اعترافاتی علیه خود - ۱۳

روزنامه‌نگار نبودن

نادر فتوره‌چی

■ مـن روزنامه‌نگار نیسـتم. این اعتـراف، آنگاه که در قالب ستونی هفتگی در «روزنامه» مطرح شود، بی‌شک وضعیتی متناقض‌نما را به تصویر می‌کشد. پس لاجرم نیاز به تبیین ظریف‌تر دارد: من روزنامه‌نگار حرفه‌ای نیستم. در اینجا «حرفه‌ای» نبودن نه به آن معناسـت که مثلا نمی‌دانم خبر را چگونه باید بر اسـاس قاعده هرم وارونه نوشت یا فرق بین لید و مقدمه چیست، یا مثلا روزنامه یومیوری شیمبون سال‌هاست که تیراژ چندمیلیونی دارد و... از نوشتن در روزنامه، پول هم گرفته‌ام. بارها بیکار هم شـده‌ام. گزارش میدانی هم نوشته‌ام. چندتایی سرمقاله هـم در روزنامه‌هـای دهه قبـل دارم. مصاحبه داغ هم کرده‌ام. تیتر هم زده‌ام. پای صفحه‌بندی و لای دسـت و بال حروف‌چینان هم مزاحم بوده‌ام. سلسله‌مراتب ارتقا در «حرفه» روزنامه‌نگاری را نیز تا جاهایی طی کرده‌ام. زنان و مردان بزرگی را نیز در تحریریه‌ها دیده‌ام. شاگردی‌شان را هم کرده‌ام. عضو انجمن‌های روزنامه‌نگاران هم بوده‌ام، هر چنـد آنها اکنون وجود خارجـی ندارند و تنها برگه تصدیق این ادعا را لابد در گوشه‌ای، در پستویی، در جایی بایگانی کرده‌ام. شـاید هم در یکی از همین بادهایی که هرازگاهی می‌وزد، دورشان ریخته باشم و احتمالا هم دور ریخته‌ام. هم آن برگه‌ها را و هم آرشیو نوشته‌هایم؛ اولین نوشـته، لوح تقدیر و همه چیز را. همه آنچه را در آتش سـوختنی است، بی‌شـک دور ریخته‌ام. اما دور ریختن خاطرات نیز نمی‌تواند اثبات روزنامه‌نگار نبودن باشد.

ایـن اعتراف، اعتراف حساسـی اسـت؛ اعتـراف به روزنامه‌نـگار نبودن آن هم در سـتون روزنامـه، اگر به درسـتی تبیین نشود، دل آدم‌های نازنینی را می‌شکند: دل روزنامه‌نـگاران را. آنانی که همه آنچه را که من دور می‌ریزم، مقدس می‌پندارند و تا ابد نیز حفظ می‌کنند و ای بسا هزینه‌های گزافی نیز بر این تقید و پایبندی‌شان مترتـب باشـد. آن سـان کـه دیده‌ایـم پرداخته‌اند و می‌پردازنـد. بنابرایـن اعتراف به روزنامه‌نـگار نبودن نه به معنای نوعی مرزکشـی با روزنامه‌نگاران حرفه‌ای در انگشت‌شمار روزنامه‌های مستقل اینجا و اکنون، که از قضا نوعی تقلا برای حفظ وضعیت سوژه‌بودگی است. به بیان دیگر، خوانش معطوف به گذشـته این مرزبندی، تاکید مضاعف بر دوپارگی و تناقض خود اعتراف‌کننده اسـت. نویسـنده اگرچه روزنامه‌نگاری حرفه‌ای را واجد مراتبی بلندبالا در شـرافت و حسـانیت و دردمندی می‌داند اما مجبور به این اعتراف است که برای وفاداری به سیاست از طریق پر نکردن فقدانش و برای جلوگیری از پوسـت آوردن زخم‌های برجای‌مانده بر تن سوژه، باید از هر نوع «حرفه‌ای بودن» بریده باشد. خاصه آنکه شمول عبارت ترکیبـی «روزنامه‌نگار حرفه‌ای»، به دایره کسـب و کار مملو از خودنمایی و معرکه‌گیری و هیجان کاذب‌آفرینی مجریان و گویندگان و... تلویزیون‌های خبری و شبکه‌های چندرسانه‌ای تسـری یافته و از قضا قبل از هر چیز این نفس نوشـتن به مثابه اصیل‌ترین شـیوه بیان است که قربانی بی‌رحمی در این ولنگاری معنایی شـده اسـت. به میانجی این رسـانه‌ها، همه آنانی که «نمی‌نویسند» نیـز روزنامه‌نگار، آن هم از نوع بسـیار «حرفه‌ای» تلقی می‌شوند. شاید از همین روست که نویسنده ناخواسته و برای ادای احترام به نفس نوشتن در روزنامه و نه «حرافی و دیده شدن» در تلویزیون، تناقض خود را در ذیل تناقض معنای دو نوع روزنامه‌نگاری پیش گفته پنهان می‌کند و در نهایت به شکلی جانبدارانه و غیربی‌طرفانه، از شرافت در روزنامه‌نگاری در روزنامه دم می‌زند و کمی جسور می‌شود و وقار تنیده در «نوشتن» را به سیاست مردم و سبک‌سری موجود در تصویرگری را به مثابه نسـخه تحریف‌شـده از روزنامه‌نـگاری، در امتداد سیاسـت قـدرت بازخوانی می‌کند؛ نسخه‌ای جعلی که اقتضای «حرفه‌ای بودن» در آن، بی‌طرفی وسـواس‌گونه است و «حرفه‌ای»هایش به آن می‌بالند. حال آنکه در موارد متعددی، این وسـواس «بی‌طرفی»، خود سویه‌ای غیربی‌طرفانه و عمیقا مضحک می‌یابد. مثلا بی‌طرفی در میزان پخش تصاویر ضجه‌های بازماندگان از نسل‌کشـی صربستان و روآندا و در مقابل، صورت‌های سـرد و بی‌روح قصابانی که قرار است روزی، در آینده‌ای دور، طی تشریفات و مناسک شیک و ویژه‌ای در فلان دادگاه بین‌المللی و پس از آنکه سـال‌ها از حق دفـاع و وکیل و... برخوردار بوده‌اند، محاکمه و به گذران باقی عمر در جایی در شـمال اروپا محکوم شوند. برای بی.بی.سی، «دولت لیبی» تا قبل از آنکه صورت ورم‌کرده و خونیـن قذافی را به شـکل «خبر فوری» پخش کند، هنـوز «دولـت قذافی» بـود. دیکتاتور یمـن تا همین چند روز قبل که به عربسـتان گریخت و اسـتعفا داد، هنوز در سـی.ان.ان «رییس‌جمهور» لقب داشت. هیچ توصیفی برای این نسخه‌های جعلی، گویاتر از ارجاع به آنانی نیسـت که با نام «مجری برجسته»، «روزنامه‌نگار باسابقه»، «گزارشـگر ویژه» و... از کانال‌های تلویزیونی خبری با اسامی اختصاری شبیه به هم، مثل «یوبی.اس» و «ان.بی.سی» و «سی.بی.اس» و... هر جا که بحرانی در حال وقوع است، خود را به حکام می‌رسانند و با سیمایی بزک‌کرده و نیش‌های باز و ژست‌های مخصوص شومن‌ها، «بی‌طرفانه» با آنان به گفت‌وگو می‌نشـینند. «مسـتر پرزیدنت، مسـتر پرزیدنت» می‌گویند و سرشان را مدام در برابر گفته‌های آنان به علامت تصدیق تکان می‌دهند و با پرسیدن سوال از تعداد فرزندان و «برنامه آتی» و... مثلا مصاحبه چالشی می‌کنند و این همه در حالی است که در بیرون، در خیابان، حقیقت بدون اعتنا به مصاحبه آنان در حال تحقق است؛ حقیقتی که یگانه راه انعکاس آن، نه پرسش‌های کلیشه‌ای، که در ادغام با سیاست مردم و یکی شـدن با آنان در زمان مصاحبه اسـت: پرت کردن کاغذها و تکرار شعار مردم: «الشعب یرید اسقاط النظام» یا «وال‌استریت باید تسخیر شود.»

امتناع اندیشه در ایران

«زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایـران» دومین کتاب تالیفی جواد طباطبایی اسـت که در آن نظرات خود را در ادامه کتاب «درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» مبنی بر امتناع اندیشـه به طور عام و زوال اندیشه سیاسـی به طور خاص در ایران مطرح می‌کند. او در این دفتر می‌کوشد نشان دهد تجدد و انحطاط، دو مفهوم به‌هم‌پیوسته‌اند و در شرایط تصلب سنت و امتناع اندیشه، طرح یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیسـت. در مغرب‌زمین نیز تداوم اندیشه و تجدد، از مجرای طرح نظریه انحطاط امکان‌پذیر شده است و بحران تجدد و شکست آن در ایران، باید با توجه به امتناع طرح نظریه انحطاط در درون نظامی از مفاهیم فلسفی فهمیده شود.

تبیین منطق شکست

«دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» در زمستان ۱۳۸۰ منتشر شـد. موضوع اصلی آن تامل درباره سیاست، حکومت و فرهنگ ایران در دوره گذار است. طباطبایی در این کتاب کوشیده است علل سقوط دوره زرین فرهنگ ایران را بازیابی مجدد کند و در این میان تمرکز اصلی روی ساختار حکومت صفوی و کارکردهای آن اسـت. طباطبایی تلاش می‌کند دوره گذار تاریخ ایران را مورد تحلیل سیاسی، فلسفی، اجتماعی و تاریخی قرار دهد. این دوره از شکست شاه‌اسماعیل از امپراتوری عثمانی در جنگ چالدران آغاز می‌شود و تا شکست ایران از روسیه و تحمیل پیمان‌نامه‌های ترکمنچای و گلستان بر ایران ادامه می‌یابد. به اعتقاد نویسنده این کتاب در واقع، برای تبیین منطق شکست شکل گرفته است.

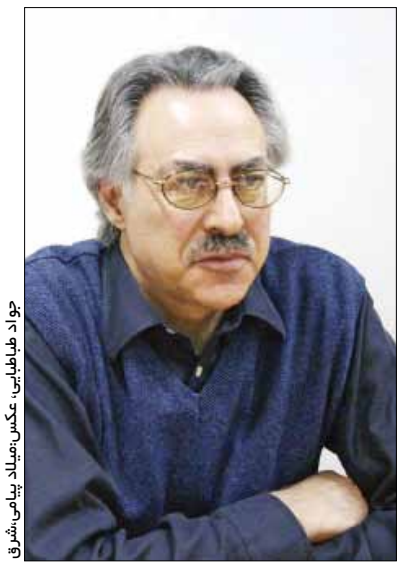
چرا تجدد در ایران شکل نگرفت؟

«جدال قدیم و جدید» از جمله سه جلدی است که می‌خواهد اندیشه سیاسی اروپا را از سده‌های میانه تا دوران جدید بررسی کند. جلد اول به بررسی برهه تاریخی رنسـانس تا انقلاب فرانسـه اختصاص دارد. طباطبایی فکر اولیه تحقیقات خود را حاصل پژوهش سـه دهه پیـش روی تاریخ تجددخواهـی در ایران معرفی می‌کند. از نظر او «بررسی شکست تجدد در ایران جدید بدون طرح نظریه عمومی انحطاط تاریخ اندیشه ایرانی امکان‌پذیر نیست.» از این‌رو پروژه طباطبایی را باید بررسی علل عدم ریشه دواندن تجدد در ایران دانست. این ریشه‌یابی نه از صرف مقوله‌های آکادمیک، بلکه معطوف به هدف اسـت تا بتوان راه‌حلی نیز برای مشکلات ایران یافت. در این کتاب نیز هدف مرکزی آثار طباطبایی یعنی مساله انحطاط ایران به چشم می‌خورد.

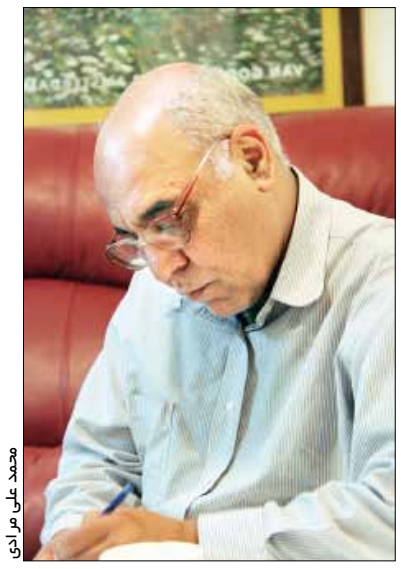
تاریخ پیشرفت یا تاریخ جبران؟

تاریخ‌نویسی از نوع آقای طباطبایی

■ نقدی بر پروژه تاریخ‌نویسی جواد طباطبایی از منظر تاریخ فرهنگی



جواد طباطبایی، عکس: میلاد پیامی/شرق



محمد علی مرادی

فریدمیرموسوی: سه‌شنبه هفته گذشته اول آذرماه گروه تخصصی جامعه‌شناسی علم و معرفت انجمن جامعه‌شناسی نشستی با عنوان «نقدی بر پروژه تاریخ‌نویسی جواد طباطبایی» برگزار کرد. سخنران این جلسه محمدعلی مرادی پس از ارایه مقدمه‌ای طولانی به بررسی پروژه فکری جواد طباطبایی پرداخت. به گمان مرادی اصل اساسی طباطبایی در نگارش آثارش، اندیشـه پیشرفت و شکل‌گیری دولت ملی و مدرن است؛ اصلی که به نظر مرادی خدشه‌پذیر و محل سوال است. مرادی در ابتدای بحث به دو نوع نقد اشاره کرد: نقد درون‌ماندگار و نقد فراورنده. او در سخنرانی خود کوشـید تاریخ‌نویسـی طباطبایی را از منظر دوم بررسـی کند. آنچه در پی می‌آید خلاصه‌ای است از مباحث ارایه‌شده در این جلسه. مرادی سخنرانی خود را با پیش‌زمینه‌ای از کارهای طباطبایی در سال‌های اخیر این‌گونه آغاز کرد: قریب به دو دهه است که سیدجواد طباطبایی به یکی از تاثیرگذارترین نویسندگان ایران تبدیل شده است. آثار قلمی او در قلمرو تاریخ اندیشه و تاریخ سیاسی مورد توجه بسیاری از روشنفکران، نویسندگان، فعالان سیاسی و حتی برخی از معروف‌ترین سیاستمداران ایران قرار گرفته است. اما می‌توان گفت کمتر مورد نقد قرار گرفته است. پروژه فکری جواد طباطبایی را می‌توان در دو سطح بررسی کرد: یکی نقد درون‌ماندگار و دیگری نقد فراورنده. چند سال قبل در سمیناری که در برلین از طرف انجمن دوستداران اندیشه برگزار شد، نقدهایی به کتاب «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط» صورت گرفت. از جمله من در قالب این پرسش که «چگونه می‌توان تاریخ ایران را نوشت» کوشیدم نقدی پدیدارشناسـانه نسبت به آن صورت دهم. در آن نقد برای شروع گفت‌وگو، من پایه‌های نظری طباطبایی را قبول کرده بودم و در چارچوب‌هایی که او ساختارهای استدلالی خود را چیده بود، نقدم را سامان دادم؛ یعنی ماندن در چارچوب فکری اندیشه پیشرفت. اکنون می‌خواهم از این چارچوب بیرون بیایم و نقدی فراورنده نسبت به ایشان صورت دهم؛ یعنی بیرون آمدن از چارچوب فلسفه تاریخ و اندیشه پیشرفت و رفتن به سوی تاریخ فرهنگی. به این منظور لازم است در بنیادهای تاریخ‌نویسی اندکی تامل کنیم.

تاریخ‌نویسـی بنا به روایتی منشـاء خود را در یونان می‌یابد. هرودوت و تودوکیدوس هرکدام کوشیدند تاریخ بنویسند، اما تاریخی که هر دو می‌نوشتند ابعاد گوناگون و متنـوع را دربر می‌گرفت. آنان در مـورد امور دنیوی و انسانی می‌نوشـتند، به ویژه ترسیمی از گذشته و عمل انسـانی و رخدادهای آن‌که در فرم بیان جنگ‌های ملی خود را نشان می‌داد. این نوع از تاریخ‌نویسی بر رها شدن از اسطوره تاکید داشت. دو چهره شاخص در یونان که بیشتر به بیان اسطوره‌ها می‌پرداختند، هومر و هزیود بودند، اما اسطوره‌های آنان در تصویر جهان رقم می‌خورد و بیشتر وجهی این‌جهانی داشت. تاریخ نزد هرودوت در فرم ادبی در ادبیات یونانی چهره نمود. برای تودوکیدوس پرداختن به جنگ اهمیت دارد. اما آنچه نزد یونانیان واجد اهمیت است این نکته است که آنان به زمان خطی نمی‌اندیشند. یونانیان زمان را دوری می‌دانسـتند و تصـوری از زمان خطی نداشتند. مسیحیت و یهودیت به زمان خطی توجه کردنـد و آن را مورد تامل قرار دادند. زمان خطی در یک سازوکار پیچیده توسط یواخیم فیوره در ساختار الهیات مسـیحی بارور شـد و زمینه‌های لازم را برای «اندیشه پیشرفت» فراهم آورد و از این طریق تصور آزادی در شکل خوشبینی به آینده در قرن هجدهم فراگیر شد. یواخیم به این باور رسیده بود که باید روشی برای فهم متن‌های مقدس بیابد تا بتواند به وسیله آن وقایع و شخصیت‌های قدیمی را از خلال متن‌های مذهبی و کتاب‌های مقدس فهم کند و از این رهگذر الگویی برای توسعه و گستردگی تاریـخ و معنادار بودن آن یافته و بتواند جزییات آینده را پیشگویی کند. آگوستین سلف یواخیم خلقت را به هفت روز یا هفت عصر جدید تقسـیم کرد. او می‌گفت خدا در آفرینـش جهان پنـج روز را به عهد عتیق اختصاص داد و ششـمین روز تجلی و تجسـم است که عصر جدید با آن آغاز می‌شـود. روز هفتم، روز آسایش بشر است. برای آگوستین این روز هفتم خارج از تاریخ است. یواخیم این روز را درون تاریـخ آورد و آن را قریب‌الوقوع دانسـت. او موضوع را به شـکل زیر صورت‌بندی کرد. اولین مرحله که عصر قانون و متعلق به پدر است تا ظهور عیسی ادامه می‌یابد. دومین مرحله عصر فیض است که متعلق به پسر اسـت. مرحله سوم به روح تعلق دارد که خصلت عشق و آزادی است. یواخیم هزاره بشر را از فراسوی تاریخ به درون تاریـخ آورد و به این‌گونه تصور دورانی از زمان را به تصور خطی تبدیل کرد. یواخیم درک آگوسـتین را - که روند زمان را رو به انحطاط می‌دید - با بذر اندیشه پیشرفت به سـوی تطور و توسعه تاریخ بارور کرد. وی در واقع بینش خوش‌بینانه را در تاریخ بسط داد. با کوشش‌های یواخیم مفهومی سـه‌گانه در تاریخ‌نویسـی شکل گرفت که این سه‌گانه را می‌توان در شیلینگ، اگوست کنت و مارکس با تعابیر گوناگون مشـاهده کرد. اما مهم‌ترین سه‌گانه در دوره‌بندی تاریخ همان سـه دوره آنتیک، قرون وسطی و عصر جدید است. با باروری اندیشه پیشرفت بود که این زمینه را تورگو، کندرسه، بوسوئه، ولتر و کانت هر کدام به گونه‌ای بسط دادند تا اینکه هگل تمامی ظرفیت‌های آن را بارور کرد و در دستگاهی منسجم فلسفه تاریخ را در نظام فکری خود ترسیم کرد و تاریخ را در دستگاه مفهومی یا سیستم مفهومی ارتقا داد. در این زمینه آنچه در این روند بسیار مهم است همانا امر سیاست است. نزد هگل تاریخ و سیاست به طور شفاف خود را عریان می‌کند و هنگامی که پای سیاست به میان می‌آید، دولت امر مهمی خواهد شـد. تنها بعد از هگل اسـت که تاریخ با دولت گونه‌ای این همانی می‌یابد. نزد هگل تنهـا دولت تاریخ دارد، نه قوم‌ها، نه قبیله‌ها، نه فامیل و نه غیره. پس شـرط تاریخ داشتن دولتمداربودن است. به این شکل است که آگاهی تاریخی اعتبار می‌یابد. اولین شـرط تاریخ این است که واقعیت‌های پایه را جمـع‌آوری کند و آگاهی تاریخی را پیش‌شرط بگیرد.

اینکه چرا تاریخ جریان دارد در واقع خود اجرای تعیین اخلاق اجتماعی یک قوم است که به شکلی سنخ‌نما در نهادهای قانونی صورت‌بندی می‌شـود. از سوی دیگر در امر سیاسـت یادآوری تاریخی محتوای واقعی خود را که همان تحقق آزادی اسـت، دنبال می‌کند. به این صورت که تاریخ خودستایی واقعی انسان است که ورود به آزادی را تحقق می‌بخشد. از آنجا که سیاست مقدمه تاریخ‌سازی است و آگاهی تاریخی پیش‌شرط روشن سیاست است و کنش سیاسی تامل تاریخی را می‌طلبد، آگاهی تاریخی یک هویت جمعی می‌سازد که منشاء مشترک تاریخ است و می‌تواند بستر وابستگی‌های گروهی را پایه‌ریزی کند. بر چنین بنیانی تاریخ در فلسفه ادغام شد. در همان دورانی که هگل در برلین درس می‌داد فیلسوفی دیگر آنجا بود، اما کسی چندان به او توجهی نمی‌کرد. او مبانی نظری هگل را مورد چالش قرار می‌داد و کسی نبود جز شوپنهاور. اگر تعبیـر کارل لوویت را بپذیریم که نقد هگل با گوته آغاز شد، می‌توان گفت ادبیات و شعر و زیبایی‌شناسی خود را آماده می‌کرد تا به مصاف هگل برود که قصد داشت همه فرهنگ، هنر و زیبایی‌شناسـی را ذیل فلسفه تاریخ معنا کند. در ایتالیا نیز ویکو نحوه تاریخ‌نویسـی را به گونه‌ای دیگر سـامان‌دهی کرد. هرچند ویکـو در فضای فکری اروپا بسیار دیر شناخته شد، اما می‌توان گفت بزرگ‌ترین چالش با روح هگلی در بازل صورت گرفت؛ جایی که یک معمار بنام سمپربه همراه یاکوب بوکهارت و نیچه و واگنر مکتب بازل را تشکیل دادند. ارزش‌زدایی از فلسفه تاریخ انگیـزه‌ای قوی بـرای بوکهارت در کتاب معروفش «ملاحظـه درباره تاریخ جهان» بود. او می‌کوشـید از سیستماتیک بررسی کردن تاریخ پرهیـز کند. او بر این بـاور بود که نظریه‌پـردازی در مورد قانونمندی در تاریخ و یافتن جهت معنایی در تاریخ انسانی خطرات جدی دارد و بینش زمانی را مطلق می‌کند. آنچه برای بوکهارت اهمیت داشت، دوران معاصر یا زمان حال بود. او در واقع ایده اصلی فلسفه تاریخ را نقد و نفی می‌کرد و فلسـفه تاریـخ را موجود عجیب‌الخلقه می‌دانست که نه فلسفه است، نه تاریخ. او به دنبال این بود که از سیسـتماتیک کردن قیاس تاریخ فراتر رود. او تاریخ را به مثابه فرهنگ فردیت‌های گوناگون بررسی می‌کرد. به این‌گونه انسان‌شناسی نقش عمده‌ای برعهده می‌گیرد. بوکهارت با وداع با فلسـفه تاریخ با اتکا به گونه‌ای انسان‌شناسی طرح پرسشی درانداخت. او متاثر از شلینگ سـه قوه را عمده کرد: دولت، دین و فرهنگ. دو قوه دین و دولت ایسـتا هسـتند و فرهنگ پویاست. بوکهارت نقش مسـلط سیاسـت و دولت را در تاریخ به چالش کشـید و وزن زیاد دولت را توهم دانست. در نزد بوکهارت قوه فرهنگ نیروی خلاقه تاریخ است. بوکهارت نسبت به زایش فرهنگ اروپا بدبین بود. او ایده پیشرفت و امر کلی را - که می‌کوشـد به امر جهان‌شمول برسد و نزد هگل دسـت بالا را می‌یابد - به نقد می‌کشـد. نگاه مایوس بوکهارت از این روسـت که می‌پندارد با تسـلط اندیشه پیشرفت انسان‌ها کمتر به امر فرهنگ می‌پردازند و همه چیز تحت سیطره اقتصاد قرار گرفته است. بوکهارت توجه اساسـی خـود را معطوف به انسـان‌هایی کرد که مردان تاریخ نیستند. او در کتاب مهم دیگرش «فرهنگ رنسـانس» به بسیاری از مسایل مشخص توجه می‌کند؛ بـه نام‌ها و به جزییات بدن انسـان‌ها. او در این کتاب به وصف زندگـی روزانه آدمیان می‌پردازد. در بازل علاوه بر بوکهارت، نیچه هم وجود داشـت. نیچه در «سودمندی و ناسـودمندی تاریخ برای زندگـی» از رویکرد بوکهارت فراتـر رفت و تاریـخ را برابر زندگی قـرار داد. نیچه «اکنـون» را محور کار خود قـرار می‌دهد تا به دفاع از زندگی برخیـزد. او اکنون و خود را در هم‌پیوندی با هم قرار می‌دهد تا تفسیر گذشته و نگرش به آینده را دریابد. برای او بالاترین نقطه قدرت «زمان حال» است. نیچه دوره‌بندی تاریخی را که از یواخیم یا حتی پیش از او آغاز شد، به نقد می‌گیرد. نیچه پس پشت فلسفه تاریخ را مسیحیت می‌داند و آن را از اسـاس در تقابل با زندگی و یونان‌گرایی برمی‌شمرد که باید افشـا شـود. در همان دوران شـکل‌گیری بازل دیلتای نیز در آنجا بود. او در نامه‌ای به پدرش درباره یأس بوکهارت می‌نویسـد: آدم باید در خارج از برلین باشد تا ببیند چگونه رمان به مثابه زایش جدید فرهنگ اروپا در حال شکل‌گیری است. او که می‌خواست نقد خرد تاریخی بنویسـد بیش از هر چیز به بیوگرافی شـعر و ادبیات در شـکل‌گیری خرد تاریخی توجه نشـان داد و بین فهم و تبیین و تجربه و زیست تمایزی جدی قایل شد. دیلتای عنصر روانشناسی را در تاریخ‌نویسی بارور و توجه خود را به این مسـاله معطوف کرد. با دستاوردهای فکری بازل و دیلتای بود که مکتب تاریخی در جنوب آلمان شـکل گرفت و افرادی چون ریکرت، دورسـن، تولچ و ویندلباند مباحثی جدی در تاریخ‌نویسی مطرح کردند که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. یکی از مهم‌ترین آنها مساله فلسفه تاریخ ریکرت و موضوع نوشـتن تاریخ فرهنگی اسـت. این دسـتاوردهای فکری در آلمان بود که زمینه را برای مکتب آنال در فرانسه فراهم کرد. هرچند به دلیل جنگ بین آلمان و فرانسـه اهالی مکتب آنالی نمی‌توانستند از تاثیرپذیری خود از متفکران آلمان نام ببرند اما به راحتی می‌توان تاثیر مکتب تاریخی را در آنها مشاهده کرد.

اگر از محورهای تاریخ‌نویسی هگل که همانا اندیشه پیشرفت و دولت است بیرون آییم، آنگاه موادی که برای تاریخ فرهنگی لازم است نزد ما هویدا خواهد شد. آنگاه روایت‌های مختلف معنا می‌یابد. چگونه می‌توان تاریخ جبران نوشت. اینجاست که فیلم، رمان، قصه، نواهای موسیقی نواحی یا زمزمه‌های مخلتف همه می‌توانند موادی برای تاریخ فرهنگی ما باشند

اکنون با این مقدمه اجمالی به پروژه تاریخ‌نویسی جواد طباطبایی می‌پردازم. او در مجموعه کتاب‌هایش دغدغه عدم شکل‌گیری دولت ملی را در ایران دنبال می‌کند. در همان کتاب اول که درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران است (در چاپ‌های بعدی لفظ فلسفی برداشته شد) ایده دولت را دنبال می‌کند و اینکه انحطاط چگونه صورت گرفت. مسـاله انحطاط از آغاز مشروطه تاکنون دغدغه ایرانیان بوده است اما همواره به تأ سی از دستگاه هگلی نگاه دولتمدار بر مساله حاکم است. در کتاب دیگر او نیز به نام «زوال اندیشـه سیاسـی» منظور از اندیشه سیاسـی، اندیشـه سیاسـی دولت و منظور از اندیشه، اندیشه سیاسی اسـت که از دوران مشروطه آغاز شد. او انحطاط ایران را زوال دولت ساسـانی می‌داند که ناشی از حضور اسلام است. البته طباطبایی این نکته را قبول نـدارد، بلکه انحطاط را آنچنان که در کتاب «دیباچه‌ای بر نظریه انحطـاط» صورت‌بندی می‌کند، از جنگ‌های ایـران و روس و نقطـه اوج آن را از دوره صفویه می‌داند که عرفا متفکران قوم شدند. هرچند طباطبایی متاثر از یکی از شـاگردان بوکهارت به نام آدام متسـر که کتاب «رنسانس اسلام» را نوشته قایل به این است که در تمدن دوره اسـلامی از قرن سوم تا قرن هفتم ایرانیان منطقی نوشتند که توانستند سنتزی مابین منطق یونانی، اندیشه ایرانشـهری و روایتی از دیانت اسلام به وجود آورند. اما مساله این است که شـاگرد بوکهارت که کتاب «اسلام رنسانس» را نوشته بر اساس مفردات و آموزه دیگری به این نتایج رسیده است. پرسش این است که آیا می‌توان با مفردات تاریخ‌نویسی هگلی که محور آن دولت و اندیشه پیشـرفت اسـت، نتایجی را در تاریخ ایران بسط داد که متسـر در رنسانس و اسـلام به آن رسیده است. از قضا دقـت به نقدهایی که از سـوی مکتب تاریخی به هگل شده توجه به جریان‌های پسـاهگلی است که می‌تواند این نتایج ارزشمند را در تاریخ ماقابل تامل و تفکر کند. یکی از مزیت‌های تاریخ‌نویسـی طباطبایی این اسـت که می‌کوشـد از چارچوب‌هـای دوره‌بندی‌هایی که در تاریخ‌نویسـی اروپایی رایج است، بیرون آید. او می‌کوشد دوره‌بندی تاریخی خاص خـود را صورت‌بندی کند اما سنجه و ضابطه وی در این صورت‌بندی، اندیشه پیشرفت و شکل‌گیری دولت ملی و مدرن است.

از این‌رو نزد او صورت‌بندی دوره گذار پیدا می‌شـود. آرامش دوسـتدار نیز بـا مبانی نظـری تاریخ فرهنگی کوشـیده است طرح پرسش کند و به نتایج امتناع تفکر رسیده اسـت. در واقع دوستدار می‌خواهد گونه‌ای تاریخ فرهنگ بنویسـد. اگـر هواداران او به جـای ایجاد رابطه مریـد و مرادی از مفردات او آغـاز به حرکت می‌کردند، می‌توانستند گوشه‌ای از تاریخ فرهنگ این کشور را تدوین کنند. اکنون اگر از محورهای تاریخ‌نویسی هگل که همانا اندیشـه پیشرفت و دولت است بیرون آییم، آنگاه موادی که برای تاریخ فرهنگی لازم اسـت نزد ما هویدا خواهد شد. آنگاه روایت‌های مختلف معنا می‌یابد. چگونه می‌توان تاریـخ فرهنگی ایران را از خـلال قصه‌های مادربزرگ‌ها نوشت. اگر تاریخ، تاریخ پیشرفت است روایت‌ها، قصه‌ها، رمان‌ها و ادبیات مکتوب و غیرمکتوب ما می‌توانند تاریخ جبران باشـند. پس چگونه می‌توان تاریخ جبران نوشت. اینجاسـت که فیلم، رمان، قصه، نواهای موسیقی نواحی یا زمزمه‌های مخلتـف همه می‌توانند موادی برای تاریخ فرهنگی ما باشند. آنگاه ما دیگر یک تاریخ نخواهیم نوشت بلکه تاریخ‌ها خواهیم نوشت؛ تاریخ شهر، تاریخ معماری، تاریخ بدن، تاریخ لباس، تاریخ زندگی زنان در حرم‌سراهای شـاهان، تاریخ شکنجه در ایران، تاریخ محله سنگلاج، یا تاریخ محله خواجو در اصفهان، تاریخ صندلی و تاریخ‌های دیگر. اگر به کتاب «معمای هویدا» اثر عباس میلانی دقت کنید شاه روی یک صندلی نشسته و وزیران روی زمین. می‌توان دید چگونه این تصویر تمامی ساختار حکومتی پهلوی را عریان می‌کند. چگونه صندلی مابه‌ازای تمدنی می‌یابد. این قبیل جزییات است که تاریخ را واجد اهمیت و جذاب می‌کند و این تنها از طریق تاریخ فرهنگی ممکن است؛ امری که در تاریخ‌نویسـی از نوع آقای طباطبایی غایب است.

جهان ذهن عربی - ۱۳

سنت و زمان

عبدالقادر سواری

۱ عرصه زمان چه‌بسا مهم‌ترین عرصه چالش فکری اندیشـمندان عرب معاصر بوده است. اکثریت مطلق اندیشـمندان عرب چه بـه زبان بیاورند و چـه به زبان نیاورند باز پرسش از زمان را در مرکز نوشته‌های خویش نهاده‌اند. کسـانی بوده‌اند که این دلبستگی را می‌شد در عنوان کتاب‌های آنها نیز دید و کسانی هم بوده‌اند که در اصطلاحات مرکزی که ساخته‌اند و در سامانه مفاهیم‌شان می‌شـود این معطوف به زمان بودن را مشاهده کرد. این کثرت اما سـبب تکثر در نگرش اندیشـمندان عرب در دوران نو به زمان و تعریف زمانمندی نشده است و ما در میان چهره‌های مطرح اندیشه نوین عرب شاهد اجماعی درباره زمان، تعریف آن، رابطه سنت با آن و رابطه‌اش با ما و هویت کنونی‌مان بوده‌ایم.

۲ یکی از نقاط مـورد اجماع درباره زمـان آن بوده است که اغلب اینان با اشاره به تفاوت میان زمان و گذر روزها قایل به توقف زمان بوده‌اند. از دید آنها سامانه زمانی تولیدشـده در سده‌های نخسـت که آن را عصر تدوین می‌نامند بعد از آن برای همیشه متوقف شد و ما همیشه درجا زده‌ایم و حرکت زمان آنقدر کند شده است که دیگر نمی‌توان قایل به حرکت در آن شد. آموزه‌ای که اینان به آن بسیار توجه داشته‌اند، آموزه «تاریخ ساکن» بوده اسـت. بر اسـاس این آموزه در میان اندیشمندان عرب نوعی اجماع بر سـر وجود زمانی بازتولیدشـونده است که مدام خود را تکرار می‌کند؛ تاریخی که همواره در اکنون به سـر می‌برد. برای همیـن هم از دید یکی از اندیشمندان عرب ما همواره خود را هم‌دوران نمادها و شـخصیت‌ها و تنش‌هایی تصور می‌کنیم که از منظر گاهنامه‌ای بسـیار پیش از این رخ داده‌اند. گویی تاریخ صحنه نمایشی اسـت که همه چیز در آن همزمان رخ می‌دهد. از خالدبن‌ولید گرفته تا جمال عبدالناصر همگی معاصر ما هستند و ما با آنها در درون یک سامانه زمانی نفس می‌کشیم و می‌اندیشیم و رفتار می‌کنیم. این زمانه ساکن را که همواره خود را تکرار کرده و بازتولید می‌کند، می‌توان «زمان فرهنگی» نامید؛ زمانی که آن‌چنان که ابن خلدون می‌گفت در آن، آینده به گذشـته شبیه‌تر است از آب به آب.

۳ این زمان فرهنگی مورد اجماع اندیشـمندان عرب اما تنها در بعد تاریخی بازتولید نمی‌شود. زمانه فرهنگی زمانه‌ای فراگیر نیز هست. دست‌کم چنین اجماعی در میان اندیشـمندان عرب می‌توان یافت که زمانه فرهنگی زمانه‌ای یکپارچه است که در آن همه زیر و بم جامعه مسلمانان به مثابه یک جامعه فرهنگی زیر نفوذ آن بوده و از یک ضرباهنگ خاصی پیروی می‌کند. اگر در نکته پیشین ما می‌توانستیم اثر اندیشمندان نسل نخسـت مکتب تاریخ‌نگاری آنال همچون مارک بلوخ، لوسـیان فی‌ور و فرنان بـرودل را ببینیم، در این نکته دوم رد پای ساختگرایی کاملا پیداست. شاید بر همین اساس هم می‌توان بر زبان اندیشمندان عرب چنین راند که همه دانش‌هایی که در حوزه فرهنگی عرب شـاهد برجستن آنها بوده‌ایم، تابع بی‌قید و بند ساختاری فراگیر از آن دسـت هستند که کلود لوی شـتراوس آن را در پشـت هر جامعه‌ای مفروض می‌انگاشـت. گارودی در کتابی مهم سـاختگرایی را فلسفه مرگ انسان شمرده بود؛ فلسفه‌ای که در آن انسان به جای اینکه موجودی آزاد باشد که به تولید دانش و شناخت خودآگاه جهان خویش می‌پردازد موجودی است که در دل یک ساختار و بر پایه آن می‌اندیشد و اندیشه‌اش تابعی است از همین سـاختار. بر همین منوال نیز این «زمان یکپارچه» که اندیشـمندان نوین عرب از آن بسـیار سخن گفته‌اند، زمانه‌ای اسـت که آدمی را بدل به سوژه‌ای می‌کند که تابع ضرباهنگ آن می‌اندیشـد و به «بازتولید» دانش و روابط قدرت می‌پردازد.

۴ از ایـن دو نکته‌ای که در بـالا ذکر کردیم یعنی «زمانـه ثابـت فرهنگـی» و «زمانـه یکپارچه تمامیت‌خواه» نتایجی برمی‌آیـد که گویا تالی منطقی اجماع بر سـر این دو هسـتند؛ نتایجی که از قضا اغلب اندیشـمندان عـرب در دوره‌ای از زمان سـخت پایبند آن بوده‌انـد: وجود مخیله‌ای ثابت کـه در میان تمامی کسـانی که در جهان فرهنگـی عربی زندگی می‌کنند، ثابت اسـت و در پس اندیشـه همه اذهان نهفته است و از همان پشت به آنها جهت می‌دهد؛ قایل‌شده به نوعی از زمان منظم که می‌شـود آن را پیش‌بینی کرد و تابع قانونمند