

انتقادات بر مبنای فکری آرای سید جواد طباطبایی
مجید نوروزی^۱ - سیداسدالله اطهری مریان^۲*
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۵

چکیده:

روشنفکران متاخر ایران اندیشه‌های خود را بر اساس دو عنصر بنیادین یعنی حکومت دینی در ایران و عصر جهانی شدن ارایه می‌کنند. در واقع روشنفکران همچون سید جواد طباطبایی نگرش خود به موضوعاتی همچون دولت، اقتدار، سنت، تجدد، سکولاریسم و دموکراسی را بر دو مولفه صورت بندی می‌کنند. بنابراین بررسی و نقد آرای این متفکران همچون طباطبایی باید با توجه به منظومه معرفتی هزاره سوم ایرانیان باشد. طباطبایی براساس مبانی معرفتی خود همچون ایرانشهری، سنت و غرب هگلی تلاش می‌کند که به چالش‌ها و موضوعات کنونی ایرانیان پاسخ دهد. این پژوهش به بررسی مبانی فکری طباطبایی و انتقادات بر این مبانی می‌پردازد. در این چارچوب مبانی غرب هگلی، ایرانشهری، روش‌شناسی و مفاهیم طباطبایی مورد نقد قرار گرفته‌اند. چنانکه می‌توان به موضوعاتی از قبیل وجود ابهام در مفاهیم بنیادین طباطبایی همچون ایران و تجدد ایرانی، نقد به نگرش هگلی به تاریخ ایران و بی‌توجهی به دموکراسی اشاره کرد.

واژگان کلیدی: طباطبایی، ایرانشهری، ایران، روشنفکران دینی، سنت

^۱ - دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی (اندیشه سیاسی)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران

norozimajid177@gmail.com

^۲ - استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران: نویسنده مسئول

asadolah.athary@yahoo.com

مقدمه

در تاریخ ایران هندسه مناسبات دین، دولت و جامعه یکی از مسائل مهم و بنیادی تلقی می‌شود. چرا که این سه عنصر روابط بسیار نزدیک و اندام‌واری در تاریخ تمدن ایران داشته‌اند. دین مهمترین عنصر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در جامعه ایران بوده است و بالطبع جایگاه تعیین‌کنندگی نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در ایران داشته است و کمتر این جایگاه هستی‌بخش دین در ایران تقلیل یافته است، گرچه روابط این عنصر با عناصر دیگر یعنی جامعه و دولت به لحاظ معنایی، مفهومی و شکلی تحولات خاصی در طول تاریخ داشته است.

اسلام در ایران به عنوان یک پدیده اجتماعی-فرهنگی و ملی بیش از چهارده قرن با فرهنگ باستانی ایرانیان در آمیخته و زندگی مردم را شکل داده است. اسلام پدیده‌ای انتقادی و هنجاربخشی است که هم در صحنه زندگی خصوصی و هم در زندگی عمومی حضور دارد. اسلام چیزی بیش از مذهب، اعتقادات و آیین‌هاست. تاسیس نظام جمهوری اسلامی ایران بر اساس ارزشها و هنجارهای دین اسلام بود، به عبارت دیگر ماهیت و محتوا نظام، جهت‌گیری و استراتژی-های نظام، کارکردی بیرونی (اجتماعی) و دینی و به طور کلی هسته مرکزی این حکومت بر بنیاد دین اسلام شکل گرفت ولی در طول تاریخ نظام جمهوری اسلامی ایران، حکومت دینی ایران با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی دچار تغییر و تحولات مفهومی و کارکردی شده است. این تغییر و تحول در اندیشه‌های متفکران متاخر ایران همچون سید جواد طباطبایی اهمیت اساسی دارد. با این توضیح که متفکران دینی با توجه به عناصر تاثیرگذار کنونی همچون بحران هویت، بحران اخلاق و انسان سرگشته در عصر جهانی شدن آرای خود را ارایه می‌کنند و نتیجه این اندیشه‌ها پاسخگویی به مهمترین چالش‌های انسان ایرانی در عصر اطلاعات است. متفکرانی همچون طباطبایی در این جهت به بازاندیشی در آرای گذشته ایرانیان همچون ایرانشهری، اقتدار سیاسی، ناسیونالیسم ایرانی و تعامل با غرب پرداخته‌اند، ولی این اندیشه‌ها با انتقادات ساختاری و کارکردی مواجه شده است. این پژوهش به انتقادات متفکران و نویسندگان بر مبانی فکری طباطبایی می‌پردازد.

روش‌شناسی و معرفت‌شناسی طباطبایی

معرفت‌شناسی- مطالعه آثار طباطبایی بویژه ابن‌خلدون و علوم اجتماعی و اظهارات وی، انسان را به این نتیجه می‌رساند که او معرفت‌شناسی 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. طباطبایی ترجمه ایده آلیسم به «پنداره گرایی» و «انگاره گرایی» را ناشی از نفهمیدن ایده آلیسم می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۷) طباطبایی معتقد است معرفت شناسی ناشی از ایده آلیسم جدید آلمانی، شالوده استواری برای علوم اجتماعی جدید فراهم آورد. (همان، ۲۱۳) سید جواد طباطبایی، اشاره می‌کند، اگر علامه طباطبایی در اثر خود **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ایده آلیسم را «سفسطه» خوانده است، ناشی از آن است که علامه، مارکسیسم و ایده آلیسم را عین مضمون نوشته‌های تقی ارانی دانسته‌اند که صحیح نمی‌باشد. (همان، ۲۱۵-۲۱۳) طباطبایی «مارکس معرفت شناس» را پیرو منطقی هگل می‌داند و می‌گوید، او در روش شناسی راهی را هموار کرد که به گستره علوم اجتماعی منتهی می‌شد.

طباطبایی روش تحلیل گفتار میشل فوکو 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 اقتدای به میشل فوکو، در روش باستان شناسی او به نوعی جا به جایی یا بهتر بگوییم، بازگونگی 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.

طباطبایی در ابن خلدون تأکید زیادی بر «علم منطقی هگل» به عنوان روش شناسی دارد. هگل بحث در فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه را در ساحت وجودی آن، یعنی در علم منطقی طرح می‌کند. طباطبایی معتقد است باید با پارادایم جدید معرفتی (اپیستمه جدید) سراغ «سنت ایرانی دوره اسلامی» رفت. وی علم منطقی هگل را راهنمای دستیابی به روش و معرفت شناسی نو آیین می‌داند.

غالباً طباطبایی را به اندیشمند 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 اگر چه هم عصر با هگل بود، اما فی الواقع میان ماکیاولی و هگل ایستاد». (جریان سیاستنامه نویسی، ۱۹۸) در واقع او منابع و مآخذ فکری خودش را پنهان داشته است، و خود نیز از ادعان به این راز ورزی معرفتی/روشی ابائی نداشته است؛ کما اینکه در پاسخ به سؤالی در باب نسبت مباحثش با هگل می‌گوید: «نه، به هیچ عنوان؛ شاید در قسمت‌هایی 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 کارت‌های خود را رو کنم؟ 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 خواننده 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 این رو 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.

پارادایم فکری سیدجواد طباطبایی

روح کلی مباحث طباطبایی را باید در پارادایم «زوال» فهم کرد. وی در این نظریه که متأثر از دیدگاه اسلام‌شناسان و فیلسوفان سیاسی غربی است، برای فلسفه سیاسی فلاسفه بعد از ابن‌سینا اهمیتی قائل نیست. به جز کربن و معدودی از متفکران غربی، قاطبه اسلام‌شناسان و شرق‌شناسان ابن‌رشد را پایان فلسفه اسلامی تلقی کرده و اساساً با تاریخ فلسفه‌ی اسلامی پس از آن تعامل فکری نداشته‌اند. این فهم نادرست در نظریه طباطبایی نیز اثر گذاشته است. به نحوی که فرضا شیخ اشراق و فلسفه سیاسی او در نظریه زوال کاملاً نادیده انگاشته شده است و این از ایرادات اساسی به پارادایم فکری طباطبایی است.

ایران‌شهری

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 جزئی 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 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 نوعرب و جهان نوعثمانی. البته طباطبایی مسبب این مفاک 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

ایدیولوژیکی جمهوری اسلامی بر پایه امت- امامت متولد شد و هم اکنون حکومت کنونی ایران، با تکیه بر تلقی ایدیولوژیکی 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)

حال اجازه دهید تدریجاً به نکات مهم بحث طباطبایی در باب دل‌یرانشهر بپردازیم. سیدجواد طباطبایی نظریه‌پرداز اندیشه سیاسی ایرانشهری است و نظریه حکومت مبتنی بر اندیشه ایرانشهری، به تمامی، دولت‌گرایانه است. طباطبایی در تبیین اندیشه سیاسی ایرانشهری می‌نویسد: «آمیختگی سیاست به همه اموری که به نوعی با کشورداری پیوند می‌داشته، از ویژگی-های اساسی نوشته‌های ایرانشهری است، زیرا در دوره باستانی ایران، تأمل در امور سیاسی و فرمانروایی، با هرگونه اندیشه‌ای درباره کشورداری به معنای گسترده آن پیوندی ناگسستنی می‌یافته و این امور در درون اندیشه‌ای فراگیر که می‌توان آن را «سیاسی» توصیف کرد، فهمیده می‌شده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۷۶) دو محور اصلی اندیشه ایرانشهری، «شاه آرمانی» و «به هم برآمدگی یا وحدت دین و دولت‌اند». از نظر طباطبایی «مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی ایرانشهری شاه آرمانی دارای فره ایزدی است.» (پیشین: ۱۳۱) در عین حال، «شاه آرمانی... از آنجا که دارای فره ایزدی است، در نوشته‌های ایرانشهری به عنوان انسانی خداگونه، نماینده و برگزیده خدا بر روی زمین فهمیده» می‌شد. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۳۳)

طباطبایی در تأملات می‌نویسد: «برابر اصول اندیشه ایرانشهری، «شخص» شاه، «خدای بر روی زمین ... بود.» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۱۵) اما در این اندیشه سیاسی «پادشاه، به لحاظ اینکه دارای فره ایزدی است، خود عین شریعت است.» (پیشین، ۱۳۷۵: ۱۵۲) او بر این «عین شریعت» و نه «مجری آن» بودن شاه آرمانی تأکید دارد. (پیشین: ۱۳۱) از اینجاست دومین محور اصلی اندیشه سیاسی ایرانشهری که وحدت پادشاهی و دیانت است. طباطبایی این نظر را در «نوشته‌های ایرانی نخستین سده‌های دوره اسلامی» تأیید می‌کند که «نظریه شاهی آرمانی... مقام پادشاه را از سنخ نبوت می‌داند.» (پیشین: ۱۴۸) پس، «چنین پادشاهی که برگزیده خداست و به خواست او عمل می‌کند، عین شریعت یا قانون است.» (پیشین: ۱۵۵) همچنان که می‌نویسد: «در نظریه ایرانشهری پادشاه، خود به یک اعتبار صاحب شریعت و حتی عین شریعت است.» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۵۶) در متون اسلامی «صاحب شریعت» صفت پیامبران است. این، «عین شریعت یا قانون» بودن «شاه آرمانی» علاوه بر اینکه طنین «خداوارگی» دارد به این معنا نیز هست که او «در اندیشه سیاسی ایرانشهری، مظهر و مظهر صفات لطف و قهر خداوندی است.» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۶۸)

از نظر طباطبایی «نظریه توأمان بودن دین و سیاست» «بنیادی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایران‌شهری» بود. همین اندیشه بود که به سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی - یعنی دوره‌ای که در واقعیت تاریخی «سلطنت تامه» در قدرت بود - راه یافت. این سخن طباطبایی صحیح است که «بنیادی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایران‌شهری» توأمانی دین و سیاست (دولت) بود که با الزامات سلطنت دوران اسلامی گره خورد و پیوند متداومی یافت. دقیقاً به همین دلیل است که این «بنیادی‌ترین مفردات» به سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی راه یافت و عامل اصلی مشروعیت بخشیدن به سلطه سلطنت‌های این دوران شد. اما چرا؟ دقیقاً به این دلیل که دریافتی از توأمانی یا وحدت دین و دولت در اندیشه سیاسی ایران باستان وجود دارد.

وی اولاً می‌نویسد: «مطلق» بودن قدرت «به این معنا [است] که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را محدود کند». وی ادامه می‌دهد: «در شاهی آرمانی ایران زمین و اندیشه ایران‌شهری نیز از سویی، بزرگان یا اعیان عامل عمده تحدید قدرت بودند و از سوی دیگر، نهاد وزارت و وزیر به عنوان «عقل منفصل» پادشاه عمل می‌کرد». (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۷۳) ثانیاً، او باور دارد که «شیوه فرمانروایی ایرانیان باستان حکومت قانون بود» در اندیشه سیاسی باستان ایران وجهی «آرمانی» وجود دارد. این وجه آرمانی برآمده باور به «آرمان شهریاری» است. «خَشْتَرَه» در جهان‌شناسی اوستایی به معنای «آرمان شهریاری مینوی» است و آیین فرمانروایی در گیتی را با الگوبرداری از این مفهوم، می‌توان «آرمان شهریاری گیتیانه» خواند. این «آرمان شهریاری» در کلام طباطبایی به «شاهی آرمانی» و «شاه آرمانی» تبدیل می‌شود. تعبیر «شاهی آرمانی» در اندیشه سیاسی باستانی اگر به معنای «آرمان شهریاری» فهمیده شود درست است. اما، به اطلاع من، مفهوم «شاه آرمانی» - که چه بسیار مورد توجه طباطبایی است - در این اندیشه وجود ندارد. (مرادی، ۱۳۷۹)

ایران‌شهری؛ اندیشه‌ای محافظه کارانه

ایران‌شهری و باستان‌گرایی رایج را تفکراتی اقتدارگرا و تداوم جریان ایران‌پرستی بعد از مشروطیت دانست که نمود سیاسی آن احزاب سومکا و پان‌ایرانیست بوده و تجلی آن در دوران شاه سابق تابلوی مشهور شاه-خدا-میهنی بود که سرکار استوارها بالای سر خود آویزان می‌کردند. این تفکر روایتی مخدوش و ناصحیح از تاریخ ایران به دست می‌دهد که با بسیاری واقعیات تاریخی ناخواناست و در بسیاری موارد از جمله «منشور حقوق بشر کوروش» مبتنی بر فرافکندن مفاهیم و تصورات مدرنی مثل فردگرایی و حقوق بشر به دوران باستان است که در آن چنین مفاهیمی

معنایی نداشته‌اند. حسرت و تفاخر نسبت به «عظمت» و «شکوه» ایران در دوران هخامنشی و ساسانی را آرزوی تشکیل دولتی «مقتدر» است. به‌جای چنین آرزویی باید در پی همه‌گیر شدن خواست تشکیل دولتی خردمند بود که تمامی اقلیت‌ها را به رسمیت بشناسد و به تکرر قومی و زبانی پایبند باشد. بنیان‌های طبیعی تشکیل جامعه بشری را قومیت، مذهب و زبان می‌دانست که مستقلاً قادر به مشارکت در بازار جهانی هستند و تحت‌الحمايه آن قرار می‌گیرند. (اباذری، فرارو ۱۳۹۲/۷/۱۲)

نقد اندیشه ایران‌شهری

ایشان می‌گویند که هگلی نیست، اما ما ایشان را هگلی می‌فهمیدیم، منتها هگل را وارونه می‌کرد و نزدیک به چیزی بود که آرنت و اشتراوس می‌گفتند. یعنی به جای بیان تاریخ پیشرفت، از تاریخ انحطاط سخن می‌راند. این تئوری سکوه‌های سه گانه داشت: نخست آغازگاه اندیشه را ایران قدیم و یونان باستان (به خصوص) می‌خواند، دوم دوره میانی که انحطاط را در خود داشت و سوم تجدیدی که ایشان به آن امید داشتند. بین این سه مرحله گذار انحطاطی از یونان به دوره میانی است و گذار به تجدید متصور از دوره میانه در عصر حاضر. همه کتاب‌های ایشان بر این چارچوب متکی است، البته بعدها روش‌شناسی ایشان تلفیقی شد و از آرنت و هگل به متفکران جدیدتری چون فوکو تغییر پیدا کرد و مثلاً از اصطلاحی چون شرایط امتناع که در بیان فوکو شرایط امکان است، استفاده کردند. ویژگی انسجام اندیشه ایشان آن است که وقتی در یک قسمت با تئوری‌های ایشان به مشکل بر می‌خوریم، در سایر جاها نیز دچار اشکال می‌شویم. مثلاً وقتی به تقسیم‌بندی سه‌گانه مشهور ایشان از منابع اندیشه سیاسی به صورت فقهی، فلسفی و سیاست نامه‌نویسی پرداختیم، متوجه شدم که جریان مستقلاً به نام سیاست‌نامه‌نویسی که نماینده اندیشه ایران باستان در آثار اندیشه سیاسی ما باشد، وجود ندارد و چیزی که کسانی چون روزنتال و فیلولوژیست‌های غربی می‌گویند ناشی از آشنا نبودن با سنت ما و مقایسه ظاهر کلمات و تقسیم‌بندی‌های غلط است. مثلاً در بررسی خواجه نظام الملک متوجه شدم که نه تنها کار او ربطی به اندیشه ایران‌شهری ندارد بلکه اساساً اندیشه ایران‌شهری وجود ندارد. ضمن آنکه خود خواجه نظام یک مومن متعصب و معتقد به کلام اشعری و فقه شافعی است و هیچ نسبتی با اندیشه باستانی ندارد و تنها اشاراتی مختصر در فصل هشتم سیاست‌نامه به فره ایزدی دارد. ضمناً سلطنت دوره اسلامی جنس متفاوتی با سلطنت ایران باستان دارد و قابل تقلیل به اندیشه ایران‌شهری ندارد. بنابراین جز مستشرقان کسی به تقسیم‌بندی سه‌گانه ایشان باور ندارد و عمده آثار یا فلسفی یا فقهی هستند و عمدتاً هم

فقهی هستند. دکتر فیرحی ابهام در مفهوم سنت در تئوری دکتر طباطبایی به مثابه جدی تئوری معاصر ما را دیگر نقد وارد بر اندیشه او خواند و گفت: احساس می‌کنم البته دکتر طباطبایی قبلا از سنت فرار می‌کرد و با آن تهافت می‌کرد، اما در بحث‌های اخیر به اهمیت سنت پی برده‌اند. به همین خاطر من علقه بیشتری به بحث‌های اخیر ایشان دارم. توجه اخیر ایشان به دانش فقه به عنوان مهم‌ترین دانش سنتی ما بسیار مهم است، زیرا به اعتقاد من بازاندیشی در جهان اسلام جز با بازاندیشی در فقه راه به جایی نمی‌برد. (فیرحی، انصاف نیوز ۱۳۹۳/۲/۶)

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 دگوبینو شده است و او به عنوان وزیر مختار فرانسه در ایران معرفی شده است ولی این شیوه از معرفی دگوبینو بیشتر به طنز شبیه است تا تحدید گفتمان دگوبینو پدر نژاد پرستی علمی در جهان است و تأثیرات 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 اساسا 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 دگوبینو دارد ولی طباطبایی هیچ اشاره‌ای به این پژوهش‌ها نمی‌کند و او را صرفا 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 ایرانیت ایرانیان امری ناممکن است و ریشه در ایران‌شهر ندارد بلکه برآمده از شبکه معنایی گفتمان‌های نژاد پرستی گوبینیستی است. اما جالب است بدانیم که طباطبایی به نوعی دگوبینو را بومی سازی می‌کند. برای دگوبینو مفهوم نژاد محوری است و این با زمینه اروپایی همساز است ولی طباطبایی برای سنجیدن درجات متفاوت ایرانیت ایرانیان، آن را به زبان فارسی نسبت می‌دهد و این ذهنیت را به خواننده القاء می‌کند که برای سنجیدن ایرانیت 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 بل 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 نگفتن شان ایرانی بودن آنها را تنزل نمی‌دهد.

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 ایدیولوژی‌های مدرن دارد قابل تبیین و تشریح نیست. این سخن بغایت فریبنده نخستین بار نیست که در ایران و جهان اسلام سر داده شده است بل بسیاری که دغدغه سیاسی کردن فرهنگ و رجعت به گذشته طلایی داشتن چنین خطوط غیر قابل عبوری بین ما و آنها کشیده‌اند که نمونه‌های این طرز فکر سلفیون هستند که معتقدند تحولات جهان اسلام را نمیتوان ذیل مقولات علوم اجتماعی مدرن مفهوم پردازی کرد و در برابر علوم اجتماعی مدرن بحث از بومی کردن علوم اجتماعی و اسلامیزه کردن علم را مطرح کرده‌اند.

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 می‌گردد که همان نظام خلافت است و او از آن به عنوان سنت شریعتنامه نویسی در آثارش یاد کرده است.

به سخن دیگر، هژمونی سنت شریعتنامه نویسی در تمدن ایرانی هیچگاه دیرپا نبوده است و این موضوعی است که طباطبایی از آن به غفلت بی سابقه حکومت کنونی ایران یاد می‌کند. به عبارت دیگر، طباطبایی می‌گوید احیای تفکر دینی که از نیمه‌های دهه چهل خورشیدی، به

صورت گروهک‌های کم‌اهمیت [در آسمان ایران ظهور کرد] ... دیانت [را] به عنوان ابزاری برای دامن زدن به تشدید بحران ناشی از دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی مورد استفاده قرار [داد تا] بتوانند جایی فراخ تر برای دیانت دست و پا کنند [و] جا را بر ملیت تنگ کردند. (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۵-۱۶)

تأملی در مورد ایران

طباطبایی از دریچه خود ایران به شناخت بنیادین ایران ناآشنا آمده است، وی با کاری نستوه و خستگی‌ناپذیر سنت چند هزار ساله اندیشه در ایران که با فراز و فرودهایی همراه بوده می‌شناساند. وی معتقد است که بعد از عصر زرین فرهنگ و تمدن که تجلی نظری آن کوشش‌های فارابی برای تاسیس فلسفه بود، ایران به رکودی منبعث از اتحاد نامبارک صوفیسم و توجیح‌کنندگان پسینی اندیشه خلافت به رخوتی رفت، بدین خاطر و با کتاب **تهافته 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 نویسنده از روی این پروژه فکری تأملی در رابطه با ایران می‌توان مراد و منظور طباطبایی را دریافت. طباطبایی به راستی در مورد تعریف ایران از منظر سیاسی به مفهوم وحدت «وحدت در عین کثرت» اشاره می‌کند، که این امر با تعریف پیشامدرن 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 باتوجه 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 شالوده‌شکنی 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 تأملی 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 اغراض از سنت ایرانی آنان را می‌خواهند که در جامعه به صورتی تقلیدی وار 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.

اساساً از نظر مبنایی قبول ندارم که مصائب و مشکلات ما جنبه (objective بیرونی) داشته باشد که بشود با تجدد (چه ایرانی، چه غیرایرانی، چه بومی و چه غیربومی) تمام مشکلاتمان را حل کنیم. ما مسائل و مشکلات (subjective درونی) داریم و آن مسائل و مشکلات را ما نه با تجدد ایرانی نه غیرایرانی، با هیچ چیز نمی‌توانیم حل کنیم و روش دیگری می‌خواهد. در واقع نوعی روانشناسی می‌خواهد، نوعی وظیفه‌شناسی می‌خواهد، نوعی ارزش‌شناسی می‌خواهد و نوعی به تعبیری انسان‌شناسی فلسفی و عرفانی می‌خواهد. با اینها هست که ما می‌توانیم مشکلات انسان را حل بکنیم و بنابراین همه مشکلات ما از مقوله مشکلات بیرونی (مانند مشکلات سیاسی، اجتماعی، حقوقی و تعلیم و تربیت) نیست و فقط اینها نیست که ما را به این حالت در آورده است، که بگوییم یک پروژه به نام تجدد درست می‌کنیم که می‌آید این مشکلات بیرونی را کمابیش سامان می‌دهد. مشکلات اساسی ما در درون خود ما است. همان چیزی که گاهی از آن به اصالت فرهنگ تعبیر کرده‌ام. بنابراین اولین مشکلم با ایشان این است که او به اصالت فرهنگ قائل نیست.

ولی نکته دیگری نیز وجود دارد که اگر از مشکل اول صرف نظر کنیم؛ و آن اینکه تجدد ایرانی یعنی چه؟ من هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ مصداقی، برایم ابهام دارد که تجدد ایرانی به چه معناست؟ آیا منظور تجددی است که ایرانی‌ها دارند که این معنایش تجدد ایرانی نیست و... مولفه‌های ایرانی بودن چیست؟ من هنوز منظور دکتر طباطبایی و کلا ناسیونالیست‌ها را از ایرانی بودن نمی‌فهمم من این را در آثار دکتر سروش یا شایگان نیز دیده‌ام که گفته‌اند سه مولفه‌ای که ما را می‌سازد ایرانی بودن، اسلامی بودن و مدرن بودنمان است. ولی من نمی‌فهمم این ایرانی بودن مولفه‌هایش چیست؟ ما ایرانی‌ها در چه چیزی فرق می‌کنیم با دیگران که آن را

مولفه‌های ایرانی می‌شماریم. بنابراین اولین اشکالم این است که تجدد نمی‌تواند ایرانی بشود؛ زیرا تجدد از آن رو که تجدد است نمی‌تواند رنگ جایی را به خود بگیرد و اگر هم فرض کنیم بتواند رنگی بگیرد چه رنگی را می‌توانیم ما ایرانی‌ها به تجدد بزنیم؟ ایرانی بودن ما چه چیزی در ما ایجاد کرده است که متفاوتمان کرده است با عرب‌ها یا ژاپنی‌ها... بنابراین من این پروژه را موفق نمی‌بینم، البته این به این معنا نیست که تلاش‌های دکتر طباطبایی بی‌هوده بوده است. این تلاش‌ها ارزش آکادمیک خود را دارد و تحقیقاتی در فلسفه و حتی بالاتر از آن، تحقیقاتی در نوعی فلسفه انسان‌نگری است. ولی از دل این پروژه تمدن ایرانی یا تمدن بومی یعنی مدنیت بومی یا مدرنیته بومی بیرون نمی‌آید. (ملکیان، دنیای اقتصاد ۱۳۹۸/۱/۲۸)

ما وقتی از ایران فرهنگی بحث می‌کنیم، یک بحث قومی، نژادی یا ناسیونالیستی و یا حتی یک بحث سیاسی نیست. چون وقتی نام ایران فرهنگی می‌آید، برخی‌ها فکر می‌کنند که این یک نگاه امپریالیستی است که منطبق بر یک نژاد، قومیت یا یک ایدئولوژی خاصی است که در منطقه در برابر ایدئولوژی‌های نوظهوری مانند پان‌ترکیسم، پان‌عربیسم و حتی پان‌اسلامیسم قد علم کرده است و می‌خواهد یک گفتمان یا یک پادگفتمان را در برابر اینها ایجاد کند. این مولفه‌ها به قدری بوده است که یک‌سری ارتباطات در حوزه ادبیات، جغرافیا، سیاست، تاریخ و حتی هویت تاریخی در این منطقه شکل گرفته است ولی این بدان معنا نیست که این هویت، یک هویت یک‌شکل، یک‌دست، بدون تنوع، بدون تکثر و یکپارچه است.

قبل از اینکه درصدد پاسخ دادن به آقای سیدجواد طباطبایی باشیم، باید به این نکته توجه کنیم که این گفتمان یا استدلال آقای طباطبایی یک جنبه روان‌شناختی دارد. یک واقعیتی هست که بعد از استقرار جمهوری اسلامی در ایران، یک‌سری وعده‌ها و ایده‌آل‌ها داده شد. اینکه چقدر از این ایده‌آل‌ها و وعده‌ها توانسته به منصف ظهور برسد یک بحث جداگانه است ولی خود این کاستی‌هایی که در نظام سیاسی ایران وجود دارد یک حالت سرخوردگی ایجاد کرده است و این سرخوردگی در بین اقشار مختلف جامعه و مشخصاً در بین روشنفکران، گرایش‌های متفاوتی را به وجود آورده است. بعضی‌ها معتقدند این گفتمان امت‌سازی که در جمهوری اسلامی وجود داشته و قرار بوده به عنوان یک الگوی انترناسیونال و فراملی حداقل در جهان اسلام باید مطرح شود، به حقیقت نپیوست.

اساساً اندیشه ایران‌شهری بالذات وجود ندارد و آقای طباطبایی با طرح نادرست این اندیشه‌ها به ساخت بنایی بی‌بنیاد پرداخته که در نهایت به ظهور مکتب ایرانی در عرصه سیاست ایران منجر شده است. چون آقای طباطبایی به عنوان فیلسوفی که مشرب‌هگلی دارد مباحثی بسیار

کلیدی در حوزه امتناع تفکر در فضای ایران مطرح کرده است و چون می‌خواهد برای این امتناع تفکر راه برون‌رفتی داشته باشد الگو یا پارادایمی را به عنوان ایران‌شهری مطرح می‌کند. چون تاریخ ایران نشان می‌دهد که در این سرزمین یک ایده حکومت کلان وجود داشته است این را من نمی‌گویم و هگل هم پیش از من بیان کرده که اصلاً ایده State یا ایده حکومت کلان از آن ایرانیان بوده است و این را در پروسه تاریخی، ایرانیان به منصفه ظهور رسانده‌اند.

سرخوردگی‌ای که امثال آقای سیدجواد طباطبایی در عرصه عمومی پیدا کردند و وقتی به این نتیجه رسیدند که نمی‌توانند سازوکارهای دموکراتیک و یک دولت توسعه‌گرا را در ایران ببینند و یا به زعم آنها نمی‌شود در نزدیکی‌ها در افق ظهور یک دولت دموکراتیک با سازوکارهای یک جامعه مدنی را در ایران دید و از سوی دیگر به‌زعم اینها اسلام سیاسی یک پروژه شکست خورده است به دنبال راهکار و آلترناتیوی به نام ایران و ایران‌گرایی رفتند که اولاً پشتیبانی مردم را دارد. سیدجواد طباطبایی به دنبال برگشت به گذشته و به یک سوژه باستان‌گرایانه است البته ما نیاز به بازگشت به خویشتن داریم تفاوت این دو در این است که «بازگشت» به معنای «برگشت به گذشته» نیست بلکه باز یافتن سوژه ایرانی در نسبت با جهان معاصر و میراث ایرانی است که این میراث ایران هم دارای تنوع‌های زیادی است و هم شامل ایرانی پیش از اسلام و هم ایرانی پس از اسلام، ایرانی پیش از تشیع و پس از تشیع و هم ایرانی پیش از مدرنیسم و هم ایرانی مدرن می‌شود. من فکر نمی‌کنم حالا که بعد از چهار دهه ما به این نتیجه رسیده‌ایم که ایده امت‌محوری را در جهان اسلام نتوانسته‌ایم با قرائت جمهوری اسلامی نهادینه کنیم باید به سمت باستان‌گرایی یا به سمت ضدیت با عربیت و ترکیت عدول کنیم. بلکه راه عبور فهم مکانیسم‌های شکست بوده است. ایران یک کشور چندقومی است و این چندقومی بودن مسئله چندزبانی را مطرح می‌کند. چیزی که حس می‌کنم آقای سیدجواد طباطبایی به آن توجه نکرده است تمایزی است که ما باید بین چهار مفهوم بسیار کلیدی قائل شویم. ما چهار مفهوم در حوزه مطالعات زبان داریم؛ یکی مفهوم زبان مادری، دیگری زبان ملی، دیگری زبان رسمی و دیگری هم زبان مشترک است. اگر این چهار مفهوم از همدیگر تمییز داده نشود ما به همان مغالطه‌ای می‌افتیم که سیدجواد طباطبایی در نگرش به زبان‌های دیگر افتاده است. (میری، 22/5/1395) (<https://cgie.org.ir/>)

سنت

در اسلام، کتاب، که از طریق جبرئیل به پیامبر وحی شده، به عنوان کلام الهی، از نظر حجیت قطعی‌الصدور و به طور اساسی مصدر تشریح احکام شرعی است، اما کتاب تنها از آیات «محکّمات» فراهم نیامده، بلکه آیات «متشابهات» و نیز ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مجمل و

مبین، مطلق و مقید در آن وجود دارد که فهم آنها برای همگان آسان نیست. «سنت» پیامبر، در معنای اصطلاحی آن، مبین و مفسر کتاب است و مجمل آن را تفسیر می‌کند و، به این اعتبار، دومین منبع حقوق اسلامی به شمار می‌آید. علمای علم اصول حجیت سنت پیامبر را از ضروریات دین اسلام می‌دانند و برخی بر آن‌اند که نفی حجیت سنت پیامبر به معنای انکار دین اسلام است. محمد تقی حکیم می‌نویسد که اسلام، بدون سنت، نمی‌تواند معنایی داشته باشد و از آنجا که حجیت سنت واضح و روشن است، اقامه دلیل و آوردن برهان تحصیل حاصل و زحمتی زاید خواهد بود. (همان، ۴۷ و ۴۸) شیعیان، نظر به عصمت امامان، سنت ائمه را نیز ادامه سنت پیامبر می‌دانند و علمای اصول شیعی به استناد سه نوع دلیل، از کتاب، سنت و عقل، حجیت سنت اهل بیت را اثبات کرده‌اند. علمای علم اصول، افزون بر آیه‌هایی از کتاب، برای اثبات حجیت سنت اهل بیت، بویژه بر حدیث ثقلین از پیامبر استناد کرده‌اند که از دو طریق راویان اهل سنت و جماعت و شیعی به تواتر روایت شده است. این حدیث در روایت زید بن ثابت به قرار زیر است: «من دو خلیفه در میان شما باقی می‌گذارم: کتاب خداوند که ریسمانی میان زمین و آسمان است و عترت، اهل بیت من، و این دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا اینکه بر سر حوض نزد من حاضر شوند». به گفته محمد تقی حکیم، حدیث ثقلین از این حیث اهمیت دارد که با آوردن «لن» که افاده نفی ابدی می‌کند، تأکیدی بر جدایی ناپذیر زاید بودن کتاب و عترت و تأییدی بر عصمت اهل بیت است. بدین‌سان، تمسک به دامن اهل بیت موجب رستگاری و رهایی از گمراهی است و از آنجا که ذات نیافته از هستی بخش نمی‌تواند هستی‌بخش باشد، اگر اهل بیت خود معصوم نمی‌بودند، نمی‌توانستند موجب رستگاری شوند و اگر احتمال گمراهی آنان می‌رفت، نمی‌توانستند راهنمای دیگران باشند. برابر حدیث ثقلین تنها تمسک همزمان به کتاب و سنت اهل بیت می‌تواند مایه رستگاری شود و تا قیامت یکی از آن دو از دیگری بی‌نیاز نخواهد بود. این کاربرد اصطلاح سنت در تداوم شیعی امامی- بویژه در تفسیر عرفانی- باطنی آن را- می‌توان با مفهوم سنت در الهیات مسیحی مقایسه کرد، زیرا در مسیحیت سنت تنها به «قول و فعل و تقریر» عیسی مسیح اطلاق نمی‌شود، بلکه با توجه به سرشت ویژه دیانت عیسوی که در جای دیگری توضیح داده‌ایم، با بسته شدن دایره نبوت دایره حواریانی آغاز می‌شود که در تداوم آن در کلیسا و پاپ- به عنوان خلیفه پطرس قدیس- تا آخرالزمان ادامه پیدا خواهد کرد. البته، در این قیاس نباید راه اغراق پیمود: سنت حواریانی، از نظر مصدر تشریح احکام، با کتاب نسبت عرضی دارد، در حالی که در تشیع، سنت، در بهترین حالت، در طول کتاب قرار می‌گیرد؛ آن را تفسیر می‌کند، اما چیزی بر آن نمی‌افزاید. چنان که از این توضیح اجمالی می‌توان دریافت، نظریه سنت در الهیات مسیحی

نظریه‌ای فراگیر بود، شمول آن از محدوده بحث در اصول تشریع فراتر می‌رفت و، از این‌رو، با بسطی که در تحول آتی الهیات مسیحی پیدا کرد، بویژه در جریان جدال قدما و متأخرین، به یکی از مفاهیم عمده تمدن مسیحی تبدیل شد. برعکس، در علوم اسلامی، مفهوم سنت، به عنوان دومین دلیل از ادله اربعه، نظر به سرشت متفاوت دیانت اسلامی و مسیحیت، در محدوده اصول فقه باقی ماند و نتوانست به یکی از مفاهیم عمده بحث‌های نظری تبدیل شود. (همان، ۵۰-۴۸)

دیدگاه شیعی درباره سنت، بویژه با توجه به اهمیت دایره ولایت در آن، نقاط مشترک جالب توجهی با مباحث الهیات سنت در مسیحیت دارد، اما اینک نکته‌ای برای فهم وجوه افتراق اسلام شیعی و مسیحیت اساسی است که در تشیع با آغاز غیبت کبری دایره ولایت بسته می‌شود، در حالی که دایره حواریانی در مسیحیت تا آخرالزمان در کلیسا ادامه پیدا خواهد کرد. نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از این وجه تمایز گرفت، این است که سنت در الهیات مسیحی مفهومی فراگیر و عام است و بر همه مباحث الهیات مسیحی اشراف دارد، در حالی که در تشیع، با آغاز غیبت کبری، سنت از مرتبه دایره ولایت به حوزه مباحث اصولی انتقال پیدا می‌کند و با بسته شدن دایره ولایت، باب عصمت نیز بسته می‌شود. (همان، ۵۰)

سنت در دوره اسلامی

در فاصله سده‌های دوم تا پنجم (قمری)، ایرانیان نه تنها توانستند هویت مستقلی در بیرون نظام سلطه خلافت عربی پیدا کنند، بلکه با فراهم آوردن ترکیبی از عناصر متنوع دنیای باستان و آغاز دوره اسلامی، نظام پیچیده‌ای را نیز ایجاد کردند که مجموع آن وحدت در کثرت سنت در دوره اسلامی می‌خوانیم. این نظام سنت که با آغاز دوران جدید از آن به نظام سنت قدمایی تعبیر می‌کنیم، در سده‌های متأخر دوره اسلامی، به تدریج، دستخوش تصلب بی‌سابقه شد. در شرایط کنونی دانش ناچیزی که از تاریخ اندیشه در ایران داریم، توضیح روند این تصلب به منزله «دریایی است که آب آن را نمی‌توان کشید»، اما نمی‌توان «هم به قدر تشنگی از آن نچشید»، زیرا نخستین گام در راه تدوین تاریخ اندیشه طرح پرسش از سرشت این تصلب سنت و شرایط امکان درافکندن «طرح نو» در قلمرو اندیشیدن ایرانی است. پیش از آنکه به دگرگونی‌هایی که با آغاز دوران جدید در نظام سنت قدمایی پدیدار شد، اشاره کنیم، این نکته را به اجمال می‌گوییم که اگر چه روند تصلب سنت در «قرون وسطای» تاریخ ایران آغاز شد و پیش از آنکه ایران، در دارالسلطنه تبریز، در «آستانه» دوران جدید قرار گیرد، پیوند نظام سنت قدمایی با حیات اجتماعی ایران گسسته بود، اما با آغاز اصلاحات عباس میرزا، که در بی‌اعتنایی به نظام سنت

قدمایی انجام شد، اهل نظر دریافتی از این شکاف میان سنت قدمایی و تجددخواهی پیدا نکردند. (همان، ۸۸ و ۸۹)

ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، نسبتی با سنت داریم. اینکه ما پشت به سنت کنیم و ندانیم که سنت چیست، مشکلی را حل نخواهد کرد. مثالی برایتان می‌زنم، برخی در ایران معتقدند که برای رهایی از سنت، کافی است کسی بی دین متولد شود، در غرب هم تحصیل بکند و در تمامی عمرش به زبان انگلیسی حرف بزند. او می‌تواند فکر کند که نسبتی با سنت ندارد و به عبارتی، سنت را برای خود، سالبه به انتفای موضوع کرده باشد. ولی مساله اساسی این است که سنت یک امر سیال است؛ مثل هوایی که ما را احاطه کرده است. این مهم نیست که من حافظ نمی‌خوانم، مهم این است که حافظ جزء ذهنیت من است. این مهم نیست که من هیچ ارتباطی با شریعت ندارم، مهم این است که من شرعی فکر می‌کنم؛ من بی دین شرعی فکر می‌کنم، آدم متدین که جای خود دارد. در اینجا انسان غیر مذهبی هم شرعی فکر می‌کند. نمونه آن بحثی است که در جلد دوم پژوهش‌م مطرح کرده‌ام و روی آن تئوری دارم. آن بحث این است که شما چنانچه سنت را به آنگونه که در جلد اول طرح کرده‌ام، طرح نکنید، ممکن است به جایی برسید که در مشروطه و اواخر دوره ناصری به آن رسیدیم؛ که آقا! این حوزه علمیه و علما و مجموعه دانش سنتی مزاحم ماست. همانگونه که تقی زاده می‌گفت که از فرق سر تا نوک انگشت پا باید غربی بشویم. خوب، تمامی قوانین را ترجمه کردیم و غربی شدیم. میز و صندلی و قاشق و چنگال را هم آوردیم.

معنای سنت

در مواردی که «کتاب و سنت» را به صورت کلیشه‌ای به کار می‌برم و توضیحی نمی‌دهم، معلوم است که هیچ تصرفی در آن نمی‌کنم و به همان معنایی به کار می‌برم که در اسلام به کار می‌رود. در تحقیق جدیدم که درباره اندیشه سیاسی جدید در ایران است فصل اول از جلد اول را به «جدال با سنت» اختصاص داده‌ام و در آنجا سنت را معنا کرده‌ام. البته نباید آن سنت را با سنت در فرهنگ اسلامی یکی گرفت. وقتی که می‌گویم در «کتاب و سنت» اندیشه سیاسی نبود یا در «کتاب و سنت» بحث درباره معنای جدید وجود ندارد، سنت را به همان معنای قدیم رایج خودمان به کار می‌برم. وقتی رابطه سنت با دنیای جدید یا تجدد را بحث می‌کنیم باید دقیقاً معنای سنت را بدانیم.

از چند سال پیش که بحث «سنت و تجدد» در ایران موضوع روز شده، تبدیل به مهمترین مساله ما گردیده است. ولی این بحث شاید خیلی روشن نباشد که راجع به چه چیزی داریم

سخن می‌گوییم. به نظر من روشن کردن مساله خیلی مهم است. وقتی آقای یدالله موقن در مجله نگاه نو، نقدی بر دیدگاه من نوشت، نمونه کاملی از فاصله ذهنیت ایرانی با بحث من را به تصویر کشید. ایشان گفته بود «طباطبایی» وقتی از سنت صحبت می‌کند منظورش از سنت، جامعه سنتی است. در اینجا چه اتفاقی می‌افتد؟ لغزشی صورت می‌گیرد. زیرا بحث من، بحث فلسفی است. ایشان می‌گوید وقتی من از سنت سخن می‌گویم، منظورم جامعه سنتی است و یا این که من فکر می‌کنم جامعه ایران، جامعه سنتی است و رابطه اش را با تجدد بحث می‌کنم. مشکل اساسی این است که من نه درباره جامعه سنتی سخن می‌گویم و نه جامعه ایران را سنتی می‌نامم. البته مشکل ما این است که جامعه شناسان ما هم نمی‌دانند که درباره چه چیزی صحبت می‌کنند. جامعه سنتی اولیه، جامعه‌ای است که تمدن از آن رد نشده است. در جوامع اولیه مردمان با پانصد کلمه حرف می‌زنند، در حالی که من از جامعه‌ای سخن می‌گویم که هزار سال فکر عقلانی طراز اول داشته است و نه تنها خودش رنسانس کرده بلکه غرب هم از طریق این جوامع رنسانس ایجاد کرده است. اشتباه اساسی این است که او فکر می‌کند من از جامعه‌ای صحبت می‌کنم که هنوز انسان اولیه توی غار زندگی می‌کند. من سنت را مطلقاً به معنایی که مورد نظر اینهاست به کار نمی‌برم و سنت هم اصلاً به معنای جامعه سنتی نیست. جامعه ایران نیز اصلاً یک جامعه سنتی نیست. حتی آنهایی که ادعا می‌کنند سنتی هستیم، اصلاً سنتی نیستند. ایران مدتهاست که از جامعه سنتی بیرون آمده است. ولی مشکل این است که حالا کجا هستیم؟ این مستلزم تعریف مجدد سنت در ایران است. با توجه به این معناست که ما می‌توانیم ویژگی جایی را که ایستاده‌ایم توضیح بدهیم.

مشکل اساسی ما این است که آن مضمون جدیدی که از غرب وارد کردیم، به قول کانت، در قالب‌های ذهن فطری ما ریخته شد. درست است که ماده از خارج می‌آید، ولی من آن را در قالب ذهن خودم می‌فهمم. وضعیت ما با دنیای جدید درست همین طور است. یعنی آن را در قالب‌های ذهن خودمان ریخته‌ایم. درست است که همه به این نتیجه رسیده بودیم که سنت هیچ است و به درد نمی‌خورد، ولی آنچه را که از قانون جدید غرب و از حکومت قانون جدید گرفته بودیم، در قالب‌های حقوقی شرع ریختیم. یعنی چیزی درست کردیم که ماهیت خودش مساله است و اینجاست که مساله سنت و تجدد اساسی می‌شود و دیگر، جامعه شناسی و جامعه شناسان نمی‌توانند آن را طرح کنند.

هگل و دوره بندی تاریخ جهانی

طباطبایی ایراد گرفتن احسان نراقی به هگل را که «نظام‌های شرقی را یکسره تابع خودکامگی

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، طباطبایی در مجموعه کتاب‌هایش دغدغه عدم شکل‌گیری دولت ملی در ایران را دنبال می‌کند. در کتاب اول با عنوان **درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران** (که در چاپ‌های بعدی، لفظ فلسفی برداشته شد) ایده دولت و چگونگی انحطاط را دنبال می‌کند. از آغاز مشروطیت تاکنون، مسئله انحطاط، دغدغه ایرانیان بوده است و همواره به تأسی از دستگاه هگلی نگاه دولت مدار بر مسئله حاکم است. در کتاب دیگر تحت عنوان **زوال اندیشه سیاسی**، اندیشه سیاسی مترادف با اندیشه سیاسی دولت است و گویا اندیشه اساساً یعنی اندیشه سیاسی. البته طباطبایی انحطاط را از جنگ‌های ایران و روس و نقطه اوج آن را از دوره صفویه می‌داند. هرچند طباطبایی متأثر از یکی از شاگردان بوکهارت بنام آدام متس نویسنده کتاب **رنسانس اسلام**؛ قائل به این است که در تمدن دوره اسلامی در قرن سوم و تا هفتم ایرانیان توانستند یک سنتزی فی مابین منطق یونانی، اندیشه ایرانشهری و روایتی از دیانت اسلام بوجود آورند؛ اما مسئله اینست که آدام متس براساس مفردات و آموزه دیگری به این نتایج رسیده است. دکتر مرادی این پرسش را مطرح ساخت که آیا با مفردات تاریخ نویسی هگلی که محور آن دولت و اندیشه پیشرفت است می‌توان نتایجی را در تاریخ ایران بسط داد که متس در رنسانس و اسلام به آن رسیده است؟ به نظر او در نظر گرفتن جریان‌های پسا هگلی و نقدهای مکتب تاریخی به هگل می‌تواند نتایج ارزشمندی را در مطالعه تاریخ ما همراه داشته باشد. او در ادامه افزود: از مزیت‌های تاریخ نویسی آقای طباطبایی اینست که می‌کوشد از چارچوب دوربندی‌هایی که در تاریخ نویسی اروپایی رایج است بیرون آید و می‌کوشد دوره‌بندی تاریخی خاصی را صورت بندی کند اما سنجه و ضابطه ایشان در این صورت بندی، همچنان اندیشه پیشرفت و شکل‌گیری دولت ملی و مدرن است. از این رو صورت بندی دوره گذار در نزد ایشان پیدا می‌شود.

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 میراث-خوار 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 واحدهای 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. (پیشین)

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 شهرهای یونانی بوده است اندیشه فلسفی یونانی بویژه در کوره بحران دموکراسی آتنی گذاشته و آبداده شده و با سقراط گفتگویی خردمندانه درباره پرسش‌هایی که از ژرفای شهر و دموکراسی برخاست، به بحث اساسی اندیشه فلسفی تبدیل شد. افلاطون چنان منظومه 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: هر کس 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- لااقل به زعم ما - را طی کرده‌اند باید به کدام ترتیب از موقعیت‌ها نسبت داد. 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. (وبر، ۱۳۷۳: ۲۱)

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 خود بنیاد و خودکاو عرضه شد و دوران مدرن را در گذار 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)

سپس 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 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 پتیاره‌گی 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 منظمه‌ای فلسفی بنیاد گذاشت که اندیشه انحطاط پر اهمیت‌ترین عنصر آن بود وی به درستی دریافته بود که راه برون‌رفت از انحطاط جز با اندیشه منظم فلسفی نمی‌تواند هموار شود، دریافتی بنیادین که بویژه در شرق اسلامی نمی‌توان یافت. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۷۸)

بنابراین که بحران و حل معقول و واقع‌بینانه آن سد راه رسوخ انحطاط در پیکره‌ی تمدن است و حل بحران تنها با تکیه بر خردورزی و اندیشه‌ورزی امکان دارد، طباطبایی بر این نظر است که گذار از وضعیت انحطاط جز از مجرای اندیشیدن درباره آن امکان‌پذیر نخواهد شد و اگر تاکنون در این باره نیندیشیده‌ایم به معانی آن نیست که خار انحطاط در سراسر پیکر تاریخ فرهنگ و تمدن ایران نخلیده است بلکه باتوجه به تجربه مغرب زمین که از همان آغاز یعنی از سپیده دم فرهنگ یونانی به انحطاط اندیشیده است می‌توان گفت که فقدان مفهوم انحطاط در یک فرهنگ، بیانگر عدم انحطاط نیست بلکه عین آن است. اگر چه طرح شکل‌گیری خردمندی فلسفی در یونان عصر دموکراسی در اینجا به عنوان مقدمه بحث از انحطاط و عنوان کردن آن در بحث از فرهنگ ایرانی به روایت طباطبایی مطرح شده است اما کاوش‌های تاریخی

و یافته‌های باستان‌شناسی امروزه یافته‌های خردورزی و دموکراسی یونانی را بر بادرفته می‌دانند. تحقیقات جدید ثابت کرده‌اند رویای خرد یونانی شکل منحنی و تنزل خردورزی و کشور دارای اقوام پیشین بوده و بیش از آنکه یونانیان دموکراسی و خردورزی را به زوال محتوم خود برانند علل سومر و کرت و ایرانی دارای نظام‌های سیاسی آزاد و آموزه‌های خردمندانه‌ای بودند.

چنانکه تکوین ایده‌آلیسم در دیگر نقاط جهان نیز 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، فرهنگ امروز ۱۳۹۴/۴/۸) آقای طباطبایی در کانتکس فرانسوی بحث می‌کند البته نه خود فرانسویان بلکه اعرابی که در فرانسه کار می‌کنند. مانند محمد آرگون، الجابری و... اینها اعرابی هستند که در فرانسه شکل گرفته‌اند و مهم‌ترین آدمی که با آن فرانس می‌دهند آدام بت است. تاریخ‌نویسی ایرانیان روی هیچ پایه‌ای استوار نیست. طباطبایی معتقد است تاریخ‌نویسی باید براساس بنیان‌های نظری شکل بگیرد در غیر این صورت تاریخ افسانه می‌شود، بنابراین از منظر او اگر فلسفه شکل‌نگیرد تاریخ‌نویسی هم صورت نخواهد کرد. اندیشه یک نوع عمل است پس تا زمانی که کسی عمل می‌کند نمی‌توان گفت که انحطاط اندیشه است. اما چگونه می‌توانیم اندیشه‌های مان را بفلسفیم؟ چرا که فلسفه در ایران در محاق فراموشی است.

ایده‌آلیستی بودن نگاه طباطبایی

کتاب مفاهیم کلیدی وجود دارد که مشخص نشده است که خواننده باید تلاش کند تا آنها را در لابه لای متن دریافت کند و نویسنده آنها را مشخص نکرده است. مثلاً مفهوم تداوم فرهنگی یا مفهوم اندیشه سیاسی ایران‌شهری از این موارد است که در متن آمده است. یا مفهوم نیروی پایداری ایرانی یا مفهوم فرزاندگی ایرانی که هیچ کدام مشخص نشده‌اند. سوال این است که این

چه اثری است آیا اثری محققانه است؟ یا اثری است که می‌خواهد بحث ایدئولوژیک بکند. از مفاهیم که بگذریم به مبانی نظری اثر می‌رسیم که متأسفانه هیچ بحثی از مبانی نظری نشده است به نظر من آثار ایشان آثاری فرسایشی است یعنی شما باید نیروی بسیاری صرف کنید تا بتوانید بفهمید که با چه اثری مواجه هستید. محور اصلی این بحث تداوم تاریخ ایران و تداوم فرهنگی ایران است. البته اینها با هم متفاوتند و برای ایشان روشن نیست. بنابراین به نظر می‌رسد موضع نظری که در این کتاب وجود دارد نظریه تداوم فرهنگی ایران است.

یک پیش فرض در افکار آقای طباطبایی وجود دارد که به نظرم اندیشه‌گرایی است. به این معنا که گویی افکار هستند که تاریخ را می‌سازند و عمل و عملکرد انسان‌ها تابع اندیشه‌ها هستند در بخش‌های مختلف کتاب این اندیشه را می‌بینیم. تعامل دوسویه بین اندیشه و تاریخ وجود دارد و قایل به تعیین نسبی اندیشه هستیم. به هر حال طباطبایی با این نگاه به کتاب سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک پرداخته است. آن چیزی که در این اثر حاکم است یعنی تفکر اسطوره‌ای فره ایزدی در ایران باستان، به یک تفکر افسانه‌ای تبدیل شده است. طباطبایی این را به عنوان بنیاد اندیشه سیاسی ایرانی در نظر گرفته که خواجه آن را بازخوانی کرده است. در صورتی که به نظرم روح خواجه از آن بی‌خبر است و به نظرم اثر طباطبایی یک اثر ایدئولوژیک است تا علمی است. (میری، اعتماد ۱/۲۴/۱۳۹۶)

نتیجه‌گیری

بررسی تفکرات و عملکرد روشنفکران بعد از انقلاب اسلامی با دشواری‌ها و چالش‌هایی همراه است، چرا که در ایران یک نظام دینی ایجاد شده، از طرف دیگر همچنان که پیچیدگی‌ها و ظرافت‌ها در جهان باعث افزایش پیچیدگی در افکار متفکران جهانی شده است. تأثیرات بسیار عمده‌ای بر اندیشه‌های متفکران ایران به جا گذاشته است. چنانکه مسائلی از قبیل جهانی شدن، رسانه‌ها و... تأثیرات عمده‌ای بر جریان‌های فکری ایران بجا نهاده است و همین تأثیرات جهانی و همین‌طور تغییرات داخلی باعث افزایش توجه به موضوعات هویت‌خواهی، اقتدارگرایی، بازخوانی سنت و... شده است. روشنفکران و لایه‌های فکری یک جامعه تأثیر شگرفی در جهت‌گیری‌های دینی، سیاست‌ها، برنامه‌ها و... یک کشور دارند. گرچه خود نخبگان تحت تأثیر مسایل زمانی و مکانی خود و جهان هستند. البته در عصر جهانی شدن بیشتر متفکران با بهره‌گیری از فن‌آوری‌های جدید ارتباطاتی و اطلاعاتی تحت تأثیر فضاهای فرهنگی دینی جهان می‌باشند. در واقع یک اندیشه و تفکر در خلا پدیدار نمی‌شود. هر اندیشه‌ای واکنش و پاسخی به نیازی در دوران خود

انتقادات بر مبنای فکری آرای سید جواد طباطبایی

می‌باشند. 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 در صدد 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. به طور کلی مهمترین انتقادات بر اندیشه‌های سید جواد طباطبایی از بعد مبانی عبارتند از؛

غرب	- نگرش غرب گرایانه به تاریخ ایران - رویکردی هگلی به تاریخ و تحولات ایران - نگرش ایده الیستی غرب به موضوع ایران
ایران‌شهری	- فقدان اندیشه ایران‌شهری در ایران - عدم انطباق اندیشه ایران‌شهری با وضعیت کنونی ایران - اشتباه در بازتولید اندیشه ایران‌شهری در گذار از این وضعیت
مفهومی	- ابهام در مفاهیم - فقدان تعریف از مفاهیم محوری همچون ایران، انحطاط و...
سنت	- تحول مفهومی در مفاهیم - عدم تعریف مشخص و کاربردی - فقدان ارایه شاخص برای سنت - بی توجهی به سنت‌های بومی و... ایران
دموکراسی	- بی توجهی به اصل دموکراسی - تاکید بر ناسیونالیسم و اقتدار دولت(دولت‌گرا)

منابع فارسی

کتاب

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰)، ولایت مطلقه، تهران، نشر طرح نو
- (۱۳۸۱)، جدال قدیم و جدید، تهران، انتشارات نگاه معاصر
- (۱۳۸۱)، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نشر طرح نو
- (۱۳۸۴)، مکتب تبریز و مبانی تجدد، تبریز، انتشارات ستوده
- (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، نشر نی
- (۱۳۸۴)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، نشر مینوی خرد
- فیرحی، داود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی
- (۱۳۸۲)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، انتشارات سمت

خبرگزاری

- خردنامه همشهری
- سیاست‌نامه‌های شرق و اعتماد
- سایت معنویت

www.manivait.com

- سایت شارح

www.shareh.com

- طباطبایی، سید جواد، گسترش اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان، قایل دریافت در:

www.Talash.com

- مهرنامه