبه بر گفتار، این نکته را بیان می‌کند که تاریخ فلسفه با این سوگیری، گرفتار «دوگانه‌گرایی»‌هایی شده است، تقابلهایی چون دال / مدلول، گفتار / نوشتار و ... . پایه‌ی این تقابلهای فهمی غلط از «حضور» بود. و این خیال باطل که به واسطه‌ی حضور و زبان، ما بی‌واسطه با واقعیت‌های عینی تماس می‌یابیم. لذا حقیقت در گفتار متجلی می‌شود و عملاً نوشتار به علت دوری از حقیقت و عینیت طرد شده است.

آن چیزی که دریدا آن را زیر سؤال می‌برد «حضور» و اکنون است. با تأکید یک جانبه بر گفتار و اکنون بوده است که جامعه‌شناسی به مثابه‌ی علمی متیقن که داده‌های عینی در اختیار دارد خود را از تاریخ دور نگاه داشته است. چرا که تاریخ بر «نوشتار» تأکید دارد و بر اساس آن شکل می‌گیرد. تاریخ با روایت سروکار دارد، در حالی که جامعه‌شناسی با واقعیت. این تصور غلط از طریق تقابل افکنی بین اکنون و گذشته ممکن گردیده است.

از طریق‌سازی اکنون و گذشته و طرد متافیزیک حضور می‌توان نشان داد که گفتار خود می‌تواند به مثابه‌ی بخشی از نوشتار درک گردد. به عبارت دیگر نفس «حضور»، گره‌ای از کار دستیابی به حقیقت نمی‌گشاید. هم جامعه‌شناسی و هم تاریخ به یک اندازه با نشانه‌هایی سر و کار دارند که بی‌پایان از معانی سیال برخوردارند. معانی‌ای که در زنجیره‌ی بی‌پایانی از نظام دال‌ها، تشکیل می‌گردد. جامعه‌شناسی تاریخی در چنین بستری شکل می‌گیرد و با هرمنوتیک و‌اسازی پیوندی مستحکم می‌یابد. فعلاً در این جا از سایر شرایطی که به گسترش جامعه‌شناسی تاریخی کمک کرد مثل ناکامی‌های قضایای جامعه‌شناسی صرف‌نظر می‌کنم.

اکنون این سؤال طرح می‌گردد که چه نسبتی بین جامعه‌شناسی و تاریخ وجود دارد؟ آیا یکی علم گذشته و دیگری علم اکنون است؟ آیا می‌توان با تمایز افکنی میان

گذشته / اکنون، یکی را فارغ از عینیت و دیگری را عینیت‌پذیر فرض کرد؟ آیا درست است که فرض کنیم، تاریخ با «روایت‌ها» و جامعه‌شناسی با «واقعیت‌ها» سروکار دارند و این دو دانش به هیچ شکل به هم نزدیک نخواهند شد؟ درک غلط جدایی بین تاریخ و جامعه‌شناسی از چه چیزی نشأت گرفته است؟

دریدا اساساً به نقش و کارکرد زبان علاقه‌مند است و به واسطه‌ی گسترش روشی که واسازی<sup>(۱۶)</sup> نامیده می‌شود، مشهور شده است. روش واسازی با آنچه دریدا متافیزیک حضور می‌نامد مرتبط است. چنین روشی در واقع مجادله با هوسرل است که تقریباً چون سایر فیلسوفان بر فرضیه‌ی وجود عرصه‌ای ایقان که قابل دسترسی مستقیم است، اصرار می‌ورزد.<sup>(۱۷)</sup>

در اندیشه‌ی هوسرل جستجو برای دستیابی به صورتی از گفتار ناب، همزمان جستجو برای آن چیزی است که با واسطه حضور دارد. دریدا امکان حضور را رد می‌کند، با انکار «حضور»، «اکنون» آن گونه که آن را برای دستیابی به یقین درک می‌کنیم زیر سؤال می‌رود.

ما اگرچه، از آنچه در گذشته روی داده است و از آنچه ممکن است در آینده رخ دهد یا آنچه در جایی حادث شود مطمئن نیستیم، اما همواره بر دانش‌مان بر زمان حال، این جا و اکنون، همان گونه که دنیای ادراکی حاضر را تجربه می‌کنیم، تأکید می‌ورزیم. دریدا از رهگذر نقد به این باور، هم پوزیتیویسم و هم پدیدارشناسی را به چالش می‌کشد.<sup>(۱۸)</sup>

به نظر دریدا، «اکنون» به دلیل پیش فرض «حضور» به گفتار شأن و منزلتی متقدم نسبت به نوشتار بخشیده است. وی چنین نگرشی را «آوا محوری»<sup>(۱۹)</sup> نامیده است. گفتار از آن باب که به امکان حضور نزدیکتر است شأنی برتر می‌یابد. گفتار نزدیکتر به حضور است زیرا مبین بی واسطگی است. تلاش دریدا برای واسازی تضاد بین گفتار و نوشتار با برگرفتن حجاب از چهره‌ی متافیزیک حضور مرتبط است. کلمات گفتاری به نظر می‌رسد که از هستی حقیقی یا واقعی صادر می‌شوند اما نوشتار چندان مستقیم، طبیعی یا صادقانه به نظر نمی‌رسد.<sup>(۲۰)</sup> همواره دریدا استدلال می‌کند که از افلاطون تا هایدگر و لوی اشتروس، سنت فلسفی غرب نسبت به نوشتار بی‌توجه بوده است. در این سنت این گونه تصور می‌شود که می‌توان از زبان به مثابه‌ی

رسانه‌ای شفاف برای بیان حقیقت نهایی زندگی بشری بهره برد. اما به نظر دریدا گفتار صرفاً می‌تواند صورتی فرودست از نوشتار باشد، همان گونه که نوشتار می‌تواند به مثابه‌ی صورت زیرین گفتار فرض شود.<sup>(۳۱)</sup>

اگر تقابل بین اکنون و گذشته، نوشتار و گفتار، متکی بر فلسفه‌ی متافیزیک حضور باشد، بنابراین تقابل بین جامعه‌شناسی و تاریخ نیز می‌تواند از طریق واسازی برچیده شود. برای آن که، حضور، دیگر محمل امنی برای دستیابی به ایقان به نظر نمی‌رسد. در دل گفتار، نوشتار مندرج است. از این رو با برجسته کردن نوشتار می‌توان واسازی دریدایی را به نوشتار و متن در هرمنوتیک (به معنای ریکوری آن) نزدیک ساخت.

از نظر دریدا، بین نشانه و بیان نمی‌توان به روشنی تمایز قائل شد. بیان ناب همیشه مستلزم عنصری دلالت دهنده است. هیچ نشانه‌ای نمی‌تواند وابسته به مدلولی خاص نباشد، و رهایی از چنبره‌ی نظام دال‌ها نیز ممکن نخواهد بود. به نظر وی، وقتی ما نشانه‌ای را قرائت می‌کنیم، معنای آن بلاواسطه برای ما روشن نیست. نشانه‌ها به آنچه غایب است اشاره دارند، به همین سیاق معانی نیز غایب‌اند. معنی پیوسته در حال حرکت در امتداد زنجیره‌ای از دال‌هاست و ما نمی‌توانیم موقعیتش را مشخص کنیم زیرا معنی هیچ‌گاه مقید به یک نشانه‌ی بخصوص نیست.<sup>(۳۲)</sup> عدم تمایز آشکار بین نشانه و بیان، مبین این است که ما همواره با جهانی از تفاسیر مواجه‌ایم.

با واسازی تقابل بین اکنون و گذشته، تقابل بین جامعه‌شناسی و تاریخ نیز حل خواهد شد. جامعه‌شناسی با فکت یا واقعیت‌هایی سر و کار دارد که تنها در جامعه‌ی روایت تن به مطالعه می‌دهند، امر روایی نیز امری تاریخی است. جامعه‌شناسی حتی هنگامی که با رویدادهایی از اکنون سروکار دارد، آنها را در شکلی روایتی مورد درک و بررسی قرار می‌دهد. دریدا با نفی حضور، آن گونه که در فلسفه‌ی غرب درک می‌شد، به نوعی، فاصله میان اکنون و گذشته را برداشته است. در این جا تأکید مجدد بر نوشتار ما را به این بحث سوق می‌دهد که آیا موضوع جامعه‌شناسی و تاریخ هر دو نوشتار نیست؟ مگر ما با چیزی جز روایت‌ها و تفاسیر از امور واقع مواجه‌ایم؟ بنابراین با حذف اکنون بدان سان که پدیدارشناسان و پوزیتیویست‌ها تصور می‌کردند که در سایه‌ی آن می‌توانند به عینیت یا یقین دست یابند، هم جامعه‌شناسی و هم



تاریخ با نشانه‌ها و روایت‌ها سروکار دارد. در این جا با حذف این تقابل، جامعه‌شناسی و تاریخ با هم گره می‌خورند.

### برساخت‌گرایی؛ روایت و گفتمان (مدلی برای بررسی روایت از خود)

خاطرات و زندگی‌نامه نویسی‌ها از این رو با رمان‌ها و قصه‌ها مشابهت می‌یابند، که در هر دو ما با روایت سروکار داریم. یکی روایت تاریخی و دیگری روایت داستانی. در بحث هرمنوتیک، نزدیکی این دو را متذکر شدیم و در واسازی اکنون و گذشته نیز نشان دادیم که جامعه‌شناسی نیز اساساً با چنین روایت‌هایی سروکار دارد و تمییز تاریخ از جامعه‌شناسی و تقابل افکنی بین آن دو (در سنت جامعه‌شناسی پوزیتیویستی) با سوگیری و غلبه‌ی اکنون بر گذشته همراه بوده است. با واسازی بین گذشته و اکنون دیگر جامعه‌شناسی و تاریخ نمی‌توانند از یکدیگر فاصله بگیرند.

برساخت‌گرایان نیز تاریخ را به مثابه‌ی روایت‌هایی ساخته شده توسط راویان و ناقلان فرض می‌گیرند. در واقع ما هر کدام یک راوی محسوب می‌شویم و در شکل‌گیری تاریخ به مثابه‌ی قصه‌ای منظم که دارای اول، وسط و پایان است، سهیم هستیم. هر روایت تاریخی به گونه‌ای «حدیث نفس» است. بنابراین در این جا تأکید ما بر روایت از خود<sup>(۲۳)</sup> قرار می‌گیرد و بدون آنکه بخواهیم به بحث مفصل در باب روایت از خود بپردازیم؛ تلاش می‌کنیم تا راهی به سوی مطالعه روایت‌هایی موجود از خود در بستر جامعه‌شناسی باز کنیم. این رویکرد بیشتر توسط جرجن<sup>(۲۴)</sup> مطرح شده است. وی به عنوان یک برساخت‌گرای اجتماعی مقالات و کتاب‌های زیادی در ارتباط با «روایت و خود» تدوین کرده است. از این رو فهم دیدگاه وی جهت تکمیل طرح جامعه‌شناسی تاریخی و برای مطالعه روایت‌ها در داستان و تاریخ مفید به نظر می‌رسد. برساخت‌گرایی اجتماعی در کار کلاسیکی برگرو لاکمن (۱۹۶۶) ریشه دارد. اما برساخت‌گرایان اجتماعی معاصر تا اندازه‌ی زیادی از پدیدارشناسی اجتماعی و تحلیل‌های ساختاری اجتماعی فاصله گرفته‌اند و بیشتر از تحولات اخیر در علم، مطالعات اجتماعی علم، نقد ایدئولوژیکی، نظریه‌ی ادبی پساساختارگرایی، تأثیر پذیرفته‌اند. از این رو کسانی چون «جرجن» تلاش می‌کنند تا روایت را در یک حوزه‌ی گفتمانی شرح و بسط دهند.

شکل دیگری از این نظریه که به نام برساخت‌گرایی روایتی شناخته شده وجود دارد که به دیدگاه جرجن بسیار شبیه است. برساخت‌گرایی روایتی می‌گوید مورخان ساختارهای روایتی را بر جریان بی‌شکل واقعیت بار می‌کنند. یکی از مدافعان برساخت‌گرایی روایتی، لوئیس مینک است. به نظر او «داستان‌ها را ما زندگی نمی‌کنیم بلکه می‌سراییم»<sup>(۲۵)</sup> برساخت‌گرایان برخلاف رئالیسم روایتی اساساً معتقدند که روایت‌ها برساخته می‌شوند و نه آن که کشف می‌شوند.

برساخت‌گرایان اجتماعی مسأله‌ی اذهان فردی را به عنوان کانون اصلی و ذخیره‌ی جامع روایت، داخل پُرانتز قرار می‌دهند. بنابراین قبل از هر کاری باید روایت را به مثابه‌ی پدیده‌ای زبانشناختی در نظر بگیریم. در واقع منظور ما در این جا روایت به مثابه‌ی یک متن است؛ متنی گفتاری یا نوشتاری.<sup>(۲۶)</sup> از این رو باید روایت را در قلمرو گفتمانی جای دهیم. برای تعیین و بررسی روایت می‌توانیم به سنت‌های نقل داستان، تاریخ شفاهی، خاطرات شخصی افراد و انواع نوشته‌های ادبی (همانند رمان و...) رجوع کنیم.

به نظر جرجن<sup>(۲۷)</sup> متن تاریخی، همانند متن داستانی است. هر طرح داستانی نقطه‌ی آغاز، میانه و نقطه‌ی پایانی دارد. هر داستانی عمدتاً هدفی دارد و رخدادی را توضیح می‌دهد، وضعیتی که باید به آن دست یافت یا باید از آن اجتناب کرد. نقطه‌ی پایانی<sup>(۲۸)</sup> یک قصه، نوعاً با ارزش آمیخته است. به این معنا که مطلوب یا نامطلوب درک می‌گردد. تا این جا مشخص می‌شود که روایت، مستلزم چارچوبی ارزیابانه است که در آن مشخصه‌ی خوب یا بد به تولید پیامدهای خوشایند یا ناخوشایند کمک می‌کند. روایت دارای سوگیری ذهنی<sup>(۲۹)</sup> است. درون هر داستانی این مؤلفه‌ی فرهنگی نیرومند حضور دارد.

«هدف نهایی» و ارزش آمیخته با آن، از سوی راوی داستان تعیین می‌گردد. به عبارت دیگر تنها درون سنت فرهنگی است که «رویدادهای ارزشی» می‌تواند تفهم‌پذیر شود. روایت تاریخی همچون روایت داستانی، عمدتاً روایتی است که در آن اثرها و کاراکترها در داستان دارای هویتی به هم پیوسته و مستمر در طول زمان هستند.<sup>(۳۰)</sup> بنابراین اگر روایت تاریخی را به مثابه‌ی روایت داستانی در قلمروی گفتمانی بخواهیم درک کنیم، هر روایت دارای هدف اصلی، نظم‌ی از روایات، توازن هویت،

پیوندهای علمی بین رویدادها، تمایزگذاری بین نشانه‌ها برخوردار است. روایت ایده‌آل از نظر جرجن، روایتی است که تبیینی ارائه می‌کند یا توضیحی می‌دهد. چنان که ریکور خاطر نشان کرد «تبیین‌ها، ... باید درون بافت روایت ساخته شوند». تبیین نوعاً از طریق انتخاب رویدادها و معیارهای مشترکی که به طور علیّ پیوند یافته‌اند، به دست می‌آید.<sup>(۳۱)</sup>

براساس تحلیل گفتمانی، سه شکل اولیه برای روایت‌ها می‌توان در نظر گرفت: اولین شکل، روایت ثابت و متوازن<sup>(۳۲)</sup> است. روایت ثابت، رویدادی است که در آن روند و خط سیر زندگی اساساً با توجه به اهداف یا پیامدها، ثابت و لایتغیر باقی می‌ماند. روند زندگی فردی نه بهتر می‌شود و نه بدتر، این نوع روایت در مقابل دو نوع روایت دیگر قرار می‌گیرد.

روایت‌ها همچنین می‌توانند پیش رونده یا پس رونده باشند. روایت پیش رونده<sup>(۳۳)</sup> از زندگی - در روایت داستانی یا روایت تاریخی - مطلوبیت و روند بهتر زندگی را گزارش می‌کند. برخلاف این نوع روایت، روایت پس رونده<sup>(۳۴)</sup>، نشان‌دهنده‌ی افول و عقب‌گرد در زندگی است.<sup>(۳۵)</sup>

به این دلیل که روایت اساساً محصولی گفتمانی است، با سایر اشکال زبانی درونی شرایط اجتماعی - فرهنگی خاص، در یک جایگاه قرار می‌گیرد. به همان سیاق که ما با تنوعات و گوناگونی‌های بزرگی در کردارهای زبانی<sup>(۳۶)</sup> در سراسر جهان مواجه می‌شویم، همان گونه هم ما گوناگونی‌های وسیعی را در روایت شاهدیم.

بنابراین ما می‌توانیم روایت‌های تاریخی شکل گرفته از خود را در سه شکل طرح شده در نظر بگیریم. اگر چه روایت‌های متنوع و متکثری از خود در یک جامعه جاری است، با مطالعه‌ی گفتمانی روایت می‌آموزیم که روایت‌ها درون سنتی فرهنگی و گفتمانی شکل می‌گیرند. از این رو تا اندازه‌ی زیادی از یکپارچگی زبانی برخوردارند. مثلاً جامعه‌ای توسعه یافته یا در حال توسعه ممکن است روایت‌های پیش رونده‌ای از «خود» ارائه دهد که با جامعه‌ای سنتی که روایت ثابتی از «خود» دارد تفاوت پذیرد و یا این که در وضعیت آنومیک، ممکن است با خودهای پس رونده رویاروی شویم.

اکنون سؤال این است که چه نسبتی بین حقیقت و روایت وجود دارد؟ به عبارت دیگر حقیقت روایت چگونه درک می‌گردد؟ یعنی آن که روایت تا چه اندازه بازنمای

واقعیت مورد نظر است؟ همواره زبان ابزاری برای بازنمایی درک می‌شد، ابزاری که با توجه به ارتباطش با جهان، توانایی راست‌نمایی را داشت. اما این تلقی در سال‌های اخیر در همه‌ی حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی مردود اعلام شده است. روایت‌ها نیز به عنوان حاملان حقیقت فرض نمی‌گردند. چرا که امکان عینیت در روایت، اغلب مبهم است.

هیچ چیز در جهان، جز آنچه ما به عنوان رویدادهای گزینش شده در اختیار داریم، وجود ندارد، رویدادهایی که با ارزش‌های ما در آمیخته‌اند. برای شکل‌گیری روایت، استلزاماتی فرهنگی وجود دارد. این استلزامات محدودیت‌هایی را برای عینیت پدید می‌آورند. آیا اساساً می‌توانیم توصیف‌های روایتی را که سوژه‌ی ارزشیابی تجربی هستند در اختیار بگیریم؟

پوپر بین دو مقام اکتشاف<sup>(۳۷)</sup> و مقام داوری<sup>(۳۸)</sup> تفاوت قائل می‌شود. مقام گردآوری و اکتشاف که در آن دانشمند ادعای اولیه‌اش را طرح می‌کند با تحلیل منطقی دانش علمی بی‌ارتباط است.<sup>(۳۹)</sup> ابزار گردآوری لزومی ندارد که به طور عقلانی توجیه شده باشند. روایت‌ها به هر شکل و از هر کجا می‌توانند طرح شوند. مهم آن است که در مقام داوری، صدق و کذب آن آزموده می‌شود. به نظر پوپر در هر صورت معیاری وجود دارد. نقد کواین (۱۹۶۰) معطوف به مقام داوری پوپر است. آیا شرایط علمی یک تعریف متیقن وجود دارد؟

کواین بر نسبیت آنتولوژیک پای فشرد و بحث ترجمه‌ناپذیری را طرح کرد. به نظر وی زبان‌های مختلف به نحو دقیق قابل ترجمه به یکدیگر نیستند و در عین حال نمی‌توان مقوله‌های وجودی یکی را صادق و مقوله‌های وجودی آن دیگر (روایت) را کاذب یا کمتر صادق به شمار آورد. اکنون پرسش این است که روایت‌های تاریخی مطرح شده را با توجه به نسبیت آنتولوژیک چگونه می‌توان درک کرد؟ منظور از نسبیت آنتولوژیک آن است که هر زبان از مقوله‌های خاصی برای توصیف امور بهره می‌گیرد. این مقوله‌ها احیاناً به طور کامل با مقوله‌ها در زبان‌های دیگر که برای توصیف همان امور به کار گرفته می‌شود، انطباق ندارد.<sup>(۴۰)</sup>

اکنون چگونه می‌توان بین حقیقت و روایت پیوند برقرار کرد؟ نمی‌توان گفت که این رابطه به طور کامل غیرممکن است. اما شرایط حقیقت باید برحسب دستاوردهای خرد

فرهنگی یا فرهنگی خاص درک شود. از این رو نظریه گفتمانی، روایت‌ها را بر اساس کارکردهایش مورد بررسی قرار می‌دهد و نه بر مبنای صدق یا حقیقت گزاره‌های آن. از سوی دیگر نفس حقیقت و صدق در هر سنت فرهنگی بر مبنای نوعی میثاق<sup>(۴۱)</sup> شکل می‌پذیرد.<sup>(۴۲)</sup>

### نتیجه‌گیری

مدعای مقاله‌ی حاضر را می‌توان در سه بند خلاصه کرد:

الف- تاریخ همچون داستان مجموعه‌ای از روایت‌هاست. همان‌گونه که داستان در یک طرح منطقی و منظم که دارای نقطه‌ی آغاز و پایان است، عرضه می‌شود؛ تاریخ نیز از طرف مورخین، ناقلین و... در چنین طرح منطقی بازسازی می‌گردد. از این رو در تاریخ نه با رویدادهای ناب بلکه با روایت‌هایی از چنین رویدادهایی مواجه هستیم. به عبارت دیگر ما در تاریخ نه با امور واقع بلکه با امور روایی سروکار داریم.

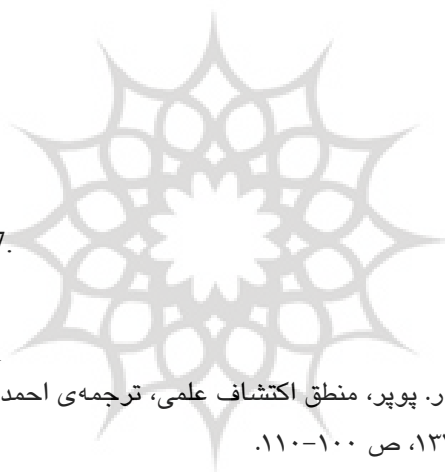
ب- جامعه‌شناسی نیز اساساً با امور روایی سروکار دارد؛ یعنی همان جایی که تاریخ ایستاده است. بنابراین جامعه‌شناسی نمی‌تواند در جایی بایستد که تاریخ نایستاده باشد. از این رو تصور جامعه‌شناسی بدون تاریخ ناممکن است. جامعه‌شناسی تماماً با تاریخ درآمیخته است. نه تنها تاریخ نمی‌تواند خود را از ساختار روایی داستان نجات دهد، که جامعه‌شناسی نیز حتی با تأکید یک جانبه بر «اکنون» و «حضور» نمی‌تواند از این دام بگریزد. جامعه‌شناسی نه با واقعیت‌ها<sup>(۴۳)</sup>، بلکه با «روایت‌ها»<sup>(۴۴)</sup> سروکار دارد. نه این که برای جامعه‌شناسی واقعیتی وجود ندارد، بلکه هیچ گاه ما با واقعیت‌ها بی‌واسطه مواجه نمی‌شویم. امور واقع همواره در جامعه‌ی روایت عرضه می‌شوند. جامعه‌شناسی همواره واقعیت‌ها را روایت می‌کند و نفس حضور و اکنونیت تأثیری بر عینیت بیشتر روایت‌های یک جامعه‌شناس ندارد. از این رو نه تنها تاریخ، بلکه جامعه‌شناسی نیز روایتی است.

ج- عینیت و حقیقت و اعتبار روایت‌ها، در بستر گفتمانی معنا می‌یابد. روایت خود به صورت گفتمانی درک می‌گردد. همواره استلزامات فرهنگی و قواعد پیش گفتمانی محدودیت‌هایی را برای عینیت به معنای پوزیتیویستی آن فراهم می‌آورند. مسأله این است که خود حقیقت و عینیت در بستری گفتمانی، قابل درک می‌گردند و در هر سنت فرهنگی بر مبنای نوعی میثاق تشکیل می‌گردند.

### پی‌نوشت‌ها

- 1- Facts
- 2- Objectivits
- 3- Validity
- 4- Truth
- 5- Constructionism
- 6- Convention
- ۷- پل ریکور، زندگی در دنیای متن، شش گفتگو یک بحث، ترجمه‌ی بابک احمدی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸، ص ۷۵.
- ۸- رک: پل ریکور، نوشتار به مثابه‌ی مسأله‌ای پیش‌روی نقد ادبی و هرمنوتیک فلسفی در هرمنوتیک مدرن، ترجمه‌ی بابک احمدی و دیگران، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
- 9- Hayden Whit, The Historical text as Literary Artifact, in Canary, R. H. and Kozicki, H. (eds), 1978.
- ۱۰- پل ریکور، زندگی در دنیای متن، ص ۷۵.
- ۱۱- همان کتاب، ص ۱۱.
- ۱۲- همان کتاب، ص ۷۲.
- 13- Paul Ricoeur, Time and Narrative, vol. 1,2,3, Trans. k. Mclaughlin and D. pellaure, chicago university press. 1984, 1980, 1988.
- 14- Ibid.
- بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، دوره‌ی دو جلدی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۰.
- 15- Ibid.
- 16- Deconstruction
- ۱۷- مادان ساروپ، پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه‌ی محمدرضا تاجیک، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۵۵.
- ۱۸- محمد ضمیران، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۹.
- 19- Phonocentrism
- ۲۰- مادان ساروپ، پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، ص ۵۶.
- ۲۱- راجر ویستر، ژاک دریدا و واسازی متن، ترجمه‌ی عباس بارانی، ارغنون، شماره ۴، نقد ادبی، تهران، ۱۳۷۳.
- ۲۲- همان کتاب.

- 23- Narrative of self
- 24- Gergen. k.j. The saturated self: Basic Books, 1991.
- Gergen. k.j. Mind, text and society: self memory in social context. inu. Neisser and R. Firush. The remembering self, New York, 1994.
  - Gergen. k.j, Narrative, moral Identity and Historial conscionsness: a social constructionist Account, Draft copy for an edited volume on narrative and historial conscionsness, university of Biele feld, forth coming, 1996.
- ۲۵- مادان ساروپ، پسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم، ص ۳۳۰.
- 26- Gergen. k.j, Narrative, moral Identity and Historial conscionsness: a social constructionist Account, Draft copy for an edited volume on narrative and historial conscionsness, university of Biele feld, forth coming, 1996.
- 27- Gergen. k.j. The saturated self: Basic Books, 1991.
- 28- End point
- 29- Subjective bias
- 30- Gergen, 1996.
- 31- Ibid.
- 32- Stabilitly Narratives
- 33- Progressive narratives
- 34- Regressive narratives
- 35- Gergen, 1996, P. 16-17.
- 36- Language practices
- 37- Context of discovery
- 38- Context of justification
- ۳۹- ک.ر. پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۰۰-۱۱۰.
- ۴۰- دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۲، ص ۳۴۴-۳۴۷.
- 41- Convention
- 42- Gergen, 1996.
- 43- Facts
- 44- Narrative



### منابع و مأخذ

- ۱- احمدی. بابک: *ساختار و تأویل متن*، دوره‌ی دو جلدی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۰.
- ۲- استنفورد، مایکل: *درآمدی بر فلسفه‌ی تاریخ*، ترجمه‌ی احمدگل محمدی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- ۳- پوپر، ک. ر: *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰.
- ۴- ریکور، پل: *نوشتار به مثابه‌ی مسأله‌ای پیش‌روی نقد ادبی و هرمنوتیک فلسفی در «هرمنوتیک مدرن»*، ترجمه‌ی بابک احمدی و دیگران، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
- ۵- ریکور، پل: *زندگی در دنیای متن*، شش گفتگو، یک بحث، ترجمه‌ی بابک احمدی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸.
- ۶- ساروپ. مادان: *پساساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه‌ی محمدرضا تاجیک، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- ۷- ضمیران. محمد: *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۹.
- ۸- کوزنز هوی. دیوید: *حلقه‌ی انتقادی: ادبیات، تاریخ، هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۷۱.
- ۹- لیتل. دانیل: *تعیین در علوم اجتماعی*، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۰- وبستر، راجر: *ژاک دریدا و واسازی متن*، ترجمه‌ی عباس بارانی، ارغنون شماره ۴، نقد ادبی، ۱۳۷۳.
- 11- Berger and Luckmann, *The social construction of reality*, London: Allen Lan, 1967.
- 12- Gergen. k.j, *Narrative, moral identity and Historial consciensness: a social constructionist Account*, Draft copy for an edited volume on narrative and historial consciensness, university of Biele feld, forth coming, 1996.
- 13- Gergen. k.j. *Mind, text and society: self memory in social context*, inu. Neisser and R. Firush. The remembering self, New York, 1994.
- 14- Gergen. k.j. *The saturated self: Basic Books*, 1991.



- 15- Ricoeur, paul, *Time and Narrative*, vol. 1,2,3, Trans. k. Mclaughlin and D. pellaure, chicago university press. 1984, 1980, 1988.
- 16- Whit, Hayden, *The Historical text as Literary Artifact*, in Canary, R. H. and Kozicki, H. (eds), 1978.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی