بررسی

ملکم‌خان و اصلاح خط فارسی

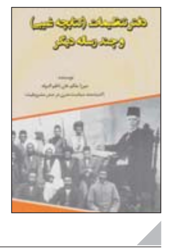
میرزا ملکم‌خان ملقب به ناظم‌الدوله، روشنفکر، روزنامه‌نگار، دیپلمات و سیاستمدار دوره قاجار است. ملکم‌خان در سال ۱۲۴۹ ه.ق در اصفهان در خانواده‌ای از طبقه متوسط متولد شد. پدرش میرزایعقوب سنگ‌تی از ارامنه جلفای اصفهان بود که به اسلام گرویده بود. ملکم‌خان برای تحصیل به فرانسه رفت و پس از بازگشت به استخدام دولت درآمد و بارها برای انجام مأموریت‌های سیاسی به اروپا سفر کرد. ملکم‌خان در تاریخ معاصر ایران یکی از پیشروان اصلاحات، نوسازی و مروج ایده‌ها و نهادهای مدرن و قانون‌گرایی محسوب می‌شود و برخی او را پدر روشنفکری ایران می‌دانند. در میان سیاستمداران دوره استبداد بیش از هر کسی در آشناکردن مردم به دستگاه تمدن جهان و منافع قانون و مزایای حکومت ملی سعی و کوشش کرد و افکار او در روشن‌کردن اذهان مردم و پیدایش جنبش مشروطه بسیار تأثیرگذار بود. ملکم‌خان شخصیتی است مناقشه‌برانگیز و کارنامه فعالیت‌های سیاسی او مجموعه متضادی از ترویج افکار آزادی‌خواهانه و سوءاستفاده مالی و زدوبندهای سیاسی را شامل می‌شود. از مهم‌ترین فعالیت‌های او می‌توان به انتشار روزنامه قانون، تأسیس اولین فراموشخانه در ایران و مشارکت در اجرای قرارداد رویتر اشاره کرد. ملکم‌خان بعد از مراجعت از سفر، رساله‌ای به نام «کتابچه غیبی» یا «دفتر تنظیمات» که حاوی مطالبی در اصول مملکت‌داری بود، تنظیم و به دربار تقدیم کرد. این رساله اخیرا به همراه برخی دیگر از نوشته‌های ملکم‌خان منتشر شده است.

ملکم‌خان در سال ۱۲۷۴ ق که سال آخر صدارت میرزا آقاخان نوری بود، محفلی به نام «فراموشخانه» که در ابتدا گمان می‌رفت شعبه‌ای از سازمان فراماسون (فرامیس) فرانسه است، در تهران دایر کرد. این محفل به‌طور سری در خانه شاهزاده جلال‌الدین میرزا، پسر فتحعلی‌شاه و مؤلف «تاریخ جلالی» و «نامه خسروان» در محله مسجد حوض -یکی از محلات جنوبی تهران- تشکیل می‌شد. شعار اصلی این محفل که ملکم‌خان آن را به نام «جامعه آدمیت» اداره می‌کرد، عبارت بود از «اصلاح بشریت عموما و ملت ایران خصوصا». اعضای فراموشخانه به وسیله رسالاتی که ملکم در انتقاد از اوضاع می‌نوشت و در دسترس آنان و سایر مردم می‌گذاشت و طبعا به عرض شاه هم می‌رسید، کم‌کم با روح اروپایی انس و آشنایی یافتند و عاقبت به این نتیجه رسیدند که باید به هر کوششی رژیم مشروطه در ایران استقرار یابد. این سازمان در آن روزگار دوامی نیافت. ملکم در مظان تبلیغ افکار جمهوری‌خواهی قرار گرفت و جمعی از شاهزادگان بر دولت شوریدند و شاه را سخت نگران کردند. به امر دولت جمعی از اصحاب او را گرفتند، عده‌ای فرار کردند و برخی به روضات مطهره پناه بردند. بالاخره روز پنجشنبه ۱۲ ربیع‌الثانی ۱۲۷۸ ق اعلانی درباره ترک لفظ «فراموشخانه» در روزنامه دولتی منتشر و به این قرار به عملیات سازمان مزبور در ایران پایان داده شد. ملکم‌خان بعد از این، ابتدا به بغداد و از آنجا به استانبول رفت و در وزارت خارجه عثمانی مشغول به کار شد. در سال ۱۲۸۰ به سمت سرکنسول ایران به مصر فرستاده شد و از آنجا باز به استانبول فراخوانده شد. زندگی میرزا ملکم‌خان زوایای پنهان زیادی دارد. ناظم‌الاسلام کرمانی او را بیدارکننده ایران و از رهبران نهضت آزادی می‌نامد و درباره او می‌گوید: «مقام پرنس ملک‌خان در ایران همان مقام ولتر و ژان ژاک روسو و ویکتور هوگو است در ملت فرانسه». ظل‌السلطان، ملکم را که معلم زبان فرانسه‌اش بوده، «فیلسوف و معلم اول و مثل ارسطاطالیس و افلاطون آن روز و بلکه از آنها برتر» می‌شمارد. مستر ویلفرید بلنت که در ژوئن سال ۱۸۸۰ م (۱۲۹۷ ه.ق) ملکم را ملاقات کرده، او را از آگاه‌ترین مردان شرق می‌خواند که در ایران ۳۰ هزار نفر به او ایمان دارند. ولی کسانی هم ازجمله محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه او را «جاسوس و خائن و طماع و پول‌پرست و حقه‌باز و نادان و شارلاتان» می‌نامند. مخالفان ملکم خواسته‌اند حتی مقام علمی و ادبی او را نیز تخطئه کنند. آقا ابراهیم بدایع‌نگار وی را از «لطیفه دانش و ادب» بی‌نصیب می‌داند و مخبرالسلطنه هدایت عقیده دارد که «آنچه ملکم می‌نوشت به عبارت دیگر در گلستان و بوستان هست». اما می‌دانیم که ملکم در پاریس حکمت طبیعی آموخته و در رشته حقوق سیاسی کار کرده است و هم در آنجا آثار فلاسفه بزرگ و پیشوایان انقلاب فرانسه را مطالعه کرده و بعد در مدت اقامت طولانی خود در لندن به مطالعه تألیفات نویسندگان و دانشمندان انگلیسی پرداخته و مخصوصا شیفته افکار و عقاید جان استوارت میل، حکیم نامی انگلیسی بوده و قطعاتی از کتاب معروف او در آزادی را به فارسی ترجمه کرده است. محصول این مطالعات چندین رساله است که وی در روزنامه قانون و رسالات فراوان خود مانند اصول آدمیت، ندای عدالت، توفیق امانت، حجت، مفتاح، کلمات متخیله، کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات، رفیق و وزیر، نوم و یقظه، اصول ترقی، مذهب دیوانیان و... سخن گفته است.

ملکم با وجود همه زدوبندها و ماجراجویی‌ها و با وجود ایرادات اصولی که به بعضی از نوشته‌های او وارد است، از اوضاع زمان و دردهای کشور خویش و سیاست دولت‌های اروپایی درباره آسیا بیش از همه دشمنان و بدخواهان خود آگاهی داشت و کوشش‌های او در راه بیداری ایرانیان محرز است.

او به سائقه نوخواهی و نوجویی‌اش در زمینه‌های گوناگون ازجمله اصلاح خط فارسی به کوشش برخاست و برای تبیین دیدگاه‌ها و باورهای خویش و ترویج آنچه برای پیشبرد جامعه ایرانی ضروری می‌پنداشت کوشش قلمی بسیار کرد و رساله‌های فراوانی نوشت. از همان آغاز کار، ترجمه دروس آموزگاران خارجی دارالفنون را از زبان فرانسه به فارسی و هم ترجمانی دستگاه صدارت و دربار شاهی را بر عهده داشت و چون با عبارت‌پردازی‌ها و مغلق‌نویسی‌های دولتی کمتر آشنا بود، برای نقل متون اصلی به فارسی ناگزیر در اختیار کلمات و انسجام عبارات و سلامت بیان زیاد دقت می‌کرد و بدین قرار شیوه‌ای نگارشی به وجود آورد که در عین سادگی و روانی از فصاحت و بلاغت برخوردار است.

۴۲ شماره روزنامه «قانون» و رسائل اجتماعی و سیاسی پرمغز ملکم، که گاهی بی‌امضا و گاهی با امضای او چاپ می‌شد، اگرچه از اغلاط و اشتباهات لغوی و عیب جمله‌سازی عاری نیست، اما به واسطه سادگی و نزدیکی به زبان تکلم و محاوره عمومی، به‌طور قطع هم در بیداری مردم تأثیرگذار بوده و هم در میان ارباب مطبوعات صدر مشروطیت مقبول افتاده و مدت‌ها سرمشق آزادی‌خواهان و نویسندگان ایران بوده است. پس از کشته‌شدن ناصرالدین‌شاه و روی‌کارآمدن امین‌الدوله، مظفرالدین‌شاه که در سال ۱۳۱۷ برای دیدن نمایشگاه پاریس به اروپا رفته بود، ملکم را به وزیرمختاری ایران در رم منصوب کرد و او همان‌جا بود تا در تابستان ۱۳۲۶ ق. در شهر لوزان سوئیس درگذشت.



دفتر تنظیمات (کتابچه غیبی) و چند رساله دیگر
ملکم‌خان ناظم‌الدوله
ناشر: امید فردا
قیمت: ۶۰۰۰۰ تومان

مروری بر کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» سیدفخرالدین شادمان، ۷۴ سال پس از انتشار

کلاف سردرگم تجدد و مواجهه ما با غرب

حمیدرضا یوسفی

با وقوع انقلاب مشروطه در سال ۱۲۸۵، درگیری منورالفکران با دنیای غرب و مفهوم «تجدد» بیش‌ازپیش پررنگ شد. اگرچه پیش از انقلاب مشروطه نیز به‌ویژه پس از جنگ‌های ایران و روسیه، توجه منورالفکران و نخبگان دولتی به غرب و هرآنچه به تمدن غربی مربوط بود؛ از عقلانیت مدرن و مؤلفه دنیای جدید تا مفاهیمی مانند قانون، آزادی و دموکراسی غربی معطوف شده بود اما با روی‌کارآمدن رضاشاه و تولد دولت پهلوی پس از یک دوره هرج‌ومرج سیاسی و اجتماعی، مدرنیزاسیون آمرانه رضاشاهی جامعه به‌اصطلاح «سنتی» و «عقب‌افتاده» آن روز ایران را با تغییرات ماهوی گسترده‌ای مواجه کرد؛ تغییراتی که خواست بسیاری از منورالفکرانی بود که تصور می‌کردند جامعه ایران برای دستیابی به پیشرفت، آبادانی و ترقی، مسیری جز آنچه را در غرب پیموده شده است، پیش‌روی خود ندارد. درواقع جامعه ایران که از قافله تمدن عقب افتاده بود، نیاز به یک دولت مقتدر ملی به رهبری یک «مستبد منورالفکر» داشت تا هم بتواند نظم سیاسی و سرزمینی را که پس از مشروطه با تهدید مواجه شده بود، در ایران برقرار کند و هم با پیاده‌سازی پروگرام مدرنیزاسیون، جامعه ایران را به یک جامعه پیشرفته مطابق با آنچه در دنیای جدید مرسوم بود، تبدیل کند. شکل‌گیری دولت مدرن و دم‌ودستگاه‌های نظامی و بوروکراتیک آن و تحقق مدرنیزاسیون آمرانه، پس از ۱۶ سال به تولد جامعه‌ای انجامید که برای مثال با آنچه پیش از این در دوره قاجار بود، تفاوت گسترده‌ای داشت.

معلول پیاده‌سازی مدرنیزاسیون اجتماعی و اقتصادی و تولد جامعه مدرن، تغییر در آداب و سنن و فرهنگ جامعه ایرانی بود. کنده‌شدن از گذشته و حرکت در مسیر آینده‌ای که برای انسان ایرانی با ابهام و تاریکی همراه بود، بیش‌ازپیش موجب شد تا بار دیگر توجه به گذشته و نوستالژی آن در میان توده مردم زنده شود.

پیچیدگی‌های دنیای جدید و تسلط عقلانیت مدرن در زندگی روزمره و «غربی»شدن بی‌محابای جامعه ایران، به‌تدریج واکنش برخی از متفکران و روشنفکران را به دنبال داشت؛ واکنش‌هایی که سرآغاز نقد «غرب‌زدگی» و تجلی «بومی‌گرایی» در ایران شد. نفوذ غرب بر فرهنگ ایران از سال‌های ۱۳۰۰ مورد توجه قرار گرفت و تمام شئون زندگی اجتماعی ایرانیان را تحت تأثیر قرار داد. در این میان فخرالدین شادمان یکی از نخستین دولتمردان و متفکران ایرانی بود که بر شناخت دقیق از غرب پای می‌فشرد و «خودباختگی» و «وادادگی» در برابر آن را نکوهش می‌کرد. با پررنگ‌شدن مقوله «غرب» و تجدد غربی در دوره مشروطه، هویت ایرانی رنگ باخت و منورالفکران بر اتخاذ مؤلفه‌های غربی تأکید می‌کردند (برای مثال نگاه کنید به مجله کاوه و یادداشت‌های حسن تقی‌زاده و محمدعلی جمالزاده). بنا بر ایده بسیاری از منورالفکرانی که خود تجربه تحصیل و زندگی در غرب را داشتند، «عقب‌افتادگی» با غربی‌شدن جبران می‌شد و انسان ایرانی در کنار یک انقلاب مادی که تغییر و تحول اجتماعی و سیاسی را به دنبال داشت، نیاز به یک انقلاب درونی نیز داشت. انقلابی که به‌واسطه آموزش و تربیت جدید و تغییر در خلقیات، می‌توانست یک انسان ایرانی قانونمند و آگاه به وجود بیاورد. اگر در مشروطه نوعی «خودباختگی» در مواجهه با غرب صورت گرفت، در پهلوی اول تجدد و غرب‌گرایی در کنار تقویت حس ناسیونالیسم برای ساخت هویت ایرانی مطرح شد. در این دوره هویت ایرانی اگرچه بر اساس مؤلفه‌های ناسیونالیسم -رمانتیسیسم سیاسی و بازگشت به باستان‌گرایی- صورت‌بندی شد، اما همچنان تأمل و توجه به غرب به‌واسطه مدرنیزاسیون آمرانه پهلوی حائز اهمیت بود؛ درواقع انسان ایرانی هم‌زمان که نیم‌نگاهی به گذشته تاریخی خود (ایران پیشااسلامی) داشت اما برای بیرون‌آمدن از باتلاق عقب‌افتادگی در لحظه حال و گام‌برداشتن در مسیر پیشرفت و رستگاری، راهی جز چنگ‌زدن بر ریسمان «تجدد» و غربی‌شدن نمی‌دید. در دهه ۲۰ پس از سقوط رضاشاه و برآمدن پهلوی دوم، پذیرش بی‌چون‌وچرای تمدن فرنگی، جای خود را به نقد و واکاوی آن داد و سیدفخرالدین شادمان ازجمله متفکرانی بود که به تأمل انتقادی نسبت به مقوله تجدد غربی و چگونگی مواجهه ما با آن پرداخت.

فخرالدین شادمان با انتشار «تسخیر تمدن فرنگی» مسیری را آغاز کرد که بعدتر در آن احمد فردید به تأمل فلسفی درباره نوع مواجهه ما با غرب پرداخت که خود مقدمه‌ای بر تدوین رساله «غرب‌زدگی» در اوایل دهه ۴۰ توسط جلال آل‌احمد شد. شاید آنچه کار شادمان را از فردید و به‌ویژه جلال متمایز می‌کند، نگاه همدلانه شادمان به تمدن فرنگی در کنار انتقاد از غرب‌زدگی بود. شادمان در آثار خود بر ضرورت تسخیر تمدن فرنگی به شیوه‌ای عقلانی تاکید می‌کند و با یک نگاه «رادیکال»، بر از آن خود کردن تمدن فرنگی تماما خط بطلان نمی‌کشد. شاید همین برخورد انتقادی توأم با پذیرش/تسخیر تمدن فرنگی است که نام شادمان را در نسبت با احمد فردید و جلال آل‌احمد در موضوع غرب‌زدگی به حاشیه برده است

سیدفخرالدین شادمان در سال ۱۲۸۶ در تهران به دنیا آمد. پدرش روحانی خوش‌نام و آزاداندیشی به نام آقاسیدابوتراب بود. مادر او از تبار «خاله‌اوغلی»های تبریز بود که تجارت می‌کردند و مکنتی داشتند و همین ثروت درواقع دستمایه عمده زندگی پدر و مادر سیدفخرالدین شد. تحصیلات اولیه او با علوم قدیمه گذشت.

زبان و ادبیات عرب و فقه و اصول را در مدارس میرزاصالح و خان‌مروی در تهران نزد آقاسیدمحمود حیاط‌شاهی و آقاشیخ محمدتقی نهاوندی فرا گرفت و سپس به تکمیل علوم جدید در مدارس کمال، تدین و دارالفنون پرداخت و پس از آن، دوره دارالمعلمین مرکزی (دانشسرای عالی) را در سال ۱۳۰۴ و دوره مدرسه عالی حقوق تهران را در سال ۱۳۰۶ به پایان رساند. از سال ۱۳۰۵ در روزنامه «اطلاعات» و از سال ۱۳۰۶ در روزنامه «اقدام» می‌نوشت و در سال‌های ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷ سردبیر هفته‌نامه ادبی «طوفان» بود. شادمان در سال ۱۳۰۶ به خدمت عدلیه درآمد و مدیر دفتر محاکم بدایت تهران شد. در سال ۱۳۰۷ عضو محکمه تجارت، در سال ۱۳۰۸ معاون دیوان جزای عمال دولت و در سال ۱۳۱۱ مستنطق (بازپرس) شد. سپس تحصیلات خود را ادامه داد و در سال ۱۳۱۴ از دانشکده حقوق دانشگاه پاریس و در سال ۱۳۱۸ از دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه لندن به اخذ درجه دکتری نائل شد. او هم‌زمان با تحصیل، در سال ۱۳۱۴ نماینده دولت ایران در کنفرانس تربیتی آکسفورد و در سال ۱۳۱۸ کفیل نمایندگی دولت ایران در شرکت سابق نفت ایران و انگلیس شد. فخرالدین شادمان پس از بازگشت به ایران، بازرس دولت در بانک کشاورزی، سرپرست اداره کل انتشارات و تبلیغات و در سال ۱۳۲۵ رئیس شرکت سهامی بیمه ایران شد. در اول تیر ۱۳۲۷ در کابینه عبدالحسین هژیر به‌عنوان وزیر اقتصاد ملی و در اول مهر همان سال به‌عنوان وزیر کشاورزی به مجلس معرفی شد. رئیس شورای عالی سازمان برنامه در سال ۱۳۳۲، رئیس شورای هدایت ملی در سال ۱۳۳۳، رئیس کمک‌های فنی سازمان ملل متحد، رئیس ایرانی صندوق مشترک ایران و آمریکا در سال ۱۳۳۳، وزیر دادگستری در سال ۱۳۳۳ و نایب تولیت آستان قدس رضوی در سال ۱۳۳۴ از دیگر سمت‌های او هستند. فخرالدین شادمان از سال ۱۳۲۹ در دانشگاه تهران به تدریس تاریخ اسلام اشتغال و ریاست گروه آموزشی رشته تمدن و فرهنگ اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی را نیز به عهده داشت. او همچنین عضو فرهنگستان ایران، عضو شورای عالی فرهنگ، عضو شورای فرهنگی سلطنتی، عضو هیئت‌امنای کتابخانه سلطنتی پهلوی، عضو شورای عالی فلسفه و علوم انسانی، نایب‌رئیس مرکز بین‌المللی تحقیق در فرهنگ و تمدن ایران بود و در سال ۱۳۳۲ ریاست هیئت نمایندگی ایران در کنفرانس علوم اداری در استانبول را بر عهده داشت.

شادمان چهار اثر دارد: «تسخیر تمدن فرنگی» (۱۳۲۶)، «تراژدی فرنگ» (۱۳۴۶)، «تاریکی و روشنایی» (۱۳۴۴) و «حکایتی و اشارتی» (۱۳۴۲). با اینکه هرکدام از این آثار از لحاظ سبکی با یکدیگر متفاوت هستند، اما درون‌مایه اصلی همه آنها درگیری با مقوله تجدد، هویت ایرانی و چندوچون رویارویی با غرب است. مهم‌ترین صورت‌بندی شادمان از این موضوعات را به تصریح خودش می‌توان در «تسخیر تمدن فرنگی» سراغ کرد. وقتی مجله «راهنمای کتاب» از او پرسیده بود «کدام آثار خود را بیشتر می‌پسندید؟»، شادمان در جواب گفته بود: «از میان موضوع‌هایی که به فارسی در باب آنها کتاب نوشته‌ام، موضوع تسخیر تمدن فرنگی را بیشتر می‌پسندم؛ چراکه آن را مهم‌ترین موضوع بحث‌کردنی ایران امروز می‌دانم». امروز پس از گذشت بیش از ۷۰ سال از انتشار کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» و پشت سر گذاشتن فرازونشیب‌های بسیار، کماکان می‌توان گفت یکی از «مهم‌ترین موضوع‌های بحث‌کردنی» جامعه ایران چگونگی رویارویی با تمدن غربی و تجدد است. درواقع مسئله تجدد را می‌توان مهم‌ترین مسئله تاریخ صد سال اخیر ایران دانست و امروز بیش‌ازپیش تجدد به شکلی جداناپذیر با مسئله رویارویی با غرب گره خورده و بازخوانی دقیق «تسخیر تمدن فرنگی» می‌تواند ما را در بازکردن کلاف سردرگمی که به آن دچار بوده‌ایم، مدد کند. با آنکه بیش از نیم‌قرن از انتشار «تسخیر تمدن فرنگی» گذشته است، اما این اثر به هیچ روی طراوت نظری خود را از دست نداده است و آن را می‌توان مصداق درخشان تلاشی زودرس در جهت یافتن چگونگی مواجهه ما با غرب قلمداد کرد.

شادمان «تسخیر تمدن فرنگی»[1] را زمانی می‌نویسد که سایه سنگین تجدد غربی بر هویت ایرانی و مهم‌ترین مؤلفه آن یعنی زبان فارسی پهن شده است. او با دل‌نگرانی از خطر ازدست‌رفتن زبان فارسی، «تسخیر تمدن فرنگی» را این‌گونه آغاز می‌کند: «در فکرم که چه باید نوشت. آیا دیده را نادیده و شده را ناشده بگیرم و مصیبت‌های ایران را از یاد ببرم و مانند کسانی که مدعی اصلاح‌کردن جمیع امور ایران شده‌اند و جز گمراه‌کردن ایرانی قصدی ندارند، همه بدبختی‌ها را از خط و زبان فارسی و حفظ آداب و سنن خوب ملی بدانم و بنویسم که تا شعر فارسی را از میان نبریم و از چپ به راست ننویسیم و الفاظ نادرست پر از پ و چ و ژ و گ را جانشین لغات درست خوش‌آهنگ نکنیم و در تیرماه در بندرعباس گوشت خوک نخوریم و به قدر بعضی از ممالک فرنگ، فرزند حرامزاده و زن و شوهر طلاق‌گرفته نداشته باشیم و برای خشنودی مبلغ یعنی آخوند فرنگی به سه‌گانگی خدای یگانه و یگانگی خدای سه‌گانه او اقرار نیاوریم کار ما بسامان نمی‌رسد و یا دل به دریا بزنم و به شکر آنکه زبان فارسی هنوز به کلی نابود نشده است با خواننده این کلمات از سر صدق و صفا کلمه‌ای چند بگویم و بعضی از دردها را شرح بدهم؟» (ص ۳۰).

شادمان با انتقاد از برخی ایرانیان که می‌خواهند با تقلید کورکورانه تمدن فرنگی را جایگزین تمدن ۲۵۰۰ساله ایرانیان کنند، هدف خود از نوشتن رساله «تسخیر تمدن فرنگی» را بررسی انتقادی به زعم خود این تقلید کورکورانه به‌عنوان مهم‌ترین مسئله اجتماعی ایران می‌داند. شادمان می‌نویسد: «امروز ایران به بلایی گرفتار شده که بدتر از آن هرگز ندیده است. خانمان‌سوز بلایی که ریشه‌اش را خشک خواهد کرد و نامش را از دفتر روزگار خواهد زدود. بلایی چندان بزرگ که اگر بماند، از ایران اثری نخواهد بود» (ص ۳۱). شادمان این بلای عظیم را که ایران دچار آن شده است، «فکلی»[2] می‌داند. به اعتقاد شادمان، فکلی، بدخواه و عدوی جان ماست. فکلی بدترین و پست‌ترین دشمن ملت ایران است. او در معرفی فکلی می‌نویسد: «فکلی، ایرانی بی‌شرم و نیمه‌زبانی است که کمی زبان فرنگی و از آن کمتر فارسی یاد گرفته و مدعی است که می‌تواند به زبانی که آن را نمی‌داند تمدن فرنگستانی را که نمی‌شناسد برای ما وصف کند. فکلی، ایرانی ناجوانمردی است که از آموختن صرف و نحو سخت آلمانی و فرانسه و تلفظ بی‌بندوبست انگلیسی هرگز نمی‌نالد، اما از یادگرفتن زبان مادری خود گریزان است و ندانستنش را از افتخارات خود می‌شمرد. فکلی، ایرانی غافل یا مغرضی است که تصور می‌کند اگر الفبای فارسی را به الفبای لاتینی مبدل کنند همه ایرانیان یکباره فارسی‌خوان و فارسی‌نویس و فارسی‌دان خواهند شد و بیچاره ساده‌لوح نمی‌داند یا از آن بدتر می‌داند ولی پوشیده می‌دارد که باعث پیشرفت اراده است و کار، نه آسانی الفبا و زبان؛ به این دلیل واضح که در ژاپن از چندین سال پیش بی‌سوادی منسوخ و معدوم شده است اما در پرتغال، در این مملکت اروپایی عیسوی دین لاتینی الفبا، اکثر مردم از خواندن عاجزند و نظیرشان در ایتالیا و اسپانیا و لهستان و برزیل و مکزیک و ممالک لاتینی الفبای دیگر بسیارست». فکلی، ایرانی شهوت‌پرست کوته‌نظری است که گمان می‌برد که تمدن فرنگی همه رقص‌گونه بر گون و قمارکردن و به میخانه پر از قیل‌وقال و دود و دم رفتن است و خبر ندارد که اساس تمدن فرنگی مطالعه و درس و بحث و به قصد کسب معلومات، به قطب سفرکردن و صحرا درنوردیدن و لغات شاهنامه را یکایک شمردن و جای هریک را نشان‌دادن و بیش از بیست سال بر سر ترجمه مثنوی به انگلیسی زحمت‌کشیدن و سرچشمه نیا کشف‌کردن و این قبیل کارهاست، نه شب و روز رقصیدن و شراب نوشیدن» (ص ۳۸).

پس از توضیح درباره فکلی، شادمان به معرفی دو شخصیت در کتاب می‌پردازد که هرکدام از آنها نمونه‌ای از «فکلی» هستند. او از شخصیت‌های خیالی به نام‌های «شیخ وهاب روفعی» و «هوشنگ هناوید» صحبت می‌کند که به ترتیب نماینده روحانیون سنت‌گرا و روشنفکران شبه‌مدرنیست درس‌خوانده غرب و شیفته بی‌چون‌وچرای تمدن غرب هستند، شادمان در کتاب می‌کوشد به انتقاد از هر دو شخصیت بپردازد.

شیخ وهاب روفعی به اعتقاد شادمان فقیه‌نمایی خوش عبا و قبا، کوتاه‌ریش و کوچک‌عمامه است که چند کلمه فارسی و عربی یاد گرفته و سی، چهل کتاب از نویسندگان کم‌فکر پرنویس مصر و شام خوانده و با هزار زحمت دویست، سیصد اصطلاح و عبارت را که ترجمه ناقص اصطلاحات و مطالب علمی و فلسفی فرنگی به زبان عربی است، به خاطر سپرده و چند لغت فرنگی ناقص‌تلفظ را چاشنی کلام خود ساخته و با گستاخی خاص در هرجا بر هرکس در هر باب بحث می‌کند. بی‌خبر از حدیث و خبر و غافل از علم و ادب قدیم و جدید به مناسبت هر کشفی و اختراعی برای اثبات هر مطلب علمی که از آن جز از نام چیزی نشنیده است، خبری و حدیثی شاهد می‌آورد. نه از افکار افلاطون آگاه است و نه از عقاید کانت، بااین‌همه فلسفه قدیم و جدید را با یکدیگر می‌سنجد و علم‌فروشی می‌کند. در همه عمر اصل یا ترجمه یک قانون فرنگی و حتی تعریف آن را ندیده و نشنیده است. او در مجلسی حکومت دموکراسی را می‌ستاید و برای اثبات رجحانش بر حکومت دیکتاتوری آیه و حدیث می‌خواند و اگر «هوشنگ هناوید» حاضر نباشد دو، سه لغت فرنگی هم بر زبان می‌آورد و در مجلسی دیگر دموکراسی را باعث تمام بدی‌ها جلوه می‌دهد و برای خوشدل‌ساختن حضار خبر و حدیث هم جعل می‌کند. شادمان روفعی و همتایانش را به سبب بی‌خبری‌شان از دنیای مدرن، مخالفت‌شان با دستاوردهای کشورهای غربی و حسرت‌خوردن‌شان بر آرامش روزگاری که دیگر سپری شده، به باد انتقاد می‌گیرد.

نمونه دیگر «هوشنگ هناوید» است. هناوید به اعتقاد شادمان ایرانی ظاهرپرستی است که به وصلت با یکی از هزاران هزار دختر کم‌تربیت فرنگی خود را از ایرانیان دیگر برتر و به آداب فرنگی آشناتر می‌شمرد. او ایرانی دروغ‌گویی است که می‌گوید فلان مقاله و رساله و کتاب بی‌غلط را به زبان فرنگی من خود بی‌مساعدت دیگری نوشته‌ام و علت فارسی ندانستنم بدی و سختی فارسی است، نه جهل و قصور من و هم‌وطنان خود را آگاه نکرده است که در همه وقت و همه جا اول شرط تألیف و تصنیف‌داشتن قوه و طبع نویسندگی است و رود سِن و رود تِمز و سایر رودهای ممالک اروپا و آمریکا چِشمه نویسندگی نیست که هرکس یک جرعه از آب آنها بنوشد، مؤلف و مصنف کتاب شود. او تا امروز به ما نگفته است که کتاب و رساله و حتی یک مقاله بلیغ به زبان فرنگی نوشتن برای کسی که زبان وسیع دقیق فرنگی‌زبان مادری‌اش نباشد، محال و درست نوشتن بسیار نادر و بعید است و کم‌غلط و عادی و شاگردوار نوشتن نیز ذوق و طبع و حوصله و فکر و کتاب و استاد و به تفاوت زبان از پانزده تا بیست سال وقت می‌خواهد. به بیان شادمان هوشنگ هناوید، ایرانی خودبین، خودساز و سیاست‌باف خودرویی است که مانند ماهی یا سالی در سفارت ایران در انقره و لندن و پاریس و شهرهای دیگر هفته‌ای دو دوازده پاره روزنامه را بی‌نظم و ترتیب و بی‌موجب و شرح و دلیل به طهران فرستاده و گاهی به سفارتخانه‌های ممالک کوچک به میهمانی رفته و در باب وقایع معروف عالم که شرحش را هر بیوه‌زن عادی در روزنامه خوانده سه، چهار مطلب کلی مبتذل گفته و با چند پیرزن فرنگی قمار کرده است، خود را سیاست‌شناس می‌داند و بی‌خبر از مهم‌ترین فصول تاریخ پرپیچ‌وخم ایران و عاجز از نوشتن ده خط به فارسی درست و یا به هر زبانی دیگر خود را همکار مترنیخ و بیزمارک و پیت می‌شمرد و اگر کسی او را با میرزا تقی‌خان امیرکبیر هم مقایسه کند، بر او گران می‌آید. او هیچ‌یک از علوم و فنون عالم غیر از «علم گل و مل» را لایق توجه نمی‌شمرد و خیال می‌کند که اگر کسی مواقع گل‌فرستادن و کیفیت شراب‌دادن پیش از غذا و مشروب‌خوراندن بعد از غذا را بداند و دست هر زن فرنگی را، چه جوان و چه پیر، چه در لهستان و چه در انگلستان، ببوسد فرنگی کامل عیار و از هر کمالی بی‌نیاز است (ص ۳۹ تا ۴۱).

نقد شادمان بر شخصیت هوشنگ هناوید در مقایسه با شیخ وهاب روفعی گزنده‌تر است. برای شادمان هوشنگ هناوید مصداق بارز «فکلی» است. به نظر شادمان، نشانه سطحی‌بودن فکلی‌ها جهل آنان درباره زبان است. به اعتقاد او ساده‌انگاری است اگر بپنداریم که روح تمدن نوین غربی را می‌توان از طریق اقدامات مبهم و نادرستی نظیر تصفیه زبان به چنگ آورد. تمدن غرب را باید از طریق لوازم خود آن و با استفاده از «روش‌های عقلانی، علمی و عملی» کسب کرد. هرکس بخواهد این راه را دنبال کند، نخست و بیش از هر چیز باید «زبان فارسی را خوب بداند». به اعتقاد شادمان تعریف تمدن غرب دشوار است و او می‌پذیرد که تمدن غرب به مکان یا دوره تاریخی خاصی تعلق ندارد. یونان باستان، پرتغال چهارصد سال پیش و حتی ژاپن در حیطه تمدن غرب جای می‌گیرد. چرخه تمدن متکی بر توانمندی علوم و هنرهاست و ممکن است از ملتی به ملت دیگر منتقل شود. تمدن فرنگی اجزای بسیار و هزاران هزارگونه جلوه‌گری دارد. تمدن عالی یونان و روم قدیم و علم و ادب و هنر ایتالیا و فرانسه در عهد رنسانس و نثر فرانسوی و شعر انگلیسی و موسیقی آلمانی و رمان روسی و صنعت آمریکایی و چیزهای بسیار دیگر از این قبیل همه ارکان آن است؛ اما بزرگان فرنگ از کار و حال دیگران غافل ننشسته و به هر راهی که توانسته‌اند گنجینه معلومات خود را غنی‌تر ساخته و هر چیز معرفت‌آمیزی را جمع آورده و در شرح هر مطلبی، چه جزئی و چه کلی، هزاران کتاب نوشته و این بنای مجلل را برپا ساخته‌اند (ص ۴۹).

به اعتقاد شادمان امروز عصر تمدن فرنگی است، او می‌نویسد: «ما از ملل بزرگی هستیم که چندین شکست بزرگ یافته‌ایم و نمرده‌ایم، ولیکن تمدن فرنگی دشمنی دیگر است و حربه‌ای دیگر دارد و به عقیده من فتح تمدن فرنگی در ایران آخرین شکست ما خواهد بود؛ یعنی بعد از این شکست دیگر ملت قدیم ایران زنده نخواهد ماند تا از دشمنی دیگر هزیمت یابد» (ص ۴۶). او هشدار می‌داد که در طول تاریخ دراز و درخشان ایران، هیچ دشمنی «به قدرت و بی‌رحمی تمدن فرنگی به ایران روی نکرده است، دشمنی که می‌خواهد ما را بنده فرمانبردار خود کند و حتی مثل اسکندر سر وصلت و سازگاری با ما هم ندارد. فرنگی عرب پابرهنه گرسنه صحرانشین و ترک و مغول مست و خونریز نیست» (ص ۴۷).

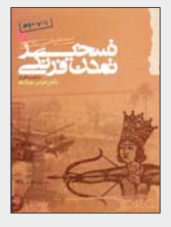
از همه بدتر است و تنها ایرانیان فاضل و فرهیخته، ایران‌دوست و جهان‌شناس، منصف و نقاد از پس این مصاف می‌توانند برآیند. بااین‌حال به اعتقاد شادمان گروهی فکلی ظاهربین که خود را از خواص می‌دانند، معتقد هستند اگر تمدن فرنگی ما را بگیرد، ایران آباد و ایرانی سعادتمند خواهد شد و دیگران چندان بی‌خبر یا بیچاره و گرفتار هستند که به این قبیل مسائل توجه ندارند و در بند آن نیستند که ایران و ایرانی در چنگال این قوه عجیب به چه وضع و حالی خواهد افتاد. نابود یا نادیده انگاشتن این دستگاه عظیم تمدن فرنگی ما را از خطر آن در امان و از فریبندگی و جذبه‌اش برکنار نخواهد داشت.

ملت‌هایی که با تمدن نوین غرب مواجه‌اند فقط دو راه در پیش دارند؛ تسخیر داوطلبانه آن به «راهنمایی عقل» و با «افتخار» یا تسلیم بی‌قیدوشرط به سیل پیروزمند نفوذ غرب. به اعتقاد شادمان راه گریزی از تجدد نیست. موجی اجتناب‌ناپذیر است یا بیخ ایران و ایرانیت را برخواهد افکند یا خواهیم توانست چم‌وخمش را دریابیم، صحیح و غلط آن را بشناسیم، جنبه‌های مثبتش را جذب و سویه‌های زیانبارش را دفع کنیم.

راه نخست خردی نقاد، جوینده و شکاک، سیاستی عقلانی و عرفی، روشنفکری توانا و ایران‌دوست و شناختی ژرف و تیزبین از فرهنگ ایران و فرنگ می‌طلبد. شادمان به این موضوع اشاره می‌کرد که «تسخیر تمدن فرنگی» تنها به دست ایرانیانی انجام‌پذیر خواهد بود که «هم تمدن قدیم و جدید ایران را بشناسد و هم به تمدن فرنگی آشنا باشند تا به ظاهر فریفته نشوند» (ص ۱۰۶). اگرچه بسیاری از جنبه‌های زندگی از «دوختن لباس تا چاپ آثار کلاسیکی نظیر گلستان و شاهنامه»، به تکنولوژی غرب بستگی دارد، «نه شکست ما هنوز حتمی است نه پیروزی غرب. تنها راه چاره این است که آن را تسخیر کنیم، پیش از آنکه ما را تسخیر کند» اما تا زمانی که فقط فکلی‌ها نماینده تجددگرایی هستند که کج‌فهمی و رفتار گمراه‌کننده آنها بسیاری از ایرانیان را به شایستگی‌های راستین تمدن غرب بدگمان کرده است، نمی‌توان تمدن فرنگی را تسخیر کرد. شادمان می‌گوید که در ایران همواره در برابر محافظه‌کاران متحجر که رویکردی جزمی به مذهب و فرهنگ داشتند (و از آنان با عنوان شیخ وهب روفعی یاد می‌کند) نوعی سنت مقاومت وجود داشته اما چنین سنتی در مورد متجددان دروغین (هوشنگ هناوید / فکلی‌ها) ایجاد نشده است. او می‌گوید «شیخ وهب روفعی با همه عوام‌فریبی و جهل و غفلتی که دارد، اکنون قدرت و بالنتیجه ضررش از هوشنگ هناوید کمتر است؛ پس امروز بزرگ‌ترین دشمن ایران که بیگانه نباید همان فکلی است» و می‌افزاید: «در این رساله سخن بیشتر از فارسی و فکلی است؛ چراکه فارسی یگانه وسیله تسخیر تمدن فرنگی و فکلی بزرگ‌ترین دشمن فارسی یعنی مانع راه پیشرفت حقیقی است. وی هرگز ما را به تمدن فرنگی رهبری نخواهد کرد؛ زیرا که بیچاره خود در وادی حیرت و ضلالت گم شده و در عالم ظواهر سرگردان است. از فرنگی نیز راهنمایی صادقانه توقع‌داشتن از ابلهی و خامی و دلیل فرنگی نشناختن است. پس باید خود، بی‌واسطه این دو، یکی بدکاری نادان و دیگری دانایی بدخواه به تسخیر فرنگی بپردازیم و از راه زبان فارسی به این دستگاه عظیم که خلاصه و ثمره چندین هزار سال فکر و کار بشر است، به دلالت عقل پی ببریم» (ص ۷۳). اگر خصم استقلال و سد راه تسخیر تمدن فرنگی «فکلی»ها هستند، به اعتقاد شادمان مهم‌ترین ابزار ملت ایران در این نبرد نابرابر «زبان فارسی» است. شادمان زبان را صرفا وسیله تفکر نمی‌دانست بلکه آن را جزئی اساسی و ساختاری از نفس تفکر می‌شمرد. درواقع زبان نه‌تنها جزئی اساسی از تفکر مستقل و خودبنیاد ماست بلکه بنیاد اساسی هویت ما را نیز تشکیل می‌دهد. شادمان وارث فکری جنبشی بود که در نخستین سال‌های قرن بیستم میلادی در ایران آغاز شده بود و زبان را ستون اصلی تمدن و هویت ایرانی می‌دانست. برای شادمان و بسیاری از افراد نسل او زبان ویژگی مشترک همه ایرانیان و خزانه خرد کهن نیاکان بود، از این‌رو آنها حفظ زبان را وظیفه اصلی خود می‌دانستند.

پیچیدگی‌های دنیای جدید و تسلط عقلانیت مدرن در زندگی روزمره و «غربی» شدن بی‌محابای جامعه ایران، به‌تدریج واکنش برخی از متفکران و روشنفکران را به دنبال داشت؛ واکنش‌هایی که سرآغاز نقد «غرب‌زدگی» و تجلی «بومی‌گرایی» در ایران شد. نفوذ غرب بر فرهنگ ایران از سال‌های ۱۳۰۰ مورد توجه قرار گرفت و تمام شئون زندگی اجتماعی ایرانیان را تحت تأثیر قرار داد. در این میان فخرالدین شادمان یکی از نخستین دولت‌مردان و متفکران ایرانی بود که بر شناخت دقیق از غرب پای می‌فشرد و «خودباختگی» و «وادادگی» در برابر آن را نکوهش می‌کرد. با پررنگ‌شدن مقوله «غرب» و تجدد غربی در دوره مشروطه، هویت ایرانی رنگ باخت و منورالفکران بر اتخاذ مؤلفه‌های غربی تأکید می‌کردند

فخرالدین شادمان یکی از نخستین متفکرانی بود که پس از مشروطه و پشت سر گذاشتن تجربه مدرنیزاسیون پهلوی اول، به انتقاد از چگونگی مواجهه ایرانیان با مقوله تجدد غربی پرداخت. درواقع شادمان که خود تحصیل‌کرده فرنگ بود، با شناخت نسبتا دقیق از تمدن غربی از یک‌سو و آگاهی از میراث فرهنگی و اجتماعی ایران از سوی دیگر، نوع مواجهه ایرانیان با غرب را مورد پرسش قرار داد و بر ضرورت بازنگری در آن تأکید کرد. تأمل شادمان درباره غرب و تلاش برای مطالعه منسجم و دقیق غرب «فرنگ‌شناسی» به پذیرش بی‌چون‌وچرای تجدد غربی (سرتاپا غربی‌شدن بدون تأمل انتقادی) پایان داد. او درواقع با انتشار «تسخیر تمدن فرنگی» مسیری را آغاز کرد که بعدتر در آن احمد فردید به تأمل فلسفی درباره نوع مواجهه ما با غرب پرداخت که خود مقدمه‌ای بر تدوین رساله «غرب‌زدگی» در اوایل دهه ۴۰ توسط جلال آل‌احمد شد. شاید آنچه کار شادمان را از فردید و به‌ویژه جلال متمایز می‌کند، نگاه همدلانه شادمان به تمدن فرنگی در کنار انتقاد از غرب‌زدگی بود. شادمان در آثار خود همان‌طورکه پیش از این اشاره شد، بر ضرورت تسخیر تمدن فرنگی به شیوه‌ای عقلانی تأکید می‌کند و با یک نگاه «رادیکال»، بر از آن خود کردن تمدن فرنگی تماما خط بطلان نمی‌کشد. شاید همین برخورد انتقادی توأم با پذیرش/تسخیر تمدن فرنگی است که نام شادمان را در نسبت با احمد فردید و جلال آل‌احمد در موضوع غرب‌زدگی به حاشیه برده است.



تسخیر تمدن فرنگی
فخرالدین شادمان
با مقدمه عباس میلانی
ناشر: گام نو
قیمت: ۱۸۰۰۰ تومان

پی‌نوشت:

(۱) سیدفخرالدین، شادمان (۱۳۹۲)، تسخیر تمدن فرنگی با مقدمه عباس میلانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات گام نو.

(۲) «فُکُل» تلفظ فارسی اصطلاح فرانسوی Faux col به معنی یقه جداشدنی است که به معنی کراوات و پاپیون هم می‌دهد. به‌صورت تحقیرآمیز، فکلی به مردانی اطلاق می‌شود که عمدتا از دوره رضاشاه به بعد، لباس اروپایی به تن کرده‌اند. شادمان این اصطلاح را منحصرا در مورد متجددان دروغینی به کار می‌برد که بیشتر شیفته ظواهرند تا بنیادهای حقیقی تمدن نوین فرنگی.

بررسی تطبیقی رابطه تاریخ و نظریه در قرن بیستم

در دفاع از تاریخ انتقادی

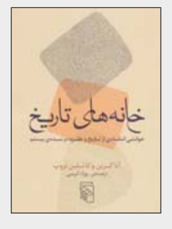
علی اخوت

تاریخ چیست؟ به جز تعریف مرسوم آن، یعنی تاریخ به‌عنوان ثبت رویدادهایی که در گذشته رخ داده، سرشت و کارکرد و مقصود این اصطلاح انتزاعی چیست؟ آیا تاریخ یک علم است؟ اگر علم است از نوع علوم انسانی است یا علوم دقیقه؟ رابطه تاریخ با سایر حوزه‌های معرفت بشری همچون فلسفه و ادبیات چیست؟ از زمان نگارش «تواریخ» به قلم هرودوت تا دوران مدرن، تاریخ‌نگاران در کل به روایت رویدادها بر اساس زمان خطی یا اصطلاحا «وقایع‌نگاری» مشغول بوده‌اند. در قرن هجدهم میلادی، اصطلاح فلسفه تاریخ توسط ولتر وضع شد. منظور او از این اصطلاح نوعی از تفکر تاریخی بود که در آن، مورخ به جای تکرار داستان‌های آثار کهن، به بازسازی آنچه واقع شده می‌پردازد. کانت در کتاب «معنای تاریخ کلی در غایت جهان‌وطنی» معتقد است سرانجام تاریخ چیزی نخواهد بود مگر روشنگری بشریت در چارچوب یک نظم متحدالشکل و واحد جهانی مبتنی بر جمهوریت. بعد از انقلاب کبیر فرانسه، این هگل بود که اهمیت بنیادین به تاریخ داد و فلسفه تاریخ مستحکمی را بسط داد. او در «درس‌های فلسفه تاریخ» و «عقل در تاریخ» به «تحقق روح در تاریخ» و سیر تاریخ جهانی و نیز انواع تقسیمات تاریخ‌نگاری می‌پردازد. بخش پایانی «عقل در تاریخ» درباره شناخت نادرست تاریخ است. هگل در این بخش از کتاب این نکته را مطرح می‌کند که در شناخت ما از تاریخ جهانی، تاریخ فقط به‌منزله امری مربوط به گذشته پنداشته می‌شود، ولی تاریخ علاوه بر گذشته با حال نیز سروکار دارد، چون آنچه حقیقی است همیشه در خود و برای خود وجود دارد، نه از آن دیروز است، نه از آن فردا، بلکه امری حاضر است و فلسفه با آنچه موجود و حاضر و واقعی است سروکار دارد. تاریخ نزد شاگرد هگل، مارکس نیز اهمیتی اساسی داشت. او به همراه انگلس مهم‌ترین متن فلسفه سیاسی، «مانیفست حزب کمونیست» را با این جمله مشهور آغاز کرد: «تاریخ تمام جوامع موجود، تاریخ مبارزات طبقاتی بوده است». مارکس با طرح نظریه ماتریالیستی تاریخ و بنیان‌نهادن رشته جامعه‌شناسی نقش بسزایی در شکل‌گیری نظریه‌های تاریخ در قرن بیستم بر جای گذاشت. در قرن بیستم تاریخ به یکی از مفاهیم مرکزی در بین مارکسیست‌ها بدل شد.

در ربع‌قرن دوم و سوم قرن نوزدهم با تأسیس رشته دانشگاهی تاریخ توسط رانکه و دسترسی دانش‌پژوهان و متفکران به «آرشیو»های موجود، تاریخ به رشته‌ای تخصصی بدل شد. رانکه با رویکردی پوزیتیویستی بسیاری از منابعی را که مورخان پیشین به کار می‌بردند -به‌ویژه خاطرات شخصی یا روایت‌های نگاشته‌شده پس از وقوع واقعه- رد کرد. رانکه می‌گفت مورخان تنها باید از منابع «دست اول» یا اصلی که هنگام رخداد وقایع دوره مورد مطالعه نوشته شده استفاده کنند. فلسفه تاریخ و زمان نزد نیچه در اواخر قرن نوزدهم تفاوت‌های زیادی با فلسفه تاریخ هگل و مارکس داشت. به تعبیر نیچه تاریخ را نباید در «تاریخ عشیره‌ای» و «تاریخ یادمانی» (عظمت‌گرا) خلاصه کرد بلکه باید به گونه سوم تاریخ‌نگاری یعنی تاریخ‌نگاری انتقادی توجه کنیم؛ در آن صورت میان حال و گذشته هیچ‌گونه انقطاعی وجود نخواهد داشت. اساسا جامعه بشری در صورتی نیازمند رشته و دانش معرفتی به نام تاریخ است که این تاریخ بتواند در زندگی حال و آینده او مؤثر واقع شود. به زعم تاریخ عشیره‌ای و تاریخ یادمانی جز باری بر دوش اراده و عمل انسان نیست و حداکثر به نوعی سرگرمی و ارضاکننده حس کنجکاوی بدون کمترین تأثیری بر کنش و فعل انسانی تبدیل می‌شود. فلسفه تاریخ نیچه نیز بر نگاه فیلسوفان به تاریخ در قرن بیستم تأثیر زیادی گذاشته است. بندیت کروچه دیگر «فیلسوف تاریخ» مطرح در قرن نوزدهم محسوب می‌شود. در قرن بیستم فورانی از نظریه‌های تاریخ شکل گرفت. سویه تاریک مدرنیته در آغاز قرن بیستم به‌خصوص در فلسفه تاریخ ظهور کرد. برخلاف فلسفه تاریخ مبتنی بر پیشرفت و ترقی که در عصر روشنگری توسط کسانی مثل دیدرو و ولتر و هردر مطرح می‌شد و سپس فلسفه تاریخ تکاملی که کسانی مثل هگل صورت‌بندی کردند، در آغاز قرن بیستم در آثاری همچون «انحطاط و زوال غرب» اشپنگلر یا «تاریخ تمدن» توین‌بی با نوعی نگاه دورانی و بدبینانه نسبت به آینده مواجه می‌شویم. در این قرن با تغییر در نحوه خوانش و تحلیل وقایع گذشته، تغییر در فلسفه زمان، وفور رخدادهایی همچون انقلاب‌ها و جنگ‌ها، نحوه پیشرفت و روابط میان دولت- ملت‌ها، رابطه قدرت و مردم و... علم تاریخ با سرعت و گستره‌ای عظیم دستخوش تحول شد و نحله‌های متنوع تاریخ‌نگاری ازجمله تجربه‌گرایی، تاریخ اجتماعی، رویکرد روایی و انواع گوناگون دیگری از رویکردها شکل گرفت. در زبان فارسی نیز طی یکی، دو دهه گذشته بحث‌های زیادی درباره نحله‌های مختلف تاریخ‌نگاری و رابطه تاریخ و نظریه در گرفته و استقبال دانشجویان از نظریه‌های تاریخ زیاد بوده است. درعین‌حال جای خالی منبعی دانشگاهی که بتواند رویکردهای مختلف نظری را نشان دهد و نظریه‌های تاریخ را در قرن بیستم به‌صورت جامع بررسی کند و خوانشی تطبیقی- انتقادی از آنها ارائه دهد احساس می‌شد. کتاب «خانه‌های تاریخ» نوشته آنا گرین و کاتلین تروپ که به‌تازگی به قلم بهزاد کریمی و به همت نشر مرکز منتشر شده تلاشی است برای جبران این کمبود. این کتاب مروری است بر نظریه‌هایی که در قرن گذشته به یاری مورخان آمده است. اگرچه همواره بسیاری از پژوهشگران سنتی از کاربست نظریه و روش‌شناسی و معرفت‌شناسی علمی در تاریخ سر باز زده‌اند و بر این باور بوده‌اند که نظریه موجب انقطاع روایت‌های تاریخی می‌شود، این کتاب نشان می‌دهد که حتی سرسخت‌ترین مخالفان نظریه گریزی از آن ندارند.

نسخه انگلیسی کتاب در سال ۱۹۹۹ و ویراست دوم آن در سال ۲۰۱۶ منتشر شده است. نویسندگان کتاب هر دو استاد تاریخ دانشگاه وایکاتو نیوزلند هستند و هدفشان را از تألیف این کتاب آشنایی دانشجویان می‌دانند با نظریه‌های پس پشت انواع نگارش تاریخی تا بتوانند با رهیافتی انتقادی دست به مطالعه بزنند و در باب کنش تاریخی‌شان تأمل کنند. نویسندگان همچنین در پی این موضوع هستند که مثال‌های برانگیزاننده‌ای را از «مکاتب» مختلف تاریخی برای کلاس‌های درس خود فراهم کنند. آنها در پیش‌گفتار کتاب می‌گویند درنهایت شگفتی هیچ کتاب دیگری را در زبان انگلیسی نیافته‌اند که بتواند این اهداف دوگانه را برآورده کند. نویسندگان، به ترتیبی تاریخی و با اتکا به معتبرترین و شناخته‌شده‌ترین منابع، همه نظریه‌های تاریخی را در قرن بیستم بررسی کرده‌اند. وجه مشخصه این متن را می‌توان نظرگاه آموزشی نویسندگان کتاب و پرهیز از پیچیده‌نویسی‌های رایج در این زمینه و ارائه گزیده‌هایی از برترین آثار تاریخی نوشته‌شده در چارچوب‌های نظری به شمار آورد که به شکلی عملی دانشجویان و پژوهشگران تاریخ را با کاربرد نظریه در تاریخ‌نگاری آشنا می‌کند.

تجربه‌گرایان، مورخان مارکسیست، فروید و روان تاریخ، مکتب آنال، جامعه‌شناسی تاریخی، تاریخ کمی، انسان‌شناسی و قوم مورخان، مسئله روایت، تاریخ شفاهی، جنسیت و تاریخ، چشم‌اندازهای پسااستعماری و چالش پساساختارگرایی/پست‌مدرنیسم فصل‌های دوازده‌گانه این کتاب هستند. همه این مکاتب منفصل از یکدیگر نیستند؛ برای مثال کاترین هال که در باب جنسیت قلم می‌زند به مسائل معطوف به طبقه نیز نظر دارد یا اینگا کلندینن که یک قوم-مورخ محسوب می‌شود و نقش‌هایی مبتنی بر جنسیت و مناسک مایایی را هم پیگیری می‌کند. و البته تمام مورخان در پیوند با چشم‌اندازهای نظریه‌ای که احتمالا اتخاذ می‌کنند از تجربه‌گرایی بهره می‌برند. مطالب فصل‌ها تا حدامکان ساده نوشته شده است؛ بااین‌حال در بخش منابع برای مطالعه بیشتر در پایان هر فصل، به مباحث پیچیده‌تر اشاره‌ای شده است. با توجه به ساختار کتاب تلاش شده بر آن دسته از مکاتب اندیشه تاریخی تمرکز شود که در قرن بیستم بیشترین تأثیر را بر حرفه تاریخ بر جای گذاشتند.



خانه‌های تاریخ: خوانشی انتقادی از تاریخ و نظریه در سده بیستم
آنا گرین و کاتلین تروپ
ترجمه: بهزاد کریمی
ناشر: مرکز
قیمت: ۱۴۹۰۰۰ تومان

بررسی

محی‌الدین ابن عربی و حقیقت آدم

محی‌الدین ابن عربی، فیلسوف و عارف و شاعر مسلمان عرب اهل اندلس، از جمله بزرگانی است که تفسیرها و تقریرهای به‌غایت متفاوت از آثارش، موجب بروز جنبش‌های فلسفی و عرفانی گوناگون در عالم اسلام شده است. در سال ۵۶۰ هجری قمری متولد شد. در ۲۱ سالگی به تصوف روی آورد. چندی نگذشت که بلندآوازه شد و مشایخ زمان به دیدارش شتافتند. از جمله این بزرگان شمس تبریزی بود که در وصفش گفته است: «کوهی بود کوهی، نیکو همدرد بود. نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود».

نام محی‌الدین ابن عربی، تداعی‌گر دو اثر بزرگ اوست: «فتوحات مکیه» و «فصوص‌الحکم». کتابی که اخیرا انتشارات ابصار تحت عنوان «حقیقت آدم» با ترجمه، شرح و تفسیر جهانشاه ناصر منتشر کرده است، ترجمه واژه‌های «فص آدم» برگرفته از کتاب «فصوص‌الحکم» ابن عربی است. ترجمه آثاری مانند «اخگرها» و «قبسات» از میرداماد، «رساله قدسیه» ملاصدرا و «تعلیقات» ابن سینا، از جمله کارهای این مترجم‌اند.

«حقیقت آدم» از دید محی‌الدین ابن عربی و شارح او داوود قیصری، عنوان این کتاب را یدک می‌کشد. در مقدمه مترجم بر این کتاب می‌خوانیم: «حقیقت آدم، ترجمه واژه‌های فص آدم، برگرفته از کتاب فصوص‌الحکم ابن عربی است. نخستین فص از فصوص بیست‌وهفت‌گانه فصوص‌الحکم، فص آدم است. برابرنهادهای واژه‌های عربی کتاب حاضر، ناآشنا به ذهن است. بیشترین تلاش من آن بوده است که از واژه‌هایی در ترجمه کتاب شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی استفاده کنم تا از یک سو معنای واژه، زیر دست‌وپای واژه جدید له نشود و از سوی دیگر معنای تفسیری آن با آنچه فلاسفه پس از ابن عربی گفته‌اند، روشن شود. برخی از این برابرنهادها، برای اولین‌بار به کار گرفته می‌شوند. مانند واژه‌های «بایدیّت» و «شایدیّت» یا «بایدی» و «شایدی» و «هستیِ بایدی» و «هستی شایدی» که ریشه در واژه‌های «واجب» و «ممکن» دارند».

مترجم در ادامه به مراتب هستی اشاره می‌کند و پایه و اساس اختلافات و دوگانگی‌های اندیشمندان ژرف‌نگر را تسری‌دادن حکم مرتبه‌ای از هستی به مرتبه‌ای دیگر می‌داند؛ به‌عنوان مثال از واژه «عین» یاد می‌کند و معتقد است «عین» در «مرتبه زمان» دارای همان معنایی نیست که در «مرتبه فرازمان» از آن سخن به میان می‌آید.

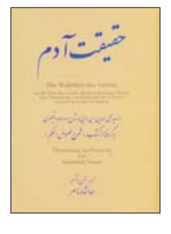
در کتاب «حقیقت آدم» تنها یک فص از فصوص بیست‌وهفت‌گانه کتاب «فصوص‌الحکم» ابن عربی که توسط قیصری شرح شده است، ترجمه، شرح و تفسیر می‌شود. از نظر مترجم، در ادبیات ابن عربی، همه انسان‌ها خدا خوانده می‌شوند و این «خداخواندگی بشر» به اعتبار «درون‌آیی» است؛ اما به اعتبار برون‌آیی، بشر بنده‌ای بیش نیست. از جمله نکات دیگری که در این کتاب حائز اهمیت است، علاقه وافر ابن عربی به «اسماء» یا همان «نام‌ها» است و مترجم دیدگاهِ قیصری درباره نام‌های الهی را به نقد می‌کند و نیز شرحی که قیصری از آرای ابن عربی درباره نام‌ها می‌دهد که هر نامی از نام‌های الهی، «صورتی در علم» دارد و این صورت، «ماهیت» و «عینِ ثابت» نام گرفته است. با این استدلالِ قیصری، مترجم کتاب «حقیقت آدم» نتیجه می‌گیرد که چنین تفسیری یادآور «رب‌النوع» یونانی است. مقایسه مبحث نام‌ها و رب‌النوع‌های یونانی از نکات بسیار کلیدی در این کتاب به شمار می‌رود.

در بخشی از پیش‌درآمد مترجم چنین آمده است: «خداوند نه جسم است که دارای ذهنی به نام «حضرت علمیه» باشد و نه عالم ایجادی او عالم عینی بدان معناست که حاصل تراوش و شکل‌گیری خارج از ذهن خداوندی تحت نام «حضرت عینیه» بوده باشد. خدا، خداست و قابل مقایسه با بنده نیست. حکم مربوط به پی‌آمدهای مخلوق در دو مرتبه زمانی و فرازمانی خود، قابل تسری به احکام مربوط به عالم سرمدی نیست».

مترجم در پایان پیش‌درآمد این کتاب بر این نکته تأکید می‌کند که سرشت اندیشه ابن عربی بر مبنای «عینِ ثابت» و «وجود عینِ ثابت» است. «عین ثابت» جناب ابن عربی در ذهن خداوند (حضرت علمیه) جای دارد... نام‌های مورد اشاره ابن عربی، برگرفته از اساطیر و خدایان یونانی است؛ یعنی همان‌طورکه برای هر صفتی در یونان، خدایی است، هر نامی از نام‌های الهی، از نظر ابن عربی، خدایی است که ایجادکننده است. تفاوت «اساطیر و خدایان یونان» با «نام‌های پروردگار نام» آن است که در میان خدایان یونان رقابت و در میان «نام‌های پروردگار نام» ابن عربی رفاقت حاکم است.

این کتاب مشتمل بر ۱۲ فصل به انضمام یک واژه‌نامه فلسفی است. ماهیت و اعیان ثابت، هستی فراگیر، هستی ذهنی و هستی خارج از ذهن، اقسام نام‌ها، شرح نام‌های هفت‌گانه، تعریف عین ثابت از دید اهل الله و اهل نظر، تقسیمات جوهری، انواع هستی (روحی، نمونه‌ای، جسمی، حسی، ذهنی، سرشتی)، بحث جوهر و عرض، کلیات خمس یا پیشگاه پنج‌گانه الهی جهان، جهان نمونه، مراتب کشف و انواع آن و دو اعتبار نام الهی در نسبت با دیگر نام‌ها از جمله عناوین سرفصل‌های کتاب به شمار می‌رود. این اثر، کتاب تأمل‌برانگیزی است در حوزه شناختِ هرچه بیشتر محی الدین ابن عربی که آرا و عقایدش محل اختلاف فلاسفه در طول تاریخ بوده است. ناگفته نماند که ظهور فرقه‌هایی نظیر حروفیه و نقطویه نشئت‌گرفته از نظریه علم‌الاسمای ابن عربی است. فضل‌الله نعیمی، مؤسس فرقه حروفیگری که می‌گفت «همه اشیا قائم به حروف است و هرکس خواص حروف را بداند همه اشیا مسخر او شود» به جرم الحاد به دستور تیمور و به دست میران شاه پسر تیمور در سال ۷۹۶ در شهر شروان کشته شد.

اهمیت ابن عربی آن زمان آشکار می‌شود که تفسیرها و تقریرات گوناگون از آرای او باعث ظهور فرقه‌ها و نحله‌ها شده است و به تعبیر استاد محمدعلی موحد در کتاب «فصوص‌الحکم»، «ابن عربی در تغذیه عوام نیز به همان اندازه دست‌ودل‌باز است. آن بخش از سخنان او که نوید اطلاع بر مغیبات و تسخیر جن و تسلط بر نفوس و تصرف در کون و مکان می‌دهد عوام را شیفته و مسحور می‌گرداند» («فصوص‌الحکم»، ابن عربی، درآمد و برگردان متن و توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، چاپ دوم: ۱۳۶۸، ص ۵۱). بنابراین شناخت این فیلسوف، عارف، محقق و شاعر بزرگ قرن ششم هجری قمری به آسانی میسر نمی‌شود و چاپ هر اثری درباره او، می‌تواند از آرا و اقوال وی به سهم خود رمزگشایی کند و «حقیقت آدم» کوششی است در این مسیر.



حقیقت آدم
برگرفته از شرح فصوص‌الحکم
ترجمه، شرح و تفسیر: جهانشاه ناصر
ناشر: ابصار
قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان