

نقدی بر نوتاریخیگری (با اشاره به آرای عباس میلانی) فروغ اسدپور

مارکس در پیوند با شرایط تاریخی آلمان و وضع اسفناک دانشمندان و پژوهش گران علم اقتصاد در آن کشور و در نتیجه وارد کردن علم اقتصاد هم چون کالایی ساخته و پرداخته شده از انگلستان و ناتوانی دانشمندان آلمانی در کاربست این علم بر شرایط "بومی" خود میگوید: "بیان نظری آنچه در واقعیت زندگی خارجی میگذشت در دست آنان [به] مجموعه ای از عقاید متحجر [تبدیل] شد که معنای آن را به مقتضیات دنیای خرده بورژوایی اطراف خود تفسیر و بالنتیجه تحریف میکردند" #1.

قصد من از بیان جمله فوق، شبیه سازی بین شرایط ذهنی آن روزگار دانشمندان آلمانی و "همتایان" ایرانی آن ها است؛ به این معنا که متدولوژی رشد یافته در کشورهای دیگر در دست "دانشمندان" ایرانی تبدیل به چیزی عامیانه و متحجر می شود که با کاربرد آن در شرایط سیاسی اجتماعی کشور خود، آن را تحریف می کنند. عباس میلانی در مصاحبه ای که تحت عنوان "روزگار سپری شده روشنفکران چپ" با روزنامه ی توقیف شده هم میهن 2 انجام داده، به موضوع های متعددی به طور نامنظم و غیر مستدل پرداخته است. او در این گفتگو، هژمونی فرهنگی- ادبی چپ ایران را برای دوره ای نسبتاً طولانی بررسی کرده؛ به همزاد بودن اصطلاح روشنفکر و چپ در جامعه ایران پرداخته؛ روشنفکر چپ ایرانی را کمابیش همچون پدیده ای نسبتاً همگن و ارتجاعی خصلت بندی نموده و از جمله به گرایش های موجود در آن مانند استالینیسم، روحیه حذف صداهای دیگر در عرصه ادبی، هنری و خصلت استبدادی آن اشاره کرده است.

او در عین حال به بررسی تاریخ جدید ایران پرداخته و به ویژه به پدیده مصدق و کودتای 28 مرداد اشاره داشته و اعلام کرده است که با کاربست متد نوتاریخی گری، ما همواره باید آماده بازبینی تاریخ خود در پرتو اسناد و یافته های جدید بوده و از اخذ نتایج قطعی در باره تاریخ چشم پپوشیم.

سرانجام این که میلانی دست به یک تبارشناسی روشنفکر چپ ایرانی زده و به شیوه پست مدرن ها با ایجاد یک تقابل دو گانه Binary Opposition بین روشنفکر نوع روسی و نوع فرانسوی، روشنفکران چپ ایرانی را به قطب به اصطلاح پرهیزکار مرتاض پیشه ی افسرده حال و یقه چرکین روسی وصل کرده است. روشنفکرانی از آن دست که همواره خود را در برابر قدرت حاکم تعریف کرده و آن چنان با قدرت مسلط مرزبندی کرده اند که منجر به نوعی ترور روشنفکران دیگر گشته و بدین ترتیب از وارد شدن آن ها به حوزه قدرت مستقر جلوگیری به عمل آورده اند. البته او برافتادن این نوع روشنفکری نابهنگام (anachronistic) و پایان تعهد طبقاتی - سیاسی روشنفکران را نیز نوید می دهد و می افزاید که جامعه ایران به یمن فعالیت 70 هزار وبلاگ نویس به چنان بلوغی دست یافته است که نیازی به روشنفکر و اتوریتته اخلاقی ذهنی او ندارد (در این جا صحبت های میلانی یادآور سخن سرایی رایج در غرب و تعرض سیاست مداران راست غربی به اندیشه وری چپ فرهنگی در اواخر دهه 1990 است که مطابق آن فرد در جامعه اطلاعاتی و علمی نیازی به متخصصان و از ما بهتران همه چیز دان چپ ندارد، و با عقل سلیم خویش بهتر در می یابد که چگونه فرهنگی داشته باشد؛ چگونه وقت آزاد خود را اداره کند؛ با پول و زندگی خود چگونه رفتار کند و از میان انبوه داده های اطلاعاتی و فرهنگی چه چیزی را گزین کند. خلاصه کلام این که فردیت کور خودخواه بورژوایی در تقابل با هر نوع جمع گرایی مترقی به شدت تقویت و تبلیغ می شود).

سرانجام آن چه که در مصاحبه و در مقدمه کتاب او "تجدد و تجدد ستیزی در ایران" توجه ام را جلب کرد، ارجاع او به شاخه ی نقد و مطالعات ادبی "نوتاریخی گری" است که ظاهراً هم چون متدولوژی او در برخورد با تاریخ (مثلاً پدیده تجدد در ایران و نگاه او به کودتای 28 مرداد و یا مقوله ی روشنفکر چپ ایرانی) به کار گرفته شده است. این نکته مرا واداشت تا در مطلبی کوتاه به تاریخچه نوتاریخی گری، بستر پیدایش آن، دستاوردها و نقدهایی بپردازم که به آن ایراد شده است؛ و در عین حال سعی می کنم به چگونگی کاربست آن در دست میلانی و به ویژه در بررسی او از چپ ایران اشاره ای داشته باشم.

آن چه که میلانی در مصاحبه خود گفته بی شک حائز اهمیت است. او به عنوان یک چپ سابق، نقدها و پرسش هایی را طرح کرده که چپ ایران باید بتواند به لحاظ نظری به آن ها بپردازد. به گمان من، انگیزه شناسی و یا روانکاوای میلانی و کند و کاو در گذشته او، و یا چگونگی و میزان روابط او با کشورها و نهادهایی معین کمک زیادی به بحث ما نمی کند (گرچه آن چه او کرده یا می کند و آن چه می گوید بی ارتباط به یک دیگر نمی توانند باشند). یعنی می خواهم بگویم واکنش هایی از این دست - که ممکن است در جای خود لازم و مفید باشد - نباید جای خالی نقد محتوایی آرای میلانی را پر کند.

اگر بتوان میلانی را به عنوان "روشنفکر ارگانیک" طبقه یا اقشار معینی بررسی کرد که در پی پیش برد هدف ها و مقاصد طبقاتی، سیاسی و اجتماعی معینی است، در این حالت "روشنفکران ارگانیک طبقه/ اقشار مقابل" نیز باید به جدال نظری با او پرداخته و به نقدهایش پاسخ دهند. در این جا قصد من اساساً شناسایی انگیزه های شخصی او در

حمله به سنت روشنفکری چپ در ایران نیست، بلکه هدف من روشن کردن پایه های نظری جدل او و هم چنین چپ مارکسیست است.

به این معنا تلاش می کنم متد نوتاریخی گری را در باره ی خود نوتاریخی گری به کار بسته و علل و زمینه های تاریخی پیدایش آن را هرچند کوتاه و مختصر مورد بررسی قرار دهم. سپس این متد را در مورد خود میلانی و نوع بررسی او از چپ ایران و سنت روشنفکری منتسب به آن به کار بسته و به این ترتیب به بیان مصطلح در خود این شاخه ادبی، آن ها را بر متن و زمینه ی (contextualization) تاریخی خود قرار دهم. هدف از این کار آن است که نشان دهم نو تاریخی گری در متن وسیع تری که پست مدرنیسم خوانده می شود قابل بررسی است و سپس نشان دهم این متد در دست میلانی چگونه به چیزی مبتدل و عامیانه بدل شده است. در آن چه که در زیر می آید من به طور خلاصه، خاستگاه نوتاریخی گری را شناسایی کرده (به بیان دیگر نگرستن به این جریان نقد ادبی هم چون "متن"ی بر زمینه تاریخی آن) و رویکرد ادبی- انتقادی آن را معرفی می کنم و در ادامه نقدهایی را طرح می کنم که به این رویکرد ادبی ایراد شده است. و در آخر تلاش می کنم نشان دهم که میلانی به رویکرد مورد نظر خود وفادار نبوده است. مطلب پیش رو در ابتدا قرار بود به سه موضوع در آرای عباس میلانی بپردازد.

1. بررسی متد نوتاریخی گری و رابطه آن با پست مدرنیسم یا به عبارتی زمینه های پیدایش نوتاریخی گری و هم چنین انتقادات وارده به آن؛ به علاوه بررسی چگونگی کاربست متد نوتاریخی گری از سوی میلانی در پیوند با تجدد و زمینه های پیدایش آن در ایران.
 2. ارائه یک چارچوب مفهومی مثبت از روشنفکر چپ و پاسخ به نقد میلانی از چپ
 - 3- و بلاخره درک او از مساله تجدد
- این مطلب بیش از هر چیز روی نکته اول متمرکز گشته است و نگارنده امیدوار است که در آینده بتواند در نوشته هایی جداگانه حول نکات دوم و سوم نیز به بحث بپردازد.

نوتاریخی گری و پیوند آن با تحولات سرمایه داری متاخر و پسامدرنیسم اگر بپذیریم که پیدایش ایده ها، افکار و مکتب-های فکری، ادبی و روشنفکری در ارتباط جدایی ناپذیر با بستر اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی خود قرار دارند و چیزی مقدم بر و یا جدا از آن بستر و شرایط اجتماعی نیستند در آن صورت باید پیدایش نو تاریخی گری را نیز در بستر اجتماعی رشد و پیدایش آن بررسی کنیم که در اواخر دهه 1970 و اوایل دهه 1980 میلادی برآمد کرده است. از آنجا که نو تاریخی گری را می توان هم چون شاخه ای از پسامدرنیسم بررسی کرد لذا بجا است که ابتدا تعریف بسیار مختصری از پست مدرنیسم و زمینه های تاریخی رشد و پیدایی آن ارائه شود و سپس در پرتو این دانسته ها به موضوع نو تاریخی گری بپردازیم. آدام کاتز⁴ آن گفتمان ها و پراتیک هایی را پست مدرن می داند که "روی این فرضیه بنا شده اند که واقعیت از تکثر نامحدود اشکال و پدیده های ناهمگن و مختلف تشکیل می شود. پست مدرنیسم نوعی اقتصاد سیاسی موقعیت ها و جایگاه های متفاوت و ناهمگون است که منجر به بازتولید حوزه هایی از دانش و پراتیک می شود که به تفاوت و ناهمگونی ارجحیت می دهد ... افرادی از جمله فوکو، دلوز، دریدا، لاکان، لیوتار، بودریار و گواتاری و نظایر آنان در این طیف می گنجند" (2000:10) به نظر کاتز وجه مشترک همه این افراد این است که آن ها بخش موضعی، محلی و خاص را بر کل ترجیح می دهند و باور ندارند که این دو را بتوان در ساختارها و پروسه های کلی کنار هم قرار داد و ارتباطی اندام وار میان آن ها برقرار کرد.

به طور کلی سیمای مسلکی پست مدرنیسم را با الهام از اندیشه الن میکسینزود می توان چنین صورت بندی کرد:

1. شک گرایی: پسامدرنیسم هر نوع به اصطلاح فراروایت و نظریه ی جامع و جهان شمول درباره ی جهان و تاریخ را رد می کند. به قول لیوتار "من... پست مدرن را به منزله بی اعتقادی و عدم ایمان به فراروایت های بزرگ توصیف می کنم" (54:1380)

از نظر آن ها وجود دعای متنوع در تاریخ تفکر علمی، خود گواهی می دهد که به هیچ حقیقتی نمی توان دست یافت. به علاوه از منظر آن ها نمی توان به پلورالیسم باور داشت اما نسبیت باور نبود. از دیدگاه آن ها صرف اعتقاد به "روایت های بزرگ"، تنوع و صورت های دیگر از اندیشه وری را از بین می برد و آن ها را یک دست می سازد. به زعم آن ها نفی اندیشه های مخالف ضرورتا و ذاتا به سرکوب اندیشه های مخالف منتهی می شود؛ و این امر چهره جهان را بی ریخت، زشت و ناپسند تبدیل می کند.

2. علیه کلیت و ذات گرایی: آن ها جهان را اساسا تکه تکه و نامعین می بینند، کل را به اجزای آن فرو می کاهند و هر نوع گفتمان تمامیت نگر، را نیز انکار می کنند که می تواند به شناخت کلیت (توتالیتی) نائل آید. از نظر آنان بحث پدیدار- ذات نیز بحثی بیهوده است و به نظر آنان امکان فرارویی از "سطح" یا همان پدیدار و نائل آمدن به شناخت

واقعیت یا ذات پدیده‌ها ممکن نیست. آن‌ها دستیابی به حقیقت را ناممکن می‌دانند و به نحوی توانایی عقل و خرد انسانی را در شناخت پدیده‌ها انکار می‌کنند؛ حتی حقیقت را هم، در بهترین حالت "روایتی از واقعیت" می‌دانند. پسامدرنیسم در عمل منکر وجود روابط ذاتی ساختارها و پدیده‌ها و امکان تحلیل علی، سطح ماهوی آن‌ها می‌شود. در عوض پراکندگی‌ها و احتمالات جانشین ساختارها و علت‌ها می‌شوند.

در این نگاه چیزی به عنوان یک نظام اجتماعی (مثلاً سرمایه‌داری) با هویت معین و قوانین حرکت، وجود ندارد. تنها انواع متعدد و متفاوت قدرت، سرکوب، هویت و گفتمان، وجود دارد. در این نگاه نه تنها روایت‌های بزرگ، نظیر مفاهیم پیشرفت در عصر روشنگری، بلکه هر گونه ایده‌ی وجود علیت و فرایند قابل فهم تاریخی، و هر گونه اندیشه‌ی ساختن تاریخ، انکار می‌شود. از نگاه پست مدرن‌ها هیچ فرایند ساختارمندی وجود ندارد که دانش انسان (یا باید پذیرفت که عمل انسان) قابلیت دسترسی به آن را داشته باشد. صرفاً تفاوت‌های آشفته، نامرتب و غیرقابل توضیحی وجود دارند.

3. پست مدرنیست‌ها زبان، فرهنگ و گفتمان را امری مطلق می‌پندارند اما خود، علایق سنتی به زعم آن‌ها، اکونومیستی، چپ و دل‌مشغولی‌های قدیمی به اقتصاد سیاسی، دانش، تمامیت‌گرا، و ارزش‌های جهان‌شمول، (از جمله، مفاهیم غربی، عقلانیت (خردورزی)، ایده‌های عام برابری، خواه لیبرالی و خواه سوسیالیستی، مفهوم مارکسیستی رهایی عمومی انسان) را هم چون امری مطلق مردود می‌دانند. آن‌ها بر هویت‌های ویژه‌ی بسیار متنوعی نظیر جنسیت، نژاد، قوم و گرایش جنسی؛ تفاوت مبارزه‌ها و ستم‌های خاص و متمایز؛ ماهیت سیال و متمایز نفس انسان، سوژه‌ی نامتمرکز، تأکید می‌کنند. آن‌ها ماهیت آدمی را چنان متغیر، نامطمئن و شکننده می‌سازند که به سختی می‌توان دریافت که چگونه می‌توان به نوعی آگاهی، که شالوده‌ی هم بستگی و کنش جمعی است، و بر مبنای هویت، اجتماعی مشترک (نظیر طبقه)، تجربه‌ی مشترک و منابع مشترک دست یافت - یعنی تجلیل از، حاشیه‌ی و رد "روایت‌های بزرگ"، نظیر ایده‌های غربی پیشرفت و از آن جمله نظریه‌های مارکسیستی تاریخ.

4. نکته‌ی بسیار عجیب، تناقض مهم دیگری است که در اندیشه‌ی جدید پسامدرنیته وجود دارد. به نظر آلکس کالینیکوس پسامدرنیته، از سویی بر نفی تاریخ استوار است؛ چون نه تاریخی وجود دارد که بتوان آن را مورد تحلیل علی قرار داد، و نه نظامی غالب است که به توان ریشه‌ی قدرت‌های مختلف آن را شناخت که بر ما ستم روا می‌دارند، و بی‌تردید نمی‌توان خواستار نوعی مخالفت یک پارچه و نوعی رهایی عمومی انسان از سرمایه‌داری یا حتی اعتراض عمومی به آن شد، آن سان که سوسیالیست‌ها معمولاً بدان باور دارند. حداکثر می‌توان به مقاومت‌هایی جداگانه و خاص امید بست.

از همین رو است که لیوتار می‌گوید: "مسئله در طرح جایگزینی ناب برای نظام نیست: اکنون در پایان دهه 1970 همه ما می‌دانیم که ایجاد چنین جایگزینی به نظامی می‌انجامد که شبیه همان چیزی است که می‌خواهد جانشین آن شود" (برگرفته از کتاب کالینیکوس: 19:383).

5. این دیدگاه هم‌چنین، هر طرح سیاسی جهان‌شمول - و حتی طرح‌های جهان‌شمول رهایی‌بخش - را رد می‌کند. به سخن دیگر، طرح‌های عام، رهایی‌بخش، به نفع مبارزات خاص علیه انواع متنوع و خاص ستم، کنار گذاشته می‌شود. پسامدرنیست‌ها ما را ترغیب می‌کنند تا هر چیز خوبی که در طرح روشنگری وجود داشته - به خصوص تعهد آن به رهایی جهانی بشر را - دور بزنیم. آنها از ما می‌خواهند که این ارزش‌ها را به خاطر نتایج ویران‌گری که از خود برجا گذاشته مورد سرزنش قرار دهیم. و به قول لیوتار با زمان هماهنگ و با گردش ایام هم سو شویم؛ چرا که "در برابر دیدگان انسان پست مدرن، دیگر نشانی از افق تعمیم‌بخشی، کلیت‌بخشی، جهانی شدن و رهایی عمومی به چشم نمی‌خورد" (برگرفته از کتاب مارشال برمن: 38:137).

چنان که ملاحظه کردیم پست مدرنیست‌ها کلیت، ارزش‌های جهان‌شمول و عام، روایت‌های بزرگ تاریخی و امکان شناخت عینی را رد می‌کنند؛ نسبت به حقیقت، وحدت و پیشرفت بدبین‌اند؛ و نسبییت‌گرایی فرهنگی را هم‌زاد پلورالیسم و عدم تدوام و ثبات و تجانس و به طور کلی تنوع را ترجیح می‌دهند. و مفهوم مفصل‌بندی (Articulation) نیز وسیله خوبی برای پست مدرنیست‌ها است تا تکه پاره‌های مختلف و متنوع مفهومی را از این راه با هم ترکیب کنند.

به نظر آدام کاتز اساساً خود مفهوم مفصل‌بندی که نزد پست مدرنیست‌ها محبوبیت دارد و برای جمع‌آوری دلخواهانه و ترکیب بی‌برنامه و غیرتئوریک عناصر و تکه‌های پراکنده از سیستم‌های مختلف نظری بکار بسته می‌شود، باید هم چون نوعی گریز از مشکل در صدور احکام قطعی در دست‌یابی به علیت و تلاش برای حل آن دیده شود. آن‌ها مفصل‌بندی را مانند شیوه‌ای غیرتقلیل‌گرایانه برای بررسی رابطه بین حوزه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی و مقابله با اعلام یک راه حل نهایی می‌بندد و آن را وحدت بین تفاوت‌ها می‌نامند که حاوی هیچ گونه سلسله‌مراتبی در بیان علت‌ها یا رده‌بندی جایگاه‌ها نیست.

وجه مشخصه‌ی بارز دیگر نزد این جریان ایده‌آلیسم آن است که به نظر مارگارت آرچر خود را در چرخش زبانی و گفتمانی کردن (Discursive) واقعیت‌نشان می‌دهد. به نظر آرچر پست مدرن‌ها همه چیز اجتماعی را به امری فرهنگی تبدیل کرده‌اند.

آن‌ها "افسانه پردازی" های توضیحی را رد کرده اما خود به داستان -سرایی روی آورده اند و به ویژه بزرگ‌ترین روایتی که به خورد بسیاری داده اند همان روایت فرارویی از چیزی همگن به نام مدرنیته و جایگزینی آن با چیزی ناهمگن به نام "پست مدرنیته" است.

پست مدرن‌ها می‌خواهند به ما بقبولانند که در سایه سیاست آن‌ها هزاران گل خواهد شکفت و به همین دلیل تکثر را باید بر یگانگی ارجحیت بخشید و به ما اندرز می‌دهند که درجه تحمل خود را در برابر تفاوت و ناهمگنی افزایش دهیم. آرچر به درستی می‌افزاید که به یمن نابرابری های شدید در سطح جهانی، وضعیت مادی متعالی اندیشه ورزان فرانسوی به گونه ای است که به ایشان اجازه این را می‌دهد که بنشینند و با "تکه پاره های ذهنی خود بازی کنند" (1998:193).

ایگلتون در کتاب پس از تنوری (After Theor) راست می‌گوید که اتفاقا با وجود اصرار پست مدرن‌ها روی چندگانگی، تفاوت، عدم تجانس و ناهم‌گونی، تنوری -های پست مدرن اما معمولا با تقابل های دو سویه غیر منعطف کار می‌کنند. تفاوت، چندگانگی و اصطلاح‌هایی نظیر آن‌ها در یک سو ایستاده اند و آنچه که با آن‌ها مترادف نیست یعنی اصطلاح‌هایی مانند یگانگی، یک‌سانی، کلیت و جهان‌شمولی هم در سوی دیگر. پست مدرن‌ها به نظر ایگلتون با آن‌که ظاهرا با آغوش باز برای در بر گرفتن "آن دیگری" ژست گرفته اند اما خود به همان اندازه ی (ارتدوکس‌هایی) راست‌گیش‌هایی که از سانسور، سرکوب و انحصارطلبی‌شان شکوه می‌کنند؛ به سانسور و سرکوب دست می‌زنند. "نزد پست مدرن‌ها از انسان می‌توان حرف زد اما نه از ذات انسانی؛ از جنسیت می‌توان حرف زد اما نه از طبقه، از بدن می‌توان حرف زد اما نه از بیولوژی؛ از پست کلونیالیسم می‌توان حرف زد اما نه از خرده بورژوازی" (2003:26).

در یک بستر کلی‌تر می‌توان پست مدرنیسم را با چرخش فرهنگی مکتب فرانکفورت و بدبینی آن‌ها نسبت به پرولتاریا نیز گره زد که ناشی از فاجعه جنگ دوم جهانی و شکست انقلاب در آلمان و تنوری "تک‌ساحتی و غیر دیالکتیکی" 10 آنان بود. همان‌طور که مارکوزه به تاسی از هورکهایمر و آدورنو سرانجام به این نتیجه بدبینانه رسید که چون جامعه سرمایه‌داری (بر تناقضات خود غلبه کرده) از درون متلاشی نخواهد شد پس تنها نیروهایی قادر به حمله به آن هستند که جزء حاشیه و ادغام‌نشده‌گان این جامعه (سرمایه‌داری پیشرفته) اند 11، پست مدرنیست‌ها نیز در پی کشف گروه‌های مطرود حاشیه‌ای و اقلیت‌های موجود در جامعه اند تا به زعم خود صداهای ناشنیده آن‌ها را طرح کنند. اما کشف این مطلب هدفی در فراسوی "درونی کردن بیرونی" یا "راه داده شدن" آن‌ها به درون سیستم موجود ندارد. هدف یافتن و ایجاد پایه‌های هم‌دستی بین گروه‌های "درونی" و "بیرونی" برای واژگون‌سازی وضع موجود نیست.

آن‌ها به بیان ایگلتون هم بستگی را یک دست شدن می‌دانند و وفاق را بیدادگرانه می‌خوانند. اما در حالی که لیبرال‌ها با این "یک-دست شدن" از راه طرح فرد آزاد و مستقل مقابله می‌کنند، حالا برخی از پست مدرن‌ها دیگر به فرد نیز باور ندارند و به حاشیه‌رانده شدگان و اقلیت‌ها را نیروهایی می‌دانند که در برابر خطر "یک دست شدن" اجتماعی ایستاده اند. از نظر پست مدرن‌ها همه‌ی آن حاشیه‌رانده شدگان- که منحرف، خاطی، هرزه و فاسد نامیده می‌شوند- به لحاظ سیاسی موثرترین نیرو به شمار می‌روند. زندگی همگانی و جاری (زندگی غیر حاشیه-ای) معنای زیادی برای پست مدرن‌ها در بر ندارد و این باز همان نظر یک‌سان‌گر و یک‌سویه‌ای است که آن‌ها با آن نزد مخالفان‌شان مقابله می‌کنند.

اگر بخواهیم جوهر نظر پست مدرنیست‌ها و نسبی‌گرایان را خلاصه کنیم باید بگوییم:

1- پست مدرنیست‌ها با روایت‌های بزرگ مخالف‌اند و همه چیز را نسبی می‌پندارند؛ اما درست با صدور همین حکم آن‌ها یک قاعده عام و جهان‌شمول ارائه می‌کنند و تناقض خود را به نمایش می‌گذارند.

2- پست مدرنیست‌ها مخالف درستی یا نادرستی گزاره‌های معرفتی و به طریق اولی گزاره‌های اخلاقی‌اند و هیچ گزاره شناخت‌شناسانه یا ارزشی را معتبر نمی‌دانند. آدمی در شگفت می‌ماند که آن‌ها چگونه به درستی و صدق همین احکام صادره باور دارند؟ اگر این حکم صحیح باشد، آن‌ها به ناگزیر از مفهومی عام دفاع می‌کنند که با پیش فرض‌های‌شان تناقض دارد.

3- از منظر آنها نمیتوان به پلورالیسم باور داشت اما نسبیت باور نبود، در حالی که می‌دانیم پلورالیسم نه تنها با اعتقاد به روایت‌های بزرگ تناقض ندارد بلکه از اجزای تشکیل‌دهنده آن محسوب می‌شود. چرا که روایت‌های بزرگ بنا به تعریف روایت‌های خرد را در بر می‌گیرد و با ادغام آن در نظام خود، به روایت خود ترنم می‌بخشد. به علاوه کسی که می‌گوید فردی می‌تواند به پلورالیسم اعتقاد داشته باشد که به نسبیت‌گرایی باور داشته باشد دانسته

یا نادانسته دارد پیش فرض خود را زیر سؤال می برد؛ چرا که این گزاره، چیزی جز یک گزاره ی مطلق به شمار نمی رود.

اکنون بگذارید یک نمونه از تناقض ها و محدودیت اندیشگی تحلیل های پست مدرنیستی را در تبیین یک مورد معین از نزدیک مورد بررسی قرار دهیم. با این مثال می خواهیم چگونگی برخورد پست مدرنیستی با تاریخ دهه های 1960 و 1970 را نشان دهیم که زمینه را برای ظهور از جمله نو تاریخی گری به مثابه یک جریان دانشگاهی فراهم آورد و در ادامه برخورد مارکسیستی با همان پدیده را به طور بسیار مختصر بحث می کنم. برای این منظور من تحلیل کاترین گالاگر 12 از شرایط تاریخی دهه های 1960 و 1970 را انتخاب کرده ام.

گالاگر در بررسی خود این امر را نشان می دهد که چگونه چپ نو (چپ فرهنگی) از دل گسست از مارکسیسم بیرون آمده و سلسله مراتب در حوزه ی علیت ها و تقدم شیوه تولید و بازتولید مادی جامعه در توضیح پدیده ها را رد کرده و نوعی مرکزیت زدایی و عدم قطعیت در عرصه ی علیت در مباحث اجتماعی سیاسی ایجاد کرده است. گالاگر می گوید چپ نو با رده بندی علیت ها برای تعیین نهایی این که کدام تضاد خصلت اصلی و کدام خصلت فرعی دارد وداع گفت و در ضمن گسست از سیاست نمایندگی، هم چنین موجب آن گشت که فعال روشنفکر نیز از ادعای نمایندگی گروه های سرکوب شده دست بردارد. "فعالان چپ نو حالا دیگر به شورش گری فرد و گروه برای خاطر رهایی خود آن ها اهمیت می دادند و اهمیت این مبارزات را در اتصال آن ها به نام و منافع یک طبقه ی کلی و عینی جستجو نمی کردند" (1998: 48)

او در ادامه به توجه چپ نو به توضیح منطق مرکزیت زدایی می پردازد که به معنای عدم سیاست نمایندگی گروه های ضعیف و سرکوب شده از سوی دیگر گروه های اجتماعی است. به این معنا هر گروهی به نام خود صحبت کرده، خود را نمایندگی می کند و گرایش ها و حرکت های اعتراضی مختلف همه علیه سیستمی حرف می زنند که همه را سرکوب می کند. در دل چنین سیاستی این نکته مطرح است که سفیدها حق نمایندگی سیاه ها و مردان حق نمایندگی زنان و روشنفکران طبقه متوسط حق نمایندگی طبقه کارگر را ندارند.

از نظر گالاگر البته این امر به معنای از بین رفتن هم بستگی بین گروه های سرکوب شده نیست. تنها چیزی که برای رادیکال های دهه 1960 در مقایسه با رادیکال های مثلا دهه 1930 عوض شده بود مبنای این هم بستگی بود. مبنای این هم بستگی به نظر گالاگر این بود که "به جای تعریف خود با یک طبقه عام، حالا مبنای هم بستگی درک سرکوب مشترک در عرض تقسیمات طبقاتی بود. پس به خاطر اتکای خود به گروه هایی خارج از طبقه کارگر سنتی سازمان یافته، نظیر بخش های اجتماعا متحرک رو به بالای زنان، سیاهان و دانشجویان، بخش مهمی از چپ نو شکلی رادیکال از ضد نمایندگی را در فعالیت سیاسی خود رشد داد.

شخص دیگر نیازی نداشت که علت فعالیت خود را به طبقه کارگر ربط دهد بلکه میتوانست باور داشته باشد که درگیری های موضعی و محلی و تعدادی از تناقضات خرد می توانند روی هم منجر به یک بحران سیستمی و یک اتصال انقلابی شوند. تاثیر این چرخش ها روی نقد فرهنگی "مخالف" در امریکا این بوده که آن ها نیز در مطالعات و کارهای خویش روی نفی و عدم قطعیت تاکید کردند. دیگر ضرورتی نداشت و اساسا غیر ممکن می شد که ارزش مثبت معین و خاص هر گروه مخالف سیستم را تعیین کرد" (1998: 47).

این رویکرد افقی شامل بررسی تنوریک عنصر قدرت نیز گشت. به این شکل که تکیه اصلی در تقابل با مارکسیسم از روایت های بزرگ و یا "محصور کردن قدرت به حوزه اقتصاد و سیاست دولتی" برداشته شده؛ و مفهوم قدرت را به همه عرصه ها و از جمله عرصه های خرد زندگی روزمره نیز سرایت دادند. حوادث و نیروهای عمده و مهم اقتصادی- سیاسی سنتی حالا جای شان را به مردم و پدیده هایی می داد که زمانی کاملا بی اهمیت به نظر می آمدند. زنان، بزه کاران، دیوانگان، فعالیت ها و گفتمان های جنسی، فستیوال و بازی، از هر نوعی اهمیت می یافت. از نظر گالاگر آن چه در دهه 1980 با ظهور نوتاریخی گری انجام شد در واقع ادامه همان تلاش های دهه 1960 به این سو برای بررسی و بی ثبات کردن تمایز و تفکیک بین سیستم نشانه گذاری و چیزها، بین نمایندگی و نمایندگی شدن، بین تاریخ و متن بوده است.

قبل از آن که به بررسی بیش تر رابطه بین پست مدرنیسم و نو تاریخی گری و اشاره به شباهت ها و تفاوت های آنان بپردازیم جالب است که ببینیم برخورد تجربه گرایانه گالاگر چگونه وقایع و گسست های گذشته را "روایت گونه" و سوپژکتیویستی بدون پرداختن به "تاریخ" (منظور تاریخ تنوریک و نوعی فلسفه تاریخ است) توصیف کرده و از کنار عوامل اصلی دست اندر کار این تحولات تاریخی و چرخش های تنوریک سیاسی و استراتژیک ملازم این تحولات بی اعتنا می گذرد. در حالی که اساسا سرمایه روز به روز بزرگ تر شده و در هیئتی ترس آور و مخرب برای هستی کره ی زمین و بشریت ظاهر می شود، به تغییرات این شیوه تولید و مراحل مختلف تاریخی آن و در نتیجه تحولات ناشی از این دگرگونی های مهم کوچکترین اشاره ای نمی شود. به این معنا آن چه برای ما توصیف می شود شکل گیری یک گرایش و سیاست "هویتی" و چرخش فرهنگی است، اما در تبیین ریشه های مادی آن سکوت می شود.

گسترش و نفوذ هر چه بیش تر روابط تولیدی سرمایه داری به حوزه های اجتماعی که تا به حال حالت "بیرونی" یا حاشیه ای نسبت به ساز و کارهای سرمایه داری داشته و به طور مستقیم در آن جذب و ادغام نشده بودند، به عنوان مکانیسم زیرین و مولد این تحولات طرح نمی شود. عامل هم زمانی مبارزات "هویتی" (زنان، ملیت ها و نژادها و نظایر آن) و اعلام حضور "درونی" آن ها نسبت به سیستم از سویی و بازتولید گسترش یابنده سیستم و اجتماعی شدن بازتولید نیروی کار از سوی دیگر و رابطه آن ها با یک دیگر ناگفته می ماند. بدین سان چگونگی و ساز و کار ورود اقشار و گروه های جدید به نهادهای اقتصادی اجتماعی و فرهنگی نظم سرمایه داری حذف شده و از قلم می افتد.

اگر آن شرایط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و مبارزاتی که منجر به بروز این تحولات گشت را در ادامه و پیوند ناگسستگی با یک دیگر بررسی نکنیم درک جامع و درستی از بروز این تغییرات نخواهیم داشت. با آن که ابراز وجود گروه های جدید جمعیتی در نظم سرمایه داری و ورود آن ها به عرصه تولید و بازتولید اجتماعی و مطالبات دموکراتیک آنان بسیار مهم است و از دستاوردهای اساسی جنبش های دهه های 1960 و 1970 تلقی می شود؛ اما اگر این حضور و مطالبات، در چارچوب یک تحلیل کلی بازسازی نشود از فهم این پدیده عاجز می مانیم. به بیان دیگر در تحلیل گالاگر ما نمی دانیم که ورود زنان سیاهان و اقلیتهای دیگر جامعه سرمایه داری پیشرفته به حوزه تولید و بازتولید سیستم چگونه و تحت چه شرایطی انجام شد. رابطه بین تحولات سرمایه داری و به میدان آمدن این گروههای جمعیتی و همچنین پیدایش سیاست های جدید "هویتی" نیز در رابطه با یکدیگر بحث نمی شود و ما از درک کلی حوادث و تحولات و بهم پیوستگی آنها با یکدیگر ناتوان می مانیم. به این معنا برای شناخت عمیق تر یک پدیده باید آن را در سطوح مختلف نظری بررسی کنیم. در پیوند با موضوع یاد شده مثلاً باید آن را از سویی به لحاظ هستی شناسانه (بدوا درک منطق سرمایه 13)، و از سوی دیگر به لحاظ تاریخی در پیوند با تغییر و تحولات ساختاری و نهادی سرمایه داری بررسی کنیم؛ و پس از آن در پرتو تعامل کنش گران با ساختار بتوانیم تبیین مناسبی از آن پدیده به دست دهیم 14. یعنی نشان دهیم که بر اساس منطق خودگستری مداوم سرمایه و گرایش آن برای تابع کردن همه ی حوزه های اجتماعی در برابر منطق خود، در مرحله تاریخی معینی (مرحله فوردیسم یا گذار به پست فوردیسم یا به هر صورت مراحل بحران و جهش سرمایه داری) تغییراتی ساختاری در سرمایه داری اتفاق می افتد که دیگر نمی تواند نسبت به حوزه هایی که تا به حال خارج از نفوذ و گسترش منطق آن عمل می کردند بی تفاوت بوده یا صرفاً تحمل شان کند؛ بلکه تلاش می کند این عرصه ها را نیز به سلطه خود درآورد. 15

از سوی دیگر این تغییرات تنها به حرکت سرمایه وابسته نیست بلکه به عاملیت گروه های مختلف اجتماعی و به ویژه مبارزات طبقاتی نیز ربط دارد که با مبارزات خویش در هیراشی قدرت و جایگاه های نظام سرمایه داری قادر به احراز موقعیتی رسمی و تثبیت شده می گردند (مثلاً گسترش مبارزات مدنی سیاهان و زنان در پیوند با گسترش دولت رفاه فوردیستی در امریکا و نیاز دولت به نیروی کار در سیستم بوروکراسی دولتی اداری بود که به طور عمده نیاز به جذب نیروهای جدید اجتماعی داشت). به این معنا ما تعریف گالاگر را به مثابه نظری سطحی تر پذیرفته ایم اما در عین حال با ربط دادن آن به هستی اجتماعی و بررسی لایه های عمیق تر آن به شناخت بیش تر و عمیق تری نیز در این حوزه دست یافته ایم. رویکرد گالاگر را می توان نوعی توصیف یا تحقیق تجربی نامید اما کاری که مارکسیست ها با این مشاهدات انجام می دهند تحقیق تنوریک و یا انتقادی است. 16

یعنی ما نشان داده ایم که مطالعات فرهنگی اساساً نتیجه تحولات و تناقض های درونی سرمایه داری از سویی و کنش های مبارزاتی و مقاومت بازی گران متفاوت درون سیستم از سوی دیگر، و در هم تنیدگی لایه های متفاوت هستی شناسی و معرفت شناسی است که با مقولات تجربه و هویت به شکلی ناکافی بیان شده است. البته این امر که مفاهیم طبقه، شیوه تولید و سرمایه به تدریج از فرهنگ واژگان پست مدرنیست ها محو گردیده را باید همان طور که ایگلتون به درستی خاطر نشان می سازد به شکست جنبش طبقه کارگر و جنبش سوسیالیستی در اروپا مرتبط دانست. 17

اما علت هر چه بود - تحولات سرمایه داری، اجتماعی شدن گسترده تر بازتولید نیروی کار، شکست سیاسی جنبش سوسیالیستی و تغییرات سریع در ساختار طبقه کارگر سنتی و گذار سرمایه داری از مرحله فوردیسم به پسا فوردیسم یا تولید لاغر و نظایر آن- در هر صورت "مطالعات فرهنگی" و اساساً گرایش های به اصطلاح پست مدرنیستی قادر نشدند که فصل مشترکی برای همه این هویت ها و مبارزات جستجو کنند تا مهم ترین جنبه فرودستی آن ها و مهم ترین سلسله مراتب قدرت و فرادستی را به چالش بطلبند که همانا منطق خودویژه و خودگستر سرمایه است. آن جا که مفهوم طبقه به نفع هویت کنار گذارده می شود، اخذ این نتیجه گیری که یک تغییر سیاسی می تواند بیش تر از دیگر تغییرات سیاسی ضرورت داشته باشد نیز کاملاً نادیده گرفته می شود. چرا که سیاست های هویتی یا بهبودهای موقتی و موضعی در جایگاه گروه های متفاوت مثلاً زنان یا گروه های حاشیه ای در درون نظام موجود در مقابل کنار گذاردن نظام موجود می تواند قرار گیرد.

بنا بر این به جای این که مطالبات برابری طلبانه اقشار مختلف مزدگیران مانند مطالبات اقشار مختلف پرولتاریا در عرصه های گوناگون زندگی این طبقه سازمان داده شود 18 آنان را مانند مطالباتی صرفاً فرهنگی و هویتی می بینند

که در محدوده معینی محصور می ماند. 8 به این معنا مطالبات زنان و گروه های قومی فرودست و اقشار حاشیه ای مانند چیزی در تقابل با و یا جدا از مطالبات عمومی طبقه کارگر دیده می شود.

طبقه کارگر یا پرولتاریا در این حالت مانند چیزی مجرد و جدا از اجزای تشکیل دهنده خود دیده می شود که پیوندی انداموار بخش های مختلف آن را به یکدیگر متصل نمی کند و در نتیجه نبرد بخش های مختلف آن نیز به سوی یک هدف مشخص نمی رود که همانا فرارویی از نظم موجود است.

آن ها در ضمن فراموش می کنند که علت اهمیت پرولتاریا در مارکسیسم به مثابه بازی گر اصلی، به این خاطر نیست که رنج بیش تری می برد بلکه از آن رو است که پرولتاریا می تواند به مثابه طبقه سازمان یافته حاکم از توان نیروی مولده سوسیالیزه شده به نفع جامعه ای آزادتر دموکراتیک تر و برابرتر بهره برداری کند (لبوویتز 2003، کاتز 2000).

نقطه قوت پسامدرنیست ها از نظر کاتز و ایگلتون این جا است که مبنای اومانیسم لیبرالی را زیر سوال می برند: فرد آزاد عقلانی (که البته در نگاه میلانی 19 هنوز مقوله ای معتبر می نماید) را به مثابه سوژه نظم دموکراتیک و تکرنگرانی نفی کرده و به جای آن مقوله معنا رسانی (Signification) را می نهند؛ یعنی اگر سوژه مبدا و بنیاد نیست پس باید آن را مانند تاثیر روابط به هم تنیده ی سیستماتیک دید. اما از آنجا که در سطح توصیف پدیده های این جامعه می مانند و از آنجا که فقط مقاومت موضعی و محلی را توصیه می کنند، نمی توان با آن ها بر سر یک استراتژی واحد سیاسی یا چشم انداز مشترک به توافق رسید.

جایگزینی توصیف با توضیح دارای پیامدهای سیاسی معینی است. به علت این که شیوه تئوری پردازی آن ها واقعیت ها موجود را هم چون تفاوت های موجود می بیند و مقوله های مانند ذات و پدیدار؛ علم به معنای شناسایی مکانیسم های زیرین و گرایش های قانونمند؛ و لایه های مختلف هستی شناسی و معرفت شناسی اجتماعی (و حتی طبیعی) نزد آن ها نفی می شود. 20، در این حالت بررسی تضادهای اجتماعی و ظرفیت های موجود در تضادها و نیروهای درگیر ناممکن می شود.

با این وصف، با آن که فعالیت های اجتماعی در جامعه معاصر به طور عمده تابع منطق همگن- ساز و یگانه ای (منطق سرمایه) می گردند؛ اما نیروهای درگیر با "سیستم" نمی توانند از تفاوت های خود فراتر رفته و به فصل مشترکی برای مبارزه با این منطق کلیت بخش و یکسان ساز پر تناقض دست یابند. چرا که تفاوت به خودی خود محترم شمرده می شود و هویت های مختلف مانند مرزهایی صعب العبور در برابر هر گونه اتحاد کلی دیده می شوند. در حالی که پست مدرن ها رهایی را مقاومت در برابر روندهای همگن ساز می فهمند؛ از منظر چپ اما سیاست مقاومت در برابر همگن سازی عبارتیست از مقاومت در برابر این شیوه از سازمان دهی جامعه و ساختار تقسیم کار آن (در سطوح محلی و جهانی). یعنی به جای تحقیق در باره احتمال هم زیستی بین فاعلان و عوامل متفاوت و متضاد، می بایست روابط آنتاگونیستی حاکم بر جامعه را تشخیص داده و برای چیرگی بر آن تلاش کنیم. به این معنا نیاز به یک تئوری منسجم داریم که مدام به بازبینی خود بپردازد و جدا از ترکیب های متفاوت قادر به شناسایی مکانیسم های آفریننده این جامعه در سطح هستی اجتماعی باشد. 21 چرا که یک ترکیب التقاطی از رویکردهای مختلف تنوریک (آن طور که میلانی مثلا ادعای کاربست آن را دارد) در واقع تفاوت های ایدئولوژیک بین آن ها را نادیده گرفته و به ایدئولوژی حاکم با کم رنگ کردن این تفاوت ها یاری می رساند. (کاتز، 2000.

پولانزاس، بحران مارکسیسم، نشر بیدار)

پست مدرنیسم به بیان ایگلتون بسیاری چیزها را از ریشه تکان داد؛ آن کسانی را که خیلی به خود مطمئن بودند دچار تشویش کرد و آن هایی را که می خواستند به سرنوشت و هویت خود آگاهی پیدا کنند در برابر طبقات و الیت حاکم خلع سلاح کرد و شکاکیتی فلج کننده به ضرر استثمار شوندهگان ایجاد نمود.

"پست مدرنیسم دیرپاترین و جان سخت ترین نهادها را با نشان دادن این که آن ها چیزی نیستند جز قواعد و عرف و عادت های حاکم، راززدایی کرد و در عین حال با سر به درون سفسطه گرایی جدید سقوط کرد؛ از آن جا که همه عرف ها و قواعد دل خواهانه است پس می توان به همان ها که مال جهان آزاد است گردن نهاد. ریچارد رورتی مدافع تازه نفس این گرایش سیاسی بود" (2003: 27). به قول ایگلتون چه کسی حوصله ی دقت و بحث پیرامون سیاست های چپ را دارد وقتی که می توانید با طمطراق و بزرگ نمایی بگویید که همه گفتمان های اجتماعی کورند و غیر قطعی و در باره "واقعیت" با یقین و با اطمینان نمی توان حرف زد یا تصمیم گرفت.

ریچارد رورتی فیلسوف پست مدرن به همین دلیل ما را از فرا رفتن از یک رفرمیسم بی خون و ترسو برحذر می دارد و در کتاب فلسفه و امید اجتماعی می گوید با توجه به شکست سوسیالیسم و اتوپی های آن " ما پراگماتیست ها ترجیح می دهیم که سرمایه داری رفاه را به عنوان تنها بدیل برگزینیم " 17: 1997: 22

وقتی که شناخت همواره غیر قطعی و تصادفی و بسته به ارزش ها و منافع ما است 23 و سوژه هایی نیز وجود ندارند که از ظرفیت ایجاد تحول رادیکال برخوردار باشند (طبقه کارگر دیگر وجود ندارد آن چه هست تفاوت هویت ها است و سیاست عدم نمایندگی) و تازه وقتی به نظر پست مدرن ها خواست تغییرات کلی و رادیکال در سیستم منجر به تجربه گولاگ و نازیسم می شود (آن ها از تجربه هیروشیما و ناکازاکی یا فاجعه ویتنام و یا جنگ ویرانگر عراق کم تر حرف می زنند)، اصولا چرا باید سیستم را تغییر داد.

اما پست مدرن ها و "مطالعات فرهنگی" با لرزاندن پایه های طرف مقابل، زیر پای خود را نیز خالی می کنند چرا که دیگر دلیلی در دست نیست (با کدام ادعای حقیقت عینی) می توان در برابر فاشیسم ایستادگی کرد و ایستادگی نیز نهایتاً چیزی جز یک استغاثه رقت بار نمی تواند باشد.

با اشاره به بستر کلی پست مدرنیسم و نظرات آنان به طور بسیار مختصر، حال می توان به ویژگی های نوتاریخی گری به مثابه یکی از شاخه های "مطالعات فرهنگی" پست مدرنیستی پرداخت و انتقاداتی را که از این رشته دانشگاهی شده است را نیز به طور خلاصه مطرح کرد. اما قبل از آن لازم است اشاره کنم که نوتاریخی گری پدیده ای منحصر به فرد در امریکا نیست بلکه اساساً ریشه های آن به "ماتریالیسم فرهنگی" در بریتانیا و دو چهره برجسته در این حوزه ریموند ویلیامز و ریچارد هوگارت 24 بر می گردد. به همین خاطر بیش تر کسانی که در باره نوتاریخی گری می نویسند آن را در کنار "ماتریالیسم فرهنگی" بررسی می کنند و من نیز در زیر همان متد را پی خواهم گرفت تا به شباهت ها و تفاوت های این دو شاخه نیز اشاره ای داشته باشم. پس از اتمام این بخش به طور خلاصه به شباهت ها و تفاوت های نوتاریخی گری و پست مدرنیسم اشاره می کنم تا نشان دهم که نوتاریخی گری در برخی حوزه ها یک قدم به عقب تلقی می شود، عقب نشینی به حوزه ی زبانی و گفتگمانی (Discursive) و زیبایی شناسی متن.

نوتاریخی گری و ماتریالیسم فرهنگی

جان برانینگان (24) و جرمی هاوورن (25) معتقدند که صحبت در باره پیدایش نوتاریخی گری بدون صحبت در باره ماتریالیسم فرهنگی بی معنا خواهد بود. چرا که این دو رشته هم چون واکنشی در برابر جریان های ادبی- فرهنگی مسلط بر دانشگاه ها پدیدار شدند و در حالی که "نوتاریخی گری" نسخه ی آمریکایی این واکنش است جریان "ماتریالیسم فرهنگی" نسخه ی بریتانیایی آن به شمار می رود. این هر دو در اوایل دهه 1980 میلادی در دانشگاه ها ظاهر شدند و هر دوی آن ها نیز بدواً و به ویژه در پیوند با مطالعات رنسانس و بازنگری شکسپیر و آثار او مطرح گشتند. این دو گرایش که به نقد ادبی می پردازند در واقع خواهان بازگشت به تاریخ هستند و به این معنا یافتن جایگاه تاریخ در متون ادبی (تاریخی کردن ادبیات) و یافتن پیش زمینه های تاریخی اجتماعی ادبیات (بستر مند کردن ادبیات)، هدف آن ها است؛ که البته همین نیز شاید بزرگترین خدمت این دو گرایش به ادبیات باشد.

هر دوی این گرایش ها یک مشغله مشترک دارند و آن بررسی رابطه بین ادبیات و تاریخ است؛ و به طور کلی همه متون را هم فرآورده و هم عناصر کارکردی آن نظام های اجتماعی و سیاسی می دانند که در دل آن ها شکل گرفته اند. در حالی که رویکردهای انتقادی قبلی (به ویژه آنچه که تحت عنوان اومانیزم لیبرال شناخته می شود) در باره ادبیات بر این پیش فرض استوار بودند که متون ادبی "ماندگار" (canon) دارای اهمیت عام و حقیقت فرا تاریخی و جوهر انسانی هستند؛ این دو شاخه، ادبیات را همچون فرآورده ی مادی شرایط تاریخی معین و مشخصی می نگرند. از نظر آن ها متن ها از هر نوع که باشند، ابزار سیاسی هستند؛ چرا که وظیفه میانجی گری ساختمان نظام های سیاسی و فرهنگی را به عهده دارند. این دو جریان قوانین، یادداشت ها، سفرنامه ها، روایت های انسان شناسانه و ضرب المثل ها، و همچنین متون ادبی دیگر را در رابطه با یکدیگر بازخوانی می کنند یعنی نوعی گفتگو بین تاریخ و ادبیات راه می-اندازند. از این منظر، تاریخ یک دانش عینی، تعدادی فاکت خارج از متن به نگارش در آمده نیست که قادر باشد متن ادبی را توضیح دهد.

به بیان برانینگان "ادبیات از نظر این دو شاخه، ابزاری برای انعکاس دانش و شناخت تاریخی نیست؛ بلکه خود یک بخش فعال یک فراز تاریخی معین است. ادبیات عاملی در بازسازی معنای واقعیت در فرهنگ است" (1998:25). موضوع مطالعه آن ها ادبیات و تاریخ نیست بلکه ادبیات در تاریخ است. یعنی دیدن ادبیات به مثابه بخشی شکل دهنده و جدایی ناپذیر از تاریخ که در نتیجه مملو از نیروهای خلاق، گسست ها و تناقض های تاریخی است. آن ها بر این باورند که ادبیات تأثیر نیرومندی بر تاریخ دارد و بر تأثیرهای آن در هر دو سو، یعنی چه در راستای مقابله با سیاست های معطوف به تحول ساختاری و چه در سوی ترغیب آن ها، توجه نموده اند. (26) این دو شاخه در اواخر دهه 1970 و اوایل 1980 در آمریکا و بریتانیا هم زمان با پیدایی ریگانیسم و تاجریسم ظهور کردند. کار منتقدان این دو شاخه الهام یافته از سنت تاریخی گری و مارکسیسم بود به این معنا که قصد آن بود که روایت هایی را که جوامع قبلی در باره خود نقل کرده اند، مورد بازبینی قرار دهند. یعنی روایت ها گذشته را مانند شیوه جامعه مورد نظر برای ساخت و پرداخت یک روایت و حکایت از خود بنگرند که به طرز ناخودآگاه با منافع آن مطابقت می کند. (البته باید توجه داشت که عبارت "روایت ها جوامع قبلی در باره خود" عبارت مبهمی است در حالی که مارکسیست ها نیز همواره تاریخ رسمی و ادبیات رسمی را با بدبینی به مثابه ابزاری به سود حاکمان و طبقات مسلط دیده اند اما آن را "روایات جوامع قبلی" در باره خود ندانسته اند بلکه آن را روایات طبقات حاکم دانسته اند).

به هر حال این دو شاخه مطالعات فرهنگی ادبی در مقابل جریان برخورد فرمالیستی به ادبیات ایستادند که در تفسیر متن، پیش زمینه تاریخی آن را کنار می نهاد و به آن توجهی مبذول نمی داشت. به نظر برانینگان این دو شاخه علاوه بر کشف پیش زمینه تاریخی متن، در عین حال درگیر ردیابی اهمیت گذشته برای زمان حال نیز هستند. و به ویژه توجه ویژه ای به باز تولید و باز فعال شدن اشکال قدرتی مبذول می دارند که در گذشته

عمل کرده‌اند و ممکن است در زمان حال نیز ظاهر شوند. برای منتقدانی مانند گرین بلت و سین فیلد (27) (که هر یک به ترتیب نماینده برجسته جریان نوتاریخی‌گری و جریان ماتریالیسم فرهنگی اند) متون ادبی ابزار قدرت هستند که همین آن‌ها را به موضوعات مفیدی برای مطالعه تبدیل می‌کند؛ چرا که آن‌ها حاوی همان قابلیت برای اعمال قدرت و ابراز مقاومت و نمایش گرایش‌های معطوف به تحول ساختاری هستند که در کل جامعه وجود دارد. به این معنا متون ادبی یک نقطه‌ی کانونی در تلاش‌های معاصر برای ابراز مقاومت در برابر قدرت اند و ادبیات در نزد این دو گرایش از سیاست جدا نیست.

در ضمن باید افزود که نوتاریخی‌گری بیش‌تر تحت تاثیر انسان‌شناسی بوده و گرین بلت اصطلاح "توصیف پر قوام" را از کلیفورد گرتس (28) که یک مردم‌شناس پست مدرن (29) است به عاریت گفته است. در حالی که برانیگان به روایت از نوتاریخی‌گری ها توصیف پر قوام را همچون وارد شدن محقق به جزئیات ریز می‌بیند تا بدین ترتیب به جنبه‌های زبانی- فرهنگی اجتماع مورد نظر در گذشته نزدیک‌تر شود، مارتین هاریس نوشته‌ها و به اصطلاح، متد گرتس را نوعی هنر التقاط‌گری بی سرانجام و دشوارنویسی بی معنا و میان تهی می‌داند که فرهنگ را به پیکره‌ای ناپه‌نجام و نامتجانس، و ترکیب خودسرانه‌ای از عناصر متفاوت فرو می‌کاهد. (30)

با آن که گرین بلت در کتاب *یادگیری ناسزا گوئی* (31) به تاثیر تکان دهنده ریموند ویلیامز و درسنامه‌های او بر خود اشاره می‌کند- زمانی که در انگلیس شاگرد او بوده است- اما بر خلاف ویلیامز و سنت مارکسیستی، در بازپردازی مفهوم قدرت به شدت تحت تاثیر فوکو است که در ادامه به آن بیش‌تر اشاره خواهد شد. اما ماتریالیسم فرهنگی گفته می‌شود که بیش از همتای آمریکایی خود تحت تاثیر مارکسیسم بوده است. این اصطلاح اولین بار از سوی ریموند ویلیامز نویسنده مارکسیست انگلیسی در کتاب "مارکسیسم و ادبیات" و در نقد او مانیسیم لیبرال از سوی او به کار گرفته شد.

گالاگر نیز به خصوصیات نوتاریخی‌گری اشاره کرده و می‌افزاید که بیش‌تر طرفداران این شاخه مطالعات ادبی توافق دارند که این جریان حول بازخوانی متون ادبی و غیر ادبی به مثابه گفت‌وگوهای تاریخی شکل گرفته است و در بررسی ارتباط میان متون مورد مطالعه، گفت‌وگوهای قدرت، و تکوین ذهنیت به هیچ سلسله مراتب ثابت و معینی از علت و معلول باور نداشته و بشدت تحت تاثیر چپ نو است. نوتاریخی‌گری در کنار مارکسیسم و فمینیسم تلاش کرده تا متن-هایی که در گفت‌وگو رایج و حاکم غیر برجسته (ناماندگار) محسوب می‌شوند نیز در مواد درسی گنجانده شود و توجه دانشجویان را به وجود امپریالیسم جنسیت و برده‌داری در ادبیات جلب کند.

طرفداران ماتریالیسم فرهنگی در بریتانیا شکسپیر را به عنوان چهره برجسته‌ای انتخاب کردند که آثارش در مواد درسی ادبیات انگلیسی باید خوانده شود تا نشان دهند که همان آثاری که از سوی او مانیسیم لیبرال برای توجیه وضع موجود استفاده می‌شود می‌تواند با تفسیری با درون‌مایه اعتراضی و واژگون ساز در خدمت نقد وضع موجود قرار گیرد. نوتاریخی‌گری بیش‌تر به این علاقه‌مند بوده است که با بازخوانی متفاوت آثار شکسپیر، روابط قدرت در دوران رنسانس و به ویژه برخورد و رویارویی میان دنیای اروپای رنسانس و جهان مستعمرات را برای خواننده امروزی قابل رویت سازد.

کیرنان ریان (32) در توصیف این دو جریان می‌گوید که به طور کلی هیچ یک از این دو گرایش فرهنگی ادبی دارای متد یا تئوری خاصی نبوده و در نتیجه یک التقاط کامل‌اند. اما تفاوت نوتاریخی‌گری با ماتریالیسم فرهنگی چنان که در بالا گفته شد در تاثیر مهم فوکو و مفهوم قدرت او روی سنت نوتاریخی‌گری است. نافذ بودن و رسوخ پذیری قدرت در همه جا چیزی است که آن‌ها از فوکو اقتباس کرده‌اند. آن‌ها به این گفته فوکو باور دارند که "قدرت در همه جا هست نه به خاطر این که همه چیز را در بر می‌گیرد بلکه چون از همه سو جریان یافته و جاری می‌گردد." (فوکو 1981:93 به نقل از برانیگان 1998:8). آن‌ها با اقتدا به فوکو می‌گویند که کوچک‌ترین فصل مشترک برای همه اعمال انسانی قدرت است. پس آن‌ها به دنبال یافتن نمونه‌هایی از قدرت هستند و این که چطور قدرت در لابلای متن وجود دارد. قدرت ابزاری است که "آن دیگری" را به حاشیه می‌راند و کنترل می‌کند. آن‌ها معتقدند که از آن‌جا که ادبیات توسط کسانی نوشته می‌شود که قدرت دارند باید بتوان در لابلای متن جزئیاتی یافت که نگاه‌های مردم معمولی یا "آن دیگری" در آن منعکس شده باشد.

اما متد بررسی نوتاریخی‌گری که در ادامه مطلب به آن بیش‌تر اشاره خواهد شد به ترتیبی است که صدای مردم معمولی یا "آن دیگری" (یا نیروهای مخالف) در چنگال قدرت "سراسر بین" (33) فوکویی محصور می‌ماند. همین امر موجب آن شده است که مدافعان نوتاریخی‌گری فضایی برای مقاومت موثر نبینند. نه آن که اصلا مقاومتی در کار نباشد اما این مقاومت همیشه در خدمت منافع قدرت قرار می‌گیرد.

برانیگان در باره تفاوت رویکرد نوتاریخی‌گری و ماتریالیسم فرهنگی به قدرت می‌افزاید: "مدافعان نوتاریخی‌گری اساسا کارکرد و نمایندگی قدرت در ادبیات را بررسی می‌کنند و پیرامون این امر تامل می‌کنند که قدرت چگونه حاوی پتانسیل واژگونی است. طرفداران ماتریالیسم فرهنگی اما به شیوه‌هایی می‌نگرند که از طریق آن‌ها مبارزه جویی، بی‌اعتنایی به قدرت، واژگون‌سازی، نارضایتی، مقاومت و همه‌ی شکل‌های تقابلی سیاسی می‌تواند نمایندگی و عملی گردد. به این معنا نوتاریخی‌گری هدفش توصیف عملکرد قدرت در گذشته است، اما ماتریالیسم فرهنگی هدفش تحقیق امکانات تاریخی معاصر برای واژگون‌سازی قدرت است. یعنی نوتاریخی‌گری بر روی ابزاری متمرکز می‌شود

(تناقض) که قدرت از آن راه به هدف خویش می‌رسد و ماتریالیسم فرهنگی شرایط بی‌ثباتی ناشی از همین تناقضات را بررسی می‌کند که می‌توانند قدرت را به لرزه درآورند (1998:111).

مثلا از نظر ماتریالیسم فرهنگی در حالی که شعری را می‌توان به نفع وضع موجود تفسیر کرد اما در عین حال می‌توان آن را از منظر نارضایتی و ابراز مقاومت در برابر قدرت نیز خواند. بازخوانی یک متن برای ماتریالیست‌های فرهنگی یک فعالیت سیاسی است. در نتیجه متن، یک میدان مبارزه برای ایده‌های رقیب سیاسی است. معنای این متن‌ها همیشه می‌تواند مورد منازعه باشد اما آنچه ماتریالیسم فرهنگی بدان علاقه‌مند است این است که جایی که منازعه وجود دارد نشانه آن است که چیزی بیش از قواعد و اصول زیبایی‌شناسی و هنری متن مد نظر است. برانگیختن به نقل از سن فیلد می‌افزاید که از نظر ماتریالیسم فرهنگی "حتی قواعد زیبایی‌شناسی و هنری نیز خود موضوع دعوی سیاسی هستند. چرا که آن‌ها بازتاب ارزش‌های سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و باورها هستند و در نتیجه ضرورتا منجر به بازتولید منازعه بین ایدئولوژی‌های رقیب می‌شوند. این توانایی ابراز نارضایتی به قول سین-فیلد ناشی از خصوصیات افراد نیست (گرچه خصوصیات و شخصیت افراد را در درک و توان ابراز نارضایتی، نباید نادیده گرفت) بلکه در اساس ناشی از جدال و تضادهای درونی خود نظم اجتماعی است. (1996:111).

یعنی سن فیلد در مقابل این نظر از سوی نوتاریخی‌گری می‌ایستد که قدرت همه جا حاضر است (34) و در مقابل زمینه‌های جدال و کشاکش واقعی و تناقض‌های درونی نظم اجتماعی موجود را مطرح می‌کند که امکاناتی را برای فعالیت مخالفان ایجاد می‌کند. نارضایتی و چالش‌گری چیزی نیست که از بیرون و در حوزه‌ای خارج از فضای قدرت تولید شود، بلکه اتفاقا توسط مکانیسم‌های خود قدرت و در درون آن ایجاد می‌شود و لزوما نیز منجر به واژگونی قدرت یا تغییر آن نمی‌شود. گاهی می‌توان دید که مقاومت و فعالیت‌های مخالفان به شیوه‌ای متناقض منجر به تقویت همان ساز و کارها و ساختارها می‌شود. در واقع ماتریالیسم فرهنگی به شیوه پست مدرنیست‌ها معتقد به امکان واژگون-سازی مقطعی و موضعی و محلی است و در بدبینی خود به اندازه نو تاریخی‌گری پیش نرفته است. یک تفاوت دیگر بین این دو سنت از نظر برانگیختن این است که مدافعان نو تاریخی‌گری گرایش‌های واژگون‌ساز را اساسا و همیشه در قدرت دولتی مستتر می‌بیند. ترک خوردگی‌ها و تناقضات موجود در سیستم را آن قدر موثر بررسی نمی‌کنند.

انتقادهای وارده به نوتاریخی‌گری و اشاراتی به میلانی

البته نقدهایی که به نوتاریخی‌گری ایراد می‌شود ماتریالیسم فرهنگی را هم دربر می‌گیرد. اما در این‌جا برای آن که به موضوع نوتاریخی‌گری نزدیک‌تر شویم، انتقادات وارده به آن را بیش‌تر بررسی می‌کنم. ولی قبل از آن لازم می‌دانم به طور مختصر به شباهت‌ها و تفاوت‌های نوتاریخی‌گری با پست مدرنیسم بپردازم.

نوتاریخی‌گری نیز به مثابه شاخه‌ای از پست مدرنیسم به انکار سلسله مراتب علی و وجود حقایق عینی و "تبیین‌تئوریک" پدیده‌های تاریخی می‌پردازد. این شاخه ادبی نیز مانند پست مدرنیسم به یک رویکرد توصیفی و آشفته (توصیف پر قوام) پایبند است که عبارت است از بررسی و آرایش سلسله‌ی عوامل بی‌شمار در شکل افقی بدون در نظر داشتن سلسله مراتب عوامل، که در نتیجه مانع از صورت‌بندی عمودی آن‌ها به معنای تقدم برخی عوامل بر دیگران می‌شود. نوتاریخی‌گری نیز با رد مفهوم مارکسیستی "ذات/پدیدار" خود را در "سطح" محصور کرده و به لایه‌بندی واقعیت و توضیح واقعیت (آن گونه که در فلسفه رئالیسم انتقادی یا آن گونه که از سوی مارکسیست‌ها و یا حتی علوم‌ی مانند جامعه‌شناسی بیان می‌شود) پای‌بند نیست. ایگلتون در این رابطه در کتاب *تئوری ادبی* می‌افزاید که نوتاریخی‌گری که عمدتاً روی مطالعات آثار دوران رنسانس متمرکز بود، نوعی شکاکیت معرفت‌شناسی در باره حقیقت قابل اطمینان و قابل اتکا را دامن زد. *تاریخ کمتر یک موضوع علت و معلول و بیش‌تر یک حوزه تصادفی تصادم نیروها شد که در آن سلسله علت و معلول‌ها بایستی از سوی مشاهده‌گر تنظیم می‌گردید و به مثابه چیزی واقعی و مسلم تصور نمی‌شد. تاریخ مانند کلاف سردرگمی از روایات پراکنده دیده می‌شد که هیچ یک از آن‌ها لزوما با اهمیت‌تر از دیگری نبوده و همه دانش و شناخت ما از گذشته توسط منافع و علاقمندی‌ها و تمایلات امروزی ما تحریف می‌شد. دیگر تمایزی بین شاهزاده‌ها و کوره راه‌های تاریخی نبود و در واقع تقابل سخت و محکم بین واقعیت و خیال محو شد. از سویی حوادث تاریخی همچون پدیده‌هایی محصور "درون متن" بررسی شده و از سوی دیگر کارهای ادبی مانند وقایع مادی دیده می‌شد. تاریخ‌نگاری به شکلی از روایت‌گویی تبدیل شد که به پیش‌دواری‌ها و مشغله‌های راوی می‌پرداخت و به این ترتیب خود تاریخ‌نگاری نیز به نوعی سخن‌سرایی یا تخیل‌پردازی بدل گردید. هیچ حقیقت یگانه قطعی برای یک روایت یا واقعه معین متصور نبود آنچه وجود داشت تنها یک اختلاف و کشاکش بر سر تفسیر بود که نتیجه آن نیز نهایتا توسط قدرت و نه حقیقت تعیین می‌گشت" (1996:197).*

در همین رابطه باید افزود که نوتاریخی‌گری نیز همانند پست مدرنیسم قدرت را امری غیر طبقاتی، غیر تاریخی و غیرمتمرکز می‌پندارد. قدرت به معنای فوکویی، قدرتی است که از همه جا ناشی شده و در همه جا جاری و فراگیر است در این نگاه بین انواع قدرت و این که کدام نوع مهم‌تر و کدام فرعی‌تر است و یا برای برطرف و محدود کردن

کدام نوع قدرت باید تلاش کرد تا به رهایی بشر منجر شود تفاوتی وجود ندارد. برای نو تاریخی‌گری نیز بررسی تاریخ محدود به بررسی گروه‌های "درونی و بیرونی" است. در نتیجه تلاش ادبی آن معطوف به جستجوی پژوهش‌های مبهم و بی‌امید صدای سرکوب‌شدگان در گذشته است. از همین رو "سیستم قدرت" همچون موجودیتی واقعاً متضاد با قابلیت متلاشی شدن و تغییرات رادیکال بررسی نمی‌شود. اما مهم‌ترین تفاوت نو تاریخی‌گری با پست مدرنیسم در عقب‌نشینی اولی حتی از حوزه‌ی مقاومت‌های موضعی و محلی و پراکنده‌ای است که پست مدرنیست‌ها به آن معتقد هستند. نو تاریخی‌گری با اقتباس مفهوم قدرت از فوکو و پذیرش خصلت "سراسربین" قدرت عملاً با مشکل توضیح عامل و فاعلیت فردی یا جمعی مواجه است.

اکنون بگذارید پس از توضیح برخی مشخصه‌های نو تاریخی‌گری و تفاوت آن با پست مدرنیسم به انتقادهای وارده به نو تاریخی‌گری بپردازم که بخش‌ها قابل‌تعمیم به نظرات و روایات میلانی نیز هستند.

از مدافعان نو تاریخی‌گری پرسیده می‌شود: ماهیت قدرت چیست؟ قدرت از کجا ناشی می‌شود؟ آشخور قدرت مسلط، ایدئولوژی مسلط و فرهنگ کجا است؟ از آن‌جا که نو تاریخی‌گری یک "توصیف پرقوام" بدبینانه است و به قدرت "سراسربین" در همه‌جا حاضر فوکویی باور دارد؛ از آن‌جا که قدرت، قادر است هر گونه مخالفت و نارضایتی را از قبل خنثی کند، پاسخی برای این پرسش‌ها وجود ندارد. بنابراین نو تاریخی‌گری به یک نظریه‌ی توضیحی-انتقادی و رهایی‌بخش مسلح نیست (35) بلکه یک متد تجربه‌نگرانه و توصیفی دارد که نمی‌تواند جز انبوه توصیف‌ها و سلسله پایان‌ناپذیر و افقی عامل‌ها و علیت‌ها چیزی برای پاسخ به پرسش‌های ما عرضه کند.

در همین‌جا لازم است که به بحث میلانی در باره تجدد در ایران به مثابه نمونه‌ای از این دست برخوردها اشاره‌ای بکنم. او در *پیش‌گفتار تجدد و تجدیدستیزی در ایران* به حدی آشفتگی در باره تجدد سخن می‌گوید که سرانجام معلوم نیست که تجدد چیست و رابطه آن با سرمایه‌داری کدام است (36). مثلاً در حالی که بر می‌گوید که "سرمایه‌داری مهم‌ترین و اصلی‌ترین نیروی" شکل‌دهنده جهان مدرن است (37) و خود میلانی نیز در *پیش‌گفتار کتاب مباحثی در باب تجدد در ایران* روی این نکته تأکید می‌ورزد که "سرمایه‌داری یکی از ارکان اصلی تجدد بود" (7:1373)، ولی گویا این تأکید و این اذعان قرار نیست در بررسی سیر پیشرفت و تکامل جامعه ایران و یا بررسی ناکامی ظهور تجدد در آن به کار گرفته شود. رویکرد میلانی اساساً یک رویکرد فرهنگی و ادبی از آن دست می‌باشد که ایگلتون در بالا آن را توصیف کرد. میلانی در *پیش‌گفتار کتاب تجدد و تجدیدستیزی در ایران* به شیوه‌ای نامنظم و از منظری پست مدرنیستی و با اتکا به "توصیف پرقوام" عوامل متعددی را مطرح می‌کند که بدون ارتباطی منسجم و درونی با یک-دیگر در شکل افقی و معلق در هوا می‌مانند، و در نهایت نیز تجدد را به فردگرایی فرو می‌کاهد. وی در کتاب فوق‌الهام از رورتی در توصیف و تعریف تجدد یا همان عصر مدرن می‌گوید: "به گمانم تجدد را می‌توان سلسله به هم پیوسته‌ای از تحولات اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، زیبایی‌شناختی، معماری، اخلاقی، شناخت‌شناسی، و سیاسی دانست. مایه مشترک همه این تحولات فردگرایی است. تالی صالح این فردگرایی پذیرفتن و رعایت حقوق طبیعی و تفکیک‌ناپذیر فرد است. تجدد در عین حال اقتصاد سرمایه‌داری، عرفی‌شدن سیاست، تحدید مذهب به عرصه معنویات خصوصی انسان‌ها، رواج شک و تفکر خردمدار، مشارکت عمومی مردم در سیاست و گسترش عرصه‌هایی عجیب است که خصوصی و خارج از دسترس دولت و قانون به شمار می‌روند" (6:1381).

از آن‌جا که ما در ایران با پرسش دشوار چگونگی و چرایی عقب‌ماندگی تاریخی ایران روبرو هستیم نمی‌توانیم به شیوه رورتی با ذکر این "سلسله به هم پیوسته عوامل" به جایی برسیم. تاریخ ایران قبل از هر چیز نیازمند مطالعات بهم پیوسته منظم و تجربی است تا پس از آن بتوانیم تاریخ خود را به شکل نظری بررسی کنیم. اما پس از ذکر این نکته کوچک باید افزود که توصیف رورتی نیز چیز زیادی به ما عرضه نمی‌کند. ما نیازمند دانستن این هستیم که آیا از میان انبوه عوامل فوق می‌توان به یک توضیح منسجم و به هم پیوسته دست یافت که نشان دهد کدام یک از این عامل‌ها نقش مهم‌تری در پیش‌افتادن اروپا در امر تجدد‌گری و مدرنیته‌بازی کرده است و یا لاقلاً رابطه‌ی بین این عوامل متعدد چیست؟ آیا اصولاً رابطه‌ای بین آن‌ها هست یا همه چیز را می‌توان تصادف محض و اتفاقاتی دانست که قابل توضیح نیستند؟ فروکاستن مدرنیته/تجدد به فردگرایی آیا ساده کردن بیش از حد صورت مسئله نیست؟ حتی اگر فرمول فوق را بپذیریم باز باید برسیم که مبنای پیدایش این فردیت به لحاظ تاریخی چیست؟ احتمالاً میلانی خواهد گفت که پیدایش "ایده"ی فرد مستقل و آزاد به مثابه مبنای جامعه مدرن، و باز می‌ماند این پرسش که این ایده چرا در عصر معینی در اروپا و نه در جای دیگر پدیدار شد و کدام پیش‌شرط‌های تاریخی و اجتماعی برآورده شدند و چگونه برآورده شدند که زمینه‌ی ظهور "فرد آزاد عقلانی" فراهم گشت؟ آیا ایران نیز برخوردار از شرایطی مشابه بود و تجدد در آن امکان ظهور عینی داشت و به عقب رانده شد یا به بیانی در نطفه خفه گشت یا این که امکانات عینی‌گذار به جامعه‌های متجدد در آن وجود نداشت که در دنیای امروز به معنای جامعه‌ای سرمایه‌داری است؟ آیا حتی اگر امکانات عینی‌گذار به مرحله‌ای دیگر که همان تجدد است فراهم می‌بود یا حتی به طور پراکنده وجود می‌داشت آیا همین شکل از مدرنیته و تجدد سرمایه‌داری متحقق می‌گشت؟ آیا واقعاً درک متفکران "منتقد" آن عصر در ایران و ایده‌آل‌های آنان می‌توانست شبیه همان ایدئولوژی‌هایی گردد که در اواخر قرون وسطی در غرب به تدریج پای گرفت؟

واقعیت این است که نوتاریخی متد و تنوری خاصی را با خود یدک نمی‌کشد، قصد این گرایش "توضیح" و قابل فهم کردن تاریخ نیز نیست. تمام هنر آن در توصیف، التقاط و در هم آمیزی مرز بین واقعیت و متن است. میلانی نیز توضیح نمی‌دهد بلکه دست به یک سری توصیفات می‌زند بی آن که مبنای تاریخی و تنوریک آن‌ها را روشن کند. همانطور که ایگلتون قبلا در بررسی شاخه نوتاریخی گری گفت (نزد آنها) "تاریخ مانند کلاف سردرگمی از روایات پراکنده دیده می‌شد که هیچ یک از آن‌ها لزوماً با اهمیت‌تر از دیگری نبوده و همه دانش و شناخت ما از گذشته توسط منافع و علاقمندی‌ها و تمایلات امروزی ما تحریف می‌شد. دیگر تمایزی بین شاهراه‌ها و کوره راه‌های تاریخی نبود و در واقع تقابلی سخت و محکم بین واقعیت و خیال محو شد. از سویی حوادث تاریخی همچون پدیده‌هایی محصور "درون متن" بررسی شده و از سوی دیگر کارهای ادبی مانند وقایع مادی دیده می‌شد" (1996:197).

میلانی نیز به شیوه پست مدرن‌ها توضیحی ارائه نمی‌دهد بلکه مرتب در حال توصیف و گردآوری "تکه پاره‌هایی" است که باید در ادبیات ایران و در اشعار سعدی و دیگران به آن‌ها پرداخته شود تا بعد به هم چسبانده شده و معنایی از آن‌ها افاده شود. میلانی در پاراگرافی در پیش‌گفتار کتاب فوق به رواج مقاله نویسی در ایران می‌پردازد که نشانه تجدد ادبی و علم‌گرایی است. پس از آن تجدد با خودشناسی و ذهن و زبانی نقاد خودببیند گره می‌خورد. برای دست یافتن به این خودشناسی چه کاری بهتر از "به زبان آوردن سعدی" که به ما توضیح دهد که "ایده برابری انسان‌ها که سنگ بنای تجدد و دموکراسی است" نزد سعدی نیز در آن سده‌ها یافت می‌شده است. به بیان هاریس "بیهوده نیست که در مسلک پست مدرن‌ها تولید دانش در باره متون مهم‌تر از تولید اجناس مادی و یا ارائه سرویس‌ها است چرا که این بهترین تنوری برای آن بخش از نیروی کار است که کلمه می‌فروشد". (1999:156).

این بحث بسیار مهم که اصولاً مدرنیته چیست، رابطه آن با سرمایه‌داری کدام است، و چرا ایران از سیر پیشرفت تاریخی عقب ماند همه به بررسی متون ادبی و گردآوری قطعات ادبی تقلیل می‌یابد. چیزی به نام ساختارها و مکانیسم‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و شیوه تولید در جامعه ایران بررسی نمی‌شود؛ بلکه شیوه نگارش و رویکردهای ادبی و نوشتاری را به مثابه نمادهای موافق یا مخالف مدرنیته یا تجدد بررسی می‌شود. آن چه که در دوره خود می‌توانسته است ایران را به مدرنیته سوق دهد و امکاناتی که ایران به طور واقعی از آن‌ها برخوردار بوده است و علل عدم تحقق این گذار را تنها در بررسی شیوه سازماندهی اقتصادی اجتماعی طبقاتی جغرافیایی فرهنگی و به طور خلاصه تاریخ ایران آن عصر و همچنین در شیوه تولید و بازتولید آن جامعه می‌توان جست. در این راستا است که می‌توان به بررسی تاریخ ایده‌ها و عقاید آن دوره نیز پرداخت و علت ظهور و شکل‌گیری یا فقدان ایده‌های تجدد خواه را بحث کرد. پس از بررسی و مطالعه تجربی تاریخ ایران و صورتبندی دوران‌های مختلف رشد و تحول جامعه می‌توان نظر داد که آیا تجدد که به نظر میلانی به تاسی از رورتنی "مر عین حال اقتصاد سرمایه‌داری، عرفی شدن سیاست، تحدید مذهب به عرصه مغنویات خصوصی انسان‌ها، رواج شک و تفکر خردمدار، مشارکت عمومی مردم در سیاست و گسترش عرصه‌هایی عجیب است که خصوصی و خارج از دسترس دولت و قانون به شمار می‌روند" در ایران مبنای عینی مادی و تاریخی برای رشد و پای‌گیری داشته است یا نه و بدین ترتیب چگونگی و چرایی ماجرا را ساده‌تر بحث کرد. چرا که به قول آلتوسر در کتاب سیاست و تاریخ (38) "همان اصولی که یک جامعه معین را توضیح می‌دهند باورهای آن‌را نیز توضیح می‌دهند" (1972: 23). یعنی برای بررسی باورهای یک جامعه معین مثلاً این که درک سعدی از برابری چه بوده است باید شیوه تولید و بازتولید آن جامعه معین تاریخی (در این‌جا ایران) را بررسی کرد که ادبیات، ایدئولوژی، مذهب و اخلاق عناصر درونی آن را تشکیل داده و توسط آن جامعه شکل یافته و تغییر می‌کنند. به بیان دیگر تولید مادی و معنوی در ارتباط ناگسستنی با یکدیگر هستند گرچه این رابطه‌ای یک‌سویه و انعکاسی نیست و با میانجی‌گری‌های فراوانی انجام می‌پذیرد. مارکس در کتاب تنوری‌های ارزش اضافی در این رابطه می‌گوید: "از دل یک نوع تولید معین مادی در درجه اول یک نوع معین ساختار اجتماعی پدید می‌آید و در مرحله دوم یک رابطه مشخص بین انسان و طبیعت به وجود می‌آید"

(1987:285). این دو رابطه برای تعیین شکل دولتی، اشکال سیاسی مبارزات طبقاتی، اشکال حقوقی و سرانجام مفاهیم ذهنی مانند مفاهیم سیاسی حقوقی و تنوری‌های فلسفی و مذهبی مهم هستند. این مفاهیم بازتاب نبردها و جدال‌های واقعی در ذهن کسانی است که در این نبردها شرکت جسته‌اند و چیزی نیست که در مخیله یک یا چند نفر بی ارتباط به شرایطی شکل گرفته باشد که در آن زندگی می‌کرده‌اند. به این معنا این یا آن ایده که نزد متفکر یا ایدئولوژی شکل می‌گیرد (که سعدی ایدا در این سطح نیست او عقاید منسجمی را فرموله نکرده است که بتوان بدن‌ها به مثابه آموزه‌ها یا نظرات او پرداخت) محصول "ذهن" و تصورات و تخیلات فرد او نیست بلکه یک محصول دسته جمعی و اجتماعی است که در ذهن عده‌ای به شکل منسجم‌تری شکل می‌گیرد.

آن چه که من می‌گویم این است که جستجوی تجدد و مدرنیته در لابلای اشعار این یا آن شاعر یا متفکر اجتماعی تنها وقتی مفید می‌افتد که آن را در پیوند با شرایط معین تاریخی آن شاعر یا متفکر بررسی کرد. برخی سنوالات هستند که تنها به شکل تجربی می‌توان بدن‌ها پاسخ داد. یعنی یافتن انبوه داده‌های تاریخی و بررسی ریز و جزئی شرایط آن دوره باید انجام شود تا در مرحله‌های بعدی به بررسی رابطه بین ایده‌های رایج یا غیر رایج آن دوره با شرایط تکوین و شکل‌گیری آن‌ها پرداخت. البته در این‌جا مشخص است که هر ایده‌ای مورد نظر من نیست. بلکه ایده "برابری" به شکل مدرن آن در جامعه بورژوایی مورد نظر است که پایه دموکراسی و حقوق بشر محدود اما موجود

در جامعه مدرن بورژوازی است. به بیان دیگر آنچه برای من مورد سؤال است این است که آیا امکان دارد که سعدی در آن عصر به ایده "برابری" مدرن بورژوازی نظر داشته باشد؟ پاسخ مثبت یا منفی به این پرسش مستلزم بررسی تاریخ آن عصر و نوع سازماندهی جامعه و صنفبندی طبقات و مبارزات جاری و مطالبات اقدشار و گروههای مختلف می باشد. شیوه تولید و بازتولید زندگی مادی و معنوی و نوع سازمان دهی جامعه و ساختارهای حقوقی سیاسی دولتی و تقسیم کار اجتماعی است که در مرحله آخر تعیین می کند کدام ایده ها اصولاً شکل می گیرند، چگونه شکل می گیرند و کدام یک از آن ها شکل غالب می یابند.

میلانی در کتاب *تجدد و تجدید سنتیزی در ایران* به این بیت شعر سعدی اشاره داده
بنی آدم اعضای یک دیگرند
که در آفرینش ز یک گوهرند

و آن را چنین تفسیر می کند: این "همان اصل برابری انسان هاست که رکن اصلی اندیشه‌ی دموکراسی در تجدید بود". (1381:97) این که "رعیت" و "پادشاه" در شرایط نگارش گلستان چگونه با هم برابرند اصولاً بحث نمی شود. به مفهوم برابری و تعریف آن در آن عصر پرداخته نمی شود بلکه به ناگهان آن را مترادف با معنای مدرن و امروزی اش قرار می دهد. برابری در جامعه مدرن بورژوازی از سویی به معنای برابری در مقابل قانون است که همین برابری صوری بورژوازی در مقابل قانون تنها با مبارزات عدیده طبقاتی و تقابل شدید آرا و عقاید ایدئولوگ ها و متفکران اقدشار مختلف این جامعه جنبه‌ی عینی و واقعی پیدا کرده است. از سوی دیگر این برابری را باید مانند "پدیداری" از "ذات" جامعه مدرن سرمایه داری دید که همان حوزه تولید است. یعنی اگر مطابق بحث های پیشین (بحث گالاگر در بخش پست مدرنیسم) به مرحله اونتولوژیک/ هستی شناسی سرمایه (یا هستی شناسی اجتماعی) قدم بگذاریم نگاه علت این امر را در می یابیم که چرا و چگونه امکان آزادی و برابری بورژوازی فراهم می شود. آزادی و برابری در این جامعه صوری است، پدیداری از "ذات" آن یعنی حوزه تولید است. در ضمن شرایط اجتماعی استقرار تدریجی "برابری" در اروپا بر اساس برابری در حوزه گردش - آزادی و برابری فروشنده و خریدار نیروی کار برای انعقاد قرارداد کار - استوار گشت. (39) این برابری حقوقی نیز خود در بستر روابط اقتصادی و اجتماعی نوینی پای گرفت که قرن ها به طول انجامید تا در اروپا تکوین و استقرار یابد. (40)

به بیان مارکس بورژوازی (روابط سرمایه داری) با خود "آزادی" انسان ها را به ارمغان آورد. این آزادی (و برابری) بر مبنای آزادی دوگانه انسان ها از وابستگی شخصی به ارباب (و شاه) و آزادی از مالکیت بر وسایل تولیدی استوار بود. یعنی شخص برای اولین بار در تاریخ جامعه طبقاتی صاحب جسم و جان و نیروی کار خود گشت و حق آن را یافت که "کالای نیروی کارش" را به فروشنده‌های بفرود که مبلغ بالاتری برای آن پرداخت کند. در این حالت کسی نمی توانست به لحاظ قانونی و حقوقی مانع آزادی تحرک و آزادی تغییر شغل شخص گردد. اما برای این که این آزادی (و برابری حقوقی) در خدمت نظام تولیدی جدید باشد لازم بود که "رعایا" از مالکیت بر وسایل تولیدی نیز "آزاد" شوند. جبر فرااقتصادی دوران پیشا سرمایه داری بدین ترتیب به جبر اقتصادی و به آن چیزی فراروید که موشه پوستون (41) سلطه مجرد ساختارها و وابستگی شخصی به ساختارهای غیر شخصی می نامد. آزادی از مالکیت بر وسایل تولیدی همچنین به معنای آن بود که دریایی شناور از نیروی کار متحرک و ارزان قیمت برای کسانی فراهم می شد که مالکیت وسایل تولیدی را در دست های خود متمرکز می کردند. یعنی آن که در کنار نوعی از آزادی و برابری نوعی بندگی و عدم برابری نیز شکل گرفت و به همین دلیل است که مارکسیست ها این برابری در حوزه گردش (رابطه برابر و آزادانه عقد قرارداد کاری) را صوری و "پدیدار"ی از "ذات" سرمایه داری می نامند که همانا حوزه تولید است. (42)

به این معنا می بینیم که آن برابری و آزادی که میلانی از آن صحبت می کند در لایه‌ی سطحی تر واقعیت اجتماعی متحقق گشته است و آزادی و برابری اگر به لایه زیرین واقعیت اجتماعی رسوخ نکند نمی تواند چیزی کاملاً رهایی بخش و واقعی تلقی گردد. بنابراین سرمایه داری به دلیل عدم تحقق آزادی و برابری کامل انسان ها، نمی تواند بر خلاف آنچه رورتنی و احتمالاً میلانی به تاسی از او می گوید به بدیل یگانه انسان ها تبدیل شود.

پس از بررسی خصلت دو گانه برابری و آزادی در جامعه بورژوازی باز باید از میلانی پرسید که آیا ما شاهد رشد جنبی چنین روابط ساختارها و مکانیسم هایی و یا سیر تاریخی و تکاملی مشابهی در جامعه ایران سده های میانه بوده ایم و آیا شرایطی در ایران وجود داشته است که "ایده" برابری به معنای مدرن آن (به شکل جنبی آن) نزد متفکران و منتقدان ایرانی شکل بگیرد؟ به نظر من پاسخ به این پرسش همچنان مستلزم بررسی دقیق تاریخ ایران در آن عصر می باشد. چرا که من تصور می کنم تعریف و تبیین ما از برابری و آزادی وابسته به امکان ها و قابلیت های تاریخی، مادی و ذهنی هر عصر و مردمان آن عصر است. به نظر نمی رسد که به چنین بحث پیچیده و دشواری بتوان در این مطلب کوتاه پرداخت. امیدوارم فرصت های بعدی پیش بیاید که در آن بتوان به این مباحث نیز پرداخت. پس از این توضیح کوتاه اما باید افزود که واقعیت این است که مذاهب نیز از این جملات "برابری طلبانه" سمبولیک در لابلای آموزه های خود بسیار دارند. گرین بلت در کتاب "یادگیری ناسزاگویی"

(Learning to Curse) در توصیف مجسمه یادبود دهقانان قتل عام شده در طی جنگ دهقانی آلمان (که انگلس آن را "انقلاب 1525 در آلمان" می نامد) (43) به لوتر و دوازده "فرمان" او اشاره می کند که در آن اعلام کرد که

مسیح با خون خود آزادی (و برابری) همه مسیحیان را خریده است. دهقانان شورشی با استناد به این آموزه لوتر تلمذ و سرکشی خود را در برابر اربابان توجیه کرده و آزادی خود از قید روابط ارباب و رعیتی و در نتیجه برابری حقوقی خود با ایشان را می‌طلبیدند. اما لوتر به آنان پیغام داد که شما برادران دهقان من گویا فراموش کرده‌اید که ابراهیم و دیگر پدران مذهبی ما نیز خود برده‌دار بودند و آزادی واقعی از آن سرای باقی است در حالی که شما آن را به چیزی کاملاً فیزیکی و زمینی بدل کرده‌اید. اما وقتی دهقانان روی خواست‌های خود پای فشاری کردند لوتر رساله معروف رسوا و بدنام خود را نوشت و در آن قتل عام دهقانان را ثواب و جهادی واجب بر طبقه حاکم دانست. گرچه به بیان گرین بلت آنان نیازی به این تبرک و دعای خیر لوتر نداشتند اما این لعن و نفرین دهقانان از سوی لوتر برای آنان مثمر ثمر افتاد. می‌بینید که در رنسانس و عصر رفرماسیون مذهبی هنوز "ایده" آزادی و برابری برادران مذهبی به جهان آخرت احاله داده می‌شود و در مخیله لوتر نمی‌گنجد که دهقان جرات شورش و خواست زمینی کردن آزادی و برابری را طرح کند. باید مدتی دیگر نیز سپری می‌شد تا در آلمان شرایط تحقق این "ایده" فراهم می‌گشت. (44)

پس یک "ایده" تا زمانی که شرایط مادی و تاریخی آن فراهم نشود از فراز آسمان‌ها به روی زمین خشک و سفت واقعیات فرود نخواهد آمد. تفسیر این "ایده" نیز همان طور که در بالا اشاره شد به قابلیت‌های متفاوت تاریخی و مادی در جوامع و اعصار مختلف وابسته است. چگونگی پیدایش و ظهور این ایده‌ها و همچنین شرایط مادی لازم برای تحقق این "ایده‌ها" موضوع دعوی ما است که میلانی به آن بهایی نمی‌دهد. انتقاد دیگری که به مدافعان نوتاریخی‌گری می‌شود این است که آنان قهر تفسیری بر متون مورد مطالعه خود روا داشته و تفسیر مورد نظر خود را دلبخواهانه از متون استنتاج می‌کنند. در این رابطه مثلاً بد نیست که باز اشاره‌ای به میلانی و تفسیر دلبخواهانه او از شعر سعدی داشته باشیم. تفسیر برابری‌طلبانه این بیت از شعر سعدی در خطاب او به پادشاهی که "بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی" تفسیر به رای می‌است که تنها از عهده نوتاریخی‌گری به روایت میلانی برمی‌آید. به شیوه نوتاریخی‌گری، که بافتن قابلیت واژگون‌سازی و نارضایتی در متن‌های "ماندگار" و مطرح کردن صدای خاموش گشته "آن دیگری" سرکوب شده که مردم معمولی است، و بعد نشان دادن این که "آن دیگری" و قابلیت واژگون‌سازی و نارضایتی‌اش در چنگال قدرت "سراسربین" اسیر و محصور است، من می‌توانم قرانت دیگری از این بیت شعر ارائه دهم و بگویم که سعدی در واقع در حال پند دادن به پادشاه است که با رعایای ضعیف "نابرابر" و "ناآزاد" خود که حق گرفتن جان و مال آنان بر تو مجاز است و هر لحظه اراده کنی می‌توانی آنان را از قید حیات محروم کنی، به انصاف رفتار کن چرا که در آن صورت اگر امکان انتقام‌گیری برای این رعایا فراهم شود از آن امتناع نخواهند کرد. به این ترتیب سعدی به پادشاه اندرز می‌دهد که قابلیت نارضایتی در توده‌های مردم را کنترل کند. به نظر من تفسیر فوق به کاربست متد نوتاریخی‌گری نزدیک‌تر است اما همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد این "تفسیر بی پایان متن" عرصه مناقشات ایدئولوژیک است و تا چه پایه می‌توان یک متن و اثر تاریخی متعلق به دوران‌های پیشین را با نگاه امروزی قرانت کرد خود جای تردید دارد. نه من و نه میلانی هیچ نمی‌توانیم ثابت کنیم که تفسیر ما از این شعر درست است. مگر آن که ابزار تنوریک دیگری در دست گرفته و با آن به تحقیق تجربی و تنوریک تاریخ دوران مورد نظر پرداخته و شیوه زندگی، شیوه تولید، شیوه زمامداری، شکل سیاسی حقوقی جامعه، ایده‌های غالب در آن زمان، اشکال مبارزات و جنبش‌های اعتراضی و شورش‌های مردم و همچنین جایگاه سعدی در این میان را بررسی کرده و به نتایجی کمابیش قابل اتکا دست یابیم. در غیر این صورت بدون رویکرد تنوریک به تاریخ راه هر گونه مباحثه و استدلال بر ما بسته است.

اصولاً میلانی متد نوتاریخی‌گری را مطابق استانداردهای آن‌ها بکار نمی‌برد. آنان در پی نقد و بررسی تاریخی متون "ماندگار" اند تا یکپارچگی متن را بهم زده و در بافت آن چند صدایی را نشان دهند. ردیابی قابلیت‌های واژگون‌سازی و نارضایتی در متن و سرانجام نشان دادن این نکته که خود این واژگون‌سازی و نارضایتی و چند صدایی دست ساز خود "قدرت" است و در واقع زیر این چند صدایی یا انعکاس صدای "آن دیگری" و گفتگوی "برابرها" تک صدایی قدرت نهفته است. اما میلانی متن "ماندگار" سعدی را به این ترتیب به کار نمی‌برد بلکه با آن به شکلی "پوزیتیو" برخورد می‌کند و به دنبال افشای "قدرت" و شنیدن صدای "نارضایتی" مردم معمولی در آن و محبوس بودن قابلیت نارضایتی در دست قدرت نیست. قصد او یافتن رد پای تجدد در عصر سعدی است و آن را نیز از راه تفسیر متن به طور دلبخواهانه می‌یابد.

اما پس از این اشاره به تفسیر میلانی از سعدی به نقد دیگری می‌پردازم که به جریان نوتاریخی‌گری ایراد می‌شود. نقد دیگری که به این جریان وارد است این است که شاید سرکوب و به حاشیه رانده شدن پدیده‌ای رایج و گسترده است که هر متنی به نوعی آن را بیان کند اما کوشش پایان‌ناپذیر ما برای این که متن‌هایی را از رنسانس به این سو گزین کنیم که بیان داستان نارضایتی‌ها یا تصویرها و منظرهای ارتجاعی برای معاصرین باشد باز خود منجر به نوعی سرکوب متن و بستن راه‌های دگرگونه تفسیر و تاویل معنای متون می‌شود و نه باز کردن آن‌ها. انتقاد بعدی این است که به محض این که ما نوع معینی از متن را برمی‌گزینیم که باید در معرض توجه و نقد و بررسی قرار گیرند با همین انتخاب متن به اتوریته آن‌ها کمک می‌کنیم و بقیه متون را به حاشیه رانده و به آن‌ها ظلم

روا می‌داریم. چرا که به این شکل نشان داده‌ایم که متن‌های معینی قدرتمند اند چون مینای استاندارد زیبایی‌شناسی و تفسیر و توصیف ما را تشکیل می‌دهند (هاوثرن 1996، برانینگان 1998). این انتقاد شامل حال میلانی نیز می‌شود که با ذکر تعدادی از منابع و آثار ادبی و برجسته کردن آن‌ها بقیه را مورد بی‌مهری قرار می‌دهد. برانینگان نیز در متن و نمونه دیگری به این نکته به درستی اشاره می‌کند و می‌گوید "اکنون مدتی است که هم محافظه‌کارها و هم رادیکال‌ها آثار شکسپیر را تدریس کرده و به ما یاد می‌دهند که آنها را چگونه قرانت کنیم. آن‌ها به این شکل صنعتی پولساز و قدرتمند بنا کرده و هزاران شغل در پس پشت هینت مرده شکسپیر تعبیه کرده‌اند. اما همین اقدام باز صداهای به حاشیه رانده و سرکوب شده را مورد بی‌مهری قرار داده است. نویسندگانی که نکته و داستان‌های مهمی برای نقل کردن دارند اما به دلایلی دارای اتوریته لازم فرهنگی و ادبی نشده‌اند و در نتیجه توجه انتقادی لازم نیز به آنها نمی‌شود... نتیجه این می‌شود که خود نوتاریخی‌گری ها نه تنها با اتوریته مبارزه نمی‌کنند که آن را به نوعی تقویت می‌کنند (1996، 116).

قدرت و نوتاریخی‌گری

در این‌جا منتقدان نوتاریخی‌گری با بدبینی از آن‌ها سوال می‌کنند که پراتیک انتقادی نزد نوتاریخی‌گری پس چه معنایی دارد وقتی که به ثبت و ضبط ذات همه جا حاضر و نفوذپذیر قدرت پرداخته و بیهودگی مقاومت را فاش می‌کند، مقاومت چه سودی دارد وقتی که حبس شدگی ناگزیر ما را در درون محدودیت‌های زبانی و ایدئولوژیک فاش می‌دارد؟ در این رابطه خوب است که به "توصیف‌های پرقوام" گرین بلت در حکایت گلوله‌های نامریی در کتاب *Shakespearean Negotiations* (45) ارجاع دهم زمانی که گزارش تاریخی توماس هاریوت (46) مستعمره‌چی انگلیسی (47) از سرخ پوستان آنگونکیان (48) را توصیف و بررسی می‌کند. هاریوت در گزارش خود در باره بیماری مرگ‌زایی می‌نویسد که با ورود انگلیسی‌ها در آن منطقه شیوع پیدا کرده و به علل رواج بیماری و آمار بالای مرگ و میر بین بومیان از دیدگاه خود آن‌ها و از دید انگلیسیان می‌پردازد.

هاریوت می‌نویسد همین که انگلیسیان پای‌شان به آن‌جا رسید مرگ و میر نامنتظره و وحشتناکی بین بومیان شروع شد و از آن‌جا که مرگ برای انگلیسی‌ها و بومیان هر دو امری اخلاقی بود انگلیسیان این طور تصور می‌کردند که چون بومیان در خفا علیه آنان مشغول توطئه هستند خدا نیز آن‌ها را مجازات کرده و به این ترتیب به قوم برگزیده خود یاری می‌رساند. با آن‌که به نظر گرین بلت این مورخ و یادداشت‌نویس هم به این امر باور دارد که انگلیسیان قوم برگزیده خدا هستند؛ اما آن‌چه به نظر او جالب است این است که هاریوت به نظر خود سرخ‌پوستان نیز علاقمند است. و به این خاطر به کاهنان آن‌ها نزدیک می‌شود تا از نظر خود آنان مطلع گردد و از این طریق متوجه می‌شود که سرخ‌پوستان میان بدبختی خود و حضور این بیگانگان پیوند برقرار می‌کنند و از این که این خارجیان خود نمی‌میرند ولی با ورودشان آنان را به کام مرگ می‌فرستند دچار شگفتی شده‌اند و نمی‌دانند که آیا آن‌ها از جنس خدا اند یا واقعا انسان‌هایی نظیر خود بومیان. و از آن‌جا که بین این خارجیان هیچ زنی نبود سرخ‌پوستان تصور می‌کردند که که آن‌ها از شکم زنی زاده نشده‌اند پس باید از روح مردگان باشند که به قصد به هلاکت رساندن بومیان بازگشته‌اند. برخی دیگر نظر مستعمره‌چیان را پذیرفتند که این کار باید کار خدا باشد که اراده خود را از طریق آنان تحقق می‌بخشد و مذهب آنان را پذیرفتند. گرین بلت می‌گوید که وقتی این گزارش را می‌خوانیم می‌بینیم که این مورخ روایات رقیب را نیز ذکر کرده و چنین تصویری به دست می‌دهد که گویا میل از بین بردن و بیرون راندن "آن دیگری" جایش را به یک گفتگو میان برابرها داده است. اما واقعیت شاید این باشد که قدرت حتی در وضعیت استعماری خود نیز باز یک کیفیت یکپارچه نیست و شاید یکی از کارکردهایش به موادی برخورد کرده یا چیزهایی را ضبط کند که بتواند کارکرد دیگری را در آن تهدید کند. یعنی این که قدرت به خاطر چالاکي، انعطاف، نرمش، هوشیاری و گوش به زنگ بودنش است که کامیاب می‌شود. چرا که قدرت بخشا خود را در ارتباط با این خطرات تعریف می‌کند. قدرت انگلیس در ویرجینیای اول (کولونی) وابسته به ضبط و ثبت و حتی تولید منظرهای مغشوش‌کننده و ناراحت‌کننده است. از این نوشته‌ها معلوم می‌شود که چرا ضبط صداهای بیگانه و حفظ آن‌ها در متن هاریوت آورده می‌شود "چون این بخشی از پروسه‌ای است که توسط آن فرهنگ سرخ‌پوستان به مثابه یک فرهنگ تکوین می‌یابد و در نتیجه برای مطالعه، تنظیم، تصحیح و تحول آماده می‌شود" (1988:37).

گرین بلت می‌افزاید که پس بی‌ثباتی که به علت وجود صداهای دیگر در متن هست در واقع خودش توسط قدرت ایجاد شده است که در نهایت امکان چند صدایی را نفی می‌کند. در پایان علت این امر (ثبت صداهای دیگر در متن) این طور ذکر می‌شود که "یعنی ارزش‌های ما آن قدر نیرومند است که تقریبا بی‌هیچ زحمتی نیروهای بیگانه را در بر می‌گیرد... واژگونی هست هیچ پایانی برای واژگونی متصور نیست اما نه برای ما" (1988:39). در اینجا نیز، مطابق تفسیر گرین بلت، ما با یک دور باطل گردش حوادث روبرو هستیم. قدرت خود حرکات و قابلیت‌های واژگون‌سازی را خلق کرده و بعد آن را در خود جذب می‌کند. در این حالت به نظر لی پاترسون (49) دانش و شناخت ما از گذشته به گمانه‌زنی حول طرح‌ها و عملیات قدرت در متونی از هر دست و دیدن همه متون مانند چیزی مشکوک و مورد سوء ظن تقلیل می‌یابد که در حوزه مانورهای ایدئولوژیک قرار دارند. در آن صورت تاریخ می‌تواند

همچون امری توطئه‌گرانه به نظر بیاید و نو تاریخی‌گری حتی تلاش نمی‌کند که منبع توطئه و یا توطئه‌گران را بیابد. نتیجه این می‌شود که همه اسناد و مدارک همه حوادث تاریخی به طور ناگزیری از نظر آن‌ها همدست قدرت هستند. وقتی مدافعان نو تاریخی‌گری اصرار می‌ورزند که شکسپیر حربه‌ای در دست حکومت الیزابت بوده برای تقویت حکومت یا برای توجیه خشونت دهشتناک استعماری، به نظر می‌رسد که آن‌ها پاسخ مناسبی به او مانعیت‌ها ارائه می‌دهند که گویا شکسپیر در برابر هر گونه کثافت و خون‌ریزی در سیاست و امپریالیسم مصون است و از آن‌ها مستقل است. اما وقتی همین متدولوژی به بیان هاوثرن حرفی برای گفتن در برابر کسانی ندارد که وجود هلوکاست را با توسل به همین متد انکار کرده و هلوکاست را یک افسانه قدرتمند می‌دانند کار به آن‌جا می‌کشد که هایدن وایت (50) آن را "سفسطه متن‌مندی" نو تاریخی‌گری می‌نامد (بر گرفته از برانینگان: 76: 1998).

لی پاترسون در رابطه با برخورد فوکویی به قدرت که مدافعان نو تاریخی‌گری آن را از او اقتباس کرده‌اند می‌گوید که این رویکرد "منجر به سیاست‌زدایی از قدرت می‌شود. چرا که با زیر سوال بردن تاثیر و کارایی عمل سیاسی محلی و موضعی و وقتی همه زندگی همواره از همان آغاز کار درون ساختارهای سلطه و فرودستی حک شده و توسط قدرت از قبل تعیین شده... و با معطوف کردن نگاه‌شان نه به واژگونی و عناصر سرکوب شده بلکه به قدرت و ساختارهای سلطه و فرادستی و اساسا بدون نقد آنها... کار بدانجا می‌کشد که قدرت در همه جا حضورش به چشم می‌خورد... چون تنها چیزی است که مدافعان نو تاریخی‌گری به آن می‌نگرند. و این نوعی نارضایتی خاموش و ساکت به وجود می‌آورد. گرین بلت و دیگران به دنبال نمایندگان، مخالفان و فرهنگ‌های واقعا ناراضی نیستند پس آن‌ها را نه پیدا می‌کنند و نه می‌بینند" (1996:96). پاترسون آن‌ها را مسنول بی حسی و کرخ گشتگی سیاسی می‌داند.

واقعیت آن است که برخورد زیبایی‌شناسانه و تفسیرهای مداربسته مدافعان نو تاریخی‌گری در نهایت می‌تواند نوعی عقب نشینی از حوزه تفسیر تاریخی (که لزوما نتایج سیاسی دارد) به حوزه زیبایی‌شناسی متن تلقی گردد. همان‌طور که قبلا نیز در رابطه با پست مدرن‌ها اشاره شد، از دستاوردهای نو تاریخی‌گری (و البته ماتریالیسم فرهنگی) یکی این است که "آن دیگری" طرد شده و به حاشیه رانده شده و مقوله "درونی" و "بیرونی" در جامعه موجود را طرح کرده‌اند. مثلا تصویر زنان، همجنس‌گرایان، استعمار شدگان و مطرودین اجتماعی به میان آمده است و به فقدان آن نزد تفاسیر محافظه‌کارانه اشاره کرده‌اند. اما همان‌طور که قبلا نیز گفتم اگر سیاست شالوده-شکنی و ایجاد هویت‌های متعدد با نوعی جهان‌شمولی انسانی و ایجاد هویت مشترک همراه نباشد جز یک سخن‌آرایی صرف و ایجاد شقه شقه شدن هویتی بیش‌تر به چه کاری می‌آید؟

اگر قدرت در همه جا هست و حتی در کوچک‌ترین عمل ما نیز وجود دارد و از قبل نیز هر گونه مقاومتی را خنثی می‌کند و اگر دستیابی "آن دیگری" به قدرت نیز باز به سیاست حذف و سرکوب بیرونی و درونی سوژه‌ها منجر می‌شود در آن صورت کسب قدرت سیاسی از سوی "آن دیگری" چه ثمری دارد آیا این امر چیزی جز یک تکرار مکرر بی-حاصل است؟ وانگهی کدام یک از "آن دیگری" ها می‌توانند قدرت را تصاحب کنند وقتی ما با یک توده بی شکل و نرم تن مواجهیم که هیچ هویت مشترک و هیچ خواست یکسانی ندارد و به هیچ نقطه معینی برای تغییر اشاره نمی‌کند؟ ما با انواع "آن دیگری" های حذف شده مواجهیم که فقط خواهان "درونی" شدن و جای گرفتن در نظم موجود اند و خواهان چالش "قدرت" نیستند. تازه کدام قدرت؟ وقتی قدرت از همه سو جاری است و مرکزی ندارد چگونه می‌توان آن را شناسایی و فلج کرد؟ "آن دیگری" های متنوع نیز شباهت‌هایی با "قدرت" پست مدرنیستی و نو تاریخی‌گری بی شکل و بی شمایل و بی مکان و بی زمان دارند. ما با "انبوه خلقی" مواجه هستیم که هزار سر دارد و هزار سرش به یک نمی‌ارزد. چرا که هزار سری است که مانند خود قدرت پست مدرنی به هر سو روان است و به هر سو روی می‌آورد و منطق خاص و هدف معینی نیز ندارد. مشکل دیگر نو تاریخی‌گری با "آن دیگری" و "بیرونی" بودن آن است که آن را به شکلی غیردیالکتیکی و غیر تاریخی بررسی می‌کند. نو تاریخی‌گری ما را و می‌دارد که به جای مفهوم "ذات" و "پدیدار"، طبقات متخاصم، و شیوه تولیدی که ما را قادر به شناسایی ویژگی‌های "قدرت" و شاخصه‌های اقتصادی سیاسی و ایدئولوژیک آن می‌کند به مقولات نااثبات و ناپایدار "درونی" و "بیرونی" توجه کنیم. در حالی که بالا توضیح داده شد که درونی و بیرونی بودن گروه‌های جمعیتی مختلف در سرمایه‌داری "ذات" سرمایه‌داری نیست و با توجه به تحولات تاریخی برخی از این گروه‌های "بیرونی" به بخش‌های "درونی" سیستم تبدیل شده‌اند اما تغییری اساسی در وضعیت اجتماعی و منافع متناقض داده نشده است. بحث من در این‌جا این نیست که نباید برای بهبود وضع گروه‌های "بیرونی" تلاش کرد (51) بلکه بحث این است که آیا با تمسک به چنین تمهیداتی ما هرگز قادر به فرارویی از وضع موجود و به چالش گرفتن "قدرت" خواهیم شد که در اصلی‌ترین شکل خود همان قدرت و نظم سرمایه و نهادهای ملی و فراملیتی آن هست؟

در قسمت زیر که قسمت آخر بحث است سعی می‌کنم به بررسی برخی از ادعاهای میلانی در رابطه با چپ ایران بپردازم و البته به مقوله روشنفکری تعریف شده از سوی او که چارچوب معین‌تئوریک نیز ندارد اشاره زیادی نخواهد شد چرا که باید در مطلبی جداگانه به ارائه یک چارچوب مفهومی مثبت از روشنفکر همت گمارد. همان‌طور که کاربست این متد بر موضوعی مهم مانند گذار ایران از دوران پیشا سرمایه‌داری به سرمایه‌داری نیز باید به جای خود بحث و نقد گردد. اما در اینجا سعی می‌کنم برخی از انتقاداتی را به طور کوتاه بحث کنم که به نظر من بر آرای میلانی (و کاربست متد نو تاریخی‌گری) در پیوند با چپ ایران از سوی او وارد است.

چپ ایران و فرهنگ هژمونیک

گرین بلت در مقدمه‌ی کتاب "یادگیری ناسزاگویی" (Learning to Curse) در باره تأثیر درس‌نامه‌های ویلیامز بر خود می‌گوید و به این نکته اشاره می‌کند که شنیدن جملات ویلیامز در باره ضرورت طرح پرسش‌هایی از این دست که "چه کسانی دسترسی به ماشین چاپ را کنترل می‌کنند، چه کسانی صاحب زمین‌ها و کارخانه‌ها هستند، صدای چه کسانی در متون ادبی نمایندگی شده و صداها را چه کسانی سرکوب می‌شود کدام استراتژی‌های اجتماعی در پس پشت تفسیرهای زیبایی‌شناسانه متن‌ها دنبال می‌شود" (2:1990) و وارد کردن این پرسش‌ها به تفسیر متن چه حس شگفت‌زدگی و شعفی در او بیدار کرده و او افسوس می‌خورد که در دوران تحصیلاتش در آمریکا چنین تجاربی نداشته است.

بگذریم که گرین بلت بعدها درس‌نامه‌های استاد را فراموش کرده و معنای در هم تنیده "قدرت"، "طبقه" و "مالکیت" به معنای مورد نظر ویلیامز را به کار نمی‌گیرد، اما ذکر آن در مقدمه کتاب فوق خود نشانگر اذعان ضمنی او به اهمیت نکات مورد نظر ویلیامز می‌باشد. اشاره به این مفاهیم نزد میلانی نایاب است و تحلیل‌های او از تاریخ ایران که شامل چپ ایران نیز می‌گردد عاری از اشاراتی به خصالت و نوع "قدرت" حاکمه و نقش آن در شکل‌گیری نوع "مقاومت" و نوع "مخالفتان" می‌باشد که در ادامه بدان بیشتر پرداخته خواهد شد. زمانی که گرین بلت در ارتباط با "ظهور طبقه مالک بورژوا در اثر نبرد با انبوه هزار سر خلق" (52) می‌نویسد و یا وقتی که با تفسیر فوق-العاده ادبی، اسرارآمیز، مبهم، زیبا و بدبینانه‌اش از بنای یادبود کشتار دهقانان در طی جنگ دهقانی آلمان در سال-های 25-1524 سخن می‌گوید که به دستور شاهزادگان و نجبای آلمانی بر پا داشته شده است، از به اصطلاح مند "توصیف پر قوام" بهره می‌گیرد. اما توصیفات او کیفیت دیگری از هنر "توصیف پر قوام" و ردیابی قدرت و محصور شدگی مقاومت در چنگال قدرت را در برابر دیدگان ما به نمایش می‌گذارد که با کیفیت "توصیف پر قوام" میلانی قابل مقایسه نیست. اگر گرین بلت و گرایش نوتاریخی‌گری با تمام ضعف‌ها و اشکالاتی که در بالا برشمرده شد دست کم موضوع "قدرت" را در دستور کار انتقادی و طعنه‌زنی‌های خود می‌گذارند نو تاریخی‌گری دست‌ساز ایرانی به جای آن تقدیس "قدرت" و تقبیح کسانی را که در برابر آن ایستاده‌اند در دستور کار خود گذارده است و اگر این همان‌طور که در آغاز مطلب با ذکر نقل قولی از مارکس بدان اشاره کرده‌ام تحریف متد نیست من نمی‌دانم نام آن را چه باید گذاشت.

اگر به این روال که میلانی می‌گوید پیش برویم 50 سال دیگر که "بر اساس قضاوت‌های زودگذر سیاسی دیگر قضاوت نشود" به قدرتمندان خودکامه و مستبد تاریخ ایران که نسل‌های پیاپی روشنفکران و آزادی خواهان ایرانی را به دار و درفش کشیدند جایزه‌ها و مدال‌های افتخار تعلق خواهد گرفت. نه تنها به هویدا که احتمالاً به خود شاه نیز جوایزی تعلق خواهد گرفت و در تاریخ روشنفکری ایران که نام آریان پور به عنوان یک زیر نویس آورده می‌شود نام میلانی و دیگرانی که تمجیدشان را گفته به عنوان رو نویس تاریخ ایران می‌آید که "حرف بدیعی برای گفتن داشته-اند". به این معنا 50 سال دیگر در دنیای "پست مدرن" ایران مرز بین "انسان مترقی"، "انسان تحول‌خواه" و "انسان روشن اندیش" از سویی و "انسان مرتجع"، "انسان عافیت‌طلب" و "انسان مماشات‌جو" از سوی دیگر محو می‌شود. (53) چه کسی می‌تواند بگوید که مقاومت آریان پور در برابر قدرت مستبدانه حاکم بهتر بوده است یا دست بوسی شاه از سوی هویدا؟ چه کسی می‌تواند بگوید که مقاومت نسل‌های پیاپی و متعددی از آزادی خواهان و چپ‌های ایرانی در برابر دستگاه قدرت خودکامه و سرکوب‌گر ایرانی عادلانه بجا و قابل ستایش است و مماشات‌طلبی، عافیت جویی، نرم تنی سیاسی و جان به در بردن اقلیاری که همواره خواهان "صعود طبقاتی" و بالا رفتن از نردبان خشونت بار ترقی اجتماعی و سیاسی در ایران و "درونی شدن" در دستگاه قدرت به هر قیمتی بوده‌اند پسندیده و قابل ارج نیست؟ برای همین است که هاو ثورن می‌گوید که از نسبیت‌گرایی پست مدرنیستی لیوتار تا انکار جنایات نازیسم راه درازی نیست. با نسبیت‌گرایی افراطی در معرفت‌شناسی در تاریخ کار به جایی می‌رسد که "مثلاً کسی مانند بودریار جنگ خلیج را انکار می‌کند" (21:1996). یا هیروشیما و ناکازاکی واقعا چه بودند؟ شاید 50 سال دیگر کسانی که بمب بر سر مردمان این دو شهر ریختند به عنوان قهرمان هلهله شوند. یا همین جنگی که در همسایگی کشور ما به شنیع‌ترین و مصیبت‌بارترین شکلی در جریان است آیا کسی می‌تواند جرات بررسی آن را به خود داده و نظری قطعی در این باره ارائه کند؟ ما به بیان دیگر شاهد از سرگیری جنگ قدیمی ماتریالیست‌ها (رنالیست‌ها) و ایده‌آلیست‌ها این بار در شکلی متفاوت و واضح‌تر از همیشه هستیم. در حالی که پیش‌تر این بحث مطرح بود که چقدر با اتکا به عقل و آگاهی و شعور می‌توان واقعیت را مورد شناسایی قرار داد در شرایط کنون اما مد جدید ایده‌آلیستی می‌گوید که متن‌ها تا چه پایه می‌توانند این کار را انجام دهند.

من یک بار دیگر نقل قول گرین بلت از ویلیامز را ذکر می‌کنم برای آن که بگویم پرسش طرح شده از سوی ویلیامز تا چه پایه برای یک بحث جدی در باره بررسی تاریخ، ادبیات و چپ ایران ضرورت دارد. ویلیامز همان‌طور که دیدیم می‌گوید پرسش مربوط به این که "چه کسی دسترسی به ماشین چاپ را کنترل می‌کند، چه کسانی صاحب زمین‌ها و کارخانجات هستند، صدای چه کسانی در متون ادبی نمایندگی شده و صداها را چه کسانی سرکوب می‌شود کدام استراتژی‌های اجتماعی در پس پشت تفاسیر زیبایی‌شناسانه متون دنبال می‌شود" بسیار حائز اهمیت بوده و باید به

درون تفسیر متن بازگردانده شود. مراد از ذکر این نقل قول آن است که بگویم میلانی انتقادش از چپ و بررسی تاریخ را به طور کلی وارونه شروع کرده است. مطابق این گفته او بایستی در ابتدای امر به بررسی این نکته بپردازد که در دوره مورد نظر او چه کسانی (کدام گروه‌های اجتماعی کدام طبقه اجتماعی) دسترسی به چاپ و نشر ادبیات را کنترل می‌کردند. کدامین گروه‌های اجتماعی صاحب زمین و کارخانه و به طور کلی "ابزار تولید مادی" بوده و در نتیجه از قدرت "تولید فکری معنوی" برخوردار بوده (54) و قدرت مادی حذف صداهای دیگر را داشته اند. چه کسانی و کدام گروه‌های اجتماعی تصمیم می‌گرفتند کدام متون ادبی و داستانی "ماندگار" در سیستم تحصیلی ایران در لابلای متون اجباری گنجانده شود تا به هدف ایجاد دولت-ملت یکسان یک زبان و یک هویت (برای تکوین اقتصاد مدرن ملی، بورژوازی و نیروی کار مناسب) کمک شود. حتی اگر این مسایل نیز مورد بررسی قرار نمی‌گیرد مطابق متد نوتاریخی‌گری او می‌توانست این بخش از ادبیات را- که قدرت مسلط به عنوان ادبیات "ماندگار" بر موسسات آموزشی تحمیل می‌کند - برای بررسی و نقد خود برگزیده و در لابلای خطوط متن، پژواک صدای قدرت در گذشته و خاموش شده اعصار پیشین را در دوران معاصر بازتاب دهد و امکانات و قابلیت‌های واژگونی، نارضایتی، و مقاومت از سوی به حاشیه رانده‌شدگان و سرکوب‌شدگان آن اعصار را انعکاس دهد و البته سپس نیز نشان دهد که این صدای نارضایتی در دست قدرت سراسر بین و جاودانی اسیر بوده است. اما میلانی این همه را عمداً به کناری می‌نهد (55) و اتفاقاً ادبیات مخالفان که در مقابل "قدرت" (شاه) صداهای ناراضی و منتقد بودند را هدف گرفته است. اگر با توجه به همه آن چه که در قسمت‌های فوق در باره متد نوتاریخی‌گری و استراتژی آن گفته شده این کاریست متد از سوی میلانی تحریف متد نیست پس چیست؟ (56)

باز با رجوع به همان جملات مشهور ویلیامز در بالا که گرین بلت نیز آنان را ذکر کرده است می‌توان چنین نتیجه گرفت که پس وقتی گروه یا گروه‌هایی خاص صاحب زمین و کارخانه‌ها بوده و دسترسی به ماشین چاپ را کنترل می‌کنند و مخالفان خود را شدیداً مورد سرکوب قرار می‌دهند در این صورت اقشار و گروه‌ها یا به بیان مارکسیستی آن طبقاتی نیز وجود دارند که این زمین‌ها و کارخانه‌ها و ماشین چاپ از ایشان دریغ شده و "قدرت" آن‌ها را به حاشیه می‌راند تا از دسترسی آنان به این ابزار مادی برای نیرومند کردن خود و ابراز وجود در منازعات طبقاتی یا سیاسی و ادعای حق و حقوق پایمال شده خود محروم باشند و باز از آن‌جا که این گروه‌های انسانی یا طبقات به بیان گرین بلت دارای "ایجنسی" هستند و امکان شورش و نافرمانی دارند پس وارد میدان مبارزه می‌شوند تا ادعای حق کنند. و باز از آنجا که این طبقات در تولید مادی جامعه دخالت مستقیم دارند پس قادر به تولید فرهنگی و ایدئولوژیک نیز هستند. و باز مطابق تقسیم کار رایج در جامعه سرمایه‌داری، و همانطور که طبقات حاکم "اینتلجنسیا" یا روشنفکرانی برای خود دارند که محصولات ذهنی و معنوی برای آن‌ها تولید می‌کنند تا جهان را برای خود آن‌ها و دیگر طبقات توضیح داده و قابل فهم کنند طبقات دیگر نیز از خود دارای نمایندگان فکری بوده و در حد بضاعت تاریخی و رشد سازمانی خود روشنفکران ارگاتیک خویش را پرورش می‌دهند تا جهان را به شکلی متفاوت از آن چه که فرآورده‌های ذهنی طبقات مسلط بازگو می‌کنند برای ایشان توضیح دهند و ریشه ستمی را که بر ایشان می‌رود بررسی کنند. به این معنا قابل درک خواهد بود اگر بگوییم که پس فقط زمین‌ها و کارخانجات نیست که مورد مناقشه و موضوع منازعه طبقاتی است ادبیات نیز در این راستا تابع مکانیسم‌های مبارزه طبقاتی است (57) و هر گروهی به نمایندگی از طبقه یا طبقات و اقشار معین اجتماعی سعی می‌کند که صدای خود را انعکاس داده و پیام خود را به گوش جامعه برساند. صمد بهرنگی، علی اشرف درویشیان، محمود دولت‌آبادی، احمد محمود، احمد شاملو و دیگران سعی می‌کردند جهان ستم دیدگان آن جامعه را که پدرانشان آن قدر مکنّت و ثروت نداشتند تا در سن 15 سالگی راهی امریکای‌شان سازند برای آن‌ها توضیح داده و مسائل زندگی‌شان را در ادبیات "کارگری" و "خلقی" منعکس سازند. زمانی که *هتو* داستان علی اشرف درویشیان که به بیان میلانی "از لحاظ ساده کاری شگفت‌انگیز" است (58) از سوی دخترکان طبقات تحتانی جامعه مورد مطالعه قرار می‌گرفت همان احساس میلانی به آنان دست نمی‌داد بلکه "سادگی شگفت‌انگیز" خطوط و داستان در ذهن آنان علامت سوال‌هایی طرح می‌کرد که چگونه ممکن است دختر 9 ساله‌ای را به چنین شکل فجیعی شوهر داده و او را بی‌میل درونی خود به ازدواج پسر نوجوانی درآورده و سپس با واداشتن آنان به برپایی شب زفاف زودرس موجب مرگ دخترک بینوا از شدت خونریزی شد. با این داستان نویسی بسیار ساده سنت‌های کهنه و خطرناک آن جامعه نیز نقد شده و پیام‌های فرهنگی به زبانی بسیار ساده به مردمان آن جامعه القا می‌شد. به این معنا روشنفکران و نویسندگان چپ علاوه بر نقد قدرت خودکامه حاکم که اصراری نداشت تا سطح فرهنگی توده‌های مردم ارتقاء یابد، سنن عقب مانده و پوسیده اجتماعی را نیز مورد انتقاد قرار قرار داده و در واقع توده‌های مردم را آموزش می‌دادند. زمانی که کتاب *ماه سیاه کوچولو* اثر صمد بهرنگی یا *پسرک لیوفروش* او "به رغم بضاعت اندک کارهای ادبی‌اش و به رغم بضاعت اندک کارهای فکری-اش" (59) از سوی کودکان طبقه بی چیز این جامعه خوانده می‌شد، سرکشی، مقاومت و عصیان *ماه سیاه کوچولو* در نگاه و ذهن آنان چیزی شگفتی آور، جالب و هیجان‌انگیز بود. شاید به نظر میلانی نوشته‌های صمد را باید در سطل زباله افکند، شاید از نظر او این متون به لحاظ ادبی و زیبایی‌شناسی متون قابل تحسینی نباشند یا شاید "حرف جدیدی برای گفتن نداشته باشند". اما برای فرزندان طبقات محروم آن جامعه که از "شکسپیر" هنوز چیزی نشنیده بودند قصه‌های این نویسندگان "بومی" همچون سرزمینی ناشناخته و جذاب بود. ما بر بال‌های قصه‌های صمد

سوار شده و به سرزمین‌های دوردست پرواز می‌کردیم. همان‌طور که داستان زندگی ماکسیم گورکی و نقل داستان *دانشکده‌های من* از سوی او شاید برای میلانی جذابیتی نداشته باشد اما برای ما از هر کتاب دیگری جذاب‌تر بود چرا که بیان زندگی خود ما بود که به شکل کتابی تنظیم گشته و مقابل چشمان کنجکاو ما همچون کلاف بهم پیوسته حکایتی اسرارآمیز گشوده می‌گشت و روحیه انزوای ناگزیری را که "قدرت" به زیر دستانش در اثر مکانیسم "سراسریابی" اش منتقل می‌کند در ما از بین می‌برد و درک می‌کردیم که تنها ما نیستیم که رنج می‌بریم بلکه ظاهراً با سرنوشتی جهانی- طبقاتی مواجهیم که برای آن باید فکری جهانی- طبقاتی کرد. بدین ترتیب همان روحیه‌ای که حالا میلانی قصد ترویج آن را دارد و به جوانان ایرانی توصیه می‌کند که رویکرد ملی و بین‌المللی را با هم رشد دهند چپ ایران با همان قد و قامت تاریخی خود که میلانی آن را مانند کوتوله‌ای معیوب و کند ذهن توصیف کرده آن را در ما رشد می‌داد. از سویی، نویسندگان وطنی را می‌خواندیم و از سویی با ادبیات جهانی روسیه چین امریکا انگلیس فرانسه و ایتالیا آشنا می‌شدیم و روحیه همبستگی بین‌المللی در ما شکل می‌گرفت.

گر چه می‌توان در باب زیبایی شناسی متن نویسندگان یاد شده و موضوعات طرح شده از سوی ایشان به بحث و مناظره پرداخته و یا آنان را نقد کرد اما آن چه منظور من است این است که به بیان ایگلتون مسئله بزرگی و عظمت یک اثر نمی‌تواند به طور علمی حل و فصل شود چون اساساً موضوعی ایدئولوژیک است. (60) ارزش ادبی متون ربطی به این ندارد که این‌ها لزوماً "کارهای بزرگی" بوده اند. مثلاً آن‌طور که نقد اومانستی سعی کرده برخی از آثار را اساساً "متون ماندگار" نشان دهد. چون بزرگی و ماندگاری آن‌ها چیزی آبزکتیو بوده و شامل همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌شود. پس روشن است که حتی زیبایی شناسی و بزرگی و عظمت متن نیز موضوع دعوا در ادبیات است. بدین ترتیب می‌بینیم با این که میلانی در تئوری معرفت شناسی به نسبیت‌گرایی افراطی قائل است اما در تئوری ادبی ناگهان مطلق‌گرا می‌شود. او محکی عینی دارد که مطابق آن ادبیات معاصر را یک به یک نمره می‌دهد. از منظر امروز به ادبیات چپ در 40/30 سال گذشته ایران می‌نگرد و آن‌ها را یک به یک مردود اعلام می‌کند. با آن که متن می‌تواند به قول هاوئورن مستقل از زمان و مکان بوده و دچار نوعی بیگانه‌شدگی شود و 50 سال یا هزار سال بعد از دوران ظهور و تولید خود نیز خوانده شود اما به هر حال برای شرایط معینی و در شرایط معینی به نگارش درآمده است و بیش‌ترین معنا را در آن بستر و زمینه افاده می‌کند. پس بهتر است که قرانت متن و قضاوت کیفیت هنری و ادبی آن و "حرف‌های بدیع" آن همه در بستر ظهور و تولید آن بررسی شود. این‌جا است که می‌بینیم میلانی تاریخی کردن متن را فراموش کرده و فقط به صدور احکام ارزشی و داوری‌های غیر مستدل اکتفا می‌کند.

اما وقتی همه این چیزها گفته شد باید به بیان ویلیامز افزود که ادبیات *اشاره می‌کند اما نمی‌داند*. ادبیات ما را وامی‌دارد که ببینیم، حس کنیم، دریابیم ولی به ندرت می‌تواند مکانیسم‌های علیتی را برای ما توضیح دهد. این تفاوت گفتن ایدئولوژیک (که روی تجربه و حس کردن بنا می‌شود) و گفتن علمی است. آری برای پای‌گیری یک جنبش قدرتمند فکری اجتماعی سیاسی در یک جامعه فقط ادبیات کافی نیست به بیان رابرت پاول رش (61) جنبش طبقه کارگر از ترکیب دو چیز تشکیل می‌شود یکی تجربه استثمار و دیگری تئوری استثمار و این دو با هم یکسان نیستند. طبقه کارگر استثمار را خود به خود حس می‌کند و ادبیات نیز با اشارات خود آن را منعکس می‌کنند اما از راه تئوری- های منسجم و اصولی مارکسیستی است که طبقه کارگر مکانیسم‌های عمل استثمار و انواع مکانیسم‌های ستم و سرکوب را فرا می‌گیرد. در این حوزه چپ ایران دارای ضعف‌های نظری و عدم تنوع نحله‌های گوناگون تئوریک بوده است و ضربات بیشماری را نیز از همین زاویه دریافت داشته است. اما آیا این ضعف نیز نباید در رابطه با تاریخ این چپ که همان تاریخ معاصر است بررسی شود؟ البته میلانی باید بهتر از من بداند که آن کسانی که دسترسی به ماشین چاپ و حتی میل به مطالعه را کنترل می‌کردند اجازه ورود و چاپ انواع و اقسام کتب مختلف و نشر و آموزش و مطالعه آن‌ها را نمی‌دادند. شاید باورکردنی نباشد که کتاب *پسرک لبو فروش صمد بهرنگی* با آن همه "بضاعت اندک فکری و هنری" اش در دوره شاه اجازه چاپ نداشت. چپ چگونه می‌توانست در فقدان دسترسی به منابع علمی و متون تئوریک و مطالعه تجارب و دستاوردهای دیگر جنبش‌های اجتماعی رادیکال در جهان به قول میلانی "کم بضاعت" نباشد؟ از طرف دیگر آیا بورژوازی ایران یا روشنفکران و نخبگان آن خود محصولات نبوغ‌آمیز ارانه کرده‌اند که چپ فاقد آن بوده باشد؟ البته کاندیداهای میلانی که نامشان را در مصاحبه خود ذکر کرده است چنان کارهای بکر و دست اول ارانه داده‌اند که به راستی آثار چپ‌ها در مقام مقایسه با آن‌ها قرار نمی‌گیرد.

آیا می‌توان همین امروز به میلانی ایراد گرفت که چرا به نسخه ایرانی گرین بلت یا رورتی تبدیل نشده است؟ آیا میلانی در حد بضاعت فکری و توانایی شخصی و امکانات تاریخی خود (با آن که امکانات بورژوازی ایران و بورژوازی جهانی را در اختیار داشته و در نتیجه دارای امکانات وسیع مالی و فکری بوده است) آثاری آفریده است که اندیشمندان دیگری از طبقه او بتوانند روی شانه‌های او ایستاده و تولیدات فکری بهتری ارانه کنند. او آنقدر دچار ذوق زدگی و یافتن موضوعی مناسب برای بررسی به شیوه "نوتاریخی‌گری" است که کتابی را به فردی اختصاص داده است که حتی کسی مانند رحیمی که ضدیت او با چپ امری شناخته شده است به طعنه از آن به عنوان "کدام معما" یاد می‌کند، امری که مایه تعجب آقای میلانی شده است.

از این رو میلانی چگونه انتظار دارد با توجه به تاریخ و شرایط اجتماعی سیاسی فرهنگی ایران گرامشی یا مارکس در ایران ظهور کند، نظیر این که دانشمندان علوم طبیعی و اجتماعی نیز در ایران تئوری‌های علمی خود را رشد

ندادند بلکه در کشورهای پیشرفته تری امکان بروز خلاقیت‌های خود را یافتند. اگر باب مراودات فکری و داد و ستد ذهنی و تتوریک با جهان اطراف برای روشنفکران ایرانی مسدود نمی‌بود و سرکوب چپ در این جامعه چنین ابعاد فاجعه‌آمیزی به خود نمی‌گرفت، شاید به قول آلتوسر ما نیز با یک "وضع استثنایی" و یک امکان جهش رو به رو می‌شدیم نظیر شرایطی که برای روشنفکران روسیه فراهم شد. (62)

ظهور چپ ایران از سویی با ظهور طبقه کارگر در ایران و رشد و تعمیق روابط سرمایه‌داری (63) در کشور و از سوی دیگر همزمان با ظهور جنبش‌های سوسیالیستی بین‌المللی متقارن شد که مرکز آن در همسایگی ما کشور شوروی قرار داشت. به علت رشد ضعیف و بطنی سرمایه‌داری ایران، عدم وجود یک دولت ملی نیرومند بورژوا نظیر آنچه در کشورهای اروپایی وجود داشت، عدم پای‌گیری یک طبقه خودآگاه سرمایه‌دار و اقشار بورژوا و نمایندگان آن (که فقدان آن‌ها می‌تواند به نوعی شرایط استثنایی برای ظهور چپ نیرومند در ایران تلقی گردد) و همچنین به یمن زحمات بی‌شائبه کادرها و هواداران چپ و شرایط ویژه بین‌المللی در شرایط معینی ما شاهد پای‌گیری هژمونی فرهنگی/ایدئولوژیک چپ بودیم که می‌توانست بدون وجود رقیب روشنفکر بورژوا فرهنگ ویژه آوانگاردیستی را در ایران (با کیفیت‌های ویژه این مرز و بوم) ترویج دهد. به طور کلی بافت ناموزون جامعه در ایجاد چنین وضعی به سهم خود بسیار موثر بوده است. به این معنا چپ در شرایط گسست‌ها و برآمدهای سیاسی در کشور قادر به ایجاد یک فرهنگ محدود اما هژمونیک در میان بخش وسیعی از روشنفکران و تحصیل‌کردگان و همچنین در میان بخش‌هایی از طبقه کارگر می‌گشت و نسل‌هایی از انقلابیون و ترقی‌خواهان و عدالت‌طلبان را در آن جامعه به یمن ادبیات "کم‌بضاعت‌اش" پرورش می‌داد. چپ ایران با همه تناقضات، ضعف‌ها و ناتوانی‌هایش در عرصه تتوریک و عملی مهم‌ترین و گسترده‌ترین جنبش مدرنیستی و عدالت‌خواهانه و ترقی‌جویانه در تاریخ مدرن این کشور بوده است. کدام نیروی اجتماعی دیگر در این کشور می‌تواند چنین ادعایی داشته باشد؟ بورژوازی بی‌استخوان و توسری‌خور و چاکرماپ ایران و اقشار ملی و مذهبی هیچ‌یک چنین سهمی در رشد افکار مدرن و عدالت‌خواهانه و عمومی کردن آن‌ها نداشته‌اند. بی‌توجهی به فرهنگی که چپ نمایندگی‌اش را به عهده داشت به معنای عدم درک تاریخ مدرن ایران خواهد بود. کم‌بها دادن به در هم تنیدگی شدید تاریخ معاصر ایران و پیدایش و ظهور چپ به مثابه نماینده فرهنگی یک طبقه اجتماعی مدرن (طبقه کارگر) جز زدودن حافظه تاریخی مردمان این سرزمین چیزی دیگر نخواهد بود. (64)

در همین رابطه جالب است که به تتوری با ارزش ریموند ویلیامز (65) در باره فرهنگ مسلط، فرهنگ بازمانده و فرهنگ نوحاسته اشاره کنیم که می‌تواند الگوی جالبی برای وضع فرهنگی جامعه ایران در زمان شاه باشد. فرهنگ مسلط (فرهنگ سرمایه‌داری) به نظر ویلیامز همواره اجازه حضور عناصری یا بخش‌هایی از فرهنگ یاستانی یا کهنه را می‌دهد که با آن در انطباق باشد و در کارکرد فرهنگ مسلط اختلال ایجاد نکند (مذهب در جوامع اروپایی) که این عناصر یا بخش‌ها را فرهنگ بازمانده می‌نامد. (66) اما در مقابل فرهنگ حاکم مسلط و فرهنگ بازمانده همواره فرهنگ در حال ظهوری نیز وجود دارد که مشاهده آن دشوارتر است. به نظر ویلیامز این امر به طور یقین با ظهور طبقه جدید اجتماعی گره خورده که منبع و منشأ معناها، ارزش‌ها و پراتیک‌های فرهنگی ویژه‌ای است. که البته فرهنگ مسلط و حاکم دست اندرکار و گوش به زنگ بلعیدن آن‌ها به حوزه خود و در نتیجه عام کردن و خنثی نمودن آنها است. (67)

در یک جامعه پیچیده به نظر ویلیامز چنین است که معناها ارزش‌ها و پراتیک‌های آلترناتیو نیز معمولاً در کنار عناصر هژمونیک فرهنگی (فرهنگ مسلط) رشد می‌کنند که باید آن‌ها را شناسایی کنیم. این‌ها می‌توانند حتی جهان-بینی‌هایی باشند که درون فرهنگ مسلط و کارآمد غالب جای داده شده‌اند (68) چرا که در چارچوب‌هایی حرکت می‌کنند که فرهنگ حاکم بنا کرده است و در عین حال در کنار این‌ها فرهنگ‌های متقابل واقعی نیز وجود دارند که از سوی فرهنگ مسلط شناسایی و البته با آن‌ها جنگیده می‌شود. ویلیامز تفاوتی نیز بین فرهنگ آلترناتیو و فرهنگ مخالف (اپوزیسیونال) قائل می‌شود. به این معنا که فرهنگ آلترناتیو معمولاً از سوی افراد یا گروه‌هایی دنبال می‌شود که راهی جدا از جامعه و فرهنگ غالب در پیش می‌گیرند و خواهان آن هستند که جامعه آنان را به حال خود بگذارد. (69) اما فرهنگ مخالف (اپوزیسیونال) فرهنگی است که از سوی گروه‌های بزرگ انسانی به شکل اهدافی سیاسی انقلابی دنبال می‌شود و معمولاً با آن که شیوه زندگی و ارزش‌های متفاوتی را پی می‌گیرند اما خواهان تغییر نظم موجود هستند.

حال سنوال این است که چپ ایران در کدام یک از این سه طیف فرهنگی جای می‌گیرد؟ مسلماً در بخش فرهنگ مسلط و یا فرهنگ باقیمانده و رسوب شده از گذشته‌ها نیست. من فکر می‌کنم که اکثریت خوانندگان این مطلب با من موافق باشند که چپ ایران در طیف فرهنگ آلترناتیو و مخالف (اپوزیسیونال) جای می‌گیرد (70) که متأسفانه به علت شرایط ایران همواره نیز به شدیدترین شکلی سرکوب گردیده است. چپ ایران به معنای واقعی کلمه "آن دیگری" جامعه ایران و نماینده قابلیت‌های سرکشی، نارضایتی و شیوه‌ی زندگی اعتراضی (و نه فقط آلترناتیو) بوده است. در اینجا در همین ارتباط بد نیست که به صحبت میلانی (در مصاحبه با هم میهن) در باب شباهت‌های روشنفکر ایرانی و روسی اشاره ای داشته باشم و سطحی بودن فاجعه بار او را در این زمینه به رخس بکشم. او با طمطراق خاصی در باره تفاوت روشنفکر نوع روسی و نوع فرانسوی/انگلیسی آن داد سخن می‌دهد و مفهوم روشنفکری

متاثر از نوع روسی را چنین تعریف می‌کند: "روشنفکر کسی است که سلوک خاصی دارد، با قدرت همواره در تعارض است، تمام زندگی اش در خدمت به اصطلاح خلق است، نیش فقر را می‌پذیرد، از صحبت میهمان‌گریزان است، از خنده و لذت پرهیز می‌کند، لباس خاصی می‌پوشد سلوک خاصی دارد..." (71)

واقعیت این است که شباهت‌ها و تفاوت‌های انواع مختلف روشنفکری نیز پدیده‌ای تاریخی است که باید در پرتو دانسته‌های ما از تاریخ کشورهای مختلف و سنن روشنفکری آنان بررسی شود. اگر میلانی به کتاب "متفکران روس" (72) توجه بیشتری مبذول می‌داشت متوجه می‌شد که به علت شرایط بس خودویزه روسیه تزاری است که نسل‌های نیرومند، سازش‌ناپذیر و سرسختی از روشنفکران روس پای به عرصه حیات می‌گذارند که زندگی فقیرانه و ریاضت‌کشانه و مبارزه جویانه‌ای را دنبال کرده و پایه‌های معنوی، فرهنگی، ذهنی و "سلوک" شخصیتی روشنفکر متعهد و آوانگارد "روس" را بنیان می‌گذارند. این روشنفکران از سویی با تصاویر مهیب فقر و گرسنگی و نادانی در میان توده‌های دهقان روس و از سویی دیگر با سانسور و سرکوب شدید رژیم تزاری مواجهند. و از آنجا که کشاکش‌های طبقاتی مدرن هنوز کامل شکل نگرفته‌اند این روشنفکران رادیکال به نیروی جلودار در نبردهای بین "مردم" و دولت تبدیل می‌شوند. یا به بیان دیگر از آنجا که به قول گرامشی حانلی میان دولت غیر مدرن تزار و جامعه وجود ندارد تا از شدت ضربات و حملات دولت به جامعه بکاهد در نتیجه روشنفکران رادیکال جامعه "مجبور" می‌شوند تا با سلوک خود با پذیرش "نیش فقر" و محروم کردن ارادی و آزادانه خود از "خنده و گفتگوی میهمان و لذت‌های دیگر" به میان "خلق" رفته و سلاح آنان را برای روز "جدال قطعی" صیقل دهند. در اینجا ما با شرایطی روبرو هستیم که سبب ایجاد روحیات ویژه‌ای در روشنفکران پیشگام یا "انقلابیون" خشمگین از شرایط مستقر می‌گردد. این روشنفکران به سبب نارضایتی خود نوع ویژه‌ای از شیوه زندگی "مخالف/اپوزیسیونال" را در پیش می‌گیرند تا تفاوت خود با وضع حاکم و تقابل خود با فرهنگ رایج را نشان دهند. در همین رابطه انگلس جملات زیبایی در مطلب "جنگ‌های دهقانی در آلمان" گفته است. او بین ریاضت‌کشی رایج در اقلاری از بورژوازی پروتستان که به قصد انباشت انجام می‌شد و ریاضت‌کشی اقلتار پیشروی پرولتاریا که به قصد اعلام حضور فرهنگ متقابل است، تمایزی جدی قائل می‌شود. از نظر انگلس ریاضت‌کشی نمایندگان فکری محرومان و پرولتاریا که معمولاً در دوران خاصی حضور خود را به رخ می‌کشند دارای علل روانشناختی، فرهنگی و تاریخی است. به نظر او اصول اخلاقی سختگیرانه و پشت‌نمودن به کامجویی‌ها و لذات زندگی "همگانی" از سویی سنگربندی در مقابل اصول زندگی طبقه حاکم است و از سویی نیز یک حرکت ضروری برای به تحرک در آوردن انرژی انقلابی خود و آگاه شدن از وضع اجتماعی خود می‌باشد. این "سلوک" در واقع گسست از همه آن چیزهایی است که میتواند شخص را با وضع مستقر آشتی داده و او را به "ادرون" سیستم سوق دهد و بدین ترتیب پیوند مجدد او را با آن برقرار کند. همان‌اندک خوشی‌هایی که می‌توانند زندگی او را قابل تحمل و برای لحظاتی شیرین کنند نیز از زندگی حذف می‌شوند تا شخص خود را به عنوان خصم نظم موجود تعریف کند. ما در غرب هنوز هم شاهد زندگی اپوزیسیونال روشنفکران خاصی هستیم که بدین شیوه پشت به جامعه مستقر و هنجارهای مصرفی آن کرده و زندگی سختگیرانه‌ای دارند. این سختگیری در واقع صراحت بخشیدن به جایگاه "بیرونی" روشنفکر نسبت به وضع موجود و اعتراض او به سیستم است.

پس به این معنا روشنفکر ایرانی نیز اگر در موقعیت‌ها و شرایط ویژه‌ای دارای این "سلوک" روشنفکری بوده است برای متمایز کردن خود از ارزش‌های مستقر و انعکاس صدای خود به مثابه "آن دیگری" معترض و ناراضی بوده است که همچنان باید علل روانشناختی و فرهنگی سیاسی آن در دل تاریخ ایران جستجو گردد. به هر حال ظهور چپ ایران با همه تنوعات و نحله‌های مختلف سیاسی اش چیزی نیست که بیرون از تاریخ ایران و بی ارتباط به ساختار طبقاتی و ساختار قدرت سیاسی اقتصادی فرهنگی در کشور اتفاق افتاده باشد. اگر فرهنگ بورژوازی "مدرن" ملی و در عین حال وارداتی را به عنوان فرهنگ مسلط دوران پهلوی بدانیم و فرهنگ مذهبی را میراث گذشته‌های این کشور بدانیم که در تناقض و کشاکش با فرهنگ مسلط سرمایه‌داری (رشد نیافته) اما در عین حال به نوعی در نقش مکمل آن عمل کرده است فرهنگ چپ در مقابل این دو فرهنگ در پیوند با ظهور و شکل‌گیری طبقه کارگر آن سرزمین شکل گرفت. در نتیجه این فرهنگ حاوی ارزش‌ها، اقدام‌ها و نگرش‌های خلاق و جدیدی در عرصه حیات سیاسی اجتماعی فرهنگی آن کشور بوده و هست. اما این زمینه تاریخی موضوعات نیست که مشغله خاطر میلانی را تشکیل می‌دهد بلکه تخطئه تاریخ و بی‌ارج و قرب کردن تاریخ چپ است که دغدغه او را تشکیل می‌دهد.

سخن پایانی

آن‌چه در این نوشته آمد به قصد روشن کردن پایه‌های نظری جدلی است که بین میلانی و رویکرد ادبی-فرهنگی و امپرسیونیستی (به معنای فروکاستن کلیت به اجزاء آن) به تاریخ که او و افرادی نظیر او ترویج می‌دهند از سویی و چپ مارکسیست از سوی دیگر در جریان است. جهانی شدن پدیده‌ای صرفاً اقتصادی یا سیاسی نیست بلکه گسترش و نفوذ آراء و ایده‌های جهان "آزاد" در کشورهای دیگر هم هست. پدیده‌ی پست مدرنیسم و نظریات تسلیم‌طلبانه آنان در واکنش به تحولات سرمایه‌داری متاخر و شکست جنبش عظیم اصلاح‌طلبانه و رادیکال سوسیالیستی پدیدار شده

است. این پدیده همچنین منجر به یک چرخش فرهنگی و رویکرد گفت‌مانی (دیسکورسیو) در تحلیل‌های اجتماعی گردید و مد‌های تنوریک پست مدرنیستی دانشگاه‌های غرب که روی فرهنگ و زبان به طور یکسویه تکیه می‌کنند به کشورهای دیگر نیز صادر می‌شوند.

برای بررسی پایه‌های تنوریک این جدل به نظر من لازم بود که پست مدرنیسم را به طور خلاصه و کوتاه به مثابه پیش‌زمینه پیدایش نوتاریخی‌گری توضیح داد. پس از آن به نوتاریخی‌گری و دستاوردها و ضعف‌های آن بپردازم و انتقاداتی را که به این گرایش دانشگاهی ایراد شده مطرح کنم.

در لابلای این انتقادات سعی کردم تا آن‌جا که ممکن است به طرح ایرادها و انتقادهایی به نظرات میلانی نیز بپردازم که خود را پیرو نوتاریخی‌گری و متد توصیف پرقوام آن اعلام کرده است (گرچه میلانی بنا به ادعای خود زودتر از گرایش نوتاریخی‌گری به این متد دست یافته ولی آن را به نام خود ثبت نکرده است).

پس از آن در بخش پایانی مطلب، به طرح انتقادات خودم به برخورد میلانی با چپ ایران پرداختم. همچنین گفتیم که میلانی به متد نوتاریخی‌گری وفادار نبوده است. متد نو تاریخی‌گری تلاش می‌کند تا صدای "قدرت" و "آن دیگری" حذف شده را در لابلای متون "رسمی و معتبر" / "ماندگار" ردیابی کرده و امکان مقاومت و قابلیت واژگونی و

نارضایتی را بر خواننده معاصر فاش کند (مثلاً تفسیر من از شعر سعدی به نظرم کاربست صحیح تری از این متد روی متن "ماندگار"ی مانند اشعار سعدی بود که می‌تواند نوعی صدای سرکوب شده "آن دیگری" باشد که در شکل تهدیدی برای شاه مطرح است). اما همان‌طور که نشان دادم میلانی با کاربست وارونه متد "آن دیگری" را که مظهر

مقاومت و صدای اعتراضی و سمبول نارضایتی و حامل فرهنگ اعتراضی است هدف نقد خود گرفته است. در مقابل "قدرت" که نمی‌تواند چیزی جز قدرت مسلط طبقات حاکم یک سرزمین باشد او به نقد چپ به عنوان "قدرت" می‌پردازد و بدین ترتیب متد را تحریف می‌کند. او به تاریخی کردن پدیده‌ها و بررسی شرایط اجتماعی سیاسی اقتصادی فرهنگی ظهور و شکل‌گیری جریانات فکری اجتماعی نیز بی‌توجهی شگفت‌آوری نشان داده است که به همین دلیل توصیفات اش از چپ را به نحو رقت‌انگیزی فاقد کیفیت و کم خون و ضعیف کرده است.

به راستی ضدیت و خشم میلانی نسبت به چپ از کجا نشئت می‌گیرد؟ ایگناسیو سیلیونه حکایت می‌کند که روزی به شوخی به تولیاتی - رهبر کمونیست ایتالیایی - گفته بود که "نبرد نهایی بین کمونیست‌ها و کمونیست‌های سابق خواهد بود". (وجدان کمونیست سابق، ایزاک دویچر) این که پیش‌بینی سیلیونه تا چه حد درست است و یا در چه

زمانی به واقعیت می‌پیوندد، می‌تواند محل بحث باشد. به نظرم اما در ضدیت چپ‌های سابق به چپ و ایده آل‌های رادیکال آن تردیدی نمی‌توان روا داشت. بهترین دلیل این امر مراجعه به آثار کسانی است که میلانی به آن‌ها علاقه خاصی از خود نشان می‌دهد نظیر کولاکفسکی، آندره مالرو، آرتور کستلر.

زمانی میلانی در باره‌ی آندره مالرو گفته بود: "روایت ساده شده و ساده‌انگارانه‌ی سیر تحولات اندیشه مالرو چیزی بیش و کم به این مضمون است: مالرو سال‌های دهه‌ی بیست و سی انقلابی بود؛ به مارکسیسم سخت نزدیک شده بود؛ در آثار خود انقلاب و انقلابیون را می‌ستود و با ستم‌دیدگان هم گام بود. بعد از چنگ دست راستی شد؛ با دوگله بیعت کرد؛ اندیشه‌های انقلابی را وانهاد و آب به آسیاب ارتجاع ریخت". (مالرو و جهان‌بینی تراژیک، عباس میلانی،

29).

به راستی این سرنوشت تو نیست که روایت می‌شود؟
نوامبر 2007

منابع و زیر نویس‌ها

در اینجا جا دارد که از دوستان انتشارات بیدار که متن اولیه مطلب حاضر را مطالعه کرده و با توصیه‌ها و هم‌چنین ویراستاری متن مرا در نگارش این متن یاری رساندند تشکر کنم.

1- سرمایه جلد اول ص 55 ترجمه اسکندری.
2- نگاه کنید به روزنامه هم‌میهن 9 خرداد 1386، ص 12-13
3- نگاه کنید به

Eagleton, 1996 Literary Theory: Terry
صفحات 196-199

4- Politics Of Culture, 2000 Adam Katz: Postmodernism And The
5- نگاه کنید به: وضعیت پست مدرن: لیوتار، برگردان ح. نوذری

6- نگاه کنید به: نقد پست مدرنیسم، الکس کالینیکوس، ترجمه اعظم فرهادی
7- در اینجا جالب است به ادعای پست مدرنیستها اشاره شود که خود را در تقابل و گسست رادیکال با افکار مدرنیته

تعریف می‌کنند اما بنا به اظهار نظر آلن میک‌سینز وود واقعیت این است که پست مدرن‌ها "به نحو چشمگیری از پیشینه‌ی خود ناآگاهند. آنان در این باور که آن‌چه می‌گویند گسستی ریشه‌ای از گذشته است، به نحو حیرت‌آوری از سخنانی که پیش از این بارها گفته شده بی‌خبرند. حتی شك‌گرایی معرفت‌شناختی، حمله به ارزش‌ها و حقیقت‌گرایی

فراگیر، تردید نسبت به هویت خود، که بخشی مهم از گرایش روز روشنفکری شده است، تاریخی به قدمت خود فلسفه دارد. به طور اخص، احساس پسامدرنی به تازگی دوران به ناآگاهی یا انکار یک حقیقت فراگیر تاریخی بستگی دارد:

یعنی این که حقیقت که منطق و - تناقضات درونی سرمایه‌داری - نظامی که هزاران بار می‌میرد و هر بار از نو زاده می‌شود، تمام گسست‌های قرن بیستم را در یک وحدت یگانه‌ی تاریخی گره زده است" (پسا مدرنیسم در بوته نقد، گزینش و ویرایش خسرو پارسا، ص 19، 1377، نشر آگاه)

8- پست مدرنیسم، مارشال برمن، ص 38 در کتاب پست مدرنیته و پست مدرنیسم، ترجمه و تدوین، حسینعلی نوذری
9- social sciences in "critical Realism: essential Margaret Archer : Realism in the readings 1998

10- غیر دیالکتیکی به معنای آن است که جامعه سرمایه داری را کلیتی یک دست و همگن شده می‌پندارند که تضادهای درونی خود را حل کرده است که به ویژه شامل تضاد بین نیروهای مولده و روابط تولیدی و تضاد بین کار و سرمایه می‌باشد. اولی را از راه دخالت دولت در عرصه اقتصاد و دومی را از راه جذب و ادغام طبقه کارگر در ساز و کارهای خویش برطرف ساخته است و در نتیجه دارای تناقضات و تضادهایی درونی نیست که آن را از درون تهدید کنند. برای مطالعه بیشتر در این باب نگاه کنید به

Labour and social domination, Moische Postone: Time

11- برای مطالعه بیش تر در این باب نگاه کنید به پوستون 1996
جالب اینجا است که خود پوستون نیز فاعلیت طبقه کارگر را منکر می‌شود و به نوعی پلورالیسم عامل‌ها قائل است که بخودی خود اشتباه نیست اما از آنجا که منجر به تعریف و تحلیل نادرستی از طبقه کارگر می‌شود در واقع به نوعی اعلام غلبه فاعلیت سرمایه بر فاعلیت کار و توتالیزاسیون سرمایه در جامعه معاصر منجر می‌گردد. برای نقد نظرات پوستون نگاه کنید به سمپوزیوم ماتریالیسم تاریخی جلد 12، شماره 3..

12- "New Historicism" and Catherine Gallagher : Marxism and New Historicism in "New Historicism Cultural Materialism", ed: Kiernan Ryan 1996

13- برای بحث مربوط به هستی‌شناسی سرمایه رجوع شود به

deconstruction, 2001 Robert Albritton: Marxism and dialectical

14- برای بحث مراحل مختلف شناخت رجوع شود به روی باسکار (Roy Bhaskar) و رابرت آلبریتون که با وجود تفاوت‌های مهمی که در رویکرد خود دارند اما ترکیب آرای آن‌ها برای نظریه‌ی شناخت مارکسیست‌ی می‌تواند بسیار مفید باشد.

15- مارکسیست‌ها مکانیسم‌ها و پروسه‌های این خودگستری سرمایه را با اصطلاحات

Extensive expansion / intensive expansion

و همچنین تابعیت صوری و واقعی بیان کرده اند برای مطالعه بیش تر رجوع شود به دیوید هاروی (Harvey David) و نایل اسمیت (Neil Smith) و مدافعان مکتب تنظیم (Regulation School).

16 برای این بحث رجوع شود به

interpretation in Critical Realism, Essential Andrew Sayer: Abstraction: A realist Readings, 1998

17 نگاه کنید به

Terry Ragleton : After Theory, 2003

ایگلتون در این باره به درستی می‌گوید "جنبش رادیکالی را مجسم کنید که شکست سختی را متحمل شده است. این شکست آن چنان سخت بوده است که به نظر می‌رسد که خیزش مجدد این جنبش اگر محال نباشد لااقل برای یک نسل غیرمحمتمل است. با گذشت زمان باورهای این جنبش بیش از آن چه که کاذب یا بی‌ثمر به نظر رسند صرفاً نامربوط می‌نمایند. باورهای این جنبش بیش از آن چه مخالفان مورد جدل جدی قرار می‌دهند، مسایلی تلقی می‌شوند که صرفاً از نظر عتیقه‌شناسی کمی جالب‌اند، همان‌طور که روزی کیهان‌شناسی بطلمیوسی و مدرس‌گرایی توماس اکویناس مورد توجه بود. رادیکال‌ها خود را در موقعیتی می‌یابند که بیش از آن چه در جدل شکست خورده و محکوم شده باشند صرفاً از دور به خارج رانده شده‌اند و به زبان غریبی سخن می‌گویند که مانند زبان افلاطونی و عشق متکلفانه آن قدر با زمان ناهماهنگ است که کسی حتی زحمت آن را به خود نمی‌دهد که ببیند آیا درست بوده است یا نه. همان‌جا ص. 1.

18- برای مطالعه بیش تر در این بحث رجوع شود به

Michael Lebowitz: Beyond Capital, 2003

ترجمه این کتاب به زودی به زبان فارسی در دسترس خوانندگان ایرانی قرار خواهد گرفت. ترجمه کتاب از من است.

19- نگاه شود به مقاله او در باره سعدی و مشخصات تجدد در کتاب "تجدد و تجدد ستیزی در ایران".

20- نگاه شود به کتاب ریچارد رورتی ((Richard Rorty "فلسفه و امید اجتماعی"، 1999

21- مکانیسم‌های افریننده عبارتی است که روی باسکار برای توصیف لایه‌های زیرین واقعیت به کار می‌برد نگاه

کنید به

Reclaiming Reality, 1978 :Roy Bhaskar

22- یا در جای دیگر رورتی انسان های فقیر جنوب را زیادی می داند و با صراحت لیبرالی و با بی پروایی اما با درونمایه عمیقاً غیر انسانی می گوید: "در جریان این سفر در یافتن که بسان بیشتر شمالی ها در جنوب، چون به هتل ام که تهویه مطبوع خوشایندی داشت باز گشتم، به گدایان خیابانهای داغ فکر نمی کردم. آشنایان هندی ام، دوستان دانشگاهی، دوستان خانواده دار، شمالی های افتخاری همچون من درصد اندکی را از آنچه در جیب داشتند به گدایان می دادند، و هم چون من با رسیدن به خانه، گدایان را فراموش می کردند. گدایان به عنوان افراد بشری، درست همان گونه که فاستر می گوید، اندیشیدنی نیستند. در عوض، هر دوی ما به ابتکارات لیبرالی فکر می کردیم که ممکن است طبقه گدایان را حذف کنند اما هیچ یک از ما ابتکارهایی که اعتمادبخش باشد، ارائه نکردیم به نظر نمی رسید که کشور، و شاید جهان، آن قدر پول داشته باشد که شمار جنوبی هایی را که در نیمه قرن بیست و یکم زنده خواهند بود از ناامیدی مصون دارد، و برای آنها امکان پیوستن به حرکت آرام و خرچنگواری را، که در شمال رخ می دهد، کمابیش فراهم آورد." (فلسفه و امید اجتماعی، مترجم عبدالحسین آذرنگ، ص. 313، تاکید از منست).

23- مراجعه شود به رورتی در کتاب فلسفه و امید اجتماعی و توضیح این که چرا در قرون وسطی این باور وجود داشت که خورشید به دور زمین می چرخد و در عصر مدرن این باور ایجاد شد که زمین به دور خورشید می چرخد.

Reymond Williams, Richard Hoggart -24

این دو چهره به دلیل خاستگاه طبقاتی کارگری خود اساساً شیوه متفاوتی از مطالعات فرهنگی را دامن زدند و در واقع پرداختن به فرهنگ طبقات کارگر و زحمتکش جامعه و بررسی و تحلیل فرهنگ آن را در دانشگاه بنیان گذارند.

24-John Brannigan: Traditions New Historicism and Cultural Materialism 1998, New York

25-Jeremy Hawthorn: Cunning Passages, New Historicism, Cultural Materialism and Marxism in the Contemporary Literary Debate, 1996

26- در متونی که از گرایش و جریان ادبی نو تاریخی گری ها خوانده ام یا منابعی که در باره آن ها نوشته شده است به یک تعریف جامع از تاریخ برخورد نکرده ام. در نهایت نزد آنها تاریخ به متن (text) تقلیل یافته و در واقع متن و تاریخ یکسان پنداشته شده است. در حالی که متون ادبی مانند رویکردهای تجربی و توصیفی اند که دستاوردهای آنان توسط فلسفه تاریخ نظام یافته شده و دارای مفهوم و معنای منسجمی می گردد تا برای انسان ها شناخت عینی از تاریخ عرضه کند.

27- Stephen Greenblatt, Alan Sinfield

28-Clifford Geertz

-29 نگاه شود به

:Theories of Culture in Postmodern Times, 1999 Martin Harris

-30 نگاه شود به کتاب بالا صفحات 157/156

31-Stephen Greenblatt: Learning to Curse:, 1990

32--Kiernan Ryan: New Historicism And Cultural Materialism, 1996

33- سراسر بین طرح زندانی است که جرمی بنتام آن را کشیده بود تا بدین شکل کنترل زندانی به حداکثر برسد. طرح این زندان و توضیحات بیش تر را می توان در کتاب زیر یافت.

میشل فوکو: مراقبت و تنبیه، تولد زندان ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده 1378

34- سین فیلد خود نیز به علت گرایش پست مدرنیستی خویش در همان دامی در می افتد که نوتاریخی گری افتاده است. مثلاً در مقاله ای در کتاب ریان نمایشنامه اتللو را تفسیر و بازخوانی می کند. اگر به نتیجه گیری او از حکایت اتللو نگاه کنید همان نتیجه گیری نوتاریخی گری است که اتللو در واقع با درونی کردن ارزش های قدرت تا به آخر در دست آن اسیر می ماند. اتللو سیاه چرده بوده است و به عنوان همسر دزد مونا وصله ناجوری می نماید. در برابر شرایطی که پیش روی او است دو راه دارد یا همچون شهروندی آرام و مسئولیت پذیر ظاهر شود آن طور که ونیزی ها در باره ی شهروند ونیزی تصور می کنند یا آن که ایده نژادپرستانه در باره خود به مثابه آدمی از دور جذاب، ناشناخته، حیرت آور و "اگزوتیک" را به نمایش بگذارد. اتللو زمانی که در نقش "نجیب زاده" ونیزی می خواهد ظاهر شود مسخره می نماید و اعتباری نزد طبقه بالای ونیزی ندارد اما وقتی روی عنصر بیگانه بودنش بازی می کند قابل تحمل می شود و برای آن ها جالب و مایه تفریح و دلنشینی می شود. اتللو این انسان زیر دست اسیر دارد تا

هنجارهای ونیزی را در خود درونی کند (حتی "ترک های وحشی" مخالف ونیز را نیز می کشد و به این ترتیب بخشی از او متمدن است) ولی او را به حاشیه می رانند به سمتی هلس می دهند که "ذات" وحشی و ناسپاس و بی فرهنگ خود را نشان دهد و مرتکب قتل دزدمونا شود. مقاومت در برابر نظری که همه روی آن در باره شخص توافقی کرده اند بسیار مشکل است. در پایان داستان او خود را از نگاه کنکاش گر ونیزی ها به نظاره می نشیند و متوجه می شود که او از سوئی متمدن است و از سوئی یک انسان نادان تبهکار وحشی و غیر متمدن و به همین دلیل نیز خود را می کشد. به بیان خود سین فیلد این همان است که آلتوسر "فراخوانی" یا مورد خطاب قرار گرفتن می نامد پروسه "ساخت و پرداخت یک سوژه" که شخص در نهایت آن چه را که از او می خواهند می پذیرد و انجام می دهد. در این جا می بینیم که اتللو از آغاز تا پایان کار اسیر دست قدرت است هیچ یک از رفتارهای او واقعا مستقل از قدرت و در تقابل با آن نیست. تنها عمل "آزادانه" او شاید خودکشی اش باشد که آن نیز جای تردید دارد.

35- نگاه شود به آثار روی باسکار

36- اساسا بحث تجدد در ارتباط تنگاتنگ با ظهور سرمایه داری است و در ایران این پرسش دشوار پیش روی بسیاری از محققین و علاقمندان به تاریخ قرار داشته است که چرا ایران قادر به ورود به مرحله سرمایه داری متعارف به شیوه کشورهای غربی یا حتی هند و آسیای جنوب شرقی نگردد. برای پاسخ به این پرسش دشوار عده ای روی به توضیحات یکسر فرهنگی آورده اند و میلانی نیز فروکاستن "واقعیت" به متون ادبی را پیش گرفته است.

37- نگاه شود به

Derek Sayer: Capitalism and Modernity, 1991

38-Louis Althusser: Politics and History, Montesquieu, Rousseau, Hegel and marx, 1972

39- برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به

Geert Reuten, Michael Williams, Value-form and the state: the tendencies of accumulation and the determination of economic policy in capitalist society, 1989

40- این تفسیر از آزادی و برابری ابدی به معنای آن نیست که ما با نقد آن دچار رمانتیسیسم یا برخورد ارتجاعی شده و خواهان بازگشت به گذشته باشیم. سرمایه داری یک گام تاریخی به جلو بوده است. اما در اینجا بحث بر سر میزان واقعی این آزادی و برابری است.

41- رجوع شود به کتاب پوستون به نام زمان کار و سلطه اجتماعی که قبلا نیز بدان اشاره شد.

42- به محض این که از محیط دوران (حوزه گردش) خارج می شویم قصه ما به قول مارکس در سرمایه دراماتیک می شود "در این لحظه که ما از محیط دوران ساده یا مبادله کالاها جدا می شویم یعنی محیطی را ترک می گویم که برای مبادله گر آزاد منشاء عامیانه نظرات، مفاهیم و ضابطه قضاوت وی در باره جامعه سرمایه و کار مزدور است، چنین به نظر می رسد که در سیمای بازیگران درام ما برخی تغییرات رخ داده است. آن مرد پولدار سابق به مثابه سرمایه دار در پیشاپیش می رود و دارنده نیروی کار به دنبال او مانند کارگر متعلق به وی روانست. آن یکی باد در دماغ افکنده، لیخنزدان و کاراندیش، این دیگری سرافکننده و منزجر همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است و اکنون انتظاری هم جز این ندارد که به دباغیش برند". (جلد اول، 187).

43- نگاه شود به یادداشت های انگلس بر "جنگ دهقانی در آلمان" در برگزیده آثار مارکس و انگلس 1971 صفحه 638.

44- البته انگلس در کتاب "جنگهای دهقانی در آلمان" به بررسی تفصیلی و تحلیل زیبایی از این حادثه بزرگ در تاریخ آلمان و اروپا دست یازیده و عوامل متعددی را در شکست جنبش دهقانی به رهبری مونتزر ذکر کرده است. او با تحسین و ستایش فراوانی از مونتزر "این رهبر بزرگ همه دهقانان و تهیدستان آزاد شهری" یاد کرده است که خود از میان توده های تهی دست "آزاد" شهری برخاسته بود و مورد لعن و نفرین لوتر قرار گرفت و در سن 28 سالگی در پای شاهزادگان آلمانی که لوتر سلطنت آنان را حمایت می کرد گردن زده شد. من به جای ذکر بررسی انگلس که بی شک از خصلتی عمیقا تاریخی و توصیفی-تحلیلی برخوردار است ترجیح دادم که نمونه ساده انگارانه و سراسر توصیفی گرین بلت را در اینجا ذکر کنم تا موضوع مورد نظر را با ذکر نمونه ای از گرین بلت بررسی کنم.

45- Greenblatt, Stephen, "Invisible Bullets": Shakespearean Negotiations, 1988

46- Thomas Harirot

47- گابریل ایگان در کتاب شکسپیر و مارکس با ارجاع به نویسنده دیگری ادعای گرین بلت مبنی بر این که هاریوت مستعمره چی بوده است را رد می کند.

- 50-HaydenWhite

51

تولید گروه‌های بیرونی خود اصطلاح نامفهوم و مبهمی است. اولاً که سرمایه‌داری همواره در طول تاریخ حیات خود نشان داده است که تولید گروه‌های "بیرونی" یا حاشیه‌ای از منطق آن ناشی می‌شود و چیزی صرفاً تصادفی و اتفاقی نیست. این پدیده با مفهوم تنوریک "رشد ناموزون" و "ارتش ذخیره کار" توضیح داده می‌شود. در بین این ارتش ذخیره کار گروه‌های مختلفی یافت می‌شوند که شامل اقشار و گروه‌های به حاشیه رانده شده مورد نظر پست مدرن‌ها نیز می‌شود. در میان خود اقشار و گروه‌های "درونی" که درون "سیستم" کار می‌کنند نیز ما با هیراشی جایگاه‌ها و موقعیت‌ها مواجهیم که عده‌ای بیش از دیگران "درونی" هستند و عده‌ای نیز خود را با توجه به موقعیت شغلی و درآمد و تامین اجتماعی و تامین شغلی بیشتر از دیگران "بیرونی" حس می‌کنند و این بررسی تفکیکات و لایه بندی‌ها می‌تواند تا بی نهایت ادامه یابد. با آن که بررسی لایه بندی طبقه مزدبگیر و اقشار حاشیه آن امری مهم و ضروری برای یافتن سیاست‌های صحیح و مناسب برای تغییر اوضاع مسلط است اما تمرکز یک جانبه روی "تفاوت‌ها" و "هویت‌ها" ی ناهمگون می‌تواند به قیمت یک استراتژی سیاسی و ایدئولوژیک شایسته برای پیشبرد یک سیاست واحد و همگن در برابر قدرت و منطق سرمایه با همه حواشی پیچیدگی‌های آن باشد.

52- همین اصطلاح گرین بلت را به نظر من می‌توان با در رابطه با قدرت‌گیری رضا شاه استفاده کرد.
53- البته در فلسفه پراگماتیستی ریچارد رورتی که میلانی نیز خود را پیرو او اعلام میکند اتیک به این معنا جایی ندارد.

54- جمله معروف مارکس در ایدئولوژی آلمانی مبنی بر این که طبقه‌ای که صاحب ابزار تولیدی است بالطبع قدرت تولید ذهنی و فکری را نیز در دست دارد، به بحث‌های بسیاری در طیف مارکسیست‌ها دامن زده که جای پرداختن به آن اینجا نیست.

55- ظاهراً در سنت نوتاریخی گری کم حافظگی نیز رواج دارد چرا که در حالی که گرین بلت آموزه ویلیامز را از یاد می‌برد و مفهوم "قدرت" بدون عناصر طبقه و تولید مادی را مورد استفاده ادبی قرار می‌دهد میلانی نیز سنت رد یابی قدرت مسلط حاکم و جستجوی صدهای به حاشیه رانده شده توسط قدرت حاکم که اساس نو تاریخی گری و مطالعات فرهنگی است را از خاطر می‌برد یا به دور می‌اندازد.

56- او تمایز بین فرهنگ "مسلط" که از سوی طبقات فرادست و مسلط ترویج می‌شود و فرهنگ "مترقی/انقلابی" و نوظهور یا اپوزیسیونال را زوده است. این تمایز بدین معنا است که فرهنگ مترقی/انقلابی یا اپوزیسیونال نماینده طبقات فرودست و استثمار گشته و سرکوب شده است و حتی می‌تواند در شرایط معینی به هژمونی کمابیش گسترده‌ای در میان اقشار و گروه‌های خاصی دست یافته و ملاک قضاوت در باره ادبیات و فرهنگ به طور کلی شود. اما این فرهنگ نمی‌تواند به عنوان فرهنگ "مسلط" که از سوی طبقات حاکم رواج و گسترش می‌یابد بررسی شود. نوتاریخی گری گرایش به بررسی و نقد فرهنگ "مسلط" دارد. میلانی در بررسی آن شرایط معینی که به دلیل بافت ناموزون اجتماعی سیاسی ایران و شرایط ویژه جهانی منجر به فرادستی ایدئولوژیک و فرهنگی چپ (آن هم به طور محدود) می‌گردد نیز موفق نبوده است.

57- من به حکایتی که از اعجاز احمد نویسنده مارکسیست هندی در جایی خواندم علاقه بسیاری یافته‌ام. اعجاز احمد در باب آغشته بودن همه امور زندگی به رنگ و بوی طبقاتی می‌گوید که در ارتش‌های بخش سرخ چین در دوره جنگ‌های داخلی فرمانده پراوازه‌ای وجود داشت که روزی خبرنگاری برای مصاحبه با او پیش او رفته و از او می‌پرسد که آیا این شایعه واقعیت دارد که شما قبل از آن که وارد ارتش سرخ شوید یک راهزن بوده‌اید. این فرمانده ارتش سرخ مدتی با سر فرو افکنده مانده و سپس سر بالا کرده و جواب می‌دهد "اری این نیز امری طبقاتی است".

58- رجوع شود به مصاحبه میلانی در همانجا. البته میلانی این جمله را مستقیماً در رابطه با نوشته‌های درویشیان بکار نبرده است اما اگر به شیوه بیان و توصیف او از ادبیات چپ ایران توجه کنید می‌بینید که همه آنها مشتاق حراف زیادگی کم خوان کم محتوای کم مایه بوده‌اند که امروزه روز کسی زحمت چاپ کتب‌هایشان را به خود نمی‌داد چه رسد به خواندن آنها.

59- میلانی در مصاحبه با "هم میهن"

60- نگاه کنید به تنوری ادبی

62- منظور از شرایط استثنایی داد و ستد مدام و نزدیک ذهنی روشنفکران روسیه و به ویژه مارکسستهای آن با روشنفکران و فرآورده های ذهنی جنبش های سوسیالیستی و کارگری در غرب و وضع خاص دولت تزاری به عنوان "حلقه ضعیف کشورهای امپریالیستی" است. یعنی یک رشته تناقضات معین و اتصال تاریخی آنها به یکدیگر می تواند در وضعیت خاصی کشور یا جنبش ای را دچار فرادستی "استثنایی" کند همانطور که چپ ایران نیز شاید به یمن بافت ویژه سرمایه داری در این کشور در دوره های خاصی از این فرادستی بهره مند شده اما قادر به حفظ و تعمیق و گسترش آن نگشته است.

63- این سرمایه داری ناموزون و عجیب الخلقه با تعینات و ویژگی ها و پیچیدگیها و تناقضاتش باید بررسی شود و در آن بستر میتوان چپ ایران و دیگر جنبش های اجتماعی سیاسی فکری را بررسی کرد. اما رویکرد تتوریک به تاریخ دقیقا همان چیزی است که پست مدرنیسم نوتاریخی گری و پراگماتیسم انکار می کنند.

64- فقدان وجود ایده دموکراسی در چپ ایران به طور کلی و کم بها دادن به آن چه که "دمکراسی بورژوایی- لیبرال" نامیده می شود نیز به جای خود باید در بستر عمومی و ساختار سیاسی اجتماعی و رشد و پای گیری چپ ایران بررسی شود. اما شکی نیست که فقدان چنین ایده ای و کم بها دادن به آن موجب دشواری های عملی و سیاسی و تتوریک عمده ای برای چپ گشت.

56-Raymond Williams: Marxism and Literature

66- البته خود این فرهنگ باقیمانده / رسوب و نشست کرده در فرهنگ مسلط خود حاوی عناصر متناقضی است و در ضمن خود این فرهنگ باقیمانده میتواند تقابل گرا و مخالف (اپوزیسیونال) باشد و یا حاوی عناصری بسیار کهنه و یا بسیار متقابل با فرهنگ جدید باشد. یعنی به بیانی قابل جذب کلی و اساسی در فرهنگ جدید مسلط نباشد. بررسی برآمد نیروهای مذهبی در ایران به سطح قدرت سیاسی حاکم البته خود بزرگترین تناقضی است که در عرصه سیاسی و فرهنگی باید توضیح داده شود که چگونه نظام فکری باقیمانده از نظام اجتماعی پیشین میتواند به سطح قدرت سیاسی عروج کند. به نظر من این موضوع بسیار مهمی برای مطالعه از سوی ماتریالیسم تاریخی است.

67- انواع و اقسام فرهنگ های مترقی و اعتراضی در غرب مانند جنبش زنان و مطالبات رهایی جنسی از نرم های بورژوازی پوریتان قدیمی و انواع دیگری همه به نوعی در فرهنگ مسلط و حاکم بلعیده شدند. این امر نشان از نرم تنی و انعطاف خارق العاده ایدئولوژیک - فرهنگی نظام سرمایه داری دارد و در عین حال باز همان بحث مطرح شده در بالا را پیش می کشد که اگر نبردهای موضعی موقتی و محلی مبنای انسانی مشترک و کلی و طبقاتی نیابند سرانجام به انفعال و سیاست زدایی کشیده می شوند.

68- مثلا پارلمان به نظر ویلیامز می تواند عرصه نبردهای شدید سیاسی گردد اما آنچه آن را از یک اپوزیسیون آلترناتیو متمایز می کند جای گرفتن آن درون فرهنگ و چارچوب سیاسی موجود است. در جوامع غربی میتوان هم آلترناتیوهای یافت که مانند جزایری به حال خود رها شده اند و هم اپوزیسیون های واقعی که حاوی تنش و کشاکش با فرهنگ و سیاست حاکم می باشند.

69- شاید بتوان این نوع شیوه زیست آلترناتیو را نوعی خروج اعتراضی داوطلبانه از جامعه موجود نامید که نمونه های آن در دهه های 1960 و 1970 بویژه در غرب یافت می شد که البته باز با توجه به منطق رشد و خودگستری سرمایه داری و منطق همگن ساز و یونیورسال ان همین شیوه های زیست اعتراضی و منفعل نیز بتدریج در ساز و کارهای جامعه موجود جذب می شوند و "صنعتی" از آنها درست می شود. اما اگر این پراتیک های اعتراضی زیست آلترناتیو شکل فعال مخالفت جویانه با فرهنگ حاکم را یابند به نوعی با آنها مقابله می شود.

70- البته جای دادن فرهنگ چپ در بخش آلترناتیو و اپوزیسیونال یا مخالف به معنای آن نیست که چپ عاری از همه رسوبات جامعه "کهن" بوده یا می باشد. چپ ایران با طیف ها و نحله های مختلف خود کمابیش اغشته به فرهنگ "بومی" و سنن و افکار آن سرزمین بوده و می باشد. اما با این احوال همواره به عنوان فرهنگ مخالف / اپوزیسیونال مطرح شده است.

71- همان جا

72- زمانی که نگارش این مطلب را به پایان می بردم مطلب بسیار مفیدی از مجید زربخش در تارنمای اخبار روز با عنوان تاریخ نگری روشنفکران بریده از چپ (2) نظرم را جلب کرد که به ادعای تبارشناسی میلانی در باب

روشنفکران ایرانی پاسخ مناسبی داده است. زربخش در این مطلب ارزشمند، مدعای میلانی مبنی بر تقابل دوگانه بین روشنفکران روس و فرانسوی را با ارجاع به کتاب "متفکران روس" کاملاً فاقد ارزش و اعتبار علمی می‌داند.