



«تواضع علمی» آداب منطق آکامیک است/ اشکال عمده در روایت طباطبایی

به گزارش خبرنگار مهر، جدیدترین اثر سید جواد طباطبایی با عنوان کتاب «ملت دولت و حکومت قانون (جستار در بیان نص و سنت)» به تازگی منتشر شده است. سیدجواد میری عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در سلسله یادداشتی که در اختیار مهر قرار داده، به نقد این کتاب پرداخته است. متن زیر قسمت پنجم از نقد سیدجواد میری بر کتاب سیدجواد طباطبایی است .

۵. تأملی در باب مقوله «فرهنگ» و «فارسی-سنتریسیم» در مطالعات زبانی

یکی از بزرگترین اشکالات عمده در روایت طباطبایی گفتن سخنان بی منبأ و ضد منطق آکادمیک -اجتماع علمی- است که او بر قلم جاری می‌کند و -به دلیل دوری از فضای آکادمیک- آنها را «وحی مُنزل» قلمداد می‌کند. یکی از بنیادی‌ترین آداب منطق آکامیک «تواضع علمی» است و این تواضع نه به معنای روانشناختی کلمه -که در نسبت با اخلاق فردی در ساحت روانشناسانه قابل تحلیل است- بل در نسبت با دینامیسم منطق تحولات نظریات علمی است که به هیچ وجه امکان «جزم» و «دگماتیسم» را به کسانی که در زی علم هستند نمی‌دهد. حال با این مقدمه کوتاه اجازه دهید به فرازی از «نکته‌های پایانی» در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون نظری موشکافانه بیاندازیم و «سبک»، «لحن» و «سنخ» مفصلبندی طباطبایی را درباره روایت خویش از نظریه علم اصلاح دینی اش را مورد ارزیابی قرار دهیم. او می‌گوید

«از این رو، باب مناقشه‌های «فاضلان» برای وارد شدن در چنین بحثی همیشه باز خواهد بود. می‌توان بی‌نهایت بر معنای مواد و مصالحی که من در این «ساختمان نظری» وارد می‌کنم مناقشه کرد، چنین مناقشه‌هایی، تا زمانی که کسی نتواند نظریه‌ای جانشین بر این «ساختمان نظری» من عرضه کند تنها می‌تواند نظریه مرا تصحیح کند، اما نمی‌تواند چنان رخنه‌ای در بنیان آن بیفکند که اساس نظریه را خدشه دار کند» (۲۹۱: ۱۳۹۸).

اولین نکته‌ای که در این باب می‌توان گفت این است که اساساً نظریه‌های علمی را مگر می‌توان بدون مناقشه فرض کرد؟ اساس نظریه‌های علمی بر روی «نقاش» و «تقریر محل نزاع» شکل می‌گیرد و اگر مناقشه در ساخت علم نباشد آنگاه اقلیم علم تبدیل به ساخت دُگم خواهد شد که صرفاً باید «مؤمنان» را بر درگه آن راهنمایی کرد تا شاید به رستگاری برسند. دلیل اینکه این را می‌گویم این است که تصویری که طباطبایی از «مناقشه» دارد در چهارچوب نظریه‌های علمی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا او مناقشه را در نسبت با «صفت فاضلان» در گیومه قرار می‌دهد تا نوعی تخفیف مقام نقد را به مخاطب القا کند و شاهد این «تخفیف مقام نقد» لحن جمله بندی طباطبایی از ساختمان نظری خویش است. او می‌گوید نه تنها مناقشه جایگاهی ندارد، بل مناقشه‌های مهم که به روایت او از «نظریه عام اصلاح دینی» می‌شود صرفاً نوعی «عرض اندام فاضلان» (بخوان بی مایه) است، زیرا این نقدهای فاضلان نمی‌تواند «رنه‌ای در بنیان نظریه [من] بیفکند که اساس نظریه را خدشه دار کند» (طباطبایی، ۲۹۱: ۱۳۹۸).

اگر این جملات را به زبان انگلیسی یا سوئدی و آلمانی ترجمه کنید و آن را پیش روی یک فرد آکادمیک قرار دهید و از او در باب این جملات نظرخواهی کنید، شک نکنید که او به شما خواهد گفت: گوینده این سخن یا ادیب است و شعر سروده است یا نمی‌داند «نظریه» ساختمان نیست، بل شبکه‌ای از مفاهیم است که در طی روند مناقشه‌های نظری تصحیح، تکمیل و حتی ابطال و با پارادایم‌های جدیدتر جایگزین می‌گردد و به هیچ روی نمی‌توان از «عدم رخنه در بنیان» در مباحث منطق آکادمیک سخن به میان آورد. به عبارت دیگر، طباطبایی می‌توانست این جمله بندی‌های شعاری را در روایت خویش ننگاند و صرفاً در ساخت نظری، نظر خود را مطرح کند ولی چرا او به این کار بسنده نکرده است و در مقام ایدئولوگ ظاهر شده است؟ این آن نکته مهمی است که در لایه‌های سطوح روایت طباطبایی گنجانده شده است و در جای جای این کتاب اخیر ردپای آن قابل مشاهده است.

در جستار چهارم در کتاب ملت، دولت و حکومت و قانون طباطبایی بحث مهمی را مطرح می‌کند و می‌نویسد

«از زمانی که زبان آذری کنونی در آذربایجان رواج پیدا کرده، آن زبان، به انتخاب آزادانه مردم آن ایالت، زبان محلی غیرعلمی باقی مانده است، و البته هرگز زبان مدرسه و فرهنگ نبود...» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۸۶).

نخستین پرسشی که می‌توان از طباطبایی پرسید این است که فرهنگ چیست؟ نسبت زبان و فرهنگ چیست؟ آیا زبان مقوله‌ای مُنفک از فرهنگ است و یا اساساً می‌توان فرهنگی را بدون زبان متصور شد؟ آیا اساساً می‌توان زبان را آزادانه از حوزه فرهنگ به کنار گذاشت و جایی دیگر و بیرون از «اقلیم فرهنگ» را برای زبان متصور شد؟ به سخنی دیگر، مگر اقلیم دیگر در ساحت زیست انسانی بیرون از «ساحت فرهنگ» هستند که مردم یک ایالتی تصمیم بگیرند که دیگر در حوزه فرهنگ از زبان خویش استفاده نکنند و صرفاً در حوزه‌های «غیر فرهنگی» از زبان خویش بهره ببرند؟ بنابراین تصور از رابطه فرهنگ و زبان در نگاه طباطبایی باید پرسید فرهنگ چیست؟

فرهنگ در علوم اجتماعی آکادمیک معنای گسترده‌ای دارد و نمی‌توان هیچ ساحتی از ساحت حیات مولد انسانی را در نظر گرفت که ذیل مفهوم «فرهنگ» (Culture) قرار نگیرد. مدرسه و فرهنگ تالی یکدیگر نیستند، بل نهاد مدرسه جزئی از ساحت فرهنگ انسانی است که ذیل مفهوم «نهاد رسمی» (Official Institution)

قرار می‌گیرد و نمی‌توان آن را تالی فرهنگ قرار داد، بلکه یکی از جلوه‌های فرهنگ «نهاد» به معنای اعم کلمه است و نهاد مدرسه به عنوان یکی از نهادهای جامعه‌ی ذیل مقوله فرهنگ قرار می‌گیرد. به سخن دیگر، مردم در آذربایجان در چه زمانی از تاریخ آزادانه انتخاب کردند که زبان ترکی - و نه آذری- زبان فرهنگ آنها نباشد؟ ادله طباطبایی برای این جمله مستند به کدام سند تاریخی در تاریخ ایران است؟

این یکی از شواهد ایدئولوژیک بودن طباطبایی است که هرگاه دلیلی برای اظهارات خویش ندارد لحن ادیبانه به خود می‌گیرد و از «فروغی» یا «گویینو» (بدون ارجاعات صفحات) یک خاطره تعریف می‌کند و سپس یک کلی گویی کلان در سطح تمدنی صورتبندی می‌کند. حال نکته اینجاست که اگر «فرهنگ» را در چارچوب نظری مردم‌شناسی و اتنوگرافیک و جامعه‌شناسی انتقادی مورد مذاقه قرار دهیم، آنگاه ظهور و بروز فرهنگ را نباید فقط در مدرسه محدود کنیم، بل گستره فرهنگ را در ساحت «زندگی روزمره» و در بروز و ظهورات فرهنگی آن مورد کنکاش قرار دهیم. به عبارت دیگر، مردم آذربایجان هیچگاه در تاریخ ایران آزادانه زبان ترکی را از عرصه فرهنگ خویش بیرون نگذاشته‌اند، بل بالعکس اگر به اطلس زبان ترکی در ایران نگاه کنیم به راحتی می‌توان دید که زبان ترکی ساحت فرهنگی کل ایران را تحت تأثیر قرار داده است و از قضا فضاهای عمومی - نه رسمی- عرصه توسعه زبان ترکی در ایران بوده است.

به عنوان مثال، متفکر بزرگی چون علی اکبر دهخدا زبان ترکی را در دوران کودکی خویش در فضای عمومی فرهنگ ایران فرا گرفته بود و این خود نشان می‌دهد که مردم آذربایجان هیچگاه خود دست به انتحار فرهنگی خویش نزده‌اند. به سخن دیگر، جلال آل احمد درست می‌گفت که «اخراج ترکی از حوزه فرهنگ و ابزار ارتباطی و تحریم ترکی برآمده از نوعی استعمار فرهنگی است که منجر به کشتن فرهنگ ترکی در حوزه آذربایجان گردیده است» (میری، ۱۳۹۷: ۱۲۰). طباطبایی کماکان ذیل «سیاست گذاری‌های فرهنگی دوران پهلوی» - در سنت روشنفکری باستانگرا- به مقوله زبان و فرهنگ در ایران و مشخصاً در نسبت با زبان ترکی می‌اندیشد. اما نکته‌ای که باید به آن توجه جدی داشت این است که آیا می‌توان ادعا کرد که در شهرها و روستاهای آذربایجان و حتی تهران و نقاط دیگر ایران «زبان ترکی» از صحنه فرهنگی آزادانه و به انتخاب خود مردم ایران بیرون رانده شده است؟

اثر یک نگاه گذرا به تولیدات شفاهی و کتبی در عرصه‌های مرثیه، شعر، ادبیات، نوحه، تئاتر، فیلم و امپراتوری فضای مجازی در جهان دیجیتالیزه شده بیفکنیم، آنگاه متوجه می‌شویم که سخنان طباطبایی تا چه حد از بنیان‌های نظری سست برخوردار است و اساساً فهمی از مفصلبندی نظری مقوله «فرهنگ» در سنت علوم اجتماعی ندارد، بل بیشتر ناظر بر تحریک نیروهای «سیاسی، امنیتی ... دارد که...» (طباطبایی، ۱۴۰: ۱۳۹۸) این نوع از رویکردها را در قبال اصحاب اکادمیک اتخاذ کنند تا کسی سخنی بر خلاف این ایدئولوژی جدید نگوید. به دیگر سخن، صورتبندی طباطبایی از مقوله زبان و فرهنگ به صورت بنیادین دچار اشکال است. زیرا زبان و فرهنگ به دو ساحت منفک از هم قابل تفکیک نیستند، بل ما دائماً با پدیدار «زبان-فرهنگ» روبرو هستیم و آنچه در ایران شاهد آن هستیم این است که کدامین زبان-فرهنگ‌ها قابلیت مفصلبندی در «عرصه رسمی» کشور را دارند و آنچه طبق قانون اساسی به صورت آزادانه مورد گزینش ملت ایران قرار گرفته است این است که در «عرصه رسمی» زبان فارسی به عنوان تنها زبان رسمی کشور باشد ولی این به هیچ روی بدین معنا نیست که مردم آزادانه انتخاب کرده اند که «زبان فرهنگ» خویش را از عرصه عمومی جامعه بیرون برانند. این اساساً از منظر «علوم شناختی» ناممکن است و هیچ انسانی و قومی قادر به انتخاب چنین حرکتی نیست ولی پرسش اینجاست که چرا طباطبایی دست به چنین «خطاهای سترگ شناختی» (General Cognitive Fallacies)

می‌زند؟ با مطالعه دقیق روایت طباطبایی از مقوله «زبان فارسی» می‌توان به صورت دقیق به ریشه‌های این خط شناختی پی برد. اجازه دهید کمی این موضوع را بازتر کنم تا خوانندگان به منطق استدلال من بیشتر واقف گردند

فرض کنید یک «سیب» را پیش روی شما بگیرند و از شما بپرسند «سیب» ذیل کدام دسته از مقولات قابل طبقه بندی است؟ یقیناً شما خواهید گفت که «سیب» ذیل مقوله «میوه» قابل طبقه بندی است. اگر همین سوال را درباره «پرتقال»، «هندوانه»، «انار»، «گلابی» و «خریزه» هم بپرسند، پاسخ شما همان خواهد بود. اما حالا فرض کنید که مفهوم «میوه» که یک مفهوم کلّی است را از قاموس زبان خویش حذف کنیم و به جای مفهوم میوه «سیب» را بگذاریم. حال اگر از شما بپرسند «پرتقال» ذیل کدام دسته از مقولات قابل طبقه بندی مفهومی است، آنگاه -در فقدان مفهوم کلّی «میوه» - شما خواهید گفت که پرتقال «سیبی است که کمی پوستش کلفت تر است». اگر همین پرسش را در باب «هندوانه» بپرسند، آنگاه شما با ارجاع به مفهوم جزئی «سیب» -که اکنون در جایگاه مفهوم کلّی «میوه» نشسته است- خواهید گفت که هندوانه سیبی است که خیلی کشیده شده است و درون و بیرونش کلی دگرگون شده است.»

به عبارت دیگر، نبود مفاهیم کلّی یا جابجایی مفاهیم کلی با مفاهیم جزئی چنان خسروانی بر منطق اندیشه و تفکر وارد می‌کند که احصاء آن به سادگی ممکن نیست. شما می‌توانید این آزمایش را با کودکانی که دچار اُتسم هستند امتحان کنید و دریابید که نبود مفاهیم کلّی و فقدان قدرت انتزاع چه آسیب‌هایی به تفکر مفهومی می‌تواند وارد کند. این شیوه از ورود به مباحث انسانی در تاریخ علوم انسانی جهان بی سابقه نیست و مُثُل اعلای چنین جا-به-جایی‌های مفهومی (امر کلی و امر جزئی) در حوزه مطالعات ادیان قابل مطالعه است. به عنوان مثال، محققین حوزه مطالعات ادیان در چهارچوب «دیسپلین دین پژوهی» هنگامی که از مفهوم «دین» سخن می‌گفتند در ذهن آنها «مسیحیت» به عنوان «معیار سنجش ادیان» و «صورتبندی ساختار ادیان» لحاظ می‌شد و از این منظر، من باب مثال، وقتی می‌خواستند درباره «حضور دین در جامعه» سخن بگویند، میزان حضور مؤمنین در «کلیسا» را معیار دینداری قرار می‌دادند. سپس با همین معیار به اسلام و مسجد یا به بودائیت و بهار (معبد) نظر می‌کردند ولی غافل از آنکه مسجد و معبد جایگاه کلیسا را در اسلام و بودائیت ندارد. اما چون مفهوم کلی «دین»

جای خود را به «مسیحیت» (آنهم از نوع مسیحیت در اروپای غربی) داده بود تمامی ظهورات و سنخ‌های دین در نسبت با مفهوم کلّی سنجیده نمی‌شد، بل با مفهوم جزئی مسیحیت مورد ارزیابی قرار می‌گرفت. البته به این پیچیدگی، باید خود مفهوم «دین» را هم افزود؛ زیرا دین در ساحت مطالعات ادیان یوروستریک ذیل مفهوم - "Religion" اتصال دوباره - مقوله بندی شده است، در حالیکه در سنت‌های دیگر «رلیجن» به معنای اتصال دوباره نیست که لازم باشد حکومت پاپ و سلسله مراتب کشیشان در جامعه را ضروری کند تا هر کدام به نحوی انسان را که از «پدر متجسد» (یعنی پسر که عیسی مسیح باشد) منفصل شده است، دوباره مبتنی بر این سلسله مراتب روحانی متصل کند. به عنوان مثال، تائو»، «درمه (Dharma) «یا «دین» و «ملّ» به هیچ وجه دارای چنین مبانی الهیاتی مسیحی نیستند. اما پیشگامان مطالعات ادیان دیسیپلینر فاقد قوه خود-انتقادی بودند و «ساختمان نظری» خود را بر بنیان‌های سست افکنده بودند و جای مفهوم کلّی و مفهوم جزئی را ناخودآگاه تغییر داده بودند و نتیجه مطالعاتشان با امر واقع و پدیدارهای دینی به ظهور رسیده در جوامع بشری منطبق نبود، بل صرفاً «باغته‌های ذهنی» و «بی ربط» به پدیده‌های تاریخی بود که تاریخ انقضائشان با نقدهای بنیادین بر روایت یورو-سنتریسم به سر رسید

حال پس از این مقدمه اجازه دهید بازگردم به روایت طباطبایی و «منظر مصداقی» او در نسبت با امر زبانی و اینکه او چگونه با حذف «مفهوم کلّی زبان» و جایگزینی آن با «مفهوم جزئی زبان فارسی» دچار نوعی «فارسی-سنتریسم» در مطالعات زبانی خود شده است.

پیشتر من به دو رویکرد کلان در مطالعات زبانی اشاره کردم و گفتم که ما می‌توانیم امر زبانی را به مثابه یک مقوله جهانشمول از «چشم اندازی نظری» یا «منظر مصداقی» مورد مطالعه قرار دهیم و همچنین اشاره کردم که رویکرد طباطبایی مبتنی بر چشم انداز نظری نیست، بل او از «منظر مصداقی» تلاش می‌کند امر زبانی را - نه مثابه امری جهانشمول بل - به عنوان یک پدیده در ایران ذیل زبان فارسی صورتبندی کند. حال بینیم که این رویکرد طباطبایی از «منظر مصداقی» دارای چه مشکلات لاینحلی است که در کلیتش بنیان نظری منطقی فهم تحولات در ایران او را کاملاً تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را به عنوان یکی از ایدئولوگ‌های برجسته سنت روشنفکری باستانگرا [۱] تقلیل می‌دهد و در نتیجه روایت او از ایران را نمی‌توان به عنوان جامع سه سنخ از امر جمعی در آینده ایران در نظر گرفت. در کتاب ملت، دولت و حکومت و قانون طباطبایی می‌گوید

«ترکی گویی شاه اسماعیل صفوی، و دیوان او، یکی از نمونه‌های جالب این انتخاب طبیعی است، زیرا اگرچه برخی از جانشینان او ترکی می‌دانستند، در دربار آنان نیز به زبان ترکی سخن گفته می‌شد، اما زبان مشترک مردم ایران فارسی بازماند. این دیوان، که به زبان ترکی آذری سروده شده، به لحاظ زبان شناسی و تاریخی بسیار جالب توجه است. اگر فارسی زبانی که هیچ از ترکی آذری نمی‌داند غزل‌های آن را بخواند می‌تواند کمابیش تصور روشنی از مضمون آنها داشته باشد، در حالی که کسی که جز ترکی امروزی ترکیه را نداند هیچ از آن دیوان نخواهد فهمید. به این دلیل، چنان که در جاهای دیگری نیز اشاره کرده ام، چنین نوشته‌هایی بخشی از ادب فارسی هستند و یکسره بیگانه از ادبیات جدید ترکی. می‌توان

این دیوان ترکی شاه ایران را با دیوان‌های فارسی سلطان‌ها یا خلیفه زاده‌های عثمانی بایزید، سلیمان، محمد دوم، بایزید دوم، سلیم اول و مراد سوم مقایسه کرد. به لحاظ مضمون‌ها و درون مایه‌ها آن دیوان ترکی و این دیوان‌های فارسی به یکسان فصلی در تاریخ ادب فارسی به شمار می‌آیند» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۸۶).

طباطبایی می‌گوید اگر فارسی زبانی که هیچ از ترکی نمی‌داند غزل‌های شاه اسماعیل را بخواند می‌تواند کمابیش تصور روشنی از مضمون اشعار داشته باشد. اما پرسش اینجاست که «مضمون» با «لفظ» در ارتباط است یا با «معنی»؟ اگر فارسی زبانی بتواند مضامین را درک کند، همان گونه که یک فارسی زبان می‌تواند مضامین اشعار عربی سعدی و حافظ را درک کند این درک مضمون حاکی از چیست؟ آیا این حاکی از آن است که زبان ترکی «شاخه‌ای» از زبان «آذری فهلوی» است و جزئی از زبان فارسی است یا حکایت از تحولات بنیادین تری در نظام معنایی در جهان اسلامی و «زبان-فرهنگ‌های» جهان اسلام دارد؟ به عبارت دیگر، اگر یک آریک یا ترکیه‌ای تصور روشنی از مضامین شعرهای فارسی و عربی دارند این به دلیل این نیست که زبان ترکی استانبولی یا ترکی جغتایی (آریکی) بخشی از «ادب فارسی» یا ذیل «زبان آذری فهلوی» قابل طبقه بندی هستند، بل نشان از تغییرات بنیادین در «جهان اسلام» دارد که طی یک تاریخ دراز مشترکات معنایی گسترده‌ای در حوزه‌های فرهنگی بین مردمان مشرق زمین ایجاد کرده است که حتی «الفاظ» و «مضامین» مشترک را در ساحت لغات و چهارچوب زبانی آنها، تو گویی، تعبیه کرده است که به هیچ وجه قابل کتمان نیست.

به عنوان مثال، کلمه توحید پیش از عصر مدرن در زبان فارسی، ترکی، عربی، اردو، بوسنیایی، باهاسا و آلبانیایی یکی از آن کلمات مشترک است که مشتقات بسیاری نیز از آن نشأت می‌گیرد که برای فهم این پدیده ما نیازمند مفهومی سترگ‌تر از «ادب فارسی» و «زبان فارسی» هستیم و شاید بتوان از مفهوم -همانگونه که سید محمد نقیب المعطاس می‌گوید- زبان‌های اسلامی و «ادب اسلامی» سخن بگوییم که بر خلاف نظر طباطبایی «زبان فارسی اسلامی» در امتداد «زبان فهلوی» نیست، بل ترکیبی نوین ذیل «نظام معنایی اسلام» است که با زبان‌های اسلامی دیگر مشترکات معنایی و حتی لفظی بیشتری دارد تا با «زبان فهلوی» [۲].

اما طباطبایی به یک نکته مهم دیگر اشاره می‌کند ولی نتیجه نادرستی از آن اشارت درست خود می‌گیرد که این باز نشان می‌دهد او از مطالعات تطبیقی در جهان اسلام و حوزه مطالعات اجتماعی در کشورهای اسلامی کاملاً بی‌خبر است و این ناآگاهی او موجب می‌گردد استنباطات نادرستی از مشاهدات سطحی خود بگیرد. او می‌گوید اگر «کسی که جز ترکی امروزی ترکیه را نداند هیچ از ... دیوان [شاه اسماعیل] نخواهد فهمید. به این دلیل، ... چنین نوشته‌هایی بخشی از ادب فارسی هستند و یکسره بیگانه از ادبیات جدید ترکی» (۱۳۹۸: ۸۶). حال پرسش اینجاست که این وضع زبان ترکی عثمانی و ترکی آذربایجانی و نسبت آن دو با ترکی استانبولی معاصر را چگونه باید مورد تأمل قرار داد؟ البته این را بگویم که من مانند طباطبایی قائل به این نیستم که «یکسره» بی‌ربط هستند ولی باید در باب این تحول پرسشی مطرح کرد و جالب است بدانید این پرسش را در ساحت «زبان‌شناختی محض» نمی‌توان پاسخ داد و این دقیقاً خطایی بنیادین است که طباطبایی دچار آن شده است.

به تعبیر دیگر، برای اینکه بدانیم چرا کسی که فقط ترکی استانبولی معاصر را می‌داند، نمی‌تواند درک درستی از دیوان ترکی آذربایجانی شاه اسماعیل داشته باشد ما نیازمند فهم پروسه «اسلام-زدایی» (De-Islamization)

در ترکیه مدرن هم در ساحت فرهنگ و هم در ساحت زبان و هم در ساحت «فرهنگ-زبان» ترکیه هستیم که از قضا در ایران با حرکت‌های «پیرایش زبانی» و زدودن زبان فارسی از واژگان عربی و ترکی (و حتی تصمیم برای تغییر رسم الخط کوفی) همراه گشت و در بسیاری از کشورهای مسلمان نیز این نهضت‌های اسلام-زدایی (و زدودن اسلام-معنایی از ساحت عمومی حیات مسلمانان) رشد و بسط پیدا کرد و حکومت‌های به اصطلاح مدرن تأسیس شد تا ملل شرق را از تجربه‌های تاریخی خویش بگسلد تا آنها بتوانند در عداد ملل راقیه قرار بگیرند

به سخن دیگر، اگر کسی که جز ترکی استانبولی معاصر را نداند دلیل نا آگاهی با ارجاع به «ادب فارسی» قابل تفسیر نیست، بل باید تحولات دیگر اجتماعی و تمدنی و حتی تغییرات متافیزیک در جوامع معاصر مسلمانان را نیز مد نظر قرار دهد تا بتوان تفسیری جامع از ظرافت‌ها و دقایق تحولات زبانی ارائه بدهد. اگر این تبیین‌ها بهره‌ای از حقیقت داشته باشد، آنگاه باید گفت که دیوان ترکی شاه اسماعیل بخشی از «ادب فارسی» نیست، بل بخش مهمی از «ادب ایرانی» است که زبان و ادب فارسی «یکی» از نواحی این ادب ایرانی است و «ادب ترکی» یکی دیگر از مهم‌ترین نواحی این ادب ایرانی است که خود ذیل مفهوم کلان‌تری به نام «ادب اسلامی» قرار می‌گیرند که مضامین مشترک اسلامی، شیعی و جهانی اسلامی آنها را به هم متصل کرده است.

به سخن دیگر، تحولات مدرن در جهان اسلام، منجمله در ترکیه، موجب شده است که این «مضامین مشترک اسلامی» با توسل به سیاست‌گذاری‌های اسلام-زدایانه در آغاز قرن بیستم، تأثیر عمیقی بر «جهان-زبان» ملل اسلامی وارد کند که طباطبایی هیچ اشاره‌ای به آنها نمی‌کند و صرفاً به صورت ایدئولوژیک تلاش می‌کند (۱) زبان ترکی در آذربایجان را تقلیل به آذری بدهد و (۲) سپس زبان آذری را شعبه‌ای از زبان فارسی بخواند و

(۳)

سرآخر بگوید که زبان آذری کنونی در آذربایجان بخشی از ادب فارسی است؛ در حالیکه این مفصلبندی صورت مسئله از بُن نادرست است و ترسیم کردن یکی از کلاسیک‌ترین متون زبان ترکی آذربایجانی در ایران به عنوان بخشی از ادب فارسی، نشان از این دارد که گوینده مفهوم کلی زبان را از قاموس خویش حذف کرده است و به جای آن مفهوم جزئی «زبان فارسی» را قرار داده است و تلاش می‌کند تحولات زبانی و امر زبانی را ذیل مفهوم جزئی زبان فارسی تجزیه و تحلیل کند و به همین دلیل دچار «فارسی-سنتریسیم» شده است. البته پرسش مهم دیگری که در اینجا مغفول واقع شده است «جایگاه» دیوان شاه اسماعیل صفوی در تاریخ تکوین هویت ایرانی و منطق شکلگیری کشور نوینی به نام ایران است که نه فروغی به آن اشاره‌ای کرده است و نه طباطبایی از فروغی یا گوینو خاطره‌ای در این باب نقل کرده است

به عبارت دیگر، دیوان شاه اسماعیل صفوی ملقب به «خطایی» را در سپهر شکلگیری کشور ایران چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ در شاهنامه شعری زیبا از ابوالقاسم فردوسی هست که در آن به «احیای عجم» اشاره شده است. فردوسی می‌سراید

بسی رنج بردم بدین سال سی

عجم زنده کردم بدین پارسی

پی افکندم از نظم کاخی بلند

که از باد و باران نیاید گزند

بناهای آباد گردد خراب

ز باران و از تابش آفتاب

فروغی با تکیه بر شاهنامه فردوسی می‌گوید که «شاهنامه» سند «ملیت ایرانی» است و طباطبایی به نقل از فروغی که به ملاقات آنتورک رفته بود می‌گوید که شناسنامه ملیت ایرانی به احیای زبان فارسی است که فردوسی در سال ۴۰۰ هجری قمری تألیف آن را به پایان رسانید. من بحثی در این موضوع ندارم که شاهنامه یک اثر کلاسیک جهانی است ولی به این موضع که «سند ملیت» ایرانی می‌تواند یک اثر سترگ و پر محتوایی چون شاهنامه باشد شک دارم و چنین می‌پندارم که روایت فروغی از «شناسنامه ملیت ایرانی» قابل نقد جدی است و طباطبایی کورکورانه سخن فروغی را بدون دلیل و سند تاریخی تکرار کرده است و به نوعی هم تقریر مکرر مشهورات عامیانه کرده است (که در جای خود باید نقد گردد). اگر پذیریم که تألیف شاهنامه در سال ۴۰۰ یا ۴۰۱ هجری قمری به پایان رسیده است، آنگاه این پرسش پیش خواهد آمد که «ملیت» بدون «وحدت سرزمینی» و «سامان سیاسی» معنای مَحْصلی ندارد، بل بیشتر شبیه به روایتی از «ملیت» می‌ماند که در چارچوب «قوم یهود» که دچار Exodus (

خروج بنی اسرائیل از مصر) شد و سرانجام به «ارض موعود» برگشت قابل صورتبندی است و این در حالی است که اقوام ایرانی دچار «خروج» از سرزمین خویش نگشتند و آواره در «صحرای سینا» نبودند. به نظر می‌آید نوع نگاه فروغی به مسئله ملیت قرابت‌های مفهومی عمیقی با این تعبیر یهودی از «ملیت» دارد تا با واقعیات تحولات تاریخی جامعه ایران. به عبارت دیگر، این چگونه تفسیری از «سند» ملیت ایران است که تقلیل پیدا می‌کند به یک اثر کلاسیک تا اینکه در قرن چهاردهم شمسی دولتی ظهور کند و عنوانش «پهلوی» -اشاره به تاریخ پیشا اسلامی- باشد و آنگاه با یک انگاره‌ی یهودی از ملیت، سند هویت ایرانی به شاهنامه متصل گردد؟

به نظر من، این گزاره فروغی که دائم در گفتمان سنت روشنفکری باستانگرا تکرار می‌گردد بدون آنکه مفروضات آن مورد پرسش قرار بگیرد یکی از نکات مستور تاریخ معاصر ایران و مسئله فهم تحولات «واقعی» تاریخ ایران است که دائم «استثنا بودن» ایران - و نه مشترکات تمدنی ایران و کشورهای جهان اسلام- را برجسته می‌کند و در این «برجسته کردن‌ها» سرکوب مفهومی سترگی نیز همزمان رخ می‌دهد. مسئله مهمی که طباطبایی در اشاره به «شاه اسماعیل صفوی» و دیوان خطایی «مورد غفلت عمدی قرار می‌دهد این است که شاه اسماعیل صفوی کسی است که در تاریخ جدید ایران و شکلهی «سند ایرانیت» شاید یگانه باشد و او را باید «شاه کتاب-دار» نامید. اما جالب است که در تاریخنگاری معاصر ایرانی نه نامی از این کتاب هست و نه نشانی از «سنددار هویت ایرانی» که پانصد سال بعد از فردوسی ایران را به معنای واقعی و سیاسی و فرهنگی کلمه به وحدت رساند و شناسنامه ایران را در سطح جهانی ثبت واقعی - نه زهنی- کرد ولی شگفتی اینجاست که فروغی (و طباطبایی) این واقعه بنیادین در تاریخ ایران را نادیده انگاشته اند و سند هویت ایرانی را به فردوسی نسبت داده اند تا به شاه اسماعیل خطایی. البته شاید یکی از دلایل بنیادین این حرکت در تاریخ معاصر ایران به این امر باز می‌گردد که فهم از ملت در آستانه قرن ۱۴ شمسی در ایران به سه نحله گوناگون تقسیم شده بود و سلسله پهلوی کانون برآیند امر جمعی در روایت تجدد و باستانی بود و در این برساخت شاه اسماعیل صفوی و کتاب دیوان خطایی نمی‌توانست جایگاهی در ساخت «ملت» (ناسیون) جدید باستانی داشته باشد. به سخن دیگر، آنچه طباطبایی درباره دیوان شاه اسماعیل صفوی و زبان ترکی (به عنوان بخشی از ادبیات فارسی) می‌گوید از نظر علمی چندان مهم نیست ولی آنچه او به تأسی از فروغی و افشار و ناصح ناطق نمی‌گوید، بسیار مهم و قابل کند و کاو می‌باشد.

ادامه دارد...

[۱] البته او تلاش‌های مهمی در تلفیق بین امر باستانی و امر مدرن انجام داده است ولی امر دینی را ذیل عقل مدرن و امر جمعی را ذیل امر باستانی مفهومی کرده است .

[۲] به عنوان مثال، پیش از دوران معاصر و اسلام-زدایی از جامعه ملل مسلمان، کلمه توحید در تمامی زبان‌های اسلامی «توحید» بود ولی پس از اسلام-زدایی بسیاری از این زبان‌ها به جز فارسی و اردو و

از واژه «مونوتئیسم» استفاده می‌کنند که ربطی به نظام معنایی اسلام ندارد و با عقبه زبانی این زبان‌ها نیز بیگانه است که برای تحلیل این وضع از منظر زیانشناختی نمی‌توان مسئله را طرح و حل کرد بلکه باید در ساحتی دیگر موضوع را صورتبندی کرد.