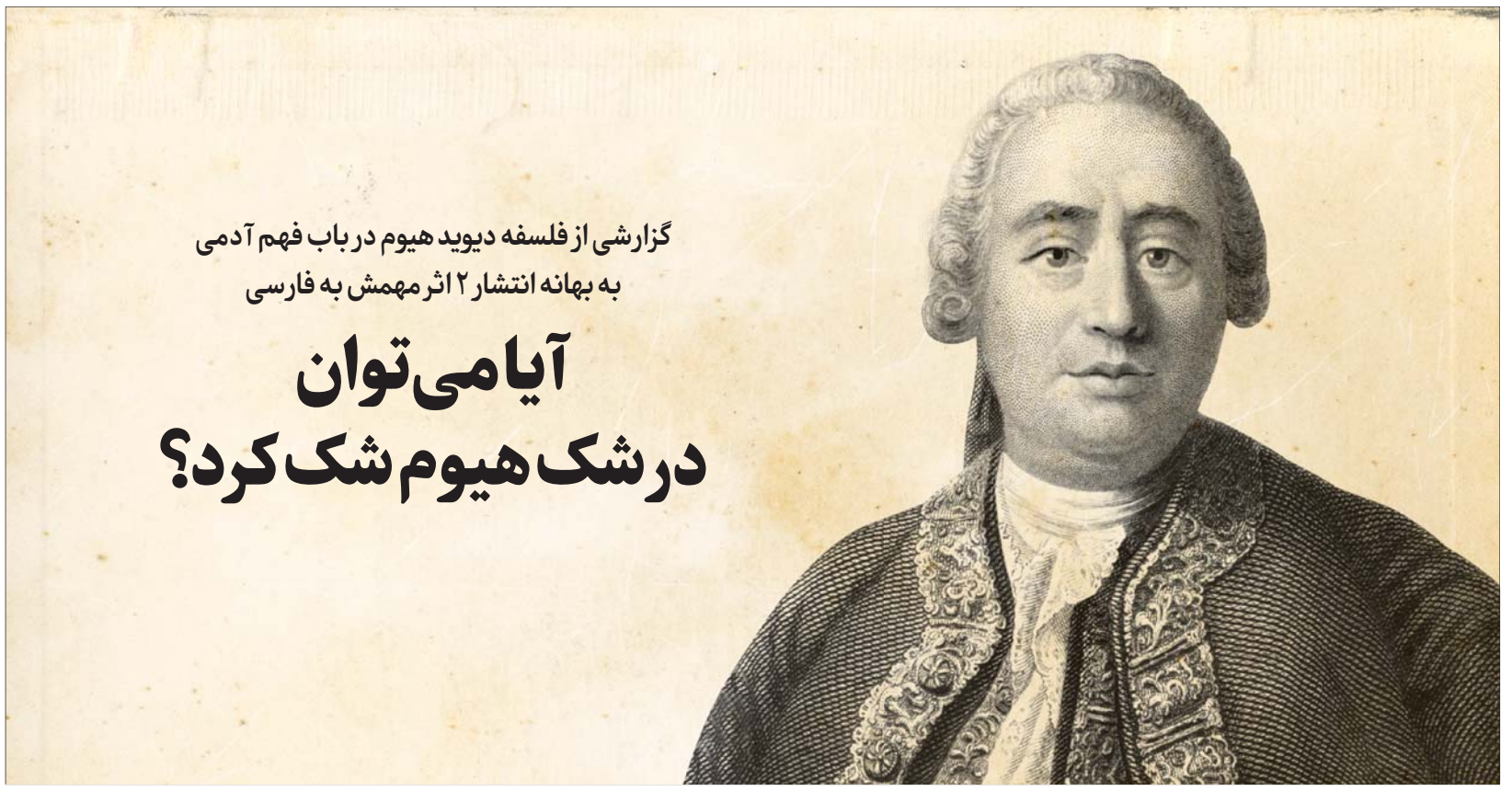


گزارشی از فلسفه دیوید هیوم در باب فهم آدمی به بهانه انتشار ۲ اثر مهمش به فارسی

آیا می‌توان در شک هیوم شک کرد؟

گروه اندیشه: دیوید هیوم پیش از سی‌سالگی و قبل از آنکه کالج را ترک کند «رساله‌ای درباب طبیعت آدمی» را در سه جلد نوشت و دو بار بدون نام نویسنده در سال‌های ۱۷۳۸ و ۱۷۴۰ منتشر کرد. مجموع رساله به بحث درباره موضوعات مختلف فلسفی نظیر فضا، زمان، علیت، اشیای خارجی، امیال، اراده آزاد و اخلاق می‌پرداخت و راهکارهایی بدیع و شک‌گرایانه درباره آنها ارائه می‌داد. اما کتاب هیچ واکنشی جدی به دنبال نداشت و از آن استقبال نشد. به گفته هیوم این کتاب «از طبع مرده به دنیا آمد، بی‌آنکه حتی غرولند متعصبان را برانگیزد». شاید چون محتوای کتاب حاضر در عصر هیوم بسیار نامتعارف و دور از ذهن بود. هیوم دلیل بی‌توجهی به اثرش را نه محتوا بلکه نحوه عرضه استدلال‌ها تشخیص داد و کوشید مطالب اصلی همین کتاب را از نو بازخوانی و به نحوی موجزتر در آثار دیگری منتشر کند. برخی از ایده‌های مهم کتاب حاضر که مستقیما به فاهمه مربوط بودند صورت‌بندی نهایی خود را در «کاوشی درخصوص فهم بشری» یافتند: اولین اثر از این مجموعه. معمولا این کتاب را «کاوش اول» نیز می‌نامند تا از «کاوشی درباره اصول اخلاقی» متمایز شود. کتاب حاضر در سال ۱۷۴۸ منتشر شد، زمانی که هیوم در اوج فلسفه تجربه‌گرای بریتانیایی بود. اگرچه حجم کاوش اول در حدود شصت درصد دفتر اول رساله (در باب فهم) است، نمی‌توان آن را خلاصه‌ای از دفتر اول دانست؛ به‌ویژه به دلیل فصلی با عنوان «در باب معجزات» که در دفتر اول مطرح نمی‌شود. بااین‌حال، هیوم با قصد تغییر نحوه ارائه استدلال‌هایش کاوش اول را نوشت و از این‌رو، میان هر دو اثر به‌رغم تفاوت‌ها، هم‌پوشانی وجود دارد. به زعم بسیاری در کنار تأملات دکارت و نقد اول کانت، اثر هیوم تأثیرگذارترین اثر در فلسفه دوران مدرن است. چراکه اهمیت این آثار فقط به بیدارکردن کانت از خواب جزمیت خلاصه نمی‌شود، بلکه بی‌شک خاستگاه اصلی فلسفه تحلیلی معاصر را نیز می‌توان در همین اثر جست. اثری که هیوم خواست با آن گامی مهم در شناخت طبیعت آدمی بردارد.

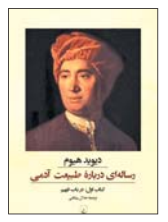
خبر خوب برای خوانندگان فارسی‌زبان اینکه به‌تازگی دفتر اول «رساله‌ای درباب طبیعت آدمی» با ترجمه روان جلال پیکانی از سوی نشر ققنوس و «کاوشی درخصوص فهم بشری» با ترجمه دقیق کاوه لاجوردی از سوی نشر مرکز به فارسی منتشر شده‌اند. یکی از ویژگی‌های مهم ترجمه فارسی «کاوشی درخصوص فهم بشری» این است که کاوه لاجوردی، مترجم کتاب، کوشیده به‌گفته خودش به فارسی‌ای بنویسد که نزدیک به «همان حال و هوای انگلیسی هیوم» باشد. در ترجمه حاضر، مترجم نه‌تنها نخواسته جملات هیوم را ساده‌تر یا زیباتر کند، بلکه بیشتر سعی کرده قدیمی‌بودن متن را در فارسی نیز نشان دهد. اما نکته جالب درباره ترجمه دفتر اول، یادداشت جلال پیکانی است که در آن هیوم را متهم به بیراهه‌رفتن از فلسفه اصیل کرده. مترجم شهرت هیوم را به اعتبار جنجال‌هایی می‌داند که او ایجاد کرده و حتی به هیوم نهیب می‌زند که اگر با برخی از مفاهیم فلسفی فلاسفه اسلامی نظیر علم حضوری، حرکت جوهری و یا اصالت وجود آشنا می‌بود، رساله خویش را به‌گونه‌ای دیگر می‌نوشت و نظام فلسفی او رنگ‌وبوی شکاکانه به خود نمی‌گرفت. طرفه آنکه مترجم فاصله تقریبا سه‌قرنی هیوم از خوانندگان فارسی‌زبان را نادیده می‌گیرد و از آنها دعوت می‌کند نادرستی نظام فلسفی هیوم را نشان دهند. اظهارنظری که مخاطبان پیگیر فلسفه را مردد می‌کند که چرا کسی با این دیدگاه باید به خود زحمت ترجمه یکی از دشوارترین متون کلاسیک فلسفه غرب را بدهد. با تمام این اوصاف، اکنون علاقه‌مندان به فلسفه در ایران قادرند هر دوی این آثار بنیادی و اساسی در تاریخ فلسفه غرب را مطالعه و ارزیابی کنند.

چرا باید طبیعت انسان را شناخت؟

«رساله‌ای درباب طبیعت آدمی» یکی از مهم‌ترین متون کلاسیک فلسفه غرب است که محتوای آن عموما در قرن بیستم مورد توجه جدی فلاسفه قرار گرفت. هیوم در مدخل رساله می‌گوید «واضح است که تمامی علوم کم‌وبیش با طبیعت آدمی مرتبطند؛ و هر قدر هم به ظاهر از طبیعت آدمی دور باشند در نهایت امر از این یا آن مسیر بدان باز می‌گردند. حتی ریاضیات، فلسفه طبیعی و دین طبیعی تا اندازه‌ای به علم شناخت طبیعت انسان مربوط می‌شوند، چراکه شناختن انسان بنیاد این علوم است و بر مبنای توانایی و قوای انسان‌ها داوری می‌شود». (دفتر اول: ۱۵) او در بازنویسی دفتر اول رساله، در کاوش اول، نشان می‌دهد که به دو شیوه می‌توان به طبیعت آدمی یا فلسفه انسانی پرداخت: نخست، فیلسوف «انسان را زاده‌شده می‌بیند برای عمل، و در معیارهایش متأثر از ذائقه و احساس چیزی را دنبال می‌کند و از چیز دیگری احتراز می‌کند، مطابق با ارزشی که این چیزها به نظر می‌رسد که دارا باشند و مطابق با طریقه‌ای که آنها خود را عرضه می‌کنند». (کاوش اول: ۵) «گونه دیگر فیلسوفان انسان را چونان موجودی عقلانی می‌بینند، نه عملگر و بیشتر تلاش می‌کنند فهمش را شکل دهند تا آنکه رفتارهایش را پرورش دهند. آنان ماهیت بشری را موضوعی برای نظریه‌پردازی می‌انگارند و با مداقه‌ای موشکافانه وارسی‌اش می‌کنند تا آن اصولی را بیابند که فهم ما را سامان می‌دهند و احساسات ما را برمی‌انگیزند و باعث می‌شوند رفتار یا عمل یا چیز خاص را تأیید کنیم یا ملامت کنیم». (همان: ۶) هیوم نخستین گونه فلسفه را آسان و آشکار و دومین‌گونه را دقیق و غامض می‌داند. در نظر او، اگرچه اکثر آدمیان گونه اول را ترجیح می‌دهند، برای آنکه گونه اول بنیادی استوار داشته باشد، گونه دوم واجب است. به اعتبار این مثال که اگرچه زمانی منجمان به تعیین حرکت و اندازه اجسام آسمانی خرسند بودند، «سرانجام فیلسوفی برخاست که به نظر می‌رسد که بر مبنای مناسب‌ترین استدلال، قوانین و نیروهایی را هم تعیین کرده باشد که از طریق آنها گردش سیارات اداره و هدایت می‌شود» (همان: ۱۳). در نظر هیوم «باید مابعدالطبیعه درست را با مراقبت بپرورانیم تا نادرست و غش‌دار را نابود کنیم» (همان: ۱۱). هیوم در کاوش اول بیشتر در پی آن است تا خوانندگانش را بر ارزش رشته‌های فکری دفتر اول رساله آگاه و به صورت ریشه‌ای بر ضرورت پرداختن به فهم بشری، فارغ از زوایای غامض و ساده، تأکید کند.

جنبه‌های فهم آدمی

در دفتر اول رساله حاضر، هیوم جنبه‌های مختلف فهم آدمی را بررسی می‌کند. نظام فلسفی هیوم با نظریه‌ای درباره فاهمه آغاز می‌شود و نظریه فاهمه‌اش نیز با نظریه ادراکات. به گفته هیوم، ادراکات معادل با تمامی محتوای تجربیات هستند: ادراکات شامل محسوسات، عواطف و احساسات هستند. به عبارتی بهتر، ادراکات زمانی در ذهن ما به وجود می‌آیند که ما می‌توانیم ببینیم، حس یا تصور کنیم. در نظر هیوم ادراکات انسان را می‌توان به دو دسته انطباعات و تصورات (ایده‌ها) تقسیم کرد. انطباعات یا تجربیات زنده به احساساتی گفته می‌شود که در حین دیدن، شنیدن، عشق یا تنفر ورزیدن، آرزوکردن و نظیر اینها به وجود می‌آیند. برای مثال وقتی یک پارچ آب یخ بر سر کسی خالی می‌شود و به‌شدت سردش می‌شود، نمونه‌ای از اداراکات محسوس را تجربه کرده است. هیوم چنین ادراکاتی را که روشن و قوی هستند، انطباعات می‌نامد. ما سوای اینکه سردمان باشد یا نه می‌توانیم به وضعیتی که در آن سردمان می‌شود فکر کنیم یا دفعاتی را که سردمان شده به یاد بیاوریم یا حتی به این فکر کنیم چطور می‌توانیم در زمان سرما از شرش خلاص شویم. هیوم به این وجه اداراکات ما تصورات می‌گوید. به عبارت دیگر، به تصاویر کم‌رنگ انطباعات، تصورات می‌گوید. پس تصورات وقتی به دست می‌آیند که تجربه‌های زنده را به یاد آوریم یا حتی تخیل کنیم (دفتر اول: صص۲۲-۳۰). هیوم تفاوت میان آنها را روشن‌تر توضیح می‌دهد: «تفاوت میان این دو قسم در درجه نیرو و وضوحی نهفته است که آنها با آن نیرو و وضوح بر ذهن وارد می‌شوند و راه خود را بر اندیشه و آگاهی ما می‌گشایند» (دفتر اول: ۲۳). هیوم در کاوش اول ضمن اینکه می‌کوشد تمایز میان انطباعات و تصورات را حفظ کند، پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید «زنده‌ترین اندیشه هنوز فروتر از کم‌رنگ‌ترین احساس است». (کاوش اول: ۱۷).



رساله‌ای درباب طبیعت آدمی
(دفتر اول)
دیوید هیوم
ترجمه: جلال پیکانی
ناشر: ققنوس
قیمت: ۳۲۰۰۰ تومان

تصورات فطری وجود ندارند

یکی از مهم‌ترین نتایج فلسفه هیوم در رساله حاضر این است که تصورات فطری وجود ندارند: همه تصورات روگرفت یا بدل‌های انطباعات هستند. در نظر هیوم ممکن نیست تصوری داشته باشیم از چیزی که ابتدا انطباعی از آن را تجربه نکرده‌ایم. در نظر هیوم «اگر فطری معادل باشد با طبیعی، آنگاه همه ادراکات و ایده‌های ذهن را باید تصدیق کرد که فطری یا طبیعی‌اند، به هر معنایی که لغت اخیر را بگیریم، خواه در تقابل با آنچه نامعمول است، مصنوعی یا معجزه‌آساست. اگر از فطری هم‌زمان با تولدمان را مراد کرده باشیم، مناقشه سطحی به نظر می‌آید. ارزشش را هم ندارد که کاوش کنیم در اینکه در چه زمانی اندیشیدن آغاز می‌شود، پیش از تولد، در بدو آن، یا پس از آن. [...] اما [با توجه به آنچه گفته شد] می‌توانیم حکم کنیم که همه انطباعات‌مان فطری‌اند و ایده‌هایمان [=تصورات‌مان] فطری نیستند» (همان: ۲۲). هیوم پس از اینکه انطباعات و تصورات را تعریف و از هم تفکیک کرد، تفکیک دیگری به دست می‌دهد که بر هر دو مقوله می‌توان اعمال کرد. هم انطباعات و هم تصورات می‌توانند بسیط و مرکب باشند. اولین مثالی که هیوم درباب ادراکات بسیط یا ساده می‌زند مربوط به رنگ، مزه و بوی یک سیب است. تفاوت میان بسیط و مرکب هم در این است که ادراکات بسیط یا انطباعات و تصورات ساده را نمی‌توان به‌هیچ‌وجه تفکیک کرد. برای مثال وقتی از بام تهران به شهر تهران بنگریم انطباعی مرکب از شهر داریم: از بام‌ها، برج‌ها، خیابان‌ها، صدای همهمه، نور چراغ‌ها، آلودگی هوا و... و هنگامی که در شهری دیگر به تهران می‌اندیشیم و این انطباع را به یاد می‌آوریم تصور مرکبی داریم. اما تفکیک میان ادراکات بسیط و مرکب وقتی به مسائل انتزاعی می‌رسد، مسئله‌ساز می‌شود. برای مثال در تهران زندگی می‌کنید و هرگز پاریس را ندیده‌اید، اما حتی بدون فیلمی یا عکسی می‌توانید تصوراتی از آن شهر داشته باشید. در این مورد تصور مرکب شما با انطباعی مرکب تطابق ندارد. بااین‌حال این وجه از فلسفه هیوم نافی این اصل نمی‌شود که در برابر هر تصوری، انطباعی دقیقا مطابق با آن وجود دارد. بنابراین مهم این است که تفکیک هیوم به نظام فلسفی‌اش هم امکان توضیح قوای خلاقانه انسان را داد و هم نشان داد همه تصورات ما برآمده از انطباعات ما هستند. با این‌حال، هیوم از آغاز رساله مثال‌هایی درباره انطباعات می‌آورد که نقش مهمی به انطباعات ناشی از واکنش‌ها، عواطف و احساسات ما می‌دهد. بسیاری از شارحان فلسفه هیوم این مسئله را نشان‌دهنده اهمیت وجوه غیرعقلانی طبیعت آدمی در فلسفه هیوم می‌دانند. هیوم در تأیید اینکه تصورات وابسته به انطباعات هستند، دو استدلال اقامه می‌کند: نخست، الگوی استدلال علّی است. تصورات بسیط همواره با انطباعات مربوط به خود پیوسته‌اند و برعکس. این پیوستگی همیشگی نشان‌دهنده یک وابستگی علّی است. استدلال دوم هیوم این بود که افرادی که فاقد انطباع خاصی باشند، تصور خاص متناظر با آن را هم نخواهند داشت. بااین‌حال، هیوم نظریه خود را که همه تصورات از انطباعات برآمده‌اند، محدود می‌کند. اما فارغ از اینکه کدام حکم صادق است و کدام نه، در نظر هیوم اصولی کلی دراین‌باره وجود دارند. اصول تداعی هیوم دراین‌میان نقش مهمی بازی می‌کنند. این اصول در نظر هیوم منبع بخش مهمی از خلاقیت آدمی و نیز منبع بسیاری از باورهای معمول ما هستند. نظریه هیوم این است که اندیشیدن ما تابع الگوهای منظمی است و اصول تداعی صورت‌بندی الگوهای مورد نظر ماست. درباره تداعی تصورات یا اینکه چگونه از فکری به فکر دیگر می‌رویم، هیوم قائل به سه اصل تداعی یا سه ارتباط در بین تصورات است: همانندی، مجاورت و روابط علت و معلولی یا همان علیت. تصور ما به طور معمول با یک انطباع به تصوراتی منتقل می‌شود که همانند آن هستند. هیوم بر این باور است که با تمایز و فهم کامل انطباعات و تصورات و همچنین سه اصل تداعی تصورات می‌توان همه عملکردهای خودآگاه و ناخودآگاه انسان را تبیین کرد. شاید از همین روست که کتاب حاضر، اکنون در تحقیقات حوزه هوش مصنوعی بسیار استفاده می‌شود.

زیرپای هویت آدمی خالی است

نتیجه مهم دیگر هیوم در کتاب حاضر شاید به کار فهم بحران کنونی وضعیت اجتماعی در جهان بیاید. هیوم بر مبنای آنچه تاکنون آمد، تمایل آدمی به هویت‌داشتن را صرفا بروزی زبانی می‌داند - آن‌هم در شرایطی که با تکثر هویت‌ها روبه‌روییم و نه هویتی یکسان. در نظر هیوم تمایل به هویت‌داشتن مشکلی جدی به بار می‌آورد: اینکه آدمی ناگزیر است به وجود نوع دیگری هم حکم دهد: به‌این‌صورت که تمایل آدمی به هویت‌داشتن با تمایل دیگری ترکیب می‌شود. آن تمایل دیگر این است: آدمی گمان می‌کند علاوه بر چیزهای تغییرپذیری که می‌فهمد چیز دیگری هم وجود دارد که یکسان و بی‌تغییر است. این ترکیب زمانی رخ می‌دهد که او با تکثر هویت‌ها نیز مواجه است. براین‌اساس، در نظر هیوم تصور هویت‌داشتن با خلق افسانه خویشتن یا همان نفس متحقق می‌شود. هیوم نشان می‌دهد درمورد نفس‌مان نیز مثل اشیای مادی، برخی از روابط میان عناصر با هم فرق دارد و باعث می‌شود آدمی هویت شخصی برای خود قائل شود. درمورد آدمی، این اجزاء پراکنده همان ادراکات است و روابط نیز همان شباهت‌ها و علیت‌اند. شباهت ادراکات را نیز حافظه نشان می‌دهد؛ بنابراین اگر متوجه می‌شویم که ادراکات به لحاظ علّی به هم مرتبطند، این را نیز به مدد حافظه درمی‌یابیم. درکل، انطباعات موجب تصورات می‌شوند و آن تصورات نیز موجب انطباعات و تصورات دیگر می‌شوند. پس نفس می‌شود مجموعه‌ای از ادراکات که از طریق مشابهت و علیت به دست می‌آید.

اما هیوم در بخش نتیجه‌گیری رساله تردید مشهور خود را در باب نفس مطرح می‌کند؛ آنچه به شکاکیت هیومی شهرت یافت و در نهایت از او به قول خودش یک شکاک میانه‌رو ساخت. هیوم نشان داد که نفس، متکی بر دو اصل انکارناپذیر است: «[اولا] تنها به متعلق‌هایی می‌توانیم نسبت وجود دهیم که وابسته به حواس بودند و [ثانیا] باید آنها را در توالی ادراکاتی درک کنیم که خود آدمی یا شخص را برمی‌سازند. افزون بر این، حتی درخصوص این توالی نیز تنها می‌توانیم آن ادراکاتی را بپذیریم که بی‌واسطه بر آگاهی ما عرضه می‌شوند و نمی‌توانیم آن تصاویر واضحی را که خاطره به کمک آنها بر ما عرضه می‌شود، به‌مثابه تصاویر حقیقی ادراکات گذشته بپذیریم». (دفتر اول: ۳۴۶) به عبارت دیگر، ازیک‌سو ادراکات مستقل ما موجودیت مستقل ندارند و ازسوی‌دیگر، ذهن هیچ‌گاه هیچ پیوند واقعی میان موجودیت‌های مستقل نمی‌یابد. هیوم مدعی بود این دو اصل هر تلقی رضایت‌بخشی از وحدت نفس را رد می‌کند اما درعین‌حال اذعان داشت شاید او نمی‌تواند راهی برای جمع‌کردن این اصول با شرح بهتری از نفس بیابد. همین شک بود که تمام فلسفه هیوم و فلسفه‌های بعد از خودش را تا امروز تحت‌الشعاع خود قرار داده است. با تمام این اوصاف، اثر هیوم این نگرش رادیکال را پیش می‌برد که آدمیان موجوداتی‌اند که رسوم و غرایز بر آنها حکومت می‌کنند. این دیدگاه در تقابل با نگاهی است که بر این باور است که آدمی پیوسته با استدلال عقلانی هدایت می‌شود. شاید به همین دلیل است که اثر هیوم را در زمان خود بسیار مخرب دانسته‌اند: آن‌هم به دلیل شکی که به جان فهم بشری انداخت. اما شک او حتی پا را فراتر از شک دستوری دکارتی می‌گذاشت. هیوم در تمییز مرز انسان از حیوان حتی شک دکارتی را نیز رادیکال کرد. ازاین‌رو، شاید نتوان به‌سادگی از کنار شکاکیت هیوم گذشت. او در پایان رساله می‌نویسد: «به نظر می‌رسد اوضاع و احوال من همچون حکایت مردی است که دسته‌های ماهی بزرگ را کشف کرده، ولی در همان حال کشتی‌اش به آهستگی دچار شکستگی و نشتی شده است؛ اما جرئت آن را دارد که با این کشتی زهوار دررفته و معیوب در دریا سیر کند». (همان: ۳۴۴) پس مهم است بدانیم آیا می‌توان با احکام جزمی فلسفی در شکاکیت هیوم شک کرد؟ حتی به طریقی مشابه می‌توان پرسید که آیا اصلا لازم است یا قادریم در راه فهم فلسفه هیوم به حقیقت نهایی دست یابیم یا نه؟ اگر پاسخ منفی باشد به نظر می‌رسد باید هیوم را از رادیکال‌ترین فیلسوفان تاریخ فلسفه بدانیم.

کاوشی درخصوص فهم بشری
(کاوش اول)
دیوید هیوم
ترجمه: کاوه لاجوردی
ناشر: مرکز
قیمت: ۱۴۸۰۰ تومان

ادامه از صفحه ۱۰

امر اجتماعی سیاست، تاریخ

(همچنین در این مورد می‌توانند به تعریف هایک از سرمایه‌داری به‌منزله «نظمی اقتصادی و اجتماعی با محوریت بازار» استناد کنند. اما این برداشت از اقتصاد گرچه مدعی است بعد اجتماعی اقتصاد را در نظر می‌گیرد، اما این بعد اجتماعی را صرفا براساس مفهوم بازی می‌فهمد و همه ضعف‌های رویکرد بازی‌محور به امر اجتماعی را که در بخش نخست اشاره‌ای به آنها شد، با خود دارد). اما وقتی سرمایه‌داری را به مبادله آزاد تقلیل می‌دهیم، زمین سخت تاریخ را ترک می‌کنیم و در آسمان ایده‌های ناب به پرواز درمی‌آییم و از «نهضت بورژوایی در حجاز» سخن می‌گوییم.

همان‌طور که مورخانی نظیر الن میکسینز وود و رابرت برنر نشان داده‌اند، بازار در سرمایه‌داری جایگاه و کارکرد سراسر متفاوتی دارد و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را با بازار در جوامع پیشاسرمایه‌داری همسان انگاشت. میکسینز وود در مقاله‌ای با عنوان «از فرصت تا الزام: تاریخ بازار» نشان داده است که در نظام‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری، زندگی اقتصادی تابع «نیروهای بازار» نبوده است، و فقط در نظام سرمایه‌داری است که تمام فعالیت‌های اقتصادی و حتا همه روابط اجتماعی تابع الزاماتی می‌شوند که بازار دیکته می‌کند: الزام به رقابت، انباشت، حداکثرسازی سود، و افزایش بهره‌وری کار. ویژگی منحصربه‌فرد نظام سرمایه‌داری این است که برای نخستین‌بار در تاریخ، تمام بازیگران اقتصادی تابع بازار می‌شوند و برای تأمین نیازهای خود ناگزیرند الزامات بازار را گردن بگذارند. این دگرگونی ماهوی را نمی‌توان به «گسترش بازار» فروکاست و ادعا کرد که فرقِ جوامع پیشین با جامعه مدرن صرفاً این است که در جوامع سنتی، بازار محدود بوده است و اکنون گسترش پیدا کرده است. درواقع، آنچه منطق منحصربه‌فرد و بی‌سابقه سرمایه‌داری را رقم می‌زند، «رابطه تولید» جدیدی است که شکل می‌گیرد؛ یعنی میان تولیدکننده مستقیم مازاد اقتصادی و تصاحب‌کننده آن رابطه جدیدی شکل می‌گیرد که در جوامع پیشاسرمایه‌داری، از جمله در عربستان پیش و پس از اسلام، و در قلمرو امپراتوری اسلامی، سابقه نداشته است. در این جوامع، مازاد اقتصادی به شیوه‌های مختلف، مثلا در قالب کار برده، خراج دولتی، سهم اربابی و... استخراج می‌شده، یعنی بازار در فرایند استخراج مازاد کارکردی نداشته است و اساس تجارت نیز به تعبیر میکسینز وود، «ارزان‌خریدن و گران‌فروختن» بوده و هیچ ربطی به «برتری در رقابت» نداشته بلکه مبتنی بر تسلط سیاسی بر مسیرهای تجاری بوده است.

در نظام سرمایه‌داری، بین تولیدکننده و تصاحب‌کننده مازاد رابطه قدرت متفاوتی برقرارمی‌شود، تکنولوژی‌های قدرتی با کارکردها، آماج‌ها، تکنیک‌ها و اهدافی متمایز از نظام‌های پیشین. در این نظام، بازار سرشت و کارکرد کاملا متفاوتی پیدا می‌کند و برای نخستین‌بار در تاریخ، روابط میان انسان‌ها به میانجی روابط کالایی برقرار می‌شود، یعنی هم کار و هم ابزارهای تولید جملگی به کالا تبدیل می‌شوند و به همین دلیل، چنان‌که مارکس در کاپیتال توضیح می‌دهد، روابط میان انسان‌ها به‌منزله روابط میان چیزها پدیدار می‌شود. با توجه به این نکات، باید از مورخانی مانند بندیکت کلر و ستایشگران ایرانی آنها پرسید، آیا در صدر اسلام می‌توان اثری از چنین پدیده‌ای پیدا کرد. یعنی آیا می‌توان در اسناد و داده‌های تاریخی به‌جامانده از آن دوران، شواهدی پیدا کرد که نشان دهد منطق حاکم بر فعالیت اقتصادی، چرخه بی‌پایان «پول-کالا-پول بیشتر» در چارچوب رابطه‌ای تابع بازار میان تولیدکننده مستقیم و تصاحب‌کننده مازاد بوده است و درنتیجه، روابط انسان‌ها به‌منزله روابط میان چیزها پدیدار می‌شده است؟

ادامه از صفحه ۱۰

حرف‌زدن از حال، برگرداندن تاریخیت وضعیت

از یک طرف با فریدون آدمیت گسستی در تاریخ‌نگاری ما رخ می‌دهد. او می‌گوید باید جامعه‌شناسی تاریخ نوشت. از طرف دیگر، در یک گرایش ساختارگرا، تاریخ‌نگارانی همچون اشرف، کاتوزیان و دیگرانی داریم که نوعی صورت‌بندی ساختارگرایانه از این سکون تاریخی و لحظه گسست آگاهی در جنگ‌های ایران و روس به دست می‌دهند. به این اعتبار، این جایگاه سخن که در دهه ۴۰ به تدریج شکل می‌گیرد، از طریق تسخیر تاریخ انقلاب مشروطه برای خود نوعی تاریخ می‌سازد؛ یک تاریخ منسجم که معتقد است: در اثر گسست آگاهی نوعی اصلاح‌طلبی به وجود می‌آید که به نتیجه نمی‌رسد و در نتیجه انقلاب مشروطه به سمت تحول انقلابی ساخت استبدادی می‌رود. این پیشینه آدمیت، کاتوزیان، اشرف و دیگران است. در این بازخوانی و عقلانی‌سازی دهه‌های ماقبل (با شروع از اصلاحات امیرکبیر، انقلاب مشروطه، شکل‌گیری رژیم پهلوی) نوعی جایگاه سخن پدید می‌آید که من نامش را «جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی» می‌گذارم. این عقلانی‌سازی نوعی صورت‌بندی از وضعیت پس از گسست آگاهی را برای ما امکان‌پذیر می‌کند. می‌گوید تاریخ گذشته ما استبداد یا پاتریمونیالیسم بوده؛ حاکمی خودکامه که بر توده بی‌شکل آدم‌ها حکومت می‌کند و آنها نیز گاه‌به‌گاه سر به شورش بر می‌دارند. از لحظه‌ای که گسست آگاهی اتفاق می‌افتد وارد مرحله‌ای می‌شویم که ویژگی آن گرایش تاریخی استبداد (در کنار شورش‌های گاه‌وبی‌گاه توده) و اصلاح‌گرایی مبتنی بر حکومت قانون است. در نتیجه تاریخ معاصر ما در ۱۵۰ سال گذشته فروکاهیده می‌شود به تقابل نیروی استبداد و نیروی اصلاحات. مشخص است که قائلان به این تقابل در واقع تاریخ خودشان را صورت‌بندی می‌کنند. در این صورت‌بندی بسیاری چیزها از دست می‌رود. ویژگی‌های دهه ۴۰ چیست که چنین گفتاری را امکان‌پذیر می‌کند؟ تحول در نظام دانش در سطح بین‌المللی و ملی؛ افزایش دانشگاه‌ها و تغییری عمده در نظام دانش. در نظام‌های دانش از جمله در دانشگاه دوره پهلوی تمرکز به‌طرز معناداری بر تاریخ و زبان است. ما در مرحله مدرنیزاسیون سیاسی و دولت- ملت‌سازی قرار داریم. در اینجا بازآرایی تاریخ مسئله‌ای تعیین‌کننده است و برای ما ایرانی‌ها زبان در این بازآرایی عاملی مهم بوده است.

فروکاستن وضعیت ما به تقابل استبداد و اصلاحات میدان نیرویی را که در آن دولت مدرن شکل می‌گیرد به گونه‌ای عرضه می‌کند که عملا نیروهایی رؤیت‌ناپذیر و گزاره‌ناپذیر می‌شوند. اگر به انقلاب مشروطه برگردیم سؤالی که از دهه ۴۰ به بعد همچنان مطرح می‌شود این است که آیا حکومت پهلوی نتیجه شکست انقلاب مشروطه است یا تداوم آمرانه آن؟ بازنویسی این سؤال امروز در انتخاب میان «مصدق یا قوام» دیده می‌شود. در این دوگانه عملا یک چیز مرکزی است: ما تاریخ را به گونه‌ای می‌نویسیم که در آن عده‌ای (در اینجا دیوانسالاران و اشرافیت قاجار) دست به اصلاحات و تنظیماتی می‌زنند که دولت از وضعیت استبدادی به وضعیت قانونی رهنمون شود. این افراد موفق نمی‌شوند. سپس گروه روشنفکرانی شکل می‌گیرد که این ایده را رادیکال می‌کنند، تصوری باستان‌گرایانه از نقطه اوج ایران به دست می‌دهند، به افول آن و شکل‌گیری جامعه‌ای می‌پردازند که در آن می‌تواند استبداد رخ دهد چون مردمان ایران در یک امتزاج منفی از گوشه و کنار سرزمین خود گرد هم آمده‌اند و در دوران مشروطه به بازسازی آن اصل می‌پردازند. به این ترتیب، انقلاب مشروطه از یک طرف به‌عنوان بازگشت قانون فهمیده می‌شود و از طرف دیگر قرار است ملت را بسازد. پس با دوگانه‌ای روبه‌رو می‌شویم که در آن این سؤال امکان‌پذیر می‌شود: پهلوی ادامه آمرانه مشروطه یا شکست آن؟ اگر از منظر قانون‌طلبی بنگرید شکست مشروطه است، اگر از منظر دولت-ملت‌سازی تداوم آن. ولی در اینجا یک چیز به‌طور بنیادی گم می‌شود: گذار ما به دوران مدرن در قرن نوزدهم حاصل هم‌نشینی گسست‌های متعددی است که تجدد خاصی را امکان‌پذیر می‌کند. ما در وضعیتی قرار می‌گیریم که قرار است ممالک محروسه ایران به دولت سرزمینی ترجمه شود، ملوک‌الطوایف باید تبدیل به دولت مدرن شود که وحدت سرزمینی به وجود می‌آورد، نظام امپراتوری باید به نظام دولت-ملت ترجمه شود. ویژگی نظام امپراتوری این است که به ناگزیر گردهم‌آیی یک کثرت اقلیمی، جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و غیره است. همگون‌کردن این کثرت از دو حال خارج نیست: یا آن را به گفتار تقابل اصلاحات و استبداد فرو می‌کاهیم و کثرت را به‌عنوان بار تاریخی تلقی می‌کنیم که باید از دوش برداریم تا وضع مدرن ممکن شود. یا این گرایش موجب می‌شود نتوانیم انقلاب مشروطه را از منظر دیگری بخوانیم، از این منظر که کثرت می‌تواند خود را در جای دیگری بازسازی کند. انقلاب مشروطه را نباید فقط از منظر تنظیمات دید. این انقلاب در لحظه‌ای تعیین‌کننده حاصل به‌دبستان میان مجلس ملی و انجمن‌های ایالتی-ولایتی است به محض حرف‌زدن از انجمن‌ها دیگر با جامعه‌ای روبرو نیستیم که بگوییم برهوت بوده و هیچ‌وقت هیچ‌چیز نداشته است. معلوم می‌شود نوعی نظم اجتماعی وجود داشته و تناظری با ساخت امپراتوری دارد. این نظم در یک لحظه می‌کوشد خود را در وضع دولت-ملت بازآرایی کند. منتها در تاریخ‌نگاری ما انجمن‌ها در مقام «غوغائیان» ارزیابی می‌شوند، به‌عنوان مزاحم تنظیمات و اصلاحات، مزاحم شکل‌گیری حکومت قانون. به این ترتیب کثرتی که می‌خواهد خود را در وضعیت جدید بازسازی کند نادیده گرفته می‌شود. اگر بازسازی این کثرت را در تاریخ‌نگاری مدنظر قرار دهیم ترجمه امپراتوری به دولت-ملت می‌توانست نه به دولت آمرانه پهلوی بلکه به صورت دیگری بینجامد.

به‌طور خلاصه، جامعه‌شناسی تاریخی عقب‌ماندگی که از دهه ۴۰ به بعد شکل می‌گیرد این وجه از تاریخ ما را به شکلی نام‌گذاری می‌کند که برای ما رؤیت‌ناپذیر و گزاره‌ناپذیر می‌شود. ولی اگر بخواهیم نظریه انتقادی دولت را به‌عنوان تراکم‌یافتگی یک وضعیت اجتماعی تدوین کنیم باید بتوانیم پس‌پشت جریان تا به امروز غالب نیروهای مختلف را به بازی بیاوریم و بار دیگر صحنه را بیاراییم تا دریابیم چه نیروهایی دیده نشده‌اند، پس‌زده شده‌اند، به زیر برده شده‌اند، سوژه‌سازی شده‌اند تا آنگاه کسی همچون سریع‌القلم بگوید ما در وضعیت قبیله‌ای به‌سر می‌بریم. وقتی می‌گویید ما در وضع قبیله‌ای هستیم و باید این قبایل را انتظام داد یعنی راه‌حل آن دموکراسی نیست بلکه تنظیمات است، یعنی حرف ۱۵۰ سال پیش. در این نام‌گذاری همان نیروی برابری‌طلب کثرت از پایین رؤیت‌ناپذیر می‌شود. در دوره اخیر، عملا در وضعیتی قرار داریم که برآمدهای نیروی برابری‌طلب ذیل دوگانه استبداد-اصلاحات آن‌چنان زیر گرفته می‌شود که نیروی اصلاح‌طلب با زیرگرفتن آن دائما پشتوانه ممکن اجتماعی خود را پس می‌زند و دائما نیرویی را امکان‌پذیر می‌کند که به غلط آن را استبداد می‌نامد. استبداد به معنای چیزی که گویا از درون سکون طولانی تاریخی همواره سر بر می‌آورد، حال آنکه نیروی تنظیمات و اصلاحات در نمی‌یابد آنچه استبداد نامیده است چه نقش تعیین‌کننده‌ای در امکان‌پذیری روابط قدرت ایفا می‌کند. به این اعتبار یک نیروی دیگر را نیز رؤیت‌ناپذیر می‌کند و آن نیروی هژمونیکی است که به نظر می‌رسد از همان بدو شکل‌گیری دولت-ملت در سلسله‌مراتب نظام قدرت وجه تعیین‌کننده بوده است.