

تاریخ‌نگاری سیاسی

سیاست‌نامه

[بررسی روایت طباطبایی از زوال سیاسی]

زوال سیاست در ایران

سیر نابخردی در تاریخ

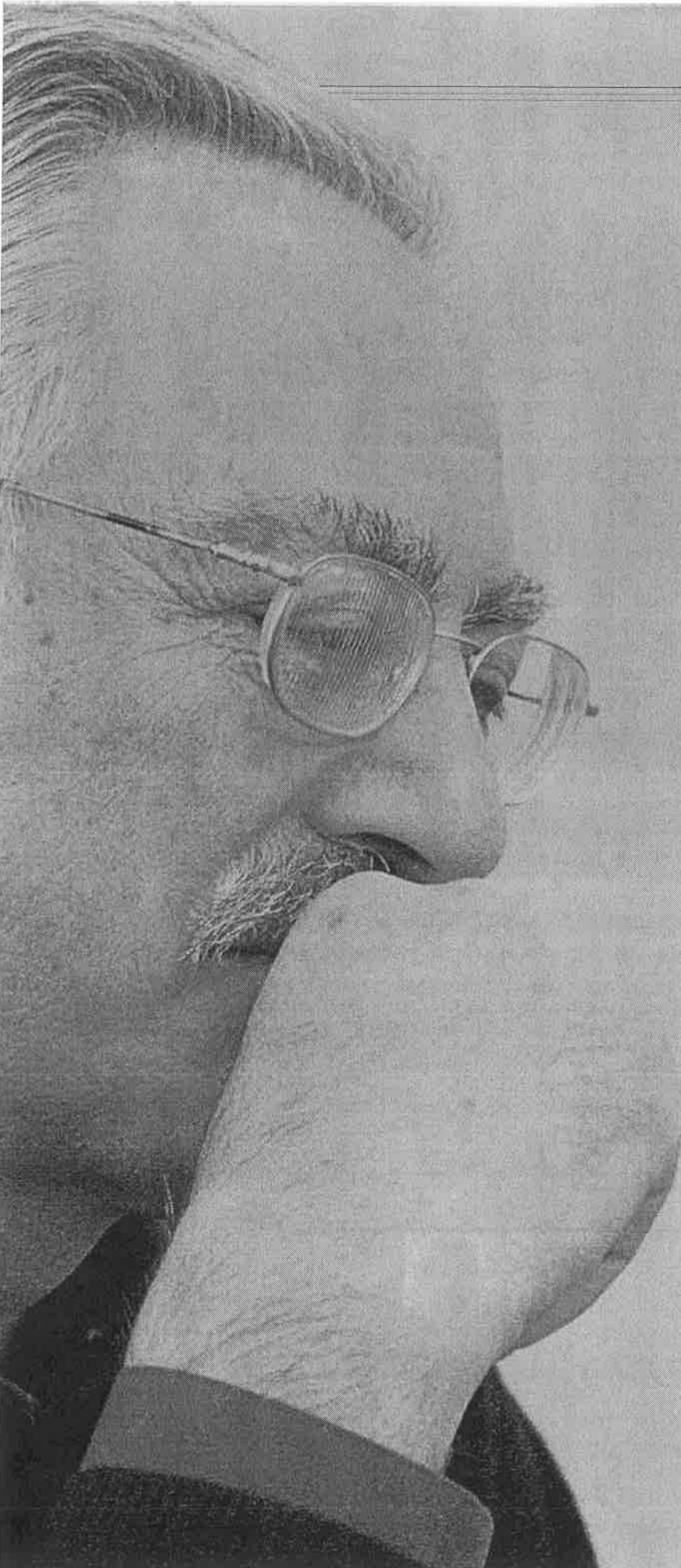
نقدی بر روایت جواد طباطبایی از زوال سیاسی در ایران



مهرزاد پروچردی | علیرضا نسایی

«جهان اسلام، از بی تجربه‌ی «نوزایی» اش، یا به سده‌های میانه‌ی خویش گذاشت، حال آن که اروپا از گذر تجربه‌ی رنسانسی موفق وارد عصر مدرنیته شد.» این سخن سیدجواد طباطبایی، نظر به پرداز و تاریخ‌نگار پیشگام

اندیشه‌ی سیاسی در ایران است. او که سال ۱۳۲۴ در تبریز به دنیا آمد، آموزش مدرن و سنتی را پشت سر گذاشت و به سال ۱۳۴۸ از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران لیسانس حقوق گرفت. سپس به پاریس رفت و دوره فوق لیسانس و دکترای علوم سیاسی را در دانشگاه سوربن گذراند. عنوان پایان‌نامه‌ی سال ۱۹۸۴ | ۱۳۶۳ طباطبایی «گفتاری درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی هگل: بر آمدن از ۱۷۹۴ تا ۱۸۰۶» است. پس از بازگشت به ایران، در انجمن فلسفه ایران، دانشگاه بهشتی و دانشگاه تهران به کار پرداخت (وی در دانشگاه تهران استاد و معاون پژوهشی دانشکده حقوق و علوم سیاسی بود). گویا به دلیل شهرتش به لیبرال بودن، جلوی کارش در هر سه این‌ها را گرفتند. اخراجش از دانشگاه تهران در سال ۱۳۷۴ (بابت انتقاد از نظام قضایی تازه‌ای که مصونیت حقوقی را در ایران مختل می‌کرد) به اعتراض‌های دانشجویی انجامید که با خشونت خاموش شد. همان سال نشان شوالیه (نخل آکادمیک،



عالی‌ترین نشان علمی فرانسه) را به دلیل نقش برجسته‌اش در بهینه‌آموزش گرفت. طباطبایی در دو دهه گذشته سمت‌های پژوهشی از جمله در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی در ایران، دانشکده علوم برلین، دانشگاه سیراکیوز و مؤسسه مطالعات عالی پاریس داشته است. طباطبایی در ده کتابی که تا امروز منتشر کرده نظر به‌ای بحث برانگیز درباره زوال جامعه و اندیشه سیاسی در ایران سده‌های اخیر در میان آورده است.^۱ هدف پژوهشی طباطبایی پاسخ به این پرسش است که «چه شرایطی مدیران را در اروپا ممکن کرد و به نبودش در ایران انجامید؟» به باور او، به خلاف سیر اندیشه در اروپا، ایران «عصر زرین» خویش را پشت‌سر نهاد تا در کام «سده‌های میانه»ی هنوز بر دوام خود فرورود. در ایران کنونی که سپهر گفتمان همگانی ایرانیان بیش‌تر و بیش‌تر به ایده‌هایی چون دموکراسی و مدرنیته می‌پردازد و از دیدگاه‌های عرفی آینده‌می‌شود، اثرگذاری اندیشمند عرفی برجسته‌ای چون طباطبایی نیز فزونی می‌یابد.^۲ بی‌شک دیدگاه او درباره انحطاط ایران بر اندیشه‌ورزی‌ها و گفت‌وگوهای جاری روشنفکران ایران درباره مدرنیته و دموکراسی هم تأثیر گذاشته است.^۳

به خلاف رسم زمانه، طباطبایی تبیین‌ها و تئوری‌های علوم اجتماعی در سبب‌یابی انحطاط ایران را رد می‌کند و این دانش‌ها را در پاسخ به آن پرسش اصلی ناکارآمد می‌شمارد. طباطبایی به همه تاریخ‌نگاران و دانشوران علوم اجتماعی در ایران بی‌اعتناست. بر آن است که تاریخ‌نگاری ایران مدرن، واقع‌نما نیست و هنوز از تراز داستان پردازی فراتر نرفته است؛ چرا که داشتن منظری فلسفی به تاریخ پیش‌نیاز هر تاریخ‌نگاری جدی است و تاریخ‌نگاران ایرانی بی‌بهره از چنان منظر اند. طباطبایی منتقد دانشوران ایرانی علوم اجتماعی هم هست؛ چرا که آنان، به باور او، به موضع‌گیری‌های ایدئولوژیک با دیدگاه‌های مابریستی ضرورت‌انگازانه تمایل دارند، چنین است که در نگاه طباطبایی تاریخ‌نگاران و پژوهشگران علوم اجتماعی در ایران خود پاره‌ای از مشکل زوال در ایران اند. در برابر او، رویکردی هگلی برمی‌گزیند و با این فرض که اندیشه فلسفی بنیان و جوهر هر جامعه سیاسی و نیز اساس هر گونه تحلیل انتقادی از جامعه است. خواندن تاریخ از دیدگاهی فلسفی را اولویت می‌دهد.^۴ دغدغه طباطبایی «معنا» و «سیر تاریخ است. او اندیشه هگل را اوج فلسفه غربی می‌شمرد و بر آن است که این اندیشه می‌تواند بنیادی‌ترین پرسش‌ها را در میان آورد و به آن‌ها پاسخ دهد. بدین روی طباطبایی اساس کار خویش را بر فلسفه هگل می‌گذارد. که بیش‌تر با سیر عقل (ایده کلی) و بنیان‌هایش سروکار دارد تا تاریخچه پدیده‌های سیاسی-اجتماعی. و آن‌گاه تاریخ‌نگاری اندیشه‌های ایرانیان را از سده هفتم به بعد، بیش‌تر می‌گیرد. در چشم او اندیشه هگل کلید پاسخ به پرسش درباره انحطاط ایران (و جهان اسلام) را در این جمله به دست می‌دهد که بوف‌میر و او، یعنی حکمت‌نظری و حکمت عملی، یا، به بیان بهتر، خود آگاهی انتقادی، نمی‌توانست بر فراز ایران (و جهان اسلام) بال بکشد. به آن نشان که تاریخ این پهنه باز نمای سیر و گسترش نه‌خود، که بی‌خودی است.

←

یادداشت‌ها

۱. Javad Tabataba'i, "Understanding Europe: The Case of Persia," in *Secular Europe: A Critical Collection* Vol. 2, edited by Fariba Coriat and Emma Radoljub, Sterling, VA: Peeters/Leuven, 2001, 202.

۲. در کنار کتاب‌هایی که در کتاب‌شناسی این نوشته فهرست شده‌اند، طباطبایی چند کتاب از هادی گوهرن، فیلسوف ایرانی، پدیداری و ترجمه کرده است.

۳. اندیشه طباطبایی بر نگاه و تفسیر جعفرزاده‌ای سابق ایران، سید محمد خاتمی، نیز اثر نهاده است. نگاه کنید به: سید محمد خاتمی، از دنیای مشرق تا مشرق دنیای تهران، نشر نی، ۱۳۷۴، ۶.

۴. برای نمونه تحلیل‌هایی درباره تأثیر طباطبایی، نگاه کنید به: عماد اصغر جعفری، «پرسش از دین‌تلاش ایران: بازخوانی اندیشه‌های دکتر سید جواد طباطبایی»، کویر، ۱۳۸۲، ۱۰۷-۱۱۰؛ Farhad Khosrokhavar, "The New Intellectuals in Iran," *Social Compass* 51 (2004): 191-202; Fariba Taghavi, "Secular Apparition: The Resurgence of Liberal-Democratic Intellectual Discourse in Post-Revolutionary Iran," PhD diss., University of California Los Angeles, 2007, 162-215; Ali Mirsepassi, *Democracy in Modern Iran: Islam, Culture, and Political Change*, New York: New York University Press, 2010, 90-92.

اندیشه‌های طباطبایی جایگاه برجسته‌ای هم در نسو به‌های روشنفکران ایران، وبلاگ‌ها، و همایش‌ها و گفت‌وگوهای حضوری دارد.

۵. جواد طباطبایی، «جوانه نظام الملک»، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵، ۸.

نظریه انحطاط چه می‌گوید؟

«انحطاط»، «بحران» و «زوال» از جمله واژگان کلیدی در نوشته‌های طباطبایی و نیز شمار چشم‌گیری از روشنفکران و اندیشمندان ایران‌اند. در ایران، در هم‌تندین انبوهی از عوامل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به شهروندان حس زیستن نه آن چنان که در خور ایشان است داده و به همین رو مفهوم‌هایی چون بحران و زوال با ذهن آنان آشناست. اما تحلیلگران زوال ایران به دو دسته تقسیم می‌شوند: آن‌ها که تأکیدشان بر علت‌های محسوس مادی است (از جمله استبداد، میراث‌استعماری، اقتصادرانتی) و آن‌ها که بر نقش عوامل فکری و اندیشگی انگشت می‌نهند.^۱ طباطبایی از گروه دوم است.

به باور او، عصر زرین فرهنگ اسلامی ایران از سده سوم تا سده هفتم ادامه داشت. شگرفی و ژرفای این دوران تاریخی در آرا و اندیشه‌های متفکرانی چون ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، فارابی، فردوسی، خیام، ناصر خسرو، نظام‌الملک و رودکی جلوه یافته است. چنان که نوشته‌های ایشان نشانه‌ی بیداری خودآگاهی جمعی در ایران و هم‌چنین، در مقیاسی بزرگ‌تر، در کل جهان اسلام بوده است.^۲ خود جمعی ایرانیان این دوران با آغوش باز پذیرای دیگری خویش‌ساز جمله فلسفه سیاسی پیشاسلامی ایران و اندیشه سیاسی یونانیان سید-د. انتقال فلسفه یونان به سرزمین‌های اسلامی هم‌چون نیرویی برای «حرکت مضاعف» در راه آگاه‌شدن از خود و آگاه‌شدن از دیگری بود. در این دوران، خردباوری الگوی چیره و فراگیر معرفت و با همان «روح زمانه» بود، چنان که پیشروان فکری نیز جامعه را به تکاپوهای تازه و اندیشیدن به پرسش‌هایی متفاوت و نوپدید فرامی‌خواندند. طباطبایی به‌ویژه فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی را به جایگاه معماران مکتب ایرانی فلسفه برمی‌کشد. به باور او، حکمت اشرافی سهروردی—با تأکیدش بر فرد به جای امت—ریشه ژرفی در آرای بخردانه فیلسوفان و حکیمان کهن ایران دارد.

طباطبایی بر ویژگی‌های به‌راستی عرفی، کثرت‌گرا و عقلانی فلسفه سیاسی پیشاسلامی ایران تأکید می‌کند و آن‌ها را بازآزمای «روح ایرانی‌شهری» این فلسفه می‌خواند. این روح، که در کالبد کشورداری شاهنشاهی درمی‌آمد، شاه را در جایگاه راهبری قوم‌ها و ملت‌های گوناگون با مردمان، دین‌ها، زبان‌ها و منش‌های مختلف می‌نهاد و از این رو شاهنشاهی نه یک دولت، بلکه دولت برآمده از دولت‌هاست. طباطبایی تأیید می‌کند که این شیوه کشورداری با استبداد نمی‌خواند؛ چرا که در نهاد استبداد تک‌صدایی سیاسی بی‌هیچ کثرتی نهفته است؛ «بدون کثرت دولت‌ها، شاهنشاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد.»^۳ طباطبایی بر آن است که گிரایی عقلانی و کثرت‌گرایی روح ایرانی‌شهری، ایرانیان را از پذیرش یک‌جا و در بسته نظریه خلافت برکنار می‌داشت، تا آن‌جا که «هیچ‌گاه هیچ متفکر سیاسی یا کاتب ایرانی رساله‌ای درباره نظریه اسلامی سیاست ننوشت»^۴

در کنار روح ایرانی‌شهری، گشودگی ایرانیان به دیگری/اندیشه یونانی، به «دریافتی خردورزانه از دینان اسلام»^۵ انجامید که برابر شرع پیرو داوری‌های اندیشه عرفی و کاربردی بود. سرمایه فکری‌ای که آن روح و این گشودگی به بار آوردند آگاهی ملی ایرانیان را کارساز کرد و این خود به ایرانیان یاری رساند تا بتوانند بر بحرانی هویتی که در پی فروپاشی ساسانیان گریبان‌گیرشان شده بود، چیره شوند. در نگاه طباطبایی دو ضربه سخت به از میان رفتن خردورزی باگرفته در عصر زرین ایران انجامید یکی دوباره سربر آوردن راست‌کیشی مذهبی بود—یعنی خلافتی که به یاری سلجوقیان بر ایران و جهان اسلام سایه گسترده و حامله مغول‌ها به ایران ادامه یافت. در این دوره تاریخی، دستگاه خودکامه خلافت در برابر نوازش هرگونه اندیشه

عقلانی عرفی که می‌توانست دلیل‌های راستین نابسامانی‌های اجتماعی-سیاسی را بکاود، ایستاد.^۶ به بیان دیگر، فلسفه سیاسی عقلانی که کارش واری شرایط امکان زندگی در خور انسان است، جای خویش را به مشیت راست‌کیشانه داد؛ مشیتی که از قلمرو فهم آدمی برتر می‌نشست و تن به دستگاه مفهومی عقل آدمی نمی‌سپرد. دگرگونی‌های بنیادین اجتماعی-سیاسی، به نابودی کسانند بی‌رحمانه زندگی اجتماعی و منعی و ویران کردن شهرهای بزرگ، و انهدام هر گونه نظم و نظام اجتماعی سبب شد تا عقلانیت و خرد در تبیین فاجعه دامن‌گیر شهروندان، بی‌مایه و ناتوان جلوه کنند چنان‌که بود که در این دوران، خودآگاهی از عقلانیت بریده ایرانیان دست به دامان عرفان شد، وظیفه‌وارسی زندگی اجتماعی و سیاسی رافرو گذاشت و سپهر همگانی را به سیاست‌ورزان خودکامه و انهدام‌ازین پس رواج درکی ناتمام، درون‌گرا و فردمحور از آزادی (به‌سان آزادی روحی-درونی)، خبر از «کسوف خرد» در سپهر همگانی و رنگ‌باختن مفهوم آزادی مثبت (به‌سان تکاپوی اخلاقی و خردورزانه اجتماعی-سیاسی) می‌داد. بنا به روایت طباطبایی، این رخداد به‌دومین ضربه به‌انجامید: صوفیان و فقیهان با ذهنیت‌های «بمان‌محور» و «شریعتی-آیینی» به اندیشه مذهبی-عرفانی‌ای رو آوردند که به سهم خود اندیشه‌ورزی عرفی عقلانی و جمعی را به سایه می‌راند.^۷ دوران دامنه‌دار «زوال» آغاز شده بود. این دوران که تا جنگ چالدران (سال ۸۹۳) و از آن تا شکست در دو جنگ ویرانگر باروسیه (سال‌های ۱۱۹۲ و ۱۲۰۷) ادامه داشت، به پدیداری «سلام غیر عرفی» به‌سان شیوه زندگی انجامید.^۸ در روزگار صوفیان (از ۸۸۰ تا ۱۱۰۱) آن‌چه از خردناقد و همگانی باقی مانده بود، بختی برای ایستادگی در برابر اتحاد سه‌مگین سلطنت، عرفان و مذهب نداشت. این اتحاد نظریه سلطنت مطلقه را که برابرش شاه «انسان کامل» و تجسم صفت‌های الهی بود به بار می‌آورد.^۹ در این روند، مفهوم «صلاحت عمومی» که می‌بایست به دست خرد جمعی صورت‌بندی شود، زیر گره اراده و پیرو خواست شاه شناخته شد.^{۱۰} اینک مفهوم ولایت در اندیشه صوفی به بیرون راندن خرد از پهنه زندگی اجتماعی-سیاسی یاری می‌رساند. در نبود بنیان عقلانی برای وحدت ملی ایران، آن‌چه کشور را یکپارچه نگه داشت، کاخ شکوه‌مند ادب پارسی بود که با شاهنامه گران‌بهارترین اثر بر خاسته از خرد در دوران ایران اسلامی، به اوج شکوهش می‌رسید.^{۱۱} اما شهساز ادب پارسی چستی‌ای متفاوت با گنجینه فلسفه و حکمت سیاسی ایرانیان (روح ایرانی‌شهری) داشت که پیش از این، در گذر از عصر باستان به دوران اسلامی، پیوند و پیوستگی را کارساز کرده بود. شعر و اندیشه‌ورزی‌های شاعرانه جانشین کارآمدی برای فلسفه سیاسی ایرانی‌شهری نمی‌توانست بود. طباطبایی این سیر دگرگونی فکری را با نام «تصلب سنت» به‌سان یک روند تاریخی، صورت‌بندی می‌کند. خود ایرانی در برخورد‌های پیشین‌اش با دیگری یونانی و تازی، گشوده به‌سوی دیگری و پذیرای تفاوت‌های خویش با دیگر سوی گفت و گوها بود. چنین شد که در این برخورد‌ها ایرانیان توانستند هم‌بساختمانی‌های برابر از خود یادگیری ببروند که به پیدایش عصر زرین ایرانی-اسلامی یاری رساند. اما در آستانه برخورد ایرانیان با نظم و نظام تازه—یعنی اروپای پسرانسانس—سنت متصلب و استخوانی شده نمی‌توانست گشودگی فکری در خوری برای پذیرایی و فهم دیگری فراهم آورد. تهی‌دستی سنت از هرگونه سرمایه‌اندیشگی، ایرانیان را ناتوان از پرسیدن پرسش‌های خویش از این دیگری نوپدید ساخته بود. اینک دیرزمانی بود که هویت ایرانی استخوانی، تک‌صدا و یکدست شده بود؛ برخلاف هویت مدرن اروپایی که کثرت‌گرا و تکامل‌طلب و پر جنب‌وجوش رو به آینده داشت. به باور طباطبایی، اندیشه غربی از سرآغاز خویش دغدغه بحران و زوال اندیشه در تمدن یونانی/رومی/ایزانیسی/اروپایی داشته است. اما در ایران (یاد جهان اسلام) نادر افتاده که اندیشوری ایده «بحران» را به‌سان ابزاری برای تحلیل تاریخی به کار برد.^{۱۲} بدین رو طباطبایی بر آن است که «گسست

یادداشت‌ها:
 ۱. نگاه کنید به: صادقی زیباکلام، «ماچه گونه ما شدیم؟ تهران، روزنه، ۱۳۷۴؛ و
 Kazem Alaiandari, *It Is the Middle East Logged Behind?*, (I, Ithaca, NY); University Press of America, 2005; Abund Ashraf, "Historical Obstacles to the Development of the Bourgeoisie in Iran," *Iranian Studies* 2 (1969): 54-79; Homa Katuzian, "Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24 (1997): 49-73.
 ۲. نگاه کنید به: آرامش دوستدار، در *خوش خلقی تیره کلن: اندیشه آزاد*، ۱۹۹۹؛ آرامش دوستدار، *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، پاریس، ۲۰۰۴؛ سعید محمد خاتمی، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
 ۳. علی راضقی، *جامعه‌شناسی فقهی کتب*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
 ۴. طباطبایی می‌سازد تا می‌خواهد نظام‌الملک وزیر پر آوازه دربار سلجوق را مهم‌ترین نشانه کوشش در دوره اسلامی در راه پیوند دوباره با میراث اندیشه سیاسی ایرانی پیشاسلامی می‌خواند. نگاه کنید به: طباطبایی، *خواججه نظام‌الملک*، ۱۳۰۰، در نگاه طباطبایی، *خواججه نظام‌الملک در این تکارو کانیاب نبود*، ناسد.
 ۵. جواد طباطبایی، *دیباجاتی بر نظریه انحطاط ایران*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱، ۱۴۵.
 ۶. جواد طباطبایی، *دیباجاتی بر نظریه انحطاط ایران*، ۲۸۱ و ۳۲۶.
 ۷. همان، ۲۸۵.
 ۸. نگاه کنید به: جواد طباطبایی، *این خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، نشر نو، ۱۳۷۴، ۱۶.
 ۹. طباطبایی، *دیباجاتی بر نظریه انحطاط ایران*، ۳۲۶.
 ۱۰. نگاه کنید به: همان، ۲۱۴-۲۱۷. طباطبایی بر آن است که این اتحاد به تدریج عمارت کثرت‌گرا و عقلانی در نوشته‌های عصر زرین فرهنگ ایران نیامده اما این مفهوم در نوشته‌های فارابی و وازی پدیدار گشته است. اما با رنگ‌شدن تدریجی دیدگاه‌های کلامی ابو حامد غزالی، عقلانیت شخصی و فردی دست بالا را بافنده است. طباطبایی بر آن است که از این پس در دوره اسلامی تاریخ ایران، دیگر نشانی از مفهوم «صلاحت عمومی» نمی‌بینیم. از این پس نخست‌گان سیاسی به پیروی از متفکر شخصی خویش، و نه صلحت عامه، بر ایران حکم می‌راندند یا دست‌بالا یافتن مفهوم منفعت شخصی و می‌باید آن در نظام ارزشی و اندیشه سیاسی کشور، در افتادن ایران در سراسیمه انحطاطی سرگمگرفته.
 ۱۱. طباطبایی، *خواججه نظام‌الملک*، ۶۷.
 ۱۲. طباطبایی تاریخ نگار سده چهارم، مسعودی، و اندیشه‌مفرد بقای شمالی، این خلدون، را و استثنای شمار و می‌افزاید که از این دو هیچ‌یک نتوانسته‌اند راه‌حلی برای زوال فکری دامن‌گیر جهان اسلام پیشنهاد کنند.

9. Tabatabai, "Understanding Europe," 200.

11. Javad Tabatabai, "An Anomaly in the History of Persian Political Thought," In *Mirror for the Muslim Prince: Islamic and the Theory of Statecraft*, edited by Mehrezad Boroujerdi, 107-121, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2013.

12. طباطبایی، *دیباجاتی بر نظریه انحطاط ایران*، ۲۸۱ و ۳۲۶.
 ۱۳. همان، ۲۸۵.

۱۴. نگاه کنید به: جواد طباطبایی، *این خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، نشر نو، ۱۳۷۴، ۱۶.
 ۱۵. طباطبایی، *دیباجاتی بر نظریه انحطاط ایران*، ۳۲۶.

۱۶. نگاه کنید به: همان، ۲۱۴-۲۱۷. طباطبایی بر آن است که این اتحاد به تدریج عمارت کثرت‌گرا و عقلانی در نوشته‌های عصر زرین فرهنگ ایران نیامده اما این مفهوم در نوشته‌های فارابی و وازی پدیدار گشته است. اما با رنگ‌شدن تدریجی دیدگاه‌های کلامی ابو حامد غزالی، عقلانیت شخصی و فردی دست بالا را بافنده است. طباطبایی بر آن است که از این پس در دوره اسلامی تاریخ ایران، دیگر نشانی از مفهوم «صلاحت عمومی» نمی‌بینیم. از این پس نخست‌گان سیاسی به پیروی از متفکر شخصی خویش، و نه صلحت عامه، بر ایران حکم می‌راندند یا دست‌بالا یافتن مفهوم منفعت شخصی و می‌باید آن در نظام ارزشی و اندیشه سیاسی کشور، در افتادن ایران در سراسیمه انحطاطی سرگمگرفته.

۱۸. طباطبایی، *خواججه نظام‌الملک*، ۶۷.

۱۹. طباطبایی تاریخ نگار سده چهارم، مسعودی، و اندیشه‌مفرد بقای شمالی، این خلدون، را و استثنای شمار و می‌افزاید که از این دو هیچ‌یک نتوانسته‌اند راه‌حلی برای زوال فکری دامن‌گیر جهان اسلام پیشنهاد کنند.

میان اروپا و جهان اسلام، از بسیار پیش تر از عصر رنسانس آغاز شده بود.^{۲۰} پدیده رنسانس، که فهمش برای شناختن اروپای مدرن و روزگار نخستین مدرنیته بسیار مهم بود، در ایران و جهان اسلام به درستی فهمیده نشد و از او تنها و تنها نقشی به سان دورانی که در آن آدمی جای خدا را گرفته است در خاطرها بسته شد.^{۲۱} هم چنان که دیوید اسکات می گوید: «برای طباطبایی اندیشه اروپایی از سرآغازش در یونان همراه گونه‌های تأمل درباره تغییر، بحران‌های پیاپی و دوره‌های زوال بوده و این شیوه تفکر از عصر رنسانس به این سوره‌رفته‌رفته پرشتاب شده است. به عکس، در گستره مفهومی همگن تر اندیشه اسلامی، چنین شیوه تأملی ناممکن بوده است. بدین رو، در نگاه طباطبایی، تفکر اسلامی نتوانسته آن چه را اندیشه اروپایی در کانون ارزیابی و اندیشه‌ورزی خویش نشانده درک و یا تحلیل کند و این ناتوانی، به باور او، خود آشکار نشانه زوال و از دست شدن توان آفرینندگی فکری در جهان اسلامی است.»^{۲۲} در نگاه طباطبایی، در سحرگاه دیدار ایرانیان با اروپاییان مدرن، این پیوستار زوال و رکود فکری، هر تکاپویی برای سامان‌دهی نظام تازه اندیشه فلسفی را که بتواند با سنت فکری کهن ایران پیوندی انتقادی بخورد به شکست وامی داشت.^{۲۳} جنگ‌های ویرانگر با روسیه که به از دست دادن تک‌های بزرگی از خاک ایران انجامید، ایرانیان را به نوسازی در نهادهای نظامی و اداری فراخواند. در این دوره، سفرنامه‌پویان ایرانی که از تجربه اروپا درسی آموخته بودند، اصلاحات و نوسازی اجتماعی و نهادهای را شرط پاسایی از حاکمیت ملی و پیش‌نیاز بهبود شرایط زیست شهروندان شمرند.^{۲۴} چنین است که گروه پرشماری از روشنفکران ایرانی انقلاب مشروطه را جدی‌ترین تلاش برای مدرن کردن ایران و رهنمونی‌اش به عصر مدرنیته می‌شمارند. طباطبایی اما بر آن است که مشروطه خواهان ایرانی به هیچ‌رو نمی‌توانسته‌اند به درک درستی از ایده‌های بنیادی مشروطیت اروپایی راه ببرند؛ آنان از فهم پایه‌های فکری فلسفه مدرن حقوق بشر (یعنی مفهوم‌هایی چون شهروند مستقل و مختار، حکومت انتخابی و قانون به سان جلوه اراده همگانی، که در کنار هم ایده «آزادی» در عصر روشنگری را شکل می‌دهند) ناتوان بودند.^{۲۵} این پایه‌های کنونی اندیشه و عصر روشنگری با سنت ایرانی سازگار نبودند؛ سنتی که هم گرفتار رکود بود و هم افق‌آشنایی با دیگری را فرو بسته بود. از این رو در چشم طباطبایی، هنگامی که هیچ‌یک از پیش‌نیازهای فلسفی مدرنیته در زمانه و زمینه ایران عصر مشروطه جای گیر نشده بودند، خود مدرنیته نیز نمی‌توانست در ایران پایگیرد.^{۲۶}

به راستی نزد طباطبایی، مشروطه خواهان «عرفی» ایرانی گرفتار جهلی مرکب بودند؛ هم با سنت بومی هر چند صلب اما وطنی خودشان بیگانه بودند و هم ویژگی‌های بنیادین و مدرن روشنگری و عصرش را نمی‌شناختند.^{۲۷} طباطبایی با مشروطه خواهان مذهبی هم که می‌خواستند اسلام را با مدرنیته سازگار کنند بر سر مهر نیست. وی به کتاب آیت‌الله محمد حسین نائینی (۱۲۳۹-۱۳۱۵)، تنبیه‌الامة و تنزیه‌المله اشاره می‌کند و آن را باز نمای جدی‌ترین تلاشی این گروه در راه اصلاحگری می‌خواند. اما می‌افزاید که این اثر را چیرگی فکری و سیاسی روحانی ضد مشروطه، آیت‌الله فضل‌الله نوری (۱۲۲۲-۱۲۸۸)، به سایه برده است.^{۲۸} گذشته از این، به باور طباطبایی اصلاحی که نائینی و هم‌اندیشانش پی می‌گرفتند از پیش محکوم به شکست بود؛ چرا که چنان طرح اصلاح طلبانه‌ای نمی‌توانست به نوآوری در بنیان‌های فلسفی و کلامی فقه بینجامد. طباطبایی بر این نکته پای می‌فشارد که آن حرکت اصلاحی که مشروطه خواهان

مذهبی در پی‌اش بودند نمی‌توانست به راه اصلاح‌گران مسیحی برود. چه، هر اصلاحی به سود استقلال خرد جمعی به ناچار در تضاد با انگارهای اساسی مذهبی می‌افتاد که بر ایشان خندوند قانون گذار است و آدمی جز فرمان بردار نیست.^{۲۹} به باور طباطبایی، جنبش اصلاح طلبی شورامحوری که در سده‌های چهارده تا شانزده میلادی در کلیسای کاتولیک پدیدار شده قدرت عالیه را در اختیار شورایی همگانی برآمده از وحدت تمامی کلیساها - و نه نهاد در دستان پاپ - می‌خواست. سرانجام، این جنبش نتوانست راه را برای اندیشه قانون مدار مدرن هموار کند. طباطبایی می‌افزاید، این دستاورد، خود وامدار ویژگی مسیحیت است که در آن ایمان - و نه عمل به پیروی از احکام شریعت - اساس دینداری است. از همین رو است که طباطبایی «اصلاح طلبی اسلامی» را نوزادی می‌خواند که مرده به دنیا آمده است.^{۳۰}

طباطبایی انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران را جنبشی در خلاف جهت مشروطه تصویر می‌کند^{۳۱} [...]. که در آن دو نگاه سنت گرایان ضد مشروطه، هم زمان از ایدئولوژی‌های بومی گرای، رمانتیسیسم هایدگری، جهان سوم باوری، سوسیالیسم و روشنفکری دینی (که به لطف روشنفکران ایرانی پدید آمده بود) برای پیشبرد اهدافش سود می‌برد.^{۳۲} طباطبایی به ویژه ناقد برنامه فکری روشنفکران دینی است. پیش از انقلاب سال ۱۳۵۷، سرآمد این گروه، علی شریعتی، می‌گوید اسلام را تبدیل کردن به ایدئولوژی‌ای مبارز، مدرن کند پس از انقلاب نیز برنامه مدرن کردن اسلام را عبدالکریم سروش و همفکرانش پی گرفتند. سودای ایشان دستیابی به روایتی سازگار میان مفهوم مدرن آزادی و اسلام شیعی بود. طباطبایی این برنامه‌های احیای گانه و اصلاح طلب را از پیش شکست خورده می‌انگارده و دیدگاه خود را در گفت‌وگویی با نشریه فرانسوی لاکسپنسیون به شرح بازمی‌نماید. [...]^{۳۳}

در ارزیابی نهایی خویش، طباطبایی روشنفکران ایرانی سده‌های سیزدهم و چهاردهم را نه تنها با سنت بومی، که با مدرنیته نیز بیگانه می‌بیند و بدین رو دستاوردهای فکری آنان را چیزی بیش از ایدئولوژی نمی‌شمارد. چنان که پیش تر گفته شد، تاریخ نگاری طباطبایی از افکار و آرای متفکران ایرانی او را به این نتیجه می‌رساند که ایران از سده‌های میانه‌اش گذر نکرده^{۳۴} و برون شدن از این تنگنا در گروی برافروختن جدالی است میان «قدیم و جدید» که تاکنون هرگز مجال شعله ور شدن نیافته است؛ چرا که قدیم چیزی نیست مگر سنتی استخوانی شده و متصلب و جدید امرونی هم به ناچار - در پی تصلب سنت - برای ایرانیان ناشناخته مانده است.^{۳۵} از همین روست که به باور طباطبایی ایرانیان کنونی در «بن بست فکر» خاک نشین کوی بی در کجایی اند. نشانی ساکنان این کوی «امتناع تفکر» است و بحران زیستی آنان نیز از همین سترونی اندیشه‌شان مایه می‌گیرد.^{۳۶}



طباطبایی ایرانیان را در حال و روز کافکایی وامی‌نماید؛ یادآور داستان قصر کافکا؛ گویی آنان در آستانه قصر مدرنیته ایستاده‌اند؛ بی‌خبر از آن چه در درون قصر می‌گذرد، بی‌خبر از آن چه آن‌ها را به در دروازه این قصر کشانیده است؛ و بی‌خبر از این که چرا پیوسته بر حلقه در می‌کوبند بی‌آن که هیچ‌گاه این در بد روی آنان گشوده شود.



«هگل در واقع، به چنان درک و دریافت عمیقی از وقایع سیاسی - تاریخی، و به طور کلی، امر سیاسی، دست یافت که به نوعی به «الگوی» هر گونه تحلیل سیاسی تبدیل شده است و به جرئت می‌توان گفت که هر واقعه سیاسی - تاریخی جدید، بازگشت به آن شیوه تحلیل را اجتناب ناپذیر می‌سازد.»^{۳۷} بر مبنای این باور، طباطبایی روایت هگلی خویش از تاریخ ایران را در میان می‌آورد. او هم به سان استادش بر آن است که

←

یادداشت‌ها:

۲۰. Tabatabai, "Understanding Europe," 208.
 ۲۱. David Scott, *Semiotics of Travel: From Gautier to Baudrillard*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 9-10.
 ۲۲. طباطبایی، «خواجسته نظام الملک»، ۵۳.
 ۲۳. نگاه کنید به: جواد طباطبایی، «عکس تبریز و عینانی تجدیدخواهی، تهران، ۱۳۸۵، ۲۰۹-۲۱۰، ۲۴۵-۴۴۵.
 ۲۴. در نگاه طباطبایی به دور از تعریف روسویی از آزادی، معنای آزادی برای مشروطه خواهان ایرانی چیزی بیش از حکومت قانون نبود. نگاه کنید به: جواد طباطبایی، نظریه حکومت قانون، تهران، ستوده، ۱۳۸۶، ۵۳۶.
 ۲۵. نگاه کنید به: همان، ۲۲۳-۲۲۴. جوادانی در مشروطه ایران، همین گونه می‌اندیشد و بر نیدان‌هایی از پیش شرط‌های تاریخی، زبانی و فلسفی مدرنیته و قانون‌گرایی در ایران در آن بزنگاه تاریخی انگشت می‌زند.
 ۲۶. طباطبایی، نظریه حکومت قانون، ۲۱۴.
 ۲۷. همان، ۴۷۵-۴۷۶.
 ۲۸. همان، ۱۵۴.
 ۲۹. نوبت به تلاش‌های معاصر اصلاح طلبان اسلامی که می‌رسد، انتقاد طباطبایی به روشنفکران مذهبی ایران از گذر یاد آوری این نکتدها به آن هاست که در پی عصر روشنگری، مفهوم خود به شکل خودبندی بازمی‌گردد و از این رو کار بست صفت «دینی» پس از واژه «روشنفکر» خالی از نتایج نیست. نگاه کنید به: همشهری، ۵ تیرماه ۱۳۸۲.
 ۳۰. طباطبایی، نظریه حکومت قانون، ۵۳۷.
 ۳۱. برای بررسی‌ای دربار این ایدئولوژی‌ها در زمینه و زمانه پیش از انقلاب اسلامی، نگاه کنید به: مهرداد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، تهران، فرزاد روز، ۱۳۷۷.
 ۳۲. Javad Tabatabai, "En vérité, l'Islam est mort," *L'Expansion*, November 2001, 10.
 ۳۳. طباطبایی، نظریه حکومت قانون، ۱۵۴، ۱۵۶.
 ۳۴. همان، ۴۲۶، ۵۰۸، ۵۰۸، ۵۸۸، ۵۹۲.
 ۳۵. پیش تر از طباطبایی، به سال ۱۳۶۱، مفهوم امتناع تفکر را آرش دوستدار نیز به کار بسته است؛ او بر آن است که سرسپاری و ایمان‌ورزی با اندیشه‌ورزی بی‌معناست؛ حال آن که در هر فرهنگ ایران، آن چه دوستدار دین‌خوینی می‌نامد «عقیده‌پرستان» سستی می‌خواند. خواستار پیروی بی‌چون و چر از قدرت تعالی است. برای دوستدار دینداری و تفکر دو سبک بنیادین زندگی اندو در آمیختن آن‌ها ممکن نیست؛ این نکته مهم چنین یاد آور دوگانگی سازش‌ناپذیری است که طباطبایی میان سنت و مدرنیته در می‌افکند. دوستدار نتیجه می‌گیرد که بیای این مسئله زوال خرد بوده که در پی چیزی جز انحطاطاً به بار نیامده است. نگاه کنید به: دوستدار، گفتار تفکر در فرهنگ دینی، برای ارزیابی‌ای انتقادی از نظریه دوستدار، نگاه کنید به: ناصر اعتمادی، «جسارت‌آله نشین»، چشم‌انداز، ۱۳۸۴، ۱۱۸-۱۲۶.
 ۳۶. جواد طباطبایی، «به روایت فلسفه سیاسی هگل»، نشر دانش، ۱۳۶۵، ۴۳، ۱۰-۱۸.

تاریخ منطقی درونی یا هدفی غایی (telos) دارد. هدف غایی هگلی همیشه از پیش، در هر مرحله از دیالکتیک تاریخ، نهفته است: عقل/منطق/هدفی که در پایان تاریخ، یک جا، و در هر لحظه از تاریخ، واحدی، رخ می‌نماید. به بیان دیگر، عقل هدف غایی تاریخ، پیش برنده تاریخ و موتور درونی حرکت آن است.

طباطبایی نیز هم چون هگل برای خویش جایگاه معرفتی ویژه‌ای (aprilivileged epis-temic position) در نظر می‌گیرد. این جایگاه ممتاز معرفتی (اگر — یک ناقد هگل خواهد گفت — به راستی وجود می‌داشت) امکان شناخت نظری تاریخ به سان یک کل را برای هگل فراهم می‌ساخت. به همین شیوه، جایگاه ممتاز معرفتی‌ای که طباطبایی برای خویش فرض می‌کند به او اجازه می‌دهد آبرویتی از انحطاط ایران به دست دهد و در آن، تاریخ نزدیک به یک هزاره را باز شناخته و ارزیابی کند. با تکیه بر چنین امتیازی، طباطبایی بر آن است که می‌تواند بنیان‌های اندیشه سیاسی سنتی را از دیدگاهی مدرن نیستی نقد کند، اما دیگران ناتوان از این شناخت‌اند چون جایگاه‌شان در چارچوب همان سنت سخت و استخوانی شده است. برای هگل، تاریخ جهان «جلوه عقل کل است»^{۳۸} که در آن طومار عقل کل (Universal Mind) به تدریج در شاهراهی که منطق آشکار می‌شود و در نهادهای اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در آمده، و در آخر کار، با گشایش نهایی طومار خرد در تاریخ، آزادی رخ می‌نماید.^{۳۹} به دید هگل، این طومار خرد است که به روش دیالکتیکی گشوده می‌شود: خرد خود را در کالبد هستی‌های انسانی و اجتماعی پدیدار می‌کند، و با این کار، تاریخ دنیا را به پیش می‌برد. اما برخلاف استاد، برای طباطبایی هزار ساله کوره‌راهی که ایرانیان ناچار به گذر در آنند آن‌ها را به بن بست می‌کشاند آزادی ستان. چه، تاریخ ایرانیان تاریخ گشودن طومار نه خرد، که بی‌خردی است.

به راستی ذلت‌جویی طباطبایی تصویر آینه‌گون ذلت‌جویی هگل است. اما و صداما، که تصویر در آینه، وارونه‌چپ و راست شده اصل است. روایت طباطبایی تاریخ ایران راهستی در جریانی تصویر می‌کند که ذاتش ناخردی است، و آن ذلت، تاریخ رو به زوال ایران را به حرکت درمی‌آورد. بدین‌روی، در پس «هگل‌باوری» طباطبایی نکته ناسازگاری چون زوال جبری و ضرورت‌انگاره ایران نهفته است؛ زوالی که این بار نه به جبر و یا منطق عقل — چنان که در هگل — بلکه به «منطق» بی‌منطقی و بی‌خردی پدیدار گشته است. به دیگر سخن، روایت هگلی طباطبایی از یک سو به منطق ذاتی برای تاریخ ایران، به سان کل یا پیوستاری که پیوسته رو به زوال می‌رود، باور دارد (و از این رو تاریخ ایران را هم چون کل کمابیش یکپارچه‌ای که سیرش از درون خویش دیکته می‌شود، در خاطر می‌آورد) و از دیگر سو «منطق» درونی این حرکت را جز ضد منطق نیندیشیدن و ناخردی نمی‌داند. می‌توان گفت که زیر پوسته کلفت آبروایت تاریخ نگارانه وی، مفهوم متناقض منطق ضدمنطق، هسته شبه-هگل‌باوری (pseudo-Hegelianism) طباطبایی را شکل داده است. اگر مارکس هگل را روی سر ایستاند، خوانش ناسازگار مرید ایرانی هگل، استاد را از چپ به راست چرخانده است؛ چنین است که باز خوانی ناسازگار و ذات‌باورانه — و از این رو، جبری — طباطبایی از تاریخ ایران، وروایتی است که حال و روز نابسامان کنونی را، با فرو بسته نشان دادن افق‌هایی و دگرگونی، نابسامان تر می‌کند (به این نکته باز خواهیم گشت).

طباطبایی تأکید می‌کند که نقدش بر سنت از دیدگاهی مدرن نیستی است؛ چرا که در بن‌بست اندیشه، رگ‌های تفکر سنتی ایرانی سخت گرفته‌اند، و اما، در نوشته‌هایش هیچ چاروشن نمی‌کند که چگونه چنین جایگاه مدرن و ممتازی را، که به باور طباطبایی از همه دیگر روشنفکران ایرانی دریغ شده، به دست آورده است. آیا او توانسته است خودش را به تمامی از سنت ایرانی اندیشه برهاند و از گذر این کار، دیدگاهی بی‌طرف/مدرن به دست آورده و از آن دیدگاه بر سنت ایرانی بنگرد؟ هر پاسخ مثبتی به این پرسش با هر منوتیک فلسفی ناسازگار خواهد بود که برابرش، سنت پیش شرط لازم برای فهم هر چیزی، از جمله مدرنیته، است. از دیگر سو، پاسخ منفی این نکته‌مرونتیکی را آشکار می‌کند که در سنت/افق اندیشه ایرانی، به راستی عنصری هستند که به فهم طباطبایی از مدرنیته کمک کرده‌اند. اما آن‌ها چه عنصری از سنت‌اند که به طباطبایی امکان فهم مدرنیته بخشیده‌اند؟ و چرا در خاطر طباطبایی ننگ‌چیده که دیگر هموطنان‌اش نیز بتوانند از همین عناصر برای فهم درخوری از مدرنیته بهره بگیرند؟ چرا برای طباطبایی قابل درک

نیست که عناصر بر سراننده سنت می‌توانند همین در خدمت نقد خود سنت در آیند و بدین‌روی، چشم‌اندازی از آینده‌ای متفاوت بگشایند؟ چنان که دانشور معاصر با طباطبایی، داریوش شایگان، می‌گوید: هویت ایرانی چهل تکه‌ای است که ناهمگنی‌اش نه تنها مایه ناتوانی و زمین‌گیری فکری ایرانیان نیست بلکه «مکان‌های تازه و شگفتی برای درک» در کف آنان می‌نهد.^{۴۰} تأکید شایگان بر ناهمگنی و چندلایی بودن سنت و هویت در برابر خوانش بدبینانه طباطبایی از استخوانی بودن سنت یکپارچه می‌نشیند؛ خوانشی که در قدمگاهش امید سر بریده شده است.

ای بس آن چه طباطبایی را از پرسین این پرسش‌ها بازی می‌دارد، نگاه کل‌ساز (totalizing) او به سنت است؛ دیدگاهی که نمی‌پذیرد سنت — هم چنان که تاریخ — ناهمگن، بی‌ساختار (unsystematic) غیر جبری و پرتناقض است. در سنت همیشه مجال برای دیگر شدن و تکثر هست. به دیگر سخن، بازایی، حرکت، دگر دیسی، پویایی، و دگر گونی در «ذات» سنت‌اند. تصویر کل‌سازی که طباطبایی از سنت ایرانی به دست می‌دهد آن را به «چیزی»، هم چون سنگ، غیر تاریخی تبدیل می‌کند. وی به رغم کار بست بی‌دری واژه «سنت» و اصرار سرسختانه که باید با سنت درگیر شویم، هیچ سخنی در چستی این مفهوم شگرف نمی‌گوید. طباطبایی با نامی گوید که کدام پاره‌های فکری و یا اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بر سراننده سنت مستعد دگر دیسی‌اند و کدام ارزش‌ها و فاضلیش را باید بپذیریم و کدام را باید فرو بنهیم. بدین قرار، انگاره طباطبایی درباره سنت استخوانی، شانی متفاوت یکی و فرا زمانی می‌یابد: پدیدهای دیالکتیکی، تاریخی و زمانمند، یعنی سنت، در کالبد وضعیتی ابدی پدیدار و معرفی می‌شود و در آن کم‌تر نشانی از هگل و ایده دیالکتیک فراگیر او بر جا نمی‌ماند. هم چنان که آنتونیو گرامشی می‌گوید، سنت نه یک کل یکپارچه، که «درهم جوشی بی‌نظم و سامان» از «مفهوم‌هایی ناهمگون» است؛ «در بر گیرنده عناصری از عصر پارینه‌سنگی، اصولی در بنیاد دانش‌های پیشرفته‌تر، پیش‌داوری‌هایی برآمده از همه ادوار گذشته تاریخ محلی و در همان حال، شهدهایی از فلسفه‌های آینده است.»^{۴۱} طباطبایی، اما، چشم خویش را بر همه امکان‌های دگر گونی که هر یک در حد خویش باز نمای همین ناهمگنی سنت‌اند می‌بندد. این امکان‌های نهفته در سنت را باید، چنان که فیلسوفان فرهنگ گفته‌اند، در میان صداهای سر کوب شده و در تاریخ‌ها و روایت‌ها و دیدگاه‌های زبردستان باز جست. آبروایت کل‌ساز طباطبایی اما، خود جز با نادیده گرفتن این صداهای دیگر پدیدار نمی‌توانست شد. چنین است که آبروایت کل‌ساز او خود دستی در سر کوب صداهای زبردست دارد. ناکامی و نادرستی سخن طباطبایی از همان لحظه‌ای آغاز می‌شود که آن چه را که در تشخیص واحدی درست «پیشینی تاریخی» (historical apriori) استای سنت می‌خواند، مطلق و غیر زمانمند و متفاوت یکی می‌کند و آن گاه، تاریخ ایران در نگاه او به سان «تاریخ» به راستی سنگوار، که چیزی جز باز تولید پیوسته «منطق بی‌منطقی» نیست، پدیدار می‌شود.^{۴۲}

ناسازگاری‌های نظری جدال قدیم و جدید

یک انگاره کانونی در فهم طباطبایی از بحران، «جدال قدیم و جدید» است. اگر چه طباطبایی در کتاب‌های خویش به وام‌گیری فکری از لئو اشتراوس (۱۸۹۹-۱۹۷۳) اشاره می‌کند، این انگاره به راستی یادآور «جدال قدیمی‌ها و جدیدها» کی‌اشتراوس و نیز دو گانه «آتن — اورشلیم» اوست. این دو دو گانه اهمیت بنیادین در بر آوردن اشتراوس از زوال غرب دارند. در نگاه اشتراوس اروپای سده بیستم گرفتار بحران بود؛ چرا که فلسفه سیاسی در اروپا رو به زوال نهاده بود.^{۴۳} به بیان دیگر، همانندی میان اشتراوس و طباطبایی در این نکته نیز هویداست که هر دو زوال سیاسی را، چه در اروپا و چه در ایران، پیامد یا همبسته زوال فلسفه سیاسی می‌دانند. طباطبایی هم مانند اشتراوس، فلسفه سیاسی را هم عنان تأمل عقلانی درباره زندگی اجتماعی و مدنی می‌شمارد؛ تأملی که به نشانه چندین سده زوال در ایران، قرن هاست که از افق اندیشه و عمل ایرانیان به دور افتاده است.^{۴۴} بی‌شک طباطبایی پیرو نگاه ضد مدرن اشتراوس نیست. اما نمی‌توان تأثیر اندیشه دو گانه انگار اشتراوس و شیوه پرداختن او به «بحران» و «زوال» را در آثار طباطبایی ندید. در چشم اشتراوس، تنش آتن — اورشلیم «راز

یادداشت‌ها:
 ۳۸. نگاه کنید به: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of Right*, Translated by S. W. Dyke, London: George Bell & Sons, 1896, 341.
 ۳۹. طباطبایی هم مانند هگل بر آن است که اندیشه اروپایی به رغم گسست‌هایش کمابیش به هدف عقلانی غایی‌اش یابیند مانده است، به باور او حکمت سیاسی ماکائولی، نقد‌های کانت و حتی نگرش مارکس به اقتصاد سیاسی هیچ یک گسست کامل از سنت فکری غرب نبوده‌اند. این اندیشمندان بی‌شک از نظر به سیاسی کلاسیک یونانیان فاصله گرفتند اما اندیشه‌های شان طوفانی نبوده است که کاخ خرد را در نور زد. چنین است که ویژگی تاریخ سنت غرب تفاوت است نه گسست.
 ۴۰. داریوش شایگان، «افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیمز، تر جنبه فاطمه و لیبانی»، تهران، فرزان روز، ۱۳۸۰، ۲۳۸.
 ۴۱. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Translated and edited by Quintin Hoare and Geoffrey N. Smith, New York: International Publishers, 1971, 324.
 ۴۲. مفهوم «پیشینی تاریخی» (historical apriori) را از میشل فوکو وام گرفته‌ایم. نگاه کنید به فصل‌های چهارم و پنجم این کتاب: Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1972.
 فوکو معنایی تجزیه‌محور و غیر ذات‌باورانه از این مفهوم در خاطر دارد: یک تاریخ‌نگار فوکویی که دلشغول باستان‌شناسی دانش است در پی شرایط علمی تاریخی (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، جمعی، روانی و غیره) یک ایده است؛ به خلاف پیشینی‌انتر آلمی فکری یک ایده در کانت و نیز در تمایز از روح هگلی.
 ۴۳. Leon Strauss, «Political Philosophy and the Crisis of Our Time», In *The Post-behavioral Era: Perspectives on Political Science*, edited by George W. Carey and George J. Graham, 217-242, New York: David McKay, 1972, 218.
 ۴۴. نگاه کنید به فصل‌های یک و دو و به ویژه صفحه‌های ۲۱۶-۲۱۷ این کتاب: جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، کوبر، ۱۳۷۵. هم چنین نگاه کنید به فصل پنجم، به ویژه صفحه‌های ۱۲۷-۱۲۹ این کتاب: جواد طباطبایی، *در آندی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷.

سرزندگی» تمدن غرب است.^{۴۵} چالشی است میان خرد (یونانی/عرفی) و امر متعالی، که نباید با هیچ سنتی و یا پیروزی هیچ‌یک از دو سو پایان یابد. در نگاه اشتراوس این جدال را باید همیشه چون «تنشی پربار و نیرو دهنده» زنده نگه داشت.^{۴۶} در صورت بندی اشتراوس، دومین تنش، دو گانه «جدال قدیمی‌ها و جدیدها» است؛ یعنی ناسازگاری میان عقلانیت‌ابزاری مدرن (عقل روشنگری) و ارتدو کسی. به باور اشتراوس، در اروپای مدرن نیروی فراگیر عقلانیت‌ابزاری روشنگری بر خرد (یونانی/عرفی) و ارتدو کسی دینی هر دو چیره شده است.^{۴۷} این پایان یافتن جدال خود به معنای زوال اندیشه اروپایی است؛ چرا که به خاموشی تنش میان آن - اورشلیم نیز انجامیده است.

ناسازگاری هگل و اشتراوس به کنار، بر گرفته‌های طباطبایی از اشتراوس نیز، هم‌چون کاربست‌اش از هگل، بسیار گزینشی‌اند و پروای یکدستی و انسجام ندارند. انگاره جدال قدیم و جدید طباطبایی در هم جوشی است از دو گانه اشتراوس که پیش تر به آن‌ها اشاره کردیم. «قدیم» طباطبایی بسیار همانند اورشلیم اشتراوس است. در حالی که «جدیدش» هیچ عقلانیت‌ابزاری اشتراوس را به خاطر نمی‌آورد. به بیان دیگر، به راستی «جدید» طباطبایی نامی دیگر است برای حکمت اخرد عرفی یونانی، و نه بر عقلانیت‌ابزاری که در دو گانه اشتراوس در برابر حکمت عرفی یونانی می‌نشیند. چنین است که کاربست مفهوم «جدید» در طباطبایی از آن تمایز ظریف و کلونی که اشتراوس میان عقلانیت‌ابزاری (که به دید اشتراوس پایه‌ای از سرشت رو به زوال مدرنیته است) و حکمت اخرد یونانی عرفی (همان که اشتراوس فلسفه سیاسی افلاطونی می‌خواند) درمی‌اندازد، بی‌بهره است. در حالی که اشتراوس باز افروختن تنش میان آن و اورشلیم را نوشداری زوال غرب مدرن می‌داند، طباطبایی نیز از سرگیری جدال قدیم و جدید خودش را ادوی زوال ایران می‌شناسد. در حالی که اشتراوس با باز افروختن تنش میان آن و اورشلیم، سکولاریسم سیاسی را پس می‌زند و به زنده کردن ارتدو کسی مذهبی (تئوکراسی) در غرب مدرن (و به ویژه در فلسطین اشغالی) فتوا می‌دهد، برنامه طباطبایی نشکستن عقل عرفی به جای سنت/ارتدو کسی دینی است. به بیان دیگر، آن چه به دید اشتراوس دلیل زوال غرب سکولار بود یعنی حاکمیت عقل سکولار و مدرن، اینک در تقریر طباطبایی، به سان علاجی برای زوال ایران فراخوانده می‌شود. طباطبایی بر آن است که در انقلاب مشروطه، شماری از روشنفکران ایرانی کوشیدند تا شعله جدال قدیم و جدید را برافروزند، اما افسوس که به باور طباطبایی «قدیم» مردن از آن بود که یا به جدالی بگنارد و بدین رو به برآمدن نوشدارو مددی رساند. [..] چنین است که به راستی نباید خواست طباطبایی برای باز افروختن جدال قدیم و جدید را به معنای ظاهری‌اش گرفت. در نگاه طباطبایی، سنت استخوانی چنان مرده است که به هیچ‌رو از او امید درگیری در جدالی چنین هر هول و هراس نمی‌توان داشت. بنابر آن چه که از دستگاه فکری او برمی‌آید، فراخوان طباطبایی برای زنده کردن جدال، در بهترین حالت، یک آرزوی ساده‌دلانه برای در آغوش گرفتن یکباره مدرنیته عرفی است.

بررسی نوشته‌های نظری طباطبایی این باور را آشکار می‌کند که ایرانیان در یک «چنبره وجودی» (existential loop) افتاده‌اند. به گمان او (یکم) سنت ایران گرفتار در وضعیت «انحطاط مضاعف» است که در دامش نه می‌تواند موقعیت رو به زوال خود را ببیند و نه می‌تواند به نقادی این گرفتاری برخیزد. تا باین روی راهی به سوی رهایی بگشاید.^{۴۸} (دوم) از درون زمان برای فهم و نقد این سنت صلب برای همیشه سپری شده و نقد تنها از دیدگاه مدرن/ایرون ممکن است؛^{۴۹} (سوم) ایرانیان، اما، نمی‌توانند از دیدگاه مدرن به سنت بنگرند چرا که زیستن در بن بست سنت، افق هر منتیکی دیدشان را فرور بسته است. طباطبایی نمی‌توانست چنین «چنبره وجودی» را بدون باور دو گانه‌انگار پیشینی و غیر تاریخی به تقابل میان سنت ایران و مدرنیته غرب صورت بندی کرده باشد. به رغم دعوی‌اش در پیروی از هگل و اندیشه دیالکتیکی، گویا طباطبایی در نگاه دو گانه پندار خویش جای چندانی برای سنتز قطب‌ها و در هم آمیختگی دیالکتیکی آن‌ها بازمی‌نمیداند چون اشتراوس به سازش ناپذیری و سنتز ناپذیری آن‌ها باور دارد. به گفته طباطبایی، آخرین بار که ایرانیان مشروطه خواه با سوندای سنتز میان مدرنیته و سنت ایرانی سرخوشی کردند، پیامدش سر درد خمار ایدئولوژی‌های دل آزار بود. به راستی چنبره وجودی طباطبایی ایرانیان را در حال و روز کافکایی (Kafkaesque situation) وامی‌نماید یا در

داستان قصر کافکا، گویی آنان در آستانه قصر مدرنیته ایستاده‌اند بی خبر از آن چه در درون قصر می‌گذرد، بی خبر از آن چه آن‌ها را به در دروازه این قصر کشانیده است، و بی خبر از این که چرا پیوسته بر حلقه در می‌کوبند بی آن که هیچ‌گاه این در بر روی آنان گشوده شود. در حالی که تصویر کافکایی طباطبایی از ایران، حسن نامیدی و درمذگی برمی‌انگیزد. در یوش شایگان بر توانایی ایرانیان برای شناخت جهان بینی‌های گوناگون و گفت‌وگو با دیگر سنت‌های جهان انگشت می‌نهد. شایگان لحظه کنونی هستی ایرانیان را نقطه دیدار ساحت‌های گوناگون تفسیر و تأویل می‌خواند. در نگاه او هویت ایرانی چون بوم نقاشی‌ای است که پیوسته بر آن نقشی تازه می‌خورد و چنین است که ما «ز هر دو سو باز و گشوده‌ایم، طرحی هستیم که هم به سوی گذشته باستانی معرفت‌مان گشوده است (و نفوذ سنت نیز از همین روست) و هم به سوی تحولات آتی مان».^{۵۰}

بیامدهای نظریه طباطبایی

آن‌گاه که به انگیزه و به پیامدهای اجتماعی یک نظریه می‌نگریم در می‌یابیم که هیچ تفسیر مهمی از واقعیت دعوی غیر سیاسی بودن نمی‌تواند کرد. واریسی اندیشه طباطبایی هم بدون بررسی‌های اجتماعی و سیاسی آن ناتمام خواهد بود. آنتونوی گرامشی در یلدا داشت‌های زندان چنین آورده است: «بحران به راستی نهفته در این واقعیت است که کهنه در حال مرگ است و نو هنوز نتوانسته زاده شود. در این برزخ میانه، پدیده‌های تیره‌و تازی از گونه‌ها و شیوه‌های گوناگون بدیدار خواهند شد»^{۵۱} بسا که تحلیل تیره‌و تار و اندوهباری که طباطبایی در میان آورده، خود جلوه‌ای از بحران در ایران کنونی است. کار طباطبایی در تبدیل کردن «برزخ میانه» به دوزخ بی‌ن‌ناپذید و پایان ناپذیر نه تنها آکنده از کاستی‌های نظری پیشین یاد است، بلکه از پیامدهای خطر خیز سیاسی هم به دور نیست. می‌توان پرسید آیا تشخیصی که طباطبایی از ناخوشی می‌دهد، به تجویز چیزی جز پذیرش مرگ به «بیمار»-ش - یعنی به سنت ایرانی بارگهای «متصل» و گرفته شده‌اش - نتواند انجامد؟ به راستی ایرانیان در مانده در کنج بی‌بستی که او می‌نماید، چیزی جز سبه قول م. امید - «عش شهید عزیز» - به نام امید روی دستان خویش نتوانند دید؟^{۵۲} حسن درماندگی و دلمردگی‌ای که همبسته دید کل ساز اوست، چندان جایی برای تکاپوی رهایی بخش باقی نمی‌گذارد. پیامدهای فرامرز اندیشه طباطبایی نیز به همین شیوه‌تار یک‌اند. [..] عمل سیاسی رهایی بخش نیاز به کنش ارتباطی دارد و نظریه طباطبایی، نه در پهنه درونی ایران و نه در تراز فرامرز و جهانی، امکان چندانی به ایرانیان برای گفت‌وگو با دیگری خویش نمی‌دهد. در این فضای تیره‌و تار زمستانی که طباطبایی تصویر می‌کند، فهم دوسویه نمی‌تواند در دهد. امکان دگر گونی دموکراتیک در کار نیست، و ناچار، آن‌جا که سخن و کنش ارتباطی در کار نیست، ایامیدی برای در گرفتن گفت‌وگو و کنش ارتباطی نیست، خشونت بازگیر میدان خواهد بود.

به نوبه خود، کنش ارتباطی، قلب تپنده دموکراسی، نیز نیازمند انبوهی نهادهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است که در کنار هم دیگر سپهر همگانی را برمی‌سازند و در آن حقوق شهروندان برای گفت‌وگو و زندگی دموکراتیک را پاسداری می‌کنند. به هر روی، دموکراسی تنها در گرو داشتن آکسیر فلسفی درست و بایسته نیست. زندگی دموکراتیک در برگیرنده ترکیبی دیالکتیکی از نظر به و عمل است. طباطبایی در سپهر گرایش‌های اش بر آن است که بیرون‌شوی ایرانیان از ورطه زوال، در گروی پیش روی آگاهی آزادی (consciousness of freedom) در تاریخ ایران امروزین است - پیش شرطی که به گمان او از نگاه دانشوران علوم اجتماعی ایران دور مانده است. اما تا کید زاده از حد طباطبایی بر اولویت نظری بنیان‌های فلسفی دموکراسی، این امکان را دست کم می‌گیرد که دست کاری در عمل اجتماعی در همین لحظه و همین جا - و به سود پایه گذاری و قدر تمند کردن نهادهای مدنی - همواره می‌تواند درها را به روی دگر گونی در راه پیروزی بگشاید. همان گونه که ماکس هور کهایمر می‌گوید، واقعیت همواره آستن امکان‌هایی است که در گستره خود واقعیت «همیشه محسوس و آشکارند».^{۵۳} به بیان دیگر، دلیل همواره ممکن بودن دگر گونی، سرشت دیالکتیکی همیشه در حال تغییر خود واقعیت است. چنین است که در تکاپوهای اجتماعی و سیاسی، هیچ‌گاه هیچ بی‌بستی نیست و همین نکته به سرزندگی شعله‌آمی می‌انجامد و به تکاپوی ایرانیان امروزین معنای دهد. [..]

یادداشت‌ها:
 ۴۵. Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, edited by Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, 1989, 73.
 ۴۶. Leo Strauss, "Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections," Chap. 7 in *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1983.
 ۴۷. نگاه کنید به:
 ۴۸. طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ۵۲۱.
 ۴۹. جوان طباطبایی، از نوآوری تا انقلاب فرانسه: جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲، ۱۲۸؛ هم چنین نگاه کنید به: حقدار، روشی از انحطاط ایران، ۱۱۷.
 ۵۰. شایگان، افسوس زندگی جدید، ۱۶۹.
 ۵۱. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Translated and edited by Quintin Hoare and Geoffrey N. Smith, New York: International Publishers, 1971, 276.
 ۵۲. باوام گرفتن از آنچه ریچارد رونی در پیوند امید با تکاپوی سازنده سیاسی اجتماعی می‌گوید، علی مبر سیاسی نیز طباطبایی را به سبب تصویر عمیاری که از روزگار ایرانیان به دست می‌دهد، نقد کرده است.
 ۵۳. Max Horkheimer, "The Authoritarian State," In *The Essential Frankfurt School Reader*, edited by Andrew Arato and Eike Gebhardt, New York: Continuum, 1982, 106.