



## تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی

سیدرسول قهاری<sup>۱</sup>

سیدفرشید جعفری پابندی<sup>۲</sup>

اصغر پرتوی<sup>۳</sup>

### چکیده

سنت را می‌توان چالش‌برانگیزترین مفهوم تاریخ معاصر ایران تلقی کرد. در واقع سایر مفاهیم و اندیشه‌های نوین از جمله تجدد و دموکراسی با توجه به سنت معنا شدند. به همین دلیل ارای سیاسی متفکران معاصر ایران از جمله سید جواد طباطبایی پیرامون سنت و تجدد شکل گرفته‌اند. سؤال و هدف محوری این پژوهش معنا و شاخص‌های سنت در اندیشه سیاسی طباطبایی است. با بهره‌گیری از روش تبیینی می‌توان گفت که طباطبایی همانند سایر متفکران ایرانی، پیش از بررسی مدرنیته، تجدد و همچنین ترسیم اندیشه سیاسی خود به ارائه مفهوم سنت و ارتباط آن با تاریخ، سیاست، دین اسلام و زندگی ایرانیان پرداخته است و سپس آن را با تجدد تطبیق داده است. نگرش طباطبایی به سنت نگرشی پارادوکسیکال است، چراکه از یک نگرشی میراث‌وار به سنت دارد که باید به آن به صورت هویت تاریخی نگرست که کارکردی در دوره تجدد، توسعه و سیاست‌گذاری ندارند. از سوی دیگر سنت ایرانی را با اقتدارگرایی، انسجام و همگرایی ایران، فقدان شکل‌گیری دموکراسی غربی در ایران همگام می‌کند.

### کلمات کلیدی

سنت، طباطبایی، تجدد، ایران، توسعه

۱- دانشجوی دوره دکتری علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
ghahari.ra@gmail.com

۲- استادیار گروه روابط بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Farshid.jafari@iauz.rc.ir

۳- استادیار گروه روابط بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
asgpar@yahoo.com

## مقدمه

سنت و تجدد در فرهنگ اسلامی، برخلاف غرب، با یکدیگر تعارض و تمانعی ندارند و تجدد لزوماً همه‌جا سنت را نفی نمی‌کند. عوامل درونی و بیرونی تجدد، انسان و جامعه را به تحول و نوخواهی وامی‌دارد. سامان دادن تجدد، که با تحول همراه است، در عرصه‌های مختلف شناختاری، احساسی و رفتاری فرهنگ با مراجعه به حقیقت دین میسر است. این رجوع و استناد، که به صورت روش‌مند و با اسلوب صحیح صورت می‌گیرد، فرهنگ را پالایش کرده، ضمن اهتمام بر اسلامیت آن عصری بودن آن را هم تأمین می‌کند. بررسی دو مسئله فرهنگی تحصیل زنان و سینما در دوره بعد از انقلاب نشان می‌دهد عوامل درونی و بیرونی در این دو مسئله مؤثر بوده است. مواجهه با این دو مسئله ضرورت بازخوانی آن‌چه را در غرب درباره این دو رخ داده (به عنوان عامل بیرونی) بر اساس مبانی دینی روشن می‌کند.

سنت و هویت رگه‌هایی از فرهنگ یک قوم است که «تشابه» و «تداوم» داشته باشد، یعنی آنچه در طول تاریخ ثابت و مشترک مانده و تحول و دگرگونی تاریخی روی آن اثر نگذاشته است و در عرض نیز می‌تواند به معنای وحدت (تشابه) در عین کثرت باشد. البته سنت‌های فکری عرفانی فلسفی و ادبی گوناگون و متفاوتی در یک جامعه وجود دارد ولی تمام این‌ها ناظر به یک توحیدگرایی و یک نوع هویت دینی است. به لحاظ اجتماعی این هویت قسمت قابل توجهی یا اکثریت متناهی از افراد و اقشار جامعه را در بر می‌گیرد. برای شناخت این تهنشین‌ها باید یک رویکرد تبارشناختی داشته باشیم و تاریخ گذشته خود را مطالعه کنیم. مطالعه تهنشین‌ها در واقع یک بحث فرهنگی است. ما باید چند سطح فرهنگ را از یکدیگر تمیز دهیم که در غیر این صورت دچار نوعی شکل‌گرایی خواهیم شد و قادر نخواهیم بود سره را از ناسره مشخص سازیم و تقدم و تأخر بین لایه‌ها قائل شویم. بسیاری از افرادی که بحث‌هایی چون «سنت و مدرنیسم» یا «چندگانگی فرهنگی» یا «تأثیر و تأثر» از فرهنگ غرب را مطرح می‌کنند، این اولویت‌بندی را قائل نیستند و همه‌چیز را به «فرهنگ» تعبیر می‌کنند. ما فرهنگ را به عنوان «معرفت مشترک» تعریف می‌کنیم که بخش اعظم این معرفت مشترک «اندیشه مشترک» است.

## ادبیات موضوع

پیرامون مباحث مرتبط با موضوع پژوهش می‌توان به مجموعه آثار سید جواد طباطبایی در این زمینه اشاره نمود، از جمله کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران» می‌باشد که به طرح نظرات خود مبنی بر امتناع اندیشه به‌طور عام و زوال اندیشه سیاسی به‌طور خاص در ایران می‌پردازد، طباطبایی معتقد است اندیشه‌ی سیاسی در ایران دارای فراز و فرود بوده و سرانجام به زوال رسیده است و می‌کوشد تا نشان دهد تجدد و انحطاط دو مفهوم به‌هم پیوسته هستند و در شرایط تصلب سنت و امتناع اندیشه، طرح یکی بدون

## تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری یابندی و پرتوی

دیگری امکان‌پذیر نیست. وی همچنین در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی غرب نیز مجموعه‌ی «جدال قدیم و جدید» را به بازکاوی انتقادی فکر سیاسی غربی از یونان تا دوران جدید اروپا اختصاص داده است. این مجموعه نوعی تاریخ‌نگاری ایرانی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی غرب است که بر پایه‌ی آثار اصلی متفکران غربی تألیف شده به جدال تجدد و سنت در اندیشه مغرب زمین می‌پردازد. از دیگر آثار مهم طباطبایی می‌توان به «مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی» اشاره نمود او در این کتاب به پدیدار شدن آگاهی نوآیین در میان برخی از کارگزاران دارالسلطنه تبریز در زمان عباس میرزای قاجار، از جمله میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی، و تأثیرات آن در تحولات آتی ایران اشاره می‌کند. آثار مهم طباطبایی در این زمینه «تأملی درباره ایران» است وی در این مجموعه اثر سه‌جلدی خود به تدوین تاریخ اندیشه در ایران دوران جدید (از دوره صفویه تاکنون) می‌پردازد. او ایران را به معنای موضوع یک علم بررسی نموده و مبنای هویت تاریخی ایران را موردنظر به‌پردازی قرار می‌دهد و تلاش می‌کند تا موضوع دانش نوآیینی درباره ایران را موردبحث قرار دهد و معتقد است سیاست می‌تواند تابع آن باشد، ولی دانش نوآیینی تابع قدرت سیاسی نیست، این کتاب تلاشی برای فهم مشکل امروز ایران با تدوین تاریخ اندیشه در ایران دوران جدید، از صفویه بدین سوی می‌نماید و با درنظر گرفتن ایران نه به عنوان بحثی سیاسی و لاجرم ایدئولوژیکی، بلکه همچون موضوع تأمل فلسفی برای فهم آن به عنوان سرزمینی متشکل از اقوام مختلف، در نسبت با تاریخ و جهان مورد بررسی قرار می‌دهد، وی درباره علل انحطاط ایران، اینکه چرا ایران عقب ماند و به انحطاط رفت و اروپا پیشرفت کرد و مدرن شد اشاره می‌کند. طباطبایی در این مجموعه پدیدار شدن آگاهی نوآیین و تکوین نطفه آگاهی ملی بر اثر بحران خودکامگی در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار، پیدایی روشن و مطرح شدن بحث‌های نو در اصلاح دینی، اندیشه حقوقی، سیاسی، اقتصادی، و نیز به بررسی نظریه مشروعه خواهی و مشروطه‌خواهی می‌پردازد و در آخر نیز به مفهوم سنت و تحولات آن در این دوره اشاره می‌نماید.

### **چارچوب مفهومی**

تجدد یعنی اندیشه دوران جدید و همه الزامات دنیای جدید. وقتی من به مسئله سنت نگاه می‌کنم و تطور تاریخی آن را ملاحظه می‌کنم و این چالش با سنت را به همان ترتیبی که رخ داده در نظر می‌گیرم، می‌بینم که اول کاملاً ناآگاهانه بوده؛ یعنی بدون این که بفهمند چه می‌گویند. یعنی نسبت به دنیای جدید، غافلانه است و هنوز نمی‌دانند که دنیای جدیدی شروع شده است به تدریج بار معنایی کلمات بیشتر و بیشتر می‌شود؛ تا جایی که تحول این مفاهیم امکان خروج از سنت را فراهم می‌کند. هنوز فکر نمی‌کند که دنیای جدیدی آغاز شده است، بلکه فکر می‌کند که دارد به صدر مسیحیت برمی‌گردد.

درحالی که درواقع، نوآوری می‌کند و به عبارتی بدعت می‌گذارد. مارسيله پادوایی نیز می‌گوید: پاپ دجال است؛ بنابراین مبارزه من با دجال برای برگشت به اصل و بنیان مسیحیت است. سنت در مسیحیت مفهوم والایی دارد. برای فهم دنیای متحول باید این را فهمید و این مسئله از سوی ما فهمیده نشده است. دلیلش این است که می‌خواستیم با تکیه بر تحقیقات خود آن‌ها به این طرف منتقل بشویم. در اینجاست که کاملاً میان زمین و آسمان رها شدیم؛ گویی چتر نجاتی که ما را تا اینجا آورده بود، از دست رفت. من در تحقیق خود سعی کرده‌ام ابتدا ماهیت سنت مسیحی را بشناسم، بعد نسبت خود را با این سنت مشخص کنم، که چه تحولی پیدا کرده است. یا به عبارت دیگر، توضیح دهم که سنت در داخل سنت به چه ترتیبی فهمیده شده است. بعد از این مرحله، باید روشن کنیم که نسبت امروز ما که آگاهانه این بحث را می‌کنیم با آن سنت چگونه می‌تواند باشد. اکنون که ما بیرون از سنت ایستاده‌ایم آگاهانه این بحث را انجام می‌دهیم، ولی برای آن‌ها ناآگاهانه بود (فصلنامه نقد و نظر، ۱۰/۶/۱۳۸۸ - hawzah.net).

#### **رویکرد صحیح به سنت با الهام از هگل**

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 طلایی ما 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:

بدین‌سان، این سنت، تنها مانند کدبانویی نیست که امانت‌دارانه به نگهداری آنچه به دست او رسیده، بسنده کند و بی‌هیچ دگرگونی آن را به آیندگان تحویل می‌دهد. سنت مجسمه سنگی بی‌حرکت نیست، بلکه موجودی زنده و مانند رودخانه نیرومندی است که هر اندازه از سرچشمه فاصله می‌گیرد، تنومندتر می‌شود. مضمون این سنت، همان چیزی است که از جهان خارج برآمده است و روح جهانی ساکن نمی‌ماند... امکان دارد که فرهنگ، هنر، دانش و قوای عقلی ملتی خاص به حالت سکون دچار شود، چنانکه به نظر می‌رسد، به‌عنوان مثال، در نزد چینیان اتفاق افتاد که دو هزار سال پیش به همان اندازه امروز پیشرفته بودند، اما روح جهانی در این سکون و بی‌تفاوتی افول نمی‌کند. این امر از مفهوم روح جهانی برمی‌آید که حیات او همان کنش اوست. کنش، مستلزم ماده‌ای است که موضوع آن است. نه تنها این کنش، آن ماده را بسط داده و با افزودن ماده‌ای جدید آن را تنومندتر می‌کند، بلکه به‌طور اساسی، آن را به عمل آورده و دگرگون می‌کند. دریافت و توضیح هگل درباره سنت، نمونه کاملی از دریافت و توضیح مبتنی بر درک اساسی او از تجدد و دوران جدید است. از سویی، هگل اعتقاد دارد که هیچ اندیشه فلسفی بدون سنت امکان‌پذیر نیست، اما از سوی دیگر، سنت را برخلاف درک کهن و سنتی آن، مآثوراتی

## تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری یابندی و پرتوی

مقدس نمی‌داند، بلکه فرآورده روح جهانی، در تکاپو و پیوندگی می‌داند که سکون آن به معنای مرگ اوست. بدیهی است که این دریافت از سنت، در دوران جدید امکان‌پذیر شده است. وانگهی، در دوران جدید، به‌گونه‌ای که هگل و همراه با او همه فلسفه جدید بر آن رفته‌اند، دریافت کهن سنت و به‌عبارت‌دیگر، دریافت سنتی سنت تعلیق به محال شده است. این نکته در بررسی سنت اساسی است که بر تداوم سنت، در دوران قدیم و جدید، دو حکم از بنیاد متفاوت جاری است و با شکافی که با آغاز و تثبیت دوران جدید و اندیشه تجدد میان دو دوران قدیم و جدید ایجاد شده، معنای تداوم سنت نیز به‌طور کلی، دگرگون شده است. با این «انقلاب» در بنیادها و اندیشه دگرگونی در عالم و آدم، چنان می‌نماید که باید شالوده‌های نوآیین ریخته شود و درکی نو از همه میراث گذشته به عمل آید (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۳۵۱-۳۴۹). طباطبایی در آثار خود بارها به مسئله سنت پرداخته و به‌ویژه مسئله نقد سنت از مجرای اندیشه جدید را طرح کرده‌اند که ابهام زیادی دارد این با تحولی که در سنت مسیحی صورت گرفته در تعارض است چراکه در غرب تحول از درون سنت بدون هیچ طرح پیش‌ساخته و غایت عملی صورت گرفته است. تامس آکوئیناس و ویلیام اکام سنت را از سکوی تجدد نقد نکرده‌اند اما ما با سنت مواجه‌ایم و چه‌بسا که نقد سنت الزاماً ما را به مقصد موردنظر نرساند، مسئله دیگر آنکه آیا این به آن معنا خواهد بود که سایر لایه‌های سنت (ایران باستان، اسلام و فلسفه یونان) در تجدد مستحیل خواهند شد؟ (طباطبایی، مهر ۱۳۹۲، cmess.ir).

### **مفهوم دینی سنت**

سنت در مفهوم دینی به دو معنا به کار می‌رود: یکی در اصطلاح فقه و اصول است که به معنای مستحب می‌باشد و در کنار واجب، حرام، مباح و مکروه به کار می‌رود و به معنای انجام رفتار و اعمالی است که هرچند انجام آن لازم و ضروری نیست ولی اگر کسی به انجام آن‌ها مبادرت ورزد، مستحق ثواب می‌باشد (الخطیب، ۲۰۰۵م، ۱۹). از طرف دیگر احکام و اوامر و نواهی خدای تعالی که از طریق معصومین (علیهم السلام) به ما رسیده را نیز سنت می‌نامند که شامل قول (هرچه از گفته پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) و معصومین (علیهم السلام) روایت شده است)، فعل (آنچه از کردار آن حضرات، روایت شده است) و تقریر معصوم (علیه‌السلام) (که در روایات نقل شده که، اعمالی را قوم انجام داده‌اند و معصومین (علیهم السلام) آن‌ها را رد نکرده‌اند و در حقیقت امضا، تائید و تقریر نموده‌اند)، می‌باشد. (الخطیب، ۲۰۰۵م، ۱۸ و ۱۹). سومین معنای سنت در مفهوم دینی، سنت الهی است که در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است. آنجا که می‌فرماید: این سنت الهی است که در گذشته نیز بوده است و هرگز برای سنت الهی تغییر و تبدیلی نخواهی یافت. (الفتح، ۴۸/۲۳). بنابراین سنت‌های الهی آن بخش از تدبیر و

## فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، دوره ۱۸، شماره ۵۹، تابستان ۱۴۰۱

سازمان‌دهی خداوند را در بردارد که استمرار داشته و رویه و روش غیرقابل تبدیل و تحویل خداوند است. سنت در این معنای وسیع، دربرگیرنده تمام موجودات، از جمله انسان و زندگی فردی و اجتماعی اوست و بر هر موجودی در هر زمان و تحت هر شرایط، یک یا چند «سنه الله» حکومت می‌کند (مقدم، ۱۳۷۹، ۱۴). راغب در معنای سنت می‌گوید: «سنه النبی، یعنی راهی که پیامبر در پیش روی خود داشت و سنه الله، یعنی راه حکمت و طریق اطاعت او» (امانی، ۱۳۹۲).

### **سنت و طباطبایی**

طباطبایی در فصل دوم کتاب به شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و قراردادهای ننگین گلستان و ترکمنچای اشاره می‌کند و از قول محمدعلی فروغی علت این شکست را نادانی مردم و نفاق و تباهی اخلاق بزرگان کشور می‌داند، به دنبال این شکست، دارالسلطنه تبریز به فکر اصلاحات می‌افتد و فرصت آشنایی با منطق دوران جدید فراهم می‌گردد. در این فصل نقش برجسته‌ی میرزاعیسی قائم مقام اول و فرزندش میرزا ابوالقاسم قائم مقام دوم، عباس میرزا نایب السلطنه، میرزا صالح شیرازی و میرزا جعفر مهندس باشی (نخستین دانشجویان اعزامی به خارج از کشور) و خدمات میرزاتقی خان در برچیدن بساط کهنه و انداختن طرحی نو بیان می‌گردد. میرزا آقاسی و میرزا آقاخان نوری درست برعکس قائم مقام و امیرکبیر درصدد تعطیلی اصلاحات و بازگشت نظام قبیله‌ای برمی‌آیند. طباطبایی در مورد «بساط کهنه» و «طرح نو» می‌نویسد: تردیدی نیست که در رأس آن «بساط کهنه» دربار تهران و نهاد سلطنت با عجایز و مختثان حرم‌سرای شاهی، خیل وزیران و کارگزاران. و «انبوه بی‌تحرک» منشیان، ادیبان و شاعران آن قرار داشتند. تا زمانی که عباس میرزا زنده بود، این امید می‌رفت که با مرگ فتحعلی شاه و بر تخت نشستن نایب‌السلطنه، به‌طور طبیعی و به‌تدریج، آن «بساط کهنه» برچیده شود، اما ولیعهد پیش از شاه درگذشت و همه امیدهای قائم مقام نقش بر آب شد. عباس میرزا چنانکه میرزا عیسی و میرزا ابوالقاسم او را تعلیم داده بودند، می‌بایست نخستین شاه «طرح نو» باشد و، بدین سان، تعارض میان دو نهاد سلطنت و «مجلس وزارت» از میان می‌رفت (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۲۰۷-۲۰۸).

ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، نسبتی با سنت داریم. این که ما پشت به سنت کنیم و ندانیم که سنت چیست، مشکلی را حل نخواهد کرد. به‌طور مثال. برخی در ایران معتقدند که برای رهایی از سنت، کافی است کسی بی‌دین 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 مسئله 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

## تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری پابندی و پرتوی

نیست که من هیچ ارتباطی با شریعت ندارم، مهم این است که من شرعی فکر می‌کنم؛ من بی‌دین شرعی فکر می‌کنم، آدم متدین که جای خود دارد. در اینجا انسان غیرمذهبی هم شرعی فکر می‌کند. نمونه آن بحثی است که در جلد دوم پژوهش مطرح کرده‌ام و روی آن تئوری دارم. این که من از سنت سخن می‌گویم منظورم، سنت آن گونه است که آن را می‌فهمم؛ یعنی مجموعه اندیشه نظری. البته من از سنت، نوع پوشش و مانند این‌ها را در نظر ندارم. چون سنت به این معنای جامعه‌شناختی هم وجود دارد. پس وقتی از سنت سخن می‌گوییم، مراد مجموعه تولید مفاهیم و نظام‌های نظری است. منظور آن نظام اندیشگی است که ما از طریق آن دنیا را می‌فهمیم. در واقع، ما از طریق مفاهیم با دنیای خود ارتباط برقرار می‌کنیم؛ این نظام مفاهیم را می‌گوییم سنت. این سنت درجایی تولید شده است. ما خود تولید نکرده‌ایم، بلکه آن را از یونان گرفته‌ایم. مسیحی‌ها هم به نوعی از یونان گرفته‌اند و با خود تلفیق کرده‌اند و ما مسلمانان به نوعی دیگر. البته ما هم آن را اندکی با ایران باستان تلفیق کرده‌ایم. مسئله رابطه سنت و تجدد این است که ما به چه ترتیبی به سنت آگاهی پیدا می‌کنیم؛ آگاهی ما به سنت به چه صورتی انجام می‌گیرد؟ ارتباط ما با سنت از طریق تقلید از آن است. این را جامعه سنتی عقب‌مانده می‌گویند؛ همان طور که در تعابیر جامعه‌شناسی هست. یعنی مقلد و بنده و برده سنت است. چون مجلسی مطلبی گفته است، طباطبایی حق ندارد خلاف آن، چیزی بگوید. اما مسئله تجدد این است که طباطبایی حق دارد افلاطون را بخواند و با توجه به خودآگاهی جدید خودش آن را بفهمد و، به تعبیر ما، اجتهاد کند. بفهمد و تفسیر کند و بر مبنای آن، حرف نو بزند. این که می‌گویم آن‌ها از ما سنتی‌تر هستند، به این اعتبار است که دانشجوی غربی افلاطون را بلد است، ولی دانشجوی جامعه اسلامی بعد از دویست سال، از فارابی چیزی نمی‌داند. باید سنت را فهمید و آن را با زمان و آگاهی زمان متحول کرد. از قدیم به ما گفته‌اند که فرزند زمان خود باش؛ فرزند خود را متناسب با زمان پرورش بده. جالب بودن سنت‌های بزرگ و پیچیده در این است که برای ورود به سنت، در جاهایی نشانه‌هایی ارائه می‌دهد. فایده متفکران بزرگ در هر سنتی این است که آن نشانه‌ها را می‌توانند ببینند. ولی در سنت ما این نشانه‌ها به خاطر عدم وجود متفکران بزرگ دیده نمی‌شوند و به همین دلیل، به «بن‌بست» رانده می‌شویم. این چیزی است که هایدگر آن را به جنگل تشبیه می‌کند و این به خاطر وجود جنگل‌های زیاد در اروپاست. هایدگر می‌گوید وقتی در جنگل حرکت می‌کنید، بعد از مدتی می‌بینید که راه جنگلی و کوبیده شده، تمام می‌شود. دیگر بعد از آن بن‌بست است و گم می‌شوید؛ راه‌های جنگلی تمام می‌شود. وضعیت ما در واقع این گونه است. اگر ملت یا قومی یا حاملان یک سنت، نشانه‌های موجود در سنت را تشخیص ندهند و نفهمند که از کجا آمده‌اند و به کجا می‌روند، به وضعیتی می‌رسند که ما الآن هستیم. مشکل سنت این است که اگر فهمیده

نشود، یا بن‌بست است و یا این که روی‌کنده درختش قارچ سمی رشد می‌کند. طباطبایی مدرنیستی است که از زاویه مذهب اندیشه‌پردازی نمی‌کند، او نگاه پست‌مدرنی هم ندارد و با اهمیتی که برای مدرنیته قائل است مسیر حرکت را تنها از طریق بازخوانی سنت می‌بیند (توسلی، ۲۸ مهر ۱۳۹۳. Rasekhoon-net).

### جدال قدیم و جدید

به دنبال بیش از چهار سده تقلیل اندیشیدن، در ایران، زمان نقادی سنت از درون برای همیشه سپری شده است و در شرایط کنونی وضع اندیشیدن، ابزارهای مفهومی این نقادی را، ناچار، باید از دستگاه مفاهیم اندیشه فلسفی اروپایی وام گرفت» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۷). طباطبایی توضیح می‌دهد که نه «هواداران سنت» و نه «اهل تجدد ایرانی» هیچ‌کدام با این فرضیه موافق نیستند.

چنین فرضیه‌ای در نظر هواداران سنت، عین خروج از سنت است، درحالی‌که اهل تجدد ایرانی، که هرگز نتوانسته‌اند به اهمیت و جایگاه سنت در نظام اندیشه ایرانی پی‌ببرند، در این توهم افتاده‌اند که به‌رحال، دوره سنت سپری شده است و نیازی به پرداختن به این مرده ریگ منسوخ و متروک وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۸). سید جواد یادآوری می‌کند که اندیشه مشروطه‌خواهی در کشورهای اروپایی، در کوره الهیات مسیحی و کلیساشناسی آبداده شده و شاید یکی از عمده‌ترین علت‌های شکست جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، فقدان مبانی نظری ناشی از الهیات بود و نه چنان‌که گفته‌اند، وجود مبانی دینی (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۰) طباطبایی می‌افزاید: اگر نتوان تاریخ شکست تجددخواهی در ایران را در پیوند با ۱- بحث در مبانی ۲- نقادی سنت ۳- الزامات دوران جدید، مورد بررسی قرار داد، ایضاح منطق شکست ممکن نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۳).

سید جواد، امتناع تفکر در فرهنگ دینی نظر آرامش دوستدار مبنی بر «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» به دلیل «دین‌خویی» ایرانیان را موضعی سیاسی می‌داند و بحث خود را در مورد «شرایط امتناع و نه صرف امتناع» می‌داند. او این سؤال را مطرح می‌کند اگر «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» صحیح است پس چرا فیلسوفانی مانند لایبنیتس، فیشته، شلینگ، کانت، هگل و هیدگر را که التزام برخی از آنان به دیانت بیشتر از فارابی، ابن‌سینا و سهروردی بود، در شمار بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه به حساب می‌آیند؟! چرا فارابی، ابن‌سینا و سهروردی به جرم دین‌خویی جایی در تاریخ فلسفه ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۹).

سروش به تقلید از شریعتی همین اشتباه را مرتکب شده است او می‌نویسد: (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۳۵) «دینداری، معیشت اندیش که گوهر مقوم آن همین دنیا اندیشی و آخرت را تابع دنیا کرده است، در حقیقت، همان تفکر پروتستانتیسم اروپایی است. پروتستانتیسم چیزی جز این نبود. آن هم به حقیقت،



## تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری یابندی و پرتوی

دنیوی کردن اخلاق و دنیوی کردن دین بود، در تقابل کاتولیسیسم که آخرتی کردن اخلاق و آخرتی کردن دین را مراد و منظور داشت. این معنا در نوشته‌های لوتر و پیروان او بسیار به چشم می‌خورد ...» (سروش، ۱۳۸۰، ۱۴۳-۱۵۵) طباطبایی در ردّ این نظراظهار می‌دارد: لوتر اصلاح دینی را برای دنیازدایی از مسیحیت مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۳۵). و اصلاح دینی لوتر، جنبشی علیه جهانگرایی پاپ و دستگاه کلیسا بود که او آن را بساط دجال می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۳۴). همچنین طباطبایی نظریه «دین‌خویی»، آرامش دوستدار را افراط و نظریه «آنچه خود داشت» آل احمد و شریعتی را تفریط می‌داند.

طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: «از دیدگاه تاریخ اصلاحات و آشنایی ایرانیان با اندیشه مشروطه‌خواهی نخستین سفرنامه‌های ایرانیان به خارج از کشور مانند تحفه العالم عبداللطیف شوشتری، مسیر طالبی میرزا ابوطالب خان و به‌ویژه سفرنامه میرزا صالح شیرازی را می‌توان در شمار اسناد نخستین تأملات درباره اصلاحات دانست.» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۴۲۷).

### نظریه اصلاح دینی

به نظر طباطبایی اغلب روشنفکران ایرانی از آخوندزاده و ملکم خان گرفته تا آدمیت و شریعتی و سروش فهم درستی از اصلاح دینی (پروتستانتیسم) در مسیحیت و اسلام و همچنین در غرب و ایران نداشته‌اند. برخی مثل ملکم‌خان دنبال اسلام اقلی، برخی مثل آخوندزاده به دنبال نفی شریعت، برخی مثل شریعتی به دنبال سوسیالیزه کردن اسلام و برخی مثل سروش دنبال سیاست‌زدایی از اسلام و قبض و بسط شریعت بوده‌اند. طباطبایی تفاوت اساسی بین دین اسلام و دین مسیحیت قائل است و متذکر می‌شود، برخی روشنفکران ما سنت اسلامی را با سنت مسیحیت اشتباه گرفته و تفاوت آن را نفهمیده‌اند. آنچه به تفاریق درباره تمایز میان مسیحیت و اسلام گفته‌ایم، مبین این اصل در تاریخ تحول فهم دو دیانت است که در دوره مسیحی علم اشرف «الهیات» بر پایه مفهوم بنیادین «ایمان» تدوین شد، درحالی‌که در اسلام، به عنوان دیانت مبتنی بر شریعت، علم حقوق شرع، اگر بتوان به مسامحه گفت، به اشرف علوم تبدیل شد. تحول اندیشه در دوره اسلامی ایران از این حیث دارای اهمیت است که مبنای «بوعلی» کوششی در تفسیر فلسفه یونانی- که موضوع آن بحث از وجود بما هو وجود بود- به عنوان الهیات بود. در ایران، این کوشش برای تدوین الهیاتی بر پایه اصول دیانت اسلامی تا یورش مغولان ادامه پیدا کرد، اما با تثبیت «طریقه المتأخرین» در علم کلام شیعی و با سیطره ترکیبی از تفسیر شرعی و عرفان زاهدانه زوال پیدا کرد. بدین‌سان، اسلام، با توجه به طبیعت آن، به عنوان دیانت مبتنی بر شرع، در تمایز با مسیحیت، علم حقوق شرع باقی ماند. این وضع، از نظر تاریخ اندیشه دینی، به‌ویژه برای جنبش‌های اصلاح دینی، پی‌آمدهای مهمی دارد که هنوز مورد بررسی نقادانه قرار نگرفته است. الهیات

مسیحی و علم حقوق شرع در اسلام، از نظر معرفت‌شناسی، در تحول خود، دو نظام علمی متفاوت با مفاهیم و مقولات ویژه خود را تدوین کرده‌اند و تا زمانی که ماهیت دو نظام علمی و مبنای معرفتی آن‌ها را نتوان روشن کرد، قیاس این از آن و اطلاق مفاهیم آن بر این حاصلی جز خلط مباحث نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۱۵۴). اصلاح با بازگشت به نص کتاب عملی شد و نه با نسخ احکام آن، اما در اسلام هر شورش علیه احکامی که عمده آن‌ها در کتاب آمده است، شورش علیه کتاب به شمار می‌آید. دلیل این که گفتیم مفهوم اصلاح دینی را به گونه‌ای که در مسیحیت فهمیده شده است، نمی‌توان در مورد اسلام به کاربرد، جز این نیست که اگر مراد از آن رفع برخی مغایرت‌های آن با نیازهای دنیای جدید باشد، این مغایرت‌ها را با نسخ نمی‌توان رفع کرد. نسخ حکم عدم ازدواج روحانیان در مسیحیت را که لوتر به آن فتوا داد، نمی‌توان، به‌عنوان مثال، با حکم تعدد زوجات در اسلام مقایسه کرد. لوتر توانست با بازگشت به نص کتاب مقدس حکمی را که کلیسا برقرار کرده بود، نسخ کند، اما اگر فقیهی با توجه به تحولات اجتماعی، ضرورت‌ها و الزامات مصالح مسلمانان به این نتیجه برسد که باید تخصیصی بر شمول و عموم جواز تعدد زوجات وارد آید، این امر با صرف بازگشت به نص کتاب امکان‌پذیر نیست، بلکه در این «اصلاح» باید روش‌های دیگری را به کار گیرد که «سنت»، یعنی علوم اسلامی، در اختیار او گذاشته است. به‌عبارت‌دیگر، مفهوم «اصلاح»- به معنای reformation اعم از اینکه آن را از الهیات مسیحی یا فلسفه‌های دین گرفته باشیم- در مورد اسلام معنایی ندارد، بلکه باید آن را با توجه به سرشت دیانت اسلامی تعریف کرد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۱۶۹-۱۶۷).

طباطبایی در تفاوت مفهوم «نمایندگی» در اندیشه‌ی جدید با مفهوم «شوری»، در سنت، سیاست‌نامه نویسی می‌گوید: تشکیل مجلس‌های نمایندگان مردم و «نمایندگی» در اندیشه‌ی سیاسی جدید مبنای متفاوتی دارد که مستشارالدوله توجهی به آن نشان نداده است. در فلسفه‌ی سیاسی اعلامیه حقوق بشر دو مفهوم اساسی آزادی انسان و حاکمیت ملت اساسی بود. فرد انسانی آزاد و دارای حقوقی طبیعی است که هیچ قدرتی نمی‌تواند آن حقوق را از او جدا کند؛ منشأ «حاکمیت» سیاسی آزادی فرد و حقوق طبیعی اوست و افراد با این آزادی و حقوق طبیعی در قرارداد اجتماعی وارد می‌شوند و قانون‌هایی را وضع می‌کنند که خود باید از آن اطاعت کنند. در اندیشه‌ی سیاسی جدید، مجلس‌های قانون‌گذاری قانون‌هایی را تدوین و تصویب می‌کنند که منشأ آن‌ها اراده‌ی آزاد همه افراد است، اما از آنجاکه در جامعه‌های جدید، به خلاف دموکراسی یا حکومت‌های شورایی شهرهای یونانی، شرکت مستقیم همه افراد امکان‌پذیر نیست، شهروندان «نمایندگانی» را انتخاب و به مجلس می‌فرستند تا به «نمایندگی» از طرف آنان قانون‌هایی را تصویب کنند که اطاعت از آن‌ها برای همه شهروندان الزام‌آور خواهد بود. این مفهوم «مجلس نمایندگان»

### تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری یابندی و پرنوی

و مفهوم مجرد «نمایندگی» دو مفهوم اساسی اندیشه دوران جدید است و آن دو را نمی‌توان از «مشورت» در سیاست‌نامه‌ها و «وکالت» در حقوق خصوصی قیاس گرفت. به‌گونه‌ای که اشاره کردیم، مشورت رایزنی عقلایی و ارزیابی حسن و قبح در موارد خاص است، درحالی‌که مجلس‌های شوری مجلس‌های تأسیس قانون‌هایی هستند که منشأ آن‌ها اراده آزاد افراد جامعه است، همچنان‌که «وکالت» مقوله‌ای در حقوق خصوصی است و نسبتی با «نمایندگی» ندارد. اندیشه سیاسی جدید، حتی آنجا که برخی از مفاهیم خود را از حقوق خصوصی و عمومی اروپایی وام می‌گیرند، آن‌ها را در دستگاهی از اندیشه سیاسی جدید با مبنایی متفاوت وارد می‌کند (طباطبایی. ۱۳۹۲. ۲۳۳-۲۳۴).

#### **شکاف بین آگاهی نسبت به سنت و آگاهی نسبت به تجدد**

چنانکه مبانی نظری تمدنی نتواند در قلمرو اندیشه و تجدید آن استوار شود، لاجرم مبانی نظری تمدنی دیگر خود را تحمیل خواهد کرد. وضع کنونی از این حیث قابل توجه است که با شکافی که میان دوران قدیم و جدید ایجاد شده و در شرایطی که تمدن‌هایی نظیر تمدن اسلامی نتوانسته‌اند مبانی و مقدمات دوران جدید تاریخ خود را فراهم آورده و به تجدید مبانی نظری آن بپردازند و از آنجا که مبانی دوران جدید از مجرای گسستی از مبانی نظری دوران قدیم و به‌عبارت‌دیگر، با خروج از سنت امکان‌پذیر شده است، میان دو موضع آگاهی نسبت به سنت و تجدد شکافی وجود دارد که گذار از یکی به دیگری، جز از طریق تجدید تفکر در مبانی و قلمرو اندیشه نظری ممکن نیست (طباطبایی. ۱۳۹۲. ۳۹).

#### **ایران و ایرانی**

این پرسش اساسی که ایرانی کیست و ایران کجاست توسط منتسکیو در ۱۷۴۰ مطرح شد در نامه‌های پارسی. "چگونه می‌شود ایرانی بود؟" این جمله در فرانسه وقتی که کار سخت می‌شود، در زبان فرانسه بکار می‌رود حتی اگر موضوع به ایران هم ربط نداشته باشد. این کشور پیچیده‌تر از آن است که فکر می‌کنیم. فهمیدن این کشور مشکل است و از طریق نظریه‌های کلی جهان اسلام قابل فهم نیست. در تعقیب این مسئله این سؤال مطرح می‌شود که "سنت چیست؟" این بحثی است که مخالفان می‌گویند که سنت دغدغه ما نیست. مشکل مثلاً جوانان ایران هستند، و باید به آن بپردازیم.

به نظر من ایران ضمن این‌که در داخل جهان اسلام است، درعین حال بیرون از این جهان است. یکی از دلایل این امر همان سنت است. سنت‌های ایرانی، به نظر من در این تعریف نهفته است. "سنت مجموعه اندیشیدن ملتی است که روی نص‌هایی خود را می‌تند". ما هر روز با سنت رودررو هستیم. سنت همان هویت ایرانی است که بر روی چند نص بنا شده است. برای اعراب یک نص وجود دارد و همان کتاب و

سنت اسلامی است. دیگر کشورهای اسلامی با نص‌های غیر اسلامی خود قطع رابطه کرده‌اند. در حالی که مصر دوره فرعون‌ی دارد، اما به آن رجوع نمی‌کند، چون دوره جاهلی است. اما دوره باستانی ایران، ریشه ایران است و در ادامه ایرانیان مسلمان شده‌اند. نصوص قبل از اسلام در ایران در بعد از اسلام ادامه پیدا کرده است. در جهان اسلام از زمان مأمون به تدریج منابع یونانی ترجمه شد. اما در ایران فلسفه توسط ابن‌سینا و فارابی و ... زنده ماند. منابع علوم اوایل یعنی علوم یونانی، نص سومی را در ایران ایجاد کرد. به این ترتیب نظام سنت اندیشیدن ایرانی بر سه نص: اندیشه ایرانی شهری، کتاب و سنت و فلسفه (عقل) تنیده شده است.

تا مشروطه ما سه نص داشتیم. تاریخ فرهنگی ما با این سه نص تعامل داشته است. این سه نص نوعی فرهنگ در ایران ایجاد کرد که به آن نظام سنتی ایران می‌گوییم. این نظام در قرون ۱۲ و ۱۳ میلادی از طریق اسپانیا به اروپا رفت و کتاب‌ها ترجمه شد. پس ایران یک چیز نیست، تا مشروطیت سه چیز بوده است. از بین بردن هر کدام به نفع دیگری اخلال در این نظم است. اندیشه تجدد بخشی دیگر از نظام سنت ایران است که فاقد نص است. در بخش چهارم با نوع دیگری از اندیشیدن مواجه شده‌ایم که حاوی آزادی، دولت، رای و ... بود. اما این بار دیگر خودمان را به این موضوعات به صورت جدی درگیر نکردیم. توسعه یعنی اجتهاد کردن. تقلید از غرب و قدیم هر دو منتفی است. ما مجتهدی که بتواند این مربع را درک کند نداشتیم.

یکی از مفاهیم دکتر طباطبایی تداوم در ایران است. دکتر طباطبایی به درستی می‌گوید که شرق شناسان از آنجایی که حوزه مطالعاتشان از زبان و ادبیات شکل گرفته است استمرار تاریخ را هم بر اساس استمرار زبان و ادبیات فارسی روایت می‌کنند، بعد از آن به کربن می‌رسد. استمرار و پیوستگی به روایت کربن در حوزه اندیشه فلسفی است نه زبان و ادب فارسی. به سخن دیگر کربن مطالعه شرق شناسان را تکمیل می‌کند. دکتر طباطبایی نمی‌گوید که این‌ها را من نفی می‌کنم و این را یکی از کشف‌های خود می‌داند و معتقد است که استمرار ایران در بُعد اندیشه سیاسی ایرانی شهری مغفول مانده است و من این را از ایشان می‌پذیرم. این پیام محوری این کتاب و کتاب‌های دیگر طباطبایی است. اما این سخن به اینجا ختم نمی‌شود طباطبایی می‌گوید اگر بخواهیم در راه تدوین نظریه‌ای برای فهم منطق و تحولات ایران گام برداریم شرطش این است که متون ادب فارسی را در حوزه تتبعات ادبی ببریم و کوشش کنیم جوهر اندیشه آن‌ها را به‌ویژه در بُعد اندیشه سیاسی دریابیم. ایشان می‌گوید تداوم و استمرار هست اما تداوم در زوال است که یک چیز پارادوکسیکال است. اما اگر در درون پارادایم طباطبایی او را نقد کنیم این تناقض، تناقض بامعنایی است (طباطبایی. ۱۳۹۲. [philosociology.ir](http://philosociology.ir)).

## مشکله‌ی ایران

طباطبایی در بیان نسبت خود با دستگاه هگلی تصریح داشت که اتفاقاً اندیشه من به سیاق هگل، دیالکتیکی نیست بلکه استراتژیک است و فعلاً بنا ندارم بگویم که این فکر را از چه کسی گرفته‌ام. شاید توجه به بحث لئو اشتراوس در مبحث هنر نویسندگی و پنهان نگاری و ذکر مطالب در بین سطور، روشن‌گر باشد که من چه گفته‌ام و چه در سر داشته‌ام. به باور طباطبایی، ایران یک مسئله است که باید پایه آن را فهمید ما اینجا توضیح المسائل نداریم بلکه توضیح مشکل داریم. به تعبیر حافظ، که بخشی از حافظه ایرانیان در مشکل شناسی را تشکیل می‌دهد، مشکل ما مسئله نیست بلکه معماوار است آنجا که می‌گوید: بر این اساس، ایران یک معما است و باید آن را به تائید نظر برسانیم. نباید فراموش کرد که ایران قلب فرهنگ منطقه است و این باید توضیح داده شود. بد نیست به مقام یونان در فرهنگ غرب توجه کنیم تا مقام ایران در جهان اسلام را درک کنیم. همان‌گونه که یونان، جهان باستان دارد و جهان جدید ندارد یعنی مجموعه‌ای متداوم است، ایران هم مجموعه‌ای متداوم یافته است و دیروز ایران همواره در امروز آن حضور دارد. این نکته را می‌توان در سالیان پس از ورود اسلام به ایران مشاهده نمود، آنجا که ایرانیان، داشته‌های دیرین خود را در درازای زمان پاس داشتند. مثلاً زبان فارسی را نهبانی کردند و عربی سخن نگفتند. این در حالی بود که مصریان به سهولت عرب شدند و ملل دیگر نیز به همین ترتیب، هویت پیشین خود را از کف دادند. به گفته طبری در قرن سوم هجری، ایرانیان از حیث تداوم و مداومت تاریخی موقعیت ممتاز بلکه ممتازترین موقعیت را دارند. این مهم را گوبینوی فرانسوی هم گفته، او ایران را به یک خارا تشبیه نموده که همواره از گزند باد و طوفان و باران مصون و برجامانده است. بنابراین، نظریه "جامعه کلنگی" که اخیراً از جانب نویسنده‌ای عنوان شده، قرین صحت نیست و نافی گذشته تاریخی ایران است. به خاطر همین پیشینه، اندیشه سیاسی ایرانشهری نه تنها وجود دارد بلکه بسیار هم بنیادی است، چون تداوم ایران تداوم یک اندیشه است. زبان فارسی، فقط یک زبان نیست بلکه روح و جان ملتی ۲۵۰۰ ساله است که ایستاده و از پس ده‌ها حوادث، همچنان بر جامانده است. خوب است بدین نکته توجه دهیم که ایران طی ۱۳۰۰ سال اخیر، حتی یک نظریه پرداز خلافت ندارد.

فارابی مهم‌ترین فیلسوف سیاسی ایران است که از مقدمات فلسفی نتایج سیاسی را استنتاج می‌کند. فارابی در مورد سیاست‌انسان از مجرای فضیلت بحث می‌کند و فلسفه سیاسی وی تصرف آدم و عالم نیست. سیاست مدنی فارابی و افلاطون به دوران قدیم تفکر مربوط می‌شود. مبنای تفکر در دوران جدید سلطه بر آدم و عالم است درحالی‌که در تفکر دوران قدیم تصرف در طبیعت و سلطه بر آدم اصولاً قابل طرح نیست تفکر فارابی آغازگر تفکر فلسفی در حوزه تمدن ایرانی در دوران اسلامی است (حسین نژاد، ۱۱)

### مدرنیته

باین حال طباطبایی معتقد است که ما در به‌کارگیری راه برون‌رفت هم دچار خطا و بحران شده‌ایم و علت بحران تجدد در ایران و شکست آن را به‌رغم کوشش‌های صد و پنجاه‌ساله گذشته وجود بحران در بنیادهای عقلانیت می‌داند و قائل به آن است که علت اصلی این بحران امتناع روشنفکران معاصر ما از طرح نظریه انحطاط در درون نظامی از مفاهیم فلسفی است و می‌گوید برای طرح نظریه انحطاط نیازی به روش جامعه‌شناختی نیست و اصلاً مسبب تمام شکست‌ها را در ماجرای تجدد متوسل شدن روشنفکران ما به جامعه‌شناسی می‌داند.

حال آنکه از نظر طباطبایی جامعه‌شناسی خود از ابزار و اسباب و لوازم تجدد است و با امکان‌پذیر شدن تجدد، امکان تأسیس یافته است. او معتقد است در وضعیت امتناع اندیشه که ماهیت پیوند با سنت روشن نیست و سنت بر اثر تصلب سوی استوار در برابر هرگونه تجدیدنظر در مبانی برافراشته است. کاربرد روش جامعه‌شناختی نیز به‌نوبه خود تنها نخواهد توانست گرهی باز کند بلکه خود مانند روش تاریخی مشکل‌آفرین نیز خواهد بود. او محصول نامیمون پیوند علوم اجتماعی جدید و سنت را مولودی به نام ایدئولوژی جامعه‌شناسانه تعبیر می‌کند و از این منظر تفاسیر تجددستیز از سنت را که توسط نویسندگانی چون داریوش شایگان، جلال آل احمد، احسان نراقی، علی شریعتی و ... مطرح شده است را در جهت تصفیه حساب با تجدد نوپای ایرانی می‌داند و معتقد است که آنان با دریافت نادرستی که از ماهیت اندیشه غربی پیدا کرده بودند به دنبال ویژگی‌های شرایط امکان تأسیس تجدد در غرب در وضعیت امتناع در ایران بودند و حاصل بحث آنان از سویی راه را بر درک سنت مسدود کرد و از سوی دیگر دریافتی ساده‌انگارانه از تحول اندیشه در مغرب زمین را اتکا کرد که از بنیاد با ماهیت آن اندیشه و نسبت آن با تمدن غربی سنخیتی نداشت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵). بدون سنت نمی‌توان اندیشید، سنت مثل سرمایه است و هر شخص با سرمایه‌ای که به او ارث رسیده همان می‌کند که از عقل و منطق در توان دارد. ایرانیان با دیگر سرمایه‌های خود همان کرده‌اند که با سرمایه سنت عرفان خود می‌کنند یعنی بر باد می‌دهند.

با مشروطیت تلقی دیگری از سنت عرضه شد و کوشش‌های نظری عمده‌ای نیز صورت گرفت اما امکانات روشنفکری ایران به دنبال قطع پیوند با جنبه‌های عقلانی سنت اندیشه در ایران کمتر از آن بود که چنین کوشش‌هایی به نتیجه مطلوبی برسد. روشنفکری ایران اگر توانسته بود برخی مبانی نظری مشروطیت را که اهل دیانت مطرح می‌کردند بسط دهد و فلسفه سیاسی و به‌ویژه فلسفه حقوقی مشروطیت را تدوین کند. در ایران با شکست مشروطیت و ایدئولوژیک کردن دین با بازگشت به خویش

## تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری یابندی و پرتوی

سیاست زده و ... نسبت به اقامه اساسی تبدیل شده بود. وی منظور خود از سنت را اندیشه‌های فارابی، ابن سینا، مسکویه رازی و ده‌ها اندیشمند، نویسنده، عالم و شاعر عصر زرین فرهنگ ایرانی می‌داند و اظهار می‌دارد بدون سنت نمی‌توان اندیشید اما با سنت‌زدگی نیز هم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۸).

درواقع بحث این نیست که چه الگویی برای توسعه ایران مناسب است پرسش بنیادین این است که خود آن الگوها بر مبنای کدام تلقی از آدم و عالم قابل طرح است. پس بحث توسعه در نهایت به جز با تکیه تجربه غربی ممکن نیست. در بحث از توسعه ایران دو دیدگاه اصلی در میان تحلیل‌گران و نویسندگان مطرح است: دیدگاه اول همان راهی است که سیاست‌زدگان و اصحاب ایدئولوژی در دهه‌های گذشته گشوده‌اند در کاوش از شرایط توسعه زیرساخت‌های آن را به فراموشی سپرده و لایه‌های ظاهری‌اش را دستاویزی برای ایده‌های ضد تکنیک خود کرده‌اند حال که شرایط سیاسی شکل دیگری به خود گرفته ضد تکنولوژی‌گرایان توسعه‌طلب شده‌اند و راهکارهای خود را برای توسعه اقتصادی اجتماعی و فرهنگی ایران به عزم ملی تعبیر می‌کنند. دیدگاه دوم توسعه ایران را همان‌طور که طباطبایی فهمیده است بر اساس تجدد و دریافت الگوهای معرفتی-فرهنگی مدرنیته می‌باشد این دیدگاه از یک‌طرف بر پیشرفت‌های صنعتی و فراصنعتی جهان گشوده است و از یک‌طرف دیگر در پی نهادینه کردن ساختارهای مدرنیته در ایران و ساختارزدایی از فرهنگ و ارزش‌های پیش‌صنعتی و قبیله‌ای ایران زمین اهتمام دارد. بنابراین ما باید بنیادهای فکری دنیای جدید آشنا شویم. طباطبایی در لایه‌های فلسفی بحث از توسعه که از دیدگاه هگل مورد توجه قرار می‌دهد آن را یک پروسه خود‌غیریت به تأمل می‌گذارد تا بر اساس آن بحران هویت ایرانی نیز به راه‌حل معقولی ختم شود. چراکه از دیدگاه هگل آنچه در تاریخ یا تاریخ اندیشه اهمیت دارد، اما جایگاه واقعه در خلال تاریخی و نقش آن در تکوین حقیقت تاریخ جز از مجرای درک صورت معقول آن امکان‌پذیر نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۸).

طباطبایی در اشاره به اولویت پرسش از بنیان‌های فکری و به تبع آن طرح انتقال تکنولوژی که رکن ابزاری و ماشینی توهم است می‌نویسد: مشکل بنیادین در بازپرداخت پرسشی که در جریان جدال میان هواداران قدیم و جدید دارد بحث مربوطه به امکان انتقال آگاهی است زیرا برخی از نویسندگان بر آن شده‌اند که بازپرداخت پرسشی که در آغاز دوران جدید در مغرب زمین طرح شد ضرورت به معنای استقلال تجربه بحران و در نتیجه آگاهی ناشی از آن است. بدیهی است که نگارنده نه تنها این باور را گمانی نادرست می‌داند بلکه بر آن است که حتی مقوله‌ای مانند انتقال تکنولوژی که برحسب عادت در ایدئولوژی امکان‌گیر و سهل‌اندیشی رایج کشورهایی که محترمانه در حال توسعه نامیده شده‌اند از بدهیات انگاشته می‌شود به دلیل این که در نهایت با مشکل موضع آگاهی پیوستگی دارد و به‌هرحال در قلمرو

مشکل انتقال آگاهی قرار می‌گیرد امری غیرممکن است (طباطبایی. ۳۵۸.۱۳۷۴).

طباطبایی در بیان عوامل انحطاط ایران نگرشی مقصریاب دارد وی هرچند به عامل اندیشه نیز اشاره می‌کند ولی سهم عمده در انحطاط ایران را عوامل داخلی و به‌طور کلی حکومت حاکمان نالایق می‌داند، درحالی‌که وی می‌توانست نگرش چند انگاره‌ای اتخاذ کند و همه عوامل را به‌طور همه‌جانبه در نظر بگیرد. عواملی انحطاط ایران نه تنها داخلی بوده بلکه عوامل خارجی در کنار آن عامل اندیشه ایرانی نیز دخیل بوده‌اند که هرکدام تا حدی در این انحطاط نقش داشته‌اند. به نظر من طباطبایی می‌توانست با دیدی گسترده‌تر سهم همه عوامل را در انحطاط ایران زمین نشان دهد. در مورد رابطه بین دین و دموکراسی طباطبایی استدلال‌های چندان محکمی ارائه نمی‌دهد.

طباطبایی ایران‌شناسی فانتزی را تبدیل به یک ایران‌شناسی فلسفی کرد. به‌عبارت‌دیگر مسائلی را که از حالت ایدئولوژیک خارج شده بود به یک مسئله فلسفی تبدیل و قابل تأمل کردند. به عنوان نمونه ایشان، ایران‌شناسی فانتزی را تبدیل به یک ایران‌شناسی فلسفی کردند. ایران، وطن، دولت مدرن و مشکلات و موانع آن از جمله بحث‌هایی بود که ایشان در قالب پرسش‌های فلسفی مطرح کردند. ویژگی دیگر استاد طباطبایی ادبیات شفاف و روشن ایشان بود. بنده همیشه از ابیات تندوتیز و بی‌تعارف ایشان لذت می‌بردم و بسیار برایم جالب بود.

سید جواد طباطبایی مفهومی طرح کرد که بسیار تازگی دارد آن هم مفهوم جدید در قدیم است. ایشان آنچه راجع به ملیت مطرح کرده‌اند مفهوم بسیار جدیدی است. ما در کتاب ایشان با نوع جدیدی از مفهوم ملیت سروکار داریم که در اندیشه غربی آن را پیدا نمی‌کنیم. چیزی که طباطبایی راجع به غرب می‌گوید با مفهوم ملیت متفاوت است. هیچ فردی بدون هویت وجود ندارد. انسان بدون تعلقات اعتقادی و ارزشی، انسان نیست. توجه داشته باشید که ما ناسیونالیزم ایرانی نداریم آنچه ما داریم ایرانیت و آگاهی ملیت است. آزادی فردی بسیار مهم است ولی جهان وطنی هم اگر جایگاه داشته باشد به معنای اقتصادی و سیاسی خواهد بود نه معنای فرهنگی و هویتی. من فکر نمی‌کنم چیزهایی که تحت عنوان ناسیونالیزم ایرانی درست کرده‌اند ربطی به ما و آثار طباطبایی داشته باشد. ارزش کار ایشان فراتر از این حرف‌ها است. بنابراین خواهشمندم که چه طرفداران استاد و چه مخالفان او عنوان برجسب‌هایی مثل ناسیونالیزم را به ایشان نچسبانند (داوری اردکانی. ۱۶ دی ۱۳۹۵. mehrnews.cam). این مفاهیم در غرب چگونه شکل گرفت؟ به‌عبارت‌دیگر، مفاهیم جدید در ارتباط با سنت غربی چگونه فهمیده شد؟ آنچه در غرب صورت می‌گیرد، در حوزه تحول مفاهیم است اینجا که ما هستیم لغزشگاه است. به‌عبارت‌دیگر، درست است که تمدن غربی بر مبنای گسست‌های متعدد از سنت است، ولی این گسست‌ها در تداوم صورت می‌گیرد.



## تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری یابندی و پرتوی

مورد ما گسست‌هایی است در گسست‌ها. این نکته مهم است. به عبارت دیگر، مورد ما تداوم در گسست است، بی‌آنکه بدانیم این گسست‌ها در کجا صورت می‌گیرد. به این دلیل است که می‌گوییم کسانی فکر می‌کنند در چارچوب اسلام سنتی صحبت می‌کنند، ولی این‌طور نیست. وقتی به عنوان مثال در مثل مناقشه نیست درس‌های نهج‌البلاغه آقای منتظری را می‌بینید، در چارچوب سنت صحبت نمی‌کند، بلکه در چارچوب ایدئولوژی‌های جدید صحبت می‌کند. یعنی نهج‌البلاغه را با توجه به ایدئولوژی‌های جدید تفسیر می‌کند. منتها من معتقدم که این تداوم، تداوم در گسست است ولی خود فرد نمی‌داند. اما در آنجا گسست در تداوم است. ولی در سنت ما این نشانه‌ها به خاطر عدم وجود متفکران بزرگ دیده نمی‌شوند و به همین دلیل، به «بن‌بست» رانده می‌شویم. این چیزی است که هایدگر آن را به جنگل تشبیه می‌کند و این به خاطر وجود جنگل‌های زیاد در اروپاست. هایدگر می‌گوید وقتی در جنگل حرکت می‌کنید، بعد از مدتی می‌بینید که راه جنگلی و کوبیده شده، تمام می‌شود. دیگر بعد از آن بن‌بست است و گم می‌شوید؛ راه‌های جنگلی تمام می‌شود. وضعیت ما در واقع این‌گونه است. اگر ملت یا قومی یا حاملان یک سنت، نشانه‌های موجود در سنت را تشخیص ندهند و نفهمند که از کجا آمده‌اند و به کجا می‌روند، به وضعیتی می‌رسند که ما الآن هستیم. مشکل سنت این است که اگر فهمیده نشود، یا بن‌بست است و یا این‌که روی کنده درختش قارچ سمی رشد می‌کند. من اعتقادم این است که وضعیت جدید و مخصوصاً در تحولات بیست‌ساله اخیر قارچ سمی‌ای است که بر تنه سنت روئیده است. و باز به این اعتبار است که من در کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی به صورت گذرا مطرح کرده‌ام که سنت به جایی می‌رسد که مثل آن کنده درخت که دیگر جوانه نمی‌زند، از خودش نمی‌تواند پرسش کند. ما در اینجا هستیم. به این دلیل است که اگر از طرف شروع نکنیم، نمی‌توانیم به نتیجه برسیم. یعنی سابقه آن پرسش‌ها را اگر ندانیم، نمی‌توانیم به درستی پرسش بکنیم. البته این نکته را یادآوری کنم که ما باید سابقه مجتهدانه آن پرسش‌ها را بدانیم. دعوی من با تمامی جریان روشنفکری در ایران اگر چنین چیزی وجود داشته باشد در اینجا است که شما وقتی مجتهد نباشید نمی‌توانید پرسش را مطرح بکنید. نه تقلید از مارکس و هگل و کانت کارساز است و نه اندیشه لیبرالی مثل جان لاک و مانند آن مشکل ما را حل می‌کند. شما باید مجتهد باشید و دستی اینجا داشته باشید که بفهمید آن‌ها چه چیزی را مطرح کرده‌اند و پرسش‌هایشان چیست، تا بتوان آن پرسش‌ها را به این تنه زد (طباطبایی، فصلنامه نقد و نظر، ۱۳۸۸/۶/۱۰، شماره ۱۹).

### **بی‌معنایی جداسازی نص از سنت**

طباطبایی، نسبت دادن اقتدارگرایی به سنت و نه نص را موضعی برحسب «توجیه» و نه «تحلیل» می‌داند و معتقد است با توجه به روشن نبودن مفهوم نص و سنت در گفته‌های فیرحی، ادعای جداسازی

نص از سنت هم بی‌معناست. (طباطبایی. ۱۳۹۸. ۶۸) او با اشاره به اینکه «مفهوم نص» در دین‌های الهی، یهود، مسیحیت و اسلام، یکی نیست و نمی‌توان حکم واحدی را بر آن‌ها جاری کرد (طباطبایی. ۱۳۹۸. ۹۱) به ارائه بحثی درباره تفاوت‌های «مفهوم سنت» در میان اهل تسنن، شیعه و مسیحیت می‌پردازد و نهایتاً ادعای جدا کردن سنت از نص را ناشی از عدم فهم درست ماهیت الهیات مسیحی و از «گزاف»ترین ادعاهای فیرحی می‌داند. (طباطبایی. ۱۳۹۸. ۹۸) طباطبایی اضافه می‌کند: «در آن [تفسیر کاتولیکی الهیات مسیحی] فیض الهی انقطاع پیدا نمی‌کند و از طریق پطرس قدیس و جانشینان او در کلیسا ادامه پیدا می‌کند. به‌جمال، این تداوم فیض الهی از طریق خلفای عیسی‌مسیح و کلیسا را «سنت» گویند. اصطلاح دینی لوتر ناظر بر جدا کردن این سنت از نص بود. او، با اعلام اینکه حسبنا کتاب‌الله، یا sola scriptura به لاتینی، سنت کلیسا را از نص کتاب مقدس جدا کرد و اعتقاد داشت که خود کتاب به‌عنوان کلام الهی برای رستگاری مؤمن مسیحی کافی است... از نظر شیعیان وضع عترت پیامبر قابل‌مقایسه با خلفای عیسی مسیح نیست و اگر بتوانیم قول و فعل و تقریر آنان را سنت در معنای موسع آن بدانیم، نمی‌توان این سنت را از نص جدا کرد (طباطبایی. ۱۳۹۸. ۹۹).

طباطبایی باینکه اگر مفهوم سنت را در معنای اخیر (اصول فقهی) در نظر بگیریم، دیگر از دیدگاه شیعی نمی‌تواند قابل دفاع باشد و درباره چرایی عدم امکان جدا کردن سنت از نص می‌گوید: «زیرا سنت نص را توضیح می‌دهد و تنها می‌توان سنت را با ابزارهایی که علوم اسلامی در اختیار می‌گذارد، پالود، یعنی آن بخش‌هایی از سنت را نگاه داشت که وثاقت آن‌ها ثابت است. همه علما در طول تاریخ اسلام چنین کرده‌اند... طباطبایی در ادامه سنت در تداول جامعه‌شناختی را در نظر می‌آورد و معتقد است در این صورت [این سنت] ربطی به نص نخواهد داشت و این سنت اخیر شامل همه آداب و رسوم و آیین‌هایی می‌شود که در تحول اجتماعی پدیدار می‌شوند و زمانی دیگر از میان می‌روند و اگر همه این سنت را هم بتوان از همه نص جدا کرد، خدشه‌ای در آن ایجاد نمی‌شود (طباطبایی. ۱۳۹۸. ۱۰۱).

مواجهه با تمدن جدید مهم‌ترین مسئله ما در تاریخ ایران است. این به دو دلیل است یکی آنچه از تمدن جدید وارد جامعه ما شده است که اساس زندگی مادی و معنوی ما را تکان داده و نیز قدرت نابود کردن گذشته را هم دارد. این گذشته به معنای مورد نظر دکتر طباطبایی نیست به این معنی است که سنت را باید کنار گذاشت و ویژگی بعدی آن این است که بسیار این مسئله پیچیده است و در این دو قرن اساسی‌ترین مشکل ما است و مهم‌تر اینکه مسئله رویارویی ما با تمدن جدید، خود برای ما بحران‌های مختلفی را ایجاد کرده که اگر بین نظر و عمل تفکیک کنیم اینجا از منظر نظر دو بحران ایجاد می‌کند. اولین بحران درک تمدن جدید است که من آن را بحران یکسان هم‌انگاری تمدن جدید با تمدن‌های

## تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهری، جعفری یابندی و پرتوی

قدیم نامیده‌ام بحرانی که از مرحله رویارویی ما با تمدن جدید شروع شد و تفاوت ماهوی تمدن جدید و تمدن‌های قدیم را درک نکرده‌ایم (منصور یخت، ۱۷ اردیبهشت ۱۳۹۳، farhangemrooz).

### قانون و سنت

منظور طباطبایی از سنت در استعمال جدید آن است و نباید آن را با معنایی که در فقه دارد اشتباه گرفت. اینجا سنت چیزی فراتر از فقه است، اگرچه «علم فقه از مهم‌ترین عناصر نظام سنت قدمایی به شمار می‌آید و ... اهمیت مشروطیت ایران در این بود که توانست این عنصر مهم از سنت را به نظام حقوقی جدید تبدیل کند.» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۷۲). به علاوه «در کشورهایی که حقوق شرع بخش مهمی از نظام سنت قدمایی را تشکیل می‌دهد، نمی‌توان، به تعبیر مستشارالدوله، در بی‌اعتنایی به «کتاب شرع» «کتاب قانون» نوشت.» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۲۴۰) طباطبایی از این نظر مستشارالدوله را مورد ستایش قرار می‌دهد که بر این موضوع التفات پیدا کرده بود و رساله «یک کلمه» نیز از این رو اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند: مستشارالدوله راه را برای تدوین نظام حقوقی با رعایت روح قانون شرع باز کرده بود؛ چنان‌که با آغاز به کار مجلس اول نیز این روش کار دنبال شد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۵۴۶). مجلس اول مکان هم‌زمانی‌های حقوقدانان شرعی و عرفی و گروه‌هایی از اهل تجارت و پیشه - مانند احتشام السلطنه، میرزا فضل علی تبریزی و برخی از بازرگانان بزرگ - بود که دریافتی خردورانه از مشکلات داشتند، در حالی که از بسیاری کسانی که در مسلک روشنفکری بودند، مانند تقی زاده، جز کارشکنی‌های بی‌رویه عملی صادر نشد. ... دفتر قانون، در ایران، نمی‌توانست با روزنامه قانون، که از قانون جز اسمی بی‌رسم نداشت، باز شود؛ برعکس، آن دفتر با تأسیس آزادی و نهادهای آن باز شد که حقوقدانان شرع و عرف از آن دفاع می‌کردند. ... (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۵۳۵). اما فقه شرعی تنها یکی از عناصر سنت است و نمی‌توان سنت را در فقه فروکاست. طباطبایی برای شناخت سنت ایران دست به جستجویی در تاریخ می‌زند. او با مطالعه مهم‌ترین متن‌های هر دوره‌ای به تحلیل گفتمان آن دوره می‌پردازد و از خلال این تحلیل‌ها شناختی از سنت پیدا می‌کند. او این شناخت را برای فهم ایران ضروری می‌داند: من از دو سه دهه پیش به مناسبت‌هایی گفته‌ام که مفهوم سنت برای همه کشورهایی که تاریخ و تاریخ اندیشه طولانی و پیچیده‌ای دارند مفهوم بنیادینی است و در بی‌اعتنایی به این مفهوم بنیادین نمی‌توان فهم درستی از تاریخ و تاریخ اندیشیدن آن کشورها پیدا کرد و منطبق تحول آن‌ها را توضیح داد. ... پیش‌تر گفتم که خاستگاه یکی از مهم‌ترین پیچیدگی‌های ایران، سنتی است که ایرانیان، در دوره اسلامی تاریخ این کشور، تا عصر ناصری، بر پایه نص‌های سه‌گانه ایجاد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۱۵۶).

یکی از ویژگی‌های ایران بعد از سيطرة اعراب این بود که زبان فارسی را در شکل جدید آن حفظ کرد و این از آن جهت اهمیت پیدا می‌کند که زبان فارسی توانست، درون‌مایه شیوه کهن اندیشیدن ایرانی را با خود به دوره اسلامی انتقال دهد. «زایش زبان فارسی جدید، با انتقال درون‌مایه‌های دیرین اندیشیدن ایرانی، به معنای این بود که نص‌های این شیوه اندیشیدن نیز به دوره اسلامی انتقال داده شود.» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۱۵۶). «انتقال این منابع به دوره اسلامی، که مجموع آن‌ها را نص‌های ایرانی‌شهری می‌توان خواند، موجب شده است که، در کنار نصّ دینی اسلامی، و وجهی از سنتی که آن نصّ ایجاد کرده، یک وجه دیگر سنت ایرانی نیز تدوین شود.» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۱۵۸). طباطبایی به آشنایی ایرانیان با فلسفه یونانی از طریق ترجمه برخی کتاب‌های مهم آن به زبان عربی نیز پرداخته و تأسیس فلسفه ایرانی توسط فارابی را مورد بررسی قرار داده است. وی چنین نتیجه می‌گیرد که:

با توجه به این ویژگی تاریخ ایران در دوره اسلامی بود که در نخستین سده‌های این دوره، سنت دوره باستانی ایران در میراث فلسفه یونانی و دریافتی از دیانت اسلامی ادغام و به‌گونه‌ای با آن ترکیب شده است که جدا کردن عناصر رگه‌های سه‌گانه این «سنت» از یکدیگر امکان‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۵۰). و در جای دیگری می‌نویسد: در آغاز دوره اسلامی، دسترسی مستقیم به نص‌های سه‌گانه کتاب مقدس اسلام، منابع اندیشیدن ایرانی‌شهری و فلسفه یونانی، سنتی با سه خاستگاه متفاوت ایجاد کرد که تا عصر ناصری بیش از یک هزاره ادامه یافت و بسط پیدا کرد (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۳۰-۳۱). تا به اینجا طباطبایی شرحی از سنت قدمایی ایرانیان داده است و نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران نیز توضیح ناکامی این سنت در تحول خود است. طباطبایی اگرچه مدام بر اهمیت سنت تأکید می‌کند اما نباید نقد وی بر ایدئولوژی‌های جدید را با سودای بازگشت به گذشته یکی دانست. طباطبایی اندیشمندی محافظه‌کار نیست و سعادت ایرانیان را در بازگشت به سنت قدیم نمی‌داند. «سنت» در اندیشه طباطبایی مفهومی زنده و در حال تحول است و این را می‌توان از تفکیک سنت به «سنت قدمایی» و احتمالاً در مقابل آن، سنت متأخر فهمید.

### نتیجه‌گیری

اینکه تجدد چیست، سنت و نص چیست، پاسخ روشنی نمی‌توان داد. هر متفکر بر اساس منظومه معرفتی خود تعریف خاصی از این مفاهیم ارائه کرده است. ضمن آنکه سنت و نص چه کارکردی در جهان کنونی دارند. به‌طور مثال در رفع زوال اندیشه، توسعه و عقل‌گرایی چه نقشی ایفا می‌کنند، وابسته به درک هر متفکر از این مفاهیم و تعامل این مفاهیم با یکدیگر است. در عصر جدید مفاهیمی از قبیل نص، سنت و تجدد با نگرش‌هایی همچون هرمنوتیکی، گفتمانی و بحران‌های مدرنیته مواجه شده است.

### تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری یابندی و پرتوی

در نتیجه چالش مفهومی و نظری این واژگان نسبت به گذشته بسیار افزایش یافت. نظریه‌های مختلفی درباره تعامل سنت، نص و تجدد در ایران مدرن ارائه شده است. اساسی‌ترین چالشی که ایران و ایرانی، حداقل در طول صد و پنجاه سال گذشته، با آن روبه‌رو بوده است؛ تقابل و رویارویی سنت و تجدد و چگونگی گذر از این تنگنای تاریخی است. چراکه بزرگ‌ترین دغدغه و معمای ایران معاصر چالش سنت و تجدد بوده است. این چالش سنت و تجدد در عرصه‌های مختلف فقهی، اندیشه‌ای، سیاسی، توسعه و... شکل گرفت. با این توضیح که تا وقتی چالش سنت و تجدد در ایران تداوم داشته باشد، ایران از ابعاد حکمرانی، توسعه، نهادینگی دموکراسی، عقلانیت و... با چالش‌های جدی مواجه خواهد بود. سنت از نظر برخی متفکران همچون طباطبایی «آگاهی» انسان ایرانی است و بدون «سنت» اندیشیدن امکان‌پذیر نیست. با تصلب و زوال «سنت»، ایدئولوژی جای اندیشیدن را می‌گیرد و تنها با «اتخاذ موضع جدید آگاهی» می‌توان به زوال اندیشه پی‌برد و تصلب «سنت» را برطرف کرد.

منابع

- (۱) امانی، محمدعلی (۱۳۹۲): سنن جاهلی عرب و روش برخورد قرآن کریم، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ دوم.
- (۲) الخطیب، محمد عجاج (۱۴۲۵-۱۴۲۶ق؛ ۲۰۰۵م)، السنه قبل التدوین، بیروت، دارالفکر.
- (۳) الفتح، ۴۸/۲۳. (سُنَّةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ حَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا).
- (۴) سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰): اخلاق خدایان، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
- (۵) طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲): مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه، تهران، انتشارات مینوی خرد، چاپ دوم.
- (۶) طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲): تأملی دربارهٔ ایران، جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ سوم.
- (۷) طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۲): سقوط اصفهان به گزارش کروسینسکی، تهران، مینوی خرد، چاپ پنجم.
- (۸) طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، نشر ثالث. جلد اول.
- (۹) طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۹): زوال سیاسی اندیشه در ایران تهران، کویر
- (۱۰) طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵): نظریه حکومت قانون در ایران، تهران، انتشارات ستوده
- (۱۱) طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۹): دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نشر نگاه معاصر
- (۱۲) طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۲): تأملی دربارهٔ ایران، تهران، انتشارات مینوی خرد
- (۱۳) طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۸): ملاحظات درباره دانشگاه، تهران، جلد اول.
- (۱۴) طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳): زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران، انتشارات کویر.
- (۱۵) طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۱): ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، نشر ثالث
- (۱۶) طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۷): تاریخ اندیشه سیاسی در ایران ملاحظاتی در مبانی نظری، تهران، مینوی خرد.
- (۱۷) مقدم، احمد حامد (۱۳۷۹): سنتهای اجتماعی در قرآن، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- (۱۸) توسلی، غلام عباس (۲۸مهر ۱۳۹۳): تحلیل نظریه «سید جواد طباطبایی»، راسخون، Rasekhoon-net. ۱۴۰۰/۸/۴.
- (۱۹) حسین نژاد، المیرا (۱۱ فروردین ۱۳۸۷): شناختنامه سید جواد طباطبایی، مجله سیاسی صلح جاویدان، صفحه اول.

تعامل سنت و نص در اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی/قهاری، جعفری، یابندی و پرتوی

- ۲۰) داوری اردکانی، رضا(۱۶دی۱۳۹۵): طباطبایی راه و روش تفکر سیاسی را یاد می‌دهد،  
mehrnnews.com, ۱۴۰۱/۲/۵.
- ۲۱) داوری اردکانی، رضا(زمستان۱۳۹۸): بحث و گفتگو درباره سنت و نص، مجله علمی تخصصی  
فرهنگستان  
علوم، شماره ۶.
- ۲۲) طباطبایی، سید جواد(۱۰ شهریور ۱۳۸۸): مفهوم سنت؛ نگاه وارونه، فصلنامه نقد و نظر. شماره ۱۹.  
hawzah.net
- ۲۳) طباطبایی، سید جواد(۲۸مهر۱۳۹۲): در کجای تاریخ ایستاده‌ایم؟ تأملی در "نظریه انحطاط"، مرکز  
پژوهش‌های علمی و استراتژیک خاورمیانه، cmess.ir, ۱۴۰۱/۴/۲۵.
- ۲۴) طباطبایی، سید جواد(۷آذر۱۳۹۲): ۲۷ نکته در شرح طباطبایی از زبان خودش، موسسه راهبردی  
توسعه، philosocilogy.ir, ۱۴۰۱/۲/۵.
- ۲۵) فیرحی، داود(مهر ۱۳۷۸): سنت و تجدد دو الگوی معرفت‌شناسی در تحلیل دانش سیاسی  
مسلمانان. نقد و نظر. شماره ۲-۱۹.
- ۲۶) منصوربخت، قباد(۷ اردیبهشت ۱۳۹۳): نقد و بررسی آراء طباطبایی، فرهنگ امروز،  
farhangemrooz.com, ۱۴۰۱/۱/۲۸.