

واکاوی مبانی فکری سید جواد طباطبایی  
سید رسول قهاری<sup>۱</sup> - سید فرشید جعفری<sup>۲</sup>\* - اصغر پرتوی<sup>۳</sup>  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۳

چکیده:

یک اندیشه و تفکر در خلاء پدیدار نمی‌شود. هر اندیشه‌ای واکنش و پاسخی به نیاز دوران خود می‌باشند. مبانی فکری متفکران کنونی ایران نشأت گرفته از تاریخ ایران، سنت و اسلام‌گرایی، تجدد، علم‌گرایی و توسعه بوده که این مولفه‌ها تحت تاثیر دوره مدرنیته، گذار به پسا-مدرنیته، حکومت دینی در ایران و چالش‌های فراروی ایران بوده است. در واقع مبانی فکری متفکران ایران همانند سید جواد طباطبایی تحت تاثیر متغیرهای غربی، سنتی و ایران کنونی ترسیم شده است. این مبانی باعث ارایه اندیشه اقتدارگرایانه، دولت مقتدر، اقتدارگرایی بوروکراتیک، همگرایی در ایران، اسلام دنیاگرا، اندیشه نخبه‌گرایانه و... شده است. البته متفکرانی همانند طباطبایی با توجه به هژمونی گفتمان سنت و تجدد در معرفت‌شناسی و بنیان‌های فکری کمتر به مولفه‌هایی همانند جهانی شدن، عصر اطلاعات، دموکراسی سیاسی و حقوق بشر اهمیت می‌دهند.

**واژگان کلیدی:** سید جواد طباطبایی، اندیشه سیاسی، ایران‌شهری، ایده آلیسم، توسعه

---

JPIR-2105-1874

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران

<sup>۲</sup> - استادیار گروه روابط بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران: نویسنده

مسئول

fjafari2@gmail.com

<sup>۳</sup> - استادیار گروه روابط بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران

اندیشه سیاسی در زمان شکل می‌گیرد. در واقع منظومه معرفتی فلاسفه و متفکران بر اساس مقتضیات زمانی شکل می‌گیرند و پاسخگوی بحران‌ها و چالش‌های زمانه و آینده تلقی می‌شوند. اما چارچوب این اندیشه‌ها و عناصر تاثیرگذار بر شکل‌گیری نوع خاصی از جریان‌های فکری بر اساس شرایط تاریخی، جغرافیایی، گفتمان‌های حاکم در هر دورانی است. بنابراین فهم اندیشه سیاسی متفکران با توجه به آن مبانی قابل تصور است. به‌خصوص اینکه در عصر جهانی شدن، سیر تطور جریان‌های فکری - فلسفی جهان در حال دگرذیسی بسیار زیاد است. از سوی دیگر متفکران دوره مدرنیته و پسامدرنیته یا دور گذار با تحولات و پیچیدگی‌های خاصی در کل جهان از جمله کشورهایی همانند ایران مواجه است. مبانی فکری متفکران کنونی ایران همانند سید جواد طباطبایی با توجه به متغیرهای تاریخی، جغرافیایی، گفتمان تجدد و... شکل گرفته است. هدف محوری این پژوهش کالبدشکافی منظومه معرفتی سید جواد طباطبایی است. در این راستا عناصر تاریخمند، زمانمند، عصر اطلاعات، هندسه مناسبات دین، دنیا و سیاست در چارچوب اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی مورد بررسی قرار گرفته است. در واقع دال مرکزی توسعه در اندیشه سیاسی طباطبایی با توجه به مدلول‌هایی همانند دولت‌گرایی، اقتدارگرایی، علم‌گرایی و... صورت‌بندی شده است.

### شرح زندگی

سید جواد طباطبایی شب ۲۳ آذر ۱۳۲۴ متولد شد. وی در ایام نوجوانی زبان فارسی، عربی و فرانسه را فرا گرفت. عربی را در حوزه علمیه و فرانسه را نزد یک کشیش ارمنی فرانسوی زبان آموخت. طباطبایی با سرعت منظومه حاج ملاهادی سبزواری را نزد آیه ... حاج سید مرتضی ولوی فرا گرفت. وی بعد از دبیرستان به تهران می‌آید و در دانشکده حقوق دانشگاه تهران پذیرفته می‌شود. او در تهران اسفار ملاصدرا و الهیات شفای ابن سینا را نزد «جواد مصلح» در دانشکده الهیات فرا می‌گیرد و...

مجموعه‌ای پیرامون تاریخ اندیشه‌ی سیاسی جدید در اروپا و تأملی درباره‌ی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی به بعد تهیه و منتشر شد. تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، شامل ۹ کتاب و تأملی درباره‌ی ایران، شامل ۵ کتاب می‌شود. جلد نخست اندیشه سیاسی جدید اروپا از «رنسانس تا انقلاب فرانسه» را در بر می‌گیرد که خود شامل سه دفتر (سه کتاب) است. جلد دوم از «انقلاب فرانسه تا جنگ جهانی اول» است که خود شامل سه دفتر (سه کتاب) است. جلد سوم قرن بیستم را شرح می‌دهد که باز خود شامل سه دفتر (سه کتاب) می‌باشد. عناوین جلد نخست اندیشه سیاسی جدید اروپا شامل سه دفتر به شرح زیر است:

- اندیشه سیاسی جدید در اروپا: ۱۷۸۹-۱۵۰۰ دفتر سوم از جلد نخست، نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی، مجموعه‌ی «تأملی درباره ایران» شامل سه جلد به شرح زیر می‌باشد:

۱- تأملی درباره ایران

جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، چاپ سوم، ۱۳۸۲ نشر نگاه معاصر

۲- تأملی درباره ایران

جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی،

انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۲

۳- تأملی درباره ایران

جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی، انتشارات

مینوی خرد، ۱۳۹۲

- طباطبایی به تعبیر خودش (کتاب‌های متفرقه) دیگری را نیز به رشته تحریر درآورده که مکمل طرح تفصیلی او برای تاریخ اندیشه سیاسی ایران و اروپا است. این کتاب‌ها به شرح زیر است:

۱- درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، چاپ ۱۰، سال ۱۳۸۸

۲- زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، چاپ هشتم، ۱۳۸۷

۳- ابن خلدون و علوم اجتماعی (پایان نامه برای یک دوست)، تهران، طرح نو، چاپ سوم،

۱۳۸۶

۴- خواجه نظام الملک گفتار در تداوم فرهنگی ایران، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵

۵- سقوط اصفهان به گزارش کروسینسکی، تهران، مینوی خرد، چاپ پنجم، ۱۳۹۲ و....

## معرفت شناسی، روش شناسی و طباطبایی

### معرفت شناسی

مطالعه آثار طباطبایی بویژه «ابن خلدون و علوم اجتماعی» و اظهارات وی، انسان را به این نتیجه می‌رساند که او معرفت شناسی (epistemology) را از ایده آلیسم آلمانی (از کانت تا هگل) اقتباس کرده است. طباطبایی تأکید دارد که نوآوری ملاصدرا در فلسفه - اصالت وجود و حرکت جوهری - به او کمک کرده است تا بتواند فهم دقیقی از ایده آلیسم آلمانی داشته باشد. از نظر طباطبایی، ترجمه دقیق ایده آلیسم «اصالت معقول با لذات» است. او با الهام از صدرا، subject را «عافل» و object را «معقول» ترجمه می‌کند. ملاصدرا عین خارجی را «معقول بالعرض» می‌داند و صورت معقولی را که عافل از معقول بالعرض - عین موجود در عالم خارج در ظرف ذهن خود می‌سازد «معقول بالذات» می‌نامد. در حقیقت عافل با معقول بالذات، اتحاد

پیدا می‌کند و متعلق شناسایی عاقل همین معقول بالذات می‌باشد که از جنس خود اوست. طباطبایی ترجمه ایده‌آلیسم به «پنداره‌گرایی» و «انگاره‌گرایی» را ناشی از نفهمیدن ایده‌آلیسم می‌داند. (ابن خلدون، پاورقی، ۱۳۹۰: ۲۰۷)

طباطبایی معتقد است معرفت‌شناسی ناشی از ایده‌آلیسم جدید آلمانی، شالوده‌ استواری برای علوم اجتماعی جدید فراهم آورد. (ابن خلدون، ۱۳۹۰: ۲۱۳) وی اشاره می‌کند، اگر علامه طباطبایی در اثر خود «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ایده‌آلیسم را «سفسطه» خوانده است، ناشی از آن است که علامه، مارکسیسم و ایده‌آلیسم را عین مضمون نوشته‌های تقی ارانی دانسته‌اند که صحیح نمی‌باشد. (ابن خلدون، ۱۳۹۰: ۲۱۵-۲۱۳) طباطبایی «مارکس معرفت‌شناس» را پیرو منطقی هگل می‌داند و می‌گوید: «او در روش شناسی راهی را هموار کرد که به گستره علوم اجتماعی منتهی می‌شد».

### روش شناسی

طباطبایی روش تحلیل گفتار میشل فوکو - معرفت‌شناس معاصر فرانسوی - را با توضیحاتی که در «ابن خلدون» می‌دهد به عنوان یکی از روش‌های مختار خود برای بررسی تاریخ اندیشه انتخاب کرده است. طباطبایی می‌گوید: «کوشش‌ها بر آن بوده است تا روش شناسی میشل فوکو را با توجه به مضمون تاریخ اندیشه در دوره اسلامی، در خلاف جهت آن به کار گیریم». بدین سان بر آن بوده‌ایم تا با فاصله گرفتن از تاریخ اندیشه رایج، با اقتدا به میشل فوکو در روش باستان‌شناسی او به نوعی جا به جایی یا بهتر بگوییم، بازگونی اعمال کنیم تا با سرشت اندیشه در تمدن اسلامی مناسبت داشته باشد. از این حیث، آنجا که میشل فوکو بحث شرایط امکان را طرح می‌کند ما شرایط امتناع را مورد توجه قرار داده‌ایم و آنجا که به تحلیل گسست‌ها می‌پردازد ما بر تداوم اندیشه تأکید می‌کنیم.

میشل فوکو از واژه «اپیستمه» به عنوان «پارادایم معرفتی» استفاده می‌کند و قایل به گسست بین اپیستمه‌ها در طول تاریخ است. این مسئله به نوعی یادآور انقلاب علمی کوهن و گسست بین پارادایم‌های فلسفه علم در مقاطع مختلف تاریخی است. طباطبایی شکست ابن خلدون را در بنیادگذاری علم اجتماعی جدید، فاصله نگرفتن او از اپیستمه سنتی کلامی-سلطنتی می‌داند. طباطبایی در ابن خلدون تأکید زیادی بر «علم منطق هگل» به عنوان روش شناسی دارد. هگل بحث در فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه را در ساحت وجودی آن، یعنی در علم منطق طرح می‌کند. طباطبایی معتقد است باید با پارادایم جدید معرفتی (اپیستمه جدید) سراغ «سنت ایرانی دوره اسلامی» رفت. وی علم منطق هگل را راهنمای دستیابی به روش و معرفت‌شناسی نو آیین می‌داند.

برخی از نکات کلیدی روش‌شناسی وی به این صورت است: اندیشیدن فلسفی امکان‌پذیر نمی‌شد، مگر از مجرای تأکید بر «گسیختگی» به‌عنوان مفهوم بنیادین و آغازین هر‌گونه فلسفیدن. هگل بر آن بود که تأسیس و تدوین نظریه وحدت که در کانون هر نظریه فلسفی قرار دارد، جز از مجرای عطف نظر به وجود «گسیختگی» در بنیاد آگاهی، یعنی برجسته ساختن دوگانگی در آگاهی فرد و فرهنگ و تأکید بر آن به عنوان امری وجودی و معرفتی ممکن نیست. مفهوم «گسیختگی» را به صورتی که اینجا به کار می‌گیریم، از هگل وام گرفته‌ایم که در رساله‌ای درباره تباین نظام‌های فلسفی دو فیلسوف هم عصر خود فیشته و شلینگ کوشیده بود تا پیش از نوشتن کتاب پدیدارشناسی روح، وضع بحران آلمان آغاز سده نوزدهم را با آن مفهوم بیان کند. به گمان ما، شکافی را که میان دو دوران قدیم و جدید ایجاد شده، باید به عنوان امری محتوم و بنابراین، غیر قابل بازگشت تلقی کرد. ملاحظاتی سبزواری به دوران قدیم تعلق دارد و جزئی از سنت به شمار می‌رود. با تکیه بر دستاورد فلسفه هگل می‌توان مفهوم بحران را به عنوان شرایط امکان‌گذار از بحران مطرح کرد. هگل در «درس‌هایی درباره تاریخ فلسفه»، پس از توضیح اینکه التفات به سنت در تعاطی به فلسفه امری ضروری است، درباره ماهیت این سنت و رویکرد به آن در دوران جدید، این تذکر را می‌آورد که سنت به مثابه زنجیره‌ای طولانی را به اموری از گذشته که پایدار و ماندگار بوده است، پیوند می‌دهد، اما هگل، بلافاصله به دنبال این توضیح که با اقتدای به «هردر» آورده، اضافه می‌کند که: طباطبایی سرچشمه‌ها و منابع فکری متعددی دارد ولی غالباً طباطبایی را به اندیشمندی هگلی شناخته و نامیده‌اند، اما خوانشی دقیق از اندیشه او نشان می‌دهد که او تحت تأثیر اندیشمند دیگری است.

غالباً طباطبایی را به اندیشمندی هگلی شناخته و نامیده‌اند، اما خوانشی دقیق از اندیشه او (حداقل در سطح زبان) نشان می‌دهد که او کل بحث خود را از متفکری اخذ کرده است که اگرچه هم عصر با هگل بود، اما فی‌الواقع میان ماکیاولی و هگل ایستاد (جریان سیاست‌نامه نویسی، ۱۹۸) و در ادامه وعده کرده بودم که «در آینده در طرحی دیگر به این موضوع باز می‌گردم». اکنون برای ایفای به آن عهد بر آن‌ام تا وجهی از تبار اندیشه طباطبایی را نشان دهم که ربطی به هگل نداشته است. مدعای من این است که دست یازیدن به هگل نعل وارونه‌ای بوده که طباطبایی به آن متمسک شده است. در واقع او منابع و مآخذ فکری خودش را پنهان داشته است و خود نیز از اذعان به این رازورزی معرفتی/روشی ابائی نداشته است؛ کما اینکه در پاسخ به سؤالی درباب نسبت مباحثش با هگل می‌گوید: «نه، به هیچ عنوان؛ شاید در قسمت-هایی هگلی بوده است اما نه در تمام بحث‌هایم... تمام این حرف‌ها به این دلیل بود که آنها [مخالفان] هگل نخوانده و آن را نفهمیده بودند. از طرفی دیگر مگر بنا بود که من تمام کارت-

های خود را رو کنیم؟ کسی که بیشترین تأثیر را در تمام آثارم از او کسب کرده‌ام به این دلیل که گمان می‌کردم مسائل ایران را از منظر او بهتر می‌توان فهمید و تحلیل کرد کسی است که در هیچ یک از آثارم نامی از او نبرده‌ام و این به آن دلیل بود که خوانندهٔ غرض‌دار [را] به جایی نفرستم که گم شود؛ یعنی به سمت هگل راهنمایی‌شان کرده‌ام. بنابراین هگل کمترین تأثیر را در آثارم داشته که بنا بر مناسبت‌هایی خاص بوده است و از این‌رو نمی‌توان هیچ یک از آثارم را هگلی دانست و البته بیشترین تأثیر را نیز از کسی که فعلاً نمی‌توان نامی از او برد، گرفته‌ام. تحلیل من هگلی و دیالکتیکی نیست؛ تحلیل من استراتژیک است و با این سؤال شما که کجا ایستاده‌ایم مرتبط است».

پس طباطبایی مدعی است که هیچ یک از آثارش هگلی نیست، کمترین تأثیر را از او داشته است و با کمال افتخار اعلام می‌دارد که آثار او نیز از سنخ همان پنهان‌نگاری<sup>۱</sup>هایی است که خواننده بایستی به تبع روش اشتراوسی در آنها به دنبال خوانش بین الخطوط<sup>۲</sup> آنها باشد و نه سطرهای اصلی. اما آنکه در پساپشت<sup>۳</sup> برخی از آثار طباطبایی ایستاده است و منبع فکری او بوده، کیست؟ البته پُر بدیهی است که اولاً طباطبایی سرچشمه‌ها و منابع فکری متعددی دارد و در ثانی در استفاده از منابع مقلد نبوده بلکه اقتباسی مجتهدانه داشته است. با این حال به نظر می‌رسد که منبع مکتوم پیش گفته در سخنان طباطبایی کسی جز کارل فون کلازویتس (۱۸۳۱-۱۷۸۰) نباشد. برای اثبات این ادعا ابتدائاً دو نقل قول از خود طباطبایی می‌آورم و سپس با بررسی فقراتی از آثارش نشان می‌دهم که چگونه شاکلهٔ برخی از مباحث او مأخوذ از آرای کلازویتس است، البته با جرح و تعدیل‌هایی اجتهادی (مرادی طادی، ۱۳۹۷؛ mehrnews.com)

طباطبایی با تأکید می‌گوید که بحثش نه دیالکتیکی بلکه استراتژیک است: «تحلیل من هگلی و دیالکتیکی نیست؛ تحلیل من استراتژیک است». در تاریخ اندیشه اگر نام هگل همبسته با «دیالکتیک» باشد و این را بتوان استعاره‌ای از آن دانست، بی‌تردید استراتژی نیز همبستگی قابل توجهی با اندیشهٔ کلازویتس دارد و یقیناً می‌تواند اشارتی به آرای این اندیشمند بزرگ هم عصر هگل باشد. غیر از این دو نقل قول مستقیم که واگویه‌هایی بی واسطه از حدیث نفس طباطبایی است. در برخی آثارش به راحتی می‌توان نگاه استراتژیک کلازویستی او به تاریخ و منطق امر سیاسی را پی‌جویی و پیگیری کرد. طباطبایی تاریخ و سیاست را در زمین نظامی قرار داده و آنها را تابعی از تحولات و مناسبات نیروهایی می‌داند که پس زمینه‌ای جنگی دارند.

<sup>1</sup> - Esotericism

<sup>2</sup> - Between the lines

برای نمونه، طباطبایی در باب اینکه منطق سیاسی جدید لاجرم بایستی تابعی از، و تالی ای برای منطق اندیشه نظامی جدید و ناگزیر همبسته و پیوسته با آن باشد، می نویسد: «اندیشه نظامی جدید و فن جنگ از ارکان اندیشه سیاسی جدید و ماکیاولی، بنیانگذار اندیشه سیاسی جدید از اندیشمندان استراتژی نظامی نیز بود و تأمل در سامان ارتش را به عنوان بخشی از تحلیل رابطه نیروهای سیاسی و مناسبات میان کشورها به اندیشه سیاسی جدید پیوند زد». (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۴) التفات به الزامات و منطق این مناسبات جدید و بازنگری و بازخوانی سنت قدمایی از چنین منظری، می توانست راه خروجی برای تصلب سنت و چاره‌ای برای خلاء اندیشه سیاسی - که نوزاد معدوم زوال اندیشه بود - فراهم کند: «تجدید مراسم سنت قدمایی، اعم از سیاستنامه نویسی و نظریه‌های شرعی و بازپرداخت آنها در صورتی می توانست خلاء اندیشه سیاسی را پر کند که طرفداران آن بتوانند با توجه به الزامات و منطق مناسبات جدید در مبانی آن تجدید - نظر کنند»؛ ولی متأسفانه اگرچه کسانی مثل میرزا ابوالقاسم قائم مقام در عمل دریافتی از این مناسبات کسب کرده بودند، اما بی‌اعتنایی اهل نظر دوره قاجار به الزامات و منطق دگرگونی - های مناسبات جدید، فضایی را ایجاد کرد تا دور جدیدی از «تصلب سنت در تاریخ اندیشه در ایران» آغاز شود. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۵)

### روش‌شناسی طباطبایی در تناظر به فلسفه غربی

بدیعی است که منظور از این بحث نه ادعای تقلیدی بودن پروژه طباطبایی از فیلسوفان غربی که آنها طرح نظری خویش را در پاسخ به شرایط و ضرورت‌های جامعه خویش طرح کردند، است. طباطبایی با توجه به عناصر و مفردات قوام دهنده اندیشه غربی و اسلوب آن به ایضاح سنت اندیشه در ایران، از منظر ویژگی‌های سنت ایرانی پرداخته و به بیان نظرات خویش مشغول شده است. وی بر تاریخ تحول اندیشه سیاسی و حقوقی در غرب تأکید دارد و البته نه فهم تجربی که تبیین عقلانی را وسیله خود در راه این شناخت و طرح اجتهاد خود قرار داده است. طباطبایی از این‌رو که سعی در پاسخ به بحرانی موجود در متن سنت و آشکار ساختن متن سخن و واکاوی وجوه امتناع اندیشه و گسستی که مناسبات تداوم اندیشه را به هم ریخته است، نمی تواند هگلی، مارکسی، اسکینری و... باشد.

وی مفرداتی را برای پی ریختن روشی نظری برای ساختن دستگاه نظری خویش به منظور باز کردن گره‌ها و بن‌بست‌های نظری و تناقضات زیست سیاسی، نظری و عینی را پی افکنده است و کاخ شکوهمندی را پی افکنده است که به نظر این اندیشه خوان اکثر ناقدین این نکته را در نیافته و در نقد خویش از ارجاع به متن اندیشه وی عاجز مانده‌اند به همین خاطر نمی - توان اعتنایی بدانها داشت. به نظر نویسنده، بخش اعظمی از عرقریزان فلسفی طباطبایی برای

طرح موضوع و پی‌ریزی مفاهیم و دمیدن معنا و مفهوم در کالبد مفاهیم به گفته خویش «متصلب» صرف شده است. به نظر وی تاریخ قابل اعتنا تاریخی است که افراد را به فهم زمانه رهنمود کند و رابطه فلسفی بین نیروهای تاریخ را ایضاح کند. جواد طباطبایی با طرح این امر سعی دارد، ذهن نخبگان را به تامل پیرامون زمان، دوران و واقعیت دوران حساس کند. ایشان پروژه خود را با هدف به دست آمدن امکانات و ضرورت‌هایی برای درک مشکل دوران ایران {نه به معنای جغرافیایی} ارائه کرده است، وی با غور در تحول اندیشه ایرانی با میانجی‌روشن‌شناسی منطبق با مشکل ایران، توانسته است، آگاهی نوآیینی در کالبد مفاهیم سنت متصلب که روزبه‌روز در حال نحیف‌تر و از دست دادن امکاناتش برای تجدیدحیات خود است بریزد. این طرح فلسفه می‌تواند با به برانداختن ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب و امر اعتباری روشن کردن چراغ پر نور عقل و دمیدن آگاهی در عقل ایرانیان، رسانی اساسی در زندگی سیاسی ما پدید آورد. به نظر نویسنده طباطبایی با طرح مشکل و ارائه چاره‌ای برای آن باعث تبعاتی چون پی‌افکنند مکانی برای ظهور امر مدرن می‌شود. به عبارت دیگر همانگونه که پیش فرض‌های نظری کانتی را سکوی پرتاب عصر روشنگری دانسته‌اند. طباطبایی هم با به دست دادن مقدماتی نظری و پیش فرض‌های عقلانی می‌تواند که زور و قوتی برای ظهور فلسفه مدرن و به تبع دگرگونی‌های عینی در جامعه ما باشد. (قیصری، ۱۳۹۵؛ azariha.org)

### بازخوانی انتقادی روایت سید جواد طباطبایی از «دل ایرانشهر»

طباطبایی می‌گوید نظام کنونی باید خود را کاملاً نفی کند تا بتواند استراتژی نوینی بر پایه مصالح تاریخی ایران بزرگ فرهنگی تدوین کند. جمهوری اسلامی مبتنی بر ایده امت-امامت بنا شده است و از اساس با ایده ملت ایران در تضاد بنیادین است و دلایل تاریخی بیشماری وجود دارد که ایران هیچگاه جزیی از امت نبوده است و هر نظامی که بخواهد در بستر تمدن ایرانی تداوم داشته باشد باید این خودآگاهی تاریخی ایرانی را ملحوظ بدارد والا خرد و نابود خواهد شد ولی در این برهه تاریخی وضعیت به گونه‌ای است که کیان ایران به مثابه یک سرزمین از دو سو مورد تهاجم جدی قرار گرفته است: جهان نوع‌رپی و جهان نوع‌ثمانی. البته طباطبایی مسبب این مغاک را اسلام سیاسی و خوانش ایدئولوژیکی از تشیع می‌داند که آل احمد و شریعتی به عنوان بزرگترین سمبل‌هایش هستند که ملیت ایرانی را هدف حملات خود گرفته بودند و از درون این خوانش ایدئولوژیکی جمهوری اسلامی بر پایه امت-امامت متولد شد و هم اکنون حکومت کنونی ایران، با تکیه بر تلقی ایدئولوژیکی دیانت ... کشور را در غفلتی بی سابقه اداره می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۷) به سخن دیگر، طباطبایی می‌گوید نظام کنونی باید خود را کاملاً نفی کند تا بتواند استراتژی نوینی بر پایه مصالح تاریخی ایران بزرگ فرهنگی تدوین کند.



(همان: ۱۸) مفروض اصلی طباطبایی در ایرانشهر این است ایرانشهر یک وحدتی داشته است و این وحدت مبتنی بر ایده ملی بوده است و از آن مهمتر این بحث است که این وحدت ملی از آغاز تاریخ آن امری طبیعی بوده است. من در جای دیگر بحث ملی را مبسوط کرده‌ام و آن را اینجا تکرار نمی‌کنم ولی نکته اصلی که در این مقاله می‌خواهم به آن بپردازم مفهوم امر طبیعی در نسبت با وحدت ملی ایرانشهر در بستر تاریخ است. به سخن دیگر، طباطبایی وحدت ملی ایران را امری طبیعی قلمداد می‌کند بی آنکه متوجه این موضوع باشد که وحدت سیاسی و امر سیاسی ذیل مفهوم طبیعت قرار نمی‌گیرد بلکه در بستر فرهنگ شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، فرهنگ امر طبیعی نیست و وجه ممیز انسان با دیگر جانداران این است که قادر به تمایز بین ساحت (Nature طبیعت) و (Culture فرهنگ) می‌گردد و امر سیاسی و مفهوم وحدت و مسئله ملی هیچکدام در ساحت طبیعت و امر طبیعی قرار نمی‌گیرند. به تعبیر رساتر، اینکه بگوییم وحدت سیاسی ایران از آغاز تاریخ خویش امری طبیعی است از بن نادرست است زیرا تاریخ ذیل طبیعت و امر طبیعی قرار نمی‌گیرد و به طریق اولی وحدت ملی که امری سیاسی و ذیل مفهوم فرهنگ قرار دارد، نمی‌تواند از همان آغاز تاریخ امری طبیعی قلمداد گردد.

دال مرکزی روایت طباطبایی نوعی مه آلود از نژاد است در واقع رگه‌هایی از این تمایلات در او وجود دارد. البته در متن طباطبایی اشاره به آرتور دو گوبینو شده است و او به‌عنوان وزیر مختار فرانسه در ایران معرفی شده است ولی این شیوه از معرفی دگوبینو بیشتر به طنز شبیه است تا تحدید گفتمان دو گوبینو. دو گوبینو پدر نژاد پرستی علمی در جهان است و تاثیرات اندیشه او نه در فرانسه که در آلمان بوده است و جالب است که حلقه برلین که در اوایل قرن بیستم مشتمل بر ایرانیان مقیم آلمان بوده است و اساساً فهم رمانتیک و باستان‌گرایانه و به نوعی مخلوط با ایده‌های اصلاح نژادی که در متفکرانی همچون محمود افشار تبلور پیدا کرد و بعدها در ایران دنبال شد و نوع رقیق آن در سید جواد طباطبایی وجود دارد ربط جدی با مکتب دو گوبینو دارد ولی طباطبایی هیچ اشاره‌ای به این پژوهش‌ها نمی‌کند و او را صرفاً وزیر مختار فرانسه معرفی می‌کند. این نوعی استراتژی استتار است که تداوم آن در جهان علمی امروز ناممکن است. به تعبیر دیگر، اندازه گرفتن درجه ایرانیان امری ناممکن است و ریشه در ایرانشهر ندارد بلکه برآمده از شبکه معنایی گفتمان‌های نژادپرستی گوبینیستی است. اما جالب است بدانیم که طباطبایی به نوعی دوگوبینو را بومی‌سازی می‌کند. برای دو گوبینو مفهوم نژاد محوری است و این با زمینه اروپایی همساز است ولی طباطبایی برای سنجیدن درجات متفاوت ایرانیان، آن را به زبان فارسی نسبت می‌دهد و این ذهنیت را به خواننده القاء می‌کند که برای سنجیدن ایرانیان، باید آن را در نسبت با فارسی سخن گفتن آنها اندازه گرفت. البته

طباطبایی مدعی است که این روایت در باب ایرانشهر در گذشته است ولی او نمی‌گوید که این نوعی روایت از ایرانیت است که عمرش بیش از یک سده نیست و از قضا اصرار بر مترادف دانستن ایرانیت با سخن گفتن به فارسی محدود کردن فهم از منطق هویت ایرانی است که فارسی یکی از محورهای هویتش است و نه تنها شاخصه آن. به دیگر سخن، ایرانیت قابل سنجش و درجه بندی نیست بلکه مفهومی عام است که به تمامی ساکنان و شهروندان ایران اطلاق می‌شود که منافع ملی و مصالح عمومی کشور را رعایت می‌کنند و اگر به هر دلیلی هم فارسی سخن نمی‌گویند این سخن نگفتن‌شان ایرانی بودن آنها را تنزل نمی‌دهد.

اگر شاهنامه‌ی حکیم ابوالقاسم فردوسی را بتوان همچون نظریه‌ای برای ملت در ایران توضیح داد، می‌توان گفت که سرشت و شان ملی ایرانی هیچ نسبتی با هیچ ایدئولوژی ناسیونالیستی ندارد و نمی‌تواند با مقولات چنین ایدئولوژی‌هایی توضیح داده شود. (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۱)

نکته بسیار مهمی در اینجا مطرح شده است و آن نکته این است که ملیت ایرانی یک استثناء در تاریخ جهان است که با هیچ مقوله علمی غربی که ریشه در بستر ایدئولوژی‌های مدرن دارد قابل تبیین و تشریح نیست. این سخن بغایت فریبنده نخستین بار نیست که در ایران و جهان اسلام سر داده شده است بلکه بسیاری که دغدغه سیاسی کردن فرهنگ و رجعت به گذشته طلایی داشتن چنین خطوط غیر قابل عبوری بین ما و آنها کشیده‌اند که نمونه‌ی اعلا‌ی این طرز فکر سلفیون هستند که معتقدند تحولات جهان اسلام را نمی‌توان ذیل مقولات علوم اجتماعی مدرن مفهوم‌پردازی کرد و در برابر علوم اجتماعی مدرن بحث از بومی کردن علوم اجتماعی و اسلامیزه کردن علم را مطرح کرده‌اند.

طباطبایی با استثناء کردن ملیت ایرانی دقیقاً همان کاری را می‌کند که اسلام‌گرایان با دین کردند و تفاوت این دو مشرب در این است که آنها دیانت را سیاسی کرده‌اند (و بیرون از مقولات علم غربی و سکولار) و طباطبایی ملیت را سیاسی و بیرون از دسترس علم غربی. نتیجه کار طباطبایی این است که او ملیت را امری سیاسی و در تقابل با امر فرهنگی قرار داده و این دریافت ایدئولوژیک باعث شده است تا ملیت بیرون نظام فرهنگ به عامل سستی بنیان وحدت ملی بدل گردد.

یکی از قرینه‌های جدی این تلقی من این است که او فردوسی را نظریه‌پرداز در حوزه ملت معرفی می‌کند در حالیکه فردوسی اندیشمند شاعری بود که در بستری دیگر زیسته و پرسش‌هایش معطوف به عصر مدرن و پسامدرن ایران و جهان نبود. او حکیم بود و حکمت در ایران پرسش‌های دیگری را جستجو می‌کرد. به سخن دیگر، نظریه‌پرداز خواندن فردوسی در حوزه ناسیونالیسم چیزی جز تحمیل نگاه‌های اکنونی بر پدیده‌های تاریخی گذشته نیست ولی پرسش

اینجاست که چرا طباطبایی دست به این کار می‌زند؟ پاسخ کوتاه این پرسش این است که با استثناء کردن مقولات ایرانی او می‌تواند پروژه رجعت به ساسان را موجه جلوه دهد و در برابر پروژه رجعت به سلف صالح اسلامگرایان علم کند و وارد پیکار سیاسی گردد و چارچوبی ایدئولوژیک برای آرایش نیروهای اجتماعی ایجاد کند. البته پرسشی که می‌توان اینجا مطرح کرد این است مگر در ایران چه اتفاقی روی داده است که حال به جای سیاسی کردن اسلام می‌توان با سیاسی کردن ایران گفتمان غالب ایجاد کرد؟

در مقاله تجدید مطلعی در معنای ملت و میهن و دفاع از آن: دل ایرانشهر طباطبایی ذیل عدم امکان گفت و گوی علمی درباره ایدئولوژی شریعتی می‌نویسد: «امت، در معنایی که اهل ایدئولوژی از سید جمال تا شریعتی تدوین کرده‌اند، ربطی به امت در معنای قدیمی آن ندارد» حکومت کنونی ایران، با تکیه بر تلقی ایدئولوژیکی دیانت به لحاظ فرهنگی، کشور را در غفلتی بی سابقه اداره می‌کند». (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۷) طباطبایی در این فراز از مقاله خویش در نقد نظام جمهوری اسلامی ظاهر می‌شود و تلاش می‌کند به نکته مهمی اشاره کند که پیشتر نیز در کتاب **خواجه نظام الملک گفتار در تداوم فرهنگی ایران** (۱۳۹۲) به آن پرداخته بود یعنی رابطه ملک و شریعت در ساحت تمدن ایرانی. به عبارت دیگر، او بر این باور است که سه سنت فکری در ایران پدید آمد که دیالکتیک بین ملک و شریعت را به سه فرم متفاوت مفهوم-پردازی کرد. یکی رویکرد فلسفی بود که ذیل خرد هلنی قرار می‌گرفت و این سنت جای پای مستحکمی در مدنیت ایران پیدا نکرد؛ دومین رویکرد که از قضا در خوانش طباطبایی در صورت خواجه نظام الملک متبلور گردیده است، سنتی است که در دیالکتیک ملک و شریعت، اصل را مبتنی بر ملک می‌گذارد و شریعت به یکی از شئونات ملکداری تبدیل می‌گردد که نهاد برآمده از این رویکرد نهاد سلطنت است. سومین رویکرد، رویکردی است که در دیالکتیک بین ملک و شریعت، این شریعت است که مبنا و پایه قرار می‌گیرد و ملک به یکی از زیر مجموعه‌های شریعت تقلیل پیدا می‌کند و از درون آن نهاد خلافت ایجاد می‌گردد. طباطبایی معتقد است که در بستر ایران تنها نظام‌هایی توانسته‌اند تداوم داشته باشند و همچنین تداوم سرزمینی ایران را تضمین کنند که ذیل رویکرد سلطنت قرار گرفته‌اند. البته ذیل نهاد سلطنت مستقر شدن برای طباطبایی معنای خاصی دارد و او می‌خواهد بگوید که در نسبت نهاد دین و نهاد دولت، این نهاد دین است که باید ذیل نهاد دولت قرار بگیرد والا صورت و محتوا به سمت نظام سوم می‌غلطد که همان نظام خلافت است و او از آن به عنوان سنت شریعتنامه نویسی در آثارش یاد کرده است.

فرهنگ فراگیر ملی ایران که با تکیه بر اندیشه ایرانشهری ایجاد شده بود، پیوسته، حصار

بر گرد ایران بود که اجازه نمی‌داد ایران در محاصره جهان عربی-اسلامی قرار گیرد. اینک، با ایدئولوژیکی شدن دیانت، دیانتی که می‌خواست جهان عربی-اسلامی را به محاصره درآورد، خود به محاصره دنیای نوعربی-نوعثمانی، در شمال و جنوب و شرق و غرب مرزهای ایران در آمده است». (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۷)

برای فهم موقعیت ژئوپلیتیکی ایران، ما نیازمند دستگاه مفهومی پیچیده‌تری از آنچه طباطبایی معرفی می‌کند، هستیم تا بتواند بگوید چگونه است ایران در مناطق وسیعی از جهان عرب و شبه قاره و قفقاز جنوبی که اهل تشیع هستند و حتی برخی گروه‌های سنی (که با گفتمان انقلاب اسلامی همراهی می‌کنند) حضور قوی دارد ولی در تاجیکستان که ذیل نگاه ایران‌شهری طباطبایی قرار می‌گیرد حضور کم‌رنگ دارد؟ به‌نظرم برای تبیین وضع ایران نمی‌توان از مفاهیمی چون محاصره شدگی توسط دنیای نوعربی و نوعثمانی سخن گفت بلکه تقابل ایران و آمریکا باید مورد بحث قرار گیرد نه اینکه آدرس نادرست داده شود. (میری، ۱۳۹۷؛ Mehrnews.com)

طباطبایی در بحث از رویکرد جمهوری اسلامی در قبال قاره فرهنگی ایران یا همان ایران بزرگ فرهنگی به چالش‌های بنیادین سیاست‌های خارجی نظام در این چهار دهه اشاره می‌کند و بر این باور است که این سیاست‌ها در مجموع باعث تقویت ائتلاف سنی-ترکی-عربی در قاره فرهنگی ایران شده است. به‌نظرم این نکته درستی است و کارنامه سیاست خارجی ایران نشان می‌دهد که ما در منطقه قاره فرهنگی ایران که شامل مناطق قفقاز و آسیای مرکزی و اوراسیا چندان موفق عمل نکرده‌ایم اما پرسش اینجاست که آیا نقد صحیح طباطبایی منجر به نقشه راه سازنده‌ای در قبال کشورهای جدید التاسیس در قاره فرهنگی ایران خواهد شد؟

به سخن دیگر، آیا با کنار گذاشتن راهبردهای سیاست خارجی موجود نظام و اتخاذ مواضع طباطبایی وضعیت ما نسبت به ائتلاف سنی-ترکی-عربی بهتر خواهد شد؟ مضاف بر اینکه ابر چالش ایران در این منطقه وسیع ایران بزرگ فرهنگی عربستان و ترکیه نیستند بلکه ائتلاف غربی-عبری هستند که به دلیل دست بالا داشتن در حوزه تکنولوژی و بازارهای سودآور جذابیت بیشتری برای کشورهای جدید التاسیس دارند تا ایران و گذشته تاریخی مشترک. به عبارت دیگر، نقد صحیح طباطبایی منجر به راهکار درست نمی‌گردد زیرا نوع نگاه او به مسئله جهان اسلام و مشترکات ایران با ترکیه و جهان عرب به گونه‌ای است که او ایران بزرگ فرهنگی را در تقابل با جهان اسلام اعم از جهان عرب و ترکیه تعریف می‌کند. در حالیکه اگر صورت مسئله درست طراحی شود پرداختن به جهان عرب و ترکیه در کنار تمرکز به قاره فرهنگی ایران نه تنها متضاد هم نیستند بلکه مکمل هم نیز خواهند بود. زیرا جبر جغرافیایی ما را در تماس با هر سه جهان قرار داده است و مضاف بر این سه جهان، ایران با روسیه نیز

مشترکاتی دارد و حضور ایران در قاره فرهنگی ایران بدون توجه به حضور روسیه نیز خالی از چالش نیست. (میری، خبرگزاری مهر، ۹۷/۱۰/۲۷)

### فیلسوف ایرانشهر و تاملی در مورد ایران

طباطبایی از دریچه خود ایران به شناخت بنیادین ایران ناآشنا آمده است. وی با کاری نستوه و خستگی ناپذیر سنت چند هزار ساله اندیشه در ایران که با فراز و فرودهایی همراه بوده می‌شناساند. معتقد است که بعد از عصر زرین فرهنگ و تمدن که تجلی نظری آن کوشش-های فارابی برای تاسیس فلسفه بود، ایران به رکودی منبعت از اتحاد نامبارک صوفیسم و توجیح‌کنندگان پسینی اندیشه خلافت به رخوتی رفت، بدین خاطر و با کتاب **تهافت الفلاسفه** غزالی چراغ عقل که نردبان پیشرفت تمدن ایرانی-اسلامی بود بر زمین زده شد. از این رو ما تداوم امتناع اندیشه را در سنت فکری خود داشتیم و تا زمانی که با این زوال با کوشش فلسفی به نقد آن ننشینیم، این دور باطل امتناع اندیشه همچنان ما را از اندیشیدن باز خواهد داشت. به نظر نویسندگان از روی این پروژه فکری تاملی در رابطه با ایران می‌توان مراد و منظور طباطبایی را دریافت. طباطبایی به‌راستی در مورد تعریف ایران از منظر سیاسی به مفهوم وحدت «وحدت در عین کثرت» اشاره می‌کند که این امر با تعریف پیشامردن از ایران به معنای ایران کشور قبایل و اقوام و طوایف ساکن به هیچ وجه سازگاری ندارد و در این تعریف مفهومی مدرن برای چفت و بست با تمدن جدید غرب ارائه می‌شود، خود طباطبایی در جایی اشاره می‌کند که «هر تاریخی تاریخ معاصر است» و محقق با توجه به نیازها و ضرورت‌های زمانه و نیز برای ارائه پاسخ‌هایی به پرسش‌های وضع کنونی ولی با کاری علمی تاریخ اندیشه را روایت می‌کند. تا پیش از اینکه طباطبایی به این مفهوم بنیادین بپردازد، یک نوع سرگشتگی معنایی در بیان ایران روشنفکران وجود داشت. عده‌ای آن را در قالب امت واحده و متولی آن تعریف می‌کردند و عده‌ای آن به شالوده شکنی پست مدرنیسم سعی در تعریف و چه بسا شکستن و خورد کردن داشتند و عده‌ای هم برای گریز از مدرنیته به دنبال دریافتی سنت‌گرایانه از ایران بودند و آن دیگر با وام‌گیری برخی از مفاهیم سنت و با دریافتی ناقص از چند مفهوم به منظور ارائه در راه جنگ‌های قدرت به تعیین راهکار خود برای مواجهه با ایران مشغول بودند ولی طباطبایی با علم و ارائه مشکل ایران به ایران به مثابه چندین مفهوم پرداخته است. وی این منظور را با پروژه تاملی در رابطه با ایران بیان می‌کند که تعریف از کشور و انسان‌های موجود در آن جوهر سیاست یک کشور است. این سخن می‌تواند بدین معنا باشد که حزب و دموکراسی و جامعه مدنی و سایر متعلقان در اینجا بدین دلیل کارگر نمی‌افتد که متولیان این نوع اندیشه‌ها آنان با عزل نظر از تاریخ تحول مفاهیم در ایران و با اعراض از سنت ایرانی آنان را می‌خواهند که در

جامعه به صورتی تقلیدی‌وار پیاده سازند، امری که به بن بست خورده و خواهد خورد، به نظر می‌رسد که در اندیشه طباطبایی تعریف مدرن از ایران پیش زمینه ورود مفاهیم مدرنی چون حزب و... است. تعریفی روشنفکرانه از ایران که به دست اهل ایدئولوژی انجام شده است، بدلیل اینکه ایدئولوژی‌های محل ارزش است نه افراد و هستی سنتی ایرانی، راه به جایی نمی‌برد و نمی‌تواند کاری بنیادین و کارا باشد، چون مفاهیم مورد استفاده که به وسیله ایدئولوژی‌های رنگارنگ به کار می‌گیرند، همان مفاهیمی‌اند که در سنت متصلب ایدئولوژی زده ریشه دارند و آنان را هیچ پیوندی با ایده مدرن نیست. (قیصری، ۱۳۹۹؛ 3danet.ir)

### هگل و دوره بندگی تاریخ جهانی

طباطبایی ایراد گرفتن احسان نراقی به هگل را که «نظام‌های شرقی را یکسره تابع خود کامگی می‌داند، موجه نمی‌داند. سید جواد بیان می‌کند ضابطه دوره‌بندی تاریخ جهانی توسط هگل آزادی است. هگل آزادی را ضابطه دوره‌بندی تاریخ جهانی می‌دانست و از این حیث، تاریخ جهان را به سه دوره عمده تقسیم می‌کرد: «تاریخ جهانی، پیشرفت آگاهی از آزادی است، پیشرفتی که باید ضرورت آن را بشناسیم، من به طور کلی در گزارش مراتب گوناگون آگاهی از آزادی گفتم که شرقیان تنها می‌دانستند که یک تن آزاد است و سپس، یونانیان و رومیان پی‌بردند که برخی از آدمیزادگان آزادند و سرانجام ما می‌دانیم که همه افراد انسانی آزادند و انسان به حکم طبیعت خود آزاد است». (عنایت، ۱۳۵۶: ۷۰)

### غرب؛ ایده آلیسم فلسفی

از نظر طباطبایی پدیده مدرنیته ماهیتاً فرهنگی است زیرا بر اساس غرب و تمایز آن با شرق، فرهنگی است ... این واقعیت فرهنگی در حدود ۷-۸ قرن قبل از میلاد در یونان بروز کرد و سپس تا روم گسترش یافت و آنگاه به مسیحیت منتقل شد که آن هم از نظر فرهنگی و فکری میراث‌خوار روم و یونان است. سپس آن اندیشه یونانی-روحی به اضافه مسیحیت به فرهنگ دوره جدید غربی-اروپا-تبدیل شد. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۵) وی سپس به توضیح مشخصات فرهنگ غربی که اکنون در مدرنیته جای گرفته است می‌پردازد. طباطبایی شکل‌گیری واقعیت فرهنگی «فیلوسیا» در دل دولت شهرهای یونانی و تحقق نظام حکومتی مشخصی را با واحد-های سیاسی خاص در مشخصه عمده غرب می‌داند. بنابراین آنچه که از نظر شناخت غرب مهم و اساسی است دقت به اصل فرهنگی و اهل اندیشه عقلانی است و بقیه امور را باید با توجه به آن در نظر گرفت. یعنی اقتصاد و سیاست و حدود و ثغور جغرافیایی را در واقع باید بسط و تحقق غرب را در اصل تفکرش جستجو کنیم. (همان)

وی در توضیح ارتباط این دو مشخصه فرهنگ غربی می‌نویسد: یکی از اساسی‌ترین بحث‌های

اندیشه فلسفی غرب که از همان آغاز اندیشه در سپیده دم یونان، اندیشه درباره انحطاط یونانی بوده است اندیشه فلسفی یونانی بویژه در کوره بحران دموکراسی آنتی گذاخته و آبدیده شده و با سقراط گفتگویی خردمندانه درباره پرسش‌هایی که از ژرفای شهر و دموکراسی برخاست، به بحث اساسی اندیشه فلسفی تبدیل شد. افلاطون چنان منظومه‌ی فلسفی بنیاد گذاشت که اندیشه انحطاط پراهمیت‌ترین عنصر آن بود و هم او به راستی دریافته بود که راه برون رفت از انحطاط جز با اندیشه منظم فلسفی نمی‌تواند هموار شود. (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۴)

ماکس وبر معتقد است: هرکس که در تمدن جدید اروپایی پرورش یافته و به مطالعه مسائل تاریخ جهان اشتغال داشته است ناگزیر و به حق با این سوال روبرو می‌شود که پیدایش آن پدیده‌هایی را تمدن که در غرب و فقط در غرب اسیر تکاملی با اهمیت و اعتباری جهان شمول - لاقبل به زعم ما - را طی کرده‌اند باید به کدام ترتیب از موقعیت‌ها نسبت داد. (وبر، ۱۳۷۳: ۲۱) بی‌تردید مهمترین شاخص‌های عصر مدرن را در ظهور علم‌گرایی، خودباوری، خالص، فردگرایی، انقلاب صنعتی جنبش اصلاح دینی، پدیده‌های سیستم سیاسی و دموکراتیک ... می‌توان به نظاره نشست.

طباطبایی در تشریح فرهنگ غربی به عنصر تمدن‌ساز عقل بیش از هر عنصر دیگر توجه دارد. از نظر وی عقل غربی التزامی دین و سنت ندارد و این وجه فارق آن با عقل شرقی است. که همیشه در حد و حدود شرع و سنتی تعریف شده است. وی به عقل‌باوری رنسانس و عصر روشنگری نظر دارد عقلی که خارج از مولفه‌های قرون وسطی و توسط دکارت، کانت و هگل به شکلی خودبنیاد و خودکاو عرضه شد و دوران مدرن را درگذار از دوره باستان و دوره میانه به وجود آورد. عصری که از آن به مدرنیته یا تجدد نام برده می‌شود. در واقع ریشه اصلی رنسانس در قرن ۱۲ میلادی است و آن وقتی است که مسیحیت متوجه شد که در کنار شرع، عقلی هم وجود دارد که می‌تواند مستقلاً عمل کند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۶)

طباطبایی برای توجیه ایده بحران در غرب به متن کتاب **جمهور افلاطون** استناد می‌کند. طباطبایی برای پی‌ریزی ایده‌های خود راجع به انحطاط فرهنگ ایرانی در زوال اندیشه در این تمدن به همین مساله آگاهی در غرب و نقش محوری آن در طی مسیر پیشرفت و ترقی اشاره می‌کند و در یک مقایسه بین تمدنی بر این باور است که یکی از اساسی‌ترین ضابطه‌های تمیز میان غرب و شرق این است که شرقیان به واسطه اینکه دریافت خردمندانه‌ای از سرشت جامعه انسانی ندارند، آشکار شدن هرگونه بحرانی را همچون آسیبی اجتماعی تلقی کرده و آن را به عنوان نوعی بیماری ننگین زیر حجابی پنهان می‌کنند و چنان سیاه زخم را با گلاب شستشو می‌دهند و بر آن ورد می‌خوانند که بوی الرحمان از همه ارکان آن بلند شود. ایرانیان

باستان را رسم بر آن بوده است که برای پیروزی بر اهریمن رودرو و با خیره شدن در چشمان او با پتیاره‌گی به چالش برمی‌خاستند اما نباید بر آنچه از تاریخ دوره زوال ایرانیان برمی‌آید اینان توان رویارویی با اهریمن و پتاره‌گی را از دست داده‌اند و این امر را سببی جز آن نیست که ایرانیان با تکیه بر گفتار نیک، پندار نیک و کردار نیک به توانایی خود در دشمنی اهریمن آگاه بودند و حال آنکه ایرانیان دوره زوال را اگر چالشی با اهریمن است ظاهری هست زیرا بیشترین آنان با رویگردان شدن از این اصول به فرزندان اهریمن تبدیل شده‌اند. باری گریز از پرسش نشانه نبودن پرسش نیست و ایرانیان توان پرسش را یکسره از دست داده‌اند. اگر به تاریخ اندیشه فلسفی یونان باستان نظری بیافکنیم متوجه می‌شویم افلاطون چنان منظومه‌ای فلسفی بنیاد گذاشت که اندیشه انحطاط پراهمیت‌ترین عنصر آن بود وی به درستی دریافته بود که راه برون رفت از انحطاط جز با اندیشه منظم فلسفی نمی‌تواند هموار شود، دریافتی بنیادین که بویژه در شرق اسلامی نمی‌توان یافت. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۷۸)

در نگاه طباطبایی ماجرای فرهنگ یونان و زوال آن بعد از پشت سر گذاشتن سپیده‌دم زایش فلسفه در ارتباط ارگانیک جابجایی نظام موکنای و استقرار فضای سیاسی قرار دارد در این دوره در حیات اجتماعی یونانی به جای شاه فرهمندی که در دنیای اسرارآمیز قصر خود از قدرتی نامحدود برخوردار بود حیاتی سیاسی استقرار پیدا کرده که موضوع مباحثه‌ای عمومی در شارع عام بود. در این مباحثه همه شهروندان شرایط آزاد و برابر همی یکسان داشتند و امور دولتی از امور همگانی به شمار می‌آمد. در چنین شرایطی به جای افسانه‌های مربوط به خلقت و آفرینش که با مناسک و آیین‌های شاهی و اسطوره‌های مربوط به کمیت پیوند داشت اندیشه‌ای نو به وجود آمد که کوششی برای بنیان نهادن نظم جهان به مبنای تعادل تناسب و برابری میان اجزا تشکیل دهنده عالم بود. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۶) جواد طباطبایی ایدهٔ مُدرن، که منظور طباطبایی نیز هست، برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، واقعیتی خیالی یا «پندارگون» نیست. بنا به تفسیر او، مطلق یا روح در فلسفهٔ هگل معادل «ایده» است که صرفاً به مثابه «حرکت وجود دارد». «ایده» مساوق است با خودِ حرکت و «بازگشت به امر متناهی»، از این حیث که «فراتر رفتن از امر متناهی است» و حرکتی «در خویشتن خود» است. وانگهی، [فلسفه] شمار بسیاری از هواداران خود را از دست داده است، و دیده نمی‌شود کسانی که دست بالایی دارند و در علوم دیگر خوش می‌درخشند، بخواهند شهرت خویش را با ورود در فلسفه ضایع کنند، یعنی عرصه‌ای که هر فردی که در تمامی شئون دیگر جاهل است به خود اجازه می‌دهد تا در آن اظهار نظر کند، زیرا که در این سرزمین، هنوز میزان و عیار مطمئنی برای تمییز فکر اساسی از ترهات وجود ندارد. لجاجت فهم سلیم بشر در اینرسی سکون آن در برابر



### مشکل بنیادین تاریخ دوره اسلامی و علم منطق هگل

طباطبایی در این قسمت تلاش دارد راه برون رفتی از بن‌بست اندیشه در ایران ارائه کند. او راه برون رفت را جز از مجرای تجدد، یعنی تأسیس اندیشه فلسفی دوران جدید امکان‌پذیر نمی‌داند. سید جواد معتقد است باید با پارادایم جدید معرفتی (اپیستمه جدید) سراغ «سنت ایرانی دوره اسلامی» رفت. وی علم منطق هگل را راهنمای دستیابی به روش و معرفت‌شناسی نوآیین می‌داند. در واقع، مشکل بنیادین تاریخ دوره اسلامی به طور کلی و به ویژه تاریخ اندیشه، پیدا کردن راه برون رفتی از بن‌بست دوگانه تکرار بی‌تذکر سنت و بازسازی آن بر مبنای «ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» است. پیدا کردن راه برون رفتی از این بن‌بست دوگانه، جز از مجرای تجدد، یعنی تأسیس اندیشه فلسفی دوران جدید امکان‌پذیر نخواهد شد. معنای این سخن، چنانکه در جای دیگری نیز گفته‌ایم، آن است که از سویی، باید وجدان تاریخی جدید پیدا کنیم که بر شالوده تکرار «ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» بنیاد نگرفته باشد، اما از سوی دیگر، توجه به سنت، نه تکرار مآثرات که باید تذکری مبتنی بر اندیشه دوران جدید باشد تا این تذکر خود شالوده‌ای استوار برای تبیین گسست و پیوست با گذشته در جهت تحکیم تجدد باشد و نه مایه ویرانی آن. هگل با توجه به چنین درکی از وجدان تاریخی، به بحث در تقدیر تاریخی آلمان و اروپا پرداخته و جایگاه خود و نظام فلسفی خود را در دوره‌ای از این تاریخ بیان می‌کند. البته، اگر هگل توانسته است درکی ژرف از وجدان تاریخی آلمان و اروپا عرضه کند به این علت است که او بحث در فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه را در ساحت وجودی آن، یعنی در علم منطق طرح می‌کند و در واقع، همین طرح بحث در ساحت وجودی برای ما ممکن نشده است. اندیشه فلسفی مغرب زمین، به ویژه با ایده‌آلیسم آلمانی، آنچه را که در عمل با آغاز دوران جدید به حصول پیوسته بود در صورت معقول آن درک کرد و بدین سان، شالوده خرد سیاسی و تکنولوژیکی جدید را با سیمان درک منطقی نویی گزندناپذیر و استوار ساخت. هگل در علم منطق و با اقتدای به نقادی خرد ناب کانت و فیثسته از مبانی آموزنده دانش انسانی و شلینگ جوان که طرحی نویی از ایده‌آلیسم استعلایی پی افکنده بود، دریافتی نو از وحدت امر تاریخی و منطقی - یا وجودی - را در نظامی بغرنج تدوین کرد. ایده‌آلیسم آلمانی در کمال پختگی خود با نیل به دریافتی از معقولیت واقع، تدوین خرد سیاسی و تکنولوژیکی جدید را به فرایند بازگشت‌ناپذیر تبدیل می‌کند. برابر این دریافت، قلمرو شرح وقایع تاریخی در وهله نخست در حقیقت آن و جدای از خصلت گذرا و ممکن امر حادث فهمیده می‌شود. بنابراین، آنچه در تاریخ - و نیز در تاریخ اندیشه - اصالت دارد، ظاهر واقعه‌ای

نیست که حادث می‌شود، بلکه جایگاه آن در تسلسل حوادث و نقش آن در متعین ساختن حقیقت تاریخی- یا تاریخ اندیشه- اهمیت دارد. اما جایگاه واقعه در تسلسل تاریخی و نقش آن در تکوین حقیقت تاریخ، جز از مجرای درک صورت معقول آن امکان‌پذیر نخواهد شد. هگل در علم منطق به این وجه از حقیقت و وجدان تاریخی پرداخته است، کوششی که در قلمرو فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه نیز انجام داده بود، یعنی درک فرا- زمانی از حقیقت تاریخی، آنجا که تاریخ از سیوروت و سیلان در زمان باز می‌ایستد و ساحتی وجودی یا منطقی- به معنای هگلی کلمه- پیدا می‌کند..

این درک از زمان کلی، مانند هر درک فلسفی دیگر، مشروط به مفهومی یگانه از زمان است، مفهوم کمالی از پیش متعین شده از زمان به رغم تدریجی بودن آن که در هر مرحله‌ای مشروط به مرحله پیشین است، یا اگر بخواهیم به اجمال سخن بگوییم، این درک مستلزم طرحی جهانی است که به روشنی و در یگانگی آن فهمیده می‌شود و با توجه به آن می‌توان همه دوران‌های اصلی حیات بشری بر روی زمین را استنتاج کرد و آنها را به روشنی در خاستگاه و پیوند میان این دوران‌ها درک کرد. این طرح جهانی، همان مفهوم یگانه همه حیات بشری بر روی زمین است و دوران‌های بنیادینی که به آنها اشاره شد، مفاهیمی است که پدیدارهای ویژه دوره‌های خاصی به نوبه خود از آنها استنتاج شوند.

طباطبایی به شهادت گفته‌ها و نوشته‌هایش از جمله بحثی که در ابن خلدون و علوم اجتماعی درباره ایده‌آلیسم دنبال کرده به این سنت عظیم فکری متعلق است. او نیز اعتقاد دارد که حقیقت کلی را جز با در نظر گرفتن جمیع جهات و بررسی شرایط تحقق آن حقیقت نمی‌توان «بازنمایی» کرد یا «شرح» داد. از منظر ایده‌آلیسم مطلق، تاریخ وقایع مادی از ماده تاریخ فکر مجزا نیست و بالعکس. از این‌روست که گفتگوی مفاهمه‌ای با موضع ایده‌آلیسم مطلق طباطبایی از موضع ایده‌آلیسم ذهنی یا رئالیسم تجربی استعلایی ممکن نیست. مانع اصلی بر سر راه چنین مفاهمه‌ای موضع «جدید» اوست که جز با ترک موافق و مناظر «قدیم» امکان درک آن میسر نیست. در میان مخالفان پروژه طباطبایی دو طیف اصلی ایده‌آلیست قابل تشخیص است:

کسانی که معتقدند منش طباطبایی «عینیت‌گرایی» است؛ به گمان اینان پروژه طباطبایی صورتی از جزمیت است؛ این مخالفین، هرچند در سنت فلسفه تحلیلی یعنی رئالیسم استعلایی می‌اندیشند، معتقدند که مسائل مطروحه در تجدّد ایرانی به امور «درون‌ذات» اعتباری متعلق- اند که به اعتبار «ذهن» مطرح می‌شوند و ماب‌ه‌آء خارجی یا تحقق بیرونی ندارند. از این‌رو، تا وقتی نتوان مسائل و مشکلات را به صورت درون‌ذات حل کرد، راه خروجی از بن‌بست کنونی یافت نخواهد شد. این نقد که با برخی خطوط اساسی روشنفکری همخوان است، علی‌القاعده

به قرائتی سوپژکتیف از واقعیت مؤثر میدان می‌دهد و به دلیل صبغهٔ نیرومند درون‌ذات خود مؤدّی به روانشناسی است که جوهری از آن را می‌توان حتی تا پروژهٔ فلسفی کانت نیز پی گرفت؛ به دلایل یاد شده، این جریان در نقد خود «روان‌شناسی» و «معنویت» را مورد تأکید قرار می‌دهد و در مقابل پروژهٔ فکری طباطبایی را فاقد جنبه‌های وظیفه‌شناسانه، ارزش‌شناسانه، انسان‌شناسانه در معناهای فلسفی/عرفانی/معنوی می‌داند. گویی این نقد از یاد می‌برد که ایده‌آلیسم استعلایی کانت علاوه بر اینکه روان‌شناسانه است، معرفت‌شناسانه نیز هست؛ یعنی، نزد کانت، اینکه به چه نحو چیزی را می‌شناسیم همواره مرتبط است به اینکه اساساً چه چیزی را می‌شناسیم. «نفی ماسوای حیثیت درون‌ذات» توضیحی از واقعیت مؤثر و متأصل برون‌ذات به دست نمی‌دهد و مسائل متنازع‌فیهی چون «ایران»، «تاریخ»، «اندیشهٔ تجدّد»، «مشکل سیاسی»، «بحران اجتماعی»، «مفهوم حق»، «مسئلهٔ تعلیم و تربیت»، «نظام تولید علم» را سالبه به انتفاء موضوع اعلام و نهایتاً راه حلی که ارائه می‌کند ملغمه‌ای است از معنویت‌بازی، روانکاوی عامیانه، عرفان‌فروشی، و مولوی‌درمانی. از رئالیسم استعلایی اینان تا ایده‌آلیسم جزمی یا تشکیکی فاصلهٔ چندانی نیست.

تکوین ایده‌آلیسم در دیگر نقاط جهان نشان داده هر ورودی در بحث ایده‌آلیسم مطلق جز از طریق «نقد» مفهوم ایده‌آلیسم ممکن نیست؛ اما پارادوکس اینجاست که نقد ایده‌آلیسم باید خود مستظهر به مواد تاریخ اندیشه باشد که منحصراً توسط ایده‌آلیسم فراهم می‌آید؛ درست به این معناست که «پس از هگل، هر فلسفه‌ای بر ضد هگل تأسیس می‌شود»، اما میان معنای این گزاره و تصوّر اینکه می‌توان با ایده‌آلیسم ذهنی و خیال‌اندیشانه و روشنفکرانه، ایده‌آلیسم مطلق را «سرنگون» ساخت، کهکشانی فاصله است. شاید به همین اعتبار نیز هست که طباطبایی در سال‌های اخیر تأکید می‌کند که خود را هم «هگلی» و هم «مابعد‌هگلی» می‌داند. نقدهای وارده بر پروژه او شاید جزئیاتی از آن را به چالش بکشند، اما به دلایل یاد شده هنوز نقد مبنایی به شمار نمی‌روند. و درست به این معناست که نقد طباطبایی با بضاعت موجود هنوز ممکن نشده است. (احمدیان، ۱۳۹۴؛ cgie.org.ir)

### ایستادن در آستانه‌ی تجدّد

جنبشی که سده‌های پیش از پیروزی مشروطیت با اصلاحات در دارالسلطنهٔ تبریز آغاز شد و به ظاهر با امضای نخستین سند حکومت قانون در ایران به پایان رسید، هنوز به پایان نرسیده است، بلکه سده‌های پس از پیروزی آن جنبش مشروطه‌خواهی، خواست حکومت قانون و تلاش برای ایجاد نهادهای تجدّدخواهی با ضرباهنگ ویژه‌ای در قلب دگرگونی‌های تاریخی ایران جاری است و به تحولات ایران معنا می‌دهد. غفلت و بیشتر از آن، تغافل بخش بزرگی از

روشنفکری ایرانی در تن دادن به الزامات منطق جنبش مشروطه‌خواهی به معنای بی‌اعتنایی به عامل محرک همهٔ دگرگونی‌هایی است که از سده‌ای پیش در ایران روی داده است و آنان از این حیث معنای این دگرگونی‌ها را در نمی‌یابند که هرگز نتوانستند در «آستانه» دوران جدید ایران قرار گیرند. به تعبیری که از منتقد ادبی فرانسوی، سنت بوو در آغاز این جلد آوردیم، «ایستادن در آستانهٔ تجدد کاری سترگ بود». آگاهی ملی ما با ایستادن در «آستانه» دوران جدید تکوین پیدا کرده است و تدوین اندیشهٔ تاریخی جدید نیز جز با تن دادن به الزامات این آگاهی ملی جدید ممکن نخواهد شد. ایستادن در آستانهٔ دوران جدید تاریخ ایران از این حیث کاری سترگ و امری خطیر و پرمخاطره است که مانند هر «ایستادنی» نیازمند ایجاد نسبتی با مختصات جایگاهی در تاریخ است. این جایگاه تاریخی در برش عرضی آن بر پایهٔ سنتی پر تعین استوار شده است. یعنی اینکه هر «ایستادنی»، در نهایت، نوعی رویارویی با سنت است و گریزی از آن نیست. در پس پردهٔ پندارهای ایدئولوژیکی و در لامکان عرفان، به مثابه ابزار پیکار سیاسی، این نسبت با سنت و در نهایت، ایستادن در آستانهٔ تجدد امکان‌پذیر نخواهد شد. کوشش برای تدوین نظریهٔ نوآیین سنت، به عنوان مفهومی پرتعین، بازگشت به سنت و تکرار آن نیست، نقادی عناصر آن است تا چنان تعین جدیدی در آرایش عناصر سنت امکان‌پذیر شود که بتوان در رویارویی با آن در جایی ایستاد و با این ایستادن معنای آن جدال «بساط کهنه» و «طرح نو» را که از دو سده پیش در دارالسلطنهٔ تبریز آغاز شده، فهمید. (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۲)

### نتیجه‌گیری

در واقع یک اندیشه و تفکر در خلا پدیدار نمی‌شود. هر اندیشه‌ای واکنش و پاسخی به نیازی دوران خود می‌باشند و به عبارت دیگر هر نظریه و ایده‌ای دارای بستر اجتماعی، فرهنگی و ... خاصی می‌باشند. اما این آرا و نظریات آینده یک کشور و جامعه را تحت تاثیر خود قرار می‌دهند. روشنفکران با ارایه افکار جدید ایده‌های نوین و قرائت‌ها و تفسیرهای جدید از آموزه‌های دینی درصدد انطباق اسلام با مقتضیات جدید می‌باشند و به همین دلیل لیست‌های فکری در تحولات و کنش‌های فکری، مذهبی و اجتماعی نقش آفرینی می‌کنند. اصل و فلسفه یک روشنفکر نشان دادن الگوی رفتاری و معرفتی است. در واقع ارایه دهندگان پیام‌ها و افکار انتقالی و بدیع در راستای مناسباتی نو در جامعه می‌باشند؛ هندسه ذهنی روشنفکران کنونی ایران بر اساس تحولات داخلی و تغییرات منظومه معرفتی با عناصر ذهنی و فکری غرب شکل گرفته است. در جمع کلی می‌توان گفت که مبانی فکری و معرفت‌شناختی هر دو متفکر ضمن آنکه شباهت‌هایی با یکدیگر دارند، اختلافاتی نیز با دیگر دارند. البته باید گفت که دغدغه هر متفکر

ایران است. در واقع برای رفع چالش‌های توسعه اقتصادی و سیاسی ایران در تاریخ معاصر و کنونی از چه نظریه و راهکارهایی استفاده کند. طباطبایی بر اساس مبانی فکری خود یعنی مدرنیته توسعه‌گرا، ناسیونالیسم ایرانی (ایران‌شهری) و اسلام سکولار در تلاش است تا راهکاری جهت برون رفت از بحران ایران ارایه کند. این رویکرد طباطبایی نشأت گرفته از منظومه معرفتی است که به طور کلی می‌توان بدین صورت ارایه کرد:

ایده‌الیسم غرب‌گرایانه فلسفه هگل مدرنیته و توسعه غربی؛ تجددگرایی سکولاریسم اجتماعی (دنیاگرایی) علم‌گرایی	مبانی غرب‌گرایانه
بازتولید ایران‌شهری دولت‌گرایی سلطنت در ایران اسلام دنیاگرا	مبانی ایران‌گرایی
توسعه‌گرایی دولت‌اقتدارگرا	موضوعات جدید

در واقع می‌توان گفت که دال مرکزی اندیشه طباطبایی توسعه ایران با توجه به بحران‌های متعدد است که مدلول‌هایی همانند اقتدارگرایی، دولت‌گرایی، تمرکزگرایی، دنیاگرایی، علم‌گرایی و... در این راستا ارایه شده‌اند.

## منابع فارسی

### کتب

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران: جلد دوم
- ..... (۱۳۸۹)، زوال سیاسی اندیشه در ایران، تهران: نشر کویر
- ..... (۱۳۸۶)، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران: انتشارات ستوده
- ..... (۱۳۹۰)، جدال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران: نشر ثالث
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون در ایران، تهران: انتشارات ستوده
- ..... (۱۳۹۲)، تأملی درباره ایران، تهران: انتشارات مینوی خرد
- ..... (۱۳۷۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر
- ..... (۱۳۹۱)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: نشر ثالث
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۷)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران ملاحظاتی در مبانی نظری، تهران: مینوی خرد
- مرادی طادی، محمدرضا (۱۳۹۷)، جریان سیاستنامه نویسی در تاریخ اندیشه سیاسی سده-های میانه ایران، تهران: نشر تمدن علمی

- عنایت، حمید (۱۳۶۲)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، از هراکلیت تا هابز، تهران: فرهنگ
- ..... (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی

### مقاله

- ..... (۱۳۷۱)، توسعه و فرآیند تجدد، فرهنگ و توسعه، شماره ۳

### خبرگزاری

- مرادی طادی، محمدرضا (۱۳۹۷/۲/۵)، جدال پروبلماتیک‌ها: فقاقت یا ایرانیت؟ خبرگزاری مهر، قابل دریافت در:

mehrnews.com

- قیصری، صادق (۱۳۹۵/۱۱/۶)، گامی در شناخت پروژه فکری فیلسوف سیاست، وبسایت تحلیلی خبری آذری‌ها، قابل دریافت در:

azariha.org

- قیصری، صادق (۱۳۹۹/۶/۹)، گامی برای شناخت پروژه فکری طباطبایی، قابل دریافت در: <https://3danet.ir>

- میری، سیدجواد (۱۳۹۷/۱۰/۲۷)، بازخوانی انتقادی روایت طباطبایی از دل ایرانشهری، خبرگزاری مهر، قابل دریافت در:

mehrnews.com