

تأملی در نگاه دکتر جواد طباطبایی به هویت ایرانی در تعامل با هویت اسلامی و غربی

محمد منصورنژاد*

E-mail: M_Mansoornejhad@yahoo.com

چکیده:

نوشتار حاضر، نگاه دکتر سیدجواد طباطبایی درباره‌ی هویت ایرانی را به تأمل گذاشته است. در مدخل بحث، پس از طرح مسأله، هویت ایران‌شهری ما در تعامل با اسلام مورد بررسی قرار گرفته است. از نگاه او، هم ورود اعراب به ایران باعث دو قرن سکوت تفکر ایرانی شده و هم در ادامه‌ی اندیشه‌ی ایران‌شهری با زبان فارسی و عربی، از سوی عرفا، فلاسفه، متکلمین و سیاست‌نامه‌نویس‌های ایرانی تداوم یافته، و بر تفکر اسلامی تأثیر جدی گذاشته است. در قسمت‌های بعد، تعامل هویت ایرانی با هویت اسلامی و تعامل هویت ایرانی با غرب، مورد بررسی قرار گرفته است. دکتر طباطبایی، ریشه‌ی آسیب‌پذیری هویت موجود ما را در مقایسه با فرهنگ و تمدن غرب در درون می‌جوید و معتقد است که برای نقد سنت خودی می‌توان - و باید - از مفاهیم، مقولات و نظریه‌های متفکران غربی بهره گرفت؛ زیرا به جهت متصلب شدن سنت و هویت خودی، امکان طرح پرسش از آن، با مفاهیم و مقولات خودی امکان‌پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها: ایران‌شهر، هویت ملی، تجدد، سنت، تأسیس، انحطاط

نوشتار حاضر تحت عناوین زیر سامان یافته است: الف) مقدمه؛ ب) تعامل هویت ایرانی با هویت اسلامی؛ ج) تعامل هویت ایرانی با غرب؛ د) ارزیابی نهایی
الف) مقدمه

در آغاز بحث طرح چند نکته ضروری می‌نماید:

۱- مسأله‌ی پژوهش

درباره‌ی هویت گرچه تعریف اجماعی وجود ندارد و هویت در اقسام فردی، جمعی، ملی، جنسی، نسلی و... نیز قابل مطالعه است، اما وجه مشترکی همه‌ی معرفی‌ها و تقسیم‌بندی‌ها در بحث هویت آن است که سبب تمایز خودی از اغیار می‌گردد و هر فرد، جمع، نسل یا ... را از دیگران منفک و متمایز می‌نماید.

اما در هویت ملی ما ایرانیان، مشکل آن جاست که به سبب تداخل فرهنگی و در گذر زمان، می‌توان از تأثیرات سه نوع هویت با هم سخن به میان آورد: فرهنگ و تمدن ایران شهری، فرهنگ و تمدن اسلامی و فرهنگ و تمدن غربی. این که من اصیل ما دینی است یا غیردینی، افتخارات عمده‌ی ما صبغه‌ی ملی دارند یا مذهبی، موضوعی است که در دهه‌های اخیر ذهن بسیاری از متفکران را به خود مشغول کرده است و از جمله پرسش‌هایی که از این بحث جوشیده آن بود که با پذیرش فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی به عنوان دو واقعیت، سهم هر یک از آن‌ها بر هویت ما تا چه حد است و میزان تأثیرگذاری هر کدام بر دیگری چه قدر است؟ این جا بود که برخی از «خدمات متقابل اسلام و ایران» سخن گفتند و بعضی از لطمات اسلام بر ایران و...

به تبع مسأله‌ی فوق، بحث بدان جا کشید که هویت ما - هر چه بوده است - خواه ناخواه به‌ویژه در یکی دو قرن اخیر، با فرهنگ و تمدن غربی رابطه داشته است و باید دانست که مواجهه‌ی ما با این فرهنگ چه گونه بوده و چه طور باید باشد؟ و این جا بود که برخی به «اخذ مطلق» حکم کردند و بعضی «طرد مطلق» غرب را پیشنهاد کردند و دیگرانی هم راه میانه را در پیش گرفتند و گفتند که با گزینش محاسن این فرهنگ و تمدن، هویت خویش را بازسازی کنیم.

در پاسخ گروه اخیر گفته شد که گزینش از تمدن غربی ممکن نیست و غرب چون کلاف و قرقره‌ای است که اگر گوشه‌ای از آن را بگیری، تا نهایت آن را باید بروی. با این استدلال تنها دو راه پیش‌روی ما قرار داشت: «غربزدگی» یا «غرب‌ستیزی» و واضح بود که مخالفان فرهنگ و تمدن غرب ضمن نفی دیدگاه‌های بسیاری به‌عنوان «ازخودبیگانگان» و «غربزدگان»، غرب‌ستیزی را در این سامان، دامن زدند و ...

خلاصه آن که، بحث از هویت ایرانیان در ارتباط با اسلام و غرب از مباحثی است که به عنوان مسأله‌ای جدی، ذهن بسیاری از متفکران حوزوی و دانشگاهی را به خود مشغول کرد که تا به امروز نیز پرسش‌های مربوط به این موضوع، پاسخ «اجماعی» یا حتی «تغلیبی» نیافته و پرسش‌های مربوط به آن نه تنها هم‌چنان بی‌پاسخ مانده است؛ بلکه پاسخ دقیق به این پرسش‌ها، آینده‌ی ایران را رقم خواهد زد و مسأله‌ای است که شیوه‌ی حل آن، چگونگی هویت آینده‌ی ما را تعیین می‌کند.

پرسش‌های مقاله‌ی حاضر، متأثر از مسأله‌ی پژوهش مرتبط با اندیشه‌ی دکتر جواد طباطبایی به صورت مشخص آند که: روابط متقابل سه فرهنگ و تمدن ایرانی، اسلامی و غربی، هویت ما را چه‌گونه تعریف کرده‌اند؟ و برای رسیدن به هویتی غنی، پویا، ماندگار و سازنده در شرایط کنونی چه باید کرد؟

۲- روش فکری طباطبایی

سید جواد طباطبایی، متولد ۱۳۲۴، از جمله متفکران در علم سیاست است که در ایران امروز تأملات فلسفی جدی داشته و پرسش‌هایی مهم درباره‌ی هویت این سامان درافکنده است. مهم‌ترین ویژگی فکری طباطبایی آن است که از یک سو می‌خواهد به مسایل ایران و پرسش‌های موجود در این مرز و بوم بیندیشد و از این رو وقتی که به او گفته می‌شود که برخی امثال دکتر «داوری»، از بحران جدید غرب - که با بحران‌های سابق فرق دارد - سخن می‌گویند - او به صراحت پاسخ می‌دهد:

فرض کنید این‌طور باشد، به ما چه ربطی دارد؟ منظورم این است که به هر حال بحران ما بحران دموکراسی، آزادی و حقوق بشر نیست، بحرانی ناشی از فقدان آن‌هاست. تأکید من بر این است که ما کجا هستیم و از کجا سخن می‌گوییم، یا بهتر بگوییم این که ما باید پرسش خودمان را مطرح کنیم و نه پرسش‌های دیگران را (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۰).

و از سوی دیگر می‌خواهد مقلد نباشد و برخورد اجتهادی با موضوع داشته باشد و از این زاویه معتقد است که روشنفکر کسی است که پرسش نو بکند و بحث جدید مطرح نماید و به این معنا می‌گوید در ایران روشنفکر وجود ندارد و اعلان و ادعا می‌کند، دعوی من با تمام جریان روشنفکری در ایران - اگر چنین چیزی وجود داشته باشد - در این جاست که شما وقتی مجتهد نباشید، نمی‌توانید پرسش را مطرح بکنید. و همزمان به حوزویان نیز می‌تازد که آن‌ها هم مقلدند و از قدیم تقلید می‌کنند و باب

اجتهاد در کشور ما به طور کلی بسته است؛ زیرا اساس حوزه‌ی علمیه‌ی ما و تمامی علمای ما - به عبارتی - مقلد گذشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۰۳ و ۲۱۴).

ب) تعامل هویت ایرانی با هویت اسلامی

پرسش اساسی در این قسمت از بحث آن است که از نگاه دکتر طباطبایی هویت ایرانی این مرز و بوم با هویت اسلامی آن چه ارتباطی دارد و هر یک از این هویت‌ها تا چه حد و به چه شکل در دیگری نفوذ کرده است؟

دکتر طباطبایی هویت ایرانیان را در دو سطح متمایز از هم تحلیل می‌کند. یک بار سطح تحلیل او ایران قدیم است که حدود آن، وسیع‌تر و فراتر از مرزهای ایران موجود و ایران قبل از اسلام است. در این سطح، هویت ایرانیان، در مقابل اسلام و مسلمانان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

اما در سطح تحلیل دیگر، مقصود طباطبایی از ایران، همین ایران موجود با اکثریت مسلمان و در چارچوب مرزهای فعلی است، که معمولاً هویت این ایران اسلامی، در تعامل با غرب و در ارتباط با مسأله‌ی تجدد، مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

در این قسمت از بحث، هویت ایران به معنای اول (قدیم و قبل از اسلام) و در مقابل هویت اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

پیش از طرح دیدگاه طباطبایی، این نکته جای تذکر دارد که این متفکر، علی‌رغم حساسیت بر روی مفهوم‌بندی‌ها و اشکال بر دیگران در به‌کارگیری سطحی واژه‌ها، خود در بحث هویت و کالبدشکافی مفهومی آن، تأمل شایسته نداشته و در عین حال از هویت ایرانی، اسلامی و غربی بحث می‌کند. توجیه او نیز این است که تا زمانی که انسان در درون سنت است و فاصله‌ای از سنت خودش نگرفته، نمی‌تواند از هویت و بحران آن بحث کند.

مشکل ما این است که از یک طرف کم و کیف سنت برای ما روشن نیست و از طرف دیگر از سنت و هویت دینی خود بیرون آمده‌ایم در حالی که نمی‌توانیم این مسأله را به درستی مطرح کرده و احتمالاً پاسخی برای آن پیدا کنیم. هنوز ما برحسب تعریف، خود را به طور عمده ملتی بسیار پای‌بند به سنت‌ها و از نظر فکری درون سنت خودمان می‌دانیم و حال آن که حتی آن جا که اعتقاد به سنت داریم، آن چنان با سنت فاصله داریم که اصولاً ابزاری برای تأمل و تفکر ما وجود ندارد.

طباطبایی هم چنین توضیح می‌دهد که اساس فرهنگ ما بر هویت، و وحدت است. به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم پرسشی از آگاهی خودمان بکنیم؛ یعنی، تعارض خودمان

را نمی‌توانیم به عنوان یک سؤال فلسفی مطرح کنیم. فرهنگ و فلسفه‌ی ما از تضاد و تعارض تحاشی دارد، برعکس فلسفه‌ی غرب که فلسفه‌ی بحران و طرح نظریه‌ی انحطاط است. بنابراین، در غرب بحث از بحران هویت وجود دارد و ما نمی‌توانیم به هویت، غیریت و بحران هویت پردازیم (طباطبایی، ۱۳۷۲: ب: ۶-۱۳).

از آن جا که غایت این نوشتار، طرح و ارزیابی دیدگاه طباطبایی است، از تأمل جدی در مفهوم هویت در علوم مختلف و معانی متفاوت آن خودداری شده و تنها به ذکر این نکته بسنده می‌شود که مراد ما از هویت ایرانی در تعامل با اسلام و غرب، بیش‌تر «هویت ملی» است - که در علوم سیاسی مورد توجه است - و نه هویت فردی یا گروهی و ... (۱).

دیدگاه طباطبایی در موضوع فوق‌الذکر را به نحو زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱- طباطبایی معتقد است که ساختار عمومی فرمانروایی ایران زمین، شاهنشاهی بود، که البته این قدرت مطلق نباید با نظامی که نویسندگانی چون «کارل ویتفوگل»، «استبداد شرقی» خوانده‌اند، اشتباه کرد؛ زیرا به اعتقاد او قدرت پادشاه در ایران هخامنشی، اگرچه قدرتی مطلق بود؛ اما خودکامه به معنای اصطلاحی آن، چنان که نظریه‌ی سلطنت در تحول آتی بود، نبود. به تعبیر «هگلی»، شیوه‌ی فرمانروایی ایرانیان این است که شاهنشاهی، دولت نیست؛ بلکه «دولت دولت‌ها» است و این صورت از دولت با خودکامگی و وحدت بدون کثرت دولت‌ها سازگار نیست.

نظام حکومتی ایران، در میان خودکامگی شاهان مقتدر و نابسامانی شاهان سست عنصر در نوسان بود. از علل این انحراف آن بود که پادشاه در اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری، بیش‌تر از آن که سامان‌بخش باشد، عین سامان بوده است. از این رو به نظر می‌رسد که مشکل تکوین مصداق «دولت» را بتوان با توجه به این مفهوم «پادشاه» و این دریافت بنیادین اندیشه‌ی ایران شهری توضیح داد. فقدان تمایز سامان با سامان‌بخش، به‌ویژه در دولت اسلامی، راه خودکامگی شاهان را هموار کرد و به صورت مانعی برای تکوین مصداق دولت درآمد. این‌جا بود که در ایران دوره‌ی اسلامی، نظریه‌ی سلطنت در نخستین سده‌ها تجدید شد و در واقع بیش‌تر از آن که اسلامیت ملاک سلطنت قرارگیرد، سلطنت ملاک اسلامیت قرارگرفت و در واقع نظریه‌ی سلطنت، بازپرداختی از نظریه‌ی سیاسی ایران شهری بود (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۳۹-۱۵۰).

۲- طباطبایی بر این باور است که آنچه در تاریخ ایران زمین شگفت می‌نماید، این نکته است که اگرچه تحول نظام شاهنشاهی، به‌ویژه در دوره‌ی اسلامی و با زوال

اندیشه‌ی ایران‌شهری، در جهت برتری قومی و در خلاف جهت وحدت ملی بود؛ اما تداوم «ملی» در تنوع قومی پایدار ماند و پشتوانه‌ی تکوین «ملیت» ایرانی، اندیشه‌ی ایران‌شهری است نه نظام شاهنشاهی. واقعیت تاریخ ایران با اقوام متنوع و ضرورت حفظ وحدت سرزمینی آن ایجاب کرده است که ایرانیان و به‌ویژه وزیران، آن شیوه‌ی فرمانروایی را حتی به اقوام مهاجر تحمیل کنند. گرچه هویت ملی ایرانی نتوانست دولت ملی خود را ایجاد کند، چنانچه حکومت‌ها نیز نتوانستند با ایجاد پیوندی با هویت ملی، به دولت - ملت ایران تبدیل شوند؛ اما به تعبیر «گوبینو»، وجود حس ملی تداوم و هویت ایرانی، از جمشید تا شاه عباس و از ورای گسستی که گفته می‌شد با ظهور اسلام در آن ایجاد شده بود، اعجاب‌آفرین است. حاصل آن که گرچه به سبب تنوع قومی جمعیت ایران و شکاف میان حکومت و مردم، تا نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم، دولت ملی در ایران به‌وجود نیامد؛ اما «ایران» به‌عنوان واقعیتی ورای ملت و حکومت و اگر بتوان گفت، هم چون مفهومی مجرد، از کهن‌ترین روزگاران تاریخ این کشور تداوم پیدا کرد و همانند «سنگ خاراوی» از باد و باران گزندگی ندید (صص ۱۵۳-۱۶۲).

نکته‌ی قابل توجه در بحث حاضر آن است که وقتی طباطبایی از هویت ایرانی و ایران پایدار در قرون و اعصار سخن می‌گوید، شنیدن این مدعا و گزارشاتی در این راستا، برای هر ایرانی خوشایند است؛ اما به نظر می‌رسد که طرح مباحثی بدون مفهوم‌بندی روشن و مبانی محکم از جهت عقلانی مطلوب نیست. جادداشت که طباطبایی به جای بیان این مطلب که پیدایش هویت ملی از پدیدارهایی است که مورد توجه قرار نگرفته است (ص ۱۵۵) و به‌جای طرح شعارگونه از «ایران» به‌عنوان «مفهومی مجرد»، در نظریه‌پردازی بر نظریه‌ی انحطاط ایران، مفاهیم کلیدی بحث (ایران و هویت ایرانی) را مورد بررسی قرار می‌داد، تا بقیه‌ی مطالب براساس این مفاهیم و مبانی، استقرار و استحکام می‌یافت؛ چرا که اگر تأمل نظری در مفهوم ممکن نباشد، بقیه‌ی مباحث را براساس کدام مبانی می‌توان پذیرفت؟

۳- مدعای اصلی طباطبایی در تعامل هویت ایرانی با هویت اسلامی را می‌توان در این‌تر خلاصه نمود که آن چه در ایران، از قبل و بعد سیطره دارد، هویت ایران‌شهری ایرانی است که هویت اسلامی نیز متأثر از آن است. به عبارت دیگر اگر بخواهیم از دو هویت مورد بحث، یکی را اصل و دیگری را طفیلی بدانیم، هویت ایران‌شهری، هویت اصیل و مادر، و هویت اسلامی این مرز و بوم طفیلی و حاشیه‌ای است. او در این مدعا در نشست برلین تا بدین حد پیش رفته است که برخی از نصوص دینی، مثلاً «نهج

البلاغه» را متأثر از اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری می‌داند. او هم‌چنین معتقد است که اصل مصالح مرسله یا مصلحت رعیت که در عهدنامه‌ی مالک‌اشتر آمده است، متأثر از اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری است (طباطبایی، ۲۰۰۳: ۶۹).

و در همین نشست اعلام کرد:

اکنون که ما از چیزی به نام ایران سخن می‌گوییم، ناشی از همین تجدید اندیشه‌ی ایران‌شهری در دوره‌ی اسلامی است. اهمیت این اندیشه آن بود که ایران را - که از نظر جغرافیایی در نزدیک‌ترین مکان به مرکز ثقل اسلام قرار داشت - از حل شدن در اسلام خلافت نجات داد و برخلاف کشورهای که از بین رفتند، ایران به واسطه‌ی همین اندیشه باقی ماند. وقتی سهروردی در حدود سال ۵۵۰ برمی‌خیزد و می‌گوید که کار من عبارت است از احیای حکمت باستانی فرزندان ایران و چندین رساله‌ی مهم فلسفی می‌نویسد و حتی اشاره‌ای هم به اسلام نمی‌کند، بسیار قابل تأمل است (۲) (ص ۷۱).

۴- طباطبایی رابطه متقابل اسلام و ایران را در این‌تر خلاصه می‌کند که:

«اگر چه ایرانیان اسلام آوردند؛ اما ایمان نیاوردند».

وی توضیح می‌دهد که در واقع، ایرانیان به آن بخشی از اسلام بسنده کردند که با بنیاد هویت ایرانی در تعارض قرار نمی‌گرفت، یا بهتر بگوییم در تعارض آشکار نبود. با این قید که البته به هر حال اسلام، در شکل نخستین خود با هویت ایرانی در تعارض قرار داشت؛ اما با پایان «دو قرن سکوت»، (۳) ایرانیان توانستند بسیاری از نمودهای فرهنگ و تمدن ایرانی را تجدید کنند.

همه‌ی کسانی که درباره‌ی تداوم تاریخی ایران به پژوهش پرداخته‌اند، تجدید زبان فارسی را در ایران عامل عمده‌ی این تداوم دانسته‌اند. تردیدی نیست که زبان فارسی عامل بسیار مهمی بوده است؛ اما من بر آن ام که اگر انتقال بخش بزرگی از اندیشه‌ای که من آن را «ایران‌شهری» نامیده‌ام، ممکن نمی‌شد، بقا و گسترش زبان فارسی با صرف مضمون اسلامی آن امکان‌پذیر نبود و این احتمال وجود داشت که زبان فارسی افول کند. اهمیت زبان فارسی در این است که تنها حامل مضمونی اسلامی نیست، وانگهی اگر تجدید اندیشه‌ی ایران‌شهری را معیار تداوم تاریخی ایران بدانیم، نباید فراموش کنیم که تنها بخشی از این اندیشه به زبان فارسی تدوین شده است. معیار ایرانی بودن، تعلق خاطر به «اندیشه‌ی ایران‌شهری» است. از ابن مقفع، تا ابوعلی مسکویه‌ی رازی که هر

دو عربی نویس بودند، از دقیقی شاعر تا ابوالقاسم فردوسی و بابا افضل کاشانی که جز به فارسی ننوشته‌اند و از عمر خیام تا شهاب‌الدین سهروردی که به هر دو زبان فارسی و عربی نوشته‌اند، همه نمایندگان اندیشه‌ی ایران‌شهری بوده‌اند. اینان هم به جهان اسلام و هم به تاریخ اندیشه‌ی جهانی تعلق دارند. ما پیوسته، به اعتبار جایگاه جغرافیایی ایران، در درون جهان اسلام؛ اما به اعتبار هویت فرهنگی، در بیرون آن بوده‌ایم. به نظر می‌رسد سهم ایران در اسلام بیش‌تر از سهم اسلام در ایران است. هنوز به درستی نمی‌دانیم که اندیشه‌ی ایران‌شهری تا چه پایه‌ای در تدوین نظری اسلام نقش داشته است (طباطبایی، ۱۳۸۱).

* * *

در اینجا دو نکته از بحث نیاز به تأمل جدی دارند:

اول، نگاه طباطبایی به خاستگاه ایران‌شهری نهج‌البلاغه

در این خصوص چند مطلب جای تأمل دارد:

الف) اگر این نکته پذیرفتنی باشد که برخی از متفکران اسلامی دغدغه‌ی حکمت باستان و اندیشه‌ی ایران‌شهری داشتند؛ آیا می‌توان همین حکم را به اولیای دینی نیز نسبت داد؟ به عبارت دیگر اگر اسلام را در یک معنا به معنای «نص دینی و صاحبان نصوص» و در معنای دیگر به معنای «فهم دینی و آنانی که از نصوص کلامی، فقهی، عرفانی و... برداشت می‌کنند»، بگیریم، آیا می‌توان درباره‌ی هر دو سطح از اسلام یاد شده به یک‌سان حکم کرد؟ به نظر می‌رسد که خطای طباطبایی آن جاست که «نهج‌البلاغه» و «حکمه‌الاشراق» سهروردی را از جهت سندیت، حجیت و شرعیت، در یک سطح دیده و از این رو به داوری هم‌سانی نیز نشسته است.

ب) طباطبایی پیش‌فرض ناصوابی نیز با خود دارد که چون بحث مصلحت به تغییرات و تحولات عصر نظر دارد و گزاره‌های دینی فقط باید به امور ثابت بپردازند، در نتیجه، بحث مصالح مرسله در نهج‌البلاغه خاستگاه غیراسلامی دارد و حال آن‌که از مطالب روشن و واضح آن است که در نگاه اسلامی و نصوص دینی هم به ثوابت / ثابت‌ها توجه شده و هم به متغیرها و امور گذرا؛ و یکی از رموز پایداری دین در قرون و اعصار مختلف نیز همین مطلب است (۴).

ج) حضرت امیر(ع) در مواردی نشان داده‌اند که با اندیشه‌ی ایران‌شهری که شاهنشاه‌مدار است و نه مردم‌سالار، مشکل دارند. وقتی که کدخدایان شهر انبار، از شهرهای ایرانی، در پای رکاب ایشان حرکت می‌کردند، حضرت دلیل این اقدام آنان را

پرسید، آنان گفتند: این جزو سنت‌های ما است که در فرهنگ شاهنشاهی، امیران را مشایعت می‌کنیم. حضرت این اقدام را آسیب‌زننده به دنیا و آخرت آنان دانستند (۵) (نهج البلاغه، کلمات قصار شماره ۳۷).

د) مدعای طباطبایی اعم از دلیل است و شایسته‌تر آن بود که ایشان که نسبت به گفته‌ها و نوشته‌های دیگران تا این حد وسواس به خرج می‌دهند، در اظهار نظر نسبت به نصوص دینی و سیره‌ی معصوم نیز همان دقت‌ها را منظور می‌کردند تا به این خطای فاحش - برخی نصوص نهج البلاغه متأثر از اندیشه‌ی ایران‌شهری‌اند - تن در نمی‌دادند و حداقل از خودشان می‌پرسیدند که چه گونه در محیط عربی کوفه‌ی دهه‌ی ۳۰ قمری، اندیشه‌ی ایران‌شهری تا آن حد نفوذ داشته که حتی بر اندیشه‌ی سیاسی حضرت علی (ع) نیز مؤثر افتاده است؟ یا حداقل تلاش می‌کردند در جهت اثبات مدعای به این بزرگی چند دلیل ارایه می‌نمودند.

دوم، اندیشه‌ی ایران‌شهری

مدعای طباطبایی درباره‌ی تداوم اندیشه‌ی ایران‌شهری می‌تواند بسیار مهم تلقی شود، مشروط بر این که حدود و ثغور آن به طور واضح تعریف شود. او بیش‌ترین توقف پیرامون اندیشه‌ی ایران‌شهری و نقش آن را در تداوم فرهنگی ایران، در کتاب «خواجه نظام‌الملک» (فصل دوم) داشته و عجیب این‌جاست که به‌جای این‌که ابتدا اندیشه‌ی ایران‌شهری را تعریف انتزاعی و سپس عملیاتی نماید، و حدود زمانی و مقطع تاریخی آن را دقیقاً روشن کند و متفکران عمده و آثار اصلی این اندیشمندان را برشمارد و سپس به مدلل کردن مدعای تداوم این اندیشه در دوره‌ی اسلامی پردازد، درست برعکس عمل نموده و بر آن است که با طرح نوشته‌های سیاسی، تاریخ‌الوزراء، کتاب‌های تاریخی و مطالب سیاسی و اندرزنامه‌های ادبی و... در ایران اسلامی، جای پایگاه اندیشه‌ی ایران‌شهری را بجوید (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۸۶-۱۰۰) و در چند جای کتاب نیز از واضح نبودن حدود و ثغور اندیشه‌ی ایران‌شهری سخن گفته و از جمله معترف است که: «تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری در دوره‌ی اسلامی ایران، هنوز تاریخی نانوشته است و به همین دلیل معنای آن برای تداوم ایران زمین روشن نیست» (ص ۸۴). و از اندیشه‌ی ایران‌شهری به‌عنوان «رشته‌ی ناپیدایی» یاد می‌کند که دو دوره‌ی بزرگ تاریخ قدیم ایران زمین - از دوره‌ی باستانی تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی - را به یکدیگر پیوند می‌زند (ص ۷۶) و درباره‌ی این رشته‌ی ناپیدا در جای دیگر کتاب خواجه نظام‌الملک می‌نویسد:

«به نظر نمی‌رسد که در شرایط کنونی پژوهش‌های ایرانی، بتوان تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری و تداوم آن در دوره‌ی اسلامی را نوشت» (ص ۱۱۶). بدین ترتیب، مدعای مهم طباطبایی درباره‌ی «تجدید اندیشه‌ی ایران‌شهری» در عصر اسلامی، مدعایی عمدتاً بلاذلیل باقی می‌ماند. شیوه‌ی مطلوب‌تر این بحث آن است که ابتدا حدود این مدعا با مباحث دقیق نظری و مفهوم‌بندی‌های جامع تعیین شود و سپس در تعریفی انضمامی، شاخص‌های دقیق اندیشه‌ی ایران‌شهری را مشخص نموده و آن‌گاه با آرایه‌ی سند و مدرک (نه صرف مشابهت) در تاریخ ایران اسلامی، جلوه‌های اندیشه‌ی ایران‌شهری به نمایش درآید.

برخی متفکران، عکس دیدگاه طباطبایی را به‌عنوان پرسش تحقیق مورد تأمل قرارداده و پرسیده‌اند، چه‌طور شد که پس از گذشت یک نسل، اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران در حالی که می‌توانستند قبول جزیه نموده و دین خود را نگه دارند، دست از دین سابق خود کشیده، به صورت مسلمانانی متعصب و دوآتشه درآمده‌اند؟ باید در نظر داشت که اگر قبول جزیه از لحاظ مادی زیانی داشته، مزایایی نیز برای جزیه‌دهنده در نظر گرفته شده بود که از جمله، معافیت از جهاد و حفظ جان و مال آن‌ها به وسیله‌ی مسلمانان بوده است (غفاری، ۱۳۸۳: ۴).

ج) تعامل هویت ایرانی با غرب

چنان‌که اشاره شد، جدای از نگاه طباطبایی به ایران در تعامل با اسلام، در سطح دیگری او ایران موجود (ترکیبی از هویت ایران‌شهری و اسلامی) را در مقابل هویت فرهنگی و تمدنی غرب به ارزیابی می‌نشیند و خصوصاً به قرون و دهه‌های اخیر نظر دارد. برای آرایه‌ی مختصر و دقیق‌تر بحث، مجموعه‌ی مطالب این بخش نیز در نکات زیر خلاصه می‌شوند:

۱- دکتر طباطبایی قرون پیشین اسلامی - ایرانی را در دو مقطع مورد توجه قرار می‌دهد:

مقطع اول که به قرون چهارم، پنجم و ششم قمری مربوط است و از آن به «عصر زرین فرهنگ ایران» یاد شده است. این دوره، دوره‌ی اوج شکوفایی و حضور ایران در صحنه‌ی جهانی، به عنوان یک قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. این مقطع عصر خردگرایی و دریافت عقلی از دین است. افرادی مثل فارابی، ابن سینا (در فلسفه) ابوریحان بیرونی (در علوم)، فردوسی (در ادبیات) و مسکویه‌ی رازی، بحث‌های زیادی

در تجلیل از خرد داشته‌اند و ابن مسکویه در کتاب تجارب‌الامم نقل می‌کند که: «تاریخ یک ضابطه و معیار دارد و آن عبارت است از عقل؛ باید دید که کدام یک از امور را عقل قبول دارد». در این دوره ایران یکی از مراکز مهم فرهنگی بوده است و به همین دلیل، این دوره به دوره‌ی رنسانس اسلامی موسوم شده است.

اما در مقطع دیگری که از قرن ششم به بعد آغاز می‌گردد، یک جریان خردستیز و بی‌توجه به مسایل اجتماعی و سیاسی و معارض با روابط و مناسبات مردم در جامعه، به تمامی ضوابط خردمندانه پشت‌پا می‌زند. از طرف دیگر در کنار صوفیه کسانی را می‌یابیم که دریافت‌شان از شرع، برخلاف ابن سیناها و فارابی‌ها، دریافتی صرفاً شرعی است؛ یعنی، تنها به ظاهر احکام شریعت توجه دارند. تلاقی این دو عنصر، به اضافه‌ی عنصر سلطنت مطلقه، که خصوصاً در دوره‌ی صوفیه خیلی بارز است، اوج انحطاط ایران متأخر است. در این فاصله و به خصوص از آغاز صوفیه است که می‌بینیم ایران به طور کلی از حوزه‌ی تمدنی جهان خارج شده و آن قدرتی را که در طول تاریخ داشتیم، در این زمان به‌طور کلی از دست دادیم.

سپس در مقایسه‌ی این تحولات با غرب، معتقد است که درست در قرن ۱۷ میلادی - معادل قرن ۱۱ هجری - مشاهده می‌کنیم که آخرین تلاش‌ها برای استنباط عقلی از شرع با ملاحظه‌ی پایان می‌پذیرد و به‌جای آن جریان‌هایی که دریافتی صرفاً شرعی از دین دارند، جا می‌افتند و یک تصور خردستیز از دین پیدا می‌کنیم؛ در حالی که در غرب کاملاً برعکس است. درست در همین زمان (معاصر صفویان) است که نخستین موج تجدد ایجاد می‌شود و اتفاق مهم ظهور دکارت و جمله‌ی «من می‌اندیشم پس هستم» روی می‌دهد. پس از آن تحولی صورت می‌گیرد و شکافی میان ما و غرب ایجاد می‌شود که پرکردنش، غیرممکن به نظر می‌آید.

بنابراین، اگر بخواهیم سؤالی را که پیشگامان مشروطه مطرح کرده‌اند بررسی کنیم، باید ببینیم ریشه‌های توسعه در کجا قرار دارد؟ باید ببینیم که آیا با ذهنیتی که ما داریم، اصلاً توسعه امکان‌پذیر است؟ و... (طباطبایی، فرهنگ و توسعه، ش ۳) و (طباطبایی، ۱۳۷۳: فصل ۴) (۶).

۲- طباطبایی، برای این پرسش که ما چه‌گونه ما شدیم؟ یا به عبارت دیگر چه عواملی سبب عقب‌ماندگی ایران از تمدن جدید شده است؟ اولاً پاسخ واحد ندارد. گاه از صوفیه، نگاه‌های شریعت‌مدارانه به دین و سلطنت مطلقه می‌گویید و گاه چیرگی ترکان (غزنوی، سلجوقی و ...) را به عوامل یاد شده می‌افزاید و گاه مجموعه‌ی عوامل

انحطاط را در تنش‌های آیینی - فرهنگی، تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی، تنش‌های میان ایران و انیران، تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه، تنش‌های سیاسی در نظام اقتصادی و تنش‌های میان ایرانیان و ایران، خلاصه و جمع می‌کند (۷) (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۴۶۳ - ۵۲۰).

ثانیاً: در تحلیل طباطبایی، عوامل بیگانه و مهم‌تر از همه غرب، استعمار و... جایی ندارند و حتی می‌گویند آنانی که به عوامل بیرونی توجه دارند و از تجاوز امپریالیسم و استعمار می‌گویند، کاملاً در خطایند و تا زمانی که کانون تحلیل در بیرون باشد و علت شکست ما، قوت دیگران باشد - و نه ضعف ما - در، بر همان پاشنه خواهد چرخید. در این تحلیل او مهم‌ترین عامل شکست جنبش‌های اجتماعی را، - در دو سده‌ای که با اصلاحات عباس میرزا آغاز می‌شود - عامل «اندیشه» می‌داند. از نگاه طباطبایی، نسبت ما به اندیشه‌ی سنتی، عدم امکان تأسیس اندیشه‌ی دوران جدید و... از عوامل عقب‌ماندگی است، نه استعمار، و از همین جا به این نتیجه نیز می‌رسد که بحث در شرایط امتناع تجدد در ایران، جز بر پایه‌ی نتایج بحثی در شرایط امکان آن در اروپا، ممکن نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۸).

او عوامل خارجی را حداکثر به عنوان یک اصل که مثل هوا برای پرواز پرنندگان لازم است، می‌پذیرد و تحلیل آنانی را که استعمار را جدی می‌گیرند بر این مبنا می‌داند که مسایل را بر مبنای وحدت و یکی‌شدن بشریت و از میان برخاستن رقابت‌ها تحلیل می‌کنند؛ در حالی که اصل سیاست جدید مبتنی بر تنش و تعارض است. به اصطلاح هابز، وضعیت طبیعی در سطح جهانی این است که هر کس که بتواند باید پیش برود، و الا عقب خواهد ماند و هر کس که نتواند از خود دفاع کند، مورد تجاوز قرار خواهد گرفت. بنابراین، اگر ما خواسته باشیم کاری انجام دهیم، مهم نیست که در عالم جایی برای ما نیست، مهم این است که باید برای خودمان جایی باز کنیم (طباطبایی، فرهنگ و توسعه، ش ۳: ۴۰).

در یک نگاه اجمالی به نگرش اخیر طباطبایی می‌توان گفت که مجموعه‌ی دیدگاه‌ها را در شکل‌گیری هویت ما، خصوصاً در قرون اخیر، در مقایسه با غرب می‌توان به سه دسته فروکاست:

اول: آنانی که فکر می‌کنند، همه یا عمده‌ی مشکل عقب‌ماندگی و فقر و بحران هویتی ما، درونی است و به اصطلاح پرسش آنان این است که «ما چگونه ما شدیم؟»

دوم: کسانی که درست در نقطه‌ی مقابل، ضعف و فقر هویتی و مشکلات ما را از عوامل بیگانه و بیرونی دیده و لذا درباره‌ی نقش «امپریالیسم در عقب‌ماندگی» سخن می‌گویند؛ (۸)

سوم: در نگاه واقع‌گرایانه‌تر، اگر پرسش آن باشد که چرا در سده‌های اخیر ایرانیان نتوانستند هویت فرهنگی و تمدنی برجسته‌ای را تأسیس و احیا نمایند، می‌توان ذره‌بین عوامل را، هم به مسایل داخلی و هم به عوامل بیرونی ارجاع داد و نگاه یک‌سویه قرین به صواب نیست. نه می‌توان از تنش‌های داخلی و... چشم فروبست و نه می‌توان از دخالت‌های جدی و آشکار بیگانگان در سرنوشت کشورهای جنوب و از جمله ایران غفلت نمود (شاهد آن مداخلات کشورهای غربی در ایران در زمینه‌ی تکنولوژی انرژی هسته‌ای است).

البته از بین سه نگاه یادشده، تحلیل طباطبایی در راستای تحلیل گروه اول قرار گرفته و از جامعیت نگرش سوم برخوردار نیست.

پذیرش رقابت در سیاست نیز علی‌القاعده باید متکی بر قواعدی باشد که همه‌ی بازیگران به آن قواعد تن دردهند و بر آن مبنای رقابت کنند؛ حال آن که قدرت‌های بزرگ غربی، تا آن جا از قواعد بین‌المللی تمکین می‌کنند که با منافع آنان سازگار است و اگر آن‌ها قاعده‌ی بازی سیاسی را رعایت نکنند، چه گونه می‌توان حضور نیرومند و مداخله‌جویانه‌ی قدرت‌های بزرگ را در امور کشورهای ضعیف‌تر به عنوان مانع پیشرفت انکار نمود؟ اگر مفهوم‌بندی استعمار و امپریالیسم نیز مشکل دارد، این واقعیت و امر سیاسی را با مفاهیم دیگری باید وارد تحلیل نمود.

اما اگر پرسش آن باشد که چه گونه می‌توان هویت پویا، جدی و خلاق را خلق نمود؟ در این سطح می‌توان تأکید عمده و نقش اصلی را به عوامل داخلی بازگرداند و هرگز نباید از بیگانگان توقع خیرخواهی برای مشکلات این مرز و بوم را داشت و برای تحول هویتی باید آستین‌ها را بالا زد.

۳- طباطبایی مجموعه‌ی چالش ایرانیان با غرب را در سه مورد می‌بیند:

چالش اندیشه‌ی ایران شهری و اندیشه‌ی باستان ایران با فرهنگ عقلانی یونانی که باعث شکوفایی این اندیشه شد.

چالش ایرانیان در نخستین سده‌های دوره‌ی اسلامی با اندیشه‌ی یونانی که در آن اندیشه‌ی فلسفی ایرانی، در دوره‌ی اسلامی تدوین شد چالشی که در نتیجه‌ی آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی و حتی از بسیاری از جهات، سده‌ای پیش از آن

به وجود آمد و حاصل آن اندیشه‌ی حکومت قانون از دیدگاه سیاسی و اندیشه‌ی تجدد از دیدگاه فلسفی می‌توانست باشد.

اما تقدیر چنین بود که در هشت دهه‌ای که از جنبش مشروطه‌خواهی می‌گذرد، اساس مشروطه به تعطیلی گراییده و تجدد به بن‌بست شکست رانده شود؛ زیرا مشروطه‌خواهی در شرایطی آغاز شد که سه سده از مرگ واپسین نماینده‌ی اندیشه‌ی فلسفی در ایران می‌گذشت و این سنت، به طور کلی، زندگی و زاینده‌گی خود را از دست داده و به اندیشه‌ای خلاف زمان و کالبدی بی‌جان تبدیل شده بود و نمی‌توانست شالوده‌ی استوار مشروطه‌خواهی باشد. با توجه به فقدان پشتوانه‌ی استوار از اندیشه‌ی عقلی، جنبش مشروطه‌خواهی و حوادثی که پیش و پس از آن، در تاریخ معاصر ایران اتفاق افتاد، به‌ناچار در چنبر تقلید دوگانه‌ای گرفتار شد که وجهی از آن، تقلید از غرب و وجه دیگر آن، تقلید از گذشته بود. برهم زدن وضعیت یادشده، نیازمند جدی گرفتن چالشی است که رویارویی با واقعیت و اندیشه‌ی مغرب زمین به ما تحمیل می‌کند. حضور زنده و زاینده در دنیای جدید، نیازمند پشتوانه‌ای از آیین و اندیشه‌ای نو و تأمل جدی در تجدد است. نوزایش ایران، به دنبال برهم زدن وضعیت تقلید دوگانه‌ی کنونی و در چالش با واقعیت و اندیشه‌ی مغرب زمین ممکن خواهد شد. و نهایتاً طباطبایی معتقد است که:

اگر نوزایش ایران را در کانون بنیادی‌ترین اندیشه‌ها قرار ندهیم، بیم آن می‌رود که ایران زمین، واپسین فرصت‌ها را برای تجدید عظمت خود از دست بدهد و به‌عنوان سرزمینی زنده و زاینده برای همیشه از گردونه‌ی تاریخ جهانی خارج شود (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۸۷-۲۹۰).

۴- در رابطه با امکان تحول و بازیافت هویت پویای ایرانی، طباطبایی از یک سو به جد، به سنت ارجاع می‌دهد و توضیح می‌دهد که منظورش از سنت، اندیشیدن با فارابی، ابن سینا، مسکویه‌ی رازی و ده‌ها اندیشمند، نویسنده، عالم و شاعر عصر فرهنگ زرین ایران است (طباطبایی، ۱۳۸۲). و از سوی دیگر می‌گوید:

به نظر نمی‌رسد عناصر فرهنگی و مقولات مهم اندیشه‌ی ما، تا آن حد قابل فعال شدن یا تغلیظ باشد که بتواند اندیشه‌ی جدیدی که تجدد ایرانی را بسازد، پدید بیاورد... ریشه‌ی مشکل در ماهیت اندیشه‌ی ما است... چه طور می‌شود با پشتوانه فلسفه‌ی فارابی، فلسفه‌ی سیاسی جدید تأسیس کرد؟ (طباطبایی، ۱۳۷۲ الف: ۹).

در عین حال در یک‌دهه بعد می‌گویید، ایران در حال پیدا کردن راهی به سوی نوزایشی است که نطفه‌ی آن بسته شده است. افول روشنفکری دینی و سقوط ترکیب «هایدگری - کربنی»، (۹) مبین این امر است که این نوزایش، بوعلی و فارابی خود را به وجود خواهد آورد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۸). و البته این مدعای اخیر نیز بدون دلیل می‌ماند.

۵- طباطبایی در عین حال که تقلید از غرب را مذموم تلقی می‌کند، تقلید در تأسیس را توصیه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۵)، اما معتقد است که طرح پرسش از سنت، به دلیل آن که سنت ما به شدت متصلب (۱۰) شده، از درون سنت امکان ندارد؛ بلکه برای پرسش، نیاز به مفاهیم و مقولاتی داریم که لاجرم باید از کسانی که واجد این مقولات اند، قرض بگیریم و معتقد است که: «حتی غرب‌ستیزان نیز نمی‌توانند پرسش‌های خود را جز در دستگاه مقولات غربی طرح کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵). و از این رو بازشناسی هویت خودی را جز از طریق خودآگاهی دیگری (غربیان) نسبت به خود امکان‌پذیر نمی‌داند. این جاست که گاه در مباحثش به روش تحلیلی هگل ارجاع می‌دهد و گاه به تخیل باستان‌شناسانه‌ی فوکو (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۶ و ۳۷۲) و در جای دیگر به صراحت می‌گوید:

«دیدگاه‌های من مبتنی بر مدرنیته است و اعتقاد دارم که تجدد، چه بخواهیم و چه نخواهیم، وارد می‌شود. حالا مسأله این جاست که ما آگاهانه این کار را انجام بدهیم و به پیشواز برویم، بعد ببینیم حدود و ثغورش چیست» (طباطبایی، ۱۳۷۲ الف: ۱۲). و از این رو می‌توان گفت که طباطبایی در مبانی و در روش تحلیل، متأثر از مدرنیته و تجدد و نخبگان فکری - فرهنگی غرب، خصوصاً اندیشمندان فلات قاره‌ی اروپا (نه متفکران انگلوساکسن غرب) است و ایران را در آینه‌ی غربی‌ها تحلیل می‌کند.

۶- به نظر می‌رسد که مخالفت با تقلید و دعوت به تأسیس و اجتهاد از درون سنت و حتی محاجه با کسانی که کلمه‌ی خارجی درست می‌کنند و تذکر به اینکه «مگر حافظ که متجددترین فرد زمان خود بود، کلمه‌ی جدید درست کرده است؟» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۱۵)، با این که به صورت پیشینی در مبانی مدرن بود و در اندیشه لیبرال محافظه‌کار و در عمده‌ی مباحث از مفاهیم و مقولات غربی بهره‌گیری کرد، با هم به راحتی قابل جمع نیستند. و این جاست که در تعامل هویت ایرانی با غرب، می‌توان گفت که طباطبایی در مجموع هویت ایرانی را در بستر هویت غربی تقریر و تأویل می‌کند و در واقع از درون اظهارات موجود طباطبایی، تأسیس از درون سنت دیده نمی‌شود.

(د) ارزیابی نهایی

بسیاری از مباحث پیشین همراه با نقد و بررسی بوده است و در این جا با رعایت اختصار، تنها به ذکر چند نکته‌ی دیگر بسنده می‌گردد:

۱- در این که مباحث طباطبایی در هویت ایرانی، عمیق، فلسفی و قابل توجه و پرسش‌هایی اساسی‌اند، شکی نیست و کم‌تر روشنفکران دهه‌های اخیر ما، در حد طباطبایی عمیق، منظم و منسجم حرف زده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد طباطبایی که یک دهه‌ی قبل وقتی او را به میزگردی با حضور برخی روشنفکران ایرانی دعوت نمودند، می‌گفت: «اگر حرف ناروایی گفتم، از باب آن است که هنوز نباید در چنین جلساتی شرکت کنم» (طباطبایی، ۱۳۷۲ ب: ۱۲)، امروزه به حدی جسورانه حرف می‌زند که به صراحت می‌گوید، در ایران همه‌ی متفکران موجود (حوزوی و دانشگاهی) مقلدند و اصلاً روشنفکری وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۰۳) و با لحن تند و گاه زننده و چند جمله‌ی کوتاه، پژوهش‌های سنگین دیگران را تخریب می‌کند.

۲- چنان‌که اشاره شد، مبنا و روش طباطبایی به شدت با تفکر غربی محفوف و مقرون است و در عین حال از آن جا که به هویت ایران باستان (و نه اسلام) علقه‌ی جدی دارد، گاه درصدد توجیه پادشاهان قبل از اسلام برآمده است که به تعبیر او، «شاهنشاه» بودند و بر دیگر شاهان فرمان می‌راندند و با دولت خودکامه و سلطنت مطلقه که بعدها تأسیس شد، فاصله دارند که جمع این دو علاقه کار سهلی نیست؛ ضمن این که از جهت نظری، در مقابل نظریه‌ی شاه شاهان، نظریه‌ی استبداد شرقی قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۴۲). رفتار پادشاه‌های مثل انوشیروان که لقب «عادل» را به خود اختصاص داده بودند - در سرکوب مزدک و مزدکیان همانند رفتاری بود که دیگر پادشاهان در برخورد با مخالفان خود نشان می‌دادند.

۳- شیوه‌ی بهره‌گرفتن طباطبایی از غربیان که به تعبیر او، مفاهیم و مقولات کافی برای پرسش از سنت را دارند، حداقل چند پرسش را در خود دارد:

اولاً: اگر فرهنگ غربی و ما به تعبیر طباطبایی تفاوت‌های بنیادین دارد (وجود نظریه‌ی بحران در اندیشه غربی و نبود آن در ایران، تفاوت نگاه به دنیا از منظر مسیحیت با اسلام (۱۳)، تأکید آن‌ها بر هویت متکثر و تأکید ایرانیان بر هویت واحد و ...)، آیا می‌توان با همه‌ی اختلاف در مبانی، از مبانی و روش‌های آن‌ها برای پرسش از سنت ما که از بنیاد با سنت آن‌ها متفاوت است، بهره برد؟

گرچه پاسخ طباطبایی به این پرسش مثبت است؛ زیرا گذشته‌ی غرب را آینده‌ی ما می‌داند و توضیح می‌دهد که جز از مجرای طرح مجدد پرسش‌هایی که غرب در پایان سده‌های میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد، خروج از بن بست کنونی امتناع و بحران عقلانیت امکان‌پذیر نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۸)؛ اما این مدعا هم بدون دلیل است و هم موجه نمی‌نماید؛ زیرا اولاً: با تجربه‌ی متفاوت غرب و ایران، چه‌گونه پرسش‌هایی هم‌سان داریم؟ و ثانیاً: او به روش پدیدارشناسانه‌ی امثال هانری کربن که به پژوهش و طرح سؤال در سنت ما پرداختند، خرده می‌گیرد و دلیل او این است که پرسش‌هایی که در برابر تاریخ‌نویس اندیشه در ایران با فیلسوف ایرانی مطرح است، دارای سرشت متفاوتی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۹)، آیا عین همین اشکال بر روش طباطبایی وارد نیست؟

۴- گرچه مباحث هویتی طباطبایی جای طرح، شرح و نقد بیش از این دارد، ولی جهت رعایت اختصار، در خاتمه تنها به ذکر این ویژگی مباحث ایشان اشاره می‌شود که هنر عمده‌ی دکتر جواد طباطبایی در طرح پرسش‌های تازه است نه در ارزیابی راه حل بدیع. او در طرح مسأله و سؤال ظرافت‌ها و دوراندیشی‌هایی دارد که در حیطه‌ی اندیشه‌ی سیاسی ایران و اسلام نمی‌توان و نباید آن‌ها را نادیده گرفت. او در تشخیص اصل درد و تعیین موضع زخم‌ها برجستگی خاص دارد؛ گرچه تجویزها و نسخه‌هایی را پیشنهاد می‌کند که خود به آن‌ها عمل نمی‌کند و معلوم نیست که چه‌گونه باید به کار گرفته شود.

او کاستی‌های اندیشه‌ی ایرانی - اسلامی را تا حد خوبی تشخیص داده و توصیف می‌نماید و تا حد مطلوبی تعلیل و ریشه‌یابی می‌کند؛ اما هرگز پیشنهاداتش را که باید از دل سنت ایرانی، از تجدد خودی گفت، عملی نمی‌کند. طباطبایی این مدعایش را که باید از فارابی، بوعلی و سهروردی به مسایل جدید پرداخت، در عمل تحقق نمی‌بخشد. خصوصاً این‌که تلاش‌های دیگران را از اساس مخدوش اعلام می‌کند. او همواره دغدغه‌ی تأسیس دارد؛ اما یا تأسیسی ندارد یا اگر در حیطه‌ای (مثلاً نظریه‌ی انحطاط ایران) وارد عمل می‌شود و دست به نظریه‌پردازی می‌زند، سخنانش نه جامع‌الاطراف‌اند و نه لزوماً برخاسته از دل سنت.

طباطبایی مدافع اجتهاد است؛ اما حداقل در به‌کارگیری روش‌ها و مفاهیم، بی‌محابا از غرب تقلید می‌کند. با همه‌ی این‌ها، طرح مباحث طباطبایی درباره‌ی هویت ایران‌شهری، هویت اسلامی و هویت ایرانی، به جهت آشنایی نسبتاً خوب او با هر سه فرهنگ و تمدن، بیش از مطالب یادشده در این نوشتار جای تأمل دارد.

یادداشت‌ها:

۱- بی‌مناسبت نیست که برداشت‌های مختلف از مفهوم هویت در علوم مختلف را حداقل در قالب جدولی به صورت پاورقی ببینیم، تا جایگاه هویت ملی نسبت به سایر اقسام هویت بیش‌تر نمایان شود:

توضیحات	فردی یا جمعی بودن هویت	اقسام هویت	حیطه‌های تفاوت علوم مختلف
	هویت فردی	هویت شخصیه	منطق
از آن‌جا که در مباحث فلسفی، پرسش از وجود است، لذا وجود می‌تواند فردی یا جمعی باشد.	هویت فردی و جمعی	هویت وجودی	فلسفه
از آن‌جا که در عرفان همه‌ی موجودات غیر از خدا، ظل و طفیلی‌اند، از این رو این موجودات می‌توانند هویت فردی و جمعی داشته باشند.	هویت فردی و جمعی (طفیلی)	هویت الهی (اصیل)	عرفان
	هویت جمعی	هویت ملی	علوم سیاسی
	هویت جمعی	هویت صنفی و گروهی	جامعه‌شناسی
	هویت فردی	هویت فردی	روان‌شناسی

- و برای آشنایی با ادبیات بحث هویت و عمدتاً متفاوت از دیدگاه طباطبایی ر.ک به:
- مؤلفه‌های هویت ملی در ایران، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۱۳۸۱.
 - این کتاب حاوی ۱۰ مقاله در باب هویت ملی و ایرانی از زوایای گوناگون است.
 - ۲- درباره‌ی نگرش طباطبایی نسبت به دیدگاه سه‌روردی از جمله ر.ک به مقاله‌ی «ملاحظات درباره‌ی نقادی هانری کربن از ایران‌شناسی»، در کتاب مجموعه‌ی مقالات انجمن‌واره‌ی بررسی مسایل ایران‌شناسی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی: ۱۳۷۱، صص ۲۴۲-۲۴۴.
 - برای مطالعه‌ی دیدگاه هانری کربن ر.ک به: کربن، هانری (۱۳۷۳)؛ تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، صص ۲۸۷-۲۹۲.
 - ۳- در بحث تعامل اسلام و ایران، شیوه‌ی ورود و اصلاحیه‌ی دکتر عبدالحسین زرین‌کوب بسیار قابل تأمل است. او که در یک مقطع «دو قرن سکوت» می‌نوشت (سال ۱۳۳۰) و سرگذشت حوادث و اوضاع دو قرن از حمله‌ی عرب تا ظهور طاهریان را توضیح داده و از لطامات اسلام بر ایرانیان بحث می‌کند، بعدها در کتاب دیگری با عنوان «کارنامه‌ی اسلام»، کار سابقش را به شور و حماسه نسبت به ایران باستان نسبت داده و درصدد جبران خطاهای کتاب «دو قرن سکوت» برآمده است. و جالب این‌جاست که دکتر طباطبایی در فصل چهارم کتاب «زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران» و در آثار دیگرش، تنها به کتاب اول استشهد می‌کند!
 - ۴- برای ملاحظه‌ی نگاه تفصیلی درباره‌ی رابطه‌ی ثوابت و متغیرها در اسلام، از جمله ر.ک به

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۷ ه. ق.): بررسی‌های اسلامی، ج ۲، تهران: مرکز بررسی‌های اسلامی، صص ۳۹-۴۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳): نظام حقوق زن در اسلام، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات صدرا، صص ۱۲۹-۱۳۴.
- ۵- برای ملاحظه‌ی پژوهشی مبسوط و متفاوت با برداشت دکتر طباطبایی که از خدمات متقابل اسلام و ایران سخن به میان می‌آورد و مهم‌ترین عامل شکست حکومت ساسانی از مسلمانان را ناراضی بودن ایرانیان از وضع دولت، آیین و رسوم اجحاف‌آمیز دانسته و معتقد است که اسلام به ایران روح تازه داد و... ر.ک.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳): خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: انتشارات صدرا.
- الهامی، داود (۱۳۷۴): در رابطه با خدمات متقابل اسلام و ایران، انتشارات مکتب اسلام.
- ۶- البته در کتاب «زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران» (ص ۱۰۷)، طباطبایی انحطاط و زوال همه جانبه‌ی دانش‌ها را به آغاز سده‌ی پنجم باز می‌گرداند.
- ۷- منبع زیر مجموعه‌ی عوامل مؤثر بر انحطاط و بحران در ایران از نگاه طباطبایی را جمع‌آوری نموده است:
- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۲): پرسش از انحطاط ایران، بازخوانی اندیشه‌های دکتر سیدجواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، صص ۶۱-۶۹.
- ۸- برای آشنایی بیشتر با دیدگاه اول ر.ک.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷): ما چگونه ما شدیم؟، چاپ چهارم، تهران: نشر روزنه.
- رضا قلی، علی (۱۳۷۷): جامعه‌شناسی نخبه‌کشی، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
- و برای ملاحظه‌ی دیدگاه دوم ر.ک. الهی، همایون (۱۳۶۷): امپریالیسم و عقب‌ماندگی، بی‌جا: شرکت آموزشی؛ فرهنگی و انتشاراتی اندیشه.
- طباطبایی با نقد مواضع جلال آل‌احمد، داریوش شایگان و رضا داوری، معتقد است که ما به جای آن که مشکل آینده‌ی ایران زمین را طرح کرده باشیم، به زوال محتوم غرب می‌اندیشیم. و اظهار می‌کند که غرب‌ستیزی راه حل نیست، نشانه‌ی فرار از پرسشی است که دیری است توان طرح آن را از دست داده‌ایم. ر.ک.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴): ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، صص ۸-۱۱.
- در بحث یادشده، کتاب «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟»، اثر دکتر کاظم علمداری (نشر توسعه، چاپ پنجم: ۱۳۸۰) نظریه‌های عمده درباره‌ی علل عقب‌ماندگی ایران را به بحث گذاشته است.
- ۹- منظور از ترکیب هایدگری - کربنی، اندیشه‌ی سیداحمد فردید و پیروانش - که روایتی اسلامی از فلسفه‌ی هایدگری داشتند - و کسانی که بحث هانری کربن درباره‌ی تاریخ اندیشه در ایران را جدی گرفته‌اند، مثل داریوش شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب» می‌باشد.
- ۱۰- البته تصلب سنت در دوره‌ی صفویه در تحلیلی مفصل در منبع زیر رد شده و بر تداوم سنت استدلال گردیده است. ر.ک.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۸۲): تأملی بر عقب‌ماندگی ما: نگاهی به کتاب دیپاچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، نشر اختران، ص ۹۵.

- ۱۱- مراد کتاب «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه‌ی تمدن بورژوازی غرب» (نشر امیرکبیر، چاپ دوم: ۱۳۷۲) است.
- ۱۲- در این زمینه ر.ک. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۵): تحول اندیشه‌ی سیاسی در شرق باستان، چاپ دوم، تهران، نشر قومس، صص ۱۱۳-۱۱۵.
- آشتیانی، جلال (۱۳۷۲): زرتشت، مزدیسنا و حکومت، چاپ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، صص ۴۲۸-۴۳۰.
- و شرحی تفصیلی بر فرضیه‌ی حکومت‌های خودکامه را ببینید در مقاله‌ای از:
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۶): حکومت خودکامه: نظریه‌ای تطبیقی، ترجمه‌ی علی‌رضا طیب، مجله‌ی اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ش ۱۱۷ و ۱۱۸: صص ۵۶-۷۰.
- ۱۳- طباطبایی معتقد است که در مسیحیت سکولاریزاسیون امکان‌پذیر بود؛ ولی در اسلام خیر (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۱۹).

منابع:

- ۱- آشتیانی، جلال (۱۳۷۴)؛ *زرتشت، مزدیسنا و حکومت*، ج ۲، چاپ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۲- الهامی، داود (۱۳۷۴)؛ *در رابطه با خدمات متقابل اسلام و ایران*، بی‌جا: انتشارات مکتب اسلام.
- ۳- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۲)؛ *نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایرانی با دو رویه ی تمدن بورژوازی غرب*، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۴- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۵)؛ *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، چاپ دوم، تهران: نشر قومس.
- ۵- رضاقلی، علی (۱۳۷۷)؛ *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی*، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
- ۶- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۰)؛ *دو قرن سکوت*، بی‌جا: بی‌نا.
- ۷- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷)؛ *ما چگونه ما شدیم؟*، چاپ چهارم، تهران: نشر روزنه.
- ۸- طباطبایی، جواد (۱۳۹۷ ه. ق)؛ *بررسی‌های اسلامی*، ج ۲، تهران: مرکز بررسی‌های اسلامی.
- ۹- _____ (۱۳۶۷)؛ *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ۱۰- _____ (۱۳۷۱)؛ «ملاحظاتی درباره نقادی هائری کربن از ایران‌شناسی»، *مجموعه مقالات انجمن‌واره بررسی مسایل ایران‌شناسی*، چاپ دوم، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، صص ۲۴۲-۲۴۴.
- ۱۱- _____ (۱۳۷۲ الف)؛ «ایران امروز، سنت، مدرنیته یا پست مدرن»، *مجله‌ی کیان*، ش ۱۵، صص ۱۲-۱۷.
- ۱۲- _____ (۱۳۷۲ ب)؛ «بحران هویت: باطن بحرانه‌های معاصر»، *فصلنامه نامه فرهنگ*، ش ۹.
- ۱۳- _____ (۱۳۷۳)؛ *زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.
- ۱۴- _____ (۱۳۷۵)؛ *خواججه نظام الملک*، تهران: نشر طرح نو.
- ۱۵- _____ (۱۳۷۷)؛ «سنت، مدرنیته و پست مدرن»، *راه نو*، ش ۸، صص ۱۸-۲۴.
- ۱۶- _____ (۱۳۷۸)؛ «مفهوم سنت، نگاه وارونه»، *نقدونظر*، ش ۱۹ و ۲۰، صص ۲۱۰-۲۲۰.
- ۱۷- _____ (۱۳۸۰)؛ *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- ۱۸- _____ (۱۳۸۱)؛ «گستره‌ی اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان»، *مجله‌ی تلاش*، ش ۱۱، هامبورگ، آلمان، (www.talash.de).
- ۱۹- _____ (۱۳۸۲)؛ «پروژه فکری من»، *روزنامه ایران*، ۷ و ۸ و ۱۳۸۲/۷/۹.
- ۲۰- _____ (۱۳۸۳)؛ «من یک لیبرال محافظه‌کارم»، *ویژه‌نامه نوروز روزنامه شرق*.

- ۲۱- _____ (۲۰۰۳م): *سمینار تأملی درباره ایران*، معرفی، نقد و بررسی کتاب دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، برلین: ۱۸ ژانویه.
- ۲۲- _____ (بی‌تا): *مصاحبه با مجله فرهنگ و توسعه*، ش ۳، صص ۳۸-۴۲.
- ۲۳- علمداری، کاظم (۱۳۸۰): *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟*، چاپ پنجم، تهران: نشر توسعه.
- ۲۴- غفاری، اصلاص (۱۳۸۳): *پذیرش اسلام در ایران*، تهران: انتشارات پژوهه.
- ۲۵- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۲): *تأملی بر عقب ماندگی ما: نگاهی به کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نشر اختران.
- ۲۶- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۶): «حکومت خودکامه: نظریه تطبیقی»، ترجمه علی رضا طیب، *فصلنامه اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۱۱۷ و ۱۱۸.
- ۲۷- کربن، هانری (۱۳۷۳): *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
- ۲۸- گروه تحقیقات سیاسی اسلام (۱۳۸۱): *مؤلفه‌های هویت ملی در ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۹- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳): *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: انتشارات صدرا.
- ۳۰- _____ (۱۳۷۳): *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات صدرا.