



مراد فرهادپور در نشست نقد و بررسی کتاب «نامیدن تعلیق» تاریخ جهانی: فراتر از اسطوره‌های خاک و خون

عصر روز سه‌شنبه 21 آبان 1398 نشست نقد و بررسی کتاب «نامیدن تعلیق» با حضور ابراهیم توفیق، مراد فرهادپور، آیدین کیخایی و مهدی یوسفی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد. آنچه در ادامه می‌خوانید گزیده‌ای از سخنرانی فرهادپور در این نشست است.

در وهله اول جای خوشحالی دارد که یک پروژه و طرح پژوهشی در حاشیه دانشگاه به جایی رسیده که توانسته برنامه تحقیقاتی خود را عرضه کند و نتیجه کار به صورت تالیف ارائه شود. این کار از دل تجربه‌ای بیرون آمده که کمابیش با تجربه فکری خود من هماهنگی دارد. ما هم یک طرح جمعی و حاشیه‌ای را بیرون دانشگاه دنبال می‌کردیم. نخست قصد داشتیم در اینجا به صورت محتوایی و تاحدودی درون‌ماندگار با این پژوهش درگیر شوم. اما به نظرم رسید بهتر است به صورتی دیگر به بحث بپردازم. مسلماً دوستان در این جلسه به صورت محتوایی و درون‌ماندگار به این طرح خواهند پرداخت.

تجربه من که مشابهت با این طرح دارد، همیشه درگیر مسئله هویت بود: ما که هستیم؟ در اینجا مشغول چه کاری هستیم؟ نظریه چیست؟ رابطه‌مان با تاریخ غرب چیست؟ به همین دلیل هیچ‌وقت فرصت نشد تحقیقی درباره ایران انجام دهیم و چیزی بنویسیم. همانطور که همه می‌دانند مسئله‌مان متکی بود بر ترجمه. شاید آوار ترجمه‌های مغلوطی که این روزها شاهدش هستیم نشان می‌دهد که اصرار چندان درستی نداشتیم. هرچند برای ما مسئله فقط ترجمه به معنای ساده آن نبود. مسئله این بود که به شکل‌های گوناگون، به اتکای تنوع نظری مواضع فردی و با بازگشت به وضعیت و شرایط خودمان با پرسش‌های فوق روبه‌رو می‌شدیم. همین امر و صرف توجه دقیق به جایگاهی که در آن هستیم، یعنی «هستی‌شناسی اکنون» خودمان -

که مبنای کار تحقیقاتی در کتاب «نامیدن تعلیق» است - باعث شد دست به تالیف ننزیم. این کتاب برخلاف رسم رایج ایدئالیسم بدوی در ایران (...)، از بیرون واقعیت را نمی‌سنجد و برای توضیح واقعیت جایگاه خودش را در آن فراموش نمی‌کند و می‌کوشد نشان دهد خودش در کجای این واقعیت ایستاده و به آن می‌نگرد. ولی اگر بخواهم کاملاً با بازگشت به وضعیت و موضع خود نظریه همراهی کنم باید به وضعیت خودم برگردم که از نقد و بررسی درون‌ماندگار اثر می‌کاهد. پس با توجه به به شباهت‌های این دو تجربه و اینکه من چندان درگیر تاریخ تجربی نیستم، به نظرم بهتر است با طرح پرسش‌های دیگری که از تجربه‌ای دیگر می‌آید برخی تفاوت‌های روشنگر را بیان کنم تا اینکه به صورت درون‌ماندگار به محتوای این کتاب بپردازم. هرچند بحث درباره چنین موضوعی در مدت زمان کوتاه سی یا چهل دقیقه، با خطر کلی‌گویی همراه است و شاید بحث خودم انتزاعی و دگماتیک شود.

در کار و تجربه من، تاریخ همواره با نظریه و فلسفه تاریخ پیوند نزدیک داشته و به همین دلیل هم به ترجمه آثار آدرنو، نیچه، و هگل پرداختم، حتی در چهره‌های مدرن‌تر نیز بحث‌های فلسفی هایدن‌وایت برایم جذاب‌تر از تاریخ پسااستعماری ادوارد سعید بود. اهمیت این خصلت نظری هم باز برمی‌گردد به مسائل و پرسش‌های سیاسی. چرا که نظریه همواره به سیاست گره خورده و رگه‌ای سیاسی دارد. بنابراین برای ما همه این پرسش‌ها با هم مطرح می‌شدند و نشان می‌دادند چرا فلسفه، نظریه و فلسفه تاریخ مهم‌اند و چه ارتباطی با سیاست و هویت سیاسی ما در این دوره تاریخی دارند. قصدم از اشاره به پیوند تاریخ و نظریه و بحث‌های غیرتجربی این نیست که بگویم کتاب حاضر به دنبال تاریخ تجربی است، در مقدمه خود کتاب هم آمده که هدف تاریخ‌نگاری تجربه‌گرا نیست. اما در چند سال اخیر نگارش تاریخ تجربی نمونه‌های بارزی داشته که حلقه ارتباط بین تاریخ‌نگاری و تاریخ فلسفی و سیاست را برجسته می‌کند. همه ما با مجموعه‌ای از تحقیقات تاریخی که در یکی دو دهه اخیر رشد کرده آشنا هستیم، تحقیقاتی که مبنایش پرستش دولت و دولت‌گرایی و تایید استبداد است، چه تحت نام سلطنت چه خلافت، و با نام‌هایی چون سیاست ایران‌شهری و امتناع تفکر نقش ایدئولوژیک ضد دموکراتیک و ضد مردمی ایفا کرده است.

این جریان با سرهم‌بندی مباحث شبه‌هنگلی و فوکویی در نهایت به نفع جریان‌های سیاسی خاصی عمل کرده است. من خودم به لحاظ تجربی آشنایی چندانی با تاریخ ایران و تاریخ معاصر ندارم و صرفاً یک خواننده مطلع هستم. اما جالب است که علی‌رغم تحقیقات تجربی گسترده و بررسی دقیق وقایع تاریخی ایران در سال‌های اخیر، چه در داخل و چه در خارج، ندیدم کسی به لحاظ تجربی به نقد این جریان ایدئولوژیک متکی بر به اصطلاح تاریخ‌نگاری تجربی بپردازد و نشان دهد که مقولاتی چون سیاست ایران‌شهری کلاً جعلی و ساختگی است. منتظرم بودم کسانی که تاریخ را به صورت دقیق و تجربی بررسی کرده‌اند نشان دهند که اصلاً سیاستی در ایران وجود نداشته که نامش سیاست ایران‌شهری باشد. اما کسی این کار را نکرد یا کرد و به جایی نرسید. و همین امر مرا نسبت به اینکه می‌توان از طریق بحث تجربی و تحقیقاتی وارد گود شد و به نقد این جریان پرداخت، مشکوک کرد. البته بحث‌هایی مطرح شد که سودمند هم بود. چون از آنجاکه بحث‌های ما در ایران در نهایت ختم می‌شود به اینکه یک نفر باسواد است و مابقی بی‌سوادند، دست‌کم اثبات کرد که همه بی‌سوادند و کسی نمی‌تواند خود را بیرون بگذارد و بقیه را ممتنع از فکر کردن بداند. پس به نظرم اینکه درباره مبانی مشکوک این جریان و دعاوی بزرگ و توخالی آن چیزی نوشته نشد، نشان می‌دهد یک چالش صرفاً تجربی با این قضیه جواب نمی‌دهد و باید سراغ بنیان‌های نظری آن رفت و آن‌ها را به بحث گذاشت. به همین دلیل علی‌رغم اینکه ممکن است در این فرصت کم بحث خودم مبهم و دگماتیک شود، به نظرم رسید بهتر است به جای درگیر شدن با محتواهای تاریخی-نظری این تحقیق، تاحدودی از بیرون و بر اساس تجربه خودم به سراغ بحث بروم. بر اساس تصادف‌های سازنده زندگی شخصی، امثال من الان چهل سال است که اینجاییم و از همان اول تا به امروز غیرخودی به حساب آمده‌ایم - پس با خوردن برچسب اروپامحور یا غرب‌زده آشناییم، که البته نه برچسبی منفی که در دوره‌ای مثبت هم بود. بنابراین مشکلی ندارم که بگویند فلانی اروپامحور است. برعکس، معتقدم بسیاری از مسائل تاریخ ایران هم بدون رجوع به آنچه تاریخ جهانی می‌نامم به جایی نمی‌رسند. و البته از آنجا که در غرب هم نبوده‌ام، پس برخلاف آنهایی که در غرب متهم می‌شوند به نفرت از خود، مشکلی با این برچسب هم ندارم و خیلی راحت می‌توانم کاملاً

زیرپای هر چیز ایرانی را بزخم و «نفرت از خود» هم درست مثل نقد برایم امری طبیعی است. هرکسی که دچار خودشیفتگی مزمن نباشد متوجه می‌شود که وقتی «خود» این است باید هم از آن نفرت داشت.

به هر ترتیب، اگر بخواهیم مضامین اصلی این کتاب را در متن مضمون و پرسشی بزرگ‌تر و مهم‌تر بررسی کنیم، باید بپردازیم به آن گرایش بیمارگونه به جزئی‌گرایی و ناسیونالیسم و هویت‌گرایی که اکنون در سرتاسر جهان از آمریکا تا اروپا مشهود است و به نقش مخرب انواع و اقسام هویت‌های قومی، ملی و دینی در خاورمیانه و باقی جهان، و به از دست رفتن معیارها و مفاهیم عام جهانی به بهانه اینکه از اروپا آمده یا غربی‌اند. و در نهایت باید بپردازیم به این مسئله که آیا عدالت، آزادی، و دموکراسی اموری غربی و وارداتی‌اند؟ و به این سوال پاسخ دهیم: حال ما که غربی نیستیم باید با عدالت، آزادی، و دموکراسی چه کنیم؟ سعی می‌کنم به این بحث در ارتباط با یکی از مقولات اصلی این کتاب بپردازم: «هستی‌شناسی اکنون». درست است. هر حرفی که زده می‌شود اول از همه باید روشن شود از کجا زده می‌شود و مشخص شود از چه جایگاهی مدعی حقیقت، و اتفاقاً حقیقت سیاسی، است. حتی در سطح فردی و روانکاوانه هم اصل همین است. باید روشن شود چه کسی این حرف را می‌زند، حتی با زبان من؟ چه کسی از درون من این حرف را می‌زند؟ این صدای کیست؟ این نکته بسیار تعیین‌کننده است. به همین دلیل پرداختن به «هستی‌شناسی اکنون» و نشان دادن اینکه من که هستم و از کجا و چه جایگاهی حرف می‌زنم، در پروژه ما مسئله اصلی بود. به همین دلیل هم بود که رسیدیم به ترجمه و بحث «ترجمه-تفکر». اتفاقاً از دل اینکه ما کجاییم، نه فراموش کردن آن و غرق شدن در یک اروپای خیالی، به «ترجمه-تفکر» رسیدیم. کتاب حاضر برای من این بحث را که کجا هستیم یک قدم به پیش می‌برد و نشان می‌دهد بناست یک تاریخ غیرشرق‌شناسانه نوشته شود و در این راستا روی «هستی‌شناسی اکنون» یک اسم می‌گذارد: «تعلیق». و نشان می‌دهد این «تعلیق» چیزی نیست جز دامچاله گذار از سنت به مدرنیته. ما در همه تحقیقات اجتماعی و نظام تولید دانش‌مان در این چاله گرفتار هستیم و هر مسئله‌ای به بحث گذار از سنت به مدرنیته کشیده می‌شود. البته در سطحی پایین‌تر نیز به این موضوع زیاد می‌پردازند. چون عنوانی است برای بودجه‌گرفتن و

پیمانکاری فلسفی و تز نوشتن و برنامه تحقیقاتی گذاشتن. قبل از انقلاب مضمون «اسکان عشایر» این نقش را بازی می‌کرد، بعد از انقلاب مضمون «گذار از سنت به مدرنیته».

اما این مضمون فقط مبین یک انتزاع توخالی و فاقد تاریخ و فلسفه تاریخ است. همواره چنان حرف می‌زنند که گویی مدرنیته و سنت دو کل هستند که هیچ ربطی به هم ندارند. در حالی که مدرنیته چیزی نیست جز مجموعه‌ای از سنت‌های مدرن و سنت نیز چیزی نیست جز مفهومی که ساخته مدرنیته است. در واقع مسئله گذار از سنت به مدرنیته فقط در یک وضعیت مدرن طرح می‌شود. یعنی صرف طرح این مسئله بدین معناست که دیگر گذاری بیرون از خود مدرنیته در کار نیست که ما در حد فاصل آن گرفتار و گیج شده باشیم. فقط از درون خود مدرنیته است که مفهوم سنت فهمیده می‌شود. یک جامعه کاملاً سنتی اساساً هیچ مفهومی از سنت ندارد. درست همانطور که ماهی‌های درون اقیانوس که همه جهان‌شان آب است، نامی برای آب ندارند. به قول هگل، جغد مینروا آخر شب به پرواز در می‌آید. وقتی سنت از بین می‌رود و تمام می‌شود تازه فلسفه می‌تواند مفهوم سنت را بسازد. بنابراین ساخته‌شدن مفهوم سنت نشانه این است که سنت تمام شده. و در وضعیت ما، این شکل استفاده بیش از حد از سنت چیزی نیست جز ابزاری کردن سنت در خدمت اهداف ایدئولوژیک و تبلیغات سیاسی. به نظرم کمتر جامعه‌ای در جهان وجود دارد که اندازه ما نه غیرسنتی بلکه ضدسنتی باشد. از معماری امروزی ما گرفته تا بسیاری مسائل دیگر نشان می‌دهد ما اصلاً پایبند سنت نیستیم. بنابراین به نظرم قضیه گذار از سنت به مدرنیته به‌عنوان یک وضعیت نیازمند تامل فلسفی دیگری است. به اعتقاد من، وقتی روشن شود این پرسش یک پرسش مدرن است، درمی‌یابیم خود آن گذار نیز نام دیگری است برای تاریخ. مدرنیته به‌وجودآورنده تاریخ است و به این معنا یونان باستان زمان سوفوکل و سقراط هم مدرن بوده و عصر و زمانی تاریخی به وجود آورده. هر جا که مدرنیته هست، تاریخ هست. حتی مفهوم عصر تاریخی، یعنی متمایز کردن یک دوره و زمانه خاص، یک مفهوم مدرن است. مدرنیته به‌وجودآورنده چیزی است به نام تاریخ. و به همین دلیل، همه جوامعی که تاریخی و جزئی از تاریخ‌اند، در حال گذار به مدرنیته هستند. حتی جوامع پیشرفته اروپایی

هم در حال گذار به مدرنیته هستند. مدرنیته به معنای تاریخ چیزی نیست جز گذار همواره ناتمام به مدرنیته. به همین دلیل، اضافه کردن اسامی دیگری مثل پسامدرن و... هیچ تغییری به وجود نمی‌آورد. همه این اسامی نشان می‌دهند که مدرنیته نوعی گذار دائمی به خودش است. در تمام طول تاریخ هم هر جا نشانی از پویای مدرن در کار بوده تاریخ هم بوده. و مسئله اساسی این تاریخ نیز از ابتدا، از قرن ششم قبل از میلاد در یونان، مسئله پیوند امر جزئی و امر کلی بوده است. به همین دلیل تاریخ با فلسفه پیوند خورده است. تاریخ در نهایت وقتی معنا پیدا می‌کند که بشود تاریخ جهانی، تاریخ کلی، امر کلی؛ امری فراتر از صور خاص اسطوره‌های خاک و خون، فراتر از خدایان متعدد، فراتر از تعهد داشتن به یک قوم یا یک سرنوشت. پرسشی اساسی که مدرنیته در هر لحظه‌ای با دامن زدن به تاریخ و تاریخی بودن ایجاد می‌کند، پرسش کل و جز است؛ در شکل‌های مختلف فلسفی، سیاسی، اخلاقی، معرفت‌شناسانه و... پرسش کل و جز است که نشان می‌دهد چرا تاریخ همواره با فلسفه تاریخ درگیر است. هر چقدر هم بخواهیم قضیه را به کمک تاریخ مادی مکتب آنال پیش ببریم. بنابراین مسئله همواره گیربودن در تاریخ است، به معنای درگیربودن با امر کلی. در نهایت هم این سوال برای ما پیش می‌آید که چرا این تاریخ به معنای تاریخ کلی با یک جای خاص، یعنی اروپا و غرب، پیونده خورده است؟ و تا چه حد می‌توان آن را یک امر کلی دانست؟ ولی اگر کمی دقیق شویم، متوجه می‌شویم قضیه فقط محدود به یونان قرن پنجم یا اروپا نیست. خاورمیانه چه قبل از سقراط و چه بعد از او زادگاه ادیان ابراهیمی بوده و لب کلام تمام این ادیان نیز همان حقیقت کلی و تاریخ جهانی؛ چه در قالب مسئله توحید، چه در قالب نقد اسطوره در یهودیت، چه در قالب فراتر رفتن از تفاوت یونانی و یهودی در مسیحیت، یعنی اساساً در قالب جستجوی حقیقت کلی. از این نظر خاورمیانه جایگاه و جزئی اساسی از تاریخ یا جزئی از گذار کلی به امر مدرن بوده است.

بعد از طرح فشرده این موضوع، و به‌نحوی مشخص‌تر، می‌رسیم به قضیه شرق‌شناسی و شرق. در قرون هفدهم و هجدهم که مسیحیت به دنبال یک دیگری عجیب و غریب بود، شرق را به عثمانی هم نسبت می‌داد. اما مصداق حقیقی «شرق» همان شرق دور است، بخشی از آسیا که خاورمیانه از آن سواست، یعنی چین و هند. شرق‌شناسی نیز در اصل مربوط است به

کشورهایی کاملاً بیرون از این منطق تاریخی. ما در خاورمیانه از قضا عمدتاً جزئی از تاریخ هستیم. ولی شاید هم به دلیل وضعیت بینابینی مان سردرگم شده ایم. امروزه شاهدیم که شرق واقعی، یعنی چین و هند، به راحتی با جهانی بودن و سرمایه داری و تمدن غربی کنار می آیند، حتی با حفظ همه مخلفات فرهنگی شان، و کاملاً جزئی از جهان مدرن می شوند. این خاورمیانه است که اتفاقاً نقطه زخمی تاریخ جهان باقی مانده است. در رمان 1984 جرج اورول آمده که جهان به سه امپراطوری تقسیم می شود و هر سه امپراطوری جنگ هایشان را در خاورمیانه انجام می دهند تا سلاح هایشان را در آنجا امتحان کنند. به طرز غریب پیش بینی اورول انگلیسی درست از آب درآمده است. اما وقتی به ایران می رسیم شرق شناسی معنایی مبهم پیدا می کند. چون ما به دلیل تماس مان با نمادهای تاریخی و تقدیر بر باد رفته مان، حتی به عنوان یک امپراطوری زوال یافته، به شکل عجیب و غریبی پایمان درون تاریخ است و به آن شکل که «شرق» کاملاً بیرون از تاریخ بوده، ما بیرون از تاریخ نیستیم. به همین دلیل پرسش تاریخی امر کلی و امر جزئی هنوز هم برای ما پرسشی اساسی است. برای من امر کلی به عنوان شکافی تعریف می شود در هر امر جزئی. آنچه کلی است نه اروپایی است، نه خاورمیانه ای و نه آفریقایی، بلکه کنده شدن اروپایی از سنت اروپایی خودش، و کنده شدن آفریقایی از سنت آفریقایی خودش است. امر کلی ایجاد یک شکاف، یک خلا، یا یک امر منفی درون همان زندگی سنتی قبلی است. این می شود مدرن. مدرن زخمی به سنت می زند و تکه هایی از سنت را می کند و خلا ایجاد می کند و این امر تاریخ را به وجود می آورد و درگیری کلی و جزئی را به راه می اندازد. بر همین اساس، امر کلی هیچ گاه به یک محتوای خاص اجتماعی وصل نمی شود. و اگر برخی امور کلی به اروپا گره خورده اند، دلیلش آن است که اروپایی ها زودتر و بیشتر از بقیه امر منفی، یا این شکاف، را در خودشان ایجاد کرده اند و نقد سنت را به راه انداخته اند و وارد تاریخ شده و مدرن شده اند. می دانم این مباحث در برابر زحمتی که پای این تحقیق جزئی کشیده شده، حرف هایی کلی به نظر می رسند، ولی افق طرح این پرسش ها چیزی است که نمی توان فراموشش کرد. تجربه ای شخصی که به آن اشاره کردم و گفتم به چه نحو به تز ترجمه/ تفکر رسید، دقیقاً ناشی از همین درگیری با امر کلی بود. مسئله ما این بود که

با کجای سنت‌مان باید درگیر شویم و همین جا هم مسئله سیاسی می‌شد و کل ماجرای ایدئولوژی و سواستفاده ایدئولوژیک از سنت مطرح می‌شد. از این‌رو، چارچوب کلی پرسش برای ما همچنان همین است. برچسب‌هایی مثل غرب‌زده و اروپامحور نمی‌تواند این پرسش اساسی را کنار بزند، پرسشی که اروپایی‌ها هم هنوز با آن درگیر هستند: دعوای اروپامحوری و برگزیت و تجزیه‌طلبی‌ها و اینکه چطور باید با هم بود، و آیا باهم‌بودن مساوی است با آن بازار سرمایه‌داری که اتحادیه اروپا پیش پای همه کشورها می‌گذارد یا می‌توان به یک کلیت دیگری رسید. تمام دعوای سیاسی از شیلی تا عراق و لبنان بر سر همین قضیه است. چون دموکراسی خود یک امر کلی است. نمی‌توان بحث کلی و جزئی را کنار گذاشت. نمی‌توان هستی‌شناسی اکنون‌مان را مجزا از این دعوای جزئی و کلی، دعوای تاریخ به معنای برشی که مدرنیته در سنت ایجاد می‌کند، مطرح کرد. چون نه فقط سرمایه‌داری که ژست جهانی‌بودن به خود می‌گیرد (هرچند سراپا غیرکلی و وابسته به منافع و اغراض جزئی است)، بلکه عدالت، آزادی، و دموکراسی هم کلی‌اند و فراتر از این‌ها سوسیالیسم و کمونیسم هم کلی‌اند.