



۲۰۱۸/۰۵/۰۶

س. ح. روغ

موضع جناب راوش؛ و موضع جناب پدرام چرا موضع ما نیست؟؟

«...کوپر بزرگ و بزرگ تر می شود...
وای بر آن که کوپر را پنهان می دارد»
نیچه
«ننگ و نام»

بحثی با نویسنده پُرکار جناب سلیمان راوش
قسمت اول
بخش چارم
بند اول

با پوزش از تأخیر، بحث با جناب راوش را ادامه می دهیم؛

در بند بعدی که جناب راوش می آورد دقیق می شویم:

«جستجو و کشف دوباره برج و باره های هویت ها... اصل هویت قومی و فرهنگی مستقل... حافظه تاریخ را به وسیله داروی فرهنگ مداوا نماید.

جهانی نمودن فرهنگ را باید خواب و خیال دانست، که امپریالیزم و استعمارگران برای استثمار جوامع در بی هویت ساختن مردمان جهان به نفع سیاست های خویش، در سر می پروراندند... جهانی کردن همه چیزی (ی؟؟) کشور ها که از سوی امپریالیزم علم می گردد، نیز فرو خواهد ریخت...»!!

با نگاه به این فراز «تیوریک» جناب راوش، در این سوال سر درگم می شویم که مدعیان «اصلی»، و راویان «نقلی» چنین دعاوی، آیا اطلاعی هم از مبانی نظری چنین مباحث دارند؟

اول - منظور جناب راوش از «جستجو و کشف دوباره برج و باره های هویت ها» چیست؟؟

مگر «هویت»، کدام سفینه دینه است که کسی در یک ناکجا گذاشته و جناب راوش قبول زحمت کرده و از مدرک حلال، خدمه و کلال گماشته تا از «جستجو و کشف دوباره برج و باره» آن، برای تاریخ، چوبک خلال ساخته باشد!

راوش با هر بیل و کدالی که بکاود، از این جستجو جز محالی نکاود!

پایانتر بحث هویت را می‌گشاییم؟

دوم- جناب راوش آن‌جا که می‌نویسد «اصل هویت قومی و فرهنگی مستقل»

در این‌جا جناب راوش «اصل» را به کدام معنا آورده است؟

در فکر مدرن «اصل» به معادل «اکسیوم = Axiom» آمده است؛ و بحث در اکسیوم هیچگونه مناسبتی با بحث در «فرهنگ» و یا بحث در «هویت» ندارد؛ و هرگاه جناب راوش این «اصل» را به نقل از «اصل و وصل» معروف مولانا آورده باشد؛

پس نخست روشن است که در مولانا این «اصل» بمعنای آغاز اول و ازل آمده است؛ و یک مفهوم لاهوتی است و سیر ناسوتی ندارد؛ همان‌که بیدل می‌آورد:

انجام این بساط، در آغاز خفته است
شام ازل، تصور صبح ازل کنید
جاده‌سر منزل مقصد، خط پرکار داشت
عالمی انجام‌ها طی کرد و در آغاز ماند

و سپس بحث از هویت، بمعنای امروزه، که مورد نظر راوش نیز است، در فکر ما غایب است؛ سنایی مفهوم «هویت» را، از ریشه «هو»، بمعنای «منتسب به خدا» می‌آورد:

فعل و ذاتش برون ز آلت و سوست
بس که هویتش پُر از کُنّ و هوست
تا کی از نار هوا، نز روی هویت چنین
خویشتن را بیهده مدهوش و حیران داشتن

و عطار می‌آورد:

چون هویت از بطون در پرده بود
در هویت، بس هویدا می‌روم

و خاقانی می‌آورد:

پرواز در هوای هویت کن، از خرد
بر تله‌هوا چه پری، از تلّ هوان

«ها» که دال است بر هویت ذات متعاقب بود بر او حرکات

مولانا و سعدی و حافظ و بیدل اصلاً همین مفهوم هویت را هم نمی آورند؛

مفهوم «هویت» بمعادل Identity یک ترجمه بسیار نادقیق قرن بیستمی است؛ و پایان تر بحث می کنیم که این ترجمه نادقیق، بمانند ترجمه نادقیق «ملت» بمعادل Nation اروپایی، بسیار هم معضل آفرین بوده است؛ از جانب دیگر هویت کدام «چیز» نیست؛ هویت کدام «جوهر و یا سرشت» نیست، طوری که یک عده مدعی هستند که

«صیب چی کنیم همان قیوم ما را از بهمان قوم آفریده است!»

نه تنها هویت را به کدام «اصل» نمی توان راجع ساخت؛ بل هویت، نه اصلاً و نه وصلاً، ارجاعی نیست؛ «هویت»، یک نشان است که سیر تاریخی بر سینه ما التصاق می کند؛ «هویت» هایی که داریم، پیش از سرگذشت هایی که داشته ایم، نه بوده اند!

و جناب راوش آنجا که می نویسد «اصل هویت قومی و فرهنگی مستقل»؛

در این جا جناب راوش «مستقل» را به کدام معنا آورده است؟

مفهوم مستقل، از شاخص هایی است که مدرن با آن آغاز می یابد؛ اندیشه مدرن از مسیر مقاطعه با سنت پدید آمد؛ این مقاطعه، با «هومانیسم» مطرح شد که در طلیعه اندیشه مدرن جای داشت؛ هومانیسم که بوسیله اراسموس و گروتیوس عنوان شد، منظور از آن طرح تفوق اونتولوژیک «انسان» بر «خدای مسیحی» بود؛ این نظریه «انسان» را به حیث فاعل مستقل مطرح کرد؛ و بعد این مفهوم «مستقل» به عرصه های متعدد فلسفه و فلسفه سیاسی منتقل شد؛ «استقلال سیاسی» هم از همین ریشه آمد که بار نخست بوددین در آن بحث کرد؛

یکی از مباحث کلیدی این مقاطعه با سنت، و بنا بران مبحث کلیدی مدرن، قبولی تمایز و مستقل بودن فرهنگ مدرن بود؛ هابرماس نشان داد که «فاعلیت انسان»، ریشه اش در فلسفه سقراطی است، و در واقع، خاصاً «مدرن» نیست؛ آن چه خاصاً مدرن است، آن جریان تمایز و انتزاع و استقلال فرهنگی است؛ و نشان داد که طی جریان مدرن است که نه تنها ناسوتی از لاهوتی متمایز می شود، بل فرهنگ سکولار نیز از فرهنگ دینی متمایز می شود؛ نهضت های انفصال (secession)، اساساً نهضت های مدرن بودند؛ مکتب هنری مدرنیسم، مطابق به همین نظر، با تاریخ مندی اثر هنری مقاطعه کرد؛ بعد ترمیشل فوکو این نظر را بر فلسفه تاریخ منعکس ساخت و نشان داد که سیر تاریخ اصولاً عبارت از تداوم ها نیست، بل عبارت از گسست ها است؛ فوکو همه نظریه های تاریخ، و فلسفه تاریخ را که «مدرن»

هستند، به شمول نظریه مارکسیستی ماتریالیزم تاریخی^۱، که یک گونه تبیین فلسفی از تداوم جهان شمول مدل مدرن در تاریخ است، همه را «تاریخ سنتی» نامید؛ و قاطعانه مسترد کرد؛

پس هرگاه راوش مفهوم «اصل» را بمعنای «سنت» آورده باشد، در این صورت این مفهوم، با مفهوم «مستقل» که یک مفهوم مدرن است، جمع مع الفارق است؛

و هرگاه راوش این مفهوم «اصل» را، بنا به موضع پسامدرن، و بمعنای مراجعه پسامدرنی به سنت، آورده باشد؛ پس اول تر مفهوم مستقل {که مدرن است} را کنار بگذارد؛ و بعد باید بسیار دقیق بسازد که منظور از پسامدرن چیست؟ پسامدرن نه یک مرحله تفکر، بدنبال مدرن است؛ و نه یک نقد موضع مدرن است؛ مدرن و پسامدرن بردستگاه مفهومی مشترکی متکی اند^۲؛ پسامدرن یک احتجاج نو است نه تنها در فلسفه، بل نیز در منطق؛ از این نظر که می گوید نه یک پاسخ، بل بی نهایت پاسخ ها ممکن هستند؛ لیونار نوشت:

۱- «برداشت های جامعه شناختی موجود، از تغییر، که عمدتاً از آثار اندیشمندان بزرگ سده ۱۹ اقتباس می شوند، مناسبیت و کارایی کمتری دارند و در عین حال روزبه روز بیشتر مسأله برانگیز می شوند... اکنون شالوده شکنی دامنه وسیعی از نظریه های تغییر اجتماعی ضرورت یافته

است که یکی از نتایج و پیامدهای مهم آن این است که امکان تحقق برخی از ممدوح ترین جاه طلبی های نظریه اجتماعی از جمله ماتریالیزم تاریخی را نفی کنیم... امکان تحلیل علمی سازمان زندگی اجتماعی، و نیز فرایند تغییر اجتماعی، در بافت فرهنگی و تاریخی خاصی تدوین شد یعنی در اروپای غربی و طی سده های ۱۸ و ۱۹... جامعه شناسی همزمان با مدرنیته پدید شد و شرایط وجودی و نهادی و معرفت شناسی آن نیز مترادف است با ایجاد شکل های مدرن زندگی... جادوی «راز مدرنیته - ماجرای عظیمی که در دماغه ی شمال غربی قاره ی اروپا رخ داد»، سراپا رنگ باخته است زیرا مدرنیته خود دستخوش بدعت گذاری نیرومند خود شده است...»

/ بری اسمارت: شرایط مدرن، مناقشه های پست مدرن؛ ترجمه حسن چاوشیان؛ تهران ۱۳۸۹؛ صص ۱۶ و ۱۷/

۲- سوژه و ابژه را در کانون بحث قرار می دهیم تا خویشاوندی دستگاه مفهومی مدرن تا پسامدرن را دنبال می کنیم؛ جداسازی سوژه و ابژه (خرد و واقعیت) با دکارت آغاز شد؛ کانت نخستین فیلسوفی بود که در مقابل روشنگری ایستاد و پروژه دکارتی سوژه و ابژه را، و خاصاً نظر دکارت در باره «واقعیت» را نقد کرد؛ کانت به مفهوم ابژه = واقعیت پایبند ماند، اما می گوید که این سوژه است که به ابژه شکل می بخشد؛ از این لحاظ کانت ابژه = واقعیت را به دوبرخش منقسم می کند: آن بخش واقعیت که خارج از دسترسی سوژه قرار دارد را واقعیت نومینال می نامد؛ و آن بخش واقعیت را که به واسطه سوژه شکل داده می شود، واقعیت فنومینال می نامد؛ هگل این دوبرخش سازی کانتی واقعیت را مسترد می کند و سر تا سر واقعیت را تحت پوشش سوژه قرار می دهد، چرا که خرد تنها و اساساً، بازتابی (و شناختی) نیست، بلکه خرد یک جریان خلاقه متکی به خود است؛ مارکس، با نقد هگل، دوباره واقعیت را بحیث مبنای شناخت مطرح می کند؛ مارکس آن جا که سر تا سر تاریخ را از نظر عطف جبری به مدل مدرن تفسیر می کند، یک قرابت مدرن است؛ و آنجا که تاریخ را به فراتر رفتن از مدل مدرن فرا می خواند، یک قرابت پسامدرن است؛ برگسون با عطف به مبحث سوژه، اساساً به هگل برگشت؛ نیچه و کیرکه گارد و هایدگر و لاکان، پروژه دکارتی جدا سازی سوژه- ابژه را نقد کردند؛ فوکونشان داد جداسازی دکارتی سوژه و ابژه که در مدرنیته کانتی ادامه می یابد، از همان آوان دچار تعارض عمیق بوده است و از این نظر هومانیزم و فاعلیت تاریخی منتج از آن، اصلاً درکانت به پایان می رسد. فوکو «هومانیزم» را یکی از سه مبنای تاریخ نگاری سنتی می شمارد؛ و مسترد میکند؛ نظرات فوکو بنا به ملاحظات خاص در ایران وسیعتر منعکس شدند؛ آگامبین اندیشه های هایدگر و فوکو را در «انسان برهنه» دنبال کرد؛ هانس ویهلر Wehler آلمانی در کتاب «چالش تاریخ فرهنگ» از «تاریخ اجتماعی» در مقابل «تاریخ فرهنگ» دفاع کرد؛ و نقد فوکو بر تاریخ نگاری (اجتماعی) اروپایی را مسترد کرد؛ خاصاً نقد ویهلر از «تحلیل گفتمان» فوکو مهم است، زیرا به این صورت ویهلر، به نقد ازادوارد سعید، و نظریه پسااستعماری وی، هم، عبور کرد؛ چون سعید، از جمله، بر فوکو متکی است اما پسانتر نظریه پرداز بزرگ نظریه پسااستعماری، سپیواک، هم، از فوکو نقد کرد؛

«پسامدرن چیست؟ پسامدرن بی شک بخشی از مدرن است... پسامدرن آن چیزی است که به جستجوی موارد ارائه ناشدنی نو می‌براید... پسامدرن باید بر اساس تناقض گذشته در آینده درک شود... بیایید بر علیه کلیت بجنگیم؛ بیایید شاهدان امر ارائه ناشدنی باشیم؛ بیایید تفاوت‌ها را تقویت کنیم...»^۲؛

پسامدرن بمعنای جستجوی پاسخ‌های بدیل برای مسائلی است که مدرن در تبیین آن‌ها به بن‌بست رسید؛

•
بدینسان پسامدرن با طرح «پاسخ‌های بدیل» منطق سنتی ارسطویی را عدول می‌کند؛ و از اصل ارسطویی امتناع تناقض، به تناقض باوری عبور می‌کند؛ کانت هنوز به قاعده ارسطویی امتناع تناقض پابند می‌ماند؛ هگل از همین نظر کانت را نقد می‌کند و به تناقض باوری مستند می‌شود؛ این گفته از هگل است که قطعاً همه چیز به «اینهمانی همانستی و ناهمانستی بستگی دارد»؛ توجه پیشا-سقراطیان به تناقض باوری در فلسفه، از منابع مهم رجوع هایدگر به آنان است؛ هایدگر که می‌گوید نیچه سراسر فلسفه سقراطی را «واژگون» می‌سازد، منظورش، از جمله، بازگشت نیچه به همین مبنای تناقض باور در فکراست؛ ویتگنشتاین گفت که در منطق^۴ هم تناقض باوری محتمل است؛ پسامدرن این تناقض باوری = *Dialetheism* را دو باره سرخط فکر قرار می‌دهد. وقتی فوکو می‌نویسد: «این زمانه شبیه همه زمانه‌های دیگر، یا این که، اصلاً شبیه هیچ زمان دیگری نیست»؛ در این جا فوکو، پیرو هگل، و نیچه، تناقض را وارد سخن فلسفی می‌سازد؛

فارابی به پیروی از ارسطو اصل امتناع اجتماع متناقضین را وارد حکمت ساخت؛ و به پیروی از فارابی، ابن‌سینا، و بعد میرداماد، و خاصاً ملا صدرا در این مفهوم مشابهی امتناع اجتماع متناقضین، مباحث گسترده‌گشودند؛

بیدل ابوالمعانی، که متصل پس از ملا صدرا وارد میدان فکر می‌شود، این اصل رهنمای حکمت و مشا را که تا ملا صدرا رسیده بود، در هم شکست؛ بیدل به تناقض باور یعدول و عبور می‌کند که در سیر حکمت ناشناخته است:

هرگز ندارد هیچکس پروای فهم خویش

رازی! و گر نه این قدر نامحرم رازی، چرا؟

نه آهنگیست، نی سازم، نه انجام و نه آغازم

به فهم خویش می‌نازم، نمی‌دانم چی فهمیدم

معنی روشن به چندین پیچ و تاب آمد به کف

کرد "بیدل" گوهر ما، از دل گرداب گل

^۲ - مانی حقیقی: سرگشتگی نشانه‌ها؛ تهران ۱۳۷۴؛ صص ۴۶ تا ۵۰

^۴ - وقتی در تناقض وجود و عدم بحث می‌کنیم، بحث فلسفی کنیم؛ وقتی در تناقض صدق و کذب بحث می‌کنیم، بحث منطقی می‌کنیم. منطق

Logics همانست که امروزه معرفت‌شناسی Epistemologie می‌نامیم؛ این بخش فلسفه در باره ملاک‌های تمییز اندیشه صحیح از اندیشه ناصحیح بحث می‌کند؛

نسبتی که، با آنهمه جذابیت، بیدل در میان امرلحظه ای و امر جاودانه برقرار می کند، یکی از جلوه های همین تناقض باوری در بیدل است:

خط پرکار در هر ابتدایی، انتها دارد حیات جاودان خواهی گداز عشق حاصل کن

و بیدل با دومفهوم «ابنای زمان» و «من» کار می کند؛ و ابنای زمان را در چنبره زمان کرانمند مطرح می کند؛ و اما «من» را از زمینه زمان کرانمند بیرون می کشد، و در زمان بیکرانه جای می دهد؛ و بدین سان است که بحث از «هویت»، بمعنای امروزی، در بیدل مطرح نمی شود:

ز ساز خلق به جز هیچ، هیچ نتوان یافت
خیال نیستی یی هست، کاینقدر هستند
زیر سنگ است، از من و ما، دامن آزادی ام
آه ازین رنگی که بر بوی گلم افزوده اند
نیم چشمک، خانه روشن کردنی داریم، و هیچ
چون شرر، "بیدل"، چراغ دودمان فرصتیم

دقیق نیست که بنویسیم: «بیدل با متناقض ها کار می کند»؛ دقیق است که بیدل اساساً تناقض باور است؛ این تناقض باوری بیدل، اول نشان می دهد که بیدل، در عرصه فکر، یک ادامه مکتب اصفهان نیست نیست؛

فکر ایران کنونی که در بند امتناع تناقض صدراپی دست و پا می زند، از یکطرف نمی تواند بیدل را بفهمد؛ و از طرف دیگر نمی تواند بیدل را نادیده بگیرد؛ پس راه چاره را این یافته است که بیدل گویا با مکتب اصفهان ربط داشته است؛ برای «مکتب اصفهان»، اما، همان بس که به مسقط بلخی ابن سینا معترف شود^۵؛

و دوم نشان می دهد که فکر بیدل در مهد هند به پختگی رسیده است؛ فکر هندی از قدیمترین منابع تناقض باوری است؛

^۵ - در ایران کنونی (کشور ما را پارس بنامید) اکثر احسان یار شاطر { از حوزه حکمت اصفهان سخن گفته می شود؛ و نه تنها ابن سینا بل سهروردی را هم با این حوزه جگمی وصل می کنند؛ و تا این هدف فایق آمده باشد، حتی کنیت بلخی ابن سینا را کتمان می کنند؛ مهدی امامی جمعه در کتابش صریحاً کنیت ابن سینا را تا همدان عقب می برد؛ و باقی خیر و خلاص! حتی میرداماد، که بدون تردید سیمایی درخشان است، کنیتش از گیلان است؛ و از اصفهان نیست.

مهدی امامی جمعه: سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا؛ تهران ۱۳۹۱؛

و این تناقض باوری در مکاتب بودیک بیشتر جلو برده می شود و ملاحظات جدید بر آن افزود می گردد^۶؛ طوری که می دانیم آموزش بودیک تاثیر و سهم مهمی در تاسیس عرفان خراسانی داشته است^۷ و نخستین عارفان خراسانی بمانند ابراهیم ادهم از متن معتقدات بودیک برخاسته اند؛

بیدل کینیت به این عنعنۀ فکری می رساند و تناقض باور است؛ و صرفاً همین دلیل بس که بگوئیم بیدل به اصل امتناع تناقض پابندی ندارد و بنابراین به مکتب اصفهانی میر داماد تا ملا صدرا، که تناقض باور نیست، اصلاً اعتنایی نداشته است. عرفان خراسانی میراث فکری ایران شرقی است و هیچ نسبتی با حوزه حکمی اصفهان ندارد^۸؛

تناقض باوری سرچشمۀ معنا آفرینی اعجاب انگیز بیدل است؛ تناقض باوری بیدل همان رشتۀ مفقوده ایست که مارا به شخصیت فکری بسیار غریب و ذی جوانب بیدل رهنمایی میکند؛ و بیدل را بسیار دورتر از دسترس فکر متعارف جای میدهد؛ بیدل در طرح آن بنیادهای مفهومی و فکری پیشکسوت است، که سه قرن بعد در پسامدرن منتظم و مستدل می شوند؛ بیدل از پیشاهنگان اندیشه و شعر پسامدرن است.

•

خوب؛

پسامدرن می گوید که این ادعای مدرن که سراسر تاریخ بشر فقط یک انتخاب دارد، و نه تنها یک انتخاب دارد، بل حتی موظف است، و حتمی، و باید، خود را به استفامت مدل مدرن اروپایی قرار بدهد؛ این ادعا یک کلان - روایت است؛ و غلط است^۹؛ و از این نظر مارکسیزم، هم، در نهایت، فقط یکی از انواع مکاتب اروپا- محور است؛

^۶ « به نظر می رسد که تناقض باوری در فلسفۀ شرق بیشتر ساری و جاری بوده است تا در فلسفۀ غرب. در منطق و متافیزیک هند باستان، درباره هر قضیه مورد بحثی، چهار احتمال متعارف ملحوظ می شده است: آن قضیه (فقط) صادق است؛ (فقط) کاذب است؛ نه صادق است و نه کاذب؛ یا این که هم صادق است و هم کاذب؛ منطق بودایی قدیم احتمال پنجم را افزود و آن این که : هیچ یک از این احتمالات نباشد. (این احتمال «کاتوشکوتی» Catushkoti خوانده می شد) پیروان برهما بودا گام فرا تر نهادند و از احتمال این نوع ارزش های متناقض جانب داری کردند: صدق (تنها)؛ و صدق و کذب هر دو؛ سخنان متناقض در مکتب «تائوئیسم» امر عادی است. برای مثال، چانگ تسو (Chuang Tsu) می گوید: آن چه اشیا را می سازد، هیچ مرزی با اشیا ندارد، اما مقصود ما از سخن «مرزهای میان اشیا» مشخص نمودن مرزهای اشیا است. « مرز بدون مرز، مرزی است بدون هیچ مرزی»

زمانی که بودیسم و تائوئیسم با هم ترکیب شدند و به صورت «چان» (یا زن، که همان اسم ژاپنی آن است) در آمدند، فلسفۀ ای پدید آمد که در آن تناقض نقش مهمی داشت. بنا به گفته سوزوکی نفس فرایند دستیابی به روشنگری، فرایندی است که «زمانی برتر از فرایند استدلال بوده و زمانی در آن جا دارد. این سخن، اگر از نظر صوری لحاظ شود، یک تناقض است، اما در حقیقت، خود همین تناقض، معلول روشنگری است.»

/ گراهام پریست: تناقض باوری؛ ترجمه و نقد رحمت الله رضایی؛ مجله معرفت فلسفی؛ ۱۳۸۳؛ س اول؛ ش ۳؛ صص ۱۳۳ تا ۱۵۳ /
^۷ و این نشان می دهد که نه تنها مناسک و آیین ها و سلوک، بل مذاهب و ادیان نیز در متن خود چندین گانه و تداخلی هستند؛ میرچا الیاده در آثار خود این حقیقت را ثابت می سازد

^۸ برخی از سرشناسان ایران کنونی، بمانند جناب شروین وکیلی، هم بر این حقیقت تأکید دارند

^۹ - فوکو نوشت: «همۀ تحلیل های من علیه الزامات کلی هستی بشری هستند. صحبت از خرد، حقیقت و دانش و یا تکذیب آن ها، بیهوده است ... خرد، زبان نهایی جنون است...»

پسامدرن می گوید که وقتی لوسین لیوی برول کتاب «کار کرد های ذهنی در جوامع عقب مانده»^{۱۰} را می نویسد؛ کار خوبی هم می کند، اما پسامدرن در «فلسفه بین فرهنگی Interkulturelle Philosophie» نشان می دهد که مفاهیم «بدوی» و «عقب مانده» یک پیشداوری، ناشی از یک نگاه اروپایی، است^{۱۱}؛ پسامدرن می گوید هیچ فرهنگی «عقب مانده» نیست؛ همه فرهنگ ها یک پاسخ بشری به یک سرگذشت تاریخی هستند؛

پسامدرن می گوید نه مقاطعه با سنت، بل نگاه تطبیقی به فرهنگ ها باید راه آینده باشد:

«بی تردید فرهنگ ها به دلایل تاریخی و جغرافیایی تفاوت های چشمگیر و گاه حیرت آور با یکدیگر دارند... به رغم وجود این گونه تفاوت ها میان فرهنگ ها وجوه مشترک اساسی نیز فراوان است و به همین دلیل

فرهنگ ها قیاس پذیر اند»^{۱۲}

پسامدرن می گوید که نه تنها فرهنگ ها را نمی توان (به عالی و سفلی) درجه بندی کرد و ارزش های تاریخی در همه دوره ها و همه مردمان به جای خود موجه و پسندیده اند؛ بل اشکال مقابله جویی فرهنگ ها و هویت ها، اشکال «انسداده ذهنی» هستند که فقط به بن بست های خونین هدایت می کنند؛

پسامدرن در این تفاوت فرهنگ ها یک ظرفیت راهی بخش می بیند؛ «فلسفه فرهنگ های جهان» می گوید که فرهنگ های بزرگ، و اصولاً هر فرهنگ، شیوه های تفسیر جهان هستند؛ و فرهنگ های بزرگ جهان، و اصولاً هر فرهنگ، بیانی از تعدد نظریه های حقیقت هستند^{۱۳}؛

همین احتجاج ها بودند که هومی بهابها آن ها را، در نظریه خود درباره فرهنگ، دقیق تر می سازد و فرهنگ را یک تلاش مردمان فرودست برای مطابقت با شرایط ناشی از بالا دستی مردمان متهاجم میداند؛ و تبیین خود از فرهنگ را جمع بندی میکند و نشان می دهد که فرهنگ اساساً یک جریان دوجانبه هم آمیزشی، یک داد و گرفت تطبیقی است؛ معنای این سخنان این است که پسامدرن در تبیین ارزش ها (فرهنگی) از اعتبار زمانی فراتر می رود و یک اعتبار مکانی برای فرهنگ قایل می شود؛ یعنی پسامدرن فرهنگ ها را در یک «جایگاه» بینابینی، و بمنزله یک «جایگاه» بینابینی، می بیند؛ بدین سان است که مکان (و محل) در تبیین فرهنگ جای باز می کند؛ و اما طوری که می دانیم دو بُعد زمانی و مکانی یک جایگاه، نظر به ناظر پیوسته عوض می شوند؛

مفهوم فرهنگ و هویت یک معنایابی از همین «جایگاه» بینابینی است؛ دقیقاً به همین دلیل، فرهنگ و هویت، بهمان اندازه که خصلاً ساختاری هستند؛ بهمان اندازه خصلاً، نه ذاتی است؛ و نه تداومی است؛

دقیق تر می شویم و دو مبنای تبیینی مفهوم فرهنگ را در نظر می گیریم:

۱۰- لوسین لیوی برول: کارکرد های ذهنی در جوامع عقب مانده؛ ترجمه بدالله موقن؛ تهران ۱۳۸۹

Heinz Kimmerle: Interkulturelle Philosophie; Junius ۲۰۰۲; pp ۶۸-۱۱

۱۲- شاهرخ حقیقی: گذار از مدرنیته؛ تهران ۱۳۷۹؛ ص ۴۷

۱۳-Anton Grabner Haider: Philosophie der Weltkulturen; ۲۰۰۶

یکی این که سیمای خاصی را که هر مردمی در مصب تاسیس فرهنگ و هویت از خود منعکس می کند، یک محصول سرگذشت آن مردم است؛ یعنی وقتی در بافت یک فرهنگ دقیق می شویم این یک بافت «تداومی» نیست؛ تار های این بافت؛ و پود {گره} های این بافت؛ و «خانه» های این بافت؛ هیچکدام لزوماً و همواره یک گونه نیستند؛ سیمایی که مردمان از آئینه زمان منعکس می سازند، دمبدم عوض می شود؛ و دمبدم هم تجدید می شود؛

دیگری این که هویت مبتنی بر مکان، اساساً ذهنی است و نه عینی؛ هویت یک تفسیر و برداشتی است که ناظر از این بافت دارد؛ نه تنها این برداشت از یک ناظر تا ناظر دیگر متفاوت است، بل هر لحظه ای که از هویت مبتنی بر مکان بحث می کنیم، از یک گذشته ای بحث می کنیم که دچار عوض شدن و تجدید شدن مداوم است، تا از طریق افزوده های تازه، تا به لحظه حاضر، و تا به محضر ناظر، برسد؛

تا این جا ظاهراً همه چیز روشن است؛ بحث وقتی پیچیده تر می شود که بپرسیم سیمای مردمان تحت تاثیر کدام عوامل دمبدم عوض می شود؟ و چرا دمبدم تجدید می شود؟ سیمای مردمان دمبدم عوض و تجدید می شود، چون سیمای مردمان محصول نگرستن در خود نیست، بل محصول تعاطی روابط با دیگری است؛ هویت یک محصول تلاقی با دیگری است؛ ناظری که از هویت بحث می کند، راوش و پدram که از هویت بحث می کنند، در بحث هویت، در مقام همان «دیگری» ظاهر می شوند؛ هویت یک معنایابی در مقابل دیگری است؛

به این معنا است که به تأکید می نویسیم که این هویت یک بر آئینه دو جانبه و چندین جانبه ذهنی است! این هویت یک متعلق به ذات نیست! هویت آئینه ای است که در برابر آئینه ها می گذاریم!

نه فرهنگ و نه هویت، یکی هم، نه در اقامه به ذات تأسیس می شوند؛ و نه در اقامه به اکتساب تأسیس می شوند؛ فرهنگ و هویت، هر دو، رویکرد هایی در «فضای بینابینی» هستند، یعنی رخ به همه جوانب می گشایند؛ و مطالعات فرهنگی هم، مطالعات فضای بینابینی، مطالعات فضای بینا رشته پی هستند؛

پس همه محصولات این فضای بینابینی دو مشخصه اصلی دارند: یکی این که ذاتی نیستند؛ یعنی بر هیچ کدام از جوانب قابل تقلیل نیستند؛ و از این نظر تبیین پسامدرن از مفاهیم فرهنگ و هویت، یک مراجعه به مفهوم مستقل را نفی میکند؛ و دیگری این که دمبدم در حال تعویض و دمبدم در حال تجدید هستند؛ از این نظر از مفاهیم فرهنگ و هویت نمی توان به مفهوم «اصل» عقب نشست؛

مفهوم «مستقل» نه بر فرهنگ، و نه بر هویت، بر یکی هم وارد نیست؛ دو مفهوم «اصل» و «مستقل» ربطی با مبحث «فرهنگ» و «هویت» ندارند؛ ادعا برای «اصل هویت قومی و فرهنگی مستقل» یک فریب عظیم است؛

این بازی با «اصل»، و با «مستقل»، بگفت حسین مبلغ، یک «مکر» بسیار خفیه است که ما از خود کشیده ایم!

سوم - جناب راوش می خواهد «حافظه تاریخ را با داروی فرهنگی مداوا کند»، و خودش، ذیل این فراز یک توضیح درج می کند:

«چرا داروی فرهنگ؟ بخاطری (ی؟؟) این که: اگر نام ها، حافظه تاریخ و هویت هایی (پی؟؟؟) تاریخی جامعه را سامان می دهد (دهند؟)، فرهنگ، حافظه نام ها را سامان می بخشد و پایدار می سازد؛ به همین لحاظ است که در طی

قرون، هویت فرهنگی و آیینی خود را جامعه فراموش نموده؛ مثلاً جامعه گمان می کند که فرهنگ عرب (اسلامی) که امروز در جامعه ما حاکم است، همان فرهنگ ملی و تاریخی جامعه ما است....

جامعه نمی داند و برایش گفته نه شده است که چگونه فرهنگی (ی؟؟) اسلامی (عربی) وارد کشور گردیده و چگونه جامعه این فرهنگ و آیین را پذیرفته است..... به همین گونه، جامعه ما نمی داند (داند؟) که چگونه افغان = اوغان شدند؟ و این اوغان چی معنا میدهد و چطور یک کلمه ای که از لحاظ معنی مظهر ماتم و اندوه است، چگونه جامعه به آن مسمی گردیده است، که بگویند {من افغان هستم = من ناله و فریاد و شیون و زاری هستم....} اوغانیه آن سوی مرز چمن و تورخم توانستند بر جامعه حکومت کنند، و در پهلوی نام خویش؛ خود را نیز بر جامعه تحمیل دارند... انگلیس و روس در طی دو قرن توانست (توانستند؟) از لحاظ ملی و قومی ما را بی هویت بسازند (ند؟) «....»^{۱۴}

این چیزهایی که جناب راوش در دروازه اوغانیه «حلقه داری» می کند، حتی در چندین رساله مضحکات چندش آور هم خواننده آزاری نمی کند؛ در اخیر در این باره بحث می کنیم.

اینک جناب راوش آن جا که می گوید: «جامعه در طی قرون، هویت فرهنگی و آیینی خود را فراموش نموده»، و از این بابت جناب راوش طبابت می کند و داروی فرهنگ تجویز می کند؛

در این جا این پرسش بی پاسخ می ماند که این طبیب با این "دوایی" چی آشنایی دارد و کدام فرهنگ را به مقابل "رنگ زردی" ما تجویز می کند:

آیا جناب راوش به پیروی از ژیل دلوز^{۱۵} فرهنگ پیشامدرن؛ یا فرهنگ مدرن؛ یا فرهنگ پسامدرن را تجویز میکند؟ و یا جناب راوش به پیروی از ریموند ویلیامز فرهنگ ته نشسته قدیم؛ یا فرهنگ غالب اکنون؛ یا فرهنگ در حال ظهور emerging Culture جهانی را تجویز می کند که شاهد ظهور علایم آن هستیم: بمانند بصری شدن؛ مجازی شدن؛ جهانی شدن؟

و یا جناب راوش به پیروی از نظریه پسااستعماری فرهنگ پیشاستعماری؛ یا فرهنگ استعماری؛ و یا فرهنگ پسا-استعماری؛ را تجویز می کند؟

تا جایی که به تجویز ربط بگیرد، در امریکای لاتین رجعت به فرهنگ پیشاستعماری بمثابة بخشی از روند رهایی ملی تجویز شده است؛ {اگر که از بی بی سی «منظوری» گرفته ایم که افغانستان تنها «نیمه مستعمره» بوده است} با آن هم هرگاه منظور جناب راوش همین است، پس بصراحت بنویسد و مبانی باز اندیشی پیامد های فرهنگی استعمار بریتانیا طی پنج قرن اخیر را مطرح کند؛ کاری که در میان اندیشمندان افغان، تنها صدیق فرهنگ می کند؛

اما راوش، بجای آن که همین کار را بکند، می نویسد:

^{۱۴}- سلیمان راوش: نام و ننگ؛ ج. ۱؛ صص ۱۰ و ۱۱ و ۱۲
^{۱۵}- ژیل دلوز: نیچه و فلسفه؛ ترجمه عادل مشایخی؛ تهران ۱۳۹۱

«جامعه گمان می کند که فرهنگ عرب (اسلامی) که امروز در جامعه ما حاکم است، همان فرهنگ ملی و تاریخی جامعه ما است ... جامعه نمی داند و برایش گفته نه شده است که چگونه فرهنگی (ی؟؟؟) اسلامی (عربی) وارد کشور گردیده و چگونه جامعه این فرهنگ و آیین را پذیرفته است...»

در این جا راوش کدام فرهنگ را در نظر دارد؟ و این «فرهنگ ملی و تاریخی» را که می نویسد، این چی شی است؟؟ جناب راوش ملی را از کجا کشانده است و درکنار تاریخی نشانده است؟ چگونه است که جناب راوش در نظر نمی گیرد که، در خود نظریه غربی، یک اجماع در باب مفهوم ملی و ملی گرایی موجود نیست؟

اگر جناب راوش «فرهنگ ملی و تاریخی» را از موضع مدرن نوشته است؛

پس از موضع مدرن، «ملی» رُخ به «تاریخی» ندارد؛ «ملی»، این «تاریخی» را تا جایی منظور می کند که به «ملی» وجهه و اعتبار ببخشد؛ و تا جایی که «تاریخی» نمی تواند کمکی به توجیه «ملی» کند؛ «ملی»، این «تاریخی» را نه تنها کنار می زند؛ بل «تاریخی» را به نفع خود تغییر شکل می دهد و حتی تحریف می کند و در این راه از دروغبافی هم باکی ندارد، گفت معروف بنیدیتو کروچه: «همه تاریخ {ها}، تاریخ معاصر است» به همین معناست؛ «مدرنیته نه تنها رعایت نظام های پیشامدرن، که حتی مراعات گذشته خود را نیز نمی کند... مدرنیته نه تنها مستلزم گسست اکید از هر یا تمامی شرایط گذشته تاریخی است بلکه با فرایند دایمی و نا تمام گسستگی ها و فرو پاشی های درون خود مشخص می شود»^{۱۶}

و اگر جناب راوش این «فرهنگ ملی و تاریخی» را از موضع پسامدرن نوشته است؛ پس پسامدرن اصلاً نه تنها از «فرهنگ ملی و تاریخی» و از «هویت ملی» و «حریم مقدس هویت ملی» سخن نمی گوید؛ بل این تعبیرها را «کلان روایت» می نامد؛ و مسترد می کند؛ بعد جناب راوش این گفت، از سر سهلگیری، را از کجا آورده که فرهنگ کنونی ما، یک «فرهنگ عربی» است؟

به پیروی از تبیین بهابها، فرهنگ کنونی ما، در بر گیرنده پاسخ مردم ما است برای مطابقت با تهاجم زور آور عرب؛ حضور عناصری از فرهنگ عرب در فرهنگ ما، نه تنها این فرهنگ را عربی نمی سازد، بل همان شاکله های بسیار ضروری را نشانی می دهد که فرهنگ ما در مطابقت با آن، اما همچنان و همزمان در مقابله با آن، شکل گرفته است؛ همان گونه که این مطابقت و مقابله در دوره زرتشتی هم دایر شده بود^{۱۷}؛

بحث های جدی درباره تاریخ فرهنگ و فرهنگ تاریخی ما، دایر شده اند؛ استاد عبدالحی حبیبی نگارشات متعدد در این زمینه دارد؛ و از جمله تحت عنوان «ریشه های تاریخی فرهنگ افغانی»^{۱۸} نوشته ای دارد و در آن می نویسد که

^{۱۶} - دیوید هاروی: وضعیت پسامدرنیته؛ ترجمه عارف اقوامی مقدم؛ تهران ۱۳۹۰؛ ص ۲۷
^{۱۷} - تردیدی نیست که اجحاف و زورگویی هایی که عرب برای وادار ساختن مردم به مسلمان شدن روا داشته است، پیوسته موضوعی برای بحث باقی می ماند؛ ایرانی های کنونی پیوسته چنین بحث هایی دایر می کنند؛ نک. سیامک ستوده: تاریخ گفته ناشده اسلام؛ در ۲ جلد؛ امریکا ۲۰۰۷؛
لنگرودیف آ.: چگونه مسلمان شدیم؟ آلمان ۲۰۱۷
^{۱۸} - مطیع الله رو هیال: علامه حبیبی شل مقالی؛ کندهار ۱۳۸۳؛ جلد ۸؛ صص ۳۷ تا ۴۲

فرهنگ کنونی ما، یک فرهنگ متکثر و چند لایه است؛ و چارلایه آریایی- اوستایی و یونانی و بودایی و اسلامی فرهنگ تاریخی ما را نشانی می کند؛ با نگاه دقیق تر به گذشته، حتی بر همین تفکیک حبیبی از فرهنگ ما، هم باید بیشتر بر شماریم؛

بخاطر دارم که استاد رهنورد زریاب در این عنوان «فرهنگ افغانی» در مفهوم «افغانی» ایراد می دید و بخاطر دارم که در این باره چیزی هم نوشته بود، که متأسفانه برای اینقلم دستیاب نه شد. این ایراد زریاب از بحث های بی دامنه ای خبر می داد، که بعد به دامن جنگ ریخته شدند؛ تا بعد تر این بحث ها جنگ «دامنه دار» ساخته شد؛ و اثر نام و ننگ جناب راوش، هم، دامنی از همین «دامنه داری» است؛

زریاب در مجموعه شععی در شبستانی (پشاور ۱۳۸۰) در مقاله «گوهر فشان راز» از فرزانه افغان استاد حبیبی با حرمت شایسته و بزرگ یاد می کند و می نویسد: «هرگاه و هر جایی پای فرهنگ و تاریخ افغانستان به میان آید، بیگمان، نام بزرگ استاد حبیبی نیز بر زبان می رود» (ص ۱۱۶) و هم در همین یادنامه، در تحت رویکرد ها، ایراد خود بر اثر پته خزان (با تصحیح و تحشیه و مقدمه استاد حبیبی بار نخست در ۱۳۲۳ در کابل نشر یافت) را تکرار می نویسد و در اصالت این اثر شک می کند: «از یافته های استاد است ... که بحث های دامنه داری به میان آورده اند... در سال های اخیر زنده گانی استاد حبیبی، هرگز نام این کتاب را از زبان آن شاد روان نشنیدم»....

این بحث های «دامنه دار» تا کنون ادامه دارند؛ سال گذشته نویسنده افغان جناب صبور الله سیاه سنگ بررسی جالب «نگاهی به پته خزان از چند روزنه» را نوشت؛ و جناب غفور لیوال به آن یک پاسخ نوشت؛

اینقلم، قصد ندارد در این بحث «دامنه دار» و «دندان دار» شرکت و یا مداخله کند؛ باز دامن این پانویس برای این تشریف کوتاه است؛ اما دو تذکر لازم است :

یکی این که حرف پینتوی /خ/، که سیاه سنگ به آن اشاره دارد، یک حرف از زبان پارتی است؛ و در سایر بررسی ها هم نه تنها در نگارش، بل حتی در تلفظ آن با اشکال مواجه بوده اند؛ برخی این حرف را /ش/ خوانده اند و به رویت این قرانت، نام «اشکانی» معمول شده است؛ و برخی این حرف زبان پارتی را /r/ و /rZ/ خوانده اند و به رویت این قرانت نام «ارساکید» *Arsakiden* معمول شده است؛

صورت دقیق این نام اما همان «اُشکانی» است؛ در اشکانی، حرف /خ/ را با فتح حرکت می دهیم؛ و بدینسان یکی از غموضات، و یکی از تحریف های خشن و دروغ های شاخدار در تاریخ حوزه ما را می گشاییم: این اشکانی، همین اکنون در نام های اشک و اخگری در میان ما حضور دارند؛ پارت ها یا اشکانی ها = اشکانی ها، بدون کمترین تردید افغان بودند؛ تمدن شکوهمند پارتی یک تمدن افغانی بوده است؛ کهزاد دقیق می گوید که لفظ پشتو از لفظ پارت آمده است؛ پارت ها یا اشکانی ها = اشکانی ها در فضای قومی پشتون ظاهر شده اند؛

حضور این حرف در پته خزان، که سیاه سنگ، با استناد به پوهاند رشاد، صورت نگارش /خ/ برای آن را بدرستی متأخر می داند، دلیلی بر «جعلی بودن» پته خزان نیست؛ همچنان چیز هایی بمانند پاراگراف نویسی، و یا نشانی دادن شعر و شاعرانی با مشخصات و شواهد متأخر و یا حتی تقویم ها، در متن کنونی پته خزان، دلیلی بر جعلی بودن نسخه اصلی نیست؛ اینچنین لغزش ها در متون را «تصحیف» می نامند؛ دیگری این عجب است که طی کلمات های طولانی پیرامون پته خزان، ما توجه نکرده ایم که «بحث» های ما هنوز معیاری نیستند!

وقتی یک اثر یک اثر موضوع مناقشه می شود؛ مهمترین سوال این می شود که معیارهای بررسی و مناقشه دقیق ساخته شوند؛ و از مهمترین استقامت های کار در بررسی چنین آثاری، که یک اجماع در تحقیق (و نقد و تنقیح) را تاسیس می توانند، دو تا هستند:

یکی جغرافیای تاریخی؛ و دیگری نامشناسی و تبارشناسی نام ها؛ این دو استقامت در احتجاج های ما، از جمله درباره پته خزان، یا آشکارا مورد غفلت واقع شده اند و غایب اند؛ و یا ما با لغزش ها و پیشداوری های زیاد با آن ها مصروف شده ایم؛

مثلاً نام «اتغر» (پته خزان؛ چاپ اکادمی رشاد؛ کندهار؛ بی تا؛ ص ۵۵)؛ که حتی یک شخصیت سرشناس بمانند پوهاند تری در ریشه شناسی آن اشتباه می کند؛ ثابت می کنیم که «اتغر» یک «جای- نام = Toponym» تاریخی سکایی است؛ و ذکر آن در پته خزان نمی تواند «جعلی» باشد؛ و یا نام پینتوی «بیت نیکه» که پیوسته با تمسخر نقل مجالس ساخته می شد؛ و فقط از چند سال بدینسو می دانیم که «بیت»، بدون کم ترین تردید، یک نام تاریخی، و یک نام سکایی، است؛ و از اینگونه

از نگاه اینقلم دور انداختن پته خزان نه ممکن است و نه مجاز ! و پایکوبی برای پایکوب کردن پته خزان برای هیچکس بوریا کوبی نمی آورد؛ و از نگاه اینقلم یک چارچوب بهینه برای تنقیح پته خزان این است که کار را بر جدا ساختن مضافات، که طی ۳۰۰ سال در اثر اصلی تداخل داده شده اند، قرار بدهیم؛ و برای این مهم جغرافیای تاریخی و نامشناسی را اساس تحقیق بسازیم.

اینک جناب راوش بنا بر کدام استناد و مجوز نام آریایی را زیر سوال می برد؛ و سوابق یونانی و بودایی در فرهنگ ما را نادیده می گیرد، و می نویسد که فرهنگ کنونی ما یک فرهنگ عربی است؟

اگر راوش «فرهنگ عربی» را از این نظر موکد می سازد، که متهاجم بوده است؛ پس چگونه از نظر می اندازد که فرهنگ یونانی و یا فرهنگ بودایی هم با تهاجم ها وارد سرزمین ما شده اند؟؟

بهر حال یک نکته در همین یادداشت جناب راوش جالب است: جناب راوش دو مفهوم «حافظه» و «فراموشی» را در پیوند با هم مطرح می کند؛ اما مبحث حافظه، یک مبحث بسیار پیچیده است:

در فکر غربی بحث از فراموشی و یاد آوری، با افلاطون آغاز می یابد؛ و مفهوم افلاطونی تذکر از همین بحث می آید؛ این بحث، در فکر مدرن اروپایی، با تکیه بر مفهوم یونانی *Alisis* = بیگانه بسوی مبحث بیگانگی و از خودبیگانگی گشوده شد؛ نجف دریابندری در کتاب درد بی خویشنتی این مبحث را از اسپینوزا تا هگل و مارکس دنبال می کند^{۱۹}؛ و ایستوان مساروش در کتاب نظریه بیگانگی مارکس^{۲۰} نشان می دهد که این مفهوم در فکر مارکس جای خاصی داشته است؛ فکر غربی فقط طی قرن بیستم از همین مبحث، مفهوم «دیگری» را جدا کرد و موضوع بحث قرار داد؛ در خود فکر غربی بحث مفهوم «دیگری»، یک بحث تازه است؛

در فکر «ما» این مباحث مفقود بوده اند؛ و بجز اشاره غزالی در باره «غفلت»، ما با این مباحث مصروف نه شده ایم؛ مفهوم بیگانگی و مفهوم دیگری، از راهی متفاوت، و بمعنایی متفاوت، در عرفان خراسانی، و خاصاً در بیدل، پی گرفته می شوند؛

اینک در فکر مدرن، بحث فراموشی، یک بحث از مبحث پیچیده «حافظه = Gedächtnis = Memory» است؛ و این بحث بسیار هم متأخر است؛ می خوانیم که جناب راوش «حافظه تاریخی» می نویسد؛ و اضافه می کنیم که جناب لطیف پدram، هم، «حافظه تاریخی» را به ما هدیه آورده است^{۲۱}

«حافظه تاریخی»، که راوش می آورد، یک مفهوم خود ساخته است؛ و مبنایی در دانش امروز ندارد؛

در سال ۲۰۱۵ تلویزیون ZDF آلمان یک سریال رویدست کرد با نام «تاریخ ما، حافظه ملت»؛ حتی همین عنوان و همین برنامه هم، در همان زمان از جانب مورخین رد شد؛ مورخین نوشتند:

«..تاریخ شکل داده می شود؛ تاریخ نمی تواند پرسیان شود؛ تاریخ نمی تواند محفوظ سازی {و محفظه سازی} شود»؛

تحت اللفظ بیان شود، شاید بتوان حافظه تاریخی، را به همان داده ها و شواهد و اسناد و آرشیف ها حواله کرد؛ اما آرشیف را کسی «مداوا» نمی کند! با این منابع کار تحقیقی می کنیم؛ کار با داده ها از وظایف معمول تاریخنگاری است؛ و یافته های نو، نیز، چنین هستند؛

^{۱۹} - نجف دریابندری: درد بی خویشنتی، بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب؛ تهران ۱۳۶۸

^{۲۰} - ایستوان مساروش: نظریه بیگانگی مارکس؛ ترجمه ح. شمس آوری- ک. فیروزمند؛ تهران ۱۳۸۰

^{۲۱} - اخیراً لطیف پدram در فیسبوک طی یادداشتی «هویت قومی» را با «حافظه تاریخی» مشروط ساخت

مثلاً وقتی امروز می‌دانیم که ایخاتون پرستش آفتاب را خود نیاورده است، بل به واسطه زنش افرودیت، که میتانی بود، آیین مهر از میتان به مصر منتقل شده است؛ و این یکی از دلایل اتحاد بسیار طولانی در میان مصر فراعنه و میتان ها بوده است؛

اینک این یافته از حافظه تاریخ را که بدست آورده ایم، این یافته را کسی «مداوا» نمی‌کند؛ بل بالای آن کار می‌کنیم؛ و از جمله در این فکر بیش تر دقیق می‌شویم که چگونه بوده که آیین مانی هم در مصر شیوع گسترده داشته است؛ و در می‌یابیم که رسیدن لاجورد به مصر، تنها رسیدن سنگ نبوده است؛ ننگ هم از ما به مصر رسیده است!

بلی! بگفت لیوتار «آبروی نام را نگهداریم!»؛ چون تا به حال نخونده ایم که کسی سوته چوب برداشته باشد، و رسیدن آیین میتانی به مصر را درون کوب کرده باشد!

«حافظه تاریخ» که جناب راوش می‌آورد، غلط است.

و «حافظه تاریخی» را که جناب لطیف پدram می‌آورد؛

این وظیفه به این نوشته می‌رسد که روشن بسازد چرا موضع جناب لطیف پدram، موضع ما نیست؟

«حافظه تاریخی»، که پدram می‌آورد، در ایران کنونی بیشتر معمول است، و ظاهراً، از میراث های نادقیق احمدشاملو باشد؛ عجب این که شاملو حتی در شعر، گفته هایی ندارد که حجت باشند؛ شاملو گفته بود: «شعر تعریف ندارد»؛

و شاعر ما، هم، پیوسته تکرار کرد که صیب شعر خو تعریف ندارد؛ اما این سوال که «شعر چیست؟»، اصلاً پاسخش این نیست که «شعر تعریف ندارد»؛ «تعریف»، یک مضمول مفهومی بحث در باره شعر نیست!

و مطبوعات ایران کنونی که پیوسته به «حافظه تاریخی» روی می‌کند؛ و پیوسته این سوال را خط می‌کند که آیا حافظه تاریخی ایرانیان کوتاه است و یا دراز است؛ همین معنی بیشتر شاعرانه را منحنی می‌کند!

اینک مشکل در این جا است که مفهوم «حافظه تاریخی»، یک مفهوم دقیق نیست؛ چون یک مترادف است؛ وقتی می‌گوییم که یک مترادف است؛ منظور این که یک چیزی گفته ایم بمانند «آب نوشیدنی»! حتی بیکن، و نیز بعد از وی، هم، معتقد بودند که تاریخ، یک نوع حافظه است؛ بیکن نوشت: «تاریخ ... چنین دانشی توسط حافظه حاصل میشود»؛

در دانش امروزی ترکیب «حافظه تاریخی» معمول نیست؛ اما با اشاره به خاطره جمعی، از «خاطره جمعی تاریخی - Das geschichtliche kollektive Gedächtnis» سخن رفته است؛ پس تا این جا، «حافظه تاریخی»، که پدram می‌آورد، یک ترکیب بی معنا است!

درین حال علوم انسانی، هرچه بیشتر، به مفهوم «حافظه» معطوف می‌شوند؛ و خاصاً در روشنی پسامدرن، و در پارادیم مطالعات فرهنگی، دو مفهوم فرهنگ و حافظه هرچه بیشتر در پیوند با هم مطرح می‌شوند^{۲۲}؛

۲۲- محمد سعید نکایی: مطالعات فرهنگی و مطالعات حافظه؛ مجله مطالعات اجتماعی ایران؛ س ۵؛ ش ۳؛ ۱۳۹۰؛ صص ۷۲ تا ۹۶

علوم انسانی می‌گویند که مردمان، و گروه‌های اجتماعی، هم، بالاترین یک «حافظه»^{۲۳} دارند؛

این نظر که خرد مبنای فردی ندارد، خرد مبنای جمعی دارد، این نظر اصلاً از مهمترین آورده‌های هگل است؛ دورکیم با مراجعه به هگل مفهوم آگاهی جمعی در جامعه‌شناسی را بدست داد^{۲۴}؛ و به پیروی از دورکیم دو راه گشوده شدند:

یکی گیدنز و بوردیو که در ساختارگرایی مفهوم ساخت یابی Strukturation را مطرح کردند و دوگانه مفهومی ساختار و عاملیت Struktur/Agency را پیشنهاد کردند؛ و بوردیو فراتر Habituskonzept را مطرح کرد و هر دو در میکانیزم‌های اجتماعی بازتولید فرهنگ بحث کردند؛ با نگاه به «شرق» تصریح می‌کنیم که بحث در «باز تولید فرهنگ استبدادی»، نیز، یک بحث ساختاری است. روغ}

دیگری هالبواکس^{۲۵}، که از دورکیم و گیدنز مفاهیمی به عاریت گرفت، اما به ماکس وبر پیوست؛ هالبواکس جانب اجتماعی حافظه جمعی را بحث کرد و نشان داد که «حافظه» اساساً جمعی است؛ و از مفهوم «حافظه» بسوی مفهوم «خاطره» حرکت کرد و مفهوم «خاطره جمعی» را بدست داد؛ و این مفهوم پس از وی از مفاهیم رهنمای روان-شناسی اجتماعی^{۲۶} قرار گرفت؛

هالبواکس مبحث جامعه‌شناسی تاریخی ماکس وبر را جلو تر برد و نشان داد که هم فراموش‌سازی، و هم یاد-آوری، میکانیزم‌های اجتماعی - تاریخی- فرهنگی هستند؛ الگوهای اجتماعی، بمانند فرهنگ و هویت، میکانیزم‌های فراموش‌سازی و یادآوری را در خود نهفته دارند؛ و این که هم فرهنگ و هم هویت در بازسازی یک تصویر از گذشته شرکت

۲۳- «حافظه» را از «خاطره» متمایز می‌سازیم؛ «خاطره» یک مفهوم اختصاصاً «جمعی» است؛ درحالی که «حافظه»، بمعنای بخاطر سپردن، و بخاطر سپرده شده، امروزه کاریست گسترده تری دارد، و در رشته گینالوژی Genealogie به حیث یک مفهوم روشی و متدیک مطرح می‌شود:

کاینات یک «حافظه» دارد؛ و علم امروز این گپ حیرت آور را می‌گوید که کاینات حتی یک «ارگان» حافظه دارد که با اعداد دیجیتال (۱/۰) "کار" می‌کند؛ سنگ یک «حافظه» دارد؛ امروز می‌دانیم که قدیم ترین سنگی که بر روی زمین تثبیت شده است ۴،۳ میلیارد سال عمر دارد و این قدمت را با مراجعه به حافظه خود سنگ تثبیت کرده اند؛ قاره‌ها یک «حافظه» دارند و این حافظه رویت شده است و بر مبنای آن ما از Pangea تا پنج قاره کنونی را می‌شناسیم؛ درخت یک «حافظه» دارد؛ کروموزوم‌ها یک «حافظه» دارند؛ وقتی ما از سهمیه کروموزومی نیاندرتال‌ها در ساختار کروموزومی انسان کنونی سخن می‌گوییم، آمیزش انسان نیاندرتال و ساپینس را بخاطر می‌آوریم که در حافظه کروموزومی ما نشانی شده است؛ وقتی ما از MHC سخن می‌گوییم، آمیزش انسان ساپینس با انسان ایریکتوس را بخاطر می‌آوریم و این آمیزش در حافظه کروموزومی ما نشانی شده است؛ و ازینگونه

MHC = Major Histocompatibility Complex

در تحت این مفهوم از مجموع سیستم دفاعی عضویت در مقابل ورود یک سیستم بیگانه بحث می‌شود، که سیستم HLA یک بخش از آن است؛ ثابت است که انسان ساپینس فاقد این سیستم دفاعی بوده است و آن را در نتیجه آمیزش با انسان ایریکتوس بدست آورده است؛ انسان ساپینس حد اکثر تا حوالی دوصد هزار سال عقب می‌رود؛ اما انسان ایریکتوس در حوزه ما تا ۲ میلیون سال عقب می‌رود؛ آمیزش انسان ساپینس با انسان نیاندرتال و با انسان ایریکتوس، در حوزه ما، و در امتداد کوه‌های زاگروس و البرز و هندوکش و هیمالیا و آلتای به وقوع پیوسته است؛

۲۴- ژرژ گورویچ: آگاهی جمعی در جامعه‌شناسی دورکیم؛ ترجمه فریدون سرمد؛ تهران ۱۳۹۱

۲۵- Halbwachs کتاب «چارچوب‌های اجتماعی خاطره» را در ۱۹۲۵ نوشت؛ و کتاب مهم وی «خاطره جمعی» ناتمام ماند؛ پیر نورا، چهره درخشان مکتب آنال، کتاب «مکان‌های خاطره»/۱۹۹۸/ را با مراجعه به کتاب «خاطره جمعی» هالبواکس نوشت؛ هالبواکس در کتاب «خاطره جمعی» مفهوم «محصولات یادگاری» را بدست داد؛ پیرنورا با مراجعه به این مفهوم هالبواکس، مفهوم «مکان‌های خاطره» را بدست داد؛ مکان‌های خاطره همه آن مکان‌هایی را در بر می‌گیرند که با انواع و شیوه‌های بخاطر سپردن Wahrnehmen ربط یافته می‌توانند؛ و نورا از این مفهوم نتایج فلسفی می‌گیرد و مستدل می‌سازد که تکثر مکان‌های خاطره، همان تکثر روایت‌ها هستند؛

۲۶- بارون- برن- جانسون: روانشناسی اجتماعی؛ ترجمه علی تحصیلی؛ تهران ۱۳۸۹

می کنند، از همین جاست؛ یعنی یاد آوری گذشته پیوسته مشروط و متأثر از حال است؛ ما بنا به مقتضیات اکنون گذشته را بازسازی می کنیم؛ اکنون، هم کرسی و هم شاخص و استقامت دهنده کار برای یادآوری گذشته است؛

در بحث های بعدی جامعه شناسی تاریخی، دو نوع حافظه اجتماعی در مقابل هم مطرح شدند:

یکی «حافظه سنتی»، بمعنای «حافظه قدسی»؛ و همین حافظه است که ترجیحاً «حافظه تاریخی» نامیده شد؛ نشان داده شد که مناسک و آیین و مذهب و دین در حافظه قدسی میکانیزم های حافظه را در انحصار دارند؛ و فراموشی و یاد-آوری را منظم می سازند و دیکته می کنند؛

دیگری «حافظه مدرن» بمعنای «حافظه سیکولار»؛ و همین حافظه است که ترجیحاً «حافظه ملی» نامیده شد؛ ازین نظر که در تحت مدرن یک «ملی سازی حافظه = Nationalisation of Memory» سازمان داده شد؛ و حافظه های قومی و حافظه های محلی به نفع حافظه ملی متروک ساخته شدند؛

هابرماس بحث حافظه جمعی را از نظر حافظه ارتباطی گشود، و مفهوم بین الاذهانی را بدست داد؛ و لاکان و فوکو بحث حافظه جمعی هالبواکس را ادامه دادند؛ لاکان بر مفهوم افلاطونی نفس متمرکز شد؛ فوکو در تحلیل گفتمان، جانب سیاسی حافظه جمعی را مطرح کرد؛ و مفهوم میان-شناختی را بدست داد؛ هومی بهابها همین مفهوم هابرماسی بین الاذهانی و مفهوم فوکویی میان-شناختی را پی می گیرد و به مفهوم فضای بینابینی می رسد و نشان می دهد که هویت از همین فضای بینابینی بر می خیزد؛

امروزه در مبحث خاطره جمعی سه استقامت می شناسیم: «خاطره جمعی نهادی»؛ و «خاطره جمعی ارتباطی»؛ و «خاطره جمعی فرهنگی»؛

اینک موضع مدرن، که موضع استقلال از سنت است، اصولاً، با مفهوم «خاطره جمعی»، که بهر حال ناظر به عمق سنت است، سازگار نیست؛ بودریار می نویسد:

«مدرنیته مشخصه تمدن است، مشخصه ای که به مقابله با سنت، یعنی مقابله با همه ی فرهنگ های سنتی یا ما قبل خود بر می خیزد. مدرنیته درتقابل با تنوع جغرافیایی و نمادین فرهنگ سنتی، خود را در سراسر جهان به عنوان وحدتی همگن تحمیل می کند مشعشع از جانب غرب...»^{۲۷}

موضع پسامدرن آن چه را اساساً رد می کند، آن، موضع مدرن انتزاع و انفصال فرهنگ از عقبگاه تاریخی است؛ که مدرن از آن مفهوم «مستقل» را نتیجه گرفته بود؛

پسا مدرن می گوید که کوشش مدرن برای «مستقل» ساختن «فرهنگ» و «هویت» نه تنها بیهوده است؛ بل از نظر پسامدرن، فرهنگ، و هویت، اساساً با دو مفهوم «اصل» و «مستقل»، جمع مع الفارق هستند؛

^{۲۷}- مانی حقیقی؛ همانجا؛ ص ۲۰

پسامدرن، در تبیین فرهنگ و هویت، مفهوم مستقل را، که مدرن است، مسترد میکند؛ و به جای مفهوم مستقل، مفاهیم تفاوت و تکرار را پیش می‌کشد^{۲۸}؛ یعنی پسامدرن دوباره، به همان «تنوع جغرافیایی و نمادین فرهنگ سنتی» رجوع می‌کند و از این طریق دوباره به سنت رخ می‌گشاید؛ اما طوری که بالاتر نشان دادیم این رجوع پسامدرن به سنت، از طریق حافظه تاریخی صورت نمی‌گیرد؛ پسامدرن، هم، همانند مدرن، حافظه تاریخی = حافظه قدسی را مسترد می‌کند؛ مراجعه پسامدرن به سنت از طریق بازاندیشی مفهوم پیشداوری صورت می‌گیرد؛ گادامر رد ولتری برپیشداوری را مسترد کرد و نشان داد که در غیاب پیشداوری، تفکر ممتنع است؛

بدینسان است که رویکرد به «خاطره جمعی»، با نهضت پسامدرن خویشاوند می‌شود؛ پس مبحث «خاطره جمعی» را چونان یک مبحث پسامدرن منظور می‌کنیم؛ پایان ترنشان می‌دهیم که «قومیت» هم یک مبحث پسامدرن است؛

بدینسان راوش آن جا که می‌گوید جامعه دچار فراموشی شده، در نظر بگیرد که این فراموش سازی را تنها این دین یا آن دین نمی‌کند؛ همه ادیان می‌کنند؛ و دین زرتشتی هم می‌کرده است؛

و راوش در نظر بگیرد که «ملی و تاریخی» که می‌آورد، غلط است؛

و راوش در نظر بگیرد که مفاهیم «قومیت» و «هویت قومی» را بضر «حریم مقدس هویت ملی» نمیتوانیم بکشاییم؛ چون «هویت ملی» یک مفهوم مدرن است، و طوری که دیدیم از طریق نادیده گرفتن و متروک گذاشتن قومیت و هویت قومی مطرح شده است؛ و مفهوم «حریم مقدس» یک مفهوم از ناسیونالیسم افراطی و متعرض و ارتجاعی است؛ طرح جناب راوش، قبل از همه به لحاظ «برج و باره» تیوریک در مبحث هویت، یک تهکوی از تهاب ویران است؛ خاطر جناب راوش تخت باشد!

پایان بخش چارم - بند اول



^{۲۸}- پیر بوردیو از مفهوم «تفاوت» به مفهوم «فضا» عبور می‌کند و نظریه فضا های اجتماعی را بدست می‌دهد/ پیر بوردیو: نظریه کنش؛ ترجمه مرتضی مردیها؛ تهران ۱۳۹۰/