

کیت جنکینز

# بازاندیشی تاریخ

ترجمه ی ساغر صادقیان



# بازاندیشی تاریخ





کیت جنکینز

# بازاندیشی تاریخ

ترجمه‌ی ساغر صادقیان



## Rethinking history

Keith Jenkins

بازاندیشی تاریخ

کیت جنکینز

ترجمه‌ی ساغر صادقیان

ویرایش تحریریه نشرمرکز

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول زمستان ۱۳۸۴، شماره‌ی نشر ۷۸۶، ۱۸۰۰ نسخه، چاپ شفيعی

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۸۵۰-۶

نشرمرکز، تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱

کتابفروشی نشرمرکز: خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله

خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸، تلفن: ۳-۴۶۲-۸۸۹۷۰

E-mail: info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق برای نشرمرکز محفوظ است

جنکینز، کیت، ۱۹۴۳- م Jenkins, Keith

بازاندیشی تاریخ: با پیشگفتاری جدید و گفتگویی میان نویسنده و آلان مانسلو /

کیت جنکینز؛ ترجمه‌ی ساغر صادقیان. - تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۴.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا. ISBN: 964-305-850-6

عنوان اصلی: Rethinking history.

۱. تاریخ - فلسفه. ۲. تاریخ - روش‌شناسی. ۳. تاریخ‌نویسی. الف. صادقیان،

ساغر، ۱۳۵۰-، مترجم. ب. عنوان.

۲ب ۹ج ۱۶/۸۱ D ۹۰۱

۸۴-۲۹۱۶۴ م

کتابخانه ملی ایران

## فهرست

مقدمه مترجم .....	هفت
پیشگفتار .....	۳
گفت‌وگویی آلان مانسلو با کیت جنکینز .....	۸
مقدمه .....	۱۵
۱ چيستی تاريخ .....	
در باب نظريه .....	۲۱
در باب عمل .....	۴۴
در باب تعريفی از تاريخ .....	۵۴
۲ در باب برخی پرسش‌ها و برخی پاسخ‌ها .....	
در باب حقيقت .....	۵۶
در باب واقعيات و تفسير .....	۵۷
در باب جانب‌داري .....	۶۴
در باب هم‌منفسي .....	۷۱
در باب منابع دست اول و دوم؛ در باب منابع و مدارک .....	۷۵
	۸۷

۹۲ در باب زوجها: در باب علیت و غیره

۹۷ تاریخ: علم یا هنر؟

۹۹ نتیجه .....

۱۰۴ ۳ پرداختن به تاریخ در دنیای پسا-مدرن .....

۱۲۳ یادداشت‌ها .....

۱۳۲ نمایه .....

## مقدمه مترجم

با وجود سنت دیرینه تاریخ‌نویسی در ایران، تحلیل تاریخی در این سرزمین کمتر مورد توجه قرار گرفته است. البته این مشکل تقریباً فراگیر سایر نقاط جهان نیز هست اما به نظر می‌رسد فلسفه تاریخ در ایران غیرضروری قلمداد شده است. شاهد این ادعا تعداد کتب موجود تالیف و ترجمه در باب این موضوع است که بدون اغراق از تعداد انگشتان دست کمتر است. اما همان‌گونه که فیلسوفان تاریخ معتقداند، مورخان به دو گروه تقسیم می‌شوند: آنان که فلسفه تاریخ را مورد توجه قرار می‌دهند و آنان که آن را نادیده می‌گیرند و فلسفه تاریخ‌شان به شکل ضمنی در آثارشان نهفته است. شقّ ثالثی وجود ندارد؛ هیچ اثر تاریخی فاقد فلسفه تاریخ نیست.

دیدگاه کلی به روش تاریخ‌نگاری هیچ‌گاه از روند فلسفه به طور کلی مجزا نبوده است بلکه همواره بخشی از آن به حساب آمده. فیلسوفان بزرگی چون کانت و هگل، سردمداران فلسفه تاریخ نیز بوده‌اند. در دوران معاصر نیز تاریخ‌نویسی — با اندکی دیرکرد — در سایه فلسفه پسا-مدرن

درآمده است. موضوع مورد بحث در این دوران مسألهٔ عینیت و ذهنیت در تاریخ است و شاید بتوان ادعا کرد میشل فوکو رهبری آن را بر عهده دارد. علوم انسانی در زمان معاصر به دو گروه تقسیم می‌شود: گروه له و گروه علیه میشل فوکو، اما کسی نمی‌تواند او را نادیده بگیرد. روش تاریخ‌نگاری فوکو با دو اصطلاح «تبارشناسی» و «باستان‌شناسی» - البته در معنای غیرمتعارف آن دو واژه - معرفی می‌شود.

جنکینز نیز بیش از آن که خود اقرار می‌کند مدیون آرای فوکو است. در حقیقت اگر تاریخ‌نویسی فوکویی را بررسی کنیم، کتاب جنکینز چیزی جز بازگویی همان مطالب نیست. اما نکتهٔ اساسی اینجاست که فوکو هیچ‌گاه به این روشنی و وضوح روش خود را بیان نکرده است. فهم آثار فوکو دشوار است، نه صرفاً به این علت که کلام او پیچیده است، بلکه همچنین به این دلیل که او کمتر از روش خود صحبت می‌کند. به جز یکی دو مصاحبه، در سایر آثار فوکو باید متن را به شکل بینامتنی خواند تا دریافت منظور نظر او چه نوع از تاریخ‌نگاری است.

بازاندیشی تاریخ اثری ساده و مختصر است. جنکینز این کتاب را برای محصلان و علاقمندان تاریخ نوشته است، با زبانی کاملاً عامیانه و فارغ از پیچیدگی‌های کلامی. خواننده می‌تواند به راحتی مفاهیم اساسی تاریخ پسا-مدرن را دریابد. البته این روانی حین ترجمه مخدوش می‌شود اما در هر حال سعی شده است مفاهیم تا حد امکان نزدیک به متن اصلی بیان شود. این کتاب نقطهٔ آغازی مناسب برای درک فلسفهٔ تاریخ دوران معاصر است و پس از آن خواننده می‌تواند سراغ آثار جدی‌تر برود.

در تاریخ‌نویسی فوکویی هر نوع حرکت از گذشته به آینده، هرگونه خط سیر تاریخی و هرگونه ریشه و آغاز برای رخدادها انکار می‌شود. تاریخ از نقطه‌ای در گذشته آغاز نمی‌شود تا به حال و آینده ادامه یابد بلکه

همه تاریخ، تاریخ زمان حال است. مورخ از زمان حال آغاز می‌کند و به گذشته می‌رود زیرا هرچه دارد متعلق به زمان حال است. مورخ حین رفتن به گذشته تمامی پیش‌فرض‌های ایدئولوژیکی، روش‌شناختی و هستی‌شناختی خود را همراه می‌برد. او با دیدگاه خاص خود رخداد را بررسی می‌کند تا تفسیری جدید از آن ارائه دهد. تاریخ سراسر تفسیر است. حقیقتی وجود ندارد، هرچه هست، تفسیری تازه است. حقیقت حاصل بازتولید قدرت-دانش است. در هر گفتمان، قدرت-دانش حقیقت را خلق می‌کند. پس در هر زمان، بسته به این که رژیم حقیقت، یا به تعبیر دیگر گفتمان قدرت-دانش، آن کدام دسته یا گروه باشد، حقیقت را آن گروه تفسیر می‌کند. تنها حقیقت موجود این است که حقیقتی وجود ندارد.

سند تاریخی چیست؟ یک متن شامل کلمات و عبارات، یک بازنمود زبانی. این تنها چیزی است که مورخ از گذشته در دست دارد. مراجع بازنمودها دیگر وجود ندارند پس مورخ متن را با مفاهیم زمان حال و دریافت فعلی خود از عبارات تعبیر می‌کند. او متن قرون وسطایی را می‌خواند، متنی مثلاً درباره مجازات، اما درک او از مجازات درک زمان حال است پس مورخ متن را با دریافت خود بازتفسیر می‌کند.

از سوی دیگر بازگشت مورخ از زمان حال به گذشته دلخواهانه است. ریشه‌ای و نقطه آغازی در گذشته برای رخدادها وجود ندارد پس مورخ تا هر جا که بخواهد به عقب برمی‌گردد و هرچند ریشه که بتواند می‌یابد زیرا ریشه واحد وجود ندارد. این ریشه‌ها سلسله‌های علت و معلولی نیستند که به امری ناگزیر منتهی شوند بلکه مرحله‌ای از جریان رویدادهای پشت سرهم هستند که یکی پس از دیگری رخ داده‌اند تا به زمان حال رسیده‌اند. از این نظر هر رخداد غیرقابل پیش‌بینی است؛

جبری وجود ندارد؛ هیچ رخدادی ناگزیر نیست بلکه حادثه‌ای است محصول برخورد جریان‌های متعدد؛ اغلب محصولی کاملاً جدید.

در این مقدمه قصد آن نیست که به شرح تاریخ پسا-مدرن پردازم پس به همین اختصار اکتفا می‌کنم و تفصیل بیشتر را به آثار تألیفی و ترجمه که بزودی تقدیم خواهم کرد، موکول می‌کنم.

در پایان، ضمن تشکر و سپاس از استاد بزرگوار خود، دکتر پائولو پالادینو، که درک فلسفه تاریخ معاصر را مدیون او هستم، این ترجمه را به مادر خود تقدیم می‌کنم؛ به پاس تمام فداکاری‌هایش.

ساغر صادقیان

انگلستان، لنکستر

تابستان ۱۳۸۴

فکر می‌کنم، همان‌گونه که نیچه به روشن‌ترین وجهی دریافت، هر رشته‌ای را آن چیزهایی تشکیل می‌دهند که پردازندگان به آن رشته از انجام آن‌ها منع شده‌اند. هر رشته را مجموعه‌ای از محدودیت‌های حاکم بر اندیشه و تخیل می‌سازد، و هیچ رشته‌ای بیش از تاریخ‌نگاری حرفه‌ای به واسطه‌ی تابوها محدود نشده است - محدودیتی تا آن حد که اصطلاح «روش تاریخی» چندان تفاوتی با این حکم ندارد که «تکلیف داستان را روشن کنید» (بدون هیچ تصویری از این که رابطه «داستان» با «واقعیت» چه می‌تواند باشد)، و نیز این حکم که از چندوجهی بودن مفاهیم و افراط در خیال‌پردازی (یعنی «شور و هیجان») به هر بهایی باید احتراز کرد.

با این حال بهایی که پرداخت شد قابل توجه است. این امر منجر به سرکوب دستگاه مفهومی (که بدون آن نمی‌توان واقعیت‌های جزء-جزء را در کلان‌ساختارهای پیچیده جمع کرد و آن‌ها را به شکل عناصر بازنمایی گفتمانی در روایت تاریخی در آورد) و تقلیل نمود شاعرانه در نوشتار

تاریخی به امر درونی گفتمان (جایی که به منزله‌ی محتوای تأیید نشده - و بنابراین غیر قابل انتقاد - روایت تاریخی عمل می‌کند) شده است. مورخانی که مرز قاطعی میان تاریخ و فلسفه تاریخ می‌کشند قادر به تشخیص این نکته نیستند که هر گفتمان تاریخی در درون خود، هر چند فقط به صورت ضمنی، یک فلسفه‌ی تاریخ تمام عیار دارد... تفاوت اساسی میان تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ در این است که دومی یک دستگاه مفهومی را مطرح می‌کند که واقعیات درون گفتمان به وسیله‌ی آن در سطح متن نظم پیدا می‌کنند، در حالی که خود تاریخ (در عرف رایج) این دستگاه را درون روایت پنهان کرده، جایی که به مثابه‌ی یک ابزار شکل دهنده‌ی پنهان یا ضمنی عمل می‌کند....

هیدن وایت، مدارهای گفتمان، صص. ۷-۱۲۶

## پیشگفتار

(آلان مانسلو)

هرچیز، هرکس و هر کتابی تاریخی دارد. آنچه کتاب کیت جنکینز، بازانديشی تاریخ (۱۹۹۱)، ما را از آن آگاه کرد این است که چنین تاریخ‌هایی فقط تاریخ هستند و بس. یعنی کار درستی می‌کنیم که بفهمیم و به خاطر بسپاریم تاریخ‌هایی که برای اشیا و افراد تعیین می‌کنیم، آثار ادبی نوشته شده، خلق شده، ساخته شده، ترکیب شده و همواره موقعیت‌مند هستند. و به علاوه، در خود فلسفه‌ی نویسنده‌شان را حمل می‌کنند یا حالت جهان حال، گذشته و آینده را «به خود می‌گیرند». این کتاب، به خصوص در میان نسل جوان‌ترِ دانشجویان تاریخ، از چنان اهمیت و تأثیری برخوردار بوده که امروزه به طرز جالبی به نظر می‌رسد دیگر کسی به خود زحمت نمی‌دهد خاطر نشان کند که «تاریخ» همان «گذشته» نیست. به همین منوال، تاریخ به منزله‌ی شکلی از شناخت – به صورت ساده و سراسر است – یک بازنمایی روایی است.

امروزه این گفته کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد که تاریخ نوعی آینه‌ی واقعیت گذشته نیست (و نه به این دلیل که تاریخ به سبب دغدغه‌های خاص مورخ، یا نتیجه‌گیری ضعیف او، یا فقر منابع، تحریف شده است). البته این پیام اساسی و «تاریخ‌گرایانه» ی بازاندیشی تاریخ خود تاریخی دارد. کیت جنکینز اعتراف می‌کند که در وهله‌ی اول مدیون نقل قول مفصل هیدن وایت، فیلسوف آمریکایی در حوزه‌ی فلسفه‌ی تاریخ، است. کیت جنکینز هم باوری را که وایت به آن اشاره می‌کند باوری مشکوک قلمداد می‌کند - که هنوز بسیاری از مورخان بزرگ به آن معتقد اند - این باور که ما می‌توانیم حقیقت گذشته را از رهگذر شناخت مشروح آن‌چه اتفاق افتاده، یعنی واقعیات امر، بفهمیم. به عبارت دیگر، از طریق «روش تجربی»، «شناخت ذهنی» خود را «کشف می‌کنیم» که خود یگانه راهی را می‌سازد که می‌توانیم از طریق آن به «شناخت عینی» در تاریخ دست یابیم. و به این ترتیب تکلیف داستان را روشن کنیم.

موضوع مورد بحث موضوع شناخت است - چقدر و چگونه ممکن است گذشته را «بشناسیم»؟ جنکینز با سرمشق قراردادن وایت و دیگر فیلسوف بزرگ معاصر در حوزه‌ی تاریخ فلسفه، فرانک انکراسمیت، اشاره می‌کند که تاریخ در درجه‌ی اول و مهم‌تر از همه روایتی ادبی درباره‌ی گذشته است، تصنیف ادبی داده‌ها در قالب روایتی که مورخ در آن برای گذشته معنایی خلق می‌کند. پیامد ضمنی این امر آن است که در خلق روایت‌های تاریخی خود نباید خصلت تاریخ به منزله‌ی ادبیات را پنهان کنیم. اما این امر پیامد بسیار مهمی هم دارد. آن‌گونه که جنکینز استدلال می‌کند، ما باید فرضیات معرفت‌شناختی و فلسفی مورخان را درباره‌ی راه «صحیح» «پرداختن به تاریخ» به رسمیت بشناسیم.

همان‌گونه که تا به این‌جا متوجه شده‌اید، اولین، فراگیرترین و

گمراه‌کننده‌ترین فرض فلسفی که جنکینز بی‌اساس می‌شمارد این است که تاریخ می‌تواند از طریق شناخت محتوای گذشته، همسنگ واقعیت آن گذشته شود. جنکینز دست از سر مورخانی که این سوءبرداشت بنیادین را تأیید می‌کنند، بر نمی‌دارد. این موضوع حساس را از به معرض دید در آورده، نمود آن را در ابهام و آشفتگی‌های همایش‌های فلسفه‌ی تاریخ نشان می‌دهد، و ما را وادار می‌کند با آن مواجه شویم. در این راه، ما مورخان را مجبور می‌کند که فرضیات اولیه‌ی خود را در این باره بازرسی کنیم که چگونه به‌طور سنتی تاریخ را بیشتر روشی تجربی می‌دانیم تا روشی که به لحاظ معرفت‌شناختی شکلی از ادبیات باشد که در خود فلسفه‌های زندگی ما را جای می‌دهد.

جنکینز با استمداد از نظریه‌پرداز فرانسوی گفتمان، میشل فوکو، و فیلسوف پراگماتیست آمریکایی، ریچارد رورتی، همچنان با این ایده‌ی ساده‌انگارانه مخالفت می‌کند که دنیای گذشته و زبان حال می‌توانند با هم هماهنگ شوند و اثرات حقیقت را آشکار کنند. او دقیقاً به نکته‌ای اشاره می‌کند که باید درباره‌ی تاریخ به ما گوشزد شود: این که تاریخ همان گذشته نیست؛ تاریخ را همیشه برای کسی می‌نویسند؛ تاریخ همیشه هدفی دارد؛ تاریخ همیشه درباره‌ی قدرت است؛ تاریخ را هرگز بی‌غرض نمی‌نویسند، تاریخ همواره ایدئولوژیک است (و نه به لحاظ تمایلات سیاسی بلکه به لحاظ قضاوت‌های اخلاقی درباره‌ی درست و نادرست و این که هر مورخ درباره‌ی عملکرد جهان چگونه می‌اندیشد). او تأکید می‌کند که ما می‌اندیشیم و باز - می‌اندیشیم که آنچه ما واقعیت تاریخی می‌نامیم تا بتوانیم آن را فهم کنیم فقط توصیف اموری است که اتفاق افتاده و بنابراین نمی‌تواند معنای درونی داشته باشد (واقعیت‌ها هرگز بی‌نیاز از توضیح نیستند). به علاوه نمی‌توانیم با مردم گذشته همفلس

باشیم چون نه تنها کاملاً محال است که «به جای کسی دیگر بود» بلکه تفسیر نیات دیگران از روی اعمالشان نیز متضمن دست زدن به یک جهش معرفت‌شناختی بسیار بعید است. و در نهایت، منطق تاریخ، منطق کشفی نیست بلکه منطق ساخت است - بنا کردن بر مبنای امور ارجاعی اما با استفاده از تفکر، استدلال، نظریه، مفهوم، و اخلاق در وجه استعاری. از نظر جنکینز، گذشته مکانی برای ساخت و ساز است، نه سرزمینی بیگانه که باید کشف کرد.

از نظر جنکینز، همه‌ی این نکات به این معنا است که نه سر در اسناد و اوراق فرو بردن، نه کاربرد روش‌های شبه‌علمی، نه تمایل به عقلانی و عینی بودن، نه دقیق بودن در استنباط‌های خود، نه حفظ فاصله‌ی خود با گذشته، نه همنفسی با آن، هیچ‌کدام به هیچ‌وجه نمی‌تواند ماهیت اساسی مطالعه‌ی تاریخی را تغییر دهد. همه‌ی این‌ها لزوماً به گذشته، به منزله‌ی بازنمایی نوشتاری چیزی که نمی‌توان آن را احیا کرد، لطمه نمی‌زنند اما تاریخ را به منزله‌ی شکلی از دانش نمی‌توان با بنا کردن «قاطعانه» اش بر شالوده‌های تجربی و تحلیلی خاص خود از این مخمصه نجات داد. یعنی هیچ داستان «پنهان» یا «حقیقی» ای وجود ندارد که «پیدا شود». تاریخ هیچ مرکزی ندارد چون هیچ گذشته‌ی قابل‌شناختی به معنای «تاریخ» وجود ندارد. فقط چیزی وجود دارد که شاید بتوان آن را گذشته - به منزله‌ی - تاریخ نامید. این همان چیزی است که منتقد فرانسوی، رولان بارت، «جلوه‌ی واقعیت» می‌نامد. ما تنها می‌توانیم گذشته را از رهگذر شکلی که به واقعیت آن می‌بخشیم بازنمایی کنیم.

جنکینز کتاب را با طرح این پرسش به پایان می‌برد که چگونه می‌توانیم تحت این شرایط مسأله‌ی گذشته را حل کنیم؟ پاسخ او (که اخیراً آن را به گونه‌ای بسیار رادیکال‌تر مطرح کرده) این است که ما تشخیص دهیم که

تاریخ آشکارا چیست: روند تولید دانشی که نمی‌تواند به منزله‌ی اقدامی در راستای نوسامان‌گرایی در نظر گرفته شود. اگر بپذیریم که همه‌ی ما گزینه‌های معرفت‌شناختی را پیش روی خود داریم، و جانب‌داری هستی‌شناختی می‌کنیم، و اولویت‌های روش‌شناختی داریم، دیگر هیچ راه ممتاز یا «درست»ی برای نزدیک شدن به گذشته وجود ندارد.

با توجه به این استدلال – این که همه‌ی تاریخ ناگزیر وضعی است – معنی این نکته که بازاندیشی تاریخ اکنون به عنوان متنی کلاسیک به رسمیت شناخته شده، این نیست که غالب مورخان آن را تأیید می‌کنند. باید بگویم که این طور نیست. عده‌ای هنوز آن را کتابی خطرناک می‌دانند. اغلب چیزی به این مضمون خواهید شنید که این کتاب با تذکاری مفید این دعوی را مطرح کرده است که باید به نقش زبان در پرداختن به تاریخ توجه بیشتری کنیم و مورخان معمولاً دغدغه‌های فکری خاصی دارند و بنابراین خوانندگان باید هشیار باشند. اما چنین اظهارنظرهایی فقط به روشن شدن این نکته کمک می‌کنند که پیام این کتاب هنوز قابل درک است. جدل‌نامه‌ی کیت جنکینز در سال ۱۹۹۱ فراتر از زمان خود منزلتی کلاسیک کسب کرد، به این خاطر که، بیش از هر اثر دیگر در اواخر قرن بیستم، سعی کرد حرفه‌ی تاریخ را از خواب‌گردی تجربی‌اش بیدار کند. و از آن‌جا که بسیاری از متخصصان تاریخ هنوز در خواب اند، این متن بنیادستیز همچنان مورد نیاز است.

## گفت‌وگوی آلان مانسلو با کیت جنکینز

آلان: اجازه دارم با پرسشی نسبتاً بدیهی آغاز کنم: یعنی، در وهله‌ی اول چه چیز باعث شد با زاندیشی تاریخ را بنویسید؟

کیت: دلایل زیادی وجود دارد اما فکر کنم دلیل اصلی و زیربنایی علاقه‌ی طولانی مدت من به نظریه بود - که حداقل برای یک مورخ کمی غیرعادی است. من در دهه‌ی ۱۹۷۰ در رشته‌ی «تاریخ قرون وسطی و تاریخ جدید» در دانشگاه ناتینگهام تحصیل کردم - مدرکی کاملاً سنتی گرفتم - اما بعد به دانشکده‌ی علوم سیاسی «منتقل شدم»، جایی که پایان‌نامه‌ی دکترای خود را در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی نوشتم (تزی درباره‌ی نیچه، فروید، و سورل). آن موقع قصدم درس دادن در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی بود اما کار خیلی کم بود و در سال ۱۹۷۸ به دانشکده‌ی تاریخ ملحق شدم که حالا کالج دانشگاهی چیچستر است. ابتدا دامنه‌ای وسیع از دروس تاریخی را تدریس کردم اما در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ تدریس در مقطع کارشناسی ارشد تاریخ را شروع کردم، تجربه‌ای که مرا با دانشجویان کارشناسی ارشد مرتبط کرد که عملاً در طول سال‌ها از

تمامی دانشگاه‌های بریتانیا به آن‌جا کشیده شده بودند و - چون کارآموزان معلمی تاریخ در مقطع متوسطه بودند - ذهنم را به طرز فکرشان درباره‌ی «موضوعی» که قرار بود خود تدریس کنند معطوف کردند. مسائلی «نظری» برایم مطرح شدند. مثلاً این که تاریخ چیست؟ چرا باید آن را درس داد؟ منزلت معرفت‌شناختی دانش تاریخی چیست؟ و غیره. چیزی که نظرم را جلب کرد - با استثناهایی قابل توجه - نه تنها عدم علاقه‌ی دانشجویان به این‌گونه پرسش‌های نظری، بلکه اغلب دشمنی شدید آنان با این مسائل بود. غالب آن‌ها می‌خواستند مدارکی خوب (و اغلب مدارکی عالی) در «رشته» ای بگیرند که مؤلفه‌های معرفت‌شناسی، روش‌شناختی، و اخلاقی آن نه تنها مجهول باقی مانده بلکه تمایل کمی به پژوهش در آن‌ها وجود داشت: چرا باید به تفکر درباره‌ی تاریخ ادامه دهیم؟ - چرا نباید فقط کارمان انجام دهیم! و به نظر من این نگرش نافکورانانه - از دید من، سند محکومیت هولناک مدرک‌های ما در زمینه‌ی «تاریخ» - غیر قابل قبول بود. در نتیجه دروسی که من تدریس می‌کردم، به نحوی فزاینده و هرچه بیشتر به سمت نظریه پردازی تاریخی کشیده شدند، به شیوه‌هایی که تحت تأثیر مطالعات خود به هنگام روی‌آوری من از «نظریه‌ی سیاسی به «نظریه‌ی تاریخی» بود. و این‌جا بود که علائق قدیمی‌تر من به خصوص به نیچه - یک «پسا - مدرنیست»، البته قبل از آن که این اصطلاح را ابداع کرده باشند - با آشنایی‌ام با آثار هیدن وایت در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ تلفیق شد و مرا پذیرای نظریه‌پردازی «پساگرایانه» ای ساخت که در آن زمان در نظریه‌ی ادبی و فرهنگی، و به شکل عام‌تر در فلسفه، رواج داشت. به این ترتیب، همین تجربه بود که اساس ملموس‌تر مجموعه مقالاتی را پی‌ریخت که در دهه‌ی ۱۹۸۰ به چاپ رسید و من از آن‌ها برای نوشتن بازاندیشی تاریخ در ۹۱-۱۹۹۰

کمک گرفتم. در این کتاب، که آن را به گونه‌ای طراحی کردم که مختصر، ساده، زنده، و بحث‌برانگیز باشد، به عمد با آن انواعی از اندیشه‌ها در باب تاریخ مخالفت می‌کنم که دانشجویان دوره‌ی کارشناسی در دروس خود - اگر چنین دروسی در کار بود - به شدت در معرض آنها قرار می‌گرفتند، اندیشه‌هایی تحت نفوذ افرادی چون ای. اچ. کار و جفری التون (که «مشاجره» ای که به هنگام مطرح شدن‌شان در دهه‌ی ۱۹۶۰ در گرفت از خویشاوندان دور آثار در حال شکل‌گیری افرادی مثل بارت و فوکو و وایت، سوای دریدا، بود)، و همچنین تحت نفوذ دیدگاه‌های کلی و مقدماتی در باب «ماهیت تاریخ» که توسط افرادی چون آرتور ماروبیک و جان تاش ارائه می‌شد. پس باز اندیشی تاریخ فرصتی به من داد تا تصویری را مطرح کنم که در آن زمان از (بهترین) روش نظریه‌پردازی درباره‌ی تاریخ داشتم - تاریخ به منزله‌ی یک گفتمان روایی منثور که محتوایش به همان میزان که یافتنی است تخیلی هم هست و شکلش بعد از هیدن وایت به صورتی چاره‌ناپذیر مسأله‌ساز شده است - به گونه‌ای که این مسأله در آن زمان، برخلاف متخصصان «فلسفه‌ی تاریخ»، برای دانشجویان کارشناسی تاریخ چندان کارآیی نداشت، و فکر می‌کنم این قصد تعمیم‌بخشی آن مسأله بود که شاید دلیل موفقیت نسبی این کتاب در آن زمان و از آن به بعد بوده است.

آلان: آیا از موفقیت عظیم آن چه به لحاظ فروش و چه از نظر کمک به وارد کردن ایده‌های «پسا-مدرن» به «رشته» ای که قطعاً بسیار محافظه‌کار بوده - و هنوز هم هست - متعجب شدید؟

کیت: هم بله و هم خیر. منظورم این است از بسیاری جهات نکاتی که در باز اندیشی تاریخ مطرح کردم، تنها در حوزه‌ی تاریخ «رادیکال» به نظر می‌آیند. ایده‌هایی که مطرح کردم برای مدتی طولانی در تمامی دیگر

گفتمان‌های پیرامون عملاً در جریان بودند: هنر، معماری، ادبیات، جامعه‌شناسی، فلسفه. حقیقتاً این‌ها حوزه‌هایی هستند که من از آن‌ها استفاده کردم و بنابراین شهرت (و نیز حملات شدید به کتاب، مثلاً از سوی مارویک) کمی تعجب‌برانگیز بود. اما از طرف دیگر می‌دانستم شرایط عمومی «رشته‌ی تاریخ» به لحاظ فکری تا چه اندازه عقب مانده بود و تحقیقات دانشگاهی تاریخ چگونه به صورتی متعصبانه ضدنظری بود، و بنابراین فکر کردم موقعیتی مناسب است که فقط باید از آن استفاده شود.... و لازم بود که استفاده شود. از نظر من تاریخ، مانند هر گفتمانی در هر فرهنگی، در ردیف «انواع ذاتی» نیست و در نتیجه «در تمام مسیر»، تجربه‌ای نظری و ذهنی است. و دانشجویان باید - به صرف درگیر بودن در فرایندهای تولید تاریخ - چیزی درباره‌ی محصولی که می‌سازند بدانند، و همچنین درباره‌ی شرایط گسترده‌تری که در آن ظاهراً، تاریخ به منزله‌ی ایده، «بامعنا می‌شود». و هنوز هم همین‌گونه است.

آلان: این باعث می‌شود از شما راجع به وضع فعلی «تاریخ و نظریه» بپرسم. آیا در ده سال اخیر این موضوع به شکلی درخور پیشرفت کرده است، و اگر چنین است آیا اگر می‌خواستید امروزه باز اندیشی تاریخ را دوباره بنویسید، آن را خیلی متفاوت می‌نوشتید؟

کیت: خوب مسلماً اوضاع متحول شده. فکر می‌کنم در دهه‌ی ۱۹۹۰ دیدگاه من یک دیدگاه نسبتاً تک‌افتاده بود - مسلماً یک دیدگاه نسبتاً تک‌افتاده که در حال رواج بود. اما امروزه تعداد متون واقعاً عالمانه در باب نظریه‌ی تاریخی، تاریخ‌نگاری، روش‌های تاریخی، و معرفت‌شناسی بی‌نهایت افزایش یافته است؛ متونی فوق‌العاده در گوشه و کنار به چشم می‌خورد. و فکر می‌کنم که این از تأثیر «پساها» است - پسا ساختارگرایی، پسا مارکسیسم، پسا فمینیسم، پسا استعماری ... و به خصوص تأثیر

رهیافت‌های گوناگون شالوده‌شکنی - که مسئول تلاش برای مطرح شدن مطالعه‌ی تاریخی (مسلماً از نوع (ژانر) تخصصی و دانشگاهی آن که در دانشگاه‌ها تدریس می‌کنند) در اواخر قرن بیستم بوده است. این که آیا این رویافتها می‌توانند آن مطالعات را به قرن بیست و یکم هم بکشانند یا نه، سؤال است که باید منتظر جواب‌اش ماند ...

... درباره‌ی بازنویسی بازاندیشی تاریخ به شکلی متفاوت در حال حاضر، مطلب بدیهی این است: تاریخ خود را تکرار نمی‌کند و نباید هم بکند! از طرف دیگر فکر می‌کنم مسائلی که سعی کردم مطرح کنم هنوز به هیچ وجه حل نشده‌اند و به همین دلیل است که هیچ تغییری در این نسخه نداده‌ام. آنچه کرده‌ام، همان‌گونه که می‌دانید، این است که کتابی جدید نوشته‌ام (که کمی قبل از انتشار این نسخه - در پاییز ۲۰۰۲ - منتشر خواهد شد) به نام بازترسیم تاریخ: اندیشه‌های جدید در باب رشته‌ای قدیمی - که سعی می‌کند امور را به شیوه‌ای جمع‌بندی کند که، درست یا غلط، من بعضی امور را به آن شیوه در نظر می‌گیرم. اما این متن را، به نوعی، بیشتر متمم بازاندیشی تاریخ می‌دانم تا جایگزین آن: هر دوی آن‌ها بخشی از طرح تلاش برای تشویق تأملات نظری در سطحی کاملاً مقدماتی، و امیدوارم قابل فهم، برای دانشجویانی هستند که قصد کار تاریخی جدی دارند.

آلان: پرسش آخر من راجع به چیزی است که دوست دارم آن را سبک شما بنامم. می‌دانم که شما شخصاً فردی بسیار انعطاف‌پذیر و سرزنده هستید و «ملایمت» خاصی دارید (و دید طنزآلودی به امور دارید) که با اشتیاق جیسورانه‌ای به نوآوری همراه است ... و با این حال به روشی می‌نویسید که به طرز باورنکردنی جدی به نظر می‌رسد، حتی متعصبانه. و به نوعی، همچنان که تأملات‌تان درباره‌ی تاریخ از زمان

بازاندیشی تاریخ تحول پیدا کرده، به همین نسبت افراطی تر هم شده‌اید و بیشتر و بیشتر نه تنها درباره‌ی ماهیت مسأله‌ساز خود تاریخ بلکه درباره‌ی خاتمه‌ی احتمالی آن ... درباره‌ی «پایان تاریخ» می‌نویسید. بنابراین اگر بتوانم این‌گونه مطرح کنم، آیا در این جا نه یک طعن بلکه تناقض یا حتی تضادی وجود ندارد؟

کیت: فکر نمی‌کنم تضادی باشد. منظورم این است که بله، فکر می‌کنم به عنوان یک فرد (مطمئناً از دید عقلانی) آدمی نسبتاً سرزنده هستم و با این حال این نباید به خوش‌بینی بیش از اندازه تعبیر شود. اگر مورخ دانشگاهی مطرحی باشید یا اگر در واقع یک مورخ رادیکال باشید، تلاش من برای بازاندیشی / بازترسیم / شالوده‌شکنی / پسا - مدرن کردن یک گفتمان قدیمی شاید ویرانگر به نظر برسد. و به نوعی همین‌گونه است. اما همان‌گونه که در ابتدا «اگر» قرار دادم، در عالم واقع بیش از این است - سهم عمده‌تری در زندگی واقعی دارد - بیش از تداوم استیلاجویانه‌ی مجموعه‌ای از رویه‌های سازمانی که به شکل ایدئولوژیک وضع شده‌اند و افرادی ذی‌نفع آن‌ها را به قوانین تغییرناپذیر بدل کرده‌اند، و چه بسا که داشتن «آگاهی تاریخی» از آن رویه‌ها یا، در واقع، از هر نوع رویه‌ی دیگر در یک ساختار اجتماعی که مسلماً «دیگر مدرن» نیست، دیگر ضرورتی نداشته باشد. بنابراین، و به نظر من، با اطمینان به رهایی بخشی و توان بخشی آینده، نسبت به انواع تاریخ‌هایی که اکنون به صورت تجربه‌گرا و فرای محدودیت‌های ژانر دانشگاهی (حتا در وسیع‌ترین مفهوم آن) نوشته می‌شوند، خوش‌بین هستم - البته اگر هنوز متعقد باشیم که تاریخ‌ها به خودی خود مورد نیاز هستند. من همچنین به زندگی در دنیای «بدون تاریخ» خوش‌بین هستم، اگر آن‌چه به منزله‌ی تاریخ قلمداد می‌شود، هر قدر هم که تخیلی باشد، قالبی برای تخیل چیزهایی باشد که، به خاطر

رهایی بخشی و توان بخشی، در کل مناسب تر و مرتبط تر با وضع موجود هستند.

تا آن جا که من می فهمم، تاریخ مند کردن گذشته - فراورده‌ی ویژه‌ی زمانی - مکانی نوعی مشخص از آگاهی اساساً متعلق به اروپای غربی و آمریکای شمالی در قرن نوزدهم - تنها یک راه «اندیشیدن به گذشته» است، تنها یک راه انس گرفتن و آشنا شدن با بیگانگی اساسی «پیش از این‌ها» که، اگرچه از نظر ایدئولوژیکی قابل درک است، از گزند حملات رایج زمانه در امان نیست. چیزهایی می آیند، چیزهایی می روند. تاریخ، آن گونه که من آن را بررسی می کنم، هم در شکل های فرا - روایتی خود (مثلاً برخی مارکسیسم های هگلی؛ برخی فراورده های با یک جوهره‌ی مشترک) و هم در شکل های تخصصی دانشگاهی خود، از نظر من تجربیاتی جالب در به دنیا آوردن چیزی عجیب و غریب اند: تاریخ مند کردن چیزی که در خود هیچ تاریخی ندارد، یعنی گذشته؛ یعنی «پیش از این‌ها». و بنابراین، من یا به بازاندیشی تاریخ هایی خوش بین هستم که بخشی مهمی از این «تجربه‌ی امور مدرن» بودند، یا به اندیشیدن به اندیشه های تیزبینانه از زاویه ای دیگر، یک رویه‌ی گفتمانی دیگر که، امیدوارم، آینده مدار و آزادی بخش باشند: یعنی پسا - مدرن (و گفتمان های پسا - مدرنیسم) از نوعی که، شاید، تا به حال در مورد آن چندان خیال پردازی نشده است.

ژوئن ۲۰۰۲

## مقدمه

این کتاب اساساً روی سخن‌اش با دانشجویانی است که بررسی این پرسش را آغاز کرده‌اند که «تاریخ چیست؟» کتاب هم به منزله‌ی یک معرفی (در مفهوم لغوی، به این معنی که ممکن است در آنچه می‌آید نکاتی باشد که قبلاً مطرح نشده‌اند) و هم به منزله‌ی یک جدل است. من در صفحات بعد استدلالی خاص را درباره‌ی آنچه فکر می‌کنم تاریخ است مطرح می‌کنم، نه به این معنا که شما باید آن را بپذیرید بلکه بیشتر به این معنا که شاید بتوانید به صورت انتقادی با آن دست و پنجه نرم کنید. هدف، در این میان، کمک به پیشرفت موضع خودآگاهانه (درخودنگرانه) ی شما در باب تاریخ است ... به گونه‌ای که در چارچوب گفتمان خودتان باشد.<sup>۱</sup>

هردوی این‌ها - متنی برای معرفی و یک جدل - به نظر من در این مقطع زمانی ضروری است. زیرا اگرچه متون مقدماتی در حال حاضر در بازار وجود دارند، کتب پایه‌ی پرمخاطبی مانند تاریخ چیست؟ ادوارد کار، روال تاریخ جفری التون و ماهیت تاریخ آرتور مارویک<sup>۲</sup>، این‌ها با وجود

بازنگری گاه‌به‌گاه‌شان، هنوز حاصل ثبات ذهنی سال‌های شکل‌گیری خود (دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰) هستند، به طوری که در حال حاضر عملاً ایدئال‌هایی قدیمی محسوب می‌شوند. همچنین از یک نظر (همچنان که در تالیفات تازه در این زمینه، مانند جست‌وجوی تاریخ جان تاش<sup>۳</sup>)، دیده می‌شود، این‌ها متونی بسیار «انگلیسی» اند، ویژگی‌ای که به نوعی نتیجه‌ی نامیمونِ کمک به محروم کردن تاریخ از برخی پیشرفت‌های فکری گسترده‌تر و مسلماً پرمایه‌تر را به دنبال داشته است، پیشرفت‌هایی که در گفتمان‌های مرتبط با آن رخ داده است. مثلاً هم فلسفه و هم ادبیات به صورتی بسیار جدی با این پرسش‌درگیر شده‌اند که ماهیت خودشان چیست؟<sup>۴</sup>

بنابراین احتمال دارد استدلال شود که تاریخ، در مقایسه با این گفتمان‌های همجواز، از لحاظ نظری عقب مانده است، اظهار نظری که مسلماً بلافاصله نیازمند مثالی است تا از هر نوع سوء تفاهم جلوگیری کند. اگر به کتاب‌فروشی‌ای دانشگاهی بروید و به قفسه‌های متون مربوط به فلسفه نگاهی بیاندازید، مجموعه‌ای گسترده از آثاری را خواهید یافت که در آن‌ها مسأله‌ی بنیادها و محدودیت‌های آنچه که می‌توان «به لحاظ فلسفی» شناخت و آنچه که می‌توان «به صورت فلسفی» انجام داد، به وفور مطرح شده است. متونی در باب هستی‌شناسی (نظریه‌های هستی)، معرفت‌شناسی (نظریه‌های شناخت) و روش‌شناسی؛ متونی در باب شکاکیت، در باب زبان و معنا، در باب انواع تحلیل‌ها - ایدئالیستی، ماتریالیستی، رئالیستی، پدیدارشناختی و غیره. سپس اگر چرخش در میان قفسه‌های مربوط به ادبیات بزنید، بخشی مجزا درباره‌ی نظریه‌ی ادبی خواهید یافت (به علاوه‌ی بخشی درباره‌ی نقد ادبی). در این جا متونی هست در باب خوانش‌های مارکسیستی و فمینیستی، در باب تحلیل‌های

فرویدی و پسا - فرویدی؛ در باب شالوده‌شکنی، نظریه‌ی انتقادی، نظریه‌ی دریافت، و بنیامنتیت؛ در باب شعرشناسی، روایت‌شناسی، فن بیان، تمثیل، و الی آخر. اما بعد راه خود را تا بخش تاریخ ادامه دهید. این جا تقریباً مسلم است که هیچ بخشی در باب نظریه‌ی تاریخ نخواهید یافت (حتی خود این عبارت عجیب و ناپه‌هنجار به نظر می‌آید، حق داریم با آن احساس غریبی کنیم)؛ تنها به شکلی مختاطانه در میان درجات طبقه‌بندی شده‌ی کتاب‌های تاریخ، کتاب‌هایی از التون و دیگران مذکور در بالا را خواهید یافت که دور از نظر مانده‌اند، و اگر خوش شانس باشید، شاید تک نسخه‌ای از آثار (اکنون مقبولیت یافته‌ی) گیل یا بلوخ یا کالینگورود را بیابید یا، اگر باز هم خوش شانس‌تر باشید، کتابی «تازه» از هیدن وایت یا از فوکو<sup>۵</sup> به عبارت دیگر در عبور از چند متر طبقه‌بندی، در اصل، از میان فاصله‌ی نسل‌ها عبور می‌کنید، از متون بسیار تازه و کاملاً نظریه پردازانه به آثاری درباره‌ی ماهیت تاریخ می‌رسید که بیست تا سی سال پیش یا، در مورد بلوخ و معاصرانش، در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ پدید آمده‌اند.

حال بدیهی است که این امر بدان معنا نیست که متون بسیار پرمایه و تازه‌تر درباره‌ی تاریخ و «نظریه‌ی تاریخ» وجود ندارد (آثار نویسندگان مختلف، کالینیکوس یا اوکشیات؛ آثار مختلف پسا - مدرنیستی؛ و پیشرفت‌هایی در حوزه‌های تاریخ فکری و فرهنگی از این جمله اند).<sup>۶</sup> به این معنا هم نیست که این بی‌علاقگی به نظریه‌ی تاریخ و نتایج آن هرگز مورد توجه قرار نگرفته است. مدت‌ها قبل گرت استدمن - جونز به فقر تجربه‌گرایی انگلیسی اشاره کرده بود، و همین تازگی‌ها رافائل ساموئل درباره‌ی وضعیت کمابیش عقب مانده‌ی بسیاری از آثار تاریخی به خاطر بها دادن بیش از حد به اسناد، مشغولیت دائمی به «واقعات» و همراهی

آن با روش‌شناسی «رئالیسم ساده‌انگارانه» به بحث پرداخته است. مورخان حرفه‌ای از مقاله‌ی دیوید کاناداین، مقاله‌ای حاوی انتقادات جدی از ناکارآمدی، کسالت‌باری محض و نزدیک‌بینی بخش عمده و اصلی تاریخ‌نویسی، بسیار سخن گفته‌اند، و در عین حال مطالعات کریستوفر پارکر درباره‌ی ویژگی‌های اصلی «سنت انگلیسی» تاریخ‌نویسی، که نمونه‌ی آن‌ها را باید در آثار هواداران اصلی این سنت از سال ۱۸۵۰ به بعد یافت، تحقیقی است درباره‌ی خط مشی‌ای که در آن نوع مشخصی از فردگرایی مطرح شده است، دیدگاهی روش‌شناختی، که عمدتاً درباره‌ی پیش‌فرض‌های ایدئولوژیکی خود نافکوران‌انه عمل می‌کند.<sup>۷</sup> با این حال، به پیشرفت‌ها و تحلیل‌هایی از این دست به طور مشخص توجه نشده تا بتوانند مطالعات و الگوهای مورد‌پسندتری را درباره‌ی ماهیت تاریخ شکل دهند. در کل، مورخانی که مجدانه مشغول کار عملی اند هنوز قاطعانه از مباحثات نظری احتراز می‌کنند، و مسلماً اگر به ندرت متنی در باب نظریه پیدا شود همان تأثیر شدیدی را نمی‌گذارد که بسیاری از متون در باب، مثلاً، نظریه‌ی ادبی، بر مطالعه‌ی ادبیات می‌گذارند.

اما مسلماً این راهی است که تاریخ اگر می‌خواهد «امروزی» شود باید پیماید. بر این اساس، من در این جا از حوزه‌های وابسته مانند فلسفه و نظریه‌ی ادبی کمک گرفته‌ام. چون اگر «پرداختن به تاریخ» به این معنی باشد که چگونه می‌توان گذشته و حال را خواند و فهم کرد، پس به نظر من مهم است که از گفتمان‌هایی که علائق اصلی شان «خوانش‌ها» و شکل‌گیری معناها است استفاده کنیم.<sup>۸</sup>

این متن چگونه سازمانی دارد؟ کتاب حاضر سه فصل عمده‌اً کوتاه دارد.<sup>۹</sup> در فصل اول مستقیماً به این پرسش‌ها می‌پردازم که تاریخ چیست و چگونه پرسش تاریخ را می‌توانیم به روش‌هایی پاسخ دهیم که الزاماً از

فرمول‌های «انگلیسی» نسخه‌برداری نکرده باشند، و گفتمان‌های غالب (مقبول) را به صورت گفتمان‌هایی بی‌اشکال رها نکرده و شروع به باز کردن راه تاریخ به سوی چشم‌اندازهای نسبتاً وسیع‌تر کنیم. (در نظر داشته باشید که «تاریخ» در حقیقت «تاریخ‌ها» است، چرا که در این جا باید از به حساب آوردن تاریخ به عنوان چیزی ساده و نسبتاً بدیهی دست برداریم و بدانیم که انواع متعددی تاریخ وجود دارد که تنها تصویر مشترک آن‌ها این است که موضوع ظاهری تحقیق‌شان «گذشته» است.)

در فصل ۲ آن «پاسخ» را در مورد برخی موضوع‌ها و مسائل به کار می‌برم که مشترکاً در بعضی از مشاجرات اصلی‌تر و مقدماتی‌تر درباره‌ی ماهیت تاریخ مطرح می‌شوند. در این جا استدلال خواهم کرد که چنین موضوعات و مسائلی اگرچه مرتباً مطرح می‌شوند، ندرتاً حل شده یا در بافت خود مطرح می‌شوند، آخر آن بحث‌ها را به نحوی و سوسه‌انگیز باز می‌گذارند و/یا در هاله‌ای از ابهام رها می‌کنند. این‌ها مسائلی هستند از این قبیل: آیا ممکن است واقعاً بگوییم در گذشته چه اتفاقی افتاده، به حقیقت برسیم، به درک عینی دست یابیم یا، اگر نه، آیا تاریخ به ناچار تفسیری است؟ واقعیات تاریخی چه هستند (و در حقیقت آیا چنین چیزهایی وجود دارند)؟ جانب‌داری چیست و این که مورخان باید آن را در خود کشف و ریشه‌کن کنند، یعنی چه؟ آیا ممکن است با مردمی که در گذشته زندگی می‌کردند، هم‌منفس شد؟ آیا تاریخ علمی ممکن است یا تاریخ اساساً هنر است؟ منزلت زوج‌هایی که اغلب در تعریف ماهیت کلی تاریخ مطرح می‌شوند، چیست: علت و معلول، شباهت و تفاوت، تداوم و تغییر؟

در فصل ۳ تمامی نکاتی را که تا آن هنگام مطرح کرده‌ام کنار هم می‌گذارم. برای این کار آن نکات را به موضعی که اتخاذ کرده‌ام ربط

می‌دهم و آن‌ها را در بافتی که از نظر من این متن را شکل می‌دهد وارد می‌کنم. قبلاً گفته‌ام که هدف این متن این است که کمی به طرح بعضی استدلال‌هایی کمک کند که حول پرسش‌های چینیستی تاریخ می‌گردند و بنابراین برای پیشبرد این هدف فکر کردم مناسب است بگویم چرا به چینیستی تاریخ به این شیوه توجه می‌کنم و نه به شیوه‌هایی دیگر، تا خود را در دل گفتمانی جای‌دهم که درباره‌ی آن اظهار نظر کرده و امکانات آن را مورد توجه قرار داده‌ام. باید فوراً اضافه کنم که این کار را به خاطر این انجام ندادم که ایده‌های من الزاماً اهمیت بسیاری دارند بلکه به این سبب که، چون در خلأ زندگی نمی‌کنیم، احتمال دارد عصری که مرا پدید آورده، که به تعبیری «مرا نوشته است»، شما را هم از قبل نوشته باشد و نیز به نوشتن شما ادامه دهد. من از این عصر به منزله‌ی عصر پسا-مدرن سخن می‌گویم و بنابراین کتاب را با فصل زمینه‌ساز کوتاهی پایان می‌دهم با عنوان «پرداختن به تاریخ در دنیای پسا-مدرن» - که مسلماً دنیایی است که در آن زندگی می‌کنیم.

## چیستی تاریخ

در این فصل می‌خواهم سعی کنم به این پرسش پاسخ دهم: «تاریخ چیست؟» به این منظور اول نگاهی دارم به چیستی تاریخ در نظریه؛ دوم به چیستی تاریخ در عمل می‌پردازم؛ و سرانجام نظریه و عمل را بنا هم در تعریفی می‌گنجانم - تعریفی که از نظر روش‌شناسی آگاهانه شکاک / طعنه‌آمیز است - که امیدوارم آن قدر قابل درک باشد که نه تنها در مورد «مسأله‌ی تاریخ»، بلکه در مورد برخی مباحثات و مواضع پیرامون آن هم دریافتی مستدل به شما ارائه دهد.

### در باب نظریه

در سطح نظریه مایل ام دو نکته را بیان کنم. نکته‌ی اول (که در این پاراگراف خطوط کلی‌اش را مطرح خواهم کرد و بعد آن را شرح و بسط خواهم داد) این است که تاریخ یک گفتمان از سلسله‌ی گفتمان‌ها دریاوه‌ی جهان است. این گفتمان‌ها جهان (ماده‌ای فیزیکی که ظاهراً در آن زندگی می‌کنیم) را خلق نمی‌کنند بلکه آن را تصرف می‌کنند و تمام معناهایی را که

دارد به آن می دهند. آن بخش از جهان که موضوع (ظاهری) تحقیق تاریخ محسوب می شود گذشته است: بنابراین تاریخ به مثابه گفتمان در مقوله‌ای متفاوت با آنچه درباره‌اش سخن می گوید قرار دارد، یعنی، گذشته و تاریخ چیزهایی با هم متفاوت اند. به علاوه گذشته و تاریخ چنان به هم گره نخورده‌اند که تنها یک قرائت تاریخی را از گذشته ایجاد کند. گذشته و تاریخ مستقل از یکدیگر در حرکت اند، آن‌ها به قدر اعصار و فرسنگ‌ها با هم فاصله دارند. زیرا رویه‌های گفتمانی متفاوت می توانند یک موضوع تحقیق را به صورت‌های متفاوت بخوانند (جغرافی دانان، جامعه‌شناسان، مورخان، هنرمندان، اقتصاددانان، و غیره می توانند یک چشم‌انداز را به صورت‌هایی متفاوت قرائت / تفسیر کنند) در حالی که در درون هر کدام از گفتمان‌ها نیز برحسب زمان و مکان قرائت‌های متفاوتی وجود دارد؛ و تا آن‌جا که به تاریخ مربوط می شود، تاریخ‌نگاری آن را نشان می دهد.

بند بالا ساده نیست. حکم‌های زیادی صادر کردم، اما همه‌ی آن‌ها در واقع بر محور تمایز بین گذشته و تاریخ می گردند. بنابراین فهم این تمایز برای شما تعیین‌کننده است، چون اگر آن را بفهمید، به همراه بحث‌هایی که ایجاد می کند، کمک خواهد کرد تا چستی تاریخ در نظریه بر شما معلوم شود. بر این مبنا نکاتی را که تا حال بیان کرده‌ام بررسی خواهیم کرد. به این منظور، با کمی شرح و تفصیل نگاهی می‌اندازم به تفاوت گذشته - تاریخ و سپس برخی نتایج اصلی ناشی از آن را مورد بررسی قرار می‌دهم.

بگذارید با این ایده شروع کنم که تاریخ گفتمانی درباره‌ی گذشته، ولی به لحاظ مقوله متفاوت با آن است. شاید این ایده برای شما بسیار عجیب به نظر آید چرا که ممکن است قبلاً این تمایز را نادیده گرفته باشید، یا اگر نگرفته‌اید، شاید هنوز به خود زحمت نداده‌اید راجع به آن فکر کنید.

یکی از دلایل این که چرا عموماً این تمایز بدون استفاده مانده این است که ما انگلیسی‌زبان‌ها تمایل داریم این واقعیت را نادیده بگیریم که چنین تفاوتی واقعاً میان تاریخ - به منزله‌ی آن‌چه درباره‌ی گذشته نوشته / ثبت شده است - و خود گذشته وجود دارد، چون واژه‌ی history هر دو را در بر می‌گیرد.<sup>۱</sup> بنابراین همیشه بهتر است این تفاوت را با استفاده از واژه‌ی «گذشته» برای هر آن‌چه قبلاً همه‌جا در جریان بوده نشان دهیم، و در عین حال واژه‌ی «تاریخ‌نگاری» را برای تاریخ به کار ببریم. تاریخ‌نگاری در این جا به نوشته‌های مورخان اشاره دارد. علاوه بر این (گذشته به منزله‌ی موضوع مورد توجه مورخان، تاریخ‌نگاری به منزله‌ی طریقه‌ی توجه مورخان به گذشته)، این هم کاربردی مناسب است که واژه‌ی History (با H بزرگ) را برای اشاره به تمام مجموعه‌ی روابط کنار بگذاریم. در هر حال شاید ترک عادت موجب مرض باشد، و شاید خود من هم واژه‌ی history را در سخن گفتن از گذشته، از تاریخ‌نگاری، و از کلیت روابط به کار برم. اما به یاد داشته باشید اگر هم زمانی چنین کردم تمایز مذکور را هم در نظر دارم و شما نیز باید آن را در نظر داشته باشید.

با این حال چه بسا این توضیح درباره‌ی تمایز گذشته - تاریخ بی‌فایده به نظر آید؛ شاید کسی فکر کند خوب که چی؟ چه فرقی می‌کند؟ اجازه دهید سه مثال بیاورم که چرا فهم تمایز گذشته - تاریخ مهم است.

۱ گذشته اتفاق افتاده است. گذشته گذشته و تنها مورخان می‌توانند آن را با وسایل ارتباطی بسیار متفاوت، مثلاً در قالب کتب، مقالات، اسناد و غیره، و نه به صورت رخداد‌های واقعی، بازگردانند. گذشته گذشته و تاریخ چیزی است که مورخان وقتی مشغول کار می‌شوند از آن سر در می‌آورند. تاریخ کوشش مورخان است (و/ یا آنان که مانند مورخان

عمل می‌کنند) و وقتی یک‌دیگر را ملاقات می‌کنند یکی از اولین پرسش‌هایی که از هم می‌پرسند این است که در مورد چه موضوعاتی سرگرم کار هستند. همین کار است که در قالب کتاب‌ها، نشریه‌ها و غیره ریخته می‌شود، و وقتی به تاریخ می‌پردازید، همین‌ها را می‌خوانید («می‌خواهم بروم دانشگاه تاریخ بخوانم»). یعنی تاریخ کاملاً به معنای واقعی کلمه در کتاب‌خانه و سایر بایگانی‌ها است. بنابراین اگر درسی را درباره‌ی اسپانیای قرن هفدهم آغاز کنید، واقعاً به قرن هفدهم یا به اسپانیا نمی‌روید؛ بلکه با کمک فهرست مطالب خواندنی خود به کتاب‌خانه می‌روید. این جایی است که اسپانیای قرن هفدهم وجود دارد - در میان رده‌بندی دیویی - چون مگر استادان می‌توانند شما را به چه جای دیگری بفرستند تا «موضوع را به طور همه‌جانبه مطالعه کنید»؟ مسمماً می‌توانید جاهای دیگری بروید و نشان‌های دیگری از گذشته بیابید - مثلاً بایگانی‌های اسپانیایی - اما هر جا بروید، وقتی برسید باید «بخوانید». این خوانش خودجوش یا ذاتی نیست بلکه آن را به وسیله‌ی سایر متون می‌آموزید - مثلاً در درس‌های متنوع - و راجع به آن آگاهی می‌یابید (برای شما معنادار می‌شود). تاریخ (تاریخ‌نگاری) بر ساخته‌ای بینامتنی و زبان‌شناختی است.

۲ بیابید فرض کنیم شما قسمتی از گذشته‌ی انگلستان - قرن شانزدهم - را در دوره‌ی آموزش عالی مطالعه کرده‌اید. بیابید تصور کنیم از یک کتاب درسی اصلی استفاده کرده‌اید: انگلستان تحت سلطه‌ی تودورها اثر التون. در کلاس جوانب مختلف قرن شانزدهم را بررسی کرده‌اید، یادداشت برداشته‌اید، اما برای مقالات و اساس بازنگری خود از کتاب التون استفاده کرده‌اید. وقتی زمان امتحان فرا رسید، تحت تأثیر

افکار التون مطالب را نوشتید. و وقتی قبول شدید، مدرک دوره‌ی آموزش عالی در تاریخ انگلستان گرفتید، گواهی نامه‌ای برای پرداختن به جوانب «گذشته». اما در حقیقت صحیح‌تر بود که بگوییم شما مدرک عالی خود را در رشته‌ی جفری التون دارید. چون واقعاً در این مرحله، «خوانش» شما از گذشته‌ی انگلستان چیست به جز اساساً خوانش التون از آن؟

۳ شاید این دو مثال مختصر رعایت تمایز گذشته - تاریخ را بی‌ضرر جلوه دهند، اما در حقیقت این مسأله می‌تواند تأثیرات عظیمی داشته باشد. برای مثال، اگرچه میلیون‌ها زن در گذشته (در یونان، رم، قرون وسطا، آفریقا، آمریکا ...) زیسته‌اند، معدودی از آنان در تاریخ، یعنی متون تاریخ، حضور دارند. زنان، به اصطلاح، «از دید تاریخ پنهان» مانده‌اند، یعنی، اغلب مورخان آنان را به حساب نیاورده‌اند. بر این اساس، اکنون فمینیست‌ها مشغول به کار «باز نوشتن زنان در تاریخ» هستند، در حالی که هم مردان و هم زنان برداشت‌های به هم مرتبط از مردانگی را بررسی می‌کنند.<sup>۲</sup> شاید در این‌جا درنگ کنید که چرا و چگونه بسیاری از سایر گروه‌ها، مردمان، طبقات، از تاریخ‌ها حذف شده / می‌شوند؛ و نتیجه چه می‌شد اگر چنین «گروه‌های» حذف‌شده‌ای در روایت‌های تاریخی نقشی محوری داشتند و گروه‌های در حال حاضر محوری به حاشیه رانده می‌شدند؟

بعداً درباره‌ی اهمیت و احتمالات کارکرد تمایز گذشته - تاریخ بیشتر سخن خواهم گفت اما حالا مایل ام بحثی دیگر را از پاراگراف قبل (پاراگراف ۵) بررسی کنم. در آن‌جا گفتم ما باید بفهمیم که گذشته و تاریخ چنان به هم گره نخورده‌اند که یک و تنها یک خوانش از هر پدیده را

ایجاب کند، گفتمان‌های متفاوت می‌توانند یک موضوع تحقیق را به صورت‌های متفاوت مطالعه کنند، و در عین حال، در درون هر گفتمان خوانش‌های متفاوتی در طول زمان و مکان وجود دارد.

در آغاز برای توضیح این نکته، بیاید تصور کنیم می‌توانیم از پنجره‌ای چشم‌اندازی را ببینیم (اگرچه نه همه‌ی آن را، چون چارچوب پنجره در معنای حقیقی کلمه آن را به «چارچوب» می‌کشد). در پیش‌زمینه می‌توانیم چند جاده ببینیم؛ آن طرف‌تر می‌توانیم جاده‌هایی دیگر را با خانه‌هایی در کنار هم ببینیم؛ می‌توانیم مراتع پست و بلند را ببینیم با خانه‌هایی روستایی که در میان آن‌ها قرار دارند؛ در خط افق، چند کیلومتر دورتر، می‌توانیم خط‌الرأس تپه‌ها را ببینیم. در وسط می‌توانیم بازارچه‌ای را ببینیم. آسمان آبی کم‌رنگ است.

فعلاً در این چشم‌انداز چیزی نیست که بیان‌گر «جغرافیا» باشد. با وجود این یک جغرافی‌دان به خوبی می‌تواند آن را با دید جغرافیایی تشریح کند. در این صورت، او ممکن است آن زمین را نمایشگر الگوهای مرتعی خاص و عملیات کشاورزی تلقی کند؛ جاده‌ها می‌توانند قسمتی از یک مجموعه شبکه‌های ارتباطی محلی / منطقه‌ای باشند؛ مزارع و شهر را می‌توان با توجه به یک پراکندگی جمعیتی خاص مطالعه کرد؛ نقشه‌های خطوط تراز می‌توانند نقشه‌ی منطقه را بکشند؛ جغرافی‌دانان هواشناس می‌توانند شرایط آب‌وهوایی / اقلیمی و، مثلاً، انواع آبیاری ناشی از آن را توضیح دهند. به این طریق منظره می‌تواند چیزی دیگر - جغرافیا - شود. به همین نحو، یک جامعه‌شناس می‌تواند همان چشم‌انداز را برگزیند و از دید جامعه‌شناسی تفسیر کند: مردم شهر می‌توانند داده‌هایی برای ساختارهای شغلی، بزرگی واحدهای خانواده و غیره باشند؛ او می‌تواند پراکندگی جمعیت را برحسب طبقه، درآمد، سن، و جنس مورد توجه

قرار دهد؛ می‌تواند شرایط اقلیمی را به منزله‌ی عاملی مؤثر بر امکانات تفریحی و غیره ببیند.

مورخان نیز می‌توانند همین چشم‌انداز را به گفتمان خود بدل کنند. می‌توانند الگوهای مرتعی امروز را با الگوهای قبل از رواج حصارکشی مقایسه کنند؛ جمعیت در حال حاضر را با جمعیت در ۱۸۳۱، ۱۸۷۱؛ مالکیت زمین و قدرت اقتصادی را در طول زمان تجزیه و تحلیل کنند؛ می‌توان بررسی کرد که چگونه قسمتی از منظره کم‌کم تبدیل به پارک ملی می‌شود؛ راه آهن و کانال‌ها از چه زمان و چرا از ادامه‌ی فعالیت بازماندند، والی آخر.

حال با در نظر گرفتن این که در این منظره چیزی ذاتی وجود ندارد که حاکی از جغرافیا، جامعه‌شناسی، تاریخ و غیره باشد، بی‌گمان می‌توانیم بفهمیم که گرچه مورخان و سایرین این منظره را اختراع نمی‌کنند (ظاهراً هرچیز سر جای خودش است)، ولی همه‌ی مقولات توصیفی و هر معنایی را که بتوان گفت دارد، حتماً ابداع می‌کنند. آنان ابزارهایی تحلیل‌گر و روش‌شناختی می‌سازند تا از این ماده‌ی خام شیوه‌های خوانش و سخن گفتن خود، یعنی گفتمان‌پردازی، درباره‌ی آن را پدید آورند. از این نظر، ما جهان را مانند متنی می‌خوانیم و منطقاً چنین خوانش‌هایی نامحدود اند. منظور من این نیست که ما فقط داستان‌هایی درباره‌ی جهان/گذشته سر هم می‌کنیم (یعنی جهان/گذشته را می‌شناسیم و بعد داستان‌هایی درباره‌ی آن سر هم می‌کنیم) بلکه ادعایی به مراتب بزرگ‌تر دارم؛ این که جهان/گذشته‌ی همیشه از پیش حاضر به صورت داستان‌هایی به دست ما می‌رسد و نمی‌توانیم از این داستان‌ها (روایت‌ها) بیرون بیایم تا بررسی کنیم آیا با جهان/گذشته‌ی واقعی مطابقت دارند یا نه، زیرا همین روایت‌های «همیشه از پیش حاضر» اند که «واقعیت» را می‌سازند. یعنی،

در مثالی که مطرح کردم، چشم‌انداز (که فقط به وسیله‌ی یک خوانش معنادار می‌شود) نمی‌تواند چنان خوانش‌هایی را یک بار برای همیشه تثبیت کند؛ بنابراین شاید جغرافی‌دانان آن چشم‌انداز را مدام تفسیر و باز-تفسیر کنند (بخوانند و بازخوانی کنند) و در عین حال درباره‌ی موضوعی که این‌جا مطرح کردم «از نظر جغرافیایی» بحث کنند. به علاوه، با در نظر گرفتن این‌که جغرافیا همیشه در قالب گفتمان وجود نداشته، پس نه تنها خوانش‌های جغرافی‌دانان باید از جایی آغاز شده باشد و نه تنها این خوانش‌ها در طول زمان و مکان تغییر کرده‌اند، بلکه جغرافی‌دانان منظور خود را نیز در آن‌چه گفتمان محدوده‌ی فعالیت‌شان را می‌سازد، به شکلی متفاوت درک کرده‌اند / خوانده‌اند؛ یعنی خود جغرافیا به منزله‌ی روشی برای مطالعه‌ی جهان نیازمند تفسیر کردن / تاریخ‌مند شدن است. و برای جامعه‌شناسی و تاریخ نیز چنین است. جامعه‌شناسان و مورخان تفاوت پدیده‌ای واحد را از طریق گفتمان‌ها به صورت‌هایی متفاوت تفسیر می‌کنند، گفتمان‌هایی که همیشه در حال تغییر اند، همواره از شکل خود خارج می‌شوند و باز شکل می‌گیرند؛ و همیشه وضع می‌شوند و وضع می‌کنند، و بنابراین نیازمند خودآزمایی مداوم به منزله‌ی گفتمان هستند، و این کاری است که کسانی آن گفتمان‌ها را به کار می‌برند باید بکنند.

اکنون اجازه دهید فرض کنم این استدلال را که تاریخ به منزله‌ی گفتمان به لحاظ مقوله‌ای با گذشته متفاوت است شرح داده‌ام. در هر حال در آغاز فصل گفتم که در سطح نظریه در ارتباط با چیستی تاریخ به دو نکته اشاره خواهم کرد. نکته‌ی دوم را در این‌جا می‌آورم.

با توجه به تمایز گذشته - تاریخ، مشکل مورخی که به نوعی می‌خواهد گذشته را در تاریخی که می‌نویسد به تسخیر درآورد، این می‌شود: چگونه این دو را با هم تطبیق دهد؟ مسلماً چگونگی تلاش برای برقراری این

ارتباط، و تلاش مورخ برای شناخت گذشته، در تعیین این احتمالات که تاریخ چیست و چه می‌تواند باشد سرنوشت‌ساز است، به‌ویژه چون این منزلت معرفتی (و نه اعتقادی یا ایقانی) تاریخ است که آن را مبدل به گفتمانی می‌کند که هست (منظورم این است مورخان معمولاً خود را داستان‌نویس نمی‌شمارند، اگرچه شاید ناخواسته چنین باشند).<sup>۳</sup> با این حال به سبب تفاوت بین گذشته - تاریخ، و به سبب این که موضوع تحقیقی که مورخان روی آن کار می‌کنند، در اغلب جلوه‌های خود، عملاً در تنها آثار باقی مانده از گذشته نمودی ندارد، پس بی‌گمان محدودیت‌های متنوعی وجود دارند که ادعاهای مورخان در حصول معرفت را مهار می‌کند. و از نظر من، در این منطبق‌سازی گذشته - تاریخ با هم، سه حوزه‌ی نظری بسیار مسأله‌ساز وجود دارد: حوزه‌های معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و ایدئولوژی، که اگر قرار است بفهمیم تاریخ چیست، باید هریک را مورد بررسی قرار دهیم.

معرفت‌شناسی (از کلمه‌ی یونانی episteme = شناخت) به حوزه‌ی فلسفی نظریه‌های شناخت اشاره دارد. این حوزه مربوط به این است که چگونه هرچیز را می‌شناسیم. از این وجه تاریخ بخشی از گفتمانی دیگر، یعنی فلسفه، است که با در نظر گرفتن حوزه‌ی شناخت خود - گذشته - در طرح این سؤال عمومی شرکت می‌کند که چه چیز را می‌توان شناخت. شاید تا به حال متوجه مشکل موجود شده باشید، زیرا اگر شناخت چیزی که وجود دارد دشوار است، صحبت درباره‌ی موضوعی عملاً غایب مثل «گذشته در تاریخ» به مراتب دشوارتر است. بدیهی به نظر می‌رسد که در نتیجه سراسر چنین شناختی احتمالاً غیرقطعی است، و مورخانی به آن شکل می‌دهند که تحت تمامی انواع پیش‌فرض‌ها و فشارهایی کار می‌کنند که البته بر گذشتگان وارد نمی‌شد. با این حال هنوز مورخان را می‌بینیم که

سعی دارند شیخ گذشته‌ی واقعی را در برابر ما ظاهر کنند، گذشته‌ای عینی که گزارش‌های‌شان از آن دقیق و حتی صحیح است. حال معتقدم اثبات چنین ادعاهای یقینی ممکن نیست - و هرگز نبوده است - و می‌گویم این امر در شرایط فعلی ما باید بدیهی به نظر رسد - همان‌گونه که در فصل ۳ در این باره استدلال خواهم کرد. با این حال، پذیرش این امر، یعنی اجازه‌ی تشکیک دادن، مسلماً بر طرز فکر شما در مورد چیستی تاریخ اثر می‌گذارد، یعنی بخشی از پاسخ این پرسش را به شما می‌دهد که تاریخ چیست و چه می‌تواند باشد. زیرا پذیرفتنِ عدم دسترسی به شناخت واقعی، قلمداد کردن تاریخ (منطقاً) به منزله‌ی هرآن‌چه شما می‌خواهید باشد (تمایز واقعیت - ارزش این مکان را می‌دهد؛ به علاوه تاریخ‌های بسیار زیادی وجود داشته است) این سؤال را برمی‌انگیزد که چگونه تاریخ‌های خاص، نه تنها از نظر معرفت‌شناختی، بلکه از بُعد روش‌شناختی و ایدئولوژیکی نیز، به این صورت و نه به صورتی دیگر شکل گرفته‌اند. در این جا آن‌چه می‌شناسیم و چگونگی شناخت آن، با قدرت در تعامل است. گرچه از یک نظر این مسأله تنها به دلیل ناستواری معرفت‌شناختی تاریخ است - و باید بر این نکته تأکید کرد. چون اگر ممکن بود یک‌بار برای همیشه، اکنون و تا ابد، شناخت حاصل شود، احتیاجی نبود که دیگر تاریخی نوشته شود، زیرا چه فایده‌ای داشت که مورخانی بی‌شمار یک مطلب را بارها و بارها به همان روش بازگو کنند؟ تاریخ (ساخت‌های تاریخی، نه «گذشته / آینده») پایان می‌یافت، و اگر فکر می‌کنید که ایده‌ی پایان تاریخ (مورخان) نامعقول است، حقیقتاً نیست: پایان تاریخ تنها بخشی از مثلاً کتاب ۱۹۸۴ اورول نیست، بلکه بخشی از تجربه‌ی اروپا در دهه‌ی ۱۹۳۰ است - زمان و مکانی نزدیک‌تر که اورول را واداشت تا به آن پردازد.

نااستواری معرفت‌شناختی تنوع قرائت‌های مورخان را امکان‌پذیر می‌سازد (یک گذشته - تاریخ‌های بسیار)، اما چیست که تاریخ را از نظر معرفت‌شناختی چنین نااستوار می‌گرداند؟ چهار دلیل اصلی وجود دارد. اول این که (و در آن‌چه می‌آید از استدلال‌های دیوید لووتال در کتاب گذشته سرزمینی بیگانه است،<sup>۴</sup> اقتباس می‌کنم) هیچ مورخی نمی‌تواند بر تمامیت وقایع گذشته اشراف داشته باشد و بنابراین آن‌ها را احیا کند زیرا «محتوا»ی آن‌ها عملاً نامحدود است. یک نفر نمی‌تواند بیش از یک جزء از آن‌چه رخ داده را بازگو کند و نظر هیچ مورخی هرگز دقیقاً با گذشته مطابق نیست: حجم کلی گذشته مانع از دسترسی به کلیت تاریخ می‌شود. بیشتر اطلاعات مربوط به گذشته هرگز ثبت نشده و بیشتر مابقی آن‌ها نابود شده است.

دوم این که هیچ روایتی نمی‌تواند گذشته را آن‌گونه که بوده احیا کند زیرا گذشته، نه روایت، بلکه رویدادها، موقعیت‌ها و غیره بوده است. از آن‌جا که گذشته سپری شده است، هیچ گزارشی را هرگز نمی‌توانیم با آن محک بزنیم بلکه تنها در مقایسه سایر گزارش‌ها می‌شود آن را محک زد. ما «صحت» گزارش‌های مورخان را در مقایسه با تفاسیر دیگر مورخان مورد داوری قرار می‌دهیم و هیچ گزارش واقعی‌ای وجود ندارد، هیچ تاریخ درستی وجود ندارد که در واقع به ما امکان دهد همه‌ی دیگر گزارش‌ها را با آن بسنجیم: هیچ «متن» اساساً صحیحی وجود ندارد که تفاسیر تنها شکل‌های مختلفی از آن باشد، هرچه هست، همین اختلاف‌ها است. در این مورد استیون گیلز، منتقد فرهنگی، اشاره می‌کند که آن‌چه گذشته، همیشه از رهگذر لایه‌های رسوبی تفاسیر قبلی و عادات مطالعه و دسته‌بندی‌هایی قابل درک است که گفتمان‌های تفسیری قبلی / فعلی ایجاد کرده‌اند.<sup>۵</sup> و این دیدگاه به ما اجازه می‌دهد به این نکته اشاره

کنیم که این شیوهی دیدن چیزها مطالعه‌ی تاریخ (گذشته) را الزاماً به مطالعه‌ی تاریخ‌نگاری (مورخان) بدل می‌کند، بنابراین تاریخ‌نگاری نه منبع جانبی مطالعه‌ی تاریخ بلکه در واقع چیزی است که این مطالعه را شکل می‌دهد. این زمینه‌ای است که باید در فصل ۲ به آن بازگردم؛ اما فعلاً به سراغ نکته‌ی سوم می‌روم.

سوم آن که تاریخ، صرف نظر از این که تا چه اندازه قابل اثبات، تا چه حد قابل قبول یا قابل ارزیابی باشد، ناگزیر نوشته‌ای شخصی، جلوه‌ای از دیدگاه مورخ به عنوان یک «راوی» باقی می‌ماند. برخلاف حافظه‌ی بی‌واسطه (که خود مشکوک است)، تاریخ به چشمان و صدای کسی دیگر اعتماد می‌کند؛ ما به واسطه‌ی مفسری می‌بینیم که بین رویدادهای گذشته و برداشت‌های ما از آن‌ها می‌ایستد. البته همان‌گونه که لوونتال می‌گوید: تاریخ نوشته‌شده «در عمل» به واسطه‌ی امکان دسترسی خواننده به منابع مورد استفاده‌ی مورخ، آزادی منطقی او برای نوشتن هر چیزی را محدود می‌کند، اما باز هم دیدگاه و تمایلات مورخ است که گزینش مطالب تاریخی را شکل می‌دهد، و تفاسیر شخصی خود ما آن‌چه را که از آن مطالب برداشت می‌کنیم تعیین می‌کند. گذشته‌ای که «می‌شناسیم» همواره منوط به دیدگاه‌های خود ما، «زمان حال» خود ما است. درست همان‌گونه که ما خود محصولات گذشته‌ایم، گذشته‌ی شناخته‌شده (تاریخ) مصنوع ما است. هیچ‌کس، هر قدر هم که در گذشته فرورود، نمی‌تواند خود را از دانش و پنداشت‌های خویش خلاص کند. لوونتال در توضیح گذشته خاطر نشان می‌کند که: «مورخان از آن‌چه واقعاً ثبت شده فراتر می‌روند تا فرضیه‌ها را به قالب طرز فکرهای امروزی در بیاورند ... مایتلند اشاره می‌کند: "ما امروزی هستیم و کلام و افکارمان نمی‌تواند به جز مطالب امروزی باشد. برای ما بسیار دیر است که بخواهیم انگلیسی‌های اولیه

باشیم." <sup>۶</sup> پس محدودیت‌های معدودی برای قدرت تأثیرگذار کلام تفسیری و تخیلی وجود دارد. خلبنیکوف شاعر در کتاب فرمان‌هایی به سیارات می‌گوید: «نگاه کن! خورشید از قانونِ نحویِ من فرمان می‌برد.» <sup>۷</sup> مورخ می‌گوید: «نگاه کن! گذشته از تفسیر من فرمان می‌برد.»

حال شاید خود این مطلب کمی شاعرانه به نظر آید، پس این نکته‌ای را که بیان کردم - این که منابع دقیقاً هم مورخان را از آزادی کامل باز می‌دارند و هم در عین حال شاید وضعیتی را ایجاد نکنند که واقعاً بتوانند مانع تفاسیر بی‌پایان شوند. شاید این را بتوانم با مثالی پیش‌پاافتاده نشان دهم. اختلاف‌نظرهای بسیاری درباره‌ی اهداف هیتلر بعد از کسب قدرت، و علل جنگ جهانی دوم وجود دارد. یکی از این اختلاف‌نظرهای طولانی مدت مشهور بین ای. جی. پی. تیلور و اچ. تروور-روپر بوده است. این اختلاف‌نظر بر مبنای میزان شایستگی‌های آنان به عنوان یک مورخ نیست، هر دو بسیار با تجربه اند، هر دو «مهارت» دارند، هر دو می‌توانند اسناد را مطالعه کنند، و در این مورد خاص اغلب هر دو اسنادی واحد را مطالعه کردند و در عین حال همچنان اختلاف‌نظر داشتند. بنابراین در حالی که شاید منابع مانع شوند که مورخان هرچه می‌خواهند بگویند، با این حال همان رویدادها/ منابع تبعیت از یک و تنها یک برداشت را ایجاب نمی‌کنند.

سه دلیل بالا در باب ناستواری معرفت‌شناختی مبتنی بر این نظریه اند که تاریخ چیزی کمتر از گذشته است؛ و مورخان تنها می‌توانند بخش‌هایی از آن را احیا کنند. اما چهارمین نکته تأکید می‌کند که ما از رهگذر بازنگری، درباره‌ی گذشته به نوعی بیش از مردمی که در آن زندگی می‌کردند، می‌دانیم. در تبدیل گذشته به کلام امروزی و در استفاده از دانشی که احتمالاً قبلاً غیرقابل دسترس بوده، مورخ هم آنچه را درباره‌ی

گذشته فراموش شده کشف می‌کند و هم چیزهایی را کنار هم می‌چیند که هرگز قبلاً کنار هم چیده نشده‌اند. مردم و صورت‌بندی‌های اجتماعی درگیر فرایندهایی می‌شوند که آن‌ها را تنها می‌توان در جریان بازاندیشی دید، و اسناد و سایر آثار از زمینه‌ی اصلی هدف و کنش خود خارج می‌شوند تا، مثلاً، الگویی را به تصویر کشند که ممکن است اصلاً برای هیچ‌یک از نویسندگان آن‌ها معنادار نبوده باشد. و تمام این‌ها، همان‌گونه که لوونتال می‌گوید، اجتناب‌ناپذیر است. تاریخ همیشه ادغام می‌کند، تغییر می‌دهد و در جنبه‌های گذشته اغراق می‌کند: «زمان کوتاه‌تر نشان داده می‌شود، جزئیات گزینش و برجسته می‌شوند، اعمال متمرکز می‌شوند، روابط ساده می‌شوند، رویدادها ... [عمداً] تحریف نمی‌شوند بلکه ... به آن‌ها معنا داده می‌شود.»<sup>۸</sup> حتی تجربه‌باورترین وقایع‌نگار ناچار است ساختارهایی روایی ابداع کند تا به زمان و مکان شکل دهد: «شاکله‌ها ممکن است چیزهای در دس‌رزایی یکی بعد از دیگری باشند ... اما احتمالاً نمی‌توانند به معنای دقیق کلمه ظاهر شوند چرا که در آن صورت تمامی معنا از آن‌ها گرفته می‌شود.»<sup>۹</sup> لوونتال نتیجه می‌گیرد که چون داستان‌ها بر روابط تأکید دارند و نقش قطع‌رابطه‌ها و جدایی‌ها را کم‌اهمیت جلوه می‌دهند، تاریخ‌ها آن‌گونه که بر ما ظاهر شده‌اند بیشتر قابل درک‌اند، نه این که دلیلی در اختیار ما بگذارند که باور کنیم گذشته آن‌گونه بوده است.

پس این‌ها محدودیت‌های معرفت‌شناختی اصلی (و معروف) اند. آن‌ها را سریع و بدون ذکر جزئیات مطرح کردم و شما می‌توانید خود به خواندن آثار لوونتال و دیگران ادامه دهید. اما اکنون قصد دارم به موضوعی دیگر پردازم. زیرا اگر این‌ها محدودیت‌های معرفت‌شناختی برای امور قابل‌شناخت باشد، پس واضحاً به شیوه‌های تلاش و فهم در

حد توان مورخان نیز مربوط می‌شوند. و در مورد روش‌های مورخان، همانند معرفت‌شناسی، شیوه‌های قطعی‌ای وجود ندارند که الزاماً به خاطر صحیح بودن‌شان مورد استفاده قرار گیرند؛ روش‌های مورخان درست به اندازه‌ی معرفت‌شناسی‌های آنان ناستوار است.

تا حال استدلال کرده‌ام که تاریخ‌گفتمانی متغیر است که مورخان آن را می‌سازند و وجود گذشته هیچ خوانش واحدی را ایجاب نمی‌کند: نگرش را تغییر دهید، زاویه‌ی دید را عوض کنید، تا خوانش‌هایی جدید ظاهر شوند. با این حال، گرچه مورخان همه‌ی این‌ها را می‌دانند، اغلب ظاهراً آگاهانه از آن چشم می‌پوشند و با این حال سعی در عینیت‌گرایی و دست‌یابی به حقیقت دارند. و این تلاش برای دست‌یابی به حقیقت راه خود را از رهگذر موضع‌گیری‌های ایدئولوژیکی / روش‌شناختی باز می‌کند.

در جناح راست تجربه‌باوران (به‌طور نسبی)، جی. التون در کتاب *روال تاریخ*<sup>۱۰</sup> در آغاز فصلی در باب پژوهش می‌گوید: «پس مطالعه‌ی تاریخ برابر است با جست‌وجوی حقیقت.» و گرچه همان فصل با مجموعه‌ای از جرح و تعدیل‌ها پایان می‌یابد – «او [مورخ] می‌داند که آنچه مطالعه می‌کند واقعی است اما می‌داند که هرگز نمی‌تواند همه‌ی آن را باز یابد ... می‌داند که فرایند تحقیق تاریخی و بازسازی هرگز پایان نخواهد یافت، اما همچنین آگاه است که این امر کار او را غیرواقعی یا نادرست نمی‌گرداند» – بدیهی است که چنین هشدارهایی واقعاً بر ایده‌ی «جست‌وجوی حقیقت» که التون در ابتدا مطرح کرد، تأثیری ندارد.

در جناح چپ مارکسیستی (به‌طور نسبی)، ای. پی. تامپسون در کتاب *فقر نظریه*<sup>۱۱</sup> می‌نویسد: «برای مدتی ... تلقی ماتریالیستی از تاریخ ... با اعتماد به نفس رشد کرده است. این تلقی به عنوان یک روال جاافتاده ...

احتمالاً قوی‌ترین رشته‌ای است که از سنت مارکسیستی سرچشمه می‌گیرد. حتی در طول عمر خود من ... پیشرفت‌های آن قابل ملاحظه بوده و این‌ها را می‌شد به منزله‌ی پیشرفت‌هایی در شناخت در نظر گرفت.»  
تامپسون می‌پذیرد که این امر به آن معنا نیست که چنین شناخت قابل «اثبات علمی» باشد اما در هر حال آن را شناختی واقعی می‌شمارد.

در جناح مرکزی تجربه‌گرایی (به طور نسبی)، ای. مارویک در کتاب ماهیت تاریخ<sup>۱۲</sup> نکته‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد که آن را «بعد ذهنی» گزارش‌های مورخان می‌نامد اما از نظر او این بعد مثلاً در موضع ایدئولوژیک مورخ نیست بلکه در ماهیت اسناد است به طوری که «نقص منابع اصلی مورخان آنان را وا می‌دارد بیشتر به تفسیر شخصی پردازند.» حال که موضوع این است، مارویک استدلال می‌کند کار مورخان ایجاد «قوانین روش‌شناختی سفت و سخت» است که به وسیله‌ی آن‌ها بتوانند دخالت‌های «اخلاقی» خود را کاهش دهند. به این شکل مارویک به التون پیوند می‌خورد: «التون مایل است ثابت کند این که شرح تاریخی به قوانین عام و جهان‌شمول بستگی ندارد، به این معنا نیست که قوانین بسیار جدی بر آن حاکم نیستند.» و بنابراین، برای همه‌ی این مورخان، حقیقت، شناخت، و مشروعیت از قوانین و رویه‌های روش‌شناختی سفت و سختی استخراج می‌شوند. این امر است که تغییر دائم تفاسیر را مانع می‌شود.

استدلال من متفاوت است. از نظر من چیزی که تفسیر را معین می‌کند اساساً ورای روش و اسناد، در ایدئولوژی قرار دارد. زیرا گرچه اغلب مورخان توافق دارند که استفاده از روش دقیق اهمیت دارد، مشکل این جا است که آن‌ها از کدام روش دقیق صحبت می‌کنند؟ مارویک در بخشی از کتاب خود در باب روش، مجموعه‌ی گزینه‌های را مرور می‌کند که یک نفر (احتمالاً) می‌تواند از میان آن‌ها برگزیند. بر این اساس، آیا دوست دارید

از هگل پیروی کنید یا مارکس یا دیلتای یا پوپر یا همپل یا آرون یا کالینگوود یا دری یا اوکشات یا دانتو یا گالی یا والش یا اتکینسون یا لف یا هکستر؟ مایل اید موافق تجربه گرایان مدرن باشید یا فمینیست‌ها، مکتب آنال، نومارکسیست‌ها، سبک‌گرایان جدید، اقتصادسنجان، ساختارگرایان یا پسا ساختارگرایان یا حتی خود مارویک که این بیست و پنج احتمال را نام می‌برد؟ و این فهرستی خلاصه شده است! نکته این جا است که حتی اگر بتوانید گزینشی کنید، ملاک چه خواهد بود؟ یک نفر چگونه می‌تواند بداند کدام روش به «گذشته‌ی حقیقی‌تر» راه می‌برد؟ مسلماً هر روشی می‌تواند دقیق باشد، یعنی، در درون خود منطقی و منسجم باشد، و حتی همچنین خود مرجع شود. یعنی شاید به شما بگوید چگونه در درون آن روش، استدلال‌هایی معتبر بکنید اما، با توجه به این که همه‌ی گزینه‌ها همین کار را می‌کنند، مشکل تمایز قائل شدن بین بیست و پنج گزینه حل نخواهد شد. روش تامپسون دقیق است، التون هم همینطور؛ فرد بر چه اساس برمی‌گزیند؟ بر مبنای نظر مارویک؟ اما چرا نظر او؟ پس آیا این احتمال وجود ندارد که در پایان کسی مثلاً تامپسون را برگزیند فقط چون آن‌چه را تامپسون در روش خود انجام می‌دهد، دوست دارد؛ فرد دلایل او را برای پرداختن به تاریخ دوست دارد: اگر سایر چیزها همه به همین نسبت مساوی باشند، دیگر چرا شخص موضعی را برگزیند؟

به طور خلاصه، بحث از روش به منزله‌ی راهی به سوی حقیقت گمراه‌کننده است. طیفی از روش‌ها بدون هیچ معیار مورد توافقی برای گزینش وجود دارد. اغلب افرادی چون مارویک استدلال می‌کنند که با وجود تمامی تفاوت‌های روش‌شناختی بین مثلاً تجربه‌گرایان و ساختار-گرایان، به هر حال آن‌ها در مبانی با هم توافق دارند. اما باز این‌گونه هم نیست. این واقعیت که ساختارگرایان بسیار تلاش می‌کنند تا دقیقاً توضیح

دهند که تجربه‌گرا نیستند، این واقعیت که رهیافت‌های خاص خود را ابداع کرده‌اند تا دقیقاً خود را از هرکس دیگری متمایز کنند، ظاهراً نکته‌ای است که مارویک و دیگران تا حدی نادیده گرفته‌اند.

حال می‌خواهم مختصراً تنها به دیگر استدلال‌های مربوط به روش پیردازم که مکرراً در بحث‌های مقدماتی درباره‌ی «ماهیت تاریخ» پیش می‌آید. این استدلال درباره‌ی مفاهیم و به این شرح است: شاید بتوان تفاوت‌های بین روش‌ها را پایان داد، اما آیا مفاهیمی کلیدی وجود ندارند که تمام مورخان از آن‌ها استفاده می‌کنند؟ آیا این امر حاکی از وجود یک مبنای روش‌شناسی مشترک نیست؟

حالا مسلماً مسأله این است که در تمامی انواع تاریخ‌ها، فرد تقریباً با به اصطلاح «مفاهیم تاریخی» مواجه می‌شود (اما اگر چنین مفاهیمی را «مفاهیم مورخان» نامیم، غیرشخصی و عینی به نظر می‌رسند، چنان‌که گویی متعلق به تاریخی هستند که به نوعی قائم به ذات است). تنها این نیست، چنان مفاهیمی را غالباً «کانون‌ها» ی تاریخ می‌خوانند؛ مفاهیمی مانند زمان، مدرک، هم‌نفسی، علت و معلول، تداوم و تغییر، و غیره.

قصد ندارم بگویم که نباید از مفاهیم «استفاده کنید»، اما نگران هستم که به هنگام ارائه‌ی مفاهیمی خاص، این احساس قویاً منتقل شود که آن‌ها واقعاً بدیهی و ابدی هستند و ارکان عمومی شناخت تاریخی را تشکیل می‌دهند. و در عین حال این نکته‌ای طعنه‌آمیز است، زیرا یکی از کارهایی که در آغاز پیدایش تاریخ می‌بایست انجام می‌شد، تاریخ‌مند کردن خود تاریخ است؛ یعنی در نظر گرفتن تمامی روایات تاریخی در قید زمان و مکان و بنابراین در نظر گرفتن مفاهیم آن‌ها نه به منزله‌ی کانون‌های عام و جهان‌شمول، بلکه به منزله‌ی تعابیری خاص و محلی. این تاریخ‌مند شدن را در مورد مفاهیم «مشترک» به راحتی می‌توان نشان داد.

کارشناس آموزش و پرورش، دونالد استیل، در مقاله‌ای در باب پیشرفت‌های جدید تاریخ، چگونگی تبدیل برخی مفاهیم را به «مفاهیم کانونی» بررسی می‌کند: او نشان می‌دهد که چگونه در دهه‌ی ۱۹۶۰ پنج مفهوم اصلی به منزله‌ی عناصر سازنده‌ی تاریخ شناسایی شده‌اند: زمان، مکان، توالی، قضاوت اخلاقی، و واقع‌گرایی اجتماعی.<sup>۱۳</sup> وی اشاره می‌کند این مفاهیم تا ۱۹۷۰ (به خصوص توسط خود او) اصلاح شدند تا «مفاهیم کلیدی» تاریخ را بسازند: زمان، مدرک، علت و معلول، تداوم و تغییر، و شباهت و تفاوت. استیل شرح می‌دهد همین‌ها پایه‌ای برای ایجاد «تاریخ شورای مدرسه»، GCSE (گواهی‌نامه‌ی پایان دوره‌ی متوسطه)، و پیشرفت‌های آشکار آموزش عالی گشتند، و هم در درس دوره‌ی کارشناسی و هم دروس عمومی‌تر مؤثر بوده‌اند. ظاهراً با گذشت کمتر از بیست سال، این کانون‌های «قدیمی» کنار گذاشته شدند، این مفاهیم دیگر عام و جهان‌شمول نیستند و خود را نه در روش‌های مورخان به معنای دقیق کلمه، بلکه بیشتر در اندیشه‌ی آموزش عمومی نشان می‌دهند. این مفاهیم مسلماً ایدئولوژیک نیز هستند، و گرنه چه اشکالی داشت که مفاهیمی دیگر را استفاده می‌کردند تا حوزه (ی غالب) را سامان دهند: ساختار - عامل، تعیین چندجانبه، بزنگاه، توسعه‌ی ناپایدار، مرکز - حاشیه، اصلی و فرعی، زیربنا - روبنا، گسست، تبارشناسی، توانایی ذهنی، استیلا، نخبگان، پارادایم، و الی آخر؟ زمان آن رسیده که مستقیماً ایدئولوژی را مورد توجه قرار دهیم.

بگذارید با مثالی آغاز کنم: احتمال داشت در این نقطه از زمان و مکان در برنامه‌ی درسی تاریخ هر مدرسه‌ای یا دانشگاهی، درسی گنجانده که کاملاً تاریخی باشد (که از این نظر شبیه دیگر تاریخ‌ها باشد) اما گزینش محتوای درس و رویکرد روش‌شناختی آن بر طبق نظر سیاه‌پوستان

مارکسیستِ فمینیست صورت گیرد. با این حال شک دارم اصلاً چنین درسی را می‌شد تنظیم کرد. چرا؟ نه به آن سبب که چنین درسی تاریخ به حساب نمی‌آمد، بلکه به سبب آن که به واقع مارکسیست - فمینیست‌های سیاه‌پوست این قدرت را ندارند که چنان درسی را در عرصه‌ی عمومی به جریان اندازند. با این حال اگر کسی می‌خواست علت را از کسانی بپرسد که ممکن است قدرت تصمیم‌گیری در مورد «دروس مناسب» را داشته باشند، کسانی که ظاهراً قدرت تأثیرگذاری در اضافه / حذف کردن را دارند، احتمال داشت آن افراد استدلال کنند دلیل چنین عدم‌حضور این است که چنین درسی ممکن بود حالت ایدئولوژیک به خود بگیرد - یعنی، انگیزه‌های چنین تاریخی از علائقی بیرون از نفس تاریخ می‌آمد؛ و ابزاری برای ترویج موضوعی خاص با اهداف ترغیب‌کننده می‌گردید. حال این تمایز بین «تاریخ به معنای دقیق کلمه» و «تاریخ ایدئولوژیک» جالب است زیرا اشاره می‌کند، و قرار است اشاره کند، برخی تاریخ‌ها (عموماً آن‌هایی که غالب اند) اصلاً ایدئولوژیک نیستند، به مردم موضعی نمی‌دهند، و دیدگاه‌هایی از گذشته ارائه نمی‌دهند که بیرون از «موضوع» باشد. اما قبلاً دیده‌ایم که معانی داده‌شده به تاریخ‌ها از هر نوعی الزاماً همین‌گونه اند؛ نه معانی‌ای که ذاتاً در گذشته وجود داشته باشند (نه چیزی فراتر از «چشم‌انداز» معانی‌مان پیش از این که آن‌ها را به تاریخ منتقل کنیم) بلکه معانی داده‌شده به گذشته از سوی (افراد) بیرون هستند. تاریخ هرگز برای خودش نیست، همیشه برای کسی است.

بر این اساس قابل‌قبول به نظر می‌رسد که بگوییم صورت‌بندی‌های اجتماعی خاص از مورخان خود می‌خواهند چیزهایی خاص عرضه دارند. همچنین قابل‌قبول به نظر می‌آید که بگوییم مواضع غالباً عرضه شده، مورد علاقه‌ی جبهه‌های قوی‌تر حاکم درون صورت‌بندی‌های

اجتماعی خواهد بود، نه آن که آن مواضع به طور خودکار، یک‌بار برای همیشه به دست آمده، قطعی یا مستحکم شده باشد و «همین باشد که هست». این واقعیت که تاریخ به خودی خود یک ساخت ایدئولوژیک است به این معنا است که همه‌ی کسانی که به اشکال مختلف تحت تأثیر روابط قدرت قرار دارند، دائماً آن را بازنویسی و بازآرایی می‌کنند، زیرا مغلوبان هم مانند غالبان تعابیر خود را از گذشته دارند تا اعمال خود را مشروعیت بخشند، تعابیری که باید به منزله‌ی موارد نامناسب کلاً از برنامه‌ی گفتمان غالب حذف شوند. از این نظر پیام‌هایی را که قرار است عرضه شوند، صرفاً باید به طور دائم بازآرایی کرد (اغلب بسیاری از این بازآرایی‌ها را از نظر آکادمیک به عنوان «مناقشات» قلمداد می‌کنند) زیرا این پیام‌ها احتیاجات غالب / مغلوب را در دنیای واقعی دائماً بازنگری می‌کنند و این کار را از طریق بسیج مردم برای حمایت از منافع مورد توجه در این پیام‌ها انجام می‌دهند. تاریخ در میان چنین منازعاتی شکل می‌گیرد و این نیازهای متضاد تاریخ واضحاً بر مجادلات (نزاع‌ها بر سر تملک) تاریخ و چستی آن تأثیر می‌گذارد.

بنابراین در این جا آیا معلوم نیست که راه پاسخ به پرسش «تاریخ چیست؟» به روش‌هایی که واقع‌گرا باشد، جایگزین کردن کلمه‌ی «چه کسی» به جای «چی» و اضافه کردن «برای» قبل از آن است؟ بنابراین پرسش این نیست که «تاریخ چیست؟» بلکه این است که «تاریخ برای چه کسی است؟». این‌گونه می‌توانیم ببینیم که تاریخ به ناچار مسأله‌ساز است زیرا اصطلاح / گفتمانی سؤال‌برانگیز است که برای گروه‌های مختلف، معانی مختلفی دارد. زیرا عده‌ی تاریخ‌ساز شده‌ای می‌خواهند که در آن اثری از اختلاف و فلاکت نباشد؛ عده‌ای می‌خواهند تاریخ منجر به روحیه‌ی تسلیم‌طلبی شود؛ عده‌ای می‌خواهند تاریخ فردگرایی شدید را

مجسم کند، گروهی مایل اند تدابیر و شگردهایی را برای انقلاب مطرح کند، و عده‌ای می‌خواهند برای ضدانقلاب زمینه‌سازی کند، والی آخر. به آسانی می‌توان دید چگونه تاریخ برای یک انقلابی حتماً با تاریخ مطلوب یک محافظه‌کار متفاوت است. همچنین به آسانی می‌توان دید چگونه فهرست کاربردهای تاریخ نه تنها منطقاً بلکه عملاً تمامی ندارد؛ منظورم این است که تاریخی که هرکس بتواند یک‌بار و برای همیشه با آن موافق باشد چگونه تاریخی می‌توانست باشد؟ بگذارید این اظهار نظرها را با مثالی به اختصار روشن کنم.

اورول در رمان ۱۹۸۴ خود می‌نویسد آن‌هایی که بر زمان حال تسلط دارند بر گذشته نیز تسلط دارند و آن‌هایی که بر گذشته تسلط دارند بر آینده نیز تسلط دارند. وقوع این امر خارج از این داستان هم ممکن است. بنابراین مردمانی که در زمان حال قرار دارند، به پیشینیان محتاج اند تا موقعیت خود را در زمان حال دریابند و راه‌های جاری و آتی زندگی خویش را مشروعیت بخشند (البته عملاً «واقعیات» گذشته - یا هرچیز دیگری - با فرض تمایز واقعیت - ارزش، به هیچ‌چیزی مشروعیت نمی‌بخشند، اما نکته‌ی مورد توجه در این جا این است که مردم به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی این مشروعیت‌بخشی را دارد.) به این نحو مردم واقعاً این نیاز را احساس می‌کنند که ریشه‌ی امروز و فردا را در دیروزشان محکم کنند. اخیراً زنان، سیاهان، گروه‌بندی‌های منطقه‌ای، اقلیت‌های مختلف و غیره چنین دیروزهایی را جستجو کرده‌اند (و با در نظر گرفتن این که گذشته می‌تواند و خواهد توانست روایت‌های بی‌شمار را پذیرا شود، چنین دیروزهایی را یافته‌اند). در این گذشته‌ها موجودیت فعلی و برنامه‌های آینده را توجیه می‌کنند. کمی در زمان عقب‌تر رویم، طبقات کارگر هم به دنبال آن بودند تا از رهگذر خط سیر ساختگی تاریخی، خود

را ریشه‌دار کنند. باز هم عقب‌تر رویم، بورژوازی تبارشناسی خود را پیدا و شروع به ساختن تاریخی، برای خود (و دیگران) کرد. در آن معنا همه‌ی طبقات / گروه‌ها زندگی‌نامه‌ی خودنوشتِ مشترک خویش را می‌نگارند. تاریخ روشی است که مردمان، تا حدی، از آن طریق هویت خود را خلق می‌کنند. تاریخ چیزی بسیار بیش از ساعتی در برنامه‌ی آموزشی مدرسه / دانشگاه است، هرچند می‌توانیم ببینیم چگونه آن‌چه در چنین مکان‌هایی مطالعه می‌کنند، به شکل سرنوشت‌سازی برای همه‌ی گروه‌های مختلف علاقه‌مند، مهم است.

آیا ما همیشه این را نمی‌دانیم؟ آیا بدیهی نیست که پدیده‌ی «مشروعیت‌بخش» مهمی مثل تاریخ ریشه در نیازهای واقعی و قدرت دارد؟ به نظر من این بدیهی است، جز هنگامی که گفتمان غالب از بازسازی مدام تاریخ‌ها سخن می‌راند، این کار را به شیوه‌هایی صورت می‌دهد که چنین نیازهایی را رفع نماید: با خونسردی می‌اندیشد که هر نسلی تاریخ خود را بازنویسی می‌کند. اما پرسش این است که چگونه و چرا؟ و پاسخ مسلم، که اورول به آن اشاره کرده، این است: زیرا روابط قدرت، گفتمان‌هایی ایدئولوژیک پدید می‌آورند همچون «تاریخ به منزله‌ی دانش» که برای همه‌ی آن‌هایی که در نبرد مشروعیت‌بخشی‌ها درگیر هستند، ضروری است.

بیاید بحث چستی تاریخ در نظریه را جمع‌بندی کنیم. استدلال کرده‌ام که تاریخ مرکب از معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، و ایدئولوژی است. معرفت‌شناسی نشان می‌دهد ما هرگز واقعاً نمی‌توانیم گذشته را بشناسیم؛ شکاف بین گذشته و تاریخ (تاریخ‌نگاری)، شکافی هستی‌شناختی است، یعنی، چنان در نفس ماهیت چیزها قرار دارد که هیچ حدی از تلاش‌های معرفت‌شناختی نمی‌تواند فاصله را پر کند.

مورخان راهکارهایی اتخاذ کرده‌اند تا تأثیر مورخ تفسیرگر را کاهش دهند. به این منظور روش‌هایی دقیق خلق کرده‌اند و سپس به شکلی گسترده کوشیده‌اند آن‌ها را عمومیت ببخشند، بنابراین اگر همه آن‌ها را به کار گیرند، کانونی از مهارت‌ها، مفاهیم، رویه‌ها، و روال‌ها می‌تواند به عینیت دست یابد. اما روش‌شناسی‌های بسیاری وجود دارد؛ مفاهیم به اصطلاح کانونی، برساخته‌هایی نوظهور و ناقص‌اند، و من استدلال کردم که تفاوت‌هایی که می‌بینیم به این خاطر به چشم می‌خورند که تاریخ اساساً گفتمانی مسأله‌ساز است، حوزه‌ای مورد نزاع که در آن مردمان، طبقات و گروه‌ها، با خلق زندگی‌نامه‌های خودنوشت، تفاسیری از گذشته به معنای دقیق کلمه مطرح می‌کنند تا به میل خود رفتار کنند. هیچ تاریخ قاطعی بیرون از این فشارها وجود ندارد، هر اتفاق نظر (موقتی) تنها زمانی به دست می‌آید که آواهای غالب بتوانند دیگران را، خواه با قدرت علنی خواه با تبانی پنهان، ساکت کنند. در نهایت، تاریخ نظریه است و نظریه ایدئولوژیک است و ایدئولوژی همان منافع مادی است. ایدئولوژی به درون هر سوراخی از تاریخ نفوذ می‌کند، از جمله اعمال هرروزه‌ی ساختن تاریخ در آن نهادهایی که در صورت‌بندی‌های اجتماعی ما اساساً برای همین منظور در نظر گرفته شده‌اند - به خصوص دانشگاه‌ها. بیاید حال تاریخ را به منزله‌ی این‌گونه عمل در نظر بگیریم.

### در باب عمل

تا حال نتیجه گرفته‌ام که تاریخ را به دلایل متفاوت بسیار و در بسیاری از جاها می‌سازند و خواهند ساخت، و این نوع تاریخ همان تاریخ حرفه‌ای است، یعنی تاریخی که مورخان (عموماً) حقوق‌بگیر که (در مجموع) در سطوح عالی تحصیلی و به خصوص دانشگاه‌ها کار می‌کنند، تولید

می نمایند. جی. اچ. پلام، مورخ، در مرگ گذشته<sup>۱۴</sup> این تاریخ حرفه‌ای (التون‌گونه) را به منزله‌ی فرایند تلاش برای به اثبات رساندن حقیقت آن‌چه در گذشته رخ داده تعریف می‌کند؛ که بنابراین می‌تواند در تقابل با «گذشته‌ها» ی حافظه / عقل سلیم / دستورکارِ عموم قرار گیرد که چنین برساخته‌های نیم‌ساز، نیم‌هضم (و از نظر پلام) نیم‌پزی را از سر راه کنار می‌زند. پاتریک رایت در باب زندگی در کشوری قدیمی<sup>۱۵</sup> استدلال کرده است که کار پلام غیرممکن است چون همان‌گونه که دیده‌ایم، نوعی حقیقت تاریخی (مورخان) که به معنای دقیق کلمه مشکل‌ساز نباشد وجود ندارد؛ و هدف پلام هم احتمالاً نامطلوب است زیرا مثلاً در حافظه‌ی جمعی چه بسا توانایی‌ها و خوانش‌های جایگزینی وجود داشته باشند که گاهی شاید به ضرورت با تاریخ‌های «رسمی» مخالفت کنند (رایت توصیه می‌کند در این مورد خاطرات کارگران را در ۱۹۸۴ اورول در نظر آوریم) در ضمن آن‌گونه مؤسساتی که در آن‌ها می‌شود چنین ریشه‌کنی‌ای را اجرا کرد، یعنی مؤسسات آموزشی، خود عمیقاً با فرایندهای اجتماعی شدن از نوع حافظه‌ی عموم درگیر است. زیرا اگرچه مورخان حرفه‌ای به طور غالب خود را آکادمیک و بی‌طرف جلوه می‌دهند، و اگرچه مطمئناً از بعضی لحاظ «فاصله گرفته» اند، با این حال راهگشاتر این است که چنین متخصصانی را چندان خارج از نبرد ایدئولوژیک ندانیم، بلکه به عنوان کسانی قلمداد کنیم که مواضع دقیقاً غالب را در محدوده‌ی ایدئولوژی اتخاذ می‌کنند؛ و تاریخ‌های حرفه‌ای را به منزله‌ی ترجمانی بدانیم از این که چگونه ایدئولوژی‌های غالب در حال حاضر تاریخ را «در نظریه» به روشنی بیان می‌کنند. اگر از چشم‌انداز وسیع‌تر فرهنگی و «تاریخی» نگاه کنیم، بسیار بدیهی به نظر می‌رسد که سرمایه‌گذاری‌های سازمانی چندین میلیون پوندی از قبیل دانشگاه‌های

ملی ما برای بازتولید صورت‌بندی اجتماعی جاری لازم هستند و بنابراین در صف مقدم سرپرستی فرهنگی (استانداردهای نظری) و سلطه‌ی ایدئولوژیک قرار دارند؛ به نوعی بی‌مبالاتی بود اگر این‌گونه نبودند. با توجه به این که تا حال سعی کرده‌ام جایگاه تاریخ را در شکاف‌های منافع و فشارهای واقعی بیان‌گام، لازم است فشارهای «عالمانه» را نیز مورد توجه قرار دهم، نه فقط به این دلیل که تاریخ عالمانه همان نوع تاریخی است که غالباً حوزه‌ی راجع به چیستی «واقعی تاریخ» را تعریف می‌کند، بلکه همچنین به این دلیل که همین نوع از تاریخ است که در آموزش عالی و دروس مقطع کارشناسی مطالعه می‌کنند. در چنان دروسی شما عملاً با تاریخ علمی آشنا می‌شوید؛ قصد می‌کنید شبیه متخصصان شوید. پس متخصصان چگونه افرادی هستند و چگونه تاریخ‌ها را می‌سازند؟<sup>۱۶</sup>

بگذارید این‌گونه آغاز کنیم. تاریخ را گروهی از کارگران مشغول به کار، به نام مورخان تولید می‌کنند؛ این کار آن‌ها است. و وقتی سرکار می‌روند، چیزهای قابل شناسایی خاصی با خود می‌برند. اول آن‌ها شخص خود را می‌برند: ارزش‌های‌شان، مواضع‌شان، دیدگاه‌های ایدئولوژیک‌شان.

دوم پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی خود را می‌برند. این پیش‌فرض‌ها همیشه چندان آگاهانه نیستند اما مورخان راه‌های کسب «شناخت» را «در ذهن» خواهند داشت. در این جا دامنه‌ای از مقولات در کار خواهند بود - اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، ایدئولوژیک، و غیره - و دامنه‌ای از مفاهیم میان/ درون این مقولات (بنابراین درون مقوله‌ی سیاسی شاید مثلاً طبقه، قدرت، وضعیت، حاکمیت، مشروعیت و غیره کاربرد زیادی داشته باشند) و فرض‌های گسترده‌ای درباره‌ی ثبات، یا بی‌ثباتی، بشر (به

کنایه و از دید تاریخی بسیاری مواقع از آن تحت عنوان «فطرت بشر» یاد می‌کنند). مورخ از رهگذر کاربرد این مقولات، مفاهیم و فرض‌ها، فرضیه را به وجود می‌آورد، انتزاع‌ها را صورت‌بندی می‌کند، و دست‌مایه‌های خود را سازمان‌دهی و بازسازمان‌دهی می‌نماید تا آن‌ها را درج کند یا کنار بگذارد. مورخان همچنین مجموعه واژگانی را به کار می‌برند و این‌ها نیز به نوبه‌ی خود (جدای از این که به ناچار قدیمی اند) نه تنها در گفته‌های مورخان بلکه در روش گفتن آن‌ها نیز تأثیر می‌گذارند. چنین مقولات، مفاهیم، و واژگان‌هایی را دائماً در حال بازسازی اند اما بدون آن‌ها مورخان قادر نیستند روایات یکدیگر را بفهمند یا روایت خود را بسازند، صرف‌نظر از این که تا چه اندازه ممکن است درباره‌ی موضوعاتی با یک‌دیگر اختلاف نظر داشته باشند.

سوم، مورخان رویه‌ها و روال‌ها (به معنای محدود واژه، روش‌ها) بی‌برای کار گسترده بر روی مطلب دارند: راه‌های بررسی ریشه‌ها، موضع، سندیت، اعتبار آن مطلب و .... این رویه‌ها شامل همه‌ی اطلاعاتی که به کار می‌برند خواهد بود، ولو با درجات توجه و دقت متفاوت (لغزش‌ها و اشتباهات بسیاری رخ می‌دهند). در این جا دامنه‌ای از فنون وجود دارد که از جزئیات تا اصل مطلب را در بر می‌گیرد؛ این‌ها گونه‌هایی از اعمال هستند که اغلب از آن به «مهارت‌های مورخ» یاد می‌کنند، فنونی که حال، به اجمال، می‌توانیم بینیم که خودشان چیزی نیستند جز لحظات در گذر در مجموعه‌ی عواملی که تاریخ‌ها را می‌سازند. (به عبارت دیگر تاریخ درباره‌ی «مهارت‌ها» نیست.) بنابراین مورخ، مجهز به این‌گونه اعمال، می‌تواند سراسر به سراغ «درست کردن» یک تاریخ - «ساختن تاریخ‌ها» - برود.

چهارم، مورخان برای رفتن به سراغ یافتن مطالب مختلفی که روی

آن‌ها کار و آن‌ها را «پردازش» کنند، بین اثر (های) منتشر شده‌ی سایر مورخان (زمان - کارِ ذخیره‌شده در قالب کتاب‌ها، مقاله‌ها و غیره) و مطالب منتشرنشده در رفت و آمد اند. این مطلب «تازه‌نما»ی منتشرنشده را می‌توان رد پاهای گذشته خواند (در معنای لفظی کلمه یعنی نشانه‌های باقی مانده از گذشته - اسناد، مدارک، مصنوعات و غیره)، این رد پاها مخلوطی هستند از آثار شناخته‌شده (اما کم استفاده شده)، آثار تازه، استفاده‌نشده و احتمالاً ناشناخته، و آثار قدیمی؛ یعنی مطالبی که در گذشته به کار می‌بردند اما چون آثار تازه‌نما/ تازه را یافتند، حال قادر اند آن‌ها را در بافتی متفاوت از آنچه قبلاً بودند، قرار دهند. سپس مورخ می‌تواند سازمان‌دهی تمامی این عناصر را به روش‌هایی جدید (و متنوع) شروع کند - همیشه به دنبال آن «تزی اصلی» موعود باشد - و بنابراین شروع می‌کند به تبدیل آثار سابقاً عینی به آثار «عینی در اندیشه»، یعنی به روایت مورخ. در این جا مورخ به معنای حقیقی کلمه آثار گذشته را در مقوله‌ای جدید باز می‌آفریند و این عمل تغییر صورت‌بندی - تبدیل گذشته به تاریخ - کار اصلی او است.

پنجم، مورخان که تحقیق خود را انجام داده‌اند، باید آن را بنویسند. این جا است که عوامل معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ایدئولوژیک دوباره دخالت می‌کنند و با اعمال هرروزه مرتبط می‌شوند و در سرتاسر مراحل تحقیق وارد عمل خواهند شد. بدیهی است چنین فشارهای هرروزه‌ای متفاوت خواهند بود اما برخی از این جمله اند:

۱ فشارهایی از جانب خانواده و/ یا دوستان وارد می‌آید(نه، باز هم می‌خواهی تعطیلی آخر هفته را کار کنی!) «نمی‌توانی کمی به خودت استراحت بدهی؟»؛

۲ فشارهای محل کار، جایی که تأثیرات متنوع رؤسای دانشکده،

سرپرست‌های بخش‌ها، گروه همکاران، سیاست‌های تحقیق سازماندهی و، جسارتاً، اجبار تدریس به دانشجویان، همگی بر دوش فرد سنگینی می‌کنند؛

۳ فشارهایی که از جانب ناشر با توجه به چندین عامل وارد می‌آیند:

حجم مطلب: شرایط الزامی‌ای که برای حجم مطلب در نظر گرفته می‌شوند قابل توجه و اثرگذار اند. در نظر بگیرید دانش تاریخی چگونه می‌توانست متفاوت باشد اگر همه‌ی کتاب‌ها یک سوم کوتاه‌تر یا چهار برابر درازتر از اندازه‌ی «معمول» بودند!

شکل: قطع کتاب، چاپ، با یا بدون تصویر بودن، با یا بدون تمرین، کتاب‌نامه، نمایه و غیره بودن؛ با روکش جلد، به همراه نوار صوتی یا تصویری بودن با نبودن - همه‌ی این‌ها نیز مؤثر است.

خریدار: کسی که مورخ او را به منزله‌ی خریدار خود در نظر می‌گیرد، بر آن چه می‌گوید و چگونگی بیان آن تأثیر خواهد داشت: در نظر بگیرید. شرح انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹، برای محصلان کم سن و سال، سال ششمی‌ها، غیراروپائیان، «کارشناسان انقلاب»، و علاقه‌مندان عام تا چه حد می‌تواند «متفاوت» باشد.

مهلت‌ها: این که نویسنده در مجموع چه مدت وقت دارد تا تحقیق را انجام دهد و بنویسد، و چگونه آن زمان را تقسیم‌بندی می‌کند (یک روز در هفته، یک ترم مرخصی، آخر هفته‌ها) مثلاً در امکان دسترسی به منابع، تمرکز مورخ، و غیره تأثیر می‌گذارد. همچنین انواع شرایطی که ناشر با توجه به پیشرفت کار مقرر می‌کند، اغلب سرنوشت‌ساز است. سبک ادبی: این که تاریخ‌نگار چگونه می‌نویسد (جدلی، استدلالی، مبالغه‌آمیز، پرتکلف، و یا مجموعه‌ای از این‌ها) و دامنه‌ی کاربرد

دستوری، نحوی و معناشناختی، همه در روایت تأثیر می‌گذارد و چه بسا باید آن‌ها را تغییر داد تا با شیوه‌ی نگارش، مجموعه‌های منتشرشده و شکل کار ناشر، و غیره سازگار گردد.

داوران: ناشران نسخه‌های دستی را برای خوانندگانی می‌فرستند که شاید تغییراتی اساسی را از نظر آرایش مطالب پیشنهاد دهند (مثلاً این کتاب حاضر در اصل حدود دو برابر این حجم را داشت)؛ همچنین داورانی را می‌شناسیم که به هر حال منافع شخصی خود را در نظر می‌گیرند. بازنویسی: در تمامی مراحل تا زمانی که متن زیر چاپ برود، بازنویسی ادامه دارد. بخش‌هایی گاهی نیازمند سه بار پیش‌نویسی خواهند بود و گاهی سیزده بار. ایده‌های روشنی که در ابتدا به نظر می‌رسید باید مطرح شوند، وقتی سعی کرده‌اید همه را چندین و چندبار بنویسید، ملال‌آور و بی‌روح شده‌اند؛ همچنین ممکن است چیزهایی را که در آغاز انتخاب کرده‌اید، کنار بگذارید و چیزهایی را که باقی بگذارید اغلب باری به هر جهت به نظر می‌آیند. وقتی نویسنده روی کل آثاری «کار می‌کند» که بسیار پیش از این (اغلب به طور ناقص) خواننده و یادداشت برداشته، چه نوع قضاوت‌هایی در کار دخالت می‌یابند؟

والی آخر. حال این‌ها نکاتی بدیهی است (در این جا در نظر بگیرید چند عامل خارجی، یعنی عواملی بیرون از «گذشته»، بر شما مؤثر است و بر مطالعات و آنچه می‌نویسید، اثر می‌گذارد)، اما نکته‌ای که این جا باید بر آن تأکید کنم این است که هیچ‌کدام از این فشارها، در حقیقت هیچ‌کدام از فرایندهایی که در این فصل بررسی کردم، دلیل وقایع نمی‌شوند، مثلاً بر نیروی انسانی‌ای که جنگ جهانی را برنامه‌ریزی می‌کرد، اثر نمی‌کنند. این جا، دوباره، شکاف بین گذشته و تاریخ دهان باز می‌کند.

ششم، آنچه تا حال نوشته‌ام درباره‌ی تولید تاریخ بوده است. اما متن‌ها را همچنین باید خواند؛ مصرف کرد. درست همان‌گونه که یک کیک را صرف می‌کنید، به روش‌هایی بسیار متفاوت (کم کم خوردن، یکجا بلعیدن)، در شرایطی مختلف (در سر کار، حین رانندگی)، در رابطه با سایر جریانات (آیا قبلاً حسابی خورده‌اید، هضم آن سخت است) و در زمینه‌های مختلف (آیا رژیم دارید، در عروسی هستید)، که شرایطی هیچ‌کدام دیگر هرگز دقیقاً به شکل قبل تکرار نمی‌شوند، بنابراین مصرف یک متن در بافت‌هایی رخ می‌دهد که خود را تکرار نمی‌کنند. کاملاً در معنای دقیق کلمه، هیچ دو خوانشی یکی نیستند. (گاهی شاید اظهار نظرهایی در حاشیه‌ی متنی می‌نویسید و سپس، بعد از مدتی که به آن باز می‌گردید، به یاد نمی‌آورید چرا آن را نوشته‌اید؛ در حالی که آن‌ها دقیقاً همان کلمات در همان صفحه هستند، پس چگونه معانی، معنای خود را حفظ می‌کنند؟) بنابراین نمی‌توان تضمین کرد که هیچ خواندنی، حتی توسط همان فرد مکرراً همان تأثیرات را ایجاد کند، و این یعنی نویسندگان نمی‌توانند نیات / تفاسیر خود را بر خواننده تحمیل کنند. برعکس، خوانندگان نیز آنچه را که منظور نویسنده است، نمی‌توانند عمیقاً بفهمند. از آن بالاتر، متنی واحد را می‌توان اول در یک گفتمانی کلی قرار داد و بعد در یک گفتمان کلی دیگر: هیچ محدودیت منطقی وجود ندارد، هر خواندنی، نوشتنی دیگر است. این دنیای متن شالوده‌شکن است، جایی که هر متنی در بافت‌های متفاوت، می‌تواند معانی زیادی داشته باشد. این جا «دنیای تفاوت» است.

و با این حال، این اظهارات اخیر ظاهراً مشکلی ایجاد می‌کنند (آیا در خواندن شما مشکلی برای تان ایجاد شد؛ و آیا مشکل شما با مشکل من متفاوت است؟). مشکل ایجاد شده برای من این است: اگرچه ظاهراً

مطالب بالا این نکته را مطرح می‌کند که همه‌ی آنچه وجود دارد جریان تفاسیر است، در واقع ما به روش‌هایی کاملاً قابل پیش‌بینی «می‌خوانیم». بنابراین، از این نظر، چه چیز وضعیت خوانش‌ها را به دقت معین می‌کند؟ خب، توافقی جامع در همه‌چیز وجود ندارد. زیرا جزئیات همیشه آزادانه جریان خواهند یافت - چیزهایی خاص را همیشه می‌توان ساخت که کمابیش معنی دهند - اما توافقی‌هایی کلی رخ می‌دهد. این توافقی‌ها به خاطر قدرت صورت می‌گیرند؛ در این جا به ایدئولوژی باز می‌گردیم. زیرا آن‌چه مسلماً مانع استفاده از متون به روش‌هایی کاملاً دلخواهانه می‌شود، این واقعیت است که بعضی از متون به بعضی از متن‌ها بیش از برخی دیگر نزدیک اند؛ کمابیش قابل قرار گرفتن در ژانرها، در ردیف‌ها هستند؛ کمابیش متناسب نیازهایی هستند که مردم (مردمان) دارند و در متون بیان می‌شوند. و بنابراین، در پی اورول، متون قرابت‌ها و مراتبی تعیین‌کننده می‌یابند (فهرست‌های کتاب، منابع مطالعاتی توصیه‌شده، رده‌بندی دیوبی) که در نهایت خودشان دلخواهانه هستند، اما به نیازهای دائمی‌تر گروه‌ها و طبقات مربوط می‌شوند: ما در نظامی اجتماعی زندگی می‌کنیم - نه یک بی‌نظمی اجتماعی. این عرصه‌ای پیچیده اما اساسی برای بررسی است و شاید در این جا بتوان به متونی از نظریه‌پردازانی چون اسکولز، ایگلتون، فیش، و بنیت توجه کرد که در آن‌ها چگونگی تأثیرگذاری این امر بررسی می‌شود.<sup>۱۷</sup> همچنین شاید در این باره تأمل کرده باشید که چگونه این وضعیت کمابیش گیج‌کننده - وضعیت متنی خودسرانه که منطقی‌اً نباید نوشته می‌شد اما عملاً نوشته شده - به اضطراب تفسیری مربوط است که اغلب دانشجویان دارند. نگرانی آن‌ها این است: اگر بفهمید تاریخ چیزی است که مورخان می‌سازند؛ و آن را براساس مدارک ناکافی می‌سازند؛ و تاریخ ناگزیر تفسیری است و برای

هر استدلال حداقل نیم دو جین وجه وجود دارد، بنابراین تاریخ نسبی است؛ آن وقت شاید فکر کنید خب، اگر تاریخ ظاهراً تنها تفسیر است و هیچ کس واقعیت آن را نمی داند، چرا به خود زحمت مطالعه‌ی آن را بدهیم؟ اگر تاریخ تماماً نسبی است، چه فایده‌ای دارد؟ این حالتی ذهنی است که می شود آن را «نسبی گرایی ناخوشایند» بخوانیم.

در یک معنا این شیوه‌ی نگریستن به امور، شیوه‌ای مثبت است. این شیوه رهایی بخش است، زیرا قطعیت‌های کهن را دور می ریزد و دست کسانی را که از آن‌ها بهره برداری کرده اند رو می کند. و از یک نظر هر چیزی نسبی (تاریخ گرایانه) است. اما این شیوه چه رهایی بخش باشد چه نباشد، هنوز گاهی مردم را با احساس به بن بست رسیدن وا می گذارد. با این حال احتیاجی به این نیست. شالوده شکنی تاریخ‌های سایر مردمان شرط لازم شالوده ریزی تاریخ خود شما است، به شیوه‌هایی که به شما نشان می دهد دارید چه کار می کنید، شیوه‌هایی که به شما یادآوری می کند تاریخ همیشه تاریخ برای کسی است. زیرا اگرچه، همان گونه که گفته‌ام، منطقاً تمامی گزارش‌ها مسأله ساز و نسبی هستند، نکته این جا است که بعضی واقعاً غالب و بعضی حاشیه‌ای محسوب می شوند. همه منطقاً یکی هستند اما در واقع متفاوت اند؛ در سلسله مراتبی ارزشی (ولو در نهایت بی اساس) جای دارند. پس سؤال تبدیل می شود به «چرا؟» و پاسخ این است زیرا دانش به قدرت بستگی دارد و در صورت بندی‌های اجتماعی دارندگان بیشترین قدرت، «دانش» را تا آن جا که می توانند در رابطه با علائق خود دسته بندی می کنند. مشروعیت می بخشند. این راهی است برای خروج از نسبی گرایی در نظریه، به وسیله‌ی تجزیه و تحلیل قدرت در عمل، و بنابراین یک دیدگاه نسبی گرایانه الزاماً نه به ناامیدی که به آغاز بازشناسی‌ای عمومی راهبر می شود، بازشناسی این که چیزها

ظاهراً چگونه عمل می‌کنند. این شیوه‌ای رهایی‌بخش است. در مقابل، شما نیز می‌توانید تاریخ‌هایی بسازید.

### در باب تعریفی از تاریخ

تا حال استدلال کرده‌ام که تاریخ در اصل چیزی است که مورخان می‌سازند. پس این همه جنجال برای چه؛ مگر تاریخ همین نیست؟ به نوعی همین است اما بدیهی است که نه کاملاً. کاری که مورخان انجام می‌دهند در معنای محدود و کاربردی آن به راحتی قابل توصیف است؛ می‌توانیم یک توصیفِ شغلی برای آن بنویسیم. در هر حال مشکل وقتی پیش می‌آید که این فعالیت، همان‌طور که باید، سر جای خودش، در روابط قدرت درون هر صورت‌بندی اجتماعی که از آن پدید آمده، وارد می‌شود؛ وقتی مردم (مردمان)، گروه‌ها، و طبقات مختلف می‌پرسند: «تاریخ برای من / ما چه معنایی می‌دهد و چگونه می‌توان از آن استفاده یا سوءاستفاده کرد؟» در این جا است، در کاربردها و معانی، که تاریخ بسیار مسأله‌ساز می‌شود؛ وقتی سؤال «تاریخ چیست؟»، همان‌طور که شرح دادم، «تاریخ برای کیست؟» می‌شود. جان کلام همین است؛ پس تاریخ از نظر من چیست؟ یک تعریف:

تاریخ گفتمانی متغیر و مسأله‌ساز، ظاهراً دربارهِ جنبه‌ای از جهان، یعنی گذشته، است که گروهی از کارگرانِ دارای حضور ذهن (در فرهنگ ما به طور قطع مورخانِ حقوق‌بگیر) تولید می‌کنند؛ کسانی که به شیوه‌هایی متقابلاً قابل شناسایی مشغول کار می‌شوند و این شیوه‌ها در قالب معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، ایدئولوژیک، و عملی وضع شده‌اند، و تولیدات آن‌ها، به محض

این که به جریان درآیند، در معرض مجموعه‌ای از استفاده‌ها و سوءاستفاده‌ها قرار می‌گیرند که منطقی‌بی‌شمار اند اما در عمل به طور کلی با دامنه‌ای از پایه‌های قدرت مطابقت دارند که در هر لحظه‌ی مفروض وجود دارند و معانی تاریخ‌ها را در طیف امور مسلط - حاشیه‌ای ساختار بخشیده و توزیع می‌کنند.<sup>۱۸</sup>

## در باب برخی پرسش‌ها و برخی پاسخ‌ها

تعریفی از تاریخ ارائه دادم، حال می‌خواهم آن را چنان به کار گیرم که شاید برای آن پرسش‌های اساسی که اغلب در رابطه با ماهیت تاریخ مطرح می‌شوند پاسخ‌هایی فراهم کند. از آن‌جا که این متن کوتاه است، اظهارنظرهای من خلاصه خواهد بود؛ اما چه خلاصه باشد چه نباشد، امیدوارم پاسخ‌هایی که ارائه خواهم کرد هم مسیر و هم روشی را نشان دهد که بتوان از آن طریق پاسخ‌هایی موشکافانه‌تر، دقیق‌تر، و بهتر داد. به علاوه به نظر من وجود کتاب راهنمای از این نوع (نوعی «راهنمای ابتدایی تاریخ») لازم است، به ویژه از آن رو که گرچه در این کتاب‌ها همواره پرسش‌هایی در باب ماهیت تاریخ مطرح می‌شوند، گرایش بر این است که آن‌ها را حل نشده بگذارند تا شما بتوانید «تصمیم خودتان را بگیرید». حال من هم همین کار را می‌خواهم بکنم، اما از این امر آگاه هستم که اغلب اوقات مباحثات گوناگون «ماهیت تاریخ» فقط به صورت مبهم طرح می‌شوند (منظورم این است که ظاهراً جایگزین‌های بسیار زیادی وجود دارد که با بحث مورد نظر مطابقت می‌کنند، اجزای سازنده‌ی اصلی را به

صورت‌های بسیاری می‌توان آرایش داد)، به طوری که ممکن است شک‌ها و سردرگمی‌هایی باقی بمانند. بنابراین، برای تنوع هم که شده، چند پرسش و چند پاسخ را در این جا مطرح می‌کنم:

- ۱ منزلت حقیقت در گفتمان‌های تاریخ چیست؟
- ۲ آیا چیزی به منزله‌ی تاریخ عینی وجود دارد (آیا «واقعیات» عینی وجود دارند، و غیره)، یا تاریخ فقط تفسیر است؟
- ۳ جانب‌داری چیست و در تلاش برای خلاصی از دست آن با چه مشکلاتی مواجه می‌شویم؟
- ۴ هم‌منفسی چیست؛ آیا قابل تحقق است، چگونه، چرا، و اگر نمی‌توان به آن دست یافت، چرا ظاهراً تا این حد مهم است که برای تحقق آن تلاش کنیم؟
- ۵ تفاوت‌های میان منابع (آثار) دست اول و دست دوم و میان «مدرک» و «منبع» چیست: چه مخاطره‌ای در این جا وجود دارد؟
- ۶ با آن زوج‌ها چه می‌کنید (علت و معلول، استمرار و تغییر، شباهت و تفاوت) و آیا ممکن است با استفاده از آن‌ها همان کاری را بکنید که از شما می‌خواهند؟
- ۷ تاریخ هنر است یا علم؟

### در باب حقیقت

شاید چنان به نظر آید که من پیش‌تر به این مسأله پرداخته‌ام که آیا ما می‌توانیم حقیقت گذشته را بشناسیم یا نه. استدلال‌هایی از التون و دیگران آورده‌ام مبنی بر این که هدف مطالعه‌ی تاریخی دست‌یابی به شناخت واقعی (حقیقی) است و گفتم این شناخت، به معنای دقیق کلمه، دست‌نیافتنی است. همچنین سعی کرده‌ام با دلایل معرفت‌شناختی،

روش شناختی، ایدئولوژیک، و عملی نشان دهم که چرا این‌گونه است. با این حال فکر می‌کنم دو حوزه‌ی باقی مانده هنوز نیاز به بررسی دارد تا بتوان به کمک آن‌ها نکات قبلی را بسط داد: اول، اگر نهایتاً نمی‌توانیم حقایق گذشته را بشناسیم چرا به جست‌وجوی آن ادامه می‌دهیم و، دوم، اصطلاح «حقیقت» - صرف‌نظر از این که اصلاً چنین چیزی وجود دارد یا نه - در گفتمان‌های تاریخ چگونه عمل می‌کند؟

پس چرا به حقیقت نیاز داریم؟ در یک سطح، پاسخ بديهي به نظر می‌رسد. زیرا بدون حقیقت مفاهیم قطعیت‌گرایانه - عینیت، جوهر، ذاتی، بی‌طرفی، و غیره - که تکلیف چیزها را تعیین می‌کنند و قضیه را فیصله می‌دهند، قدرت خود را از دست می‌دهند. بدون عینیت چگونه بین روایات همپایه از یک پدیده تمیز دهیم؛ از آن ساده‌تر، چگونه می‌توانیم واقعاً قضاوت کنیم مهم‌ترین علل «قانون اصلاحات سال ۱۸۳۲» چه بود؟ این‌گونه نگرانی‌ها ظاهراً ما را دائماً آزار می‌دهند.

اما چرا؟ این میل به قطعیت، سوای آن که به طور ملموسی مشاهده می‌شود، از کجا نشأت می‌گیرد؟ دلایل بسیار است، طیف گسترده‌ی آن‌ها از احکام عام درباره‌ی «سنت غربی» تا ترس‌های روانی - اجتماعی احساس «شکست» به خاطر عدم قطعیت را در بر می‌گیرد. اظهارنظر ای. ان. وایتهد، فیلسوف، که مکرراً نقل می‌شود، نکات زیادی را توضیح می‌دهد. با توجه به این که از دید افلاطون شناخت مطلق (شناخت مطلق عدالت، فضیلت، بهترین نوع حکومت) در شکل خاص خود امکان دارد و می‌شود آن را از رهگذر استدلال فلسفی اثبات کرد (با اشاره به این که اگر بدانیم فضیلت چیست عاقلانه نیست که به دور از فضیلت عمل کنیم؛ دیدگاهی مبنی بر این که شناخت خوب / حقیقی باید موجب عمل خوب / حقیقی شود)، اظهارنظر وایتهد این بود که سنت فلسفی غالب در

غرب («سنت غربی») مجموعه‌ای از حاشیه‌نویسی‌ها بر آثار افلاطون است. استدلال‌های مسیحی نیز سرنوشت‌ساز است؛ این که کلمه‌ی خدا کلمه‌ی «حقیقت» بود، و شناخت خدا شناخت حقیقت بود؛ این که مسیحیت معیارهایی برای قضاوت درباره‌ی همه چیز و همه کس و درست یا نادرست شمردن آن‌ها ایجاد می‌کند. به علاوه، تلاش‌های مداوم در محدوده‌ی اندیشه‌ی غربی در بسیاری از جلوه‌های اش (فلسفه، الهیات، زیباشناسی، و غیره) برای صورت‌بندی پیوندی بین کلام و جهان از رهگذر نظریه‌ای دایر بر این که حقیقت عبارت است از مطابقت ذهن با عین، تا حدی راه شک‌گرایی ویرانگر (سوفسطایی‌گری، اصالت‌ظاهر، ضدبنیادگرایی) را سد کرد. توسعه‌ی عقلانیت و علم و این واقعیت که به نظر می‌آید علم واقعاً «کارآمد» است، عوامل یاری‌دهنده‌ی بعدی هستند. به آن‌ها این را هم اضافه کنید که در زندگی روزمره حقیقت و مترادف‌های آن کاربردی فراگیر دارند («حقیقت را بگو»؛ «حقیقتاً می‌گویی؟»؛ «چگونه می‌توانم به تو اعتماد کنم؟»؛ «کاملاً یقین داری؟»)؛ به آن تجارب تحصیل فرد را نیز اضافه کنید («چه کسی می‌تواند پاسخ صحیح را به من بدهد؟»؛ «دوباره انجام بده، این اشتباه است»)؛ به آن تمامی صحیح و غلط‌های یقینی در تمامی کتاب‌های تمرین را هم اضافه کنید، و به آن تمامی کتاب‌های درسی را اضافه کنید که ما را مرعوب می‌کنند چون نمی‌توانیم بفهمیم «محتویات» آن‌ها را چگونه تنظیم کرده‌اند - در تمامی این مثال‌ها به نظر می‌رسد حقیقت ذاتاً در دسترس است.

اما در یک فرهنگ هیچ چیز ذاتی نیست. امروز هیچ اساسی برای یقین‌ها و قطعیت‌های افلاطونی نمی‌شناسیم. امروزه با ایده‌ی عدم حضور خداوند زندگی می‌کنیم. پیوندهای میان کلام و جهان را شالوده‌شکنی کرده و آن را دلخواهانه و عملی ساخته‌ایم. در این قرن، عجز عقل را در

جلوگیری از خردستیزی آشکارا دیده‌ایم. اگرچه فیزیک‌دانان و مهندسان در کار خود و استدلال‌های فرضی - استنتاجی خود پیشرفت کرده‌اند، دلایل موفقیت آنان به صورت معما باقی مانده است: «چرا باید این‌گونه باشد که جهان خارج، در معنای ساده و بدیهی، باید با اصول تنظیم‌گر، با انتظارات ریاضی و در چارچوب قاعده‌ی عقل‌گرایی در پژوهش‌ها، موافق باشد؟ دلیل این را کسی نمی‌داند.»<sup>۱</sup> مسلماً وجاهت و عظمت‌های مرسوم پابرجا را، مدت‌ها بعد از این که انگیزه‌های آن‌ها از بین رفته، می‌فهمیم: «هنوز از "برآمدن" و "فرورفتن" خورشید سخن می‌گوییم. این کار را چنان می‌کنیم که گویی الگوی کپرنیکی منظومه‌ی شمسی، به نحوی از بین نرفتگی، جایگزین الگوی بطلمیوسی نشده است. استعارات بی‌معنی و صنایع کلامی فرسوده در واژگان و دستور زبان ما جای دارد. ما آن‌ها را، مصرانه، در اسکلت‌بندی و زوایای زبان متعارف خود به کار می‌گیریم.»<sup>۲</sup>

ما تمامی این‌ها را، اگر هنوز بتوانیم این کلمه را به کار بریم، می‌دانیم. ما غیر - اخلاقی، شک‌گرا، اهل طنز، و غیر مذهبی هستیم (فرهنگ ما این‌گونه است). موافق عدم قطعیت هستیم؛ حقیقت را بر هم زده‌ایم، رد آن را گرفته و دریافته‌ایم که یک نشانه‌ی زبان‌شناختی و یک مفهوم است. حقیقت یک استعاره‌ی خودمرجع است، عاجز از دست‌یابی به جهان پدیداری: کلام و جهان، کلام و عین، جدا از هم باقی می‌مانند. حالا بیایید این نکات را در حالت عمومی بررسی کنیم، و سپس آن‌ها را به جدایی مشابه بین گذشته‌ی پدیداری و تاریخ‌گفتمانی ربط دهیم و به این شکل اولین پرسش را به انتها برسانیم.

میشل فوکو در کتاب نظم چیزها به بیهودگی و در عین حال عملی بودن سازگاری بین واژه‌ها و چیزها اشاره می‌کند:

این کتاب ابتدا از قطعه‌ای از بورخس انگیزه گرفت، از خنده‌ای که اوضاع را به هم ریخت، همین که قطعه را خواندم، تمام مرزنامه‌های آشنای اندیشه - اندیشه‌ی ما، اندیشه‌ای که نشان از عصر ما و جغرافیای ما دارد - همه‌ی سطوح و همه‌ی ساحت‌های منظمی که با آن‌ها خو می‌گیریم تا وفور وحشی چیزهای موجود را اهلی کنیم از هم پاشید، و تا مدت‌ها بعد از آن تمایزگذاری دیرین مان بین همان و دیگری همچنان در معرض فروپاشی بود. این قطعه از «دایرةالمعارفی چینی» نقل قول می‌کند که در آن آمده است که حیوانات در موارد زیر دسته‌بندی می‌شوند:

الف) متعلق به امپراتور

ب) مومیایی

پ) اهلی

ت) بچه خوک‌ها

ث) سیرن‌ها

ج) افسانه‌ای

چ) سگ‌های ولگرد

ح) موجود در طبقه‌بندی فعلی

خ) دیوانه

د) بی‌شمار

ذ) ترسیم‌شده با قلم موی بسیار نرم از موی شتر

ر) غیره

ز) تازه کوزه‌ی آب را شکسته

ژ) آن که از دور شبیه مگس است.

در حیرت از این نظام رده‌بندی، چیزی که در جهشی بزرگ درک

می‌کنیم، چیزی که ... به منزله‌ی جذابیت خیره‌کننده‌ی نظام اندیشه‌ای دیگر به نمایش درمی‌آید، محدودیت نظام اندیشه‌ی خود ما است، ناتوانی مطلق [ما برای] فکر کردن به آن.<sup>۳</sup>

منظور فوکو روشن است. منظور او اختیاری بودن تعاریف است، چیزی که برای ما بسیار عجیب به نظر می‌رسد اما برای نویسنده‌ی آن دایرةالمعارف نه. برای او این تعریف واقعاً معنادار است در حالی که، مسلماً، اگر ما هر تعریفی ارائه می‌دادیم برای او عجیب به نظر می‌رسید. پس چیزی که این جا وجود ندارد هر نوع رابطه‌ی ضروری بین کلام و جهان است. نظریه‌پرداز ادبی و فرهنگی، جورج استاینر، می‌نویسد:

این شکاف ... بین کلام و جهان است که یکی از انقلاب‌های راستین بسیار معدود را در تاریخ غرب شکل می‌دهد ... کلمه‌ی «گل» نه ساقه است نه برگ نه خار. نه صورتی است نه قرمز نه زرد. هیچ عطری نمی‌افشانند. به خودی خود، علامتی کاملاً اختیاری است، نشانه‌ای بی‌معنی. هیچ چیز، هرچه باشد، ... در سازه‌های واج‌شناسی، تاریخ ریشه‌شناسی، یا عملکردهای دستور زبانی خود، با آنچه باور داریم یا تصور می‌کنیم که موضوع مرجع کلاً قراردادی خود باشد، هیچ تطابقی از هیچ نوع ندارد.<sup>۴</sup>

پراگماتیست آمریکایی، ریچارد رورتی، بر این «شکاف» تأکید کرده است، با این اظهارنظر که حدود دویست سال قبل اروپائیان دریافتند که حقیقت همواره خلق شده است نه این که یافته شده باشد.<sup>۵</sup> با این حال، با وجود لغزش میان کلام و جهان، و با وجود این واقعیت که همه‌ی معنی‌ها /

حقیقت‌ها را در شرایط اتفاقی خلق می‌کنیم، به نظر می‌رسد که با این حال چیزها مطابقت پیدا می‌کنند. اما، به فرض این که در موقعیت شکاکانه - طعنه‌آمیز ما احتیاجی نیست چنین باشند، چرا چنان مطابقتی وجود دارد؟  
خب، به دلایلی که نام برده‌ام: فرهنگ ما سنتی طولانی و غالب دارد که در آن اعتقاد بر این است که حقیقت و قطعیت را یافته‌اند، خلق نکرده‌اند - افلاطون‌گرایی، مسیحیت، عقل، علم، عادت‌های زندگی روزمره؛ و همان گونه که در فصل قبل اشاره کردم، به سبب علائق اورولی / ایدئولوژیکی که هنوز می‌توانند با اعمال یقینی خود از هیچ‌انگاری نظری جلوگیری کنند. زیرا در اصل آن‌چه که مانع شده است هرچیزی گفته شود، و اجازه داده است فقط چیزهایی خاص اظهار شوند، قدرت است: حقیقت وابسته به کسی است که قدرت ساخت امر صحیح را دارد. این گونه است که مفهوم حقیقت را می‌سازند تا به منزله‌ی سانسورچی عمل کند (همان‌گونه که گفتم بدون در نظر گرفتن این که چنین «حقایقی» واقعاً صحیح هستند یا نه). در این مورد، فوکو، در قدرت/ دانش این نکته را مطرح می‌کند:

حقیقت خارج از قدرت وجود ندارد ... فقط به موجب شکل‌های چندگانه‌ی اجبار ساخته می‌شود ... هر جامعه ... «سیاست‌های کلی» حقیقت خود را دارد: یعنی، انواع گفتمانی که آن‌ها را می‌پذیرد و به منزله‌ی امر صحیح به کار می‌بندد؛ سازوکارها و نمونه‌هایی که فرد را قادر می‌سازد احکام صحیح را از غلط تمیز دهد، وسیله‌ای که با آن هرکدام را تصدیق می‌کند؛ فنون و راه و رسمی که ارزش را با اکتساب حقیقت سازگار می‌سازد؛ منزلت کسانی که موظف اند بگویند چه چیز صحیح به حساب می‌آید.

... منظورم از حقیقت «مجموعه حقایقی که قرار است کشف و قبول کنیم» نیست بلکه «مجموعه قوانینی است که بر اساس آنها صحیح و غلط از هم جدا می‌شوند و تأثیرات خاص قدرت به امر صحیح منتسب می‌گردد»، همچنین می‌فهمیم که این مسأله‌ای ... «به خاطر» حقیقت نیست، بلکه مربوط به نبردی است بر سر مقام و نقش اقتصادی و سیاسی‌ای که حقیقت ایفا می‌کند.

«حقیقت» را باید به منزله‌ی نظامی از راه و رسمی سازمان یافته برای تولید، تنظیم، تقسیم‌بندی، انتشار و اداره‌ی احکام بفهمیم. «حقیقت» ... با نظام‌های قدرتی که آن را تولید و حفظ می‌کنند، مرتبط است ... «رژیم حقیقت».<sup>۶</sup>

تمامی این استدلال‌ها را به سهولت می‌توان در مورد تاریخ نیز به کار برد. تاریخ یک گفتمان، یک بازی زبانی است؛ در محدوده‌ی آن «حقیقت» و واژه‌های مشابه ابزاری هستند برای طرح، تنظیم، و جمع‌بندی تفاسیر. حقیقت مانند سانسور عمل می‌کند - حدود را تعیین می‌کند. می‌دانیم که چنین حقایقی «پندارهای (واقعاً) مفیدی» هستند که به موجب قدرت به گفتمان در می‌آیند (کسی باید آن‌ها را به گفتمان در آورد و در گفتمان نگه دارد) و قدرت اصطلاح «حقیقت» را برای نظارت به کار می‌برد: رژیم‌های حقیقت. حقیقت مانع بی‌نظمی می‌شود، و این ترس از بی‌نظمی (از نابسامانی) یا، با دید مثبت، ترس از آزادی (آزادی فرد غیرآزاد) است که حقیقت را عملاً به منافع مادی مرتبط می‌سازد.

### در باب واقعیات و تفسیر

مسأله‌ی واقعیات و / در مقایسه با تفسیر نوعاً این گونه بیان می‌شود: آیا

واقعیات تاریخی‌ای وجود دارد که بتوانیم به طور مشخص بشناسیم (مثلاً زمان) یا تاریخ «فقط تفسیر» است؟

آیا «چیزهای گذشته» ای وجود دارند که به واقع امر صحیح باشند؟ از یک نظر می‌توان گفت بله. به این ترتیب، می‌دانیم که جنگ بزرگ/ جنگ جهانی اول معروف بین سال‌های ۱۹۱۴ و ۱۹۱۸ به وقوع پیوست. می‌دانیم مارگارت تاچر در سال ۱۹۷۹ به قدرت رسید. اگر این‌ها واقعیات باشند پس ما واقعیات را می‌دانیم. با این حال، چنین واقعیاتی، با وجود اهمیت، «درست» هستند، اما در قیاس با موضوع‌هایی مهم‌تر که مورخان مورد توجه قرار می‌دهند، پیش پا افتاده‌اند. زیرا مورخان چندان علاقه‌ای به واقعیات ناپیوسته ندارند (واقعیات به منزله‌ی واقعیات منفرد)، چرا که چنین علاقه‌ای تنها به آن بخش از گفتمان تاریخ مربوط است که روزشمار تاریخ نامیده می‌شود. نه، مورخان آرزوهایی دارند، آرزو دارند که نه تنها کشف کنند چه اتفاقی افتاده، بلکه چگونه و چرا و این چیزها چه معنی می‌داد و می‌دهد. این وظیفه‌ای است که مورخان برای خود در نظر گرفته‌اند (منظورم این است آن‌ها ناچار نبوده‌اند که این قدر بلندپروازی کنند). بنابراین مسأله واقعاً هرگز واقعیات به خودی خود نیستند بلکه مسأله اعتبار، وضع، ترکیب و اهمیتی است که آن‌ها در مقابل یک‌دیگر در بر ساختن توضیحات پیدا می‌کنند. مادامی که مورخان رویدادهای گذشته را به الگوهای معنایی تبدیل می‌کنند، این بُعد تفسیری ناگزیر، بُعد مسأله‌ساز قضیه، باقی می‌ماند. زیرا هیچ بازنمایی ادبی از آن رویدادها به منزله‌ی واقعیات هرگز نمی‌توانست چنان الگوهای را تولید کند. چون اگرچه شاید روش‌هایی برای ردیابی «آن چه اتفاق افتاد» وجود داشته باشد، اصلاً هیچ روشی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن به طور مشخص گفت «واقعیات» به چه معنا هستند. در این‌جا باز هم

استاینر به جا اشاره می‌کند؛ می‌گوید یک متن را، تا آنجا که اجزای سازنده‌اش

آواشناختی، دستور زبانی و واژگانی [باشند] ... می‌توان به صورت تحلیلی و به شیوه‌ی آماری مطالعه کرد ... اما ... شکست کاملاً قطعی زمانی رخ می‌دهد که چنین رهیافت‌هایی به دنبال رسمیت دادن به معنا باشند، وقتی که از سطح آواشناختی ... قصد سطح بالاتر، یعنی معناشناختی، را می‌کنند ... همین پیشروی است که تا حال هیچ فن تحلیلی-زبانی ... به طور قانع‌کننده به آن دست نیافته است.<sup>۷</sup>

این امر واضحاً به تاریخ به منزله‌ی گفتمان مربوط می‌شود. از این لحاظ گذشته متنی است (مالامال از متون «کهن») که باید بخوانند و معنادارش کنند (باز هم آن منظره‌ای را که به منزله‌ی جغرافیا خوانده می‌شد، به خاطر آورید)، پس نقدهایی در باب محدودیت‌های هر نوع متن‌گرایی لازم است. هیچ روشی وجود ندارد که معانی اصلاح‌ناپذیر را ایجاد کند؛ تمامی واقعیات برای آن که معنادار گردند نیاز دارند در خوانش‌هایی تفسیری جای گیرند که گرچه واضحاً آن واقعیات‌ها را شامل می‌شوند اما ابداً از آن‌ها پدید نمی‌آیند؛ با کمال تأسف برای تجربه‌گرایان، دویارگی واقعیت - ارزش است که این امر را امکان‌پذیر می‌سازد / می‌طلبد.<sup>۸</sup>

مورخان در حال کار واضحاً باید این بحث‌ها را درک کنند. اغلب نمی‌کنند، یا اگر می‌کنند، به ندرت به کار می‌گیرند. ظاهراً مورخان اغلب فرض می‌کنند تفاسیر صرفاً از «واقعیات حاضر آماده» به دست می‌آیند و آنچه عملاً تفسیری موقت و موضعی است حقیقتاً به معنای دقیق کلمه

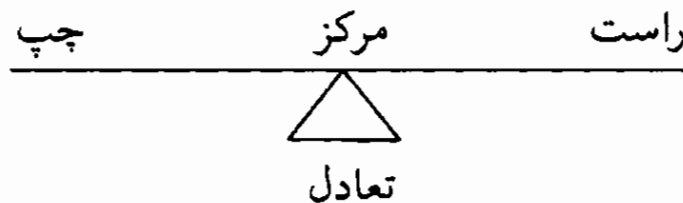
حقیقی / صحیح است؛ و در «مرکز»، واقعیات امر به شکلی مفروض و غیرتفسیری قرار دارند.

شاید این مطلب کمی انتزاعی جلوه کند، بنابراین اجازه دهید با مثالی نشان دهم در این‌جا چه چیز در معرض خطر قرار دارد. رابرت اسکیدلسکی مورخ مقاله‌ی کوتاه (مشهور)<sup>۹</sup> جدیدی درباره‌ی مشکلی که ما بررسی می‌کرده‌ایم، نوشته است. او در آن‌جا تأکید کرده که اغلب واقعیات تاریخی مورد تردید نیستند، و نسبی‌گرایی به هیچ‌وجه بحث منظم در باب مجموعه‌ی دانش را که به شکل ابتدایی مورد توافق است، تهدید نمی‌کند و ارزش‌ها و دیدگاه‌هایی مشترک بر اغلب تفاسیر «ما» از گذشته غلبه دارند. اسکیدلسکی موافق است که فعالیت تفسیری جریان دارد اما استدلال می‌کند که این فعالیت در حاشیه قرار دارد؛ جایی که در آن مرکز مشترک را تهدید نمی‌کند؛ در حقیقت از چنان مرکزی است که فرد میان دیدگاه‌های (حاشیه‌ای) رقیب داوری می‌کند.

اسکیدلسکی در روشن کردن این دیدگاه به نمایندگی از جانب بسیاری مورخان صحبت می‌کند و چیزی را که می‌گوید می‌توان به طور خلاصه به تصویر کشید. شاید کسی بگوید ما واقعیات اساسی را درباره‌ی سال‌های بین دو جنگ در اروپا می‌دانیم؛ می‌دانیم چه اتفاق افتاد، چه موقع و تا حد زیادی چرا اتفاق افتاد. مباحثاتی حول این توافق نظر عمومی صورت گرفته است - درباره‌ی مونیخ، تسلا بخشی و غیره - اما این مباحثات به واقعیات احترام می‌گذارند و فقط به طور حاشیه‌ای در صدد نگاهی جدید به واقعیات هستند. این مباحثات اغلب به مورخانی خاص مربوط می‌شوند (دی. سی. وات، ای. جی. پی. تیلور) و این را بعد تاریخ‌نگارانه می‌خوانند. یعنی، مورخان تکه‌های پراکنده‌ی سال‌های بین دو جنگ را باز - تفسیر می‌کنند و این امر تاریخ‌نگارانه است

از آن نظر که دانشجویان می‌توانند آنچه را مورخان می‌گویند، مطالعه کنند.

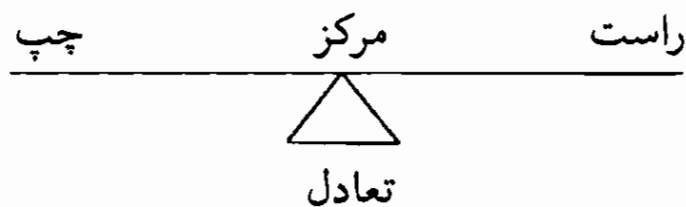
حال نکته‌هایی مشخص از این موضوع نتیجه می‌شود، به ویژه این که اگر تاریخ‌نگاری فقط در حاشیه‌های شناخت کار می‌کند، پس رهیافتی که تمامی تاریخ را به منزله‌ی تاریخ‌نگاری ببیند (دیدگاه من) نیز حاشیه‌ای می‌شود (به عبارتی، نادرست انگاشته می‌شود). اغلب شنیده‌ام که دانشجویان باید از نگاه کردن به آنچه مورخان می‌نویسند، دست بردارند و بر آنچه واقعاً رخ داده تمرکز کنند؛ باید چندتا تاریخ «درست» را بخوانند. اما این با تمامی آنچه تا حال گفته‌ام مخالف است. اگر تاریخ تفسیر است، اگر همان تاریخ (های) مورخ است، پس تاریخ‌نگاری چیزی است که مطالعه‌ی «درست» تاریخ واقعاً در آن باره است. در بحث من هرچیزی یک تفسیر گفتمانی است، از جمله مرکز غیرتفسیری اسکیدلسکی - گونه؛ یعنی، آن مرکز‌گذاری فقط تفسیری متحجرانه است. پس در این جا تفاوتی اساسی بین آرای اسکیدلسکی و دیگران و آرای خود من وجود دارد. مایل‌ام دلیل زیر را برای دفاع از نقطه نظر خود اقامه کنم. با استفاده‌ی مجدد از مثال دوران بین دو جنگ، موضع من به شرح زیر است. اسکیدلسکی به همراه دیگران می‌تواند استدلال کند که انبوهی از دانش واقعی مورد توافق در باره‌ی سال‌های ۳۹-۱۹۱۸ وجود دارد. گوشه و کنار آن را بازسازی می‌کنند، اما مجموعه‌ی اصلی باقی می‌ماند. روش مرسوم این نویسندگان آن است که این مباحثات حاشیه‌ای را در فاصله‌ی «چپ» و «راست» ترسیم کنند. این الگو را می‌توان این‌گونه نشان داد:



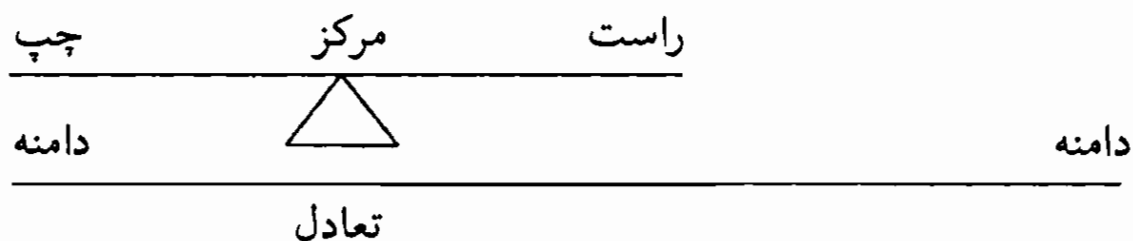
در باب برخی پرسش‌ها و برخی پاسخ‌ها ۶۹

در این جا مرکز تعادل وجودی انکارناپذیر دارد. و حاکی از آن است که مورخ «متعادل» که این مرکز را اتخاذ می‌کند می‌تواند به نکات له و علیه دیدگاه‌های متضاد چپ و راست به صورت عینی ناظر باشد و آن‌ها را ارزیابی کند. فرد می‌تواند در این مرکز، «لیبرال» (غیرایدئولوژیک) باشد زیرا مواضع ایدئولوژیک خارج از مرکز، در چپ و راست هستند و اگر یکی پیروز شود در آن صورت باعث عدم تعادل می‌گردد. فرد در این مرکز می‌تواند بی‌طرفانه قضاوت کند: «از یک طرف - از طرف دیگر».

اما باز توجه کنید. بگذارید حالا چپ، مرکز و راست را در دامنه‌ای پیوسته قرار دهیم. بنابراین الگوی قدیمی



می‌شود



در این جا بلافاصله می‌بینیم که مرکز واقعاً مرکز هیچ چیز نیست. بلکه آنچه داریم مجموعه‌ای از موضع‌های چپ / مرکز / راست نزدیک به یک سرانتهایی از دامنه‌ای فرضی (و منطقاً نامتناهی) است. از این رو، زمانی که کسی به ظاهر به روشی متعادل از «مرکز» پاسخ می‌دهد، دیگری

می خواهد بداند مرکز چه چیز؟ زیرا اگر مجموعه‌ی چپ / مرکز / راست را به هر جای دامنه جابه‌جا کنید می‌بینید چگونه مرکز آن چنان از مرکزیت خارج نمی‌شود بلکه این مفهوم کلاً مسأله‌ساز می‌گردد: دامنه نمی‌تواند مرکز داشته باشد.

اگر مطلب همچنان کمی مبهم است بگذارید آن را کمی بیشتر توضیح دهم. شاید کسی پرسد آیا در انگلستان امروز، تفسیرهای حاشیه‌ای / متضاد، که می‌توانیم مطالبی به آن‌ها اضافه کنیم و می‌توانیم درباره‌شان قضاوت کنیم، حول یک مرکز مارکسیست - لنینیستی می‌گردد؟

فکر می‌کنم پاسخ منفی است. اما چرا نه؟ هرچه باشد روایت‌های بسیار زیاد مارکسیست - لنینیستی از ۳۹-۱۹۱۸ در اطراف موجود است (در باب فاشیسم، علت جنگ بزرگ و وطن پرستانه (جنگ جهانی) و غیره)، پس چرا این مرکزی (غیرتفسیری / مفروض) نباشد که سایر روایت‌ها نسبت به آن، تفسیرهای حاشیه‌ای محسوب شوند؟ این مثال غیرواقعی‌گرایانه نیست زیرا در اتحاد جماهیر شوروی روایت‌های مارکسیست - لنینیستی در مرکز قرار داشتند. در اتحاد جماهیر شوروی مرکز «مشترک» ما که «بورژوا» بود، از نظر آن‌ها در حاشیه قرار داشت. به عبارتی دیگر، مرکز «ما» فقط «مال ما» است. استدلال اسکیدلسکی، که مرکز ما به نحوی مؤثر از آن همه (عمومی) است و این که واقعاً مرکزی وجود دارد که صرفاً یک موضع دیگر نباشد، به نظر سفسطه‌آمیز می‌آید. به نظر من هیچ مرکزی به معنای دقیق کلمه وجود ندارد، اما الگوهای موضعی سلطه و حاشیه وجود دارند، که همه را از دید تاریخ‌نگاری ساخته‌اند و باید آن‌ها را از دید تاریخ‌نگاری هم خوانش کرد. و اما از نظر همه‌ی ما، اسکیدلسکی و گفتمان خاصی که اخذ می‌کند (و به آن معنا «گفتمان» او را اخذ می‌کند؛ یعنی، او را مورخی می‌سازد که هست) موضع

او را معین می‌کند، و اگر در مورد ماهیت ایدئولوژیک موضع‌ها حق با ما باشد، موضع او را از دید ایدئولوژیک هم معین می‌کند: به خاطر داشته باشید هیچ تاریخی نیست که برای کسی نباشد. بگذارید حال به مسأله‌ی جانب‌داری بپردازیم.

### در باب جانب‌داری

مفهوم جانب‌داری تاریخی (مورخان) در همه جا وجود دارد: در مدارس، در اهداف / غایات برنامه‌های درسی بی‌شمار تاریخ، در سطح آموزش عالی، در دانشگاه‌ها و در واقع تقریباً در هر ارزیابی از متن‌های تاریخی. با توجه به مطالعه‌ی مدارک، آثار شواهد دست اول و دوم، جانب‌داری را آشکارا اعلام می‌کنند یا به طور ضمنی فرض می‌گیرند. در واقع جانب‌داری (و شناسایی آن) بسیار بامعنا در نظر گرفته می‌شود. اما آیا چنین است؟ بگذارید استدلالی پنج مرحله‌ای را اقامه کنم.<sup>۱۰</sup>

اول، جانب‌داری فقط وقتی معنی می‌دهد که در تقابل با بی‌طرفی به کار رود؛ یعنی نوعی عینیت و حتی حقیقت: بی‌طرفانه = بیان حقیقی موضوع، مانند بازی بولینگ روی چمن (مسأله‌ی «پیچ خوردن» حین پرتاب توپ را نمی‌توانید ببینید؟)

دوم، در کار تاریخی جانب‌داری اغلب در تاریخ تجربه‌گرایانه پدیدار می‌شود، یعنی نوع خاصی از تاریخ. تاریخ تجربه‌گرایانه به این ایده پای‌بند است که گذشته را می‌توان به نحوی به طور عینی دوباره خلق کرد. طبق معمول مورخ سراغ آثار اصلی می‌رود، آن‌ها را به منزله‌ی مدرک تفسیر می‌کند، با دقت تمام یادداشت‌نویسی می‌کند و غیره، و بر مبنای آن روایتی کاملاً مستند ارائه می‌دهد. مسلماً تجربه‌گرایان – مثل التون – می‌دانند که روایت‌های قطعی دست‌نیافتنی اند اما همچنان آن‌ها را مد

نظر دارند. آرزو این است که بگذارند واقعیت‌ها «از جانب خودشان» سخن گویند، بدون وساطت انبوه مورخانی که مانند گویندگان ته‌گلویی خیمه‌شب‌بازی (و احتمالاً جانب‌دارانه) صدای تاریخ را تقلید می‌کنند.

اما، نکته‌ی سوم این که، تاریخ می‌تواند چیزهایی غیر از تجربه‌گرایی باشد (کافی است در این جا فقط بیست و پنج گونه‌ی مختلف مارویک را به خاطر آورید). پس برای مثال تاریخ را می‌توان به منزله‌ی روش گروه‌ها/ طبقات دانست که از این رهگذر با تملک گذشته آن را تعبیر می‌کنند؛ گذشته را می‌توان به طرز معنی‌داری برای مارکسیست‌ها، رادیکال‌های راست‌گرا، فمینیست‌ها و غیره نوشت. البته در محدوده‌ی هرکدام از این برساخته‌ها سازوکارهایی برای بررسی وجود خواهد داشت تا به خوانش‌های ارائه‌شده اعتبار بخشد (ارجاع به منابع در پاورقی‌ها و غیره) اما در محدوده‌ی این گفتمان‌ها واژه‌ی «جانب‌داری» به ندرت پدیدار می‌گردد. بنابراین مثلاً در محدوده‌ی مارکسیسم، ارجاع‌هایی به بسیاری از خط‌مشی‌های مختلف (حزبی) خواهیم دید: شاید کسی گرایش‌های اراده‌گرا یا اقتصادگرا، یا خوانش‌های گرامشایی یا آلتوسری، هنجارگریزی تروتسکی‌وار و مانند آن را بخواند. اما این خط‌مشی‌ها به عنوان جانب‌داری‌ها مطرح نخواهند شد زیرا هرکسی می‌داند که هواداران گرامشی گذشته را متفاوت با اقتصادگرایان مارکسیست به کار خواهند برد بنابراین چه معنا دارد اگر گفته شود گرامشی نسبت به واقعیت‌ها «جانب‌دارانه» برخورد می‌کرد - در برابر کدام روایت بی‌طرفانه؟ روایت تروتسکی؟ روایت بورژوایی؟

نکته‌ی چهارم. اگر با این روش به تاریخ بنگریم - به منزله‌ی مجموعه‌ای از خوانش‌هایی که همگی وضع می‌شوند - پس واضحاً هیچ الگوی بدون موضعی وجود ندارد که کسی بتواند با آن درباره‌ی میزان

جانب‌داری قضاوت کند. در واقع مسلماً هیچ معنی نمی‌دهد که این واژه را به طور عمومی به کار بریم - تا برای مثال بگوییم فمینیست‌ها جانب‌دارانه برخورد می‌کنند - زیرا آن‌ها صرفاً باید پرسند آیا این داوری از موضعی مردسالارانه صورت می‌گیرد؟ تنها این نیست. این واقعیت که منابع، خاموش‌اند، ادعای تجربه‌گرایان را تضعیف می‌کند - این ادعا را که می‌توان جانب‌داری‌ها را بازشناخت و با توجه زیاد به «آنچه منابع می‌گویند»، آن جانب‌داری‌ها را حذف کرد. این مورخان هستند که هرآنچه را «منابع می‌گویند» بازگو می‌کنند. زیرا مگر غیر از این است که بسیاری از مورخان که همگی (صادقانه و با دقت تمام، به روش‌های خود) به سراغ منابع یکسان می‌روند، با این حال با روایت‌های متفاوت باز می‌گردند؟ مگر غیر از این است که همه‌ی مورخان روایت‌های متعدد خود را دارند که برای ما نقل کنند؟

بر این اساس، نکته‌ی پنجم به صورت یک پرسش است و یک پاسخ در می‌آید. پرسش این است: اگر موضوع این است، اگر (الف) جانب‌داری در بهترین حالت در محدوده‌ی تجربه‌گرایی معنا دارد و (ب) اگر ادعای آن مبنی بر دریافت حقیقت از رهگذر بعضی از روایت‌های مبتنی بر منابع، مسأله‌ساز است و (پ) اگر احکام عمومی از نوع «فمینیست‌ها واقعاً جانب‌دارانه برخورد می‌کنند» اصلاً معنی نمی‌دهد، پس چرا واژه‌ی «جانب‌داری» کاربردی عمومی دارد؟ فکر می‌کنم پاسخ می‌تواند این باشد:

- ۱ جانب‌داری برای روش تجربه‌گرایی امری «مرکزی» است.
- ۲ این روش (واداشتن واقعیات به این که ظاهراً از جانب خود صحبت کنند)، نه از حیث منطقی یا الزام بلکه از دید تاریخی

(احتمالاً) به لیبرالیسم مربوط است. فرد در این جا می آموزد که قضاوت کند، چیزها را ارزیابی نماید و هر دو جنبه را ببیند؛ در این جا فرد می تواند گذشته را به خاطر خودش (به خاطر عشق به آن) پی گیری کند همان گونه که گذشته به وضوح به تنهایی سخن می گوید. این روش در مدارس، دانشکده ها و دانشگاه ها جا افتاده است: روش غالب در صورت بندی اجتماعی ما است، مگر نه؟

۳ از آن جا که این روش غالب است، بنابراین آن گونه عمل می کند که گویا تنها روش انجام کار است: خود را تعمیم می بخشد. اما تجربه گرایی با این کار نه تنها موفقیت های (نسبی) خود را بلکه شکست هایش را نیز تعمیم می بخشد. همان گونه که می دانیم، مشکل اساسی تجربه گرایی مسلم گرفتن حقیقت است از این جهت که پی می برد که در نهایت، این حقایق همان تفسیر هستند. تجربه گرایی نمی خواهد با این مسأله مواجه شود؛ بنابراین برای دوری از این واقعیت، بر وجود برداشتی درست و حقیقی تأکید می کند، با این ادعا که اگر جانب داری را بازشناسیم و بزداییم، چنین حقیقتی قابل حصول است. اما اگر هر چیزی در نهایت تفسیر باشد و اگر جانب داری یک نفر برای دیگری حقیقت باشد، آن وقت چه؟ در این صورت مسأله ای جانب داری به طور خاص مسأله ای تجربه گرایانه است اما از آن جا که تجربه گرایی رهیافتی غالب است پس مشکلات آن به گونه ای گسترده می شود که گویا مشکلات همه است. اما این گونه نیست. البته - و باید بر این تأکید کرد - سایر گفتمان ها هم مسائل خود را در مورد انسجام درونی خود و سایر موارد را دارند، ولی از مسأله ای جانب داری برای بیان آن مسائل استفاده نمی کنند.

نتیجه‌گیری. دانشجویان در فرهنگ ما احتمالاً همه‌جا با مفهوم جانب‌داری مواجه می‌شوند، هرچند که فقط در یک جا مسأله‌ساز باشد. جانب‌داری، اگر یک وقت به کار رود، باید به طور خاص و در سطح محلی به کار برده شود. (همان‌گونه که هست، به صورت ایدئولوژیک به کار برده شود). در جای دیگر، چون چیزی که به منزله‌ی تاریخ می‌نویسند به صورتی متفاوت نوشته می‌شود، باید مسائل مربوط به صحت آن را نیز به گونه‌ای متفاوت حل کرد.

### در باب همنفسی

همنفسی، همانند جانب‌داری، واژه‌ای است که مسلماً قبلاً با آن مواجه شده‌اید.<sup>۱۱</sup> در این جا پرسش ابتدایی این است که آیا همنفسی - این ادعا که فرد باید فهمی آگاهانه از مقوله‌ها و دیدگاه‌های مردم در گذشته پیدا کند تا فهم تاریخی واقعی بیابد (که گذشته را از نقطه نظر آن فهم ببیند) - واقعاً ممکن است؟ اگر نیست، و به نظر من نیست، پس چرا تلاش در راه این امر غیرممکن باید تا این حد مطرح باشد؟ در ابتدا با نگاهی به این که چرا فکر می‌کنم همنفسی عملاً غیرممکن است، بحث در این باره را آغاز می‌کنم؛ در مرحله‌ی دوم اجبارهایی که تا این حد آن را مطرح کرده است بررسی خواهم کرد؛ و بالأخره چند نظر پایانی ارائه خواهم کرد. به نظر من همنفسی به چهار دلیل دست‌نیافتنی است. دو دلیل اساساً فلسفی و دو دلیل عملی است.

مسأله‌ی فلسفی «ذهن‌های دیگر»، چنان که ویتگنشتاین و سایرین مطرح می‌کنند،<sup>۱۲</sup> به این می‌پردازد که آیا ممکن است در ذهن فردی دیگر که خوب می‌شناسیم و غیر از خود ما است وارد شویم، و نتیجه می‌گیرد که ممکن نیست. به هر حال، مورخان این نتیجه را نادیده گرفته‌اند و به

طرح پرسش‌هایی بر مبنای این فرض ادامه می‌دهند که واقعاً ممکن است وارد هزاران ذهن شد، حتی ذهن‌هایی که به هیچ‌وجه نمی‌توانیم به خوبی بشناسیم و آن‌هایی که از نظر زمان و مکان بسیار از ما دور‌اند.

این مسأله به مسأله‌ی فلسفی دوم مربوط می‌شود. زیرا آن‌چه که عملاً در همنفسی نادیده می‌گیرند این است که در هر عمل ارتباطی، عمل ترجمان نیز صورت می‌گیرد؛ و هر عمل کلامی (کنش گفتاری) «تفسیر بین امور شخصی» است. و همان‌گونه که مطرح شد، وقتی این عمل ترجمان بین «تو و من» در این جا و اکنون نباشد، بلکه بین «ما و آن‌ها» در جایی دیگر و زمانی دیگر باشد، در آن صورت مسأله بسیار مشکل‌ساز می‌شود. زیرا مورخان قالب ذهنی خود را که در زمان حال برنامه‌ریزی شده، با خود به تمامی وقایع گذشته می‌آورند. همان‌گونه که استاینر می‌گوید:

اظهار نظر کرویچه که «تمام تاریخ، تاریخ معاصر است» مستقیماً به تناقض معرفت‌شناختی زمان گذشته اشاره می‌کند. مورخان بیش از پیش آگاه‌اند که قراردادهای روایت و واقعیت ضمنی که با آن سر و کار دارند، از نظر فلسفی آسیب‌پذیر‌اند. معضلی حداقل در دو سطح وجود دارد. سطح اول معناشناختی است. مجموعه مطالبی که در اختیار مورخ است شامل اقوالی است که در گذشته و درباره‌ی آن بیان شده است. با در نظر گرفتن روند پیوسته‌ی تغییر زبان‌شناختی نه تنها در واژه و نحو بلکه در معنا، چگونه مورخ قرار است منابع خود را تفسیر و ترجمه کند... مورخ با مطالعه‌ی سندی تاریخی، مقابله‌ی نحوه‌ی روایت در تاریخ مکتوب گذشته و تفسیر اعمال گفتاری که در گذشته‌ی دور یا نزدیک انجام شده‌اند، خود را هرچه بیشتر یک مترجم، در معنای تخصصی کلمه، می‌یابد.... و

معنایی که مورخ این‌گونه به آن می‌رسد باید «درست» باشد. مورخ قرار است با کدامین جادوی دگرگون‌کننده چنین کاری بکند؟<sup>۱۳</sup>

نکته‌ی استاینر به نظر من اساسی است. او مطلب را ادامه می‌دهد تا جایی که بر محال بودن ورود به زمان‌های دیگر تأکید می‌کند: «هنگامی که جملات را به زمان گذشته می‌نویسیم ... هنگامی که مورخ "تاریخ می‌سازد" (زیرا کاری که او واقعاً می‌کند، همین است)، به آن چه باید آن را ... تخیلات بدیهی بخوانم، متکی هستیم.»<sup>۱۴</sup> (یعنی به فرض‌های امروزی و به شکلی اجتناب‌ناپذیر غالب درباره‌ی آن چه که در اصل شناخت تاریخی را می‌سازد).

پس با فرض این که هیچ تفسیری از گذشته بدون پیش‌فرض وجود ندارد، و با فرض این که تفسیرهای گذشته را در حال می‌سازند، امکان توانایی مورخ بر ترک زمان حال خود برای دست‌یابی به گذشته‌ی کسانی دیگر در زمان آن‌ها بعید به نظر می‌آید. این نکته‌ای است که تری ایگلتون در نقد و ایدئولوژی مطرح می‌کند. در آن جا او همین مشکل را برای نقد ادبی مطرح می‌کند. کار نقد ادبی، ظاهراً این است که به ما بگوید متن مورد مطالعه درباره‌ی چیست؛ تا آن را بهتر بفهمیم و بنابراین راحت‌تر بخوانیم. اما ایگلتون می‌پرسد حین کمک به خواننده برای بهتر خواندن (درست همان‌گونه که وظیفه‌ی شناخته‌شده‌ی مورخ است که به ما کمک کند گذشته را بهتر بخوانیم)، چگونه ممکن است که وجود مفسر (مورخ) بر سر راه قرار نگیرد؟ این است آن چه ایگلتون در باب مشکل خواندن متن‌ها می‌گوید - کلمات داخل کرشه را من اضافه کرده‌ام:

مشکل بتوان نقد [تاریخ] را چیزی جز رشته‌ای بی‌غرض دید.

اصل آن خودانگیخته و وجودش ذاتی به نظر می‌آید: ادبیات [گذشته] وجود دارد و بنابراین - چون می‌خواهیم آن را بفهمیم و درک کنیم - نقد [تاریخ] نیز وجود دارد ... اما ... نقد [تاریخ] به منزله‌ی مستخدمه‌ای برای ادبیات [گذشته] در همه جا مانع [چنین فهمی] است ... اگر وظیفه‌ی نقد [تاریخ] هموار کردن مشکلات در گذرگاه میان متن [گذشته] و خواننده باشد، برای تفصیل متن [گذشته] به گونه‌ای که شاید راحت‌تر تحلیل شود، چگونه قرار است از دخالت پیکر بدقواره‌ی خود بین محصول و مصرف‌کننده جلوگیری کند، موضوع را تحت الشعاع خود قرار ندهد ... به نظر می‌رسد نقد [تاریخ] در این جا دچار تناقضی لاینحل می‌شود.<sup>۱۵</sup>

پس مشکلات فلسفی که هم‌منفسی با آن مواجه است، این‌ها بودند: «تفسیر بین امور شخصی»، «تناقض معرفت‌شناختی زمان گذشته»؛ این که مورخ با ذهنیت زمان حال «به گذشته باز می‌گردد» فارغ از تمامی چیزهایی که او را امروزی می‌سازد. علاوه بر این مسائل، هم‌منفسی دو مشکل عملی هم دارد که باید بر آن‌ها چیره شود.

اولین آن‌ها یادآور بررسی فصل ۱، تلقی تاریخ به منزله‌ی نظریه/ عمل، است. در نظریه مورخ در محدوده‌ی همه نوع پیش‌فرض، از نوع معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، و ایدئولوژیک کار می‌کند، و همچنین دیده‌ایم که مشکلات عملی نوشتن تاریخ (تعطیلات طولانی، فشارهای کار، ناشران، سبک ادبی، ...)، همه در ذهن مورخ حک شده (گنجانده شده) است. پس مورخ چگونه قرار است از دست این امر - تنها چیزی که اجازه می‌دهد او قبل از هر چیز تاریخی فکر کند - خلاص شود تا بتواند به «گذشته» («به شکل گذشته») بیاندیشد؟

دومین مشکلی که شاید باید در نظر بگیریم زمانی مطرح می‌شود که نکاتی را که اشاره کردیم به شرایط / امتحان کلاسی منتقل کنیم. بیایید تصور کنیم با پرسشی مربوط به همنفسی مواجه می‌شویم؛ می‌خواهیم سعی کنیم و با قصد کرامول برای اصلاح دولت تودور همنفسی کنیم. او چه چیزهایی را به مثابه‌ی مشکلات می‌دید؛ شرایط را چگونه می‌دید؟

شاید به عنوان دانشجو درباره‌ی کرامول مطالعه کنیم؛ شاید (همچنین) آثار التون و سایر صاحب‌نظران را بخوانیم. همچنین شاید اسناد مربوط به موضوع بحث را بخوانیم. شاید با برخی از تفسیرها (که وارد مباحثه می‌شوند) مخالف باشیم اما اگر قرار است در مباحثه باقی بمانیم واقعاً باید در این حوزه‌ی گفتمانی مستقر شویم. پرسش مطرح می‌شود؛ مقاصد کرامول چه بودند؟ حال، نمی‌توانیم مستقیماً با کرامول همنفسی کنیم چون به صورت غیرمستقیم به او دست یافته‌ایم (به واسطه‌ی التون). بنابراین عملاً همنفسی ما با ذهن کرامول کمتر از ذهن التون است. این نکته زمانی برجسته می‌شود که از ما بخواهند مقاصد کرامول را در زمینه‌ای معناساز قرار دهیم. زیرا اگر مثلاً در مؤسسات آموزشی، در کلاس‌های تاریخ است که بیشتر آن زمینه ایجاد می‌شود (زمینه‌ای که استاد هم آن را از التون اقتباس می‌کند) و اگر این مسأله مربوط به کل زمینه‌ای باشد که شما به عنوان دانشجو می‌دانید (و اگر تمام مدت گوش کرده‌اید؛ به درستی عمل گفتاری معلم را ترجمه کرده‌اید، و اگر هنوز می‌توانید یادداشت‌هایتان را پیدا کنید که بخوانید) پس تقاضای قرار دادن کرامول در زمینه‌ی اول قرن شانزدهم در واقع تقاضای قرار دادن او در زمینه‌ی تجربه‌ی کلاس شما است. در این جا ما با آنچه معلم در ذهن خود دارد همنفسی می‌کنیم که از پیشامدهای کلاس نیز اثر پذیرفته است؛ یعنی با التون، چندین برابر متفاوت از آنچه بود همنفسی می‌کنیم. اگر این

یک امتحان باشد، و آن وقت ممتحنین خارج از کلاس پاسخ‌هایی را که به آن صورت تولید می‌شود، تصحیح کنند، این کار تصحیح پاسخ‌هایی است برخلاف آنچه در ذهن‌های خود آنان است؛ و به همین نحو جریان ادامه می‌یابد.

به این ترتیب فکر نمی‌کنم همنفسی، آن‌گونه که به طور معمول می‌فهمیم، با توجه به این دلایل فلسفی و عملی، که به آن‌ها در این جا فقط خیلی سطحی اشاره کردیم، ممکن باشد. شاید مورخان از رهگذر مطالعات انتقادی فراوان، «فهم‌های غیرقطعی» حاصل کنند اما این موضوعی دیگر است، و همنفسی شاید در دست‌یابی به شناخت، امری حاشیه‌ای باشد. اما نکته‌ای که مایل ام در این جا اشاره کنم چیزی متفاوت است. تا جایی که می‌دانم، همنفسی به دلایلی جدای از دادن فرصت برای تجربه و انجام آن مطرح است. همنفسی به دلایلی همراه ما است که به معنای دقیق کلمه نه از مسائل معرفت‌شناختی / روش‌شناختی بلکه از سه فشار ناهمگون ناشی می‌شود، که یکی از آن‌ها از تحصیلات، یکی از آن‌ها از مسیر تحصیلات دانشگاهی ناشی می‌شود، و یکی واضحاً ایدئولوژیک است.

بگذارید با نگاهی به فشار تحصیلات آغاز کنیم. این فشار عمدتاً از رهگذر مفاهیم آموزشی مربوط و درگیری‌های شخصی وارد می‌شد که اول در مدارس ابتدایی آغاز می‌گردد و سپس گسترش می‌یابد. به این ترتیب، در این جا جهش‌هایی تخیلی را در نظر آورید که چه بسا از ما خواسته‌اند انجام دهیم تا بتوانیم وانمود کنیم روباه، دانه‌ی برف، یا شاهی خشمگین هستیم: چنین تقاضاهایی قرار بود (و هست) که شاگردان را وادار کند احساس کنند درگیر و گرفتار مسأله شده‌اند؛ تا آموزش و یادگیری را فردی کنند. پس، با گسترش و فراگیر شدن این مسأله از

مدارس ابتدایی به مدارس متوسطه و با مشکلات قابل توجه برای ترتیب و انضباط کلاس درس، به این نحو جهت حرکت عمومی به سمت فروپاشی سلسله مراتب (گروه‌بندی و غیره) بوده است، به سمت حق (شخصی) برابر برای (تمام) دروس برنامه‌ی آموزشی. امروزه، این فردی کردن تعلیم و تربیت (آموزش - یادگیری) منجر به روش ارزیابی فردی (ارزیابی طراح) شده است و به نوعی پایان این روند نزدیک است: شرح حال‌نویسی شخصی و ثبت رضایت‌بخش / مقبول موفقیت‌های خود فرد که مشخص‌کننده‌ی پایان تحقیقات (یک بار برای همیشه‌ی) سلسله‌مراتبی است (مردم در طبقات بالا، مردم در طبقات پایین). بر این اساس، در این روند ایجاد برابری زمینه که همه‌ی شاگردان نظرات به طور مساوی موجه / معتبر خود را به مدرسه می‌آورند، باید از فرصت‌های ابراز نظر آنها حمایت کرد. نظرشان درباره‌ی گذشته چیست، تاریخ از نظر آنان چیست، توضیح آنها چیست - بگذاریم سعی کنند و خود را در فضای فکری شاهزاده‌ی قرون وسطا (ی خودشان) قرار دهند. این یک برنامه‌ی درسی گویا است، ساخته شده برای ارزیابی، شسته و رفته، در رفتار هرروزه، این دنیا دنیای وظایف فردی است، دنیای شرح وظایف جداگانه، دنیای عناوین شخصی، دنیای یادگیری خصوصی، دنیای پروژه، دنیای رساله ... چنین رهیافت‌هایی از این جا به محیط دانشگاهی سرایت می‌کند.

فشار دوم دانشگاهی است. در انگلستان این فشار به شدت متکی به روش خاص نگرش به تاریخ (یعنی ایدئالیسم) است که به آر. جی. کالینگوود مورخ ربط دارد. در یک کلام، کالینگوود دلیل می‌آورد که تمام تاریخ، تاریخ ذهن است؛ اگر در محدوده‌ی گفتمان پیچیده‌ی خود کالینگوود بمانیم، این درک (و استفاده از) این مفهوم ظاهراً دشوار است،

اما وقتی آن را خلاصه کنیم، می‌توانیم به راحتی بفهمیم، به ویژه چون دیگر تا حال بیشتر استدلال او برای ما آشنا خواهد بود.

خلاصه‌ی استدلال کالینگوود این است: انسان‌ها حیوان‌های ناطق‌اند. چیزها از رهگذر زبان معنا می‌یابند. این رمزهای نمادین (زبان) با جهان ارتباط دارند اما کلام و جهان به طور قطع متفاوت از یک‌دیگر‌اند. در صورت‌بندی‌های متفاوت اجتماعی، در فرهنگ‌های متفاوت، مردم به شکلی متفاوت صحبت می‌کنند / می‌کردند: گذشته سرزمینی بیگانه است - در آن‌جا مردم به شکلی متفاوت سخن می‌گفتند. همان‌گونه که استاینر بیان می‌کند:

تمدن‌های متفاوت، اعصار متفاوت، الزاماً «توده‌گفتار» همانندی به وجود نمی‌آورند؛ بعضی فرهنگ‌ها کمتر از دیگران حرف می‌زنند؛ بعضی از شیوه‌های حسی برای پوشیدگی و ایجاز در کلام ارزش قائل‌اند، دیگران به پرگویی و آرایش معنایی توجه زیادی دارند.<sup>۱۶</sup>

بنابراین به عنوان مثال واژگان بالفعل / بالقوه‌ی رعیت‌ها یا وایکینگ‌های قرون وسطایی خیلی کم با واژه‌های امروزی ما قابل مقایسه است. پس برای فهم رعیت / وایکینگ قرون وسطایی باید گفتمان‌های آنان را از رهگذر بررسی آثار به جا مانده از آن‌ها فهمید: الگوهای مزارع، یادداشت‌های ثبت‌شده‌ی راهبان، رویدادنامه‌ها و غیره؛ این‌ها مظاهر نیات و علائق آن‌ها و تجسم احتیاجات آن مردم است؛ این‌ها را برای انجام امور مشخص نیاز داشتند. در واقع فهم تاریخ از نظر کالینگوود، فهم این است که چرا این مردمان این چیزها را می‌خواستند و نه چیزهایی دیگر را: به عبارتی، تمام تاریخ، درباره‌ی تاریخ چیزی است که آنان در

ذهن داشتند؛ به این ترتیب تمام تاریخ، تاریخ ذهن(ها) است. در نتیجه، برای دست‌یابی به شناخت تاریخی باید به درون چنین بازمانده‌ها/ آثار فرهنگی، به درون ذهن‌هایی که به آن‌ها زندگی بخشیده‌اند، وارد شویم تا جهان را همان‌گونه که آن‌ها دیدند، ببینیم. بر این اساس این فشار ایدئالیستی، و به اشکال متنوع معنی شده، است که رهیافت هم‌منفسانه را برای بسیاری از مورخان درست جلوه می‌دهد، و در واقع برای بعضی‌ها این استدلال دانشگاهی واقعاً همان هم‌منفسی است. اما به نظر من باز هم چیزی بیش از این است. زیرا هم‌منفسی برساخته‌ی تحصیلات و ایدئالیسم احتیاج به ایدئولوژی دارد تا کامل شود. احتیاجی حیاتی زیرا در ایدئولوژی است که خصوصیت‌های اصلی هم‌منفسی را می‌یابیم. این ایدئولوژی لیبرال است، اما نه هر نوع لیبرالیسمی، بلکه به یک نوع لیبرالیسم اشاره دارد که در شرح مختصر ایده‌ی جی. اس. میل درباره‌ی آزادی متقابل مطرح می‌شود و این مطلب را به بهترین وجه شرح می‌دهد. مسأله‌ی مرکزی ایده‌ی آزادی نزد میل این فرض بود که هر فرد می‌تواند آنچه را مایل است انجام دهد مادامی که انجام آن، آزادی دیگران را محدود نسازد. برای ارزیابی این که آیا عملی منتج به چنین چیزی می‌شد یا نه، فرد (عامل) می‌بایست تصور می‌کرد این نتایج چه چیزهایی هستند؛ باید خود را به جای دیگر مردم قرار می‌داد؛ باید از نظرگاه آنان نگاه می‌کرد. در این عملکرد، این ارزیابی می‌بایست هم عقلانی و هم قابل‌تعمیم می‌بود، قادر به اعمال حق متقابل معقول برای همه‌ی کسانی که در ماجرا دخیل بودند. زیرا اگر شخصی یا اشخاصی که درگیر بودند زمانی در وضعی قرار می‌گرفتند که همان معامله را با فرد عامل می‌کردند زیانی دوجانبه رخ می‌داد. به این ترتیب این ایده یک ارزیابی عمل‌گرایانه و توازن نظرگاه‌ها را مطرح می‌کرد؛ و ارسسی له و

علیه‌ها (از یک طرف - از طرف دیگر) و حذف تمام افراط‌ها از گزینه‌های عقلانی برای عمل.

به این ترتیب؛ این رهیافت - عقلانی بودن، دیدن از نظرگاه سایر مردم و توازن گزینه‌ها و بنابراین احتمالاً نتایج زیان‌بار اعمال افراطی (افراط‌گرایی) - چیزی است که در پس همه‌ی تقاضاهایی قرار دارد که از فرد می‌خواهند خود را در جایگاه فردی دیگر (در گذشته) بگذارد؛ سعی در دیدن چیزها از نظرگاه آنان، ارزیابی عقلانی گزینه‌های آنان و «آزاداندیش» بودن. مسلماً به این دلیل است که بسیاری از پرسش‌های مطرح درباره‌ی همنفسی، تمرین‌های حل مسأله هستند.

پس در وسط این فعالیت، عقلانیت و تعادل قرار دارد. در این جا همنفسی همه‌ی مردم منطقی را به مرکز می‌کشاند. در این جا ایدئولوژی لیبرال در کار است، در کار بر ساختن ما به منزله‌ی افراد لیبرال. در نتیجه معلوم نیست که آیا این امر آنچه را که این فعالیت ظاهراً درباره‌ی آن است - یعنی فهم تاریخ - ایجاد می‌کند یا نه. شاید برعکس باشد، زیرا آنچه این رهیافت می‌کند، تعمیم دادن یک ایدئولوژی کاملاً موضعی و محدود به زمان، یعنی لیبرالیسم، برای ارزیابی علائق به خودی خود در سرتاسر زمان و مکان، و بنابراین قرار دادن ذهن خود میل در ذهن‌های همه‌ی مردم است (از جمله رعایا و وایکینگ‌های قرون وسطایی که لیبرالیسم را نمی‌شناختند و متأسفانه هرگز به حظ خواندن آثار جی. اس. میل نرسیده بودند).

این طعنه‌آمیز است. تنها راه برای به سلطه‌ی خود در آوردن مردم گذشته (که بسیار با ما متفاوت بودند) این است که آن‌ها را مانند خودمان کنیم، آن‌ها را با ارزیابی عقلانی به هر سو بکشانیم، به سبک لیبرال. این جا، در قلب استدلالی که راه دست‌یابی به فهم تاریخی را همین

می‌داند، جوهر اصلی چیزی را می‌یابیم که معنای آن غیرتاریخی فکر کردن است؛ کاملاً به معنای دقیق کلمه، به صورتی بی‌تاریخ.

پس تحصیلات، ایدئالیسم و ایدئولوژی هممنفسی را می‌سازند، و این‌ها سه فشاری هستند که به راحتی با هم هماهنگ نمی‌شوند. علم آموزش روابط شخصی بر تصویری تأکید می‌کند که بیشتر مورخان آن را به شکلی مشکوک «داستان‌وار» می‌دانند، در حالی که مشکل میان ایدئالیسم - با تأکیدی که بر بیگانگی گذشته می‌کند - و ایدئولوژی لیبرال، که بر تغییرناپذیری سبک اقتصاد انسانی بشر / سرشت بشر تأکید می‌کند، واقعاً دیدگاه‌های کاملاً متفاوت آن دو درباره‌ی این است که «شناخت» گذشته چگونه (و چرا) ممکن است. و در واقع این نکته‌ی آخر کمک می‌کند توضیح دهیم چرا در لحظه‌ی نگارش، هممنفسی یکی از مطرح‌ترین جوانب «چیستی تاریخ» است؛ بحثی ایدئولوژیک که باید آن را فهمید تا هم دریافت ماجرا از چه قرار است و هم این که در این موارد چرا ظاهراً تا این حد از لحاظ سیاسی مطرح است.

همان‌گونه که دریافته‌ایم، از نظر ایدئالیست‌ها چیزی که در مرکز مطالعات تاریخی قرار دارد، تلاش برای ورود به دیگربودگی گذشته است. اما این امر مستلزم کمی قدرت تخیل است، مهم نیست فهم‌های آن گذشته تا چه اندازه فرد را غنی سازد، و همین تأکید بر تخیل است که مورد حمله قرار می‌گیرد. این حمله اساساً از جانب تجربه‌گرایان لیبرال و دست‌راستی است. آنان در مقام تجربه‌گرایان می‌خواهند از آن طریق «واقعیات» را دریابند و بنابراین گذشته را بشناسند، اما در ضمن می‌دانند که بیشتر واقعیات دارند از دست می‌روند تا جایی که در نهایت از محدوده‌ی دانش حذف می‌شوند. پس برای آن‌که روایات آنان تا حد امکان کامل باشد، باید کمی از خود تخیل (تفسیر) کنند تا جاهای خالی را

پر کنند. در این جا مشکل این است که اگر مردم در گذشته به همه نوع چیزهای عجیب و غریب فکر می کردند، پس مورخان چگونه می توانند آن‌ها را به درستی مجسم کنند؟ پاسخ این بوده که غرابت مردم گذشته را انکار کنند، و بر استدلال «یکنواختی سرشت بشر» تأکید کنند که می گوید همه‌ی مردم، جدا از فرهنگ‌شان، اساساً همانند بوده و هستند. پس به این ترتیب می توانید جاهای خالی را به درستی پر کنید زیرا با این فرض کار می کنید که همه‌ی مردم، در صورت مواجه شدن با شرایطی واحد، به شکلی قابل پیش‌بینی عمل می کنند، یعنی (به نوعی) با رهایی از قید و بندهای فرهنگی خویش و با طبیعی عمل کردن. در نتیجه نیازی به هم‌منفسی نیست - نیازی به ایدئالیسم نیست - زیرا چنین ایده‌هایی شما را تشویق می کنند تصور کنید مردم گذشته همواره در قید فرهنگ هستند، هرگز طبیعی نیستند، و بنابراین هرگز واقعاً نخواهید دانست چه فکری داشتند.

از موضع تجربه‌گرایی دست‌راستی لیبرال، این امر به دو دلیل مشکل‌ساز است. اول، می تواند منجر به شکاکیت نسبی‌گرایانه شود. دوم، شاید منجر به این احتمال شود که مردم امروز تصور کنند مردم گذشته پاسخ‌های (قابل تعمیم) دیگری - مثلاً پاسخ‌های سوسیالیستی - داده‌اند. در واقع بیشتر بحث‌ها درباره‌ی هم‌منفسی وابسته به این نقدهای متکی به «تفسیر دست‌چپی» بوده‌اند؛ درباره‌ی این که آیا این فضاها تخیلی را که همیشه وجود خواهند داشت «سرشت بشری» صحیح پر خواهد کرد یا نه. نظرات خود من در این باره و درباره‌ی هم‌منفسی به طور عمومی به شرح زیر است.

به نظر من مردم گذشته در معانی‌ای که به دنیای خود می دادند با ما بسیار متفاوت بودند، و هر خوانشی از آن‌ها مبنی بر یکنواختی سرشت

بشر، از هر نظر بی‌اساس است. منظورم این است که کدام نوع از سرشت بشر را می‌خواهید برگزینید؟ فکر نمی‌کنم این احتیاج منجر به شکاکیت نسبت به شناخت «تاریخ» شود زیرا، تکرار می‌کنم، زمانی که تاریخ می‌خوانیم نه گذشته را بلکه چیزی را می‌خوانیم که مورخان درباره‌ی گذشته نوشته‌اند. از این نظر، این که مردم گذشته سرشتی مشابه ما داشتند یا نه، نه قطعی است و نه موضوع بحث. از این نظر، گذشته به بحث وارد نمی‌شود. احتیاج واقعی ما اثبات پیش‌فرض‌هایی است که مورخان با خود به گذشته می‌برند. بنابراین مفیدتر (گرچه باز در نهایت غیرممکن) خواهد بود که سعی کنیم و وارد ذهن مورخان شویم تا در ذهن مردمی که در گذشته می‌زیستند و به عبارت دقیق‌تر، در هر صورت فقط از دریچه‌ی ذهن مورخان بیرون می‌آیند. این وظیفه‌ای است که این کتاب کلاً از آن حمایت می‌کند. پس «همه‌ی تاریخ، تاریخ ذهن مردم گذشته» نیست، بلکه «همه‌ی تاریخ، تاریخ ذهن مورخ» است.

### **در باب منابع دست اول و دوم؛ در باب منابع و مدارک**

درباره‌ی منابع دست اول و دست دوم بسیار قلم‌فرسایی شده است. واضحاً میان منابع اصلی (آثاری از گذشته) و متون دست دوم تفاوتی هست. همان‌گونه که خواهید دید، این تفاوت به خصوص در سطح منابع دست دوم از بین می‌رود، جایی که ممکن است به شکلی آشکار متنی دست دوم را به منزله‌ی منبع دست اول استفاده کنند. به این ترتیب، مثلاً پیدایش طبقه‌ی کارگر اثر ای. پی. تامپسون را می‌توان هم مقدمه‌ای در باب ابعاد انقلاب صنعتی قلمداد کرد و هم به منزله‌ی مطالعه‌ی آنچه که مورخ مارکسیست خاصی مانند تامپسون در چنته داشت تا در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ بگوید. متن واحد، کاربرد متفاوت. اما اگر این

نکته آشکار است پس چرا این بخش را به منابع دست اول و دست دوم اختصاص دادیم: مشکل چیست؟

مشکل این است: دلیل آوردن که هرگز نمی‌توانیم گذشته را واقعاً بشناسیم؛ هیچ مرکزی وجود ندارد؛ منبع «عمیق‌تری» (معنای پنهانی) وجود ندارد که از آن کمک بگیریم تا تکلیف چیزها را روشن کنیم: همه سطحی هستند. همان‌گونه که در فصل ۱ دیدیم، مورخان در تحقیق عمیق نمی‌شوند، سطحی از آن می‌گذرند، در برساختن روایات خود به شکلی گذرا از یک مجموعه از منابع به مجموعه‌ای دیگر حرکت می‌کنند، عملاً کاری تطبیقی انجام می‌دهند. اگر این را نادیده بگیرید؛ اگر واژه‌ی «منبع» را به جای «اثر» استفاده کنید؛ اگر بعضی از این منابع را دست اول قلمداد کنید و اگر گاهی منبع اصلی را به جای منبع دست اول بگذارید (منبع اصلی که بنابراین اساسی / بنیادی است)، معنی ضمنی آن این است که اگر به سراغ منابع اصلی بروید، چون منابع اصلی (برخلاف آثار ثانویه / دست دوم) اصیل به نظر می‌رسند، می‌توان به شناختی اصیل (حقیقی / عمیق) رسید. این باور اولویت را به منبع اصلی می‌دهد، اسناد را به بُت تبدیل می‌کند، و کل روند ساخت تاریخ را وارونه جلوه می‌دهد. علت آن جست‌وجوی همیشگی در پی حقیقت است، این جست‌وجو در تمایل به فهم هم‌فسانه نیز آشکار است - تمایل به بازگشت به ذهن‌های اصیل مردم اصلی تا دیدگاه آن‌ها با دیدگاه خود ما آمیخته نشود.

اگر این ایده‌ها را نداشته باشیم، اگر از میل به قطعیت و یقین آزاد شویم، اگر از این ایده‌های رهایی‌یابیم که تاریخ به مطالعه‌ی منابع دست اول / مستند بستگی دارد و خواندن تاریخ مطالعه‌ی همین‌ها به تنهایی است و از روی این منابع اصلی می‌توانیم بعداً درباره‌ی اختلاف‌نظرهای مورخان قضاوت کنیم، در آن صورت آزاد ایم تا تاریخ را به منزله‌ی ملغمه‌ای از

علائق معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، ایدئولوژیک و عملی قلمداد کنیم که خطوط کلی آن را ترسیم کرده‌ام.

با اشاره به این نکات، لازم نیست در مباحثه بر سر مدرک برای مدتی طولانی معطل شویم. در حقیقت، اگر به خاطر این واقعیت نبود که «مسأله‌ی مدرک» بخشی از مشاجره‌ی کار-التون است که هنوز ادامه دارد و هنوز باعث مشکلاتی در دوره‌های مقدماتی در باب ماهیت تاریخ می‌شود، واقعاً لازم نبود اصلاً در این مرحله معطل شویم.

در هر حال نکته‌ی مورد بحث این است. آیا مدرک گذشته خود را چنان مقاومت‌ناپذیر به مورخ تحمیل می‌کند که او نمی‌تواند کاری کند جز آن که اجازه دهد مدرک از جانب خود سخن گوید، همان‌گونه که التون اشاره کرده است، یا آیا لازم است مورخ مدرک را، که اکنون به منزله‌ی منبعی مطلقاً بی‌زبان قلمداد می‌شود، به معنای دقیق کلمه بازگو کند و با انتقال صدای خویش به نفس مدرک، عملاً صدای آن را خاموش کند. آنچه بار دیگر در این‌جا مطرح است مسأله‌ی نوع و درجه‌ی آزادی‌ای است که گذشته به مورخ می‌دهد تا به منزله‌ی مفسر عمل کند، مسأله‌ای که این بار با عنوان «مسأله‌ی مدرک» بیان می‌شود.

مشکل را می‌توان از دو طریق مورد توجه قرار داد، اول از طریق توجه به این که تعبیر کار-التون از مشکل، ناشی از یک آشفتگی زبانی ابتدایی است، دوم از طریق ارائه‌ی تبیین کمابیش متفاوت و معناداری از تمایز گذشته-تاریخ.

دلیل این که این مشاجره‌ی خاص در باب مدرک ناشی از آشفتگی واژه‌شناختی است این است که مورخان، به خصوص التون، واژه‌ی مدرک را برای مطلبی واحد به کار می‌برند در حالی که این مطلب در بافت‌های متفاوت ظاهر می‌شود و بنابراین لازم است آن به منزله‌ی چیزی متفاوت

فهمید و در نظر گرفت. التون واژه‌ی «مدرک» را به کار می‌برد تا منابعی را توصیف کند که مورخ زمانی که تحقیقی را انجام می‌دهد به سراغش می‌رود («مدرک ثبت شده است») در حالی که می‌بایست از آن‌ها مثلاً به منزله‌ی آثار گذشته سخن گوئیم. در هر حال التون، با مدرک نامیدن چنین آثاری این احساس را منتقل می‌کند - و می‌خواهد منتقل کند - که چنین قطعات دست‌نخورده‌ی مدارک همیشه از قبل خود را به شکل توضیحاتی بالقوه سازمان می‌دهند، بنابراین زمانی که تعداد کافی از آن‌ها را یافته و کنار هم جمع کردیم، چنین توضیحات «موثقی» به راحتی و به خودی خود می‌توانند پدید آیند، بدون در نظر گرفتن علاقه‌ی وافر مورخی متواضع که به طور حرفه‌ای در آن لحظه در برابر اعتبار آن‌ها سر تعظیم فرود می‌آورد (این‌ها استعاره‌هایی غیرعادی اما قابل فهم از نظر فرض توانمندی گذشته هستند که فرد موظف است به آن خدمت کند، و الی آخر). از طرف دیگر، کار، بسیار «شورشی» تر، قبول دارد که این مورخ فعال است که سازمان‌دهی آثار گذشته را کلاً انجام می‌دهد (و بنابراین سزاوار تمامی اعتبار است)، و انواع توضیحاتی که درباره‌ی آثار می‌تواند بیابد تا آن‌ها را به اثبات رساند بسته به نوع سازمان‌دهی‌ای است که صورت می‌دهد. بنابراین در استدلال کار، اثر فقط زمانی مدرک می‌شود که آن را برای اثبات استدلال (تفسیر) استفاده کنند و قبل از آن، هرچند وجود دارد، فقط به صورت تکه‌ی بی‌استفاده‌ی چیزی از گذشته باقی می‌ماند. این مورد از نظر من کاملاً قابل قبول است و موضعی را که اصطلاح‌شناسی التون تیره و تار می‌کند، روشن می‌سازد. به هر حال، یکی از دلایلی که موضع کار، در چارچوب ضابطه‌های «مشاجره» قانع‌کننده به نظر نرسیده است (و به این ترتیب مشاجره ادامه یافته است) به ویژه این است که کار شخصاً گاهی واژه‌ی «مدرک» را در جاهایی به کار می‌برد که

می‌بایست واژه‌ی «منبع» (اثر) را حفظ می‌کرد، به این نحو با یافتن خود در این موضع متناقض به وضوح استدلال می‌کند که مدرک هم قبل از آن که به کار رود بوده است اما فقط زمانی واقعاً مدرک می‌شود که آن را استفاده کنیم. بنابراین راه خروج از مشاجره‌ی کار - التون این است که راسخ بمانیم و واژه‌ی «مدرک» را به صورت دو پهلو به کار نبریم. منظورم این است ما فقط نکات برجسته را به خاطر می‌آوریم: (الف) گذشته اتفاق می‌افتد؛ (ب) آثارش باقی می‌ماند؛ (ج) آثار هستند، چه مورخ به سراغ‌شان برود و پیدای‌شان کند چه نکند؛ (د) واژه‌ی «مدرک» را زمانی به کار می‌بریم که (یکی از) این آثار را به شکل «مدرک» برای (یک) استدلال (تفسیر) به کار بریم و نه قبل از آن. بنابراین مدرک، برخلاف آثار، همیشه تولیدگفتمان مورخ است، درست به این دلیل که قبل از آن که آن گفتمان را بازگو کند، مدرک (تاریخ) وجود ندارد: فقط آثار (گذشته) وجود دارد.

در این جا می‌توانیم به سراغ روش دوم حل مشکل مدرک برویم؛ یا به بیان دقیق‌تر می‌توانیم با بازنویسی نکاتی که در پاراگراف قبل اشاره کردم و با طرح مجدد تمایز گذشته - تاریخ، استدلالی مانند استدلال کار را تأیید کنیم که تسلط گذشته بر تاریخ واقعاً همان تسلط مورخ بر تاریخ است؛ گذشته به خودی خود، در نوعی روش پیش - گفتمانی، به معنای دقیق کلمه «چیزی برای گفتن ندارد».

استدلالی که در این جا آمد - استدلالی که اگر بسط یابد مشاجره‌ی کار - التون را به زمینه‌هایی به مراتب دقیق‌تر سوق می‌دهد - برخلاف آن چیزی است که التون عملاً ادعا می‌کند، مدرک گذشته به خودی خود منطقاً نمی‌تواند به منزله‌ی کنترلی بر حرکت آزاد مورخ عمل کند زیرا گذشته را، که ساخته‌ی گفتمان و به منزله‌ی محصول آن است، نمی‌توان به منزله‌ی علت گفتمان یا به منزله‌ی کنترلی پیش - گفتمانی (بر خودش)

و ادار به عمل کرد. این نکته (ی احتمالاً دشوار) را رولان بارت در گفتمان تاریخ شرح داده است. او در آنجا به مورخانی می‌تازد - که در متن ما التون است - که می‌خواهند روایت‌های «حقیقی» را آن‌گونه ارائه دهند که «مدرک پردازش‌نشده» ی «واقعی» (گذشته‌ی واقعی) آن را تضمین کند. بارت استدلال می‌کند که چنین مورخانی تردستی‌ای را به نمایش می‌گذارند که براساس آن مرجع را («چیزی» را که مورخ به آن رجوع می‌کند) معطوف به قلمرویی فرضاً و رای گفتمان می‌نمایند که بنابراین از آن موضع می‌توان آن را به منزله‌ی امر پیشین و تعیین‌کننده برای گفتمانی در نظر گرفت که در واقع آن را به عنوان مرجع در مقام اول قرار داده است. بر مبنای نظر بارت این تناقض، تمایزِ گفتمان تاریخ را تعیین می‌کند: «واقعیت [مدرک] فقط می‌تواند وجودی زبانی داشته باشد، به عنوان اصطلاحی در یک گفتمان، و با این حال دقیقاً چنان است که گویی این وجود صرفاً «نسخه» ای ... از وجودی دیگر است که در ... قلمروی «واقعیت» قرار دارد. این نوع گفتمان ... [نوعی] است که در آن مرجع را به منزله‌ی چیزی خارج از گفتمان در نظر دارند که بدون آن هرگز ممکن نبود که خود مرجع را خارج از گفتمان به دست آورند.»<sup>۱۷</sup> می‌توانیم بحث را همین جا رها کنیم.

### در باب زوج‌ها: در باب علیت و غیره

زوج‌هایی که در این جا به آن‌ها اشاره می‌کنم علت و معلول، تداوم و تغییر، و شباهت و تفاوت است. آن‌چه قصد دارم انجام دهم این است که آن‌ها را به صورت مسأله‌ساز مطرح کنم، این به آن معنی نیست که عموماً آن‌ها را بی‌دردسر و به منزله‌ی مفاهیم «کانونی» قلمداد می‌کنند - استدلالی که قبلاً نادرستی آن را ثابت کرده‌ام - بلکه قصد دارم علاوه بر آن فرض

مشترک عمومی‌ای را زیر سؤال ببرم که می‌گوید این مفاهیم را واقعاً می‌توان بی‌دردسر به کار برد، یعنی به طور معمول به آسانی می‌توان مثلاً علل و نتایج یک رویداد را روشن ساخت. در واقع مسأله این نیست. اگرچه می‌گویند این زوج‌ها زوج‌هایی هستند که مورخان همواره به کار می‌برند، اصلاً معلوم نیست که آیا مورخان در به کار بردن آن‌ها در عین رعایت دقت تمام، موفق هستند یا نه. بر این اساس فقط یکی از این مفاهیم، علیت، را بررسی و چند پرسش درباره‌ی آن طرح می‌کنم که شاید بعداً بشود برای سایر موارد هم به کار برد.

بگذارید با طرح بعضی از این پرسش‌ها آغاز کنم. زمانی که به شما می‌گویند که تاریخ تا اندازه‌ای درباره‌ی روشی است که مورخان علت‌های رویدادهای گذشته را از آن طریق پیدا می‌کنند، کدام نظریه‌ی توصیف علی را به شما ارائه می‌دهند؟ مارکسیستی، ساختارگرایانه، پدیدارشناختی، هرمنوتیکی؟ هیچ‌کدام؟ زمانی که عوامل علی را برحسب انواع تأثیراتی ترکیب می‌کنید که ممکن است بر برخی رویدادها اعمال کرده باشند، زمانی که مسأله‌ی تأثیر نسبی آن‌ها را در ارتباط با یک دیگر مطرح می‌کنید، چگونه آن‌ها را تمیز می‌دهید؟ اگر اکنون از شما بخواهند که علت‌های انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه را شرح دهید، چه می‌کنید؟ پس به این پرسش توجه کنید: «لازم است تا کجا به عقب و تا کجا به دور دست رفت تا تحلیلی رضایت‌بخش از علت‌های لازم و کافی انقلاب ۱۷۸۹ ارائه داد؟»

چگونه پاسخ این پرسش را می‌دهید؟ مارکسیسم به شما می‌گوید؟ کارکردگرایی ساختاری می‌گوید؟ رهیافت مکتب آنال می‌گوید؟ اگر بپذیریم که یکی از این‌ها پاسخ می‌دهد، اگر بپذیریم که مثلاً مارکسیسم روش پیشروی را وضع می‌کند (تقریباً این که، شرایط اقتصادی

را باید به منزله‌ی عناصر تعیین‌کننده‌ی اساسیِ تغییرات روبنایی در محدوده‌ی نظریه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی در نظر گرفت؛ یعنی با طرح امور انتزاعی روش‌شناختی، و غیره)، شما چگونه این اصل را جزء به جزء به کار می‌برید؟ مثلاً، تأثیر اقتصادی را تا کجا (باید) به عقب ببرید (تا ۱۷۸۳، ۱۷۱۴، ۱۶۴۸؟) و دقیقاً چه اموری را در این مقوله‌ی اقتصادی داخل می‌کنید؟ در این محدوده‌ی اقتصادی، از کجا می‌دانید چه زمان جوانب آن نقشی تعیین‌کننده بازی می‌کنند و پس از آن نسبتاً نهفته می‌مانند، و «در وهله‌ی آخر» تعیین‌کننده می‌شوند؟ همچنین، چقدر به دور دست خواهید رفت: آیا فرانسه به طور مجازی جزیره‌ای است یا به طرزی تفکیک‌ناپذیر در خط سیر عمومی اروپا درگیر است؟ چه چیز به منزله‌ی اروپای قرن هجدهم به حساب می‌آید؟ آیا آمریکا را شامل می‌شود؟ همچنین، سطوح و درجات متنوع تفسیر را بین مثلاً تفاسیر اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و ایدئولوژیک چگونه ارزیابی می‌کنید؛ و چه چیز را در این مقولات وارد می‌کنید؟ همچنین، تحلیل شما تا چه اندازه بستگی به پیشامدهای روزانه دارد: انواع مطالب قابل دسترس، زمان دست‌یابی به آن‌ها، در مدت زمانی که دارید و به شما داده‌اند تا پرسش را پاسخ دهید، و غیره؟ همچنین، چه نوع دامگاه‌های پرخطر فلسفی و تعریف‌های مشروط در چارچوب‌های رضایت‌بخش، لازم، کافی، و تحلیلی در کمین است؟ و الی آخر... یعنی چگونه حل همه‌ی عوامل علی و پیچیدگی تحلیلی را آغاز می‌کنید که همین چند پرسش بدیهی را مطرح می‌کند؟ این پرسش‌ها کجا پایان می‌یابد؟

شاید در این حال بگویید خب، ما عملاً پرسش‌هایی که به آن شکل تنظیم شده باشند نداریم. پرسش‌های ما سرراست‌تر هستند، به این ترتیب که «چرا انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ رخ داد؟» اگرچه شاید به

طور معمول طرح پرسش‌هایی در باب انقلاب ۱۷۸۹ به این نحو باشد، و رای آن‌ها انواعی از پرسش‌ها قرار گرفته است که من مطرح کرده‌ام، پرسش «چرا انقلاب ۱۷۸۹» یعنی «علت‌های انقلاب ۱۷۸۹ چه هستند؟» چنین علت‌هایی واضحاً در زنجیره‌ای نامحدود قرار دادند که از هر دو سر امتداد می‌یابد که به نوعی باید در آن دخالت کنید هرچند که هیچ روشی (و هیچ میزانی از تجربه) نمی‌تواند برای شما نقاط ورود (یا «برش») منطقی و مشخص کننده‌ای ایجاد کند تا توضیحی کافی و لازم بدهید.

این مشکل رفع نمی‌شود؛ پس چگونه از عهده بر می‌آیید؟ فکر می‌کنم پاسخی که واقعاً در مجموع کارگر باشد این است که از سایر مردم تقلید می‌کنید. یعنی، می‌دانید که چیزی شبیه پاسخی رضایت‌بخش به پرسش انقلاب ۱۷۸۹ دارید زیرا پاسخ شما مانند عملکرد سایر مردم در گفتمانی واحد - سازگاری انواع خطاها و نوآوری‌ها - است. یادگیری تاریخ عمدتاً به این مربوط می‌شود که چگونه بازی را به همان روشی بازی کنی که دیگرانی که از قبل در بازی (داد و ستد) بوده‌اند بازی کرده‌اند. از این نظر یادگیری تاریخ مانند انجام یک فعالیت صنعتی است، مانند کارآموزی؛ بنابراین می‌دانید که تحلیلی رضایت‌بخش دارید زیرا آن را استادکار از روی مثلاً متن‌های دست‌دوم چاپ‌شده (کتاب‌ها، مقالات، رسالات) می‌نویسد؛ استادکاری که همچنین سعی می‌کند انقلاب ۱۷۸۹ را توضیح دهد - با استفاده از متن‌هایی از هابزباوم، همپسون، شاما. بنابراین تاریخ‌نویسی در اصل از لحاظ نظری چندان دقیق نیست، حتی نسبت به بعضی از دل‌مشغولی‌های مرکزی‌اش مانند سعی در شرح این که چرا رخدادها اتفاق افتاده‌اند، و درس‌های آموزش عالی و مقطع کارشناسی معدودی از مسائل روش‌شناختی آن را به طور منظم و عمیق بررسی می‌کنند؛ این مشکلات روش‌شناختی در کمین کسانی می‌نشینند که واقعاً

دوست دارند بدانند دارند چه کار می‌کنند. طبیعتاً تمامی دروس می‌توانستند و می‌بایست به آن می‌پرداختند و من از اول تا آخر این کتاب نام متون متنوعی را در پاورقی آورده‌ام که مسأله‌ی روش را بررسی می‌کنند. قبلاً گفته‌ام، می‌توانیم به خودمان گوشزد کنیم که نباید از این خلأ در «کارآموزی» متعجب شویم. زیرا همان‌گونه که در فصل ۱ اشاره کردم، گفتمان غالب چندان علاقه‌ای به کندوکاو صریح درباره‌ی وضوح روش شناختی ندارد، زیرا بر این باور است که می‌توان آن را (محض رضای خدا!) با به کار گرفتن «تاریخ صحیح» پیدا کرد (یعنی آن‌گونه که اسطوره‌شناسی در جست‌وجو برای شرح آن‌چه در گذشته اتفاق افتاد، عمل می‌کند؛ با تجدید بنایی دقیق از رخدادهایی که در منابع دست اول گزارش شده و در برخی منابع دست‌دوم به صورت متن درآمده‌اند، و با سرکوب کردن تمایل به تفسیر در حد امکان یا با اشاره به این نکته در روایت خود که چه وقت فقط واقعیت‌ها را ارائه می‌دهند و چه وقت آن‌ها را تفسیر می‌کنند؛ و به این ترتیب فرد طبیعتاً می‌آموزد که چه کند.)<sup>۱۸</sup> نه، آن‌چه که گفتمان غالب به آن علاقه دارد (هرچند همیشه آگاهانه نیست) مسلماً انتقال نوع مشخصی از فرهنگ تاریخی است (که به منزله‌ی یک فرهنگ تاریخی خاص قلمداد می‌شود) بنابراین آن‌چه تعیین‌کننده است این که، در محدوده‌ی تبیین دانشگاهی آن‌گزینش، عملاً شروع به تقلید از چنان اساتید دانشگاهی می‌کنید. در این سطوح از تاریخ شما را با نوعی خاص از گفتمان دانشگاهی آشنا می‌سازند که در آن، توانایی شما است که تعیین‌کننده است و آن تاریخ را درونی می‌کند و سپس می‌نویسد (تا منظور را برسانید و در «امتحانات» قبول شوید). در این جا نوشته‌ی تری ایگلتون را درباره‌ی آن‌چه مطالعات دانشگاهی ادبیات غالباً راجع به آن است، می‌آورم («ادبیات» را بخوانید «تاریخ»).

مدرک گرفتن از دولت در مطالعات ادبی [آموزش عالی، رتبه‌ها، غیره] به توانایی گفتن و نوشتن به روش‌هایی مشخص مربوط می‌شود. این است که آموزش می‌دهند، امتحان می‌گیرند، و مدرک می‌دهند ... هیچ‌کس به طور خاص نگران آن‌چه شما می‌گویید نیست ... به شرط آن‌که [گفته‌های شما] با شکلی خاص از گفتمان سازگار باشد، و بتوان آن را در آن محدوده بازگو کرد ... کسانی را که استخدام می‌کنند تا این شکل گفتمان را به شما بیاموزند، حتی مدت‌ها پس از آن‌که فراموش کرده‌اند چه گفتید، به خاطر خواهند داشت که آیا شما قادر بودید صحبت کنید یا نه.

بنابراین، نظریه‌پردازان ادبی، منتقدان و معلمان ... پاسداران گفتمان اند. وظیفه‌ی آنان محافظت از این گفتمان، گسترش آن و شرح و تفصیل آن مطابق ضرورت است ... پذیرفتن تازه‌واردان به آن گفتمان و تصمیم‌گیری که آیا به خوبی آن را یاد گرفته‌اند یا نه.<sup>۱۹</sup>

### تاریخ: علم یا هنر؟

مشاجره بر سر این که تاریخ علم است یا هنر، که هنوز موضوعی داغ در باب «ماهیت تاریخ» است، تولید ایدئولوژی قرن نوزدهمی است.<sup>۲۰</sup> در قرن نوزدهم این نظرگاه را به صورت گسترده‌ای اتخاذ کردند که علم راه رسیدن به حقیقت است و این ایده از رانکه تا کنت و مارکس همگانی شد. اما هیچ‌کدام به اندازه‌ی مارکس تأکیدی شدید بر موضوع علمی بودن تاریخ نکردند. بر این اساس، از لحظه‌ای که سوسیالیسم مارکسیستی از خود به عنوان «سوسیالیسم علمی» یاد کرد (و دیگران هم آن را به همین نام خواندند)، نظریه‌پردازان بورژوا علاقه‌مند شدند علم را به معنای دقیق کلمه تضعیف کنند تا ادعاهای علمی / عالم بودن چپ‌گرایان را به دام

اندازند، و در این راه تا حدی موفق هم بوده‌اند، اما فقط به قیمت تضعیف هر پایه‌ی علمی که خود نیز می‌خواستند یا احتیاج داشتند.

بنابراین پس از آن، با دل دادن زیاد به انزجار هنرمندان رمانتیک از علم، تاریخ را به منزله‌ی «هنر» قلمداد کردند.<sup>۲۱</sup> با این حال، زمانی که اصرار کردند تاریخ تا آخر خط برود و خود را صرفاً به منزله‌ی گفتمان روایی دیگری نشان دهد که می‌پذیرد گذشته را از رهگذر تمهیدات بلاغی، مجازها، طرح‌ها و غیره سامان دهد، مورخان مقاومت کردند، و به دیدگاهی عقب‌نشینی کردند که می‌گفت تاریخ نیمه‌علمی است، و از این لحاظ اطلاعات مورخ، خود را به افسار گسیختگی هنرمندانه‌ی آزاد نمی‌سپرد، و شکل و محتوای روایات آن اطلاعات فقط مسأله‌ی گزینش نبوده بلکه مقتضای «ماهیت خود مطالب تاریخی» است. به این شیوه علم را، با سر و صدای زیاد با دست پس زدند و از روی بی‌میلی با پا پیش کشیدند؛ نتیجه این می‌شود که دودلی میان «علم و هنر» همچون بخشی از امر مسأله‌ساز درونی در جریان اصلی تاریخ باقی مانده است.

از این نظر تاریخ چیزی منفرد است، بدین لحاظ که نظریه‌پردازان در گفتمان‌های مجاور با این فرض مورخان «سنتی» موافق نیستند که هنر و علم راه‌هایی بسیار متفاوت برای مطالعه‌ی جهان اند، برای مدتی طولانی از رهگذر جایگاه دوگانه‌ی ایدئولوژیک دیده‌اند که مورخان در کل دریافتی اشتباه داشته‌اند و آن را به غلط مسأله‌ای واقعاً مربوط به معرفت‌شناسی و روش دانسته‌اند. بنابراین استمرار این مشاجره به ویژه به سبب آن بیزاری از نظریه است که در مقدمه از آن به منزله‌ی ویژگی‌ای یاد کردم که مورخان را رنج می‌دهد، رنجی که هیدن وایت بر آن تأکید کرده و می‌گوید که، از اواسط قرن نوزدهم، بیشتر مورخان، به نوعی ساده‌اندیشی روش‌شناختی خودخواسته، متمایل شده‌اند:

از آن‌جا که تاریخ به نحوی فزاینده حرفه‌ای و تخصصی شده است، مورخ معمولی، سرگرم یافتنِ سندی دست‌نیافتنی که او را به منزله‌ی شخص صاحب‌نظر در حوزه‌ای به طور محدود تعریف شده به رسمیت بشناسد، فرصت کمی داشته تا از تازه‌ترین توسعه‌ها در حوزه‌های دورتر هنر و علم مطلع شود. بنابراین، بسیاری از مورخان آگاه نیستند که گسست بنیادین میان هنر و علم که نقش واسطه آنان میان این دو حوزه مفروض به آن بود شاید دیگر قابل قبول نباشد.<sup>۲۲</sup>

پس در واقع، در اصطلاحات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی که مشاجره‌ی «هنر - علم» در آن‌ها به هم می‌رسد، آن مشاجره از رونق افتاده است. در هر حال، می‌توان آن را به منزله‌ی حافظ هستی فعلی خود به خاطر فشارهای ایدئولوژیک قلمداد کرد که هنوز تحت عنوان «روش» به ویژه به علت نگاه نسبتاً بی‌تکلف مورخان به نظریه و درون‌نگری بروز می‌کند.

### نتیجه

با مروری بر این فصل به نظر می‌رسد پرسش‌هایی را که به منزله‌ی امر تعیین‌کننده‌ی برخی از حوزه‌های اصلی بحث مقدماتی درباره‌ی ماهیت تاریخ قلمداد کرده‌ام، حول پیامد مسأله‌ساز حقیقت‌گرد آمده‌اند. به نظر دلیل‌اش این است که عملاً تمامی مشاجرات که به وسیله و حول «موضوع تاریخ» به وجود می‌آید در واقع در آن حوزه جای دارد. مشاجرات بر سر این که آیا شناخت مورخ می‌تواند به طور عینی و از رهگذر «اعمال صحیح» به دست آید، یا این شناختی بینادذهنی و تفسیری

است؛ مشاجرات بر سر این که آیا تاریخ فارغ از ارزش‌گذاری است یا همیشه «برای کسی» وضع می‌شود؛ مشاجرات بر سر این که آیا تاریخ بی‌طرفانه است یا ایدئولوژیک، بدون یا با جانب‌داری است، واقعیت است یا خیال. یا، همچنین، مشاجرات درباره‌ی این که آیا همنفسی می‌تواند ما را به فهم حقیقی از مردمی برساند که در گذشته می‌زیستند؛ مشاجرات درباره‌ی این که آیا، با مراجعه به منابع (آثار) اصلی، می‌توانیم به شناخت ناب و عمیق برسیم؛ مشاجرات درباره‌ی این که آیا زوج‌های تعقلی جوهر تاریخ را ارائه می‌کنند یا نه، و بالأخره مشاجرات راجع به این که آیا رازهای حقیقی گذشته از رهگذر دقت روش علمی آشکار خواهند شد یا استعداد هنری.

پاسخ من به این پرسش‌ها طرف‌داری از شکاکیت بوده است. مسلماً، این امر ناشی از برداشت من از چیستی تاریخ است همان‌گونه که در فصل ۱ به طور خلاصه مطرح کردم. در آن‌جا با ذکر این نکته که گذشته و تاریخ دو مقوله‌ی متفاوت اند (و بنابراین فاصله‌ای هستی‌شناختی ایجاد می‌کنند) به برخی از دلایل معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، ایدئولوژیک، و عملی اشاره کردم که انتقال گذشته را به تاریخ دچار مشکل می‌کند. به این نحو با رسیدن به دسته‌ای از نتایج که عرصه‌ای را که گذشته را در آن می‌توان شناخت شدیداً زیر سؤال برد، برای سازگاری، ناچار شدم با هر نوع شناخت یقینی مخالفت کنم. به این ترتیب، در ارتباط با مشاجرات، استدلال کرده‌ام که حقیقت (حقایق) گذشته ما را گمراه می‌کند، تاریخ درون ذهنی و از نظر ایدئولوژیکی وضع شده است؛ عینیت و بی‌طرفی وهم است؛ همنفسی ناقص است؛ «منابع اصلی» هیچ «حقیقت»ی را ایجاد نمی‌کنند؛ تاریخ، نه هنر است نه علم، چیزی دیگر است - چیزی منحصر به فرد، این جهانی، بازی زبانی پرطول و تفصیلی است بر سر

حقیقت، و جایی است که استعاره‌های تاریخ به منزله‌ی علم و تاریخ به منزله‌ی هنر، حکایت از توزیع قدرتی دارد که چنین استعاراتی را وارد بازی می‌کند.

البته ممکن است که این نوع شکاکیت نسبت به شناخت تاریخی منجر به بدبینی و انواع مختلف منفی‌گرایی شود. اما این لزومی ندارد و از نظر من چنین پیامدی ندارد. به علاوه و به همان نوع دلایلی که هیدن وایت مطرح کرد، از نظر من نسبی‌گرایی اخلاقی و شکاکیت معرفت‌شناختی پایه‌ی مدارای اجتماعی و تصدیق مثبت تفاوت‌ها هستند.<sup>۲۳</sup> همان‌گونه که وایت مطرح کرده است:

انتظار نداریم که کنستابل و سزان در چشم‌اندازی مفروض دنبال چیز واحدی بگردند، و وقتی با بازنمایی خاص آنان از چشم‌انداز مواجه می‌شویم، انتظار نداریم که مجبور باشیم بین آنها یکی را انتخاب کنیم و تصمیم بگیریم کدام «صحیح‌تر» است ... زمانی که کار یک هنرمند یا ... یک دانشمند [یا مورخ] را می‌بینیم نمی‌پرسیم چیزی را می‌بیند که ما ممکن بود در همان حوزه‌ی عمومی ببینیم یا نه، بلکه می‌پرسیم آیا او در بازنمایی خویش از آن چشم‌انداز چیزی را گنجانده است که به منزله‌ی اطلاعات نادرست، برای هرکس که قادر است نظام نمادهایی را که استفاده کرده است بفهمد، قلمداد شود یا نه.

جهان‌میهنی روش‌شناختی و سبکی که این مفهوم ... از آن حمایت می‌کند، اگر بر نوشته‌های تاریخی اعمال شود، مورخان را وامی‌دارد که دست از تلاش برای به تصویر کشیدن «بخشی خاص از زندگی به نحو صحیح و در چشم‌اندازی حقیقی» بردارند ... و

دریابند که چیزی به منزله‌ی دیدگاه صحیح واحد وجود ندارد ... این امر به ما اجازه می‌دهد جداً از آن تحریف‌های خلاق‌ی لذت ببریم که اذهان توانا در نگاه به گذشته با همان جدیت خود ما اما با ... جهت‌گیری‌های متفاوت ارائه می‌دهند. پس دیگر به صورتی ساده‌اندیشانه توقع نداریم که اظهار نظرها درباره‌ی یک دوران یا ترکیب مفروضی از رویدادهای گذشته با برخی از اجزای از پیش بوده‌ی «واقعیات خام» «مطابق باشد». زیرا باید تشخیص دهیم که آنچه خود واقعیات را می‌سازد مشکلی است که مورخ ... سعی کرده با گزینش استعاره‌ای آن را حل کند که به وسیله‌ی آن جهان، گذشته، حال و آینده را نظم می‌بخشد.<sup>۲۴</sup>

این نوع رهیافت است که مایل بوده‌ام در این جا از آن دفاع کنم؛ شکاکیت در خودنگرانه‌ی مثبت. این نگرشی است که شناخت را چیزی خوب قلمداد می‌کند، و اگر شناخت شکاکانه‌ای که حال به عنوان یک فرهنگ حضور دارد، محدودیت‌های شناخت یقینی را که زمانی فرهنگ خود می‌شمردیم به ما نشان دهد، این شناخت بد نمی‌شود. همچنین، با ارتباط دادن تاریخ به قدرت‌هایی که آن را می‌سازند، شاید تاریخ بی‌طرفی خود را از دست بدهد؛ اما اگر آن بی‌طرفی (بی‌طرفی تاریخ «برای خود») شیوه‌ای بوده است که با آن گفتمان غالب علائق خود را تبیین کرده است، پس در جامعه‌ای دموکراتیک باید این شیوه را بشناسیم. در هر حال، هدف در این جا این بوده است که به شما کمک کنم در خودنگر باشید؛ تا در خودنگری خود آگاهانه‌ای داشته باشید نه فقط نسبت به پرسش‌هایی که می‌پرسیم و پاسخ‌هایی که می‌پذیریم، بلکه نسبت به این که چرا کسی به روشی می‌پرسد و پاسخ می‌دهد که دیگری نمی‌کند؛ و به علاوه، نسبت

### در باب برخی پرسش‌ها و برخی پاسخ‌ها ۱۰۳

به این که چنین فرایندهایی در چارچوب موضع فرد چه چیز را مشخص می‌کنند. این گونه درخودنگری این امر را مورد توجه قرار می‌دهد که چگونه گفتمانی را که یک نفر مطالعه می‌کند - یعنی تاریخ را - نیروها و فشارهایی نوشته‌اند که ورای موضوع تحقیق آن است - یعنی گذشته - نیروها و فشارهایی که به نظر من امروزه آن‌ها را با رویه‌ها و ایده‌های پسا- مدرنیسم به بهترین نحو می‌توان فهم کرد.

## پرداختن به تاریخ در دنیای پسا - مدرن

در قسمت‌های مختلف در طول این متن، و به ویژه در عبارات پایانی فصل قبل، تاکید کرده‌ام و/یا این امر را مسلم فرض کرده‌ام که ما در دنیای پسا - مدرن زندگی می‌کنیم و این وضعیت بر انواع دیدگاه‌هایی که شما و من احتمالاً نسبت به تاریخ اتخاذ می‌کنیم، تأثیر می‌گذارد. کاری که حال می‌خواهم انجام دهم این است که این حکم را ثابت کنم و کمی بیشتر درباره‌ی چیزی بگویم که این دیدگاه‌ها ممکن است به همراه داشته باشند. برای این کار فصل را به سه قسمت تقسیم کرده‌ام. اول می‌خواهم تعریفی از پسا - مدرنیسم را به کار برم که از قبل موجود بوده است و به طور خلاصه نظری بیافکنم به این که چگونه وضعیتی که به آن مربوط می‌شود ظاهراً به منصفی ظهور رسیده است. دوم نشان خواهم داد چگونه این نوع پسا - مدرنیسم موقعیتی را ایجاد کرده است که در آن اکنون انبوهی از ژانرهای تاریخی به وجود آمده‌اند و برخی از معانی ضمنی آن برای ماهیت تاریخ و کار تاریخی چیست. سوم بحثی را اجمالاً درباره‌ی آنچه تاریخ احتمالاً باید باشد شرح خواهم داد، بحثی که

نخواهد در جستجوی انکار نتایج پسا - مدرنیستی برآید بلکه روشی را مطرح کند که کاملاً با آن نتایج هماهنگ شود؛ شیوه‌ای برای پرداختن به تاریخ در دنیای پسا - مدرن که همچنین بر «موضوع تاریخ» پرتو افکند.

پسا - مدرنیسم حوزه‌ای دشوار است. از آن‌جا که پسا - مدرنیست‌ها هیچ چیز را ثابت یا قاطع نمی‌دانند این امر تلاش‌ها برای تعریف کردن چیزی که خود بخشی از آن هستند را به معرض خطر می‌اندازند، در حالی که بعضی از مفسران (با وجود پسا - مدرنیست‌هایی که خود را به این صفت موصوف کرده‌اند) در وجود واقعی چنین وضعیتی شک دارند.<sup>۱</sup> به طور روزافزونی دریافته‌ام تعریفی را که فیلسوف فرانسوی ژان - فرانسوا لیوتار در وضعیت پست - مدرن مطرح می‌کند همان است که من می‌فهمم و به کار می‌برم.<sup>۲</sup> مسلم است که لیوتار حتماً منتقدان خود را دارد و استفاده‌ی من از ایده‌ی او در این‌جا به این معنا نیست که به سادگی نقدهای مختلف درباره‌ی آن را نادیده گرفته‌ام. با این حال، تحلیل لیوتار راجع به آن بخش از جهان که من در آن زندگی می‌کنم - ساختاری اجتماعی که در آن تحت تأثیر فشارهای سکولار شدن، دموکراتیک شدن، کامپیوتری شدن و مصرف‌گرایی، نقشه‌ها و مراتب دانش در حال ترسیم دوباره و توصیف دوباره هستند - همانی است که به نظرم من متوجه می‌شوم. تعریف لیوتار دیدگاه و دامنه‌ای از مفاهیم را مطرح می‌کند که از آن و از رهگذر آن ممکن به نظر می‌رسد که بفهمیم در حال حاضر هم در وضعیت کلی و هم در فقط یکی از این حوزه‌ها که تحت تأثیر قرار گرفته، یعنی تاریخ، چه می‌گذرد.

اساس تعریف لیوتار کمابیش مختصر است، او پسا - مدرنیسم را به منزله‌ی شاهد «مرگ مرکزها» و نمایش «ناباوری نسبت به فراروایت‌ها» توصیف می‌کند. این‌ها یعنی چه و چگونه می‌توان آن‌ها را توضیح داد؟

معنی آن‌ها، اول از همه، این است که تمامی آن چارچوب‌های سازمان‌دهنده‌ی قدیمی که اولویت‌های مرکزی مختلف را (چیزهایی که، مثلاً، انگلیسی - آمریکایی محور، اروپا محور، قوم محور، جنیست محور، کلام محور هستند) فرض می‌گرفتند دیگر به منزله‌ی چارچوب‌های مشروع و طبیعی (مشروع به دلیل طبیعی بودن) قلمداد نمی‌شوند، بلکه به منزله‌ی قصه‌هایی گذرا برای بازگو کردن علائقی نه عمومی بلکه در واقع بسیار خاص مفید بودند؛ در حالی که «ناباوری نسبت به فراروایت‌ها» یعنی آن داستان‌های (متافیزیکی) بر سازنده‌ی بزرگ که به پیشرفت‌های غربی معنی (معانی) بخشیده‌اند از هستی خالی شده‌اند. پس از صدور اعلامیه‌های قرن نوزدهمی مبنی بر مرگ خدا (فراروایت دینی)، مرگ جانشینان سکولار آن رخ داده است. در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم شاهد تضعیف عقل و علم بوده‌ایم به طوری که تمام آن گفتمان‌های قطعیت‌گرایی را که بر مبنای آن ساخته شده‌اند مسأله‌ساز کرده است: تمام طرح روشنگری، آن برنامه‌های متنوع پیشرفت بشر، اصلاح و رهایی که خود را در قالب مثلاً اومانیسیم، لیبرالیسم، مارکسیسم، و امثال آن ظاهر کردند.

چرا چنین پایان‌هایی رخ داده‌اند؟ این «حس مشترک» ناباوری چرا اکنون پیدا شده است؟ بگذارید، در عین وقوف بر ماهیت برساخته‌ی همه‌ی روایت‌های تاریخی، داستان کوتاه توضیح‌دهنده‌ای را مطرح کنم.<sup>۳</sup> خیلی وقت پیش، طبقات اجتماعی پیشا - مدرن شدیداً بر مبنای چیزهایی بودند که ارزش‌های ذاتی قلمداد می‌شدند: الوهیت، نژاد، خون، تبار. در این جا چیزی که جایگاه انسان را مشخص می‌کرد چیستی او هنگام تولد بود، یعنی چیزی که در درون خود داشت، بنابراین یک انسان فقط «حاکم مادرزاد» و یک انسان فقط «خادم مادرزاد» بود، بشر «جایگاه

خود» را دقیقاً می دانست و داشت. اما بورژوازیِ بازرگانی، مالی و صنعتی دقیقاً همین نظام طبیعی را، که زمانی به شاه، طبقه‌ی اشراف، و روحانیان مشروعیت می بخشید، تضعیف کرد. بورژوازی، در حالی که به تولید همه نوع چیزی مشغول بود، شروع به تولید خویشتن کرد، اقدام به بیان خواسته‌هایش از رهگذر ایده‌ی سودبری لیبرالی. بر مبنای این نظریه، حالا قرار بود بشر را به این دید ببینند که ارزش او نه به واسطه‌ی فضیلت مادرزاد بلکه به واسطه‌ی تلاش او است؛ هر ارزشی که فرد قرار بود در زندگی داشته باشد باید آن را به دست می آورد، نه آن که به او بدهند. از این رو بورژوازی تلاش‌گر به زودی ارزش خود را در آن چیزهای خارجی‌ای مستقر کرد که تلاش بورژوازی را بیان و مجسم می‌کردند - یعنی مالکیت خصوصی. از این جایگاه پس از آن بورژوازی قادر بود دو نقد را مطرح کند که تفاوت‌های خود و اهمیت بیشتر خود در مقایسه با هرکس دیگر را به اثبات رسانند؛ یعنی، از آن مردمی که ثروت و مالکیت‌شان بادآورده محسوب می‌شد (ثروتمند بی‌ارزش) و کسانی که دارای مالکیت کم بودند یا مالکیتی نداشتند که از آن سخنی به میان آورند (فقیر نسبتاً بی‌ارزش).

در هر حال، این مشروعیت‌بخشی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم قرار نبود ادامه یابد. بورژوازی به همراه شکل دادن شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، چیزهایی دیگر را نیز موجب شد: واکنشی رمانتیک و اشراف‌سالارانه که مسلماً در ملالی نخبه‌گرا تباه شد تا به شیوه‌هایی ناخوشایند در ابعاد قرن بیستم دوباره ظاهر شود،<sup>۴</sup> در حالی که کارگران مزدبگیر، طبقه‌ی کارگری که حتماً دریافتند اگر فقیر هستند، اشکالی ندارد اما بی‌ارزش نیستند، ترجیح دادند خود را دقیقاً به گونه‌ای جلوه دهند که قرار بود توصیف شوند، به منزله‌ی طبقه‌ی کارگر. در نتیجه خیلی

وقت پیش نبود که چنین کارگرانی شروع کردند به تأکید بر همان مفهوم سودمندی که بورژوازی به کار برده بود، اما بر علیه رژیم سابق، بر علیه بورژوازی ای که، از منظر کارگران، خودش نسبتاً بی ارزش بود. به این ترتیب ایده‌ی سودمندی نوعی «راهنمای ابتدایی برای استثمار» پدید آورد، و بر آن مبنا مارکس به طور خاص برای طبقات کارگر پرولتاریا فهمی فلسفی و تاریخی با تفصیل بیشتر از وضع آن‌ها ایجاد کرد. این قرار بود ایدئولوژی‌ای ایجاد کند که بر مبنای آن، ارزش در این نیست که پرولتاریا مالکیتی به دست آورد که از رهگذر آن بتوانند از همان حقوق رسمی و آزادی‌هایی لذت ببرند که بورژوازی می‌برد (وعده و وعید فریبنده‌ی دست یافتن به جایگاه محترم بورژواها)؛ بلکه بیشتر استدلال بر این مبنا بود که راه به سوی آزادی حقیقی از طریق لغو مالکیت است. با توجه به این که طبقه‌ی پرولتاریا عملاً مالکیتی نداشت، پس به چه چیزی بیش از آن چه داشت - خودش - می‌توانست ارزش بدهد. استدلال شد که بشر به صرف زنده بودن ارزش دارد. اگر آن نوع از توزیع مالکیت که به منزله‌ی سرمایه‌داری وجود داشت از هر لحاظ مانع زندگی کردن می‌شد، پس چنان مالکیتی می‌توانست از میان برود. در آینده (ای نه چندان دور) چشم‌اندازی جهانی گسترده می‌شد که از استقرار آزادی اصیل بشر و کمونیسم اشتراکی حکایت می‌کرد.

در اتحاد جماهیر شوروی در سال ۱۹۱۷ تجربه‌ی مرام کمونیسم آغاز شد، و از آغاز خواسته‌های جهانی‌اش («کارگران جهان متحد شوید») با مشکلاتی مواجه شد. جهان‌گرایی مارکسیسم خیلی سریع محدود به نموده‌های ملی شد، و هدف‌رهایی بخشی آن به زودی مبتلا به کم و کیف روش‌های دیکتاتوری گردید. به این ترتیب سوسیالیسم واقعاً موجود، با تبدیل چیزی که زمانی برای کارگران فراروایتی بی نهایت خوش‌بینانه بود،

یعنی مارکسیسم، به امری به نحو فزاینده بدبینانه، ناخواسته به از بین رفتن توانایی بالقوه‌ی خود کمک کرد.

در این اثنا، با بازگشت به غرب، دو جنگ جهانی آغاز شده از اروپا، بحران اقتصادی، فاشیسم، نازیسم، و ضربه‌های روحی پر از احساس گناه استعمارزدایی، به همراه انتقادهای بیشتر «مارکسیست‌های غربی» از سرمایه‌داری (که از آن میان می‌توان به گرامشی، مکتب فرانکفورت، و آلتوسر اشاره کرد) و جنبش تازه‌تر فمینیست‌ها بالأخره آخرین بازمانده‌های نظریه‌هایی را متلاشی کردند که اساس مفاهیمی همچون پیشرفت لیبرالی، هماهنگی از رهگذر رقابت، باوری خوش‌بینانه به موجه بودن انسان عاقل (بورژوا) را می‌سازند. به این ترتیب در این شرایط سرمایه‌داری می‌بایست برای خود پایه‌ی ارزشی دیگری می‌یافت، و در این زمان آن را در بزرگداشت علنی چیزی قرار داد که واقعاً همیشه اساس آن را می‌ساخت اما برای مدتی طولانی آن قدر پرمخاطره قلمداد می‌شد که نمی‌شد آن را بدون توجه به نوعی چهره‌ی انسانی حمایتی (چهره‌ای هماهنگ، انسان‌گرا، رفاه‌طلب)، نیروهای بازار به معنای دقیق کلمه، و دامنه‌ی دید نظری (در سیاست اصالت پول و غیره) عرضه کرد که دست در دست تولید اقتصادی فوق‌العاده در دوران پس از ۱۹۵۰ پیش می‌رفت. اما، مسلماً، همانگونه که انتظار می‌رفت، چنین ارزش‌بخشی آشکار به «مناسبات مالی» و اولویت‌دهی بیش از حد به انتخاب مصرف‌کننده را فقط می‌شد به قیمت مرکز توجه قرار دادن نسبی‌گرایی و عمل‌گرایی به جان خرید. در بازار آزاد، کالاها هیچ ادعایی در مورد تملک ارزش ذاتی نداشتند، ارزش «کالاها» در چیزی بود که آن را در عوض‌اش مبادله می‌کردند، در ارزش مبادله‌ی آن بود. در چنین بازاری، مردم هم به کسوت اشیا در می‌آیند، ارزش خود را در روابط ظاهری می‌یابند. به شکلی

مشابه، اصول اخلاقی خصوصی و عمومی تحت تأثیر قرار می‌گیرند، اخلاق شخصی و خودپسندانه می‌شود، مسئله‌ی نسبی و بی‌قید سلیقه و سبک: «هر طور دلت می‌خواهد باش!» هیچ قطعیت اخلاقی از امور روزمره فراتر نمی‌رود. چنین نسبی‌گرایی و شکاکیتی بر منزلت اعمال معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نیز تأثیر می‌گذارد؛ در این جا فقط جایگاه‌ها، چشم‌اندازها، مدل‌ها، زاویه‌دیدها، و الگوها وجود دارند. موضوعات معرفتی را ظاهراً دلخواهانه تفسیر می‌کنند، درهم و به صورت سرهم کردن، تدوین، و اقتباس مطرح می‌کنند، بنابراین، همان گونه که لیوتار بیان کرده است: «مدرنیته ظاهراً... روش شکل بخشیدن به توالی لحظات به گونه‌ای است که میزان زیادی از احتمالات را بپذیرد.»<sup>۵</sup> در این جا یک عمل‌گرایی قابل انعطاف در جریان است (چیزی خوب است که فایده داشته باشد) که به مجموعه‌ای از رویه‌های محاسباتی منجر می‌شود. بر این مبنا، در فرهنگی که تا این اندازه تحت تأثیر نسبی‌گرایی قرار دارد، هر صورت باقی‌مانده از رهایی‌بخشی دست‌چپی - که پیش از این رژیم‌های چپ‌گرای واقعی آن را از اعتبار انداخته‌اند - در هم ریخته است، به ویژه به علت ناپدید شدن واقعی موضوع تحقیق / تعهد (عینی) جناح چپ، یعنی پرولتاریا. با توجه به بازسازی رویه‌های صنعتی قدیمی‌تر در مواجهه با رویه‌های جدیدتر سرمایه‌گذاری / خدمات، پرولتاریا نیز، همانند صنایع سنگینی که تشکیل خود را به آن مدیون بود، عملاً متلاشی شد. حالا به جای آن مجموعه‌ای از تفاوت‌ها وجود دارد: هسته‌ی کوچک طبقه‌ی کارگر، طبقه‌ی فقیر (نسبتاً) جدید، و گروه‌های کمابیش ناپایدار (بعضی) جوانان، بی‌کاران، سیاه‌پوستان، زنان، همجنس‌بازان، سبزه‌ها.

برای به پایان بردن این داستان: در این ایام واقعاً پسایی - پسا - لیبرال،

پسا - غربی، پسا - صنایع سنگین، پسا - مارکسیستی - مرکزهای قدیمی به زحمت باقی مانده‌اند، و فراروایت‌های قدیمی دیگر طنین واقعیت و امید ندارند، و از منظر شکاک اواخر قرن بیستم باورنکردنی به نظر می‌رسند. («تصورش را بکن کسی اصلاً آن را قبول کند!») احتمالاً هیچ ساختار اجتماعی‌ای که ما می‌شناسیم به اندازه‌ی سرمایه‌داری آزاد چنین به طور منظم ارزش ذاتی را از فرهنگ خود ریشه‌کن نکرده است، نه از رهگذر گزینش، بلکه از رهگذر «منطق فرهنگی سرمایه‌ی متأخر».<sup>۶</sup> بر این اساس، همان‌گونه که جورج استاینر خاطر نشان کرده است: «این فروپاشی میزان‌های ارزشی سلسله‌مراتبی و تعریفی، کمابیش کامل و کمابیش آگاهانه است (و آیا ارزش بدون سلسله‌مراتب می‌تواند باشد؟) که حال واقعیت غالب شرایط عقلانی و اجتماعی ما است.»<sup>۷</sup>

پسا - مدرنیسم تعبیری عمومی از آن شرایط است. پسا - مدرنیسم حرکتی یکپارچه نیست. گرایشی نیست که اساساً به چپ یا مرکز یا راست (به نقطه‌ای در یک دامنه) متعلق باشد و حاصل اقدامات نجیب‌زادگان روشنفکر/پاریسی پس از ۱۹۶۸ هم نیست.<sup>۸</sup> بلکه، آن‌گونه که شرایط ایجاب می‌کرده است، ایدئولوگ‌های اشرافی، بورژوا، و چپ‌گرا (از نیچه تا فروید تا سوسور تا ویتگنشتاین تا آلتوسر تا فوکو تا دریدا) مجبور بوده‌اند، در سرتاسر دامنه‌ای از گفتمان‌ها (فلسفه، زبان‌شناسی، سیاست، هنر، ادبیات، تاریخ)، اساس مواضع خود را دوباره ارزیابی کنند، مواضعی که با لغزش‌های اجتماعی - اقتصادی، سیاسی و فرهنگی وسیع‌تری در زیر پایشان همراه شده‌اند. چنین ارزیابی‌های مجددی اگرچه به شکلی متفاوت و به دلایلی متضاد سازمان داده شده‌اند، همه به نتیجه‌ای واحد رسیده‌اند. آن‌ها هرچه بیشتر در جست‌وجوی بعضی اصول برای مواضع خود بوده‌اند، آن‌چه همگی پی برده‌اند این است که هیچ اصولی نه برای

خود آن‌ها و نه برای هیچ‌کس دیگر وجود ندارد - و اصول هرگز وجود نداشته‌اند: هر بُتی مِشتی خاک است. در نتیجه شکاکیت یا، به شکلی قوی‌تر، پوچ‌گرایی، در حال حاضر پیش‌فرض‌های غالب، زیربنایی و فکری «عصر ما» را تولید می‌کند.<sup>۹</sup>

البته انواع و درجات مختلف شکاکیت برای مدتی طولانی در «سنت غربی» (همان‌گونه که در فصل ۲ اشاره شد) وجود داشته است، اما تفاوت این بار در این است که آن‌چه در گذشته تا حدودی به طور مداوم به صورتی اجمالی نگریسته و عمدتاً در حاشیه نگه داشته شده بود، نه تنها حالا دقیقاً در سرتاسر فرهنگ ما جا دارد، بلکه به اشکالی گوناگون از آن استقبال می‌شود. زیرا پسا - مدرنیست‌ها نه تنها نمی‌پذیرند که برای مرکزها و فراروایت‌های اکنون خیالی (و کسانی که اغلب از آن‌ها نفع بردند) سوگواری کنند یا با حالتی حسرت‌بار از آن‌ها یاد کنند، بلکه، به دلایلی متنوع، امر عمدتاً پذیرفته‌شده‌ی «غیرقابل‌مقایسه بودن واقعیت با مفاهیم» را مورد توجه قرار داده یا به شکلی راهبردی از آن استفاده می‌کنند.<sup>۱۰</sup>

پس این چیزی است که من آن را دنیای پسا - مدرن قلمداد می‌کنم. این فشاری است که همان نظرگاهی در باب تاریخ را ممکن ساخته، یا موجب شده است که در فصل‌های ۱ و ۲ شرح دادم. و همین فشار - این شرایط تحمیل‌کننده - است که همچنین چیزی را ایجاد کرده که حال می‌خواهم مورد بررسی قرار دهم؛ وجود حاصل از آن انبوه ژانرهای تاریخی که در حال حاضر ما را احاطه کرده و کمک کرده‌اند تا تاریخ را نسبی و تاریخ‌مند کنیم و در عین حال تاریخ را به شکلی گسترده از رهگذر این ویژگی‌های «شکاخانه» تعریف کنیم. این محیطی پسا - مدرن است که در آن مفهوم «باز

- توصیفِ طعن آمیز»، چنان که ریچارد رورتی تعبیر می‌کند، به نحوی شایسته عصر ما و نحوه‌های متنوع عملکرد آن بر گذشته (اش) را توصیف می‌کند، و می‌تواند به معرفی آن ژانرها کمک کند.

رورتی در کتاب احتمال، طعن، همبستگی،<sup>۱۱</sup> تصویری را ترسیم کرده است که آن را (در واقع خودش را) طعن‌گرایی لیبرال نامیده است. این فرد لیبرال است چون فکر می‌کند اعمال ظالمانه بدترین کاری است که مردم می‌توانند در حق یکدیگر روا دارند، اما همچنین به قدر کافی تاریخ‌گرا و طرفدار اصالت لفظ است («چیزها» همان «واژه‌ها» هستند) که این ایده را رها کند که چنین باورهایی به بعضی انواع پایه‌های واقعی و رای دسترس زمان و اتفاق باز می‌گردد. برای فرد طعن‌گرایی لیبرال راهی وجود ندارد تا به فردی که دوست دارد ظالم باشد، نشان دهد که آن گونه بودن اشتباه است. رورتی می‌گوید آنچه به این ترتیب از انتهای قرن هجدهم دیده‌ایم و تا حال به طور عمومی در فرهنگ ما مطرح بوده، این دیدگاه است که هر چیزی را می‌توان طوری نوشت که خوب یا بد، مطلوب یا نامطلوب، مفید یا بی‌فایده به نظر برسد، این کار را به راحتی با بازتوصیف آن‌ها می‌توان انجام داد (درست همان‌گونه که در داستان من آن‌چه به منزله‌ی ارزش برای اشراف، بورژواها، و پرولتاریا به حساب می‌آمد، بازتوصیف شد). و این «حرکت بازتوصیفی» است که، البته، چیز خاصی را در بر گرفته است که ما در این متن به آن علاقه‌مند هستیم، یعنی گذشته / تاریخ. زیرا تا آن‌جا که فهمیده‌ایم، این گذشته‌ای است که می‌توان آن را به صورت نامتناهی بازتوصیف کرد. این امر می‌تواند از بی‌شمار تاریخ‌های موجه و، با توجه به رهنمودهای روش‌شناختی‌شان، به همان اندازه مشروع حمایت کند و کرده است؛ همواره هرچه را مورخان (و مقلدان آنان) خواسته و می‌خواهند به آن‌ها داده است: انواع تبارها، ریشه‌ها،

نیاکان مشروعیت بخش، توضیحات و خطوط کلی سلاله (توری، ویگ، مارکسیست، و غیره) مفید برای آنان، به هنگامی که سعی می کنند اوضاع را تحت کنترل خود بگیرند، بنابراین می توانند گذشته را گذشته‌ی خود کنند و به این نحو، همراه با نیچه بگویند: «من آن را این گونه اراده کردم.» امروزه مردم (مردمان) بیشتر از همیشه اراده می کنند. در پی آن مرکزهای غایب و فراروایت‌های فروپاشیده، شرایط پسا - مدرنیسم تکثر تاریخ‌ها را نیز ایجاد کرده است که می توان آن را همه جا از رهگذر فرهنگ دموکراتیک / مصرف‌گرای ما دید، انبوهی از ژانرها (تواریخ برنامه‌ریز / مناسب) به اشکال متنوع از آن‌ها استفاده و / یا سوءاستفاده می شود.

در این جا می توانیم مثلاً تاریخ‌های مورخان (تاریخ‌های حرفه‌ای که می کوشند بر حوزه‌ی کار خود تسلط یابند، تسلطی که در تز، تک‌نگاشت، و متن مبرز می شود)، تاریخ‌های معلمان (الزاماً عوام‌پسند کردن تاریخ‌های حرفه‌ای) را شناسایی کنیم، و سپس دامنه‌ای کامل از دیگر شکل‌های متمایز که فقط می توان آن‌ها را فهرست کرد: تاریخ‌های کودکان، تاریخ‌های حافظه‌ی جمعی، تاریخ‌های ممنوعه، تاریخ‌های سیاه‌پوستان، تاریخ‌های سفیدپوستان، تاریخ‌های زنان، تاریخ‌های فمینیستی، تاریخ‌های مردان، تاریخ‌های میراث، تاریخ‌های واپس‌گرا، تاریخ‌های انقلابی، تاریخ‌های پایین‌دستان، تاریخ‌های بالادستان، الی آخر، همه‌ی این‌ها نوشته‌های متفاوتی هستند که تحت تأثیر دیدگاه‌های محلی، ناحیه‌ای، ملی، و بین‌المللی قرار می گیرند.

این تمام ماجرا نیست. همه‌ی این ژانرها مرزهایی درهم و برهم و متداخل دارند، همه بر یک‌دیگر تکیه دارند و خود را با آنچه نیستند تعریف می کنند - بینامتنیت. فقط این نیست. همگی به شدت در معرض پیش‌فرض‌هایی هستی‌شناختی، روش‌شناختی، و ایدئولوژیک اند؛

پیش فرض‌هایی که هیچ رابطه‌ی یک‌به‌یکی را نشان نمی‌دهند اما هرکدام در سرتاسر این حوزه در جریان اند و بنابراین می‌توانیم حالا به هریک از این ژانرها از نظر ساختاری یا پدیدارشناختی و سپس تجربی یا وجودی نظر کنیم؛ از منظری که حال از آن لیبرالیسم یا مارکسیسم است و نیز از دید راست افراطی، با ترکیب و بازترکیب عناصر موجود؛ بنابراین هیچ کدام از تاریخ‌های به دست آمده هیچ ثبات ضروری‌ای ندارند؛ بیان‌گر هیچ جوهری نیستند. بنابراین آنچه روشن است امکان خوانش‌ها و تصدیق این نکته است که تفسیرها به این دلیل در (مثلاً) «مرکز» فرهنگ ما قرار ندارند که حقیقی یا از نظر روش‌شناختی صحیح هستند (تاریخ‌هایی درخشان را می‌توان اگر موضوع آن‌ها ناخوشایند باشد به شکل حاشیه‌ای در آورد) بلکه به آن سبب که همسو با رویه‌های گفتمانی غالب هستند: باز هم قدرت / دانش.

این جریان دائمی تفسیر، زمانی که با دید مثبت به آن بنگریم، بالقوه حتی به حاشیه‌ای‌ترین موارد اجازه‌ی ورود می‌دهد تا حداقل بتوانند تاریخ خود را بسازند حتی اگر قدرت آن را نداشته باشند که آن را تاریخ دیگر مردم هم بگردانند. همان‌گونه که پیترو ویروسون استدلال کرده، بعید است که حال بتوان تاریخ را از شالوده‌شکنی دارای گرایش تاریخ‌نگارانه و از نظر روش‌شناختی آگاهانه نجات داد، «و نباید هم این‌گونه باشد.»<sup>۱۲</sup> با تردید در مفهوم حقیقت مورخ، با اشاره به رویدادگی متنوع واقعیت‌ها، با اصرار بر این که مورخان گذشته را از موضعی ایدئولوژیک می‌نویسند، با تأکید بر این که «گذشته» به همان میزان مفهومی فرضی است که «جهان واقع» هست و رمان‌نویسان به کنایه آن را داستان / پندار واقع‌گرا می‌خوانند - و فقط در گفتمان‌های حال حاضری موجود است که آن را بازگو می‌کنند - همه‌ی این چیزها گذشته را تضعیف می‌کند و آن را درهم

می‌شکند، بنابراین، در میان شکاف‌هایی که باز می‌شود، می‌توان تاریخ‌هایی جدید ساخت.

از طرف دیگر، در هر حال، اگر از دید منفی کسانی بنگریم که این قدرت را در اختیار دارند که مرزهای تاریخی ظاهراً «مناسب» را تعیین کنند که هنوز سرسختانه و با ارجاع به عینیتی شناخته شده تعریف می‌شود، در آن صورت این آزادی در ایجاد خوانش‌های جایگزین ویران‌گر به نظر می‌رسد؛ چالش‌انگیز جلوه می‌کند. بر این مبنا مسأله در کل این بوده است که رویه‌های گفتمانی غالب تلاش می‌کنند به آن خوانش‌هایی خاتمه دهند (آن‌ها را فرو بندند) که مایل نیستند جریان داشته باشد. در وضعیت فعلی ما، دورهیافت خاتمه‌دهنده‌ی این‌چینی را می‌توان دید. رویه‌های غالب یا تلاش می‌کنند تاریخ‌های نامطلوب را به جریان اصلی بازگردانند / ملحق کنند (همان‌گونه که تلاش‌هایی برای «رواج مجدد» خوانش‌های فمینیستی بیشتر به صورت اعطای جایی مناسب و قابل احترام به آن‌ها درون خود تاریخ بود تا این که به آن‌ها اجازه دهند به شکل داستانی زنانه باقی بمانند)؛ یا، به شکلی طعن‌آمیز، پدیده‌ی بی‌گذشتگی پسا-مدرن را بزرگ جلوه داده، آن را به مزیتی برای خود بدل می‌کنند (بازتوصیف می‌کنند).

اگر گذشته را بتوان به منزله‌ی گردشی بی‌پایان از علائق و سبک‌های موهوم قلمداد کرد، پس این امر نه تنها در مورد خوانش‌های غالب‌تر بلکه در مورد جایگزین‌های تازه‌تر هم مصداق دارد. زیرا در عین حال که این احتمال وجود دارد که ما همه سوار بر قایقی واحدی باشیم، همه‌ی افراد در قایق در موضعی واحد نیستند و از این جهت بعضی تاریخ‌های مناسب خود را از قبل دارند، این مسأله‌ساز شدن پایه‌های ساختمان تاریخی برای آن‌هایی که ساختارهای‌شان در مراحل اولیه است بیشتر ویران‌گر است.

باز هم ویدوسون می‌گوید: «در این سناریو، پسا - مدرنیسم آخرین موضوع بحث حیاتی برای سرمایه‌داری است برای (تلاش و) شکست دادن مخالفت، اعتراض و تغییر...»<sup>۱۳</sup> «ما در دنیایی از دال‌های اساساً «تهی» رها شده‌ایم. نه معنایی. نه طبقه‌ای. نه تاریخی. فقط روندی توقف‌ناپذیر از وانموده‌ها؛ گذشته به منزله‌ی طیف سرگرم‌کننده‌ای از سبک‌ها، ژانرها، و رویه‌های دلالتی که دلخواهانه ترکیب و بازترکیب می‌شوند به نمایش و بازنمایش در می‌آید... تنها تاریخی که این جا وجود دارد تاریخ دال است و آن هم که اصلاً تاریخ نیست...»<sup>۱۳</sup>

دیدگاه خود من در مورد این «احتمالات» که پسا - مدرنیسم در عین حال به منزله‌ی بیانی تصدیق‌کننده شکل گرفته، این است که چنان تلاش‌هایی برای بهبودی و پایان دادن به وضع موجود بعید است که در مسیر ساختارهای اجتماعی دموکراتیک‌کننده‌ی شکاکانه / طعن‌آمیز مؤثر باشند و، به تأیید ویدوسون، نباید هم این‌گونه باشند. نه راه پیش دارند و نه راه پس، از یک طرف، تاریخ مجاز و از طرفی دیگر، بی‌گذشتگی پسا - مدرنیسم، در این میان فضایی برای نتایج دلخواه تعداد هرچه بیشتری از مردم (مردمان) موجود است تا تاریخ‌های خود را چنان بسازند که تأثیرات واقعی (دخالت واقعی) در جهان داشته باشند. مطمئناً، مسیر و حاصل این تأثیرها را نمی‌توان به روشنی تضمین کرد یا (باکمال تأسف برای بیمه‌گران مارکسیست) بیمه کرد.<sup>۱۴</sup> اما این تأثیرات می‌توانند رخ دهند و فرد می‌تواند به آن‌ها کمک کند. زیرا اگر تاریخ را نه در کسوت سنتی اش به صورت رشته‌ای تحت سلطه که دانش حقیقی نسبت به گذشته را هدف قرار می‌دهد، بلکه به منزله‌ی چیزی ببینیم که هست، رویه‌ای گفتمانی که مردم (مردمان) دارای حضور ذهن را قادر می‌سازد به گذشته بروند، در آن جا کندوکاو کنند و آن را به شکل مناسب با احتیاجات‌شان باز شناسند،

پس چنین تاریخی، همان‌گونه که منتقد فرهنگی تونی بنت استدلال کرده است، می‌تواند قدرتی اساسی داشته باشد که جوانب گذشته را که قبلاً پنهان و مخفی بوده‌اند، و قبلاً آن‌ها را نادیده گرفته یا کنار گذاشته‌اند، نمایان سازد، با این کار دیدگاه‌های تازه‌ای ایجاد کند که به واقع می‌توانند تفاوت‌های رهایی‌بخش ملموس را با و در زمان حال - جایی که همه‌ی تاریخ از آن‌جا شروع می‌شود و به آن باز می‌گردد - پدید آورند.

حال به قسمت سوم و پایانی این فصل می‌رسیم. در این‌جا می‌خواهم شیوه‌ای را پیشنهاد کنم که از طریق آن شاید ممکن باشد «به شکلی تاریخی» با پیامدهای پسا - مدرنیسم چنان‌که در بالا مطرح کردم در مسیر مثبت رهایی‌بخش دموکراتیک کنار بیاییم؛ رهایی دموکراتیکی که در عین حال مسأله‌ی «ماهیت تاریخ» را نیز شفاف می‌کند.

رولان بارت در گفتمان تاریخ استدلال کرده است که گذشته می‌تواند در شیوه‌ها و مجازهای بسیاری از مورخان نمود پیدا کند که بعضی از آن‌ها به هر حال نسبت به سایرین کمتر اسطوره‌ای و مبهم هستند تا آن‌جایی که به عمد توجه آشکار را به فرایندهای تولید خود جلب می‌کنند و به نحوی آشکار بیشتر به ماهیت تفسیر شده تا یافته‌شده‌ی مراجع خود اشاره دارند. تا جایی که من متوجه شده‌ام منافع این استدلال آشکار است. کار کردن به این شیوه یعنی برگزیدن روشی که همه‌ی آن تفسیرهایی را شالوده‌شکنی و تاریخ‌مند می‌کند که دعویاتی یقینی دارند و نمی‌توانند شرایط ساختن خود را مورد تردید قرار دهند؛ فراموش می‌کنند به سرسپردگی خود به منافع آشکارنشده اشاره کنند، برهه‌ی تاریخی خود را به اشتباه در می‌یابند، و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، روش‌شناختی و ایدئولوژیکی را پنهان می‌کنند که، همان‌گونه که سعی کرده‌ام در سرتاسر

این متن مطرح کنم، همه جا و همیشه واسطه‌ی میان گذشته و تاریخ هستند.

پس این رهیافت مطلوب به تاریخ را - رهیافتی را که طرح شد تا عقل انتقادی دموکراتیک‌کننده را که به علاوه طعن‌آمیز نیز هست ایجاد کند - چگونه می‌شود دریافت؟ شاید دو چیز لازم باشد. مورد اول چیزی می‌تواند باشد که شاید بتوان آن را روش‌شناسی درخودنگر خواند. یعنی به شما (شاید به عنوان دانشجو) تحلیل آشکاری بدهد از این که چرا تاریخی که به دست می‌آورید این است و نه آن، و چرا آن را به این شیوه به دست می‌آورید و نه به شیوه‌ای دیگر. این تحلیل به تمایزی ثمربخش میان گذشته و تاریخ منجر می‌گردد که مسأله‌سازهای «پرسش تاریخ» از آن پدید می‌آید که در این متن آن‌ها را معرفی و و به آن‌ها توجه کردم. و همچنین، در این صورت مطالعات تاریخ‌نگارانه‌ی مفصلی لازم است برای بررسی آن که چگونه تاریخ‌های گذشته و فعلی هم در چارچوب روش و هم در چارچوب محتوای‌شان نوشته شده‌اند؛ و برای این کار متنی دیگر لازم است. به این نحو، آنچه من مطرح می‌کنم تاریخ‌مند کردن اساسی تاریخ است («همیشه تاریخ‌مند کنید») و این را به منزله‌ی نقطه‌ی آغاز کار برای مورخ درخودنگر قلمداد می‌کنم، و اکنون این را می‌گویم که شما، بعد از این برای بررسی آثار تاریخی، موضعی خودآگاهانه اتخاذ شده (و تصدیق شده) دارید.

در این جا اظهار نظری درباره‌ی «برگزیدن موضع» ضروری است. زیرا منظورم از گفتن این که شما باید موضعی آشکار برگزینید این نیست که اگر نخواهید چنین گزینشی بکنید، می‌توانید تاریخی «بدون موضع» بنویسید. یعنی، نمی‌خواهم بگویم که شما آزاد هستید که انتخاب بکنید یا نکنید؛ زیرا این به معنی یک آزادی نافکورانانه است. در گفتمان

آزادی خواهی همیشه، جایی و به نوعی، گونه‌ای از موقعیتی بی طرف را مسلم می‌گیرند که از آن دقیقاً این‌گونه به نظر می‌رسد که می‌توانید انتخاب بکنید یا نکنید. این موقعیت بی طرف را به منزله‌ی منطقه‌ای بی طرف قلمداد می‌کنند که از آن‌جا فرد می‌تواند راحت بنشیند و به شکلی عینی گزینش‌ها و قضاوت‌های نامغرضانه کند. اما فهمیده‌ایم که این‌گونه نیست. چنین چیزی به منزله‌ی «مرکز بدون موضع» (که در واقع تضادی در این واژه‌ها هست) وجود ندارد؛ وجود محل بی طرف محال است. تنها گزینش بین تاریخی است که از آن‌چه می‌کند آگاه است و تاریخی که از آن آگاه نیست. در این مورد اظهار ظرهای نظریه پرداز ادبی رابرت یانگ به‌جا است («نقد» را در متن او بخوانید «خوانش»):

هیچ نقدی بدون یک موضع نظری ضمنی - اگر نه صریح - وجود ندارد. به این ترتیب شکایتی که از به اصطلاح «نقد نظری» می‌شود - مبنی بر این که نظریه‌های خود را بر متن‌ها [گذشته] تحمیل می‌کند - در واقع بیش از همه در مورد همان به اصطلاح «نقد غیرنظری» مصداق دارد، که پیش‌پنداشت‌های اش نسبت به این که چگونه باید خواند و برای چه باید خواند، چنان بنیادین است که «طبیعی» باقی می‌ماند ... فارغ از نظریه.<sup>۱۵</sup>

به این ترتیب، همه‌ی تاریخ نظری است و همه‌ی نظریه‌ها وضع شده و وضع‌کننده هستند. بنابراین در مورد انتخاب موضع، واضحاً نمی‌خواهم روش خوانش خودم از گذشته را بر شما تحمیل کنم، اما مایل‌ام از شما بخواهم به یاد داشته باشید همین که انتخاب کنید همیشه برداشتی از گذشته و شیوه‌ای را برای تصاحب آن انتخاب می‌کنید که اثراتی دارد؛

شما را با بعضی خوانش‌ها (خواننده‌ها) همسو می‌کند و مقابل بعضی دیگر قرار می‌دهد.<sup>۱۶</sup> نکته این است: این که کسانی ادعا می‌کنند می‌دانند تاریخ چیست، به این معنی است که (همان‌گونه که در مورد من مصداق دارد) که آن‌ها همواره از پیش در کار تفسیر بوده‌اند.<sup>۱۷</sup>

و بالاخره، دومین چیزی که کمک می‌کند رهیافتی شکاکانه و به شکل منتقدانه‌ای درخودنگر را هم به «مسأله‌ی تاریخ» و هم پرداختن به تاریخ درک کنیم، گزینش محتوای مناسب برای این کار است. البته، از یک لحاظ، هر بخشی از گذشته، به فرض آن که آمادگی لازم برای مجاب کردن هر مفسری را داشته باشد، برای این کار کفایت می‌کند. با این حال، در صورت برابری از سایر جهات، من آن دسته‌ای از تاریخ‌ها را ترجیح می‌دهم که به ما کمک کردند تا جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم و شکل‌های تاریخی را که هم کمک کرده‌اند آن جهان را تولید کنیم و هم آن جهان این‌ها را تولید کرده است، بفهمیم. این ادعایی که کاملاً معمولی است اما از نظر انتقادی می‌توان آن را با استفاده از شکل واژگانی که فوکو به کار می‌برد، تا حدی پیچ و تاب داد: پس تاریخ به ما خیلی کمک نمی‌کند که جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم بفهمیم، بلکه بیشتر دسته‌ای از «تاریخ‌های زمان حال» این کار را می‌کنند.

دلیل این گزینش را می‌توان به طور خلاصه مطرح کرد. اگر زمان حال را به بهترین نحو به منزله‌ی زمانی پسا - مدرن بتوان درک کرد (و اگر، همان گونه که فیلیپ ریف اشاره کرده است، واقعاً بتوانیم از این تجربه‌ی به اصطلاح مدرنیته جان سالم به در بریم<sup>۱۸</sup>) پس این مرا متقاعد می‌کند که محتوای تاریخی مرجح باید مطالعه‌ی این پدیده باشد. یعنی، تحلیل‌های دنیای مدرن ما از طریق دیدگاه‌های از لحاظ روش‌شناختی آگاهانه نسبت به پسا - مدرنیسم نه تنها به ما کمک می‌کند همه‌ی مشاجرات زمان حال را

بر سر «تاریخ چیست؟» (تاریخ برای کیست؟) سامانم دهیم، بلکه برای ما، در لحظه‌ای از زمان که قدیم و جدید را به هم مرتبط می‌کند، چیزی را فراهم می‌سازد که از یک نظر همه‌ی این مشاجرات خواهان دست‌یابی به آن اند: زمینه‌ای که پاسخی آگاهانه و عملی به آن پرسش را ممکن سازد. پس، در دنیای پسا - مدرن، مسلماً محتوا و زمینه‌ی تاریخ باید مجموعه‌ی پرمایه‌ای از مطالعات از نظر روش‌شناختی درخودنگر درباره‌ی نقش و نگار تاریخ‌های خودِ پسا - مدرنیته باشد.

## یادداشت‌ها

### مقدمه

۱ من واژه‌ی گفتمان (مثلاً «تحت نظارت گفتمان خود بودن»؛ «گفتمان تاریخ») را در این کتاب در معنایی استفاده می‌کنم که افکار مردم را درباره‌ی تاریخ به علائق و قدرت ربط می‌دهد. بنابراین تحت نظارت گفتمان خود بودن یعنی شما این توانایی را دارید که تاریخ را همان چیزی بپندارید که می‌خواهید باشد، به جای آن که حرف دیگران را قبول کنید. در نتیجه این امر شما را توانمند می‌کند، نه آن‌ها را. به همین شکل، کاربرد عبارت «گفتمان تاریخ» یعنی به جای آن که تاریخ را به منزله‌ی درس یا رشته‌ای (در قالب تحصیلات) ببینید حاکی از آن که تنها چیزهایی را یاد می‌گیرید که همیشه از قبل به نوعی ذاتی یا بدیهی وجود دارد و شما بی‌غرضانه، منصفانه و بی‌طرفانه به آن پاسخ می‌دهید، در واقع تاریخ را به منزله‌ی یک «حوزه‌ی قدرت» در نظر می‌گیرید؛ مجموعه‌ای از شیوه‌های سازمان‌دهی گذشته به وسیله‌ی و برای طرف‌های ذی‌نفع که همیشه از جایی می‌آید و در راستای هدفی حرکت می‌کند و، در مسیر خود، دوست دارد شما را باخود ببرد. این حوزه، «حوزه‌ی قدرت» است زیرا این مسیرها در درون آن رقابتی اند (باید برای‌شان جنگید). حوزه‌ای است که به صورت‌های متنوع چیزها را در خود می‌گنجاند و یا از خود خارج می‌کند، چشم‌اندازهای گذشته را به شیوه‌هایی و تا حدودی تمرکز می‌دهد و به حاشیه می‌راند که قدرت‌های کسانی را که آن‌ها را اعمال می‌کنند تجزیه می‌کند. بنابراین کاربرد واژه‌ی «گفتمان» حاکی از آن

است که ما می‌دانیم تاریخ هرگز به خودی خود نیست، هرگز بی‌غرضانه گفته یا خوانده (بیان، ابراز، ابلاغ) نمی‌شود بلکه همیشه برای کسی است. این متن بر این فرض کار می‌کند که ممکن است دانستن این امر به شناسنده قدرت دهد، و این چیز خوبی است. توضیح: این طریق استفاده از این واژه همانی نیست که هیدن وایت در مقدمه‌اش بر مدارهای گفتمان (لندن: انتشارات دانشگاه جان هاپکینز، ۱۹۷۸؛ به ویژه نگاه کنید به مقدمه‌ی فنی – و درخشان – وایت) آن را مطرح کرده است.

- 2 E. H. Carr, *What is History?*, London, Penguin, 1963; G. Elton, *The Practice of History*, London, Fontana, 1969; A. Marwick, *The Nature of History*, London Macmillan, 1970.
- 3 J. Hosh, *The Pursuit of History*, London, Longman, 1984.
- 4 For example: R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980; R. Rorty, *Conthingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; T. Eagleton, *Literary Theory*, Oxford, Blackwell, 1983; J. frow, *Marxism and Literary History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986; D. Bromwich, *A Choice of Inheritance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.
- 5 P. Geyl, *Debates with Historian*, London, Fontana, 1962; M. Bloch, *The Historia's Craft*, Manchester, manchester University Press, 1954; R. Collingwood, *Te Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1946; H. White, *The Content of the Form*, London, Johns Hopkins University press, 1987; M. Foucault, *Power / Knowledge*, New York, Pantheon, 1980.
- 6 A. Callinicos, *Making History*, New York, Cornell University Press, 1988; M. Oakeshott, *On History*, Oxford, Blackwell, 1983; R. Chartier, *Cultural History*, Oxford, Polity, 1988; S. Horigan, *Nature and Culture in Western Discourses*, London, Routledge, 1989; E. Wolfe, *Europe and the People Without History*, London, Universit of California Press, 1982; M. Berman, *All Theat is Solid Melts into Air*, London, Verso, 1983; I. Hassan, "The Culture of Post-Modernism", *Theory, Culture and Society*, 2, 3, 1985, 119-32.

- 7 G. Stedman-Jones, "The Poverty of Empiricism", in R. Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*, London, Fontana, 1972; R. Samuel, "Grand Narratives", *History Workshop Journal*, 29, 1990; D. Cannadine, "British History: Past, Present - and Future?", *Past and Present*, 116, 1987; C. Parker, *The English Historical Tradition Since 1850*, Edinburgh, Donald, 1990.

۸ این بدین معنا نیست که بگوییم فرد باید از خطر سرسپردگی بر امپریالیسم ادبی محتمل تاریخ بی‌خبر باشد؛ بر این اساس بنیت می‌نویسد: «نگاه کلی به گذشته به عنوان متنی بی‌حد و حصر که فقط می‌توان آن را به صورتی بی‌پایان دوباره در متن گنجانند، بستگی دارد به انتقال موضوع شناسایی و رویه‌های خود ادبیات به گذشته. برداشت لفظی از متون گذشته است که باید به منزله‌ی تلاشی برای گسترش نفوذ حکومت حقیقت خود ادبیات بر آنچه از آن تاریخ است مورد ارزیابی قرار گیرد (تی. بنت، بیرون از ادبیات، لندن، راتلج، ۱۹۹۰، ص. ۲۸۰). پس حمله‌ای خودآگاه بر رویه‌های ادبیات آن‌گونه و آن زمان که لازم باشد، بیش از موضوع مورد نظر من است.

۹ فصول را به چند دلیل کوتاه کرده‌ام، دلیل اصلی مقدماتی و جدلی بودن ماهیت متن است که به این معنا است که به گزارشی فراگیر که بتوان قسمت‌هایی از آن را خواند (مثل مارویک) نپرداخته‌ام بلکه سعی کرده‌ام این بحث مقدماتی را آن‌قدر به شکل خلاصه حفظ کنم که در یک یا دو نشست خوانده شود و بنابراین با یک بار مرور در ذهن بماند. همچنین باید بگویم که سعی نکرده‌ام این متن را چیزی غیر از متنی ابتدایی و «آموزشی» بکنم. از روشی که حوزه‌های پیچیده را - مثلاً تاریخ پسا - مدرنیسم را - ساده کرده است آگاه‌ام اما هدف من این بوده است که بحث را به شکل خلاصه مطرح کنم و سپس در یادداشت‌ها به برداشت‌های علمی‌تر و پیشرفته‌تری که فرد می‌تواند به آن‌ها مراجعه کند اشاره کنم. به عبارت دیگر، سعی کرده‌ام مطالعات بعدی را به سوی متن‌هایی سوق دهم که در پشت صحنه‌ی این کتاب از آن‌ها استفاده کردم در حالی که به عمد اکثر آن‌ها را در متن نیاورده‌ام.

## ۱ چیستی تاریخ

- 1 J. Sturrock, *Structuralism*, London, Paladin, 1986, p. 56.
- 2 See, For example, the journal *History and Gender*, Blackwell, which started in 1989; V. Seidler, *Rediscovering Masculinity*, London, Routledge, 1989; E. Showalter, *Speaking of Gender*, London, Routledge, 1989.
- 3 On the Relationship between history and fiction see: H. white, *The Content*

*of the Form*, London, Johns Hopkins University Press, 1987; L. Hutcheon, *A Poetics of Post-Modernism*, London, Routledge, 1988; T. Bennett, *Outside Literature*, London, Routledge, 1990; V. Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, 1980, especially chapter 4; H. white, *Tropics of Discourse*, London, Johns Hopkins University Press, 1978, especially chapter 5, "The Fictions of Factual Representation".

4 D. Lowenthal, *The past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, especially chapter 5.

5 S. Giles, 'Aganist Interpretation', *The British Journal of Aesthetics*, 28, 1988.

A similar point, made for very different reasons, is put by Micheal Oakeshott in *On History*, Oxford, Blackwell, 1983.

برای اوکشات گذشته‌ی قابل درک از نظر تاریخی نتیجه‌ی تحقیقی نقادانه از نوعی خاص است، «هیچ‌جا به‌جز در کتاب تاریخ یافت نمی‌شود ... تاریخ ... تحقیقی است که در آن بقایای موثق گذشته در ترکیب‌های سازنده‌شان محو می‌شوند تا آن‌ها را درست یا غلط به منزله‌ی سندی ضمنی استفاده کنند که از رهگذر آن‌ها گذشته‌ای را می‌توان فهمید که دیگر وجود ندارد؛ گذشته‌ای که متشکل است از مجاری رویدادهای تاریخی مرتبط ... و گردآوری شده که به خودی خود پاسخ‌ها به پرسش‌هایی درباره‌ی گذشته‌ای هستند که مورخان آن را تنظیم کرده‌اند» (ص. ۳۳).

6 Lowenthal, op. cit., p. 216.

7 G. Steiner, *After Babel*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 234.

8 Lowenthal, op. cit., p. 218.

9 ibid., p. 218.

10 G. Elton, *The Practice of History*, London, Fontana, 1969, pp. 70, 112-13.

11 E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*, London, Merlin, 1979, p. 193.

12 A. Marwick, *The Nature of History*, London, Macmillan, 1970, pp. 187, 190.

13 D. Steel, "New History", *History Resource*, 2, 3, 1989.

14 J. H. Plumb, *The Death of the Past*, London, Macmillan, 1969, *passim*.

15 P. Wright, *On Living in an Old Country*, London, Verso, 1985.

- 16 A fuller treatment of these sorts of practices can be found in M. Stanford, *The nature of Historical Knowledge*, Oxford, Blackwell, 1985, especially chapter 4 onwards.
- 17 R. Scholes, *Textual Power*, London, Yale University Press, 1985; T. Eagleton, *Criticism and Ideology*, London, New Left Books, 1976; S. Fish, *Is These a Text in This Class?* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980; T. Bennett, op. cit.,

۱۸ این تعریف به آن که جان فرو در مارکسیسم و تاریخ ادبیات (کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۸۶) آورده است بی‌شبهت نیست. از نظر فرو ادبیات «مجموعه رویه‌های دلالتی را مشخص می‌کند که از نظر اجتماعی به یک وحدت نظام‌مند رسیده و به نوبه‌ی خود خلق، پذیرش و نشر متونی را سازمان می‌دهد که به این گروه‌بندی اختصاص دارند. بنابراین شکلی مشترک از متنیت را برای متن‌های از نظر ظاهری و زمانی ناهمگون، می‌سازد هرچند شاید این فضای مشترک را نظام‌های ضد معنای مربوط به وضع کردن طبقه‌ی (یا نژاد یا جنس یا مذهب) متفاوت و پایه‌های بنیادین متفاوت آن‌ها پاره‌پاره کنند» (ص. ۸۴).

## ۲ در باب برخی پرسش‌ها و برخی پاسخ‌ها

- 1 G. Steiner, *Real Presences*, London, Faber, 1989, p. 71.
- 2 *ibid.*, p. 1.
- 3 Quoted in A. Sheridan, *Foucault: The Will to Truth*, London, Tavistock, 1980, p.46.
- 4 Steiner, op. cit., pp. 93-5.
- 5 R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 3.
- 6 M. Foucault, *Power / Knowledge*, New York, Pantheon, 1981, pp. 131-3.
- 7 G. Steiner, *After Babel*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 110, *passim*.

۸ البته در این متن نمی‌خواهم منکر وجود واقعی گذشته شوم بلکه، از نظر منطقی، گذشته مستلزم یک و تنها یک ارزیابی نیست (تمایز واقعیت / ارزش، که البته، بسیار آشکارا، «واقعیات» را می‌پذیرد). من، باز انکار نکرده‌ام که واژه‌ی «حقیقت» معنایی

لفظی در گفت‌وگوهای خاصی به منزله‌ی «جلوه‌ی حقیقت» دارد. اما، از آن‌جا که «حقیقت» واژه‌ای است که فقط در عباراتی در زمینه‌های تحلیلی به کار می‌رود (مثلاً در منطق قیاسی) و نه در زمینه‌هایی گسترده‌تر که عبارات‌شان فقط نوعی ساختار زبانی هستند، پس مورخان، آن‌گونه که درگیر استدلال‌های (تفسیرهای) گسترده‌تر می‌شوند نمی‌توانند به این استدلال‌ها/تفسیرهای گسترده‌تر را حقیقی بیان‌کنند. نگاه کنید به نظرات اوکشات در این باره، و نیز:

F. R. Ankersmit, "Reply to Professory Zagorin", *History and Theory*, 29, 1990, 275-96. See also the background to Ankersmit: F. R. Ankersmit, "Historiography and Post-Modernism", *History and Theory*, 28, 1989, 137-53, and P. Zagorin, "Historiography and Post-modernism: Reconsiderations", *History and Theory*, 29, 1990, 263-74. See also R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, and H. White, *Tropics of Discourse*, London, Johns Hopkins University Press, 1978.

9 R. Skidelsky, "A Question of Values", *The Times Educational Supplement*, 27.5.198.

اسکیدلسکی یکی از آن مورخان است که ظاهراً باور دارند تفسیرهای متفاوت از دسته‌ای رویدادها نتیجه‌ی تحریف ایدئولوژیک یا ناکافی بودن اطلاعات واقعی است، با این استدلال که، در عمل، اگر فردی فقط از ایدئولوژی اجتناب کرد و بر سر واقعیت باقی ماند آن‌گاه شناخت یقینی حاصل خواهد شد. اما همان‌گونه که وایت استدلال کرده است، در ثبت پردازش‌نشده‌ی گذشته و در روزشماری رویدادهایی که مورخ از امور ثبت‌شده استخراج می‌کند، واقعیات فقط به منزله‌ی مجموعه‌ای از قطعاتی به شکل به هم پیوسته وجود دارند که در آن صورت لازم است از رهگذر بعضی چارچوب‌های اختیار دهنده کنار هم چیده شوند. این امر برای بسیاری از مورخان تازگی ندارد که «چنان‌بت‌گونه شیفته‌ی مفهوم "واقعیت‌ها" و ذاتی دشمن "نظریه" در هر شکل نبودند، دروغا که حضور نظریه‌ای قانون‌مند در اثر تاریخی که قبلاً رابطه‌ی میان واقعیات و مفاهیم را روشن می‌کرد کافی است تا آنان را متهم کند به پناه بردن به جامعه‌شناسی تحقیرشده یا گرفتار شدن در فلسفه‌ی تاریخی شنیع» (وایت، ص. ۱۲۶).

- 10 Much of this argument is taken from K. Jenkins and P. Brickley, "On Bias", *History Resource*, 2, 3, 1989.
- 11 The gist of this section is taken from K. Jenkins and P. Brickley, "On Empathe", *Teaching History*, 54, April 1989.
- 12 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1983; O. R. Jones, *The Private Language Argument*, London, Macmillan, 1971.
- 13 Steiner, *After Babel*, pp. 134-6.
- 14 *ibid.*, p. 138.
- 15 T. Eagleton, *Criticism and Ideology*, London, New left Books, 1976, p. 3.
- 16 Steiner, *After Babel*, p. 18.
- 17 R. Barthes, in D. Attridge et al. (eds), *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p.3.  
همان‌گونه که در این بخش در باب مدرک دیده‌ایم، دیدگاه التون می‌تواند هم با نظر بارت و هم با نظر من مخالف باشد؛ التون از «توده‌ی واقعیات تاریخی» و رشد فزاینده‌ی شناخت موثقی از واقعیت و تفسیر» تقریباً بدون مشکل صحبت می‌کند،  
G. Elton, *The Practice of History*, London, Fontana, 1969, pp 84-5. See also M. Stanford on historical evidence and construction in *the Nature of Historical Knowledge*, Oxford, Blackwell, 1986, especially chapter 5.
- 18 See White, *op. cit.*, p. 52.
- 19 T. Eagleton, *Literary Theory*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 201.
- 20 See for introductory reading on history and science, P. Gardner, *Theories of History*, London, Collier-Macmillan, 1959.
- 21 This section draws on White, *op. cit.*, especially chapter 1, "The Burden of History".
- 22 *ibid.*, p. 28.
- 23 H. White, *The Content of the Form*, London. Johns Hopkins University Press, 1987, p. 227, note 12.
- 24 White, *Tropics of Discourse*, pp. 46-7.

### ۳ پرداختن به تاریخ در دنیای پسا - مدرن

- 1 A. Callinicos, *Against Post-Modernism*, Oxford, Polity, 1989.
- 2 J. F. Lyotard, *The Post-Modern Condition*, Manchester, Manchester University Press, 1984.
- 3 Much of this explanatory story is used to discuss National Curriculum School History in K. Jenkins and P. Brickley, "Always Historicise...", *Teaching History*, 62, January 1991.
- 4 See G. Steiner, *In Bluebeard's Castle*, London, Faber, 1971, especially chapter 1: "The Great Ennui".
- 5 J. F. Lyotard, "Time Today", *The Oxford Literary Review*, 11, 1-2, 1989, pp. 3-20, at p. 12.
- 6 F. Jameson, "Post-modernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, 146, 1984. See also P. Dews (ed.), *Habermas: Autonomy and Solidarity*, London, Verso, 1986.
- 7 Steiner, op. cit., p. 66.
- 8 See Callinicos, op. cit., especially chapter 5: "So What Else Is New?", pp. 121-71.
- 9 For a general view of post-modernism see D. Harvey, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford, Blackwell, 1989.
- 10 Callinicos, op. cit., p. 18.
- 11 R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, especially the Introduction.
- 12 P. Widdowson, "The Creation of a Past", *The Times Higher Education Supplement*, 3.11.90. See also P. Widdowson (ed.), *Re-reading English*, London, Methuen, 1982.
- 13 Widdowson, *The Times Higher Education Supplement*.
- 14 T. Bennett, *Outside Literature*, London, Routledge, 1990, especially chapter 3

(Literature / History) and chapter 10 (Criticism and Pedagogy: The Role of the Literary Intellectual).

استدلال‌های بنت برای نوعی از پسا - مارکسیسم و ورای آن علیه پسا - مدرنیسم جالب است و نقطه‌ی مقابل بحث «ماهیت تاریخ»، در حالی که، آن‌گونه که عمل می‌کند، با گذشته به منزله‌ی بر ساخته‌ای گفتمانی درگیر است و می‌خواهد آن به نوعی مانع هر نوع عمل گفتمانی شود که آن را دلخواهانه به تصرف درمی‌آورد. همچنین، برای مطالعه‌ی تلاشی جهت ایجاد شکلی از یکپارچگی که احتمال، طعن و آزادی را می‌پذیرد و با این وجود سعی می‌کند این شکل را از تبدیل شدن به «هرچه پیش آید خوش آید» باز دارد، اثر واقعاً بسیار درخشان (آزادمنشانه‌ی) رورتی را ببیند.

15 R. Young, *Untying the Text*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. viii.

۱۶ برای بحثی گسترده و برانگیزنده و نقد مفاهیم سست دموکراسی، توانمندی، همسویی و رهایی‌بخشی، نگاه کنید به فصول ۹ و ۱۰ کتاب بنت. همین طور نگاه کنید به رهیافت گفتمانی پسا - مارکسیستی موف و لاکلو در *استیلا و راهبرد سوسیالیستی* (لندن، ورسو، ۱۹۸۵) که بنت آن را در فصل ۱۰ تحلیل می‌کند و مسأله‌سازهای «همبستگی» در دموکراسی و غیره را که در کتاب حاضر به اجمال مطرح شد به طور گسترده مورد بحث قرار می‌دهد.

۱۷ در این باره اظهار نظر وایت را بخوانید که، برخلاف تعصب قرن بیستمی نسبت به تاریخ تجربه‌گرا به عنوان یگانه رهیافت به حقیقت، فیلسوفان بزرگ فلسفه‌ی تاریخ (ویکو، هگل، مارکس، نیچه، کروچه) و نویسندگان بزرگ و کلاسیک تاریخ‌نگاری (میشله، کارلایل، رانکه، درویسون، بوکهارت) حداقل «خودآگاهی‌ای در بیان داشتند که به آنان اجازه می‌داد دریابند هر مجموعه‌ای از واقعیات به شکل متنوع، و به همان میزان به شکلی صحیح، خوشایند بوده، که چیزی به منزله‌ی یگانه توصیف صحیح از هرچیز وجود ندارد، که بر مبنای آن در نتیجه بتوان آن تفسیر را کلاً تحمیل کرد. به طور خلاصه، آن‌ها درمی‌یابند که همه‌ی توصیفات اصلی ... از قبل تفسیرها هستند.»

(H. White, *Tropics of Discourse*, London, Johns. Hopkins University Press, 1978, p. 127).

18 P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, London, Penguin, 1973, *passim*.

## نمايهی نامها

بوکهارت، ۱۳۱	اتکینسون، ۳۷
پارکر، کریستوفر ۱۸	آرون، ۳۷
پلام، جی. اچ. ۴۵	استاینر، جورج ۶۲، ۶۶، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۱۱۱
پوپر، ۳۷	استدمن - جونز، گرت ۱۷
تاش، جان ۱۰، ۱۶	استیل، دونالد ۳۹
تامپسون، ای. پی. ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۸۷	اسکولز، رابرت ۵۲
تروتسکی، لئون ۷۲	اسکیدلسکی، رابرت ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۱۲۸
تروور - روپر، اچ. ۳۳	آلتوسر، لوئی ۷۲، ۱۰۹، ۱۱۱
تیلور، ای. جی. پی. ۳۳، ۶۷	التون، جفری ۱۰، ۱۵، ۱۷، ۲۴، ۲۵، ۳۵
جنکینز، کیت ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸	۳۶، ۳۷، ۴۵، ۵۷، ۷۱، ۷۹، ۸۹، ۹۰
خلبنيکوف، وی. وی. ۳۳	۹۱، ۹۲، ۱۲۹
دانتو، ۳۷	انکراسمیت، فرانک ۴
درويسون، ۱۳۱	اورول، جورج ۳۰، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۵۲
دری، ۳۷	اوکشات، مايکل ۱۷، ۳۷، ۱۲۶، ۱۲۸
ديلتای، ۳۷	ایگلتن، تری ۵۲، ۷۷، ۹۶
رانکه، ۱۳۱	بارت، رولان ۶، ۱۰، ۹۲، ۱۱۸
رایت، پاتریک ۴۵	بلوخ، مارک ۱۷
رورتی، ریچارد ۵، ۶۲، ۱۱۳، ۱۳۱	بنت، تونی ۵۲، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۱
ریف، فیلیپ ۱۲۱	بورخس، خورخه لوئیس ۶۱

لیوتار، ژان - فرانسوا ۱۰۵	ساموئل، رافائل ۱۷
مارکس، کارل ۳۷، ۹۷، ۱۰۸، ۱۳۱	شاما، سایمون ۹۵
مارویک، آرتور ۱۰، ۱۵	فرو، جان ۱۲۷
مانسلو، آلان ۳، ۸	فروید، ۱۱۱
میشله، ۱۳۱	فوکو، میشل ۵، ۸، ۱۰، ۱۷، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۱۲۱، ۱۱۱
نیچه، فریدریش ۱، ۸، ۹، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۳۱	فیش، ۵۲
وات، دی. سی. ۶۷	کار، ای. اچ. ۱۰
والش، ۳۷	کارلایل، ۱۳۱
وایتهد، ای. ان. ۵۸	کالینگوود، آر. جی. ۳۷، ۸۱
وایت، هیدن ۲، ۴، ۹، ۱۰، ۱۷، ۱۰۱، ۱۲۴، ۱۲۸	کالینیکوس، الکس ۱۷
ویتگنشتاین، لودویگ ۷۵، ۱۱۱	کاناداین، دیوید ۱۸
ویدوسون، پیتر ۱۱۵	کرامول، توماس ۷۹
ویکو، ۱۳۱	کروچه، بندتو ۷۶، ۱۳۱
هابزباوم، ۹۵	گالی، ۳۷
هکستر، ۳۷	گرامشی، آنتونیو ۷۲، ۱۰۹
هگل، ۱۳۱	گیل، ۱۷
همپسون، ۹۵	گیلز، استیون ۳۱
همپل، ۳۷	لاکلو، ۱۳۱
یانگ، رابرت ۱۲۰	لف، ۳۷
	لوونتال، دیوید ۳۱



تحلیل تاریخی در ایران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. البته این مشکل تقریباً فراگیر سایر نقاط جهان نیز هست. اما به نظر می‌رسد فلسفه تاریخ در ایران غیر ضروری قلمداد شده است.

اما همان‌گونه که فیلسوفان تاریخ معتقدند، مورخان به دو گروه تقسیم می‌شوند: آنان که فلسفه تاریخ را مورد توجه قرار می‌دهند و آنان که آن را نادیده می‌گیرند. و فلسفه‌ی تاریخشان به شکل ضمنی در آثارشان نهفته است. شق ثالثی وجود ندارد؛ هیچ اثر تاریخی فاقد فلسفه تاریخ نیست.

این کتاب اثری ساده و مختصر است. جنکینز این کتاب را برای علاقمندان تاریخ نوشته است. با زبانی عامیانه و فارغ از پیچیدگی‌های کلامی. خواننده می‌تواند به راحتی مفاهیم اساسی تاریخ پسا- مدرن را دریابد. کتاب حاضر نقطه‌ی آغازی مناسب برای درک فلسفه تاریخ دوران معاصر است.

### از کتاب‌های نشر مرکز در زمینه‌ی تاریخ

در باب صفویان راجر سیوری / رمضانعلی روح‌اللهی

جهان ایرانی و ایران جهانی محسن ثلاثی

باستانگرایی در تاریخ معاصر ایران رضا بیگدلو

مغولها دیوید مورگان / عباس مخبر

ISBN: 964-305-850-6



9 789643 058500

۱۶۵۰ تومان

