

یادنامہ دکتربھولہ طباطبائی

یادنامه دکتر جواد طباطبایی

نشر بنیاد داریوش همایون
برای مطالعات مشروطه‌خواهی

bonyadhomayoun.com

bonyadhomayoun@hotmail.com

شماره ثبت: شماره ثبت: 1-90-947753-3-978 ISBN:

یادنامه دکتر جواد طباطبایی :

— سخنرانی‌ها در مراسم یادبود دکتر جواد طباطبایی به دعوت سازمان

مشروطه ایران در تاریخ ۱۹ فروردین ۱۴۰۲

— پیام‌ها

— مقاله‌های اهدایی بیاد دکتر جواد طباطبایی

فهرست:

آغاز سخن:

۵ فرخنده مدرّس

بخش نخست:

مراسم یادبود دکتر جواد طباطبایی / برگزار کننده سازمان مشروطه ایران

- ۱۱ حجت کلاشی: نظریه انحطاط نوشتن استراتژیک در توضیح وضع انحطاط...
- ۲۵ محمد محبی: طباطبایی و فلسفه حقوق مشروطیت
- ۴۵ امین سوفیامهر: برداشت طباطبایی از مفهوم سیاست نزد ارسطو
- ۶۱ بهرام روشن ضمیر: طباطبایی و کشاکش بی‌پایان سنت و تجدد
- ۶۹ محمدامین مرئی: سید جواد طباطبایی و مسئله تدوین تاریخ اندیشه سیاسی
- ۷۷ علیرضا کیانی: نسبت مشروطیت و رضاشاه پهلوی از چشم‌انداز جواد طباطبایی
- ۸۹ امین نایب‌پور: طباطبایی، ماکیاولی، و مسئله تأسیس
- ۹۳ بابک مینا: میان خود و دیگری: یادداشتی درباره جواد طباطبایی

پیام‌ها:

۹۹ منصور هدایتی و رویا معدنی: یادبود جواد طباطبایی

۱۰۳ بنیاد داریوش همایون: درباره بنیاد

مدیران و گردانندگان مراسم:

۱۰۵ روشنگر آسترکی، کیارش معنوی، سارا نیک‌کار، سیاوش معنوی، حسین تاجیک

بخش دوم

مقاله‌های اهدایی بیاد دکتر جواد طباطبایی

- ۱۰۷ مصطفی نصیری: موانع معرفتی درک پروژه فکری سیدجواد طباطبایی...
۱۲۷ احسان هوشمند: ظهور مفاهیم مارکسیستی - استالینیستی در باره اقوام ...
۱۴۹ جواد علوی: تبیین تحلیل دکتر طباطبایی درباره رویدادهای اخیر
۱۶۱ احمد بستانی: سهروردی و اندیشه ایران‌شهری
۱۷۷ امید غیائی: پیوند مفهوم «سنت» در اندیشه طباطبایی و مفهوم «تاریخ» در اندیشه...
۱۸۹ الاهی حسینی رامندی: ایران در تجلی تکینگی بحثی اجمالی در باب تبعات غرابت..
۲۰۱ مسعود دباغی: طباطبایی و کلاوزویتس...
۲۱۷ علی کشگر: پرسشی که پاسخ دریافت نکرد!
۲۲۱ فرخنده مدرّس: از بلندای رواداری به قعر مدارا

آخرین پیام استاد

۲۳۵ انقلاب «ملی» در انقلاب اسلامی



آغاز سخن:

فرخنده مدرّس

«کوشیدن، برای آن که از ایران دفاع بشود، خود کاری ماندگار و بزرگ است.»

دکتر جواد طباطبایی یکی دیگر از قله‌های مرتفع فکری، علمی و فرهنگی ملت ایران است که نامش با آیین دفاع از ایران آجین و در تاریخ ماندگار خواهد ماند. جاودانگی نام و یاد ایشان، در کنار دیگر نام‌آوران و قله‌های بلند فرهنگی این مرزوبوم، «با جاودانگی نام ایران پیوند خورده است.» گنجینه و میراث گرانبسنگ آثار برجای مانده از ایشان، همچون ابزار، اسباب و سلاحی برای دفاع از ایران و برای دفاع ایرانیان از خود و از خویشتن سرزمینی و ملی خویش، در دست فرزندان این آب و خاک نهاده شده است. به نشانه‌ی گرامیداشت و قدردانی از ایشان و از آن میراث گرانبها، این «یادنامه» به نام و یاد جاودان‌شان تقدیم می‌گردد.

«یادنامه» دکتر جواد طباطبایی مجموعه‌ای فراهم‌آمده از سخنرانی‌ها و مقاله‌هایی است، که به دو بخش سخنرانی‌ها و مقاله‌ها، به انضمام بخش پایانی تقسیم شده است. بخش پایانی به بازنشر یکی از آخرین نوشته‌های استاد، یعنی «انقلاب "ملی" در انقلاب اسلامی»، تحت عنوان «آخرین پیام استاد» اختصاص یافته است.

در متون مندرج در دو بخش اول و دوم، هر یک از سخنرانان و نویسندگان، در ادای احترام و قدرشناسی از دکتر جواد طباطبایی، کوشش کرده‌اند، وجهی از اندیشه‌ی استاد را موضوع بازخوانی، کانون واکاوی و گرانیگاه تأمل خود قرار دهند. سعی کرده‌اند؛ در آثار و کلام «دکتر» به ژرفا روند و کوشیده‌اند، فهم خود،

در قالب نتیجه‌گیری‌ها، پرسش‌ها، نقدها و تأییدهای برآمده از این آثار راه، به علاقمندان و خوانندگان آثار دکتر جواد طباطبایی، عرضه داشته، تا شاید بتوانند، در دست‌یابی به گوهر تأملات ایشان «در باره ایران»، راهی هموارتر را بگشایند.

هر یک از این کوشندگان کاوشگر، که در میان آنان عموماً نام‌هایی دیده می‌شوند، که به گواه طول تاریخ گفتارها و نوشتارهای پیشین‌شان، بر گرد آثار و اندیشه استاد، و همچنین در جدال‌های‌شان با مخالفان فکری دکتر طباطبایی و همین‌طور در تبادل فکری در میان خود، یعنی در میان هواداران اندیشه ایشان، نشان می‌دهند، که سال‌های مدیدی غرق در آثار استاد بوده، گام به گام با این آثار بالیده، خود را پروراند و به نسبت ژرفای دریافت از آیین دفاع فکری، علمی، فرهنگی و سیاسی از ایران، توانسته‌اند خود را به سلاح‌های کوچک و بزرگ مجهز سازند. «یادنامه دکتر جواد طباطبایی»، حاصل کوشش چنین جمعی‌ست، سراسر آمیخته احترام به استاد.

آنچه در تورق و مطالعه متن گفتارها و نوشتارهای گردآمده در «یادنامه دکتر جواد طباطبایی» به صورت برجسته‌ای نمودار گشته و توجه را جلب می‌کند؛ تنوع موضوعات مورد بحث و دریچه‌ها و زاویه‌های گوناگونی‌ست که توسط گویندگان و نگارندگان متن‌های مندرج در این «یادنامه»، بر روی آثار دکتر طباطبایی گشوده شده‌اند. همین امر، یعنی گشودن زاویه‌های مختلف بر دیدگاه‌های «دکتر» در پرسش‌های مطرح شده از سخنرانان نیز، خود را نمودار ساخته است. این تنوع موضوعی و گوناگونی زاویه‌ها، در درجه نخست، نشانه‌ای از گستردگی و فراگیری اندیشه دکتر طباطبایی و گواه وسعت دستگاه نظری ایشان و گویای گوناگونی مقولات و مفاهیم مندرج در این دستگاه است.

نکته دیگر این‌که «یادنامه دکتر جواد طباطبایی» حاصل جمع تلاش‌های فکری افرادی‌ست که در گزینش موضوعات مورد نظر خود و زاویه‌هایی که، از آن مجرا، بر دیدگاه‌های دکتر طباطبایی گشوده‌اند، در جمع، راه و روشی را نمایان ساخته‌اند که از آن می‌توان تحت عنوان روش ممارست و ورزیدگی در فهم این دستگاه نظری عظیم یاد نمود. به عبارت دیگر، هر یک از نویسندگان و صاحبان متن‌های مندرج در این کتاب، یعنی «یادنامه دکتر جواد طباطبایی»، به سهم خود نشان داده‌اند که از روزه‌ها و دریچه‌های متنوع بسیاری می‌توان وارد دستگاه نظری - تاریخی دکتر طباطبایی شد و بر کاوش و کلنجار با هریک از اجزاء، مفاهیم و مقولات آن همت گماشت. با ادامه سعی و همت، رمز و کلید پیوند هر حوزه بحث، بر گرد مقولات، مفاهیم و مضامین معین، با حوزه دیگر را یافت و از طریق یافتن کلید این پیوندها به حوزه دیگری، از بحث مفهومی و مضمونی، گام نهاد. یعنی یک میدان پژوهشی را به میدان کاوش‌گری بعدی منضم و متصل کرد و با گشودن درب شناخت هر حوزه به روی حوزه دیگر، شناخت و اشراف خود به این دستگاه نظری

را بسط داد و در نهایت به شناختی از کل آن نائل گشت؛ کلی که دیباچه‌ای برای شناخت ایران و تاریخ درازآهنگ این ملت و این سرزمین است، به شناخت این که این ایران چیست و این ایرانی کیست. «یادنامه دکتر جواد طباطبایی» از دو بخش فراهم آمده است. بخش نخست شامل متن بازبینی شده سخنرانی‌ها، پرسش و پاسخ‌ها، پیام‌ها و سخنان پایانی سخنرانان است که طی مراسم «یادبود دکتر جواد طباطبایی» ایراد شدند. این مراسم، به منظور ادای احترام به جاودان‌یاد دکتر جواد طباطبایی، به دعوت «سازمان مشروطه ایران»، در تاریخ هشتم آوریل ۲۰۲۳ از طریق کانال اینترنتی و در اتاق زوم، برگزار گردید. هرچند سخنرانی‌ها، پرسش و پاسخ‌ها و پیام‌ها و سخنان پایانی سخنرانان در سه بخش متوالی در مراسم، انجام گرفت، که زمانی حدود شش ساعت را نیز به خود اختصاص داد، اما در متن کتاب، جهت سهولت پیگیری خوانندگان، سخنان هر سخنران، متن پرسش و پاسخ از وی و بعد از آن متن سخنان پایانی هر یک از سخنرانان، در پی هم، ارائه شده‌اند.

بخش دوم «یادنامه دکتر جواد طباطبایی» اختصاص به متن‌ها و نوشته‌هایی دارد که از سوی نویسندگان آنها به سپاس و قدردانی به یاد جاودان استاد اهدا شده‌اند. از آنجا که برگزارکنندگان «مراسم یادبود دکتر طباطبایی»، از همان آغاز تدارک و برگزاری، جای حضور به حق بسیاری از دوستداران اهل قلم و هواداران اهل نظر ایشان را در آن مراسم به شدت احساس کرده و این جای خالی روان‌شان را آزرده و ناشاد می‌ساخت، اما دست‌شان در شرایط دشوار و امکانات ناکافی بسته بود. انتشار «یادنامه دکتر جواد طباطبایی»، که از همان آغاز تدارک مراسم در دستور کار قرار داشت، می‌توانست تا حدودی به رفع این کاستی یاری رساند. می‌گوییم تا حدودی، زیرا از گستره وسیع هواداران اندیشه استاد و وسعت پرورش یافتگان در مکتب ایراندوستی و در دامن آثار و افکار ایشان مطلع بوده و می‌دانستیم که جمع همه حتا بخشی از این دامنه گسترده در پای آن قله، نه تنها از توان این جمع بلکه از توان همه جمع‌های «ما» روی هم نیز بیرون است. لذا به جمع‌گزینش شده‌تری، که از پیش آشنایی‌های بیشتری از تلاش‌های نظری و دیدگاه‌هایشان داشتیم، بسنده کردیم. و با میل و درخواست خود نزد آنان رفتیم. سعادت و بخت بلندی داشتیم که با آغوش باز و مهربانانه همه آنان روبرو شدیم. هیچ‌یک از آنان به ما «نه» نگفتند. نمی‌دانیم شاید هم خاطر استاد عزیزتر از آن بوده است، که کسی از آنان تاب آن آورد که بتواند در برابر آن تقاضای صمیمانه و از سر احترامات فائقه‌مان هم به استاد و هم به هوادارانش، «نه» بگوید.

به هر تقدیر ما، دست‌درکاران و گردانندگان «بنیاد داریوش همایون - برای مطالعات مشروطه‌خواهی»، خرسندیم که توانستیم، در حمایت و پشتیبانی از «سازمان مشروطه ایران»، در به سرانجام رساندن این دو اقدام نیک، یعنی هم برگزاری «مراسم یادبود دکتر جواد طباطبایی» به دعوت و به همت ارزشمند «سازمان

مشروطه ایران» و هم در انتشار «یادنامهٔ دکتر جواد طباطبایی» توسط «نشر بنیاد داریوش همایون» سهمی بر عهده گیریم و امید بدان داشته باشیم که با انجام این سهم، گوشه‌ای از احساس و امداری خویش را در برابر دکتر جواد طباطبایی، آن جلوهٔ دیگر جاودان خرد ایرانی، نمودار سازیم.

بخش نخست:

مراسم یادبود دکتر جواد طباطبایی



خوشآمدگویی توسط روشنک آسترکی

با سپاس از همه عزیزانی که در برنامه امروز «سازمان مشروطه ایران»، در یادبود دکتر جواد طباطبایی شرکت کردند و با ما همراه هستند. با پوزش از تأخیر چند دقیقه‌ای که در شروع برنامه داشتیم، به دلیل این که بسیاری از دوستان قرار بود و قرار هست، از ایران به ما بپیوندند و در نتیجه به احترام این دوستان و بخاطر مشکلات اینترنت سعی کردیم، صبر کنیم. از صبوری شما عزیزان هم سپاسگزار هستیم.

در ابتدا توضیح مختصری در باره پنل‌ها و ساختار برنامه امروز خدمتتان عرض می‌کنم: این برنامه در سه بخش برگزار خواهد شد. طی سه پنل در بخش اول، در خدمت ۹ سخنران دعوت شده به این مراسم هستیم. سخنرانان دعوت شده به این برنامه به ترتیب شرکت در پنل‌ها، آقایان: حجت کلاشی، محمد محبی، امین سوفیامهر، بهرام روشن ضمیر، امین مرئی، علیرضا کیانی، مسعود دباغی، امین نایب‌پور و بابک مینا هستند.

از این فرصت استفاده می‌کنیم و از بزرگواری دوستان که دعوت «سازمان مشروطه ایران» پذیرفتند، سپاسگزاری می‌کنیم و خوشحالیم که خدمت شما هستیم. در بخش دیگر برنامه، بار دیگر در سه پنل، پرسش‌هایی با سخنرانان مطرح می‌شود، توسط بانو فرخنده مدرّس. در بخش پایانی نیز در خدمت همه سخنرانان خواهیم بود، تا جمع‌بندی داشته و نظرات نهایی آنها را بشنویم.

این توضیح هم ضروری است که ما، در اقدامی دمکراتیک، اتاق زوم را برای ورود همه عزیزان و عموم آزاد گذاشتیم و امیدوار هستیم که میهمانان عزیز هم نهایت همکاری را با تیم فنی و ادمین‌ها داشته باشند، تا نظم مراسم رعایت شود. در این مراسم بخش گفتگوی آزاد یا پرسش و پاسخ در برنامه‌ریزی مدیران این برنامه در نظر گرفته نشده است.

معرفی: حجت کلاشی دانش‌آموخته علوم سیاسی و حقوق و پژوهشگر فلسفه سیاسی ست و بیش از دو دهه سابقه فعالیت سیاسی دارد. ایشان فعال مشروطه‌خواه و بنیانگذار «سازمان مشروطه ایران» هستند. شونده سخنان ایشان، با عنوان «نظریه انحطاط - نوشتن استراتژیک در توضیح وضع انحطاط و علل و اسباب آن» هستیم. آقای کلاشی بفرمایید.



دریایی در کوزه!

در کوزه نمی‌گنجم، دریای خروشانم
از بند گریزانم، سیلابم و توفانم

به یاد گرامی استاد فرهیخته دکتر جواد طباطبایی

حجت کلاشی

درود خدمت همه سخنرانان عزیز و گرامی و سپاس از دوستانی که این برنامه ارجمند را آماده کرده‌اند. خیرمقدم می‌گویم خدمت همه عزیزانی که دعوت ما را پذیرفته و در این برنامه حضور به هم رسانده‌اند، برخی از عزیزان را دورادور می‌شناسم و با برخی هم از قبل سابقه دوستی و آشنایی هست. این نشست برای گرامیداشت خداوندگار اندیشه و استاد همروزگار ما، دکتر جواد طباطبایی برپا شده. همانگونه که شرف‌المکان بالمکین است؛ این نشست ما هم در سایه موضوع خودش یعنی بزرگداشت معلم گرامی، کاری ماندگار و بانام خواهد شد.

دانش و دانستن و شناختن از جنس نور است یعنی آشکار کننده است که در سامان سخن پدیدار می‌شود یعنی در ریخت کلمه و کلام. هر مفردی با دیگران همنشین شده و در پیوند با همدیگر، گزارشی از موضوع می‌دهد. سخن استاد در پیرامون تداوم ایران بود؛ و شناختن آنچه می‌تواند این تداوم و پیوستگی را برهم زند. تداوم ایران، یعنی این دولت و ملت کهن و تاریخی، پیچیده، هزارتوی و رازناک است؛ او کوشید چراغی بر این ژرفای ناپیدابن تیره، روشن و منطق این تداوم را جسته، کاویده، شناخته و گزارش کند. او را باید گزارشگر منطق تداوم ایران دانست. مولانای بلخی می‌گوید: «تا در طلب گوهر کانی، کانی» و «هر چیز

که در جستن آنی، آنی». به همین اعتبار تا ایران هست، ایشان هم خواهد بود و جاودانگی ایشان به جاودانگی ایران پیوندخورده است.

تلاش و کوشش‌های ایشان معطوف و مصروف به جاودانگی و دفاع از ایران بوده است و این در زمانه‌ای اتفاق افتاد که، همان‌طور که خودشان به مناسبت‌هایی بیان کردند؛ در ایران همه چیز متولی داشته، اما خود ایران متولی نداشته است؛ در چنین زمانه‌ای کوشیدن برای این که از ایران دفاع شود، خود کاری ماندگار و بزرگ است. خدماتی که ایشان به عرصه علم و دانش ایران کرده‌اند، بزرگ و سترگ است. همه دوستان قطعاً گوشه‌هایی از آن را خواهند گفت. یاد ایشان گرمی و روح‌شان شاد! همان‌طور که وقتی در آمریکا بودند و از دورجایی در کنار ایران ایستاده بودند، طبیعتاً الان هم در همان جایی که هستند، در کنار ایران ایستاده‌اند. و امیدوارم جایی، یعنی ایرانی، که ایشان در کنارش ایستاده بود، از این انحطاط و زوالی که ایشان سعی می‌کرد، علل و اسباب آن را توضیح بدهد، به سمت دوران شکوه و عظمتش روی گرداند.

من در طرح بحثی که خواهم داشت، چند مشکل داشتم. به همین خاطر امیدوارم که اگر این صحبت‌ها را بشود به نوشتاری تبدیل کرد و در آنجا، البته اگر رفع این مشکلات مقدور شود، بتوانم به صورت جامع‌تری جبران کنم. (متن به همت و مهربانی عزیزی پیاده شد اما همچنان دست ما کوتاه است و خرما بر نخیل و موانع برجای). ایراد از این ناحیه بود که کتاب‌ها و یادداشت‌هایم را در دسترس نداشتیم. از کتاب‌های دکتر طباطبایی، الان فقط دو جلد همراهم است. دسترسی به کتاب‌های ایشان در این شرایط برایم مقدور نبود.

کارها و میراث دکتر طباطبایی را نمی‌شود در اینجا بگونه کامل بررسی؛ تنها می‌توان به اجمال و فشرده‌گی در مورد وجوهی از آن سخن گفت. کانون فکر او حفظ ایران است و از این کانون چند شعاع می‌تابد، جدا از هم اما هم‌ریشه و نیز هم آرمان و به یک آماج.

شادروان طباطبایی فیلسوفی سیاسی است و در این مقام، کار او بررسی پدیده‌ها و روندها و علت و معلول هاست. هر موجود تاریخی، در بستر روزگار، یا در راه کمال و فرهی‌ست یا زوال و نابودی. هراکلیتوس می‌گفت: «همه چیز در یک حالت جریان و سیلان دائم است» مساله جهت آن است. غایت فلسفه سیاسی در زبان ساده سعادت کشور است افلاطون هم به همین دلیل در شرایط بحران، پیرامون بهترین نظام می‌اندیشید. و اگر دوران، دوران زوال باشد؛ سر و کار فیلسوف سیاسی با همین زوال می‌افتد و می‌پرسد سرچشمه تیره و زهرآگین این زوال کجا است و چگونه می‌توان در این نکبت و نگون‌بختی سعادت کشور را بدست آورد؟

از سوی دیگر او با انقلاب ۵۷ دید که چگونه نسبت شرع و عقل بهم خورد و نظام شرعی چیره گشت. این چیره شدن نظام شرع و پیروزی انقلاب اسلامی بر نظام عرفی و عقلی، برآمده از یک وضعیت فکری و مناسبات نیرو بود و برای برهم زدن این چیرگی شرع و برای اینکه عقل ضابطه همه امور باشد؛ باید آن وضعیت فکری و آن مناسبات نیرو برهم بخورد. همانطور که خودشان در گفتگویی گفته‌اند؛ اندک زمانی پیش از انقلاب ۵۷ دانستند که آنچه در جوانی از هگل و مارکس و مانند آن خوانده است پاسخی به بحران ایران نمی‌دهد؛ بر بنیاد این فهم به مطالعات درباره ایران و تاریخ ایران بازگشت اما از صافی آنچه در غرب آموخته بود. در کنار این بازگشت به مدد این صافی، در عمل هم بر آن بود که باید بساط آن وضعیت فکری و آن مناسبات را برهم زد.

وضعیت فکری که در پدید آمدن انقلاب دست داشت؛ زاده کوشش‌های روشنفکری بود که پس از انقلاب بخش مهمی از آن‌ها به روشنفکری رسمی تبدیل شده یعنی به حکومت پیوسته بودند و با کارهایی از جنس انقلاب فرهنگی راه اندیشیدن را بستند. طباطبایی کوشید با نقد گفتار آنها، بساطشان را برهم بزند؛ این نگاه او بر پایه آرایش نیروها، نگاهی استراتژیک بود. بساط آن‌ها برای بستن افق‌ها باز بود و راه پرسش را می‌بست. از سوی دیگر این روشنفکری که دانشگاه‌ها را در چنبره خود می‌فشرد، آنرا افسرده و پژمرده کرده بود. او که خود را همیشه دانشجوی دانشگاه تهران می‌دید؛ با آگاهی از وضعیت دانشگاه، کوشید بیرون نظام و ساختمان‌های اداری، فراخی و مجال، جایی و گاهی برای نقد مبانی بحث‌های روشنفکری پدید آورد. دانشگاهی که تسخیر شده بود؛ از بیرون به کمک آن رفت. نویسنده کتاب نظام‌الملک، می‌دانست که باید در آن سنگ‌شدگی، رخنه‌ای در اندازد تا نور بتراود. هنرمندانه کوشید برای اینکه امکانات برای چاپ و پخش گفتارش فراهم باشد و بماند؛ داهیانه شیوه نگهداری شیشه در بغل سنگ را بیاموزد. همه ارتباطش با اهل قدرت از اینرو بود که آن رخنه در سد پدید بیاید و آمد. ضربه‌ای که طباطبایی بر آن سد وارد کرد و آن رخنه که پدیدار شد؛ با طلسم سکندر هم درمان نمی‌پذیرد و پابرجای نمی‌ماند.

او به شهود تاریخی می‌توانست ببیند که نیرویی در افق در حال پدیدار شدن و آمدن به صحنه تاریخ است که توازن را به نفع عقل برهم خواهد زد و البته وظیفه‌اش این است که به نام یا به ننگ از ایران دفاع کند؛ و این دفاع از ایران نام است و نه ننگ!

حالا که دیباچه‌ای فشرده در آنچه پروژه طباطبایی بود؛ گفتم، باز می‌گردم سر گفتار پیرامون زوال. از این جهت به این موضوع پرداخته‌ام که موضوع مورد علاقه خودم هست. طبیعی است که دکتر طباطبایی به عنوان کسی که رشد خود، بالیدن خود را در دوره‌ای گذرانده که دانشگاه کار خود را انجام می‌داد و در

حوزه‌های دیگر هم نوشتن را می‌شد دید با انقلاب ۵۷ از خود بپرسد این شکست در نوسازی و تجدید از کجا آمد؟ خاطر هست، مثالی را که ایشان در مورد جدید در قدیم مطرح می‌کرد، همین برنامه گله‌ها بود؛ این برنامه را به صورت ویژه مثال می‌زد و می‌گفت؛ موسیقی ما توانسته بود نو بشود. اگر نوشتنی را بشود بر مبنای سنت توضیح داد، همین موسیقی است. خُب در همه حوزه‌ها می‌شد این نو شدن را دید؛ در بازسازی ارتش، در اقتصاد، در طریقه اداره کشور و بوروکراسی و همه چیزهایی که می‌شود به آنها اشاره کرد.

با پدیداری این بحران باید پرسید که این ارتجاع از کجا آمد و چگونه پیروز شد؟ چطور نظام مستقر نتوانست مقاومت کند؟ همانطور که وقتی شورشیان گردآمده دور و بر محمود هرچه به سوی اصفهان پیش آمدند بیشتر فهمیدند برای چه می‌روند اصفهان و اصفهان توان مقاومت و دفاع از نظام مستقر را از دست داده بود؛ در اینجا هم نیروی ارتجاعی توانسته بود نظام مبتنی بر عقل را براندازد و بی‌آنکه بتواند مقاومت کند. از این بابت طبیعی است که دکتر طباطبایی، مانند همه افرادی که در دوره ناصری و سپس مظفری که به مسئله انحطاط می‌اندیشیدند، دوباره متوجه مسئله انحطاط بشوند. این نوع اندیشیدن ذیل مفهوم انحطاط، سابقه دارد. در دوره ناصری و مظفری، مخصوصاً بعد از این که با کتاب گیبون، «تاریخ انحطاط رُم»، آشنا شدند، مسئله این بود که ایران چرا به سمت انحطاط رفت؟ علت و اسباب انحطاط ایران چیست؟ البته می‌دانید که کتاب گیبون را اولین بار، در دوره عباس میرزا، رضای تبریزی ترجمه کرد، که البته ترجمه ناقصی بود. بعد ترجمه‌های دیگری از آن ارائه شد و سپس در دوره‌های دیگر، بویژه ذکاءالملک، به آن دوباره برگشت و سؤالی پرسید که در پاورقی تربیت چاپ می‌شد. سؤال این بود که؛ علل انحطاط ایران چیست؟ البته همین کتاب را هم، در آن زمان چاپ می‌کردند. به این ترتیب، سؤال انحطاط ایران مطرح بود. در آن برهه چند پاسخ، به این پرسش داده می‌شد. از جمله، می‌توان از فتحعلی آخوندزاده و بعد آقاخان کرمانی یاد کرد، که انحطاط ایران را در همان آغاز دوره حمله تازیان به ایران و مسئله اسلام در ایران مطرح می‌کردند. این یک نوع رویکرد به انحطاط ایران بود. در مقابل آن دو فروغی و میرزا حبیب اصفهانی موضع دیگری داشتند و معتقد بودند که؛ انحطاط در ایران به دوره مغول برمی‌گردد. میرزا آقاخان، اما فتحعلی آخوندزاده بیشتر، ریشه‌های انحطاط در ایران را برمی‌گرداند به ورود و حمله اعراب. اما ذکاءالملک بحث محوری این بود که؛ ما با ورود اسلام دچار انحطاط نشدیم، بلکه دوران با شکوهی را هم تجربه کردیم. بعد، در ارائه استدلال خود، اشاره می‌کند به مجموعه‌ای از شاعران و نویسندگان و فیلسوفان و همه اعتلایی که در آن دوره وجود داشته، مخصوصاً در قرن چهارم و پنجم، یعنی همان دوره‌ای که بعدها ما با آن آشنا شدیم، به عنوان عصر زرین فرهنگی اسلامی یا ایرانی.

اما میرزا حبیب دستان که آثارش خیلی بررسی نشده، یک مقاله درخشانی دارد، و من فکر می‌کنم، تا جایی که آثار آن دوره را دیده‌ام، اولین اثری است که سعی می‌کند، علل فکری و نظری انحطاط را هم توضیح بدهد. میرزا حبیب از آنجا که ادیب هم بود، به حوزه معقولات و فکر رجوع کرده، و آن موقع، بحث انحطاط را از این ناحیه طرح کرده و توضیح می‌داد؛ که چطور، در حالی که، در دوره‌ای، مخصوصاً در قرن چهارم و پنجمی که ما دارای تأملات و تفکرات فلسفی هستیم و نظام فلسفی داریم، اما بعد این حاشیه‌نویسی‌ها جای بحث‌های فلسفی و تأملات نظری را می‌گیرند. و بعد هم توضیح می‌داد که چطور با توجه به مسیر عرفانی و صوفی‌گری، فکر ایرانی، بیشتر متوجه عالم دیگری می‌شود. و گشودن چنین بحثی بر روی مسئله انحطاط، از اولین نمونه‌های تأمل و اشاره به تعطیلی فکر فلسفی است. میرزا حبیب می‌گوید که این اشتغال ایرانیان به عالم ملکوت، و بعد در حوزه فلسفه شرح بر شرح نوشتن و پیش رفتن از متن‌های اولیه، باعث می‌شود که ما آرام آرام، به جای این که درگیر مسائل زمینی باشیم، در مسائل به اصطلاح ملکوتی غوطه‌ور بشویم.

اگر از این تأملات اولیه در آن دوره بگذریم، که ذکاء الملک هم، که عرض کردم، بر همین باور است، دکتر طباطبایی هم در دوره ما، در ذیل مفهوم انحطاط تاریخ را نگاه می‌کند. البته مسئله‌اش در انحطاط، همان طور که خودشان توضیح داده‌اند، تقریر و دست و پا کردن یک بیانیه سیاسی برای برهم زدن یک نظم سیاسی نیست. یعنی مسئله‌ای در درون مناسبات سیاسی نیست. آقای طباطبایی در مصاحبه‌ای توضیح می‌دهد که آنچه او درباره انحطاط می‌گوید با دیگران دو تفاوت عمده دارد:

نخست اینکه «متقدمان بیشتر بحث روشنفکری در انحطاط ایران کرده بودند بحث من تحقیق تاریخی است و در قلمرو آن چیزی قرار می‌گیرد که در تاریخ‌نویسی جدید آن را تاریخ مفهومی می‌نامند. در واقع من کوشش کرده‌ام بحث نظری بکنم و امکان کاربرد برخی از مفاهیم و مقولات جدید تاریخ‌نویسی اروپایی را [در] تاریخ ایران مورد بررسی قرار دهم. عمده کار من به تاریخ مفاهیم و تحول مفاهیم مربوط می‌شود، یعنی از این زاویه بحث می‌کنم که چگونه این مفاهیم متحول شدند و در دوره‌ای از مضمون خود خالی شدند. به نظر من این خالی شدن مفاهیم از مضمون آن‌ها ما را از پایگاه نظری محروم کرد و موجب شد نتوانیم دریافتی علمی از مسائل تاریخ ایران داشته باشیم و نتوانیم تاریخ خودمان را بنویسیم. بدیهی است که ملتی که نتواند تاریخ خود را بنویسد یا بد بنویسد، لاجرم مشکلات تاریخی اساسی پیدا می‌کند، همانطور که ما در سده‌های اخیر، از دوره صفوی به این طرف، چنین وضعی داشته‌ایم. وضع ما در سده‌های اخیر مبین نوعی آگاهی کاذب یا نوعی عدم خودآگاهی یک ملت نسبت به خود است.»

و تفاوت دیگر «با بقیه در این است که این نویسندگان درباره موارد خاص بحث کرده‌اند. یا بهتر بگوییم، از زاویه‌ای خاص انحطاط ایران را بررسی کرده‌اند. به نظر من، مساله انحطاط ایران مشکلی عام است. بحث درباره مسائل تاریخی ایران را نمی‌توان در محدوده یک عامل عمده مطرح کرد. البته در دوره‌هایی عامل عمده‌ای وجود داشته که بیشتر تعیین‌کننده بوده است، اما به نظر من نمی‌شود نباید تحلیل عام را روی عامل خاصی متمرکز کرد. میرزاآقا خان کرمانی یا آخوندزاده تصور می‌کردند که حمله اعراب عامل انحطاط ایران بوده، در حالی که پیش از آن ایران کشوری متمدن و شکوفا بوده است. در تاریخ، عامل بیرونی مهم‌ترین عامل نیست و من کوشش کرده‌ام نشان دهم که عامل تحول تاریخی همیشه متکثر است و تعیین‌کننده‌ترین آن‌ها عامل درونی است.»

ایشان معتقدند؛ انحطاط منطقی دارد و واقعاً از علل و اسبابی ناشی شده است. در اینجا لازم است به این موضوع هم توجه کنیم که در اینجا انحطاط به نحوی بحث عدمی‌ست. یعنی نحوی از وجود و وضعیتی‌ست که برخی ویژگی‌ها را ندارد. به این اعتبار از مقوله بحث عدمی‌ست. اما در یک بحث عدمی صرف نمی‌شود انحطاط را بکار برد. زیرا وقتی در بحث انحطاط، به عنوان نحوی از وجود، وارد می‌شویم، بحث ما عدمی صرف نیست بلکه نحوی از بودن و وجود را مد نظر داریم؛ وضعیتی که وضعیت مطلوب نیست. چون نحوی از وجود است می‌توان آن را در دستگاه علت و معلول بررسی کرد.

در این بررسی تاریخ، ایشان به دو موضوع دوره‌بندی تاریخ ایران و تاریخ پایه‌ای می‌پردازند که مهم است. در دوره‌بندی تاریخ ایران، به‌طور مشخص، تاریخ ایران را، در کلیتش، به دو دوره طولانی و کوتاه تقسیم می‌کنند؛ دوره قدیم و دوره جدید، و البته دوره قدیم را هم به دوره باستان و اسلامی تقسیم می‌نمایند. ایشان در کوشش برای دوره‌بندی تاریخ ایران، اشاره می‌کنند که دوره‌بندی تاریخ ایران بیشتر از دوره‌بندی تاریخ غرب تقلید شده است، یعنی ضابطه این دوره‌بندی از سیر تاریخی غرب گرفته شده اما با این دوره‌بندی نمی‌شود مقولات و مواد تاریخ ایران را توضیح داد. به همین خاطر در توضیح این اشکال، مخصوصاً، وقتی به عصر نوزایی ایران می‌رسند می‌گویند؛ با توجه به این که نوزایی ایران مقدم بر دوره میانه و قرون وسطایی آن است، بنابراین باید تجدید نظری در دوره‌های تاریخ ایران وارد بکنیم. از این جهت ابتدا، تقسیم‌بندی کلی خود را ارائه می‌کنند که شامل یک دوران قدیم است و یک دوران جدید است که آستانه این دوران جدید، که البته حدود و ثغور این دوران جدید را دقیق ارائه نمی‌دهند، ولی می‌شود گفت که دوره پایان صفوی در نظر می‌گیرند و آن را به عنوان طلیعه آغاز دوران جدید ایران مطرح می‌کنند.

همان‌طور که گفته شد؛ دکتر طباطبایی در دوران قدیم یک تقسیم‌بندی دیگری وارد می‌کنند که به تقسیم‌بندی ذکاء‌الملک نزدیک است. اطلاق عصر زرین به قرن چهارم و پنجم، توسط ایشان، همچون ذکاء‌الملک، به این معناست که در واقع ما انحطاطی از ورود اعراب به ایران نداریم، بلکه انحطاط در جای دیگری قرار می‌گیرد. اما دکتر طباطبایی، در تقسیم‌بندی‌ها یا دوره‌بندی‌های بعد از ورود اعراب، که انجام شده بود، در باره دو قرن اولیه دوره اسلامی بعد از ساسانیان، قبلاً به تبع زرین‌کوب، از آن دروه به نام «دو قرن سکوت» یاد کرده بودند. اما به نظر می‌رسد که دکتر طباطبایی رفته رفته در دوره‌بندی تاریخ ایران تأمل می‌کنند و تلاش می‌نمایند؛ صورت دقیق‌تری از این دو قرن ارائه نمایند. ایشان قرن چهارم و پنجم را، مانند ریچارد فرای عصر زرین می‌نامند، بحث‌شان این است که، قبل از این عصر زرین، یک «دوره سکوت» وجود داشت. اما بعدها بنا بر توجهاتی که مخصوصاً خودشان اشاره می‌کنند، به ابن‌مقفع، پیدا کردند، که البته فکر می‌کنم، نتیجه پژوهش‌هایی بوده که آقای نصیری انجام داده بودند و شاید در نتیجه گفتگوهای مشترکی که بوده، به اصطلاحی که مرحوم محمدی ملایری بکار می‌بردند، نزدیک می‌شوند. مرحوم محمدی ملایری آن دو قرن را بجای این که «دو قرن سکوت» نام بگذارند، دوران «انتقال» اسم گذاشته بودند و سعی می‌کردند که آن دوره انتقال را که دوره انتقال میراث ایران‌شهری به دوران اسلامی‌ست را توضیح بدهند. آقای دکتر طباطبایی این دو قرن را «دوره گذار» اسم می‌گذارند، که به نظر من در نهایت اصطلاح دکتر ملایری را ایشان قبول کرده و به تعبیر دیگری ولی با همان مضمون بکار بردند.

این دوره‌بندی تاریخ ایران بود از نظر دکتر طباطبایی که بر مبنای جدید و قدیم استوار شده و سپس دوره قدیم خودش به چند دوره بخش شده است. این دوره‌ها برای توضیح تمدن و راهی که پیموده شده و مراحلی که از آن گذشته ضروری است. بدون این دوره‌بندی نمی‌توان تحولات را توضیح داد. مثلاً هگل یا مارکس به یاری همین دوره‌هاست که می‌توانند داستان تمدن و وضعیت جدید را بگویند. داستان‌گویی بعنوان توانایی مرتبط با اسطوره مهم‌ترین توانایی انسان در پیشرفت تاریخی‌ست. بخش خودآگاه و عقلانی انسان در درون همین توانایی داستان‌گویی و ویژگی اسطوره‌ای پیدا شده و هنوز نافش را از آن نبریده. آگاهی ما هنوز از الگوی داستان پیروی می‌کند اگر چه شکل عقلانی و منطقی داشته باشد. ما حتا در منضبط‌ترین علوم داستان می‌گوییم و نام آنرا گزارش یا حکم می‌گذاریم. علم در معنای نپام و دیسپلین، مجموعه گزاره‌هایی‌ست در مورد یک موضوع. یعنی داستان‌ها و گزارش‌ها در مورد یک موضوع مشخص می‌شود علم. همه حیوانات از یک دانشی برخوردار هستند که با طبیعت و تن آن‌ها آمیخته اما انسان در کنار دانش زیستی و طبیعی، تجربه می‌کند و آنرا به حافظه می‌سپارد و از این تجربه‌ها دانش درست می‌شود و آنرا در فرهنگ ذخیره می‌کند. فرهنگ تن و حافظه بیرونی انسان است که محل انباشت این تجربه‌ها و

انتقال به نسل‌های بعدی‌ست. ارسطو متافیزیک خود را از همین‌جا آغاز می‌کند، یعنی از انسانشناسی. تعریف‌هایی که در مورد جنس و فصل انسان می‌آورد؛ توضیح طبیعی و عینی‌اش در همین آغاز متافیزیک است که می‌کوشد تفاوت میان توانایی انسان و حیوان را توضیح دهد. این توانایی انسان همان است که تایلر از آن به ورطه بزرگ نام می‌برد؛ فصل او با دیگر حیوانات هم‌جنس است و متافیزیک داستان همین توانایی‌ست یعنی داستان علوم مربوط به این ویژگی جداکننده انسانی و نه داستان خدایان. او می‌گوید: «انسان» - بنا به طبیعت و سرشت خود (در متن یونانی طبع وجود ندارد در متن لاتین و انگلیسی افزوده شده)، به آن چیزی، که مترجمین «دانش» گفته‌اند، گرایش دارد. ولی به نظر من آن را می‌شود «اندریافت» نامید. یعنی همان اصطلاحی که پورسینا بکار می‌برد. یعنی بیرون را به درون آوردن و مشاهده کردن در درون به کمک حواس. یعنی بیرون را آوردن و دیدن. و مسئله تمدن در واقع از همین‌جا است؛ یعنی آوردن بیرون به درون و سپس پرداختن نماد است. و نمادها شخصیت دادن، جدا کردن و دسته بندی کردن و از این قبیل چیزها را در پی دارد و این همان داستان است یعنی بازگشت به داستان آفرینش مبتنی بر اصول و علل اولیه.

بازگردیم به اهمیت دوره‌بندی، مارکس با تصور وضع اولیه و ویژگی‌هایی که می‌توانسته داشته باشد، در مقایسه با صورت‌های بعد زندگی اجتماعی و در عبور از دوره جامعه شکارچی می‌تواند پدیدار شدن مالکیت و سپس ارزش اضافی را بفهمد و توضیح دهد. این دوره‌بندی‌ها همان صورت‌هایی‌ست که جوامع در سیر تاریخ بخود می‌گیرند. این صورت‌ها خود علت مادی صورت پسین هستند و نمی‌شود زمینه‌ها و علل پیدایش هیچ پدیده‌ای را دانست و شناخت مگر با بررسی تحولات جوامع از دوره‌ای به دوره دیگر. در دوره‌بندی تاریخ ایران بیشتر مرسوم بوده که از قالب‌هایی که از روی مواد و سیر تاریخ غرب ساخته شده استفاده کنند؛ آغاز بررسی انتقادی چنین روشی می‌تواند آغازگر دوره بندی دقیقتر تاریخ ایران و تدوین تاریخ پایه‌ای باشد. تاریخ پایه‌ای که دکتر طباطبایی مطرح می‌کند؛ اگر چه با توضیحی که خواهم داد با مصداق آن یعنی تاریخ بیهقی موافق نیستم؛ فراهم کننده زیربنایی‌ست برای تاریخ فلسفه و تدوین صورت‌های آگاهی و فهم وضع اکنون و وضع تاریخی‌مان. هیچ وضعیتی را نمی‌توان بدون بررسی تاریخی شناختی علمی یعنی علی و معلولی و نظام‌مند از آن بدست آورد. تاریخ اندیشه چیزی نیست جز بررسی صورت‌های مختلف آگاهی. هیچ پدیده‌ای از هیچ پدیدار نمی‌شود و برای فهم آن باید سیر پیدایش آنرا فهمید و این تحولات و شدن‌ها و پیدایش‌هاست که امکان تفکر فلسفی را می‌دهد. در غرب با پیشروی استعمار به سوی آمریکا، استرالیا و مالزی و ... صورت‌هایی از زندگی پیدا شد که نشانگر بربریت و توحش بود و صورت‌های پیشین زندگی عمومی بشر و تمدن و ریخت زندگی پیشا یونان و روم را نشان می‌داد. با توجه به اینکه اصل تکامل بر

علوم حاکم شده بود، انسان شناسی تکاملی نیز برای توضیح تکاملی زندگی انسان و تمدن از پایین‌ترین مراحل تا شکل جدید تمدن بشری، این‌گونه از جوامع را بعنوان شکل‌های از زندگی اجتماعی و پایین‌ترین درجات به دیده گرفتند که با انباشت تدریجی دانش تجربی به مرحله تمدن رسیده است.

تحولی که در تاریخ زندگی بشر روی داده، عبارت است از یک وضعیت اولیه به اضافه تحول و پیشرفت. ما وقتی در مورد وضعیت انسانی صحبت می‌کنیم، بنابر آن‌چه که تایلر می‌گفت؛ از ویژگی‌های این سوی ورطه بزرگ صحبت می‌کنیم، یعنی ورطه‌ای که هلن کلر پیمود یعنی نمادسازی؛ با پیدایش این توان نمادسازی است که انسان واجد فرهنگ می‌شود و فرهنگ هم به معنای آگاهی است و از آن به بعد آنچه که پیش می‌رود و این تمدن را پیش می‌برد، همین آگاهی است. یعنی تمام ابزارها عبارتند از ابزار به علاوه پیشرفت. والا میمون‌ها هم توانایی استفاده از ابزار را دارند ولی آن عنصر پیشرفت در حیوانات وجود ندارد. کل داستان بشریت؛ داستان آگاهی‌ست. مارکس و هگل هر دو همین را توضیح می‌دهند اما اختلافشان در آنجاست که چه چیزی رانه این تحول است. روانشناسی جدید و گفتار فروید نیز از همین‌جا آغاز می‌شود یعنی تصور وضع اولیه و سپس پیشرفت به سوی تمدن از پایین‌ترین درجات. محل پیدایش عقده‌ها در این گذار و شکل‌گیری نظامات خونی و برون همسری و گناه آلود شدن زنای با محارم است که جز با پیچیده شدن تقسیمات اجتماعی مبتنی بر خون ممکن نیست. تراژدی مانند ادیپ، مواجهه یک نظام اجتماعی پیچیده با شکل فروتر از خود است و یک ممنوعیت را بازگو می‌کند. در موضوع روسو و لاک و هابز نیز این تصورات اجازه نظریه‌پردازی می‌دهند. از این‌روی طرح دوره‌بندی تاریخ و تاریخ پایه‌ای از سوی دکتر طباطبایی را برای تدوین هر پروژه فکر ضروری می‌دانم. آن تاریخ پایه‌ای از دید من، تاریخ بیهقی نیست. اگر چه بیهقی گفته «غرض من آن است که تاریخ پایه‌ای بنویسم و بنایی بزرگ افراشته گردانم» اما خواست او در اینجا از تاریخ پایه‌ای نیست که استاد در دیده داشته. بیهقی می‌گوید: «در دیگر تواریخ چنین عرض و طول نیست، که احوال را آسانتر گرفته‌اند و شمه‌ای بیش یاد نکرده‌اند، اما من چون این کار پیش گرفتم می‌خواهم که داد این تاریخ به تمامی بدهم و گرد زوایا و خبایا برگردم تا هیچ چیز از احوال پوشیده نماند». به گمانم خواست بیهقی از تاریخ پایه‌ای چنین چیزی‌ست. برای داشتن تاریخ پایه‌ای چیزی از گونه خداینامک‌ها و باستانشناسی منظم و زبانشناسی و انسانشناسی و مطالعات دقیق تاریخی نیاز داریم که البته کتاب‌هایی از گونه بیهقی، سخت به کار می‌آید. که با این وضع دانشگاه، تا بهبود اوضاع می‌توانیم طرحش را داشته باشیم.

در ادامه بحث فوق در باره فهم من از «پروژه طباطبایی» مایلیم، به عنوان فعال سیاسی، این نکته را نیز طرح کنم که چه چیزی راه، در پروژه دکتر طباطبایی، می‌بینم که در آن، برنامه سیاسی را نیز تعریف کرده

است.

من فکر می‌کنم؛ ما کماکان، به عنوان یک نیروی سیاسی داریم برای دوران جدید خودمان، برای تجدد، تلاش می‌کنیم و برای شکست همهٔ نیروهایی که این ارتجاع را به ما تحمیل کرده‌اند. دکتر طباطبایی به عنوان کسی که فکر استراتژیک داشت، و من فکر می‌کنم؛ این‌طور نگاه می‌کرد که؛ تجدد تقدیر ماست. اما این تقدیر از بیرون به ما تحمیل شده است. یعنی این تقدیری که به ما حوالت شده، به اصطلاح تقدیری است که در حرکت درونی ایجاد نشده، بلکه چیزی است که در بیرون بوده است و این‌طور هم نبوده که ما امکان انتخاب داشتیم، بلکه تقلیدی و از بیرون به ما تحمیل شده است. یعنی ادامهٔ زیست ما در سنت ممکن نبود. اما آن چیزی که ابتدا، بعد از مواجهه با این دنیای جدید، ما اخذ کردیم، در بسیاری جاها با تقلید بوده است. اما تجدد با تقلید ممکن نیست. بلکه جدید شدن، در اجتهاد در مبانی دنیای جدید، ممکن می‌شود.

من فکر می‌کنم؛ پروژهٔ دکتر طباطبایی، ابتدا اندیشیدن به این بود که، چطور می‌شود پایه‌های دنیای جدید، تجدد، را دوباره استوار کرد، به طوری که دیگر شکست نخورد. یعنی تصورشان این بود که چون تجدد ما از طریق تقلید اتفاق افتاد و شکست خورد، پس برای ما جدید شدن و ورود ما به دنیای جدید، برای این که این شکست را از بین ببریم، باید مصالحی به پای آن بنیادهای تجدد بریزیم که، این دنیای جدید ما بتواند روی آن استوار شود. به این دلیل پروژه در ابتدا معطوف است به این قضیه که؛ چطور می‌شود در مبانی تجدد اندیشید. اما در ادامه، از آنجایی که این نکته را می‌دانست که نمی‌شود تقلید کرد و باید اندیشید و برای اندیشیدن هم باید آگاهی وجود داشته باشد، این سؤال برایش پیش می‌آید که این آگاهی و فکر فلسفی ما در کجا مانده که نمی‌تواند مسائل جدید را مطرح کند؟ و ما مجبوریم حتا برای این که آن را از انجماد در بیاوریم، مسائل را هم از بیرون به آن تحمیل بکنیم.

سپاسگزارم که تحمل فرمودید. امیدوارم که نشست‌های دیگری هم در خدمت دوستان باشیم. من بحثم را خاتمه می‌دهم و از همهٔ دوستان سپاسگزارم.

پرسش و پاسخ:

فرخنده مدرّس: من از فرصتی که بدست آوردم در اینجا، سوء استفاده‌ای کردم برای گشودن مکثونات عاطفی و قلبی‌مان، یعنی خودم و همسر آقای کشگر، رو به تک تک سخنرانان حاضر، برای این که بگوییم

همه‌تان را دوست داریم. و اما در مورد شما، آقای کلاشی یکبار به تعبیری از غزالی چنگ انداخته و گفته بودم؛ برای ما - البته منظور از ما خودم و همسر است - حضور شما بهترین رخدادی‌ست که وقوعش ممکن می‌بود. شاید بعضاً به همان دلیلی که شرحش با پرسش‌م درآمیخته است و آن این‌که:

پیش از هر سخنی، در مورد شما، باید گفت، آرمان بازگشت شکوه و جلال به ایران، عموماً در روح سخنانتان، موج می‌زند. شاید شما، البته در حد شناخت ما، بی‌باک‌ترین چهره‌ای در میان سخنگویان نسل‌های ایران پس از انقلاب اسلامی باشید که از این آرمان، با زبانی موثق و شورانگیز سخن می‌گویید و گاه چنان سخن می‌گویید که از آن لرزه‌های شوقی به دل‌های دیگر نیز می‌افتد. شما امیدتان را، در مورد آینده ایران، به دیگران نیز سرایت می‌دهید. و این عمدتاً ویژگی افرادی‌ست که به لحاظ استعدادی سیاست‌مدار هستند. از این گذشته شما بر شکوه و جلال تاریخی دوره‌های گذشته در تاریخ این ملت و کشور نیز، به ضرورت سخن، تکیه می‌کنید.

اما، همه می‌دانیم که، ایران ما در دوره‌های نه چندان اندک و نه چندان کوتاه تاریخ خود در وضعیت‌های شکست، ناتوانی و فروافتادگی از اریکه قدرت نیز قرار داشته است. حتا وضعیت کاستی دانایی و زوال خردمندی را نیز تجربه کرده‌ایم. دکتر طباطبایی این «وضعیت» ناشاد شکست‌خوردگی را، در کلیت آن، وضعیت «انحطاط» نامیده و «منطق شکست» برآمده از آن را، همچون منطق هر شکستی، درونی دیده‌اند. امروز ما صورت زنده‌ای از این انحطاط را، به ویژه در نظام سیاسی، مناسبات اقتصادی، برخی ارکان و رفتارهای فرهنگی، فکری، علمی، آموزشی می‌بینیم. همین وضعیت، در عین حال، بستر پرخطری شده است که امنیت ملی و سرزمینی ما را در بر گرفته و آن را تهدید می‌کند. این مخاطرات، دکتر طباطبایی را هم، هراسناک کرده بود، چندان که خودشان در مورد خود، چندسال پیش نوشتند که؛ حکم فردی را دارند که «پشت به دیوار، از هراس فریاد می‌زند.» خلجان روح و خشم ایشان از اوضاع را می‌شود در برخی از آخرین نوشته‌هایشان حقیقتاً لمس کرد.

حال اما ما مانده‌ایم میان این دو نگاه به ایران. میان این نگاه جوان پرشور و امیدوار و آن نگاه پیر فرزانه دلنگران! این دو نگاه را ما چگونه با هم جمع و یا از هم تفریق کنیم؟

حجت کلاشی: خسته نباشید! از همه دوستانی که تشریف داشتند و مطالب‌شان را بیان کردند، سپاسگزارم. موضوعات خیلی خوبی مطرح شد. دوستانی هم که جلسه را مدیریت و اداره می‌کنند، بسیار زحمت کشیدند. خسته نباشند. حُب، بانو مدرس گرامی علاقه من به شما و جناب کشگر روشن است و هر دو امیدی هستید برای این مبارزه. و چه کتابخانه خوبی دارید و من چقدر پشیمانم که دعوتتان را نپذیرفتم دفعه قبل. یعنی

نپذیرفتم که نه! باید اصلاح بکنم. فرصت نشد که بیایم. باید هرچه سریعتر یک سری به آلمان بزنم، با این کتابخانه‌ای که شما دارید.

و اما من تجربه‌ای که خودم از دکتر طباطبایی داشتم - این را عرض می‌کنم و بعد برمی‌گردم به موضوعی که در قسمت اول نتوانستم بگویم و آن را تکمیل کنم. شاید دیگر فرصتی نباشد که بخواهیم این موضوعات را باز بکنیم. - سال‌های اولی که دکتر در ایران بودند، در خیابان انقلاب کلاس‌هایی را برگزار می‌کردند. در آنجا وقتی می‌خواستند «اندیشه سیاسی مارکس» را درس بدهند، هنوز جریان ملی، بچه‌های ملی‌گرا و ایران‌گرا سر کلاس‌های ایشان نمی‌رفتند. به فراخور این که دانشگاه در انحصار چپ بود، بیشتر افراد و شاگردانی که در این کلاس‌ها حضور داشتند، چپ بودند. یک خانمی سر کلاس‌ها می‌آمد، چکمه می‌پوشید و از لیدرهای چپ به اصطلاح آوانگارد بود.

در یکی از این کلاس‌ها، دکتر طباطبایی در توضیح مسئله‌ای گفتند: «چیزی که مارکس نفهمید» بعد، من که جلو نشسته بودم، دیدم که کلاس زد زیر خنده. بعد ایشان متعجب شدند، داشتند متن می‌خواندند، سرشان را آوردند بالا و گفت بله، بنا به عادتی که داشت، دوباره تکرار کرد که: «چیزی که مارکس نفهمید» آن خانم با صدای بلند گفت: «مارکس نفهمید، جواد فهمید.»

یک فضای کاملاً چپی بود. ولی سال‌های بعد ایران‌گراها به دور ایشان حلقه زده بودند و دیگر آن فضای وجود نداشت. و آخرین بار هم که ایشان را در تهران دیدم، همان جریان را به یادشان آوردم. و ایشان تعجب می‌کردند که فضای چقدر تغییر کرده است. از آن به بعد هر وقت می‌آمدند و من این سعادت را داشتم که ایشان را زیارت بکنم، این شوق و ذوق و جوانی را در ایشان می‌دیدم و متوجه نشدم که جایی به دیوار تکیه زده و فریاد زده باشند. چون بیشتر به این فکر می‌کردند که چطور می‌شود؛ پدر بعضی‌ها را در آورد. نسبت به آینده هم بسیار امیدوارانه صحبت می‌کردند. مخصوصاً در دوره‌ای که آرام آرام دیدند که جریان ملی یک جریان قدرتمندی است. در یکی از این روزها باید به نمایشگاه کتاب می‌رفتند و آن زمانی بود که به جریان پان‌ترک‌ها خیلی حمله کرده بودند. آنها تهدید می‌کردند که؛ در نمایشگاه کتاب جبران می‌کنند ... اما وقتی به نمایشگاه رفتند، از حجم استقبال آن دوستان ملی که آنجا بودند، بسیار با امید و اطمینان صحبت می‌کردند و می‌گفتند؛ این نیرو، نیروی جدی‌ست. و با تیزهوشی که داشتند و با نگاه استراتژیکی هم که به این نیروها داشتند، دیگر متوجه شده بودند. به همین خاطر در این اواخر راحت به اصلاح‌طلب‌ها حمله می‌کردند. برعکس در دوره‌های قبلی که هنوز اصلاح‌طلبان را تنها نیرویی در داخل می‌دیدند که می‌توانند تغییراتی، به نفع آزادی و مسائلی از این دست، ایجاد بکنند. اما در سال‌های بعد، وقتی از ایشان

پرسیده بودند که آیا برویم، رأی بدهیم؟ خیلی عذر می‌خواهم، گفته بودند که؛ هیچ‌کس به خرت‌تر از خودش رأی نمی‌دهد. منظورشان این بود که به اصلاح‌طلب‌ها رأی ندهید.

این به خاطر آن بود که در دوره‌ای ناامید بودند. چون فکر می‌کردند که تنها نیروی ممکن همان اصلاح‌طلبان هستند و رهبرشان هم احتمالاً چیزی از جنس کروی، فقط، کروی می‌تواند باشد. اما با ظهور یک نیروی ملی مستقل ایشان مخاطبش را تغییر داده بودند و بی‌محاباتر با آنها صحبت می‌کردند. از این جهت من فکرمی‌کنم، با تحولات جدی که در میدان نیروها، توازن نیروها، روی داده، درست است که می‌توانیم از انحطاط صحبت کنیم و صحبت هم می‌کنیم، اما آینده درخشان است. این نه به خاطر آن است که یک فعال سیاسی باید از آن آینده این‌طور صحبت بکند، بلکه به این معنایی که من خودم دوره‌ای را در عمر کوتا خودم زیسته‌ام که در آن دوره اقلیت بودن را تجربه کردم، اقلیت محض بودن را هم تجربه کردم. اما الان با یک وضعیت نویی مواجه هستم که در آن حتا جدی‌ترین دشمنان ایران هم جرأت ندارند که دشمنی خود را با ایران بی‌پرده بیان کنند. ولی دوره‌ای را من تجربه کرده‌ام که در آن عاشق‌ترین افراد ایران هم گاهی مجبور بودند که همه‌عشق‌شان و همه‌علاقه‌شان را به راحتی بیان نکنند.

این تغییر موازنه نویدبخش یک دوره جدید است. از این به بعد، حتا دشمنان نخواهند توانست بی‌پرده از دشمنی‌شان صحبت کنند. شاید به این دلیل باشد که آن‌قدر ماسک‌های مختلف جدیدی باید به صورت بزنند که کسی مثل عبدالله مهدی هم خودش را در جاهایی به عنوان فرد وطن‌پرست جا بزند. البته که کماکان آن‌قدر باید عقل و درایت برای جامعه باشد و هست که محکی داشته تا بتوانند افرادی مانند او را به آن محک بزنند و عیارش را با آن بسنجند. و اما در دوره پیشه‌وری، او حرف عجیبی می‌زند. به قفقازی‌ها می‌گوید؛ مساوات به ما آموخت که در ایران نمی‌شود، بی‌پرده در مورد تجزیه ایران و استقلال از ایران صحبت کرد. چون آن دوره، آن ایران‌گرایی، آن ملی‌گرایی جدی به دوره مشروطه و دوره رضاشاه تکیه داشت. به همین خاطر پیشه‌وری که آن فضا را می‌شناخت، می‌گفت که نمی‌شود در مورد تجزیه بی‌پرده صحبت کرد. اما بعداً، بی‌پرده صحبت کردن، ممکن شد. حمله به ایران امکان داشت. لاریجانی می‌گفت که ایران تمدن نداشت. ایرانی‌ها وحشی بودند. اما الان هیچ‌یک از مسئولان جمهوری اسلامی جرأت گفتن چنین حرفی را ندارند و حُب چپ‌ها هم همین‌طور.

سخن پایانی:

سپاسگزارم، خسته نباشد! مجدداً من هم از همه دوستانی که تشریف داشتند و از شما عزیزان که نشست را اداره کردید سپاسگزارم. و امیدوارم که ایران روزهای خوشی داشته باشد و این نگرانی‌هایی که الان

داریم از بین برود و بتوانیم در ساختن دولت ملی قدرتمند در کنار هم قرار بگیریم. خوشحالم که امروز میزبان بهترین فرزندان ایران بودیم که، همگی شان دغدغه ایران را دارند و این که چگونه می شود ایران را به سمت شکوه و روزهای خوش حرکت داد. سپاس که تشریف داشتید.

معرفی: سخنران دوم ما در پنل اول آقای محمد محبی هستند. آقای محمد محبی پژوهشگر اندیشه سیاسی و فلسفه حقوق هستند، که از ایران در خدمت‌شان هستیم. محمد محبی متولد استان آذربایجان شرقی و ساکن تهران است. ایشان دانش‌آموخته در سه رشته علوم سیاسی، حقوق و فقه، و فعال سیاسی ایران‌گرا هستند. مقالات ایشان در رسانه‌هایی چون آفتاب، ندای تبریز، صبح ایران و قلم‌یاران منتشر شده‌اند. عنوان سخنرانی آقای محبی «طباطبایی و فلسفه حقوق مشروطیت» است.



محمد محبی

طباطبایی و فلسفه حقوق مشروطیت

درود، پاینده ایران! موضوعی که بنده مایلم در مورد آن صحبت بکنم، در حضور دوستان و امیدوارم که از انتقادات و پیشنهادات دوستان هم استفاده بکنم، «طباطبایی و فلسفه حقوق مشروطیت» است. حُب، کلاً مرحوم دکتر طباطبایی را با عناوینی چون فیلسوف ایران‌شهر، فیلسوف ایران یا تاریخ‌نگار اندیشه سیاسی در ایران می‌شناسند. همگی این عناوین در مورد ایشان هم بجاست. اما کمتر کسی «طباطبایی حقوقدان» را می‌شناسد و با دغدغه‌های حقوقی ایشان آشنایی دارد، که البته این هم طبیعی است. چون آن مرحوم این فرصت را پیدا نکرد تا اندیشه‌ها، دغدغه‌ها و تأملات حقوقی خود را در قالب یک یا چند کتاب صورت‌بندی بکند. اما از لابلای کتاب‌های ایشان، مقالات، تأملات، مصاحبه‌ها و سایر آثاری که از ایشان باقی مانده، ما می‌توانیم یک سرنخی بگیریم و این پروژه که ایشان نتوانست در دوران حیات خودش مدون بکند، یک چیزهایی از آن را بتوانیم شاید، بیرون بکشیم.

همان‌طور که دوستان با آثار دکتر طباطبایی آشنایی دارند، می‌دانند که ایشان دو پروژه موازی باهم را داشتند. پیش می‌بردند. یک پروژه دیگر هم داشتند که می‌خواستند، بعد از اتمام این دو پروژه، آن را دنبال کنند. حالا بنده از کجا متوجه این پروژه سوم شدم؟ البته این را خیلی‌ها می‌دانند که ایشان به دنبال نوشتن کتابی تحت عنوان «تفسیر حقوقی مشروطیت» بودند. این مسئله برمی‌گردد به همایش صدمین سال انقلاب مشروطه در سال ۱۳۸۵ که همایش نسبتاً بزرگی برگزار شد، در مرکز دائرةالمعارف در تهران. دکتر در آنجا شرکت داشتند. البته یک سخنرانی پیش‌بینی نشده هم در آنجا انجام دادند که با استقبال هم مواجه شد.

در لابلای پل‌های آن مراسم، ایشان بین علاقمندان‌شان بودند و صحبت‌هایی می‌شد. من از ایشان یک پرسشی کردم و گفتم؛ شما «تأملی در باره ایران» نوشته‌اید، اندیشه جدید در اروپا را نوشته‌اید و دفتر اول آن منتشر شده است. اما حالا هدف از این چیست؟ خُب بله این یک پروژه فکری‌ست، یک پروژه راهبردی‌ست. تحلیل فلسفی مفهوم ایران است. خُب قرار است بعد از این چه بشود؟ چه چیزی قرار است از این دریاید؟ به قول معروف می‌گویند؛ «فکر نان باش که خریزه آب است.» از دل این پروژه فکری چه چیزی قرار است برای ایران در بیاید؟ ایشان در پاسخ گفتند؛ عجله نکنید. آن چیزی که قرار است از دل آن بیرون بیاید، از درون همین مباحث مشروطیت می‌خواهم بیرون بیاورم.

خُب این دو پروژه اندیشه سیاسی ایشان متأسفانه کامل نشد، تا آن پروژه «تفسیر حقوقی مشروطیت» شروع شود. پروژه «تأملی در باره ایران» حدود دوسومش منتشر شد. اما یک‌سوم آن باقی ماند. جلد نخستش یعنی «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» منتشر شد، در اواخر دهه هفتاد و در دهه هشتاد. جلد دوم «تأملی در باره ایران» در دو دفتر یا دو مجلد با نام‌های «مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی» همچنین «نظریه حکومت قانون در ایران» هم منتشر شد. اما جلد سوم آن که متعلق به وقایع و تحلیل اندیشه سیاسی از مشروطیت تا انقلاب اسلامی بود، منتشر نشد. آنهایی که آشنایی دارند می‌دانند که، دکتر در این مورد ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ صفحه نوشته و آماده کرده بودند و می‌خواستند جلد سوم را در دو دفتر منتشر کنند. ولی نتوانستند آنها را منتشر بکنند. در یکی - دو سال آخر عمرشان، این کتاب کوچک «ملت، دولت و حکومت قانون - جستار در بیان نص و سنت» را در واقع به عنوان سخن پایانی خود درباره ایران، (البته نه به عنوان جانشین جلد سوم کتاب تأملی درباره ایران) را منتشر کرد، چون خود ایشان، بعد از آن بیماری متأسفانه به این نتیجه رسیده بودند که نمی‌توانند آن دو دفتر جلد سوم «تأملی در باره ایران» را به موقع منتشر بکنند. این کتاب کوچک را به عنوان بخشی از تحلیل تحولات سیاسی ایران معاصر، و بخشی از دغدغه‌هایی که می‌خواستند مطرح کنند، را منتشر کردند و متأسفانه نشد که تمام دغدغه‌ها و تأملات خود را ارائه نمایند.

در مورد پروژه موازی، که در مورد اندیشه سیاسی جدید در اروپاست، متأسفانه فقط بیست درصد آن منتشر شد. یعنی دو دفتر از جلد نخست، که جلد نخست قرار بود در سه دفتر باشد. دفتر نخست «جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات» و دفتر سوم یعنی «نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی» منتشر شدند. ولی جلد دوم که از انقلاب فرانسه تا انقلاب روسیه، یعنی تا قرن بیستم بود، هریک از آنها قرار بود دو یا سه مجلد بشود، منتشر نشد. البته تا جایی که من اطلاع دارم، برخی از مجلدات را دکتر نوشته بود، ولی خُب منتشر نکرد. باز هم کسانی که با نوع نوشتار و نویسندگی دکتر طباطبایی آشنایی دارند، می‌دانند که ایشان وسواس بسیار عجیبی در انتشار کتاب‌های‌شان داشتند و خیلی علاقه داشتند که کتاب چندین بار توسط خودشان بازنویسی و بازخوانی بشود. چند بار توسط ویراستار بازنویسی و بازخوانی بشود، ویرایش ادبی بشود. این وسواس و دقت ایشان باعث شد که حداقل پنج - شش جلد از کتاب‌های‌شان در قید حیات منتشر نشود.

خُب حتا همان جدال قدیم و جدید ایشان هم در چاپ نخست یک دفتر بود، همان‌هایی که نه در این چندسال اخیر، بلکه در این ۲۰ - ۲۵ سال اخیر با آثار دکتر آشنایی دارند، می‌دانند که این اثر دکتر، در چاپ نخست آن جلد فقط یک مجلد بود، «جدال قدیم و جدید» بدون پسوند و پیشوند بود. اما بعد از انتشار چاپ اول و دوم، دکتر طباطبایی آن پروژه سوم به ذهنش رسید. این دغدغه در ذهنش پدید آمد؛ که در غرب و در اروپا دو نوع جدال قدیم و جدید اتفاق افتاد. یک جدال قدیم و جدید در سیاست و الهیات که تقریباً مربوط به هم بودند و یک جدال قدیم و جدید هم در حقوق بود، چه در فلسفه حقوق، چه در حقوق عمومی و چه مبانی حقوق. بخاطر همین، بعد از بازخوانی و بازنویسی جدید، این مجلد را به دو دفتر تقسیم کردند. دفتر نخستش، «جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات» و دفتر دوم در باره «جدال قدیم و جدید در فلسفه حقوق و جمهوری‌خواهی نوآیین». دفتر اول منتشر شد و دفتر دوم متأسفانه منتشر نشد. و چند بار، البته در نمایشگاه کتاب و جاهای دیگر، می‌گفتند که سال بعد منتشر می‌شود. ولی منتشر نشد. آن هم به دلیل وسواس و یا بهتر بگویم احترامی بود که برای خواننده خودش قائل بودند. برخلاف بسیار کسان دیگری که مجموعه مقاله‌ها و سخنرانی‌های آشفته یا درسگفتارهایشان را می‌آیند و کیلویی چاپ می‌کنند و می‌دهند دست مخاطب. ایشان برای مخاطب آثار خود ارزش قائل بودند. علاقه داشتند، کتابی که به دست خواننده می‌رسد، به قول خودشان، حاصل عرق‌ریزان فلسفی واقعی باشد و نه حرفی.

اما در «جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات» قسمتی از حرفشان را زدند و می‌خواستند، آن جدال قدیم و جدید را که در غرب رخ داد، در جدال قدیم و جدیدی، که در عصر مشروطه رخ داد، تطبیق بدهند. البته دکتر طباطبایی قطعاً به تاریخ غرب آشنا بود، به تاریخ ایران هم آشنا بود، به خصوصیات ایران و اروپا کاملاً

آشنا بود. از همه مهمتر به تفاوت‌های میان دینان مسیحی و اسلام و تشیع هم آشنا بود و می‌دانست که آن سکولاریسمی که در دنیای مسیحیت رخ داد، در غرب رخ داد، در دنیای ایران و در سپهر اسلام و تشیع اتفاق نمی‌افتد. اصلاً دکتر طباطبایی خودش به یک نوع اجتهاد در مبانی معتقد بود و معتقد نبود، آن چیزی که در غرب اتفاق افتاده، مستقیماً و بلاواسطه نمی‌تواند در ایران رخ بدهد. نمی‌توانیم آن را کپی - پست کنیم در ایران. این اصلاً شدنی نیست، نه تنها سکولاریسم، حتا مکاتب و نحله‌های دیگر مثل لیبرالیسم، سوسیالیسم و حتا ناسیونالیسم. اگر قرار است این‌ها را در مورد ایران بکار ببریم، ابتدا باید اجتهاد در مبانی بکنیم، ببینیم که اصلاً اینها به چه درد ایران می‌خورند. چون ایشان دغدغه اصلی‌شان آن مکاتب و ایدئولوژی‌ها نبود و معتقد بود که اگر ما باید اجتهاد بکنیم، باید ببینیم اصلاً بدرد ایران می‌خورد یا نه! یا باید یک چیز بومی بسازیم، اگر نه اجتهاد در مبانی بکنیم. و بعد برای این موارد و مسائلی که در ایران هست، بکار ببریم.

در «جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات» ایشان فصلی دارد تحت عنوان «سیاست در محدوده منطقه فراغ ایمان» ایشان معتقد بودند که در غرب و در دنیای مسیحیت، روند سکولاریسم از زمانی شروع شد که سیاست در محدوده منطقه فراغ ایمان تعریف شد. و در جدال قدیم و جدید در فلسفه حقوق هم این حرف را می‌خواست بزند که در غرب سکولاریسم سیاسی بود، یعنی سیاست در منطقه فراغ ایمان شکل گرفته و آرام آرام فربه شد و خودش را از دینان مستقل کرد و از نهاد دینان منفک کرد. و سکولاریسم حقوقی هم به این صورت شکل گرفت که دنیای حقوق و قانون خودش را در منطقه فراغ شریعت تعریف کرد و بعد آرام آرام فربه شد به میزانی که توانست خود را از دینان مسیحیت منفک بکند و به یک نهاد مستقل، نهاد حقوق، تبدیل بشود.

دکتر طباطبایی معتقد بود که در مورد مشروطیت، آن جدال قدیم و جدیدی که در مورد سیاست بوده، یعنی منطقه فراغ ایمان، نتوانست خود را تعریف و منفک کند. اما در محدوده حقوق توانست. در محدوده حقوق، دکتر طباطبایی معتقد بود که، اتفاقاً مشروطه‌خواهان اولیه و نمایندگان مجالس اول و دوم و سوم، توانستند حقوق و قانون را در منطقه فراغ شرع تعریف بکنند و قانون در معنای دنیای جدید تصویب بکنند. اصلاً جدالی بین مشروطه‌خواهان قدیم و مشروطه‌خواهان جدید بر سر چه بود؟ خُب حرف حساب شیخ فضل‌الله چه بود؟

شیخ فضل‌الله معتقد بود؛ این که ما بیاییم نهادی را بسازیم، یک جایی را به اسم پارلمان بسازیم و در آن قانون وضع و تصویب بکنیم، این خلاف اصل امامت و اصل نبوت است. یعنی دو اصل دین، اصلاً یعنی کفر، یعنی الحاد، یعنی ارتداد. به او می‌گفتند، که ما می‌خواهیم از شرع هم در قانون استفاده بکنیم. او

می‌گفت؛ حتی اگر از شرع هم استفاده نکنید، این که بیاید آنجا قانونی بگذرانید و بعد بروید، شاه هم آن را به عنوان قانون تصویب بکند، این یعنی کفر و ارتداد. چرا که، از نظرگاه ایشان، ما در اسلام چیزی تحت عنوان قانون گذاری نمی‌توانیم داشته باشیم. همان شرع است که شارع مقدس آن را تدوین کرده، در لوح مقدس، پیامبر و امامان آن را تدوین کرده و مجتهدین هم آن را تصویب می‌کنند.

البته این را هم بگویم که روح‌الله خمینی هم، در کتاب ولایت فقیه، به چنین چیزی معتقد بود. کسانی که این کتاب را به‌طور دقیق خوانده‌اند، ایشان هم تلویحاً می‌گویند؛ اصلاً در اسلام چیزی به عنوان نهاد قانونگذاری نداریم و آن راه، در واقع، با محک می‌پذیرد که در جمهوری اسلامی نهاد «قانونگذاری» باشد. دکتر طباطبایی معتقد بود، این که مشروطه‌خواهان اولیه آمدند با تلفیق برخی قواعد شرع و برخی قوانین ترجمه شده، از قوانین کشورهایمانند بلژیک و فرانسه، برای این که قانونگذاری بکنند، تجربه موفق جدال قدیم و جدید در زمینه حقوق بوده و این اگر ادامه پیدا می‌کرد، می‌توانست خیلی مناسب باشد. ولی خُب بعدها مشکلاتی پیش آمد، این قضیه انقلاب پیش آمد و روند مشروطیت کاملاً متوقف شد.

اما در آن پروژه دکتر طباطبایی دنبال این بود که با تبیین این دو جدال قدیم و جدید در حوزه سیاست، برای حوزه حقوق در ایران نظریه جدید بدهد، که عمرشان کفاف نداد، تا این امر رخ بدهد. البته ایشان در اواخر عمر خودشان معتقد بودند که تجربه جمهوری اسلامی باعث شد، این درست است که بسیار مخرب بود، بسیاری از ساختارها را نابود کرد و ضربات جبران‌ناپذیری هم به ایران وارد کرد، اما این روند سکولاریسم سیاسی و حقوقی در ایران را هم تصویب کرد. ما دیگر خیلی به تجربه‌های دیگری که در غرب، دیگر اصلاً نیاز نداریم. آن جدال قدیم و جدیدی که در مشروطیت رخ داده بود، جمهوری اسلامی به یک نوع ناخواسته این جدال را انجام داد و ما دیگر الان به راحتی می‌توانیم به آن سنتی که از زمان مشروطیت باقی مانده بود، آن را با تلفیق تجربه جدید به راحتی در ایران بازسازی کنیم. البته اگر عمرمان کفاف بدهد و ایران بعد از جمهوری اسلامی را ببینیم.

اما یک نکته دیگر را هم بگویم، امیدوارم فرصت گفتنش را داشته باشم. اگر هم نشد، در پل‌های بعدی عرض خواهم کرد. و آن نکته عبارتست از تعریفی که دکتر طباطبایی از «منطقه فراغ شرع» داشت. «منطقه فراغ» یک اصطلاح فقهی است. البته اصطلاحی است که در حقوق هم به کار می‌رود. منطقه فراغ در لغت یعنی منطقه‌ای که در آن فراغت حاصل می‌شود. در فقه ما مباحثی داریم، مثل امور حسبیه یا اموری مربوط به حقوق خصوصی. بحث حقوق عمومی می‌دانیم که در شیعه وجود ندارد. هر چه که هست حقوق خصوصی است. «منطقه فراغ» جایی است که فقه و کتاب و سنت در مورد آن سکوت کرده است. در این «منطقه فراغ» مجتهدین حق دارند، بر اساس کتاب و سنت در آن اجتهاد کنند و قواعد جدید را بیرون بکشند. در

اروپا چنین اتفاقی نیفتاد. از آنجا که در دیانت مسیحی ما شریعت به آن صورت نداریم، البته داشتند، اما نه به آن صورت اسلام. شریعت برای آن محلی از اعراب نداشت. بیشتر الهیات بر شریعت حاکم بود. آنجا «منطقه فراغ ایمان» کار خودش را سریعتر انجام داد. سیاست خیلی جلوتر از حقوق توانست خودش را منفک کند. اما در ایران حقوق است که زودتر از سیاست می‌تواند خودش را منفک بکند از دیانت. تجربه جمهوری اسلامی باعث شد، ما حتا جدال قدیم و جدید را در الهیات نداشته باشیم. سیاست خیلی راحت‌تر حالا می‌تواند خودش را از ایمان اسلامی و ایمان شیعی منفک بکند. این تجربه‌ای که ما داریم، حتا بعد از جنبش اخیر هم، دکتر طباطبایی معتقد بود که دیگر تقریباً می‌شود گفت، که ما آن تجربه اروپا را لازم نداریم. چون که ایمان شیعی لزومی ندارد و ما می‌توانیم سیاست را منفک بکنیم از ایمان اسلامی.

مسئله بعدی که در این پروژه تفسیر حقوقی مشروطیت که دکتر طباطبایی می‌خواست مطرح کند، ولی دیگر عمرش کفاف نداد، اما جاهایی آن را مطرح کرد، بحثی بود در مورد قانون مدنی و قانون اساسی مشروطه. دکتر طباطبایی یک جمله جالبی دارد در کتاب نظریه حکومت قانون در ایران مبنی بر این که، قانون اساسی مشروطه و قانون مدنی ناقص متولد شده‌اند، اما ناقص‌الخلقه نیستند. ناقص‌الخلقه می‌دانید که مثلاً یک نوزاد ممکن است عضوی از بدنش ناقص باشد و تا آخر عمر هم این نقص قابل ترمیم نباشد. منظور ایشان البته این نبود. منظورشان این بود که قانون ناقص‌الخلقه به صورت هیولا درمی‌آید. اما قانون اساسی و قانون مدنی به عنوان دو قانون ناقص متولد شدند. ناقص در ادامه می‌تواند کامل شود. اما اینها در ادامه کامل نشدند و اصلاحی که باید رخ می‌داد، رخ نداد. به ویژه در مورد قانون مدنی ایشان تعبیر جالبی دارند. در مورد سوزاندن مشروح مذاکرات قانون مدنی‌ست. البته دکتر طباطبایی یک اشتباهی داشتند، و آن اشتباه این بود که همه مشروح مذاکرات قانون مدنی سوزانده نشد. کتاب اول و دوم و سوم سوزانده شدند. اما کتاب چهارم سوزانده نشد. من هم فکر می‌کردم که همه سوزانده شده است. اما بعدها یک کتاب قطوری در نمایشگاه کتاب دیدم که انتشارات مجلس چاپ کرده بود، تحت عنوان مشروح مذاکرات مجلس در مورد قانون مدنی. من آن را باز کردم و فکر می‌کنم از ماده ۹۴۱ به بعد است. ظاهراً آن قانون مدنی از ماده ۱ تا ماده ۹۴۵ آن سوزانده شد.

حالا هدف و انگیزه‌ای که نمایندگان مجلس و به ویژه اعضای کمیسیون عدلیه در سال ۱۳۱۰ این که این مشروح مذاکرات را سوزانند، چه بود؟ خُب می‌دانید که بعضی‌ها یک کلیشه‌ای را تکرار می‌کنند که قانون مدنی را آقای فاطمی قمی نوشت و همین‌طور فله‌ای! و صورت مذاکرات نداشته است. اما آقای فاطمی قمی کتاب خاطراتی دارد که چند سال پیش منتشر شد، توسط آقای رسول جعفریان. ایشان پیش‌نویس قانون را نوشت. خوب بالاخره پیش‌نویس هر قانونی را یک حقوقدان می‌نویسد دیگر. کتاب هر حقوقدانی

را که بخوانید هر کدامشان یک پیش‌نویس نوشته‌اند. مثلاً آقای جعفری لنگرودی برای قانون مدنی آینده یک پیش‌نویس نوشته است. دوستان می‌توانند بروند و ببینند.

کیفیت تدوین و تصویب قانون مدنی ایران، شاید یکی از بهترین تجربیات در قانون‌نویسی ناقص در ایران باشد. با این که قانون مدنی ایران که بعد از انقلاب اسلامی هم ساختار آن حفظ شد و اگر تغییری در آن رخ داد چندان مفید نبود، در زمان خودش، قانون بسیار مترقی بود و الان هم تاحدودی کارآمد است. اما عدم وجود یک سنت قانون‌نویسی منسجم و فقر فلسفه حقوق در آن به وضوح قابل مشاهده است. از طرفی، این قانون، از قانون مدنی فرانسه اقتباس شد و از طرفی دیگر، از متون فقهی هم برای آن استفاده شد. به طوری که، بیش از ۳۰۰ ماده این قانون، به نوعی، ترجمه فارسی جملاتی از «لمعه دمشقیه» شهید اول است. در بخش تعریف «عقد»، عیناً قانون مدنی فرانسه اقتباس شده است. این تعریف با توجه به ساختار قانون مدنی، آن قدر ضعیف است که هر کدام از حقوق‌دانان و مفسرین قانون مدنی در یک قرن اخیر، اعم از سید حسن امامی، ناصر کاتوزیان، مهدی شهیدی، محمدجعفر جعفری لنگرودی و ...، هر کدام تعریفی متفاوت از عقد ارائه کرده‌اند. همچنین قواعد عمومی قراردادهای، از کتاب بیع کتب فقهی و المکاسب شیخ انصاری اخذ شد و بر بقیه عقود معین و غیرمعین تسری داده شد.

اما دکتر جواد طباطبایی، که در سال‌ها اخیر، تأمل در مباحث فلسفه حقوق را هم به دغدغه‌های خود اضافه کرده است و مرتب درباره آن می‌نویسد، خاطره‌ای نقل شده است که تاحدودی، قضیه را روشن کرده، و از بین بردن عمدی مشروح مذاکرات را تأیید می‌کند: «در اواخر سال ۷۰ خورشیدی که استاد حسن افشار به دنبال چندین سال اقامت در پاریس به ایران برگشته بود، شبی در میهمانی خانه شادروان ابوالقاسم گرجی، استاد فقه و اصول دانشکده، این داستان را تعریف کرد. استاد افشار می‌گفت که از منصورالسلطنه عدل، یکی از حقوق‌دان‌هایی که در تدوین قانون مدنی شرکت داشته‌اند پرسیده که چرا صورت مشروح مذاکرات تدوین قانون مدنی در دسترس نیست. پاسخ منصورالسلطنه این بود که پس از تصویب قانون، صورت مذاکرات سوزانده شده است تا از آن پس حقوق‌دان‌ها و قضات دادگستری هر جا به اشکالی در فهم ماده‌ای از آن برخوردند در تفسیر آن به جای مراجعه به منابع فقهی قدیم، یعنی نص‌های قدیم، به اصول حقوق جدید برگردند و، بدین سان، قانون قدیم را در برابر مقتضیات زمان و مکان علم حقوق جدید توضیح دهند.» اهمیت مشروح مذاکرات جلسات تصویب یک قانون در پارلمان در این است که، از خلال بحث‌های صورت گرفته راحت‌تر می‌توان منظور قانون‌گذار از مواد مختلف قانون فهمید. و یکی از راه‌های تفسیر قانون، رجوع به مشروح مذاکرات و کشف منظور قانون‌گذار است. اساساً نمی‌توان برای هر چیز جزئی و برای هر پرونده فرضی و هر سناریوی خیالی، قانون نوشت. که در این صورت، کتاب قانون مدنی، باید بیش از ۱۰۰

هزار ماده می‌شد و هر سال هم هزاران ماده به آن اضافه می‌شد. لذا هیچ راهی جز قانون‌نویسی مختصر وجود ندارد. و اگر ابهامی در مواد قانونی پیش آمد، بتوان تفسیر کرد.

«نویسندگان قانون مدنی ایران، گروهی از فقها و حقوق‌دان‌ها بودند که توانستند بر مبنای فقه امامیه قانونی جدید بنویسند که هم تعارضی با هیچ حکم شرعی نداشت و هم در مواردی که ضرورت داشت نویسندگان آن از مجموعه‌های قانونی جدید بهره گرفته بودند، تا قانون با روح زمان و مقتضیات آن مطابقت داشته باشد... اما آنچه دارای اهمیت بیشتری است، قرار دادن قانون در میدان جاذبه حقوق جدید بود، تا قانون قدیم با حقوق جدید تفسیر شود... هر قانونی هرچه جدید باشد، به عنوان یک نص، لاجرم، در دوره‌ای می‌تواند مغایرت‌هایی با مقتضیات زمان و مکان پیدا کند، اما اگر بتوان قانون قدیم را با اسلوب حقوق جدید فهمید و تفسیر کرد، می‌توان عمده این مغایرت‌ها را رفع کرد. چنین می‌نماید که نویسندگان قانون مدنی با از میان بردن صورت مذاکرات تدوین آن، چنین قصدی را دنبال می‌کرده‌اند. به خلاف صورت مذاکرات مجلس اول، که هم چون خاستگاه و محل ظهور عقل عقلائی نمایندگان و، به تعبیری که پیشتر به کار بردم، ناحیه‌ای از نظام سنت فاقد نص است، چنانچه صورت مذاکرات قانونی مدنی باقی مانده بود می‌توانست آن قانون را تخته‌بند نص‌های قدمایی نگه دارد...»

اما عملاً مشاهده شد که هدف اصلی کسانی که صورت مشروح مذاکرات تصویب قانون مدنی را سوزاندند محقق نشد، کار سوزاندن مشروح مذاکرات، یک کار نادرستی بود، و بیشتر به آشفتگی منجر شد. البته نسل میانی حقوق‌دانان، تا حدودی فهمیده بودند، اما نسل متأخر حقوق‌دانان ایرانی، آن را درست نفهمیدند و مجدداً به استدلال‌ها و اسلوب‌های فقهی بازگشتند. مثلاً در آثار حقوق‌دانانی چون مرحوم دکتر ناصر کاتوزیان، دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی و امثالهم، اسلوب فقهی به وفور قابل مشاهده است. اما در نسل قبل‌تر، این مسأله کمتر دیده می‌شود، مثلاً کتاب شش جلدی حقوق مدنی مرحوم دکتر سید حسن امامی (که استاد کاتوزیان و لنگرودی و ... بود)، حقوقی‌تر است و کمتر از اسلوب فقهی استفاده شده است. با اینکه مرحوم دکتر امامی یک روحانی معمم و مجتهد هم بود. و سواد فقهی‌اش از همه شاگردان بعد از خودش بیشتر بود. این تجربه نشان داد که بدون وجود مبنای فلسفه حقوق، و با سوزاندن مشروح مذاکرات هم نمی‌توان، برای قوانین و روش تفسیر آنها، مبنا دست و پا کرد.

توجه داشته باشیم که، مباحث فلسفه حقوق و سنت قانون‌نویسی، از آنجا که سرمشق و نقشه راه تدوین و تصویب، و بعد تفسیر قوانین در یک کشور است، از اهمیت به‌سزایی برخوردار هستند. اساساً قانون‌نویسی و ایجاد یک رویه قضایی پخته که آرای قضات سابق، به مثابه چراغی برای قضات لاحق باشند، بدون وجود فلسفه حقوق و مبنای مستحکم برای آن‌ها امکان‌پذیر نیست. اینکه در قانون چه رفتاری (اعم از فعل

یا ترک فعل) جرم محسوب شده و برای آن مجازات تعیین شود، اینکه یک قرارداد چگونه منعقد شود و اراده اصحاب قرارداد، چه تأثیری بر تولد، زندگی و مرگ قرارداد داشته باشند، و مسایلی از این دست، باید مستند به مبانی محکمی باشند. تازه این فقرات، متعلق به قوانین مدنی و کیفری هستند. قانون اساسی که مادر همه قوانین است و قوانین عادی باید با سرمشق آن تدوین و تصویب شوند، مهم‌تر است. هر اصل از قانون اساسی باید نتیجه سال‌ها «عرق‌ریزان فلسفی» (به تعبیر دکتر طباطبایی) در میان حقوق‌دانان و سایر علمای علوم انسانی باشد، نه اینکه سرسری و از سر تفنن نوشته، و یا از قوانین اساسی کشورهای دیگر ترجمه و یا گرتته‌برداری شود.

انگیزه نمایندگان مجلس به‌ویژه اعضای کمیسیون عدلیه مجلس از سوزاندن مشروح مذاکرات قانون مدنی از ماده ۱ تا ۹۴۵ چه بود؟ این بود که چون در قواعد شرعی و فقهی در تدوین قانون مدنی استفاده شده بود، می‌خواستند مشروح مذاکرات را بسوزانند، به دو دلیل: دلیل اول این که، می‌دانید؛ در تفسیر قانون اولین جایی که به آن مراجعه می‌شود، مشروح مذاکرات آن قانون است. این که ما باید منظور قانونگذار را بفهمیم. این‌ها آن مشروح مذاکرات را سوزاندند تا ابتدا وقتی که نمایندگان مجلس استفسار می‌خواهند بگیرند، در مورد بند قانون مدنی، دیگر نیابند و استناد نکنند به نویسندگان آن قانون در مشروح مذاکرات که در قواعد شرع هست. بلکه بیابند از قواعد حقوقی روز استفاده کنند. از قواعد مدرن برای تفسیر استفاده کنند.

و دوم؛ برای اصلاح آن قانون. وقتی قانونی بخواهد اصلاح شود، معمولاً می‌گویند، در قانون یک اصلی هست که اصلی‌ست جهانی، و در بسیاری از مکتب‌های حقوقی هم وجود دارد. این اصل می‌گوید که قانونگذار حکیم است. اصل بر حکیم بودن قانونگذار است. اصل حکمت قانونگذار است. وقتی می‌خواهند یک قانون را اصلاح کنند، به حکمت قانونگذار اولیه رجوع می‌کنند. مثلاً در آمریکا الان اگر بخواهند یک قانون را اصلاح بکنند یا یک استفساریه بدهند یا متمم بدهند، به قانونگذار اولیه رجوع می‌کنند، چون آنها حکیم بودند. این اعتقاد به حکمت آن قانونگذار اولیه است. اما قانونگذار قانون مدنی آن مشروح مذاکرات را سوزاندند که اگر هنگامی که قرار است اصلاح شود، به آن ارجاع نشود. چون آن براساس شرع نوشته شده بود. اگر قرار باشد قانون مدنی اصلاح شود، بر اساس قوانین حقوقی مدرن اصلاح شود. یعنی یک انفکاک صورت بگیرد از سمت حقوق شرع به سمت حقوق مدرن.

البته دکتر طباطبایی یک جایی از این ستایش می‌کند، از این عمل قانون‌گذاران اولیه. شاید برای برخی پیش‌آید که چرا این قانون‌گذاران اولیه همان موقع از قوانین مدرن استفاده نکردند و از شرع استفاده کردند؟ خُب این یک امر طبیعی است. در آن زمان یعنی ۱۳۰۷، ۱۳۰۸ تا ۱۳۰۹ که این قانون داشت نوشته می‌شد، ما غیر از فقه و شرع ابزار دیگری برای تدوین قانون مدنی برای ایران نداشتیم. آن موقع عرف، بسیاری از

عرفها مثل عرف ازدواج، عرف بیع و معاملات و همین سخنان دیگر. وانگهی در قانون تجارت هم از شرع استفاده نشد. اکثراً از قوانین فرانسه استفاده شد. در جاهایی هم که از شرع استفاده شد، از مثلاً فقه حنفی هم استفاده کرده‌اند. عقد ضمانت، اگر از فقه امام صادق استفاده نمی‌کرد، کلی از قراردادهای ما از اساس بهم می‌ریخت.

و نکته دیگر هم که باید عرض کنم؛ مثلاً در قانون مجازات. وقتی قانون مجازات نوشته می‌شد، مطلقاً از شرع استفاده نکردند. یک گرده برداری کردند از قانون جزای ۱۸۱۲ فرانسه، قانونی تصویب کردند، که راجع به قانون مجازات عمومی، بسیاری از مجازات‌های شرعی در آن نبود. یکی دوتا بود که در سال ۱۳۰۷ تصحیح شد.

دکتر طباطبایی البته به عدم فهم صحیح روح مشروطیت در میان مشروطه‌خواهان اولیه آگاه بودند. گرچه برخی از متفکرین عصر مشروطیت، نسبت به اهمیت دادگستری و قوه قضائیه، به عنوان روح مشروطیت آگاهی داشتند، اما این آگاهی در میان نمایندگان مجلس و قانون‌گذاران مجالس عصر مشروطه، عمومیت نیافت.

طباطبایی از محمدعلی فروغی ذکاءالملک، نقل می‌کرد که، «روح و حقیقت مشروطیت عبارت است از قوه قضائیه. وقتی می‌توان از قوانین مشروطیت مستفیض شد که محاکم قضایی منظم باشد، و اگر در مملکتی عدلیه نباشد، نمی‌توان مملکت را مشروطه و آن حکومت را حکومت ملی فرض کرد». فروغی، به تأسی از افکار مشروطه‌خواهان کلاسیک چون شارل دمونتسکیو و جان لاک، ایجاد و استحکام قوه قضائیه را مقدمه واجب مشروطیت می‌دانست و قوای بعدی را در درجه بعدی اهمیت تلقی می‌کرد. مونتسکیو هم معتقد بود که بعد از مشروطه شدن دولت هم، قوه اجرائیه همچنان در اختیار پادشاه باقی بماند. جان لاک به چیزی فراتر از این می‌اندیشید، او ماندن قسمتی از اختیار قانون‌گذاری را هم برای پادشاه محفوظ می‌دانست.

یکی دیگر از رجال عصر مشروطه می‌نویسد: «عدلیه روح مشروطیت و علت‌العلل ایجاد دولت مشروطه و حکومت ملی است... غرض از همه انقلابات و اجتماعات و جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها و کشته‌شدن‌ها و بی‌خوابی‌های چندین ساله، در واقع، عدلیه است. پارلمان، کابینه، انجمن‌های ایالتی و ولایتی، و تمام تأسیسات دوره مشروطه به منزله مقدمات شمرده شده، اصل‌الاصول همان عدلیه است. اشکال بزرگ، شناختن و کلا بود، معنی مشروطه را صدی‌نود نمی‌دانستند، به حرف‌های رنگین، خصوصاً قدری با حرارت، توجهی بود. اکثر، صلاح شخصی را بر صلاح مملکت ترجیح می‌دادند. بین وکلای اصناف، اذهان صاف‌تر و اغراض کم‌تر بود. تجربه معلوم کرد آن که بیشتر بر خلاف دولت در نطق‌ها حرارت به خرج می‌دهد، شب‌ها درباریان را ملاقات کرده است. یا ظل‌السلطان را. هر یک به دول اجنبی بیشتر حمله می‌آوردند،

سرسپرده سفارتی هستند. تدبیر این بود که مجلس را در انظار از صورت معقولیت بیندازند و مضر به حال مملکت جلوه بدهند. بالاخره، بگویند، مملکت حاضر نیست و رشته را پاره کنند. حرف حساب، محتاج به التهاب نیست.

حتی شعار اولیه و اصلی نهضت مشروطیت، یعنی تقاضای تأسیس عدالت‌خانه هم ناظر بر عدالت و قوه قضائیه است. ترکیب «عدالت‌خانه»، به عنوان معادلی برای ترکیب انگلیسی «House of Justice»، نخستین بار در سفرنامه دو ایرانی که با نهادهای سیاسی و حقوقی انگلستان، آشنایی اندکی پیدا کرده بودند، به کار برده شد: آن دو ایرانی، عبدالطیف شوشتری (متوفی ۱۸۰۵ م) و میرزا صالح کازرونی مشهور به میرزا صالح شیرازی بودند.

اما چرا با وجود این همه شناخت از روح مشروطیت، در میان مشروطه‌خواهان، هیچ‌گاه نظام حقوقی روش‌مند و قوانین مستحکم و رویه قضایی متداوم در ایران شکل نگرفت؟ چرا سنت حقوق عمومی، به ویژه حقوق اساسی در ایران پا نگرفت؟ دکتر طباطبایی در سخنرانی تاریخی خود در روز ۲۶ بهمن ۱۳۹۶ در دانشگاه تبریز با عنوان «مشروطیت و قانون اساسی» به این معضل پرداخته‌اند.

گرچه مبارزان نهضت مشروطه بالاخره موفق شدند تشکیلات دادگستری نوین ایران را برپایه انحصار امور قضایی در دست دولت، و تا حدودی خلع ید از محضرها و محکمه‌های شرع بنا کنند. و تشکیلات دادگستری را به سبک جدید به تصویب مجلس رساندند. و علاوه بر دادگستری، نهادهای دیگری چون ثبت احوال، ثبت اسناد و املاک را هم پایه گذاشتند. و در این نظام دادگستری، قوانینی چون قانون مدنی، قانون راجع به مجازات عمومی، قانون امور حسبه، قانون تجارت، قانون آیین دادرسی مدنی، و ... تدوین یافته و به تصویب مجالس مشروطه رسیدند. اما هیچ‌کدام از این قوانین ناقص، در طول زمان تکوین نیافتند. شاید مهم‌ترین دلیل این مشکل این باشد که، در روند تأسیس دادگستری نوین در ایران، عمدتاً به ظواهر امر از جمله ایجاد سازمان و نوشتن قانون بسنده شد. و در مورد مبانی و به تعبیر دکتر طباطبایی در باب فلسفه حقوق عمومی، کار اساسی نشد. و رفته‌رفته، حقوق‌دانان و قضات کشور هم به کارمندان اداری تبدیل شدند!

طباطبایی در فقره‌ای از آخرین کتاب خود می‌نویسد: «نظام حقوقی در ایران، به ویژه در دهه‌های اخیر، بیش از پیش، به مجموعه‌ای از دستورهای اداری تبدیل شده و استادان و قضات نیز به کارمندان اداری، در بهترین حالت، وظیفه‌ای جز شرح و اجرای آن دستورات نداشته‌اند. بدین‌سان نهال رنجور آن اندک تحولی که پیشتر در نظام حقوقی ایران از دستورهای اداری به سوی تدوین یک دکترین حقوقی صورت گرفته بود، با دست‌اندازی‌های بی‌رویه حکومت و مجلس در نهادهای حقوقی، دانشکده حقوق، دادگستری

و کانون و کلا در برابر تندباد مداخله‌های سیاست قرار گرفت، و اگر تاکنون نشکسته باشد، رنجورتر شد. این وضع نیازمند آسیب‌شناسی جدی و اساسی است که، اگر قصد اصلاحی باشد، باید روزی به طور جدی مورد توجه قرار گیرد.»

برای اصلاح نظام دادگستری، هیچ راهی جز بازگشت به مبانی و بحث و نظریه‌پردازی درباره مبانی فلسفه حقوق در حوزه‌های گوناگون آن اعم از حقوق خصوصی، حقوق جزا، حقوق اداری، حقوق اساسی و ... وجود ندارد. وقتی به آثار حقوق دانان بزرگ ایرانی در یک قرن اخیر توجه می‌کنیم، چیزی جز تفسیر قوانین و بعضاً توجیه رویه‌های اشتباه قضایی، در آنها نمی‌بینیم. در این آثار، کمتر نشانه‌هایی از «اندیشه حقوقی» می‌بینیم.

به درستی که اکثریت مشروطه‌خواهان، به ویژه از مشروطه دوم به بعد، درک صحیح و منسجمی از پدیده‌هایی چون، حقوق، حقوق اساسی، قانون، قانون اساسی و دیگر نهادهای سیاسی و حقوقی مدرن نداشتند و دستیابی به این آگاهی نیازمند زمانی بود که پی‌درپی بودن حوادث و اتفاقات منجر شده به صدور فرمان مشروطیت و پس از آن ایجاد پارلمان و دیگر حوادث دوره اول مشروطه، آن را از هواخواهان مشروطیت دریغ کرده بود. به نوعی می‌توان گفت که در غیاب بحث‌های عمیق در مبانی، مشروطه‌خواهان، فقط صورت مشروطیت را گرفتند، اما از سیرت مشروطیت غافل شدند. بدون بازگشت انتقادی به تجربه مشروطیت و تکمیل نواقص آن، نمی‌توانیم از آشوب فکری یکصد سال اخیر خلاص شویم.

من بیشتر از زمانی که داده شده بود، صحبت کردم. خوشبختانه اینترنت ایران هم یاری کرد. البته می‌دانم ناقص است. سعی می‌کنم در پنل‌های بعدی کامل کنم. و از صحبت‌های دوستان دیگر هم استفاده خواهم کرد. سپاس از دوستان

پرسش و پاسخ:

فرخنده مدرّس: شما در سخنرانی خود به تجربه تدوین و تصویب قانون مدنی ایران اشاره کردید و این که متن مشروح مذاکرات این قانون بعد از تدوین سوزانده شد. این تجربه توسط دکتر طباطبایی هم، در مقدمه یکی از آثارشان، که در حال حاضر نسبت به نام آن حضور ذهن ندارم، مورد اشاره قرار گرفته است.

همیشه یادآوری این تجربه ذهن را بلافاصله متوجه یک پرسش می‌کند و آن این‌که؛ چنین اقدامی در آن روزگار ایران، یعنی نزدیک به صدسال پیش، با وجود نفوذ مذهب و جایگاه پرنفوذ متولیان دین، چگونه صورت گرفته است؟ زیرا این اقدام، یعنی سوزاندن مشروح مذاکرات تدوین قانون مدنی، در حقیقت، به منزله بستن راه بازگشت به فقه و شرع در تفسیر آن قوانین و همچنین به منزله گشودن راه بر پویایی وضع قوانین یا تفسیر آنها در پرتو حقوق و برپایه ضرورت‌ها و نیازهای جامعه بوده است.

به نظر می‌آید که چنین اقدامی باید ربطی با نوعی از آرایش نیروها و توازن خاص آن در جامعه در آن روزگار داشته باشد، که در اصل بحثی در حوزه سیاست است.

به نظر شما تا چه میزان اقتدار سیاسی در آن زمان پشتیبان این عمل نمایندگان مجلس بود؟

محمد محبی: درودی دیگربار، پاینده ایران! بله درست است. این اقتدار بعد از تاج‌گذاری رضاشاه شکل گرفت. قبل از آن اصلاً نمی‌شد، چنین کاری کرد. مثلاً اگر در مجلس اول مشروطه، یا در دهه آخر قرن ۱۳، در ۱۲۹۰ یا ۱۳۰۰ چنین کاری، یعنی سوزاندن مشروح صورت مذاکرات، صورت می‌گرفت، آن را به مثابه سوزاندن به اصطلاح کتاب و کتب سنت تفسیر می‌کردند. چون مثلاً در این مشروح مذاکرات آیه قران مطرح شده بود، بارها حدیث مطرح شده بود، بارها متون، لوح دمشقی شهید اول و صاحب جواهر مطرح شده بود. و یک چنین متنی سوزانده شد. اگر در شرایط دیگری بود مسلماً اتفاق دیگری می‌افتاد. اما در آنجا اقتدار سیاسی شکل گرفته بود که چنین اتفاقی بیفتد. چنین روندی صورت گیرد.

ببینید، این پرسشی که مطرح کردید، خیلی مهم است. به نوعی ادامه بحث من در پنل اول هم محسوب می‌شود. می‌خواهم از فراز صحبتی که داشتم، به این بپردازم که این کار و این عمل برای چه و به چه حسابی صورت گرفت. این کار نشان می‌دهد که حقوقدان‌های صدر مشروطه، حقوقدان‌های مجالس سوم، چهارم، پنجم و ششم، که قوانین اولیه مشروطه، مثل قانون دادرسی کیفری، قانون مجازات عمومی، قانون تجارت، و قانون مدنی را نوشتند، چقدر آگاه بودند به جدال قدیم و جدید در غرب. به آن جدال قدیم و جدیدی که در حوزه حقوق صورت گرفت.

حرفی که دکتر طباطبایی می‌خواست در دفتر دوم جلد نخست اندیشه سیاسی در غرب مطرح بکند و بیاید این را پیوند بزند با تفسیر حقوقی مشروطیت و تجربه مشروطیت. خُب در غرب هم همین تجربه اتفاق افتاده بود. اما نه به این صورت و نه به این سرعت، که ببینند مشروح مذاکرات را بسوزانند، یا آن قوانین جدیدی که از سنت نشأت گرفته بود، آنجا سیصد - چهارصد سال طول کشید. ولی قانونگذاران اولیه مشروطه به این آگاه بودند که الان اوائل قرن بیستم است و ما نمی‌توانیم این قدر صبر بکنیم، تا دو یا سه

قرن دیگر بگذرد و ما تازه بیابیم این کار را بکنیم. آنها در اینجا در واقع به روش جهشی یا موتاتسیون عمل کردند.

در غرب هم قوانین اولیه منطبق بر فقه بود و تبدیل آن به قانون، یکی از راه‌هایی بود که در غرب تجربه شد. تبدیل فقه، حالا نگوئیم فقه، بلکه قواعد شرعی که از ادیان بودند. این هم طبیعی بود. چون که قانونگذاران اولیه ادیان بودند. تا همین یک قرن هم بسیاری از قوانین همین کشورهای غربی، را که اگر مرور بکنیم، اکثراً رنگ دینی دارند. خُب حالا دیگر اکثراً اصلاح شده‌اند. در آنجا سنت قانونگذاری آرام آرام شکل گرفت.

در مشروطیت ابتدا قانون دادرسی کیفری نوشته شد، که از قانون دادرسی کیفری فرانسه نشأت گرفت. جالب این است که قانونگذاران عدلیه، آن موقع که هنوز رضاشاه هم سرکار نیامده بود، در قانونگذاری حتی‌المقدور از فقه استفاده نشد. آیین دادرسی کیفری یک مفهوم جدید است. فقه فقط در حوزه قضاوت و شهادت قاعده دارد، اگر بخواهیم برای آیین دادرسی کیفری قانون بنویسیم. اینها آمدند و حتی‌المقدور آن را کاهش دادند.

بعد از آمدن رضاشاه، یعنی بعد از ۱۳۰۴، بعد از این اقتداری که شکل گرفت و روحانیت تا حدودی زبانش کوتاه بود، آمدند قانون راجع به مجازات عمومی را در سال ۱۳۰۴ نوشتند. از امری در «منطقه فراغ» شیعه استفاده کردند. آن چه بود؟ این بود که در تشیع و در دیدگاه سنتی شیعه اجرای حدود در عصر غیبت جایز نیست و معتقد بودند که حدود را فقط امام معصوم و نایب خاص معصوم می‌تواند انجام دهد. حتا نایب عام هم نمی‌تواند. البته «نایب عام» هم یک مفهوم جدید است. جعلی‌ست که بنیادگرایان بعدها ایجاد کردند. ما فقط نایب خاص داریم. می‌گفتند که تنها نایب خاص می‌تواند این امور را انجام دهد. بسیاری از قواعد شرعی در حوزه حقوق جزا همین حدود و قصاص بودند که آنها را هم کنار گذاشتند. آمدند چه کردند؟ از قانون جزای فرانسه استفاده کردند. آن را ابتدا گرت‌برداری کردند و یکی دو ماده از شرع گرفتند که بعدها همان هم منسوخ شد.

در بررسی قانون تجارت یک اتفاق جالبی افتاد. قانون تجارت فرانسه را آمدند و ترجمه کردند و بعد آنجا هم از تجارب و قواعد شرعی هم در یک سری مواد استفاده کردند. در مشروح مذاکرات مربوط به شرکت‌های تضامنی و عقد ضمان، اول آمدند و بحث شرعی صورت گرفت. این قسمت از مشروح مذاکرات قانون تجارت خیلی جالب است. میان دو نفر از روحانیون بحث جالبی درگیر می‌شود. بین مدرس و شریعت سنگلجی. آقای مدرس در مورد شرکت‌های تضامنی نظر امام صادق را مطرح می‌کند. امام صادق می‌گوید که در عقد ضمان بحث نقل ذمه به ذمه است. یعنی وقتی من ضامن کسی می‌شوم، ذمه آن فردی که

بدهی دارد به ذمه من منتقل می‌شود و آن فرد بدهکار حقی بر ذمه خود ندارد. بعد از سوی حقوقدان‌ها، مثل آقای صدر و آقای داور این بحث شد و گفتند اگر این را شرط شرکت تضامنی قرار بدهیم، اصلاً نمی‌شود، شرکت تضامنی تشکیل داد. عقد ضمان شکل نمی‌گیرد. تجارت مختل می‌شود. دیگر حتی نمی‌توانیم خرید و فروش ارز انجام بدهیم. مبنای همه صرافی‌ها شرکت تضامنی است. در آنجا آقای سنگلجی برای این که آقای مدرس و چند تن دیگر از روحانیان را راضی بکند، گفت؛ آقا چرا نمی‌آیید از رأی امام ابوحنیفه استفاده کنیم؟ چه ایراد دارد؟ بعد از قول مرحوم نائینی نکته‌ای را مطرح کرد که اگر یک جایی فقه شیعه پاسخگو نیست، می‌توانید از فقه مذاهب اربعه هم استفاده کنید. آیا این مبتنی بر شرع هست؟ بله هست. بعد سنگلجی می‌گوید که امام ابوحنیفه برای عقود ضمان، به جای «نقل ذمه به ذمه» به «ضم ذمه به ذمه» معتقد بود. به این معنی که وقتی من ضامن ذمه یک فردی می‌شوم، آن بدهکار ذمه‌اش بری نمی‌شود، بلکه ذمه من ضمیمه ذمه او می‌شود. حتی همین الان هم مبنای فقهی شرکت‌های تضامنی در قانون تجارت ایران، همین رأی ابوحنیفه است.

در مذاکرات قانون مدنی هم همین اتفاق افتاد. تا جایی که در قواعد دنیای جدید و مدرن را نوشتند. اما می‌دانید که در قوانین مدنی بیشتر از قوانین شرع استفاده شده، چون فقه شیعه بیشتر خصوصی است. حقوق جزا امر عمومی است و در حقوق عمومی فقه شیعه حرفی برای گفتن ندارد. در مورد قوانین مدنی و قوانین دیگر مثل سیستم خرید و فروش، سیستم ازدواج و طلاق و بسیاری دیگر، نزدیک به ۱۲۰۰ سال بود که بر اساس قواعد شرعی صورت می‌گرفت.

از آنجا که قبل از مشروطیت و در طول نزدیک به ۱۱۴ سال پس از مشروطیت، کار اساسی در مباحث فلسفه حقوق صورت نگرفت، اکثر قوانین ایران، «ناقص» شکل گرفتند. شاید گریزی از این شکل‌گیری ناقص نبود، اما این قوانین ناقص، هیچ‌وقت، «کامل» نشدند. به عقیده دکتر طباطبایی سبطیه اصحاب ایدئولوژی در دهه‌های بعد از مشروطیت، زمین اندیشه در ایران را به شوره‌زاری تبدیل کرد که هیچ اندیشه حقوقی در آن نروید. و ما بیش از یک قرن است که در آشوب‌های فکری بغرنج گیر افتاده‌ایم و این آشوب‌های فکری، به آشوب‌های سیاسی هم منجر شده است. ثمرات انقلاب مشروطه، یعنی حکومت قانون، نظام دادگستری نوین، و قانون‌های اولیه‌ای که در مجالس مشروطه تصویب شدند، کارساز نبودند. دکتر طباطبایی در توصیف ناقص بودن قوانین صدر مشروطه، تعبیر جالبی دارد: «هیچ یک از علوم اجتماعی را نمی‌شناسیم که به اندازه علم حقوق از ایدئولوژی نفور باشد و، چنان‌که دو تجربه مشابه فاشیسم و کمونیسم نشان داده است، تصور نادرستی که هواداران آن دو از حقوق پیدا کرده بودند، و اعتقاد به این که می‌توان حقوقی تدوین کرد که از همان آغاز کامل باشد، در نهایت، جز به قربانی کردن حقوق در مسلخ

مدینه فاضله‌ای که راه آن با سنگ‌های حُسن نیت فرش شده بود، اما جز به جهنم اردوگاه‌های کار اجباری منتهی نمی‌شد، نینجامید. قانون اساسی مشروطیت و قانون مدنی ایران، مانند همه قانون‌های موضوعه دیگر، از دیدگاه حقوقی ناقص بودند، اما موجودی ناقص الخلقه نبودند. کمبودهای آغازین آن‌ها می‌بایست در تحول تاریخی، به تدریج، به کمال می‌انجامید؛ ناقص در تاریخ کامل‌تر می‌شود، اما موجود ناقص الخلقه تنها می‌تواند به هیولایی تبدیل شود.»

در عرصه حکمرانی، و اداره امور مملکتی، به عنوان مهم‌ترین، تأثیرگذارترین و سرنوشت‌سازترین بخش زندگی جمعی انسان‌ها، این «حقوق» است که باید حرف اصلی و تعیین‌کننده را بزند، نه ایدئولوژی، و نه علوم در معرض ایدئولوژی چون تاریخ، جامعه‌شناسی، الهیات و ...! می‌توان از این مباحث در اصول حکمرانی، سیاست و اندیشه سیاسی استفاده کرد، اما حرف آخر را صرفاً «حقوق»، فلسفه حقوق، حقوق طبیعی و حقوق قراردادی باید بزنند. دلیلش روشن است، چون در غیاب حقوق محوری، هیچ‌کس به «حق» خود نمی‌رسد، هیچ توافقی حاصل نمی‌شود، هیچ کاری سامان نمی‌یابد و امکان افتادن در ورطه پلشتی‌های دنیای سیاست، بالا می‌رود. در خوش‌بینانه‌ترین حالت، بحث‌ها مبتذل شده، و مفاهیم، از معانی اصلی‌شان تهی می‌شوند. اگر نخبگان و گروه‌های مرجع ایرانی، همین نکته ساده، یعنی ضرورت حقوق محوری در حکمرانی و اندیشیدن در باب حکمرانی را بفهمند، امیدی برای خروج از وضعیت بغرنج یک قرن اخیر می‌توان داشت. دوری از حقوق محوری و گرایش بیشتر به «هویت‌محوری»، فجایع و تالی‌های فاسد بسیار زیادی برای میهن و ملت در پی داشته و خواهد داشت.

دلیل این همه بدفهمی و آشفتگی فکری، در واقع فقدان فهم حقوقی در میان حکمرانان، قانون‌گذاران، باشنندگان سیاسی، و کسانی که برای حکمرانی، تولید اندیشه می‌کنند، «هویت‌محوری» به جای «حقوق محوری» است. این قبیل بدفهمی‌های خطرناک، نتیجه سیاست هویتی (Identity politic) است که در طول تاریخ ثابت شده که منشأ فجایع بزرگی شده است.

شوربختانه نظام حقوقی ایران، از ابتدا هم یک نظام ترجمه‌ای است. و سنت فلسفه حقوق در ایران شکل نگرفته است. هنوز بعد از گذشت ۱۲۰ سال از تأسیس مدرسه علوم سیاسی در ایران، و گذشت بیش از ۸۰ سال از تأسیس دانشگاه در ایران، هنوز سنت فلسفه حقوق در ایران شکل نگرفته است. نظام حقوقی ایران، از عصر مشروطه تاکنون، تلفیقی از ترجمه‌های قوانین کشورهای گوناگون و قواعد فقهی شیعه بوده است. متمم قانون اساسی مشروطه را که یک ترجمه سطحی از قانون اساسی بلژیک بود، با قانون اساسی ایالات متحده آمریکا که توسط بزرگترین نسل حقوق دانان و سیاست‌دانان مؤسس چون، توماس جفرسون، جان آدامز، جیمز مدیسون، تام پین و ... نوشته شده بود مقایسه کنیم به نتیجه تأسف باری می‌رسیم، قانون

اساسی آمریکا، با این نویسندگان بزرگ، در طول ۷۰ سال اول عمر خود، ۱۴ بار متمم و اصلاحیه خورد. اما قانون اساسی مشروطه، فقط یک بار اصلاحیه خورد و اصلاحات اساسی در آن صورت نگرفت. و این قانون ناقص، کامل نشد. شاید یکی از دلایل معضلات سیاسی ایران در عصر ۷۲ ساله مشروطیت، همین ضعف‌های قانون اساسی و عدم تلاش برای اصلاح آن بود. متأسفانه کمتر کسی به این موضوع مهم از منظر فلسفه حقوق و قواعد حقوق اساسی پرداخته است. و اکثر تحلیل‌ها درباره این برهه از تاریخ ایران، منبعث از ایدئولوژی‌های مختلف و دعوای‌های سخیف تاریخی اصحاب ایدئولوژی در میدان پیکار سیاسی بوده است.

عرض کردم؛ قانونی که آن موقع نوشته شد، تعارض چندانی با قانون مدرن آن زمان نداشت. در عین حال در ادامه یک سنت ۱۲۰۰ ساله هم بود. در مشروح مذاکراتش از قوانین شرعی استفاده شد، از استدلال روحانیان استفاده شد، از استدلال‌های حدیثی استفاده شد، با این حال حقوقدانانی که این قانون را نوشتند، از ماده ۱ تا ماده ۹۴۵ را سوزاندند. برای آن که آیندگان وقتی بخواهند این قانون را تفسیر کنند، یا تغییر بدهند، دیگر از قواعد شرعی استفاده نکنند.

از ماده ۹۴۵ هم مربوط به تابعیت بود که قواعد شرعی در آنجا محلی از اعراب نداشت. امیدوارم به پرسش شما توانسته باشم پاسخ بدهم. اگر ابهامی بود در پیل بعد توضیح خواهم داد.

سخن پایانی:

درود دیگربار، پاینده ایران! سخن آخر در مورد دکتر طباطبایی که در طول این ۴۵ سال حیات سیاسی، فرهنگی و علمی و این تلاش میهنی، حرف‌هایشان را زده‌اند، اما واقعاً در سخت‌ترین برهه تاریخ ما را تنها گذاشتند. ایشان باید می‌بودند و این «منشور» به اصطلاح «همبستگی» را جلو خودشان می‌گذاشتند و نقد می‌کردند. نقد ایشان خواندنی می‌شد. و اصلاً این که «در ایران همه چیز متولی دارد، الا خود ایران» و تأسف‌بارتر این که در این بی‌توجهی نسبت به ایران، انگار بین پوزیسیون و اپوزیسیون یکنوع رقابت هست. و اینجا باید توجه داشته باشیم که وظایف بسیار خطیری داریم. مهمترین و خطیرترین وظیفه این است که اجازه ندهیم، این امر هویتی و قومیتی، حقوقی و سیاسی بشود. کوچکترین عقب‌نشینی در این امر نباید کرد. ایران‌گرایان باید تلاش کنند؛ جدایی قومیت و نژاد از سیاست، به اندازه جدایی دیانت از سیاست بدیهی‌ست.

در مورد زبان فارسی کوچکترین، حتا نیم قدمی هم نباید عقب بنشینیم. همین‌طور در مورد بحث‌های فدرالیسم. من یک‌جایی دیدم در مورد این منشور، که بحث تمرکز و اینها را مطرح کردند، کسانی آمده‌اند

و می‌گویند؛ بحث فدرالیسم و تمرکز باید به رفراندوم گذاشته شود. به هیچ عنوان! فدرالیسم اصلاً برای ایران موضوعیت ندارد، که به رفراندوم گذاشته شود. کسی که به اندازه چهار واحد حقوق اساسی، حقوق عمومی گذرانده باشد، می‌داند که اصلاً بحث فدرالیسم بحث کاملاً متفاوتی است. اصلاً ربطی به هم ندارند. ایران‌گرایان نباید در این دام فدرالیسم و تمرکززدایی بیفتند. چون کسانی که تجزیه‌طلبند می‌آیند و خودشان را در قالب فدرالیسم معرفی می‌کنند، خودشان را به عنوان مخالف تمرکز معرفی می‌کنند. در حالی که تمرکززدایی یک بحث دیگر است و فدرالیسم بحث دیگری است.

ذکر یک نکته بسیار ضروری است، و آن اینکه حدود و ثغور مفهوم حقوقی فدرالیسم و روح اصلی آن را کسی نمی‌تواند تغییر دهد، بلکه حقوق‌دانان بزرگ دنیا در مورد کارکرد آن سخن گفته‌اند و رویه و عرف حقوقی آن در دنیا مشخص است. ممکن است مدل حقوقی فدرالیسم در جاهایی که بستر آن فراهم بوده و اجرا شده، متفاوت باشد، اما ماهیت حقوقی آن (یعنی حرکت از جزء به کل، و تجمیع بخشی از حق حاکمیت و اقتدار دولت‌های محلی هم‌جوار، و ساخت دولت فدرال با آنها، ضمن حفظ خودمختاری همان دولت‌های محلی)، در همه جا مشترک است. در جایی که بستر و شرایط فدرالیسم وجود ندارد و اساساً موضوعیتی ندارد، حرف زدن از فدرالیسم و فدرال‌طلبی بی‌معنی است. همچنین پیشنهاد راهکار فدرالیسم برای مسایلی چون تمرکززدایی، توسعه نیافتگی مناطق و نواحی مختلف کشور، مسایل قومی و زبانی و ...، که هیچ ارتباطی به کارکرد حقوقی فدرالیسم و حدود و ثغور آن ندارند، چیزی جز تدلیس و آدرس غلط دادن نیست. درباره جنبه حقوقی فدرالیسم، هیچ منبعی در ایران نوشته و یا ترجمه نشده است (البته در مورد جنبه‌های سیاسی و توصیفی آن چند منبع ترجمه شده وجود دارد)، و بسیاری از ایرانیان، تصویری نادرست و گنگ از جنبه حقوقی مفهوم فدرالیسم (که جنبه اصلی آن است) دارند. برخی‌ها فکر می‌کنند، همین که کشور را به چند ایالت تقسیم کنیم و در آن ایالت، مجلس محلی و فرمانداری تأسیس کنیم، می‌شود فدرالیسم! یعنی تا این حد بی‌معنی و سطحی! در حالیکه تقسیمات کشوری، در هر سطح و اندازه‌ای و تفویض هر میزان از اختیارات اداری از طرف دولت مرکزی به نهادهای مستقر در مناطق و نواحی مختلف کشور، اسمش فدرالیسم و فدرالیزه کردن نیست، اسمش «تمرکززدایی» و کاهش تصدی‌گری است، مسأله‌ای که گمان نمی‌رود که کسی با آن مشکلی داشته باشد. چون تجربه ثابت کرده که، دولت کوچک و محدود (اما قدرتمند و مقتدر) توان بیشتری برای حفظ خیر و مصلحت عمومی دارد و دولت فربه، طفیلی ملت و میهن است. نهاد دولت باید در امور نظامی، قدرتمند، در امور امنیتی و دیپلماتیک، مقتدر، و در امور اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و ... کمترین دخالت را داشته باشد و قدرت سیاسی هم باید بین «شهروندان» تقسیم شود، نه «اقوام» و مذاهب و ...!

در سال‌های اخیر، برخی جریان‌های قومیت‌گرا و تجزیه‌طلب (شاخه‌های داخل ایران این فرقه‌ها، خودشان را «هویت‌طلب»! می‌نامند)، و برخی افراد ناآگاه، برای حل مشکلاتی چون تمرکز قدرت و ثروت، تبعیض، فساد و ... و به زعم خودشان، برای تحقق «عدالت» سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ...، و برای توزیع قدرت، راه‌حل فدرالیسم را در مورد وضعیت ایران کنونی مطرح می‌کنند! حقیقتاً این همه بدفهمی درباره مفاهیم اساسی علم سیاست و علم حقوق در ایران، شگفت‌انگیز است! فقر فلسفه حقوق، و علم «حقوق عمومی» (و «حقوق اساسی» به عنوان یکی از مهم‌ترین زیرشاخه‌های حقوق عمومی) در ایران و در میان باشنندگان ایرانی، کاملاً مشهود است. «با اینکه ۱۰۰ سال از تاسیس مدرسه علوم سیاسی، مدرسه حقوق و بعد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی می‌گذرد، تاکنون سنت حقوق عمومی ایجاد نشده است و حقوق عمومی‌دان بزرگی هم در کشور ظاهر نشده است.

تصورات و نگرش درباره مفاهیم اصلی و پایه‌ای حقوق عمومی، در میان ایرانیان، به شدت سطحی و غیرعلمی است. طبیعی است در چنین وضعی، افرادی جاهل و یا شیاد، به تدلیس معانی حقوقی مهم و حساس بپردازند و افراد ناآگاه هم به تکرار آن تدلیس‌ها مشغول شوند و چوب حراج به مصالح عالی‌ه میهن بزنند. بحث فدرالیسم صرف درباره ایران کنونی، به تنهایی و به اندازه کافی، غیرواقعی و غیرعلمی هست، ولی حرف‌زدن از عبارت آشفته «فدرالیسم قومی»! به یک ناآگاهی و بی‌اخلاقی عجیب و شگفت‌انگیز و خارج از حد تصور نیاز دارد که متأسفانه برخی‌ها آن را دارا می‌باشند!

یکبار برای همیشه باید به این بحث‌های غیرعلمی خاتمه داد، این سخن به معنای، نادیده گرفتن حق آزادی بیان انسان‌ها نیست، چرا که به باور نگارنده، مسخره‌ترین و حتی نفرت‌انگیزترین اندیشه‌ها هم در صورت عدم توسل به خشونت و عدم ترویج ملموس و صریح خشونت، دست‌کم، در مقام بیان، باید آزاد باشند، آزادی بیان صرف یک دیوانه هم برای هدیان‌گویی و فریادزدن باید محفوظ باشد، منظور از سخن فوق این است که این بحث از اساس، غیرعلمی و غیرعقلانی است، نباید به آن دامن زد، و هدف این نوشتار هم این است که غیرعلمی‌بودن و غیرعقلانی‌بودن آن را به زبانی ساده نشان دهد.

باید ناآگاهی و یا غرض‌ورزی حاملان این شعار بی‌معنی را برای جامعه تشریح کرد، کوچک‌ترین تعارف و پرده‌پوشی در این باره جایز نیست، پای مصالح عالی‌ه ملت و میهن در میان است، شایسته نیست برخی افراد ناآگاه و یا شاید مغرض، با حرف‌های آشفته و غیرعلمی، جامعه را سرگشته و متشتت کنند، گرچه ابراز سخنان غیرعلمی هم، مندرج در تحت آزادی عقیده و بیان است، اما تکلیف اخلاق و پرنسیپ‌های علمی و اخلاقی، و مسئولیت‌پذیری ملی و میهنی چه می‌شود؟! حتی اگر کسی، به هر دلیلی، میهن‌دوست و هم‌میهن‌دوست هم نباشد، باید حداقل تالی‌فاسدهای این بحث را در نظر بگیرد. و بدون اطلاع دقیق از

یک مفهوم علمی سخن نگوید. چون خودش هم در آتشی که خود در آن دم می‌زند خواهد سوخت. باید عمق آشفته‌گی فکری و جهالت افراد شرکت‌کننده در این بحث‌ها را به شکل صریح و بی‌پرده، گوشزد کرد. هیچ تعارف و مماشانی در این فقره جایز نیست. باید به جا‌علان این شعار بی‌محتوا، بطور صریح گفت که، سخن و استدلال‌شان در این فقره، کوچک‌ترین پایه علمی ندارد. و آنها فهمی آشفته، برعکس و کاملاً اشتباه از این مفهوم حقوقی دارند. باید به کسانی که از راهکار فدرالیسم درباره ایران کنونی سخن می‌گویند متذکر شد که:

فدرالیسم برای توزیع قدرت و تمرکززدایی ابداع نشده است. برعکس، برای جمع‌آوری بخشی از قدرت سیاسی، حق حاکمیت (Sovereignty)، اقتدارات و اختیارات دولت‌های محلی و مجاور، و متمرکز کردن آنها، و ساختن دولت مرکزی فدرال ابداع شده است. فدرالیسم برای حل مشکل قومیت (Ethnic) ابداع نشده است. فدرالیسم برای تحقق عدالت، و رفع تبعیض ابداع نشده است. فدرالیسم برای رفع مشکل توسعه‌نیافتگی مناطق و نواحی مختلف در یک کشور ابداع نشده است. کسانی که برای توزیع قدرت و تمرکززدایی در یک کشور با دولت واحد، پیشنهاد فدرالیسم را می‌دهند، بی‌تردید افراد ناآگاهی هستند، و با رندی و بی‌اخلاقی، قصد تدلیس معانی را دارند، و هدفی غیر از اهداف ادعایی خود را دارند و با شعار بی‌معنی فدرالیسم می‌خواهند اهداف اصلی خود را پنهان نمایند.

فدرال‌طلبی، حتی بی‌معنی‌تر از تجزیه‌طلبی و جدایی‌طلبی هم است. کسی که صراحتاً از جدایی‌طلبی حرف می‌زند تکلیف‌اش را با خودش و همه روشن می‌کند، اما کسی که آگاهانه از فدرالیسم حرف می‌زند و قطعاً می‌داند که برای شرایط ایران، موضوعیت ندارد، با بازی با این کلمه، مقصود اصلی خود را پشت این مفهوم حقوقی پنهان می‌کند. تردیدی نمی‌توان داشت که فدرال‌طلبی برای وضعیت کنونی ایران، عنوان جدید جدایی‌طلبی و تجزیه‌طلبی است.

و من نگرانی‌های دکتر طباطبایی را در این مورد خیلی می‌دیدم. همان موقع آقای محمد خاتمی آمدند و این بحث فدرالیسم را مطرح کردند آن متن کوبنده را در پاسخ به ایشان نوشتند. این نشان می‌دهد که چقدر این سطح نادانی و بیسوادی در مورد بنیادی‌ترین موضوعات سیاسی ایران زیاد است. مثلاً در حد رئیس‌جمهور کشور که هشت سال رئیس‌جمهور کشور بوده و چه در میان فعالان به اصطلاح رده بالای اپوزیسیون که می‌بینیم چقدر غافل هستند در این مسائل.

در این مسائل نباید ذره‌ای کوتاه آمد. ما ایران‌گرایان وظیفه داریم که در این شرایط خطیر پاسدار و نگاهبان ایران باشیم.

معرفی: آقای امین سوفیامهر دانش آموخته فلسفه و روابط بین الملل و دارای کارشناسی فلسفه و کارشناسی ارشد در رشته روابط بین الملل و کارشناسی دیگری در رشته فلسفه و در دو رشته فلسفه و مطالعات خاورمیانه در مقطع دکترای دانشگاه ایندیانا تحصیل کرده‌اند. ایشان اکنون بصورت ویژه پیرامون مفهوم فیلسوف شاه نزد افلاطون و فارابی به پژوهش می‌پردازد و مقالاتی در حوزه فلسفه سیاسی و تاریخ اندیشه از ایشان در نشریات مختلف منتشر شده است. موضوع سخنرانی آقای سوفیامهر «برداشت طباطبایی از مفهوم سیاست نزد ارسطو» می‌باشد.



امین سوفیامهر

برداشت طباطبایی از مفهوم سیاست نزد ارسطو

در ابتدا باید اشاره کنم که اندیشه استاد طباطبایی همیشه برای من اندیشه‌برانگیز بوده است و خودم را همواره وامدار این اندیشمند بزرگ می‌دانم. مایلیم تا مبحث خود را با یک پرسش بنیادین آغاز کنم، و آنگاه از زاویه این پرسش به یکی از پایه‌ای‌ترین آموزه‌های طباطبایی بپردازم. به عنوان دوستدار و خواننده پیگیر فلسفه قدمایی، مسئله‌ای که همیشه برایم پرسش‌برانگیز بوده امکان احیای فلسفه سیاست قدمایی است، یا اگر بخواهم به زبانی ملموس و عینی این مفهوم را مطرح کنم، می‌توانم با این پرسش آغاز کنم که «آیا ما می‌توانیم از قدما بیاموزیم و یا تنها می‌توانیم در باره قدما بیاموزیم؟» از زاویه همین پرسش پایه‌ای است که قصد دارم به یکی از کانونی‌ترین آموزه‌های طباطبایی بپردازم تا دریابیم که این آموزه بنیادین با ایده امکان آموختن درباره و از قدما سازگار است یا خیر.

باور به امکان آموختن درباره افلاطون و ارسطو و فارابی، به ضرورت به معنای باور به امکان آموختن از افلاطون و ارسطو و فارابی نیست. این دو، دو مفهوم جداگانه، و البته در پیوند، به یکدیگر هستند. ممکن است که ما اندیشه اندیشمندی را به خوبی دریابیم، مبانی آن را به خوبی بشناسیم. استدلال‌هایی که ایده‌های او را بر آن استوار گشته و پیوند منطقی آنان را به خوبی دریابیم، اما بنا به دلایلی، که یکی از آن دلایل می‌تواند پابندی به نسخه‌ای از نظریه تاریخ‌گرایی باشد، باور داشته باشیم که آموختن از اندیشه آن اندیشمند ممکن نیست. البته که امکان آموختن از اندیشمندی، امکان دانستن یا آموختن درباره اندیشمندی را پیش‌فرض می‌گیرد. اما عکس این موضوع صادق نیست. چرا که آموختن پس از دانستن ممکن می‌شود و تا دانستی نباشد آموختن نمی‌تواند بدست آید. تا به امروز هرچقدر که بیشتر در آثار افلاطون و ارسطو و فارابی تأمل کرده‌ام بیشتر به این باور رسیده‌ام که آموختن درباره اندیشمندان قدمایی نه تنها ممکن است که آموختن از آنان هم ممکن و گاه شایسته و بایسته است. یعنی «ما» که در اینجا به معنای انسان‌هایی که در دوران مدرن زندگی می‌کنیم و به نوعی اندیشه مدرنیته محاط بر ماست می‌توانیم از فیلسوفان قدمایی بیاموزیم حتی اندیشه‌هایی که با وجود گذر زمان هنوز برای ما انسان‌های مدرن راهگشا هستند. ارسطو می‌گفت؛ خدایان احاطه کرده‌اند کل هستی را. الان باید گفت که مدرنیته احاطه کرده کل بشریت را. هر آینه، اساس مدرنیته تاریخ‌گرایی و پیشرفت است. متأثر از ایده تاریخ‌گرایی پیشرفت و پیشرفت تاریخی باور بر این است که پیشرفت تاریخ به خودی خود سنجه‌ای است که درستی و شایستگی باورها و ارزش‌ها را تعیین می‌کند. باور به اینکه پیشرفت تاریخ صرفاً گذشت زمان نیست بلکه نوع تجلی پیشرفت رو به بهبودی در همه حوزه‌ها می‌باشد. این نگاه هم در داوری‌ها درباره فلسفه و فیلسوفان پیشامدرن هم غالب شده است. این نگاه نه تنها در داوری درباره فلسفه تأثیرگذار و چه بسا غالب بوده است، بلکه در تعیین چپستی فلسفه و اینکه موضوع پژوهشی فلسفه چه باید باشد نیز عنصری تعیین‌کننده بوده است.

تاریخ‌گرایی در حقیقت یکی از نیرومندترین رویکردهایی است که هستی و امکان فلسفه سیاست را به چالش می‌کشد. این نیرومندی بیش از آنکه برآمده از نیرومندی استدلال مدافع آن باشد، ریشه در جهانی دارد که روح آن تاریخ‌گرایی است. تاریخ‌گرایی هیچ پرسش اصیل فلسفی را در گسست آن با تاریخ آن و شرایط تاریخی‌ای که آن پرسش در آن برآمده، باز نمی‌شناساند، و از نظرگاه خود هر پرسش فلسفی را به فرجام به پرسشی تاریخی فرومی‌کاهد. این فروگاهی در تاریخ‌گرایی سویه تجویزی هم دارد. بدین معنا که بایسته است که هر گسستی که میان پرسش فلسفی و پرسش تاریخی پدید می‌آید، به فرجام، به عنوان پرسشی تاریخی پاسخ داده شود. این رویکرد، به فرجام، نه تنها وجود و امکان فلسفه که وجود و امکان

فلسفه سیاست را منکر می‌گردد. از این رو، پرسش‌های بنیادین فلسفه سیاست کلاسیک در پیرامون سرشت امور انسانی و سیاسی *τῶν ἀνθρώπων*، بهترین رژیم سیاسی و تفکیک آن با رژیم‌های سیاسی تهیگن و فروگردیده، و انسان آرمانی بهترین رژیم سیاسی را به فرجام پرسش‌هایی می‌داند که از صافی پرسش‌های تاریخی می‌گذرند و تنها پس از دگردیسی آنان به پرسش‌های تاریخی است که قابل پژوهش و پاسخ‌پذیر پنداشته می‌شوند. این رویکرد معنایی ندارد جز باور به پایان فلسفه سیاست به نام تاریخ. این رویکرد البته آموختن از فیلسوفان قدمایی و در اصل ارج و اعتبار فلسفه سیاست کلاسیک را به زیر پرسش می‌برد.

جایگاه ایده تاریخ‌گرایی در جهان مدرن نه یک ایده در کنار ایده‌های دیگر، که درباره امور انسانی و بویژه سیاست، برنهادها و باورهایی را پیش می‌کشد، نیست، ایده غالب و چه بسا روح جهان مدرن است. تاریخ‌گرایی نگاهی است که همه امور انسانی از زاویه آن دیده و داوری می‌شود. در این نگاه فیلسوفان دنیای پیشامدرن اندیشمندانی فرض می‌شوند که چون محروم از نگاه علمی مدرن به جهان بوده‌اند، اعتبار کل فلسفه و رویکرد فلسفی آنان را، به نام پیشامدرن بودن، زیر پرسش می‌برند. پیشامدرن خود سنجه‌ای می‌شود برای بی‌اعتباری یک ایده و نظر. شکل افراطی‌تر تاریخ‌گرایی، که بر نوعی معرفت‌شناسی بدبینانه استوار است، در اصل باور دارد که چارچوب و یا پارادایم فکری جهان فیلسوفان باستان چنان به گونه‌ای بنیادین با جهان ما، انسان‌های مدرن، متفاوت است که در اصل امکان شناخت فیلسوفان پیشامدرن ممکن نیست. بر پایه این نگاه، فلسفه افلاطون و ارسطو چون پرورده پارادایم اندیشگی - تاریخی‌ای هستند که از بیخ و بن با پارادایم اندیشگی - تاریخی ما متفاوت است، در اصل، قابل شناخت نیستند. افق تاریخی - اندیشگی جهان مدرن چنان با این فیلسوفان جهان باستان گسسته است که نه می‌توان درباره آنان آموخت و نه می‌توان از آنان آموخت.

فلسفه سیاست آنگونه که افلاطون و ارسطو آن را در می‌یافتند، جستجوی پایان‌ناپذیر فکری است برای شناخت بهترین شکل زندگی. در نگر ارسطو، تنها حیوان و خدا است که نیاز به زیستن در پولیس ندارد. انسان که موجودی است میانه‌ی حیوان و خدا برای دستیابی به نیک‌زیستن نمی‌تواند بیرون از پولیس بزید. انسان برخلاف حیوان نه آنچنان تخته‌بند طبیعت است و نه چون خدایان چنان متعالی که بی‌نیاز از زیست سیاسی باشد. از این رو، شأن انسان زیستن در پولیس و زیست سیاسی است. انسان برای مدت طولانی‌ای نمی‌تواند در سطح طبیعت حیوانی خود بزید و بنا به طبع انسانی خود از طبیعت فرا می‌رود، اما چون دارای تن است و خواسته‌های تنانه‌ای دارد نمی‌تواند چون خدایان یکسره از طبیعت ببرند و فارغ و منتزع از تن و جدا از دیگر انسان‌ها بزیند. از این رو، شأن انسان شأنی میانی و به ضرورت زیستن در

باهمستان سیاسی یا شهر است. پرسش از نیک‌زیستن در پولیس، پرسش از چیستی بهترین رژیم سیاسی را به جستجویی نه یک بار برای همیشه بلکه جستجوی فلسفی پایان‌ناپذیر تبدیل می‌کند. فلسفه سیاست در پی آن است تا برای یافتن به پرسش چیستی بهترین رژیم سیاسی طلب پاسخ کند. اما هر پاسخی برای این پرسش به یافته می‌شود، نمی‌تواند پرسش نهایی باشد. جستجوی تاریخی برای این پرسش بنیادین نابسند است. چرا که جستجوی فلسفی‌ای از این دست و کسب دانش درباره بهترین رژیم، به ضرورت، بر پایه رویکردی که کسب دانش را پدیده‌ای ترکیبی و تجمیعی می‌داند، دست‌یافتنی نیست. نگاه تاریخ‌گرا بهترین رژیم سیاسی را تابع شرایط تاریخی می‌داند. از این رو، جستجوی کانونی فلسفه قدمایی در پیرامون بهترین رژیم سیاسی را پرسش موجه فلسفی که به گونه‌ای پیشینی بتوان به آن اندیشید نمی‌داند. در نگر تاریخ‌گرایانه، این شرایط تاریخی است که تعیین می‌کند کدام رژیم سیاسی رژیم نیک است. چرا که پرسش تعیین بهترین رژیم خود تخته‌بند شرایط تاریخی است و از آنجا که چیستی بهترین رژیم خود تخته‌بند شرایط تاریخی است، پرسش قدمایی در پیرامون بهترین رژیم از آنجا که از منظری جهان‌شمول و نگاهی جهان‌روا به این پدیده می‌نگرد، نمی‌تواند پاسخی برای آن متصور بود. در اینجا تاریخ‌گرا تاریخ را بجای فلسفه می‌نشانند، و با بی‌اعتبار کردن مشروعیت پی‌گیری فلسفی دست‌یافتن به بهترین رژیم کل فلسفه سیاست قدمایی را بی‌اعتبار می‌کند. و چه بسا با بی‌اعتباری فلسفه سیاست قدمایی خود فلسفه را از اعتبار می‌اندازد. البته فیلسوفان سیاست قدمایی باور ندارند که بهترین رژیم شایسته هر گروه سیاسی و همه انسان‌ها با هر گونه ویژگی‌های منشی و شخصیتی است. هر آینه، فیلسوفان سیاست قدمایی انسان‌ها را شایسته آن نوع رژیم سیاسی می‌دانند است که هماهنگ و متناسب با نوع منش آنها باشد. انسان‌های منفع‌ل، سرسپرده، و بدون احساس مسئولیت را رژیم‌های خودکامه شایسته است و انسان‌هایی با منش‌های والا و فضائل نیک را نظامی اریستوکراتیک بایسته است. اما از نظر قدما، تاریخ در تعیین اینکه چه رژیم سیاسی شایسته است نقشی ندارد.

به هر روی، پیگیری پرسش‌گرانه فلسفی بهترین رژیم درهم‌تنیده با پرسش‌های بنیادین دیگری است که فیلسوفان سیاست قدمایی مورد مذاقه قرار داده‌اند. برای نمونه، بهترین رژیم بر پایه نوعی دریافت از زندگی نیک بنا شده است، و خود ایده زندگی نیک نوعی از دریافت از نیک و خیر را مفروض می‌گیرد. همین گونه است پرسش از سرشت و چیستی انسان و فضائلی که به زندگی نیک راهبر است و یا ردائلی که انسان‌ها را از آن دور می‌کند. پدیده‌هایی چون نیکی، خیر، انسان، نیک‌زیستن، فضیلت، رذیلت، سودمندی، و... ثابت، معنا و تعریفی نهایی و صلیبی ندارند. درباره همه این پدیده‌های انسانی می‌توان باورهای متفاوت و ناهم‌ساز داشت، و در اینجا این پرسش پیش می‌آید که کدام باور درباره هر یک از این پدیده‌های بنیادین

زیست‌انسانی باور درست و کدام‌یک باوری نادرست است. اگر سنج‌های عقلانی و عینی‌ای در میان نباشد که نتوان میان باورهای گوناگون ناهم‌ساز داوری درستی کرد، آنگاه سخن گفتن از نیک‌زیستن چه به لحاظ فردی و چه به لحاظ جمعی نامحتمل و چه بسا ناممکن می‌گردد. اگر نتوان میان رژیم سیاسی هیتلری و دموکراسی آمریکا داوری عینی داشت، اگر نتوان با یقین گفت که نظامی که در خیابان به چشم دختران و پسران با گلوله ساچمه‌ای شلیک می‌کند، و دختران را در مدرسه مسموم می‌سازد، نظامی است شر و استوار بر شرارت، دیگر نه تنها سیاست ناممکن می‌گردد، بلکه توان تفکیک میان دولتی مسئول با گروه راهزنان که برای نفع شخصی و گروهی دست به جرم و غارتگری می‌زنند، از میان می‌رود. آنچه که به ما امکان تفکیک میان گروه راهزنان را با حکومتی مسئول می‌دهد، قوه تمیزی است که بر پایه تعریفی از نیک و بد می‌تواند رژیم سیاسی نیک را از رژیم سیاسی شر بازشناسد. اگر همه این پدیده‌ها تابع شرایط تاریخی است، پس باید پذیرفت که در شرایطی حکومت گروه راهزنان می‌تواند حکمرانی نیکی باشد. مدعایی که هم عبث و هم خطرناک است.

همبسته با تاریخ‌گرایی، ایده‌ای است که پیشرفت در دانش و تکنولوژی را الگو فلسفه‌ورزی و سنج‌های داوری درباره فلسفه برمی‌نهد. این ایده را که می‌توان چیرگی یافتن نگاه علمی بر فلسفه دانست، برمی‌نهد که همچون علم، فلسفه را هم باید بر پایه میزان پیشرفت آن مورد داوری قرار داد. پیشرفت در علم از رهگذر انباشت، ترکیب، و تکمیل دانش و داده پدید می‌آید. از این رو، ما مدرن‌ها که میزان انباشت دانش و داده‌هایمان بیش از فیلسوفان قدیم است، بهتر می‌توانیم مسائلی فلسفی آنان را بفهمیم. ادعا این است که ما مدرن‌ها قدما را بهتر از خودشان می‌فهمیم. از این رو، افلاطون پژوه مدرنی که با ساز و برگ فلسفه جدید به سراغ افلاطون می‌رود بهتر از خود افلاطون می‌تواند او را و مسائلی که او در فلسفه‌اش بدان‌ها می‌پردازد بفهمد. (البته این مدعای آن نسخه از تاریخ‌گرایی است که بر پایه نوعی خوش‌بینی معرفت‌شناسانه استوار گردیده و شناخت فلسفه پیشامدرن را ممکن می‌داند. تاریخ‌گرایی‌ای که در بنیاد بر پایه معرفت‌شناسی بدبینانه استوار گشته در اصل شناخت جهان و از جمله فلسفه قدمایی را ممکن نمی‌داند.)

این نگاه بنابراین انسان‌های مدرن را دارای جهان‌بینی و توان شناخت برتر و فیلسوفان قدمایی را دارای جهان‌بینی فرودست‌تر و توان شناخت اندک‌تر می‌داند. مدعی است که ما چون مدرن هستیم می‌توانیم، به فرض، ارسطو و افلاطون و فارابی را بهتر از خودشان بفهمیم. اما پیامد منطقی و عملی این پیش‌فرض، که پهلو به جانبداری می‌زند، این است که خوانش و رجوع به فلسفه قدمایی روی خوانش و فهم ما تأثیر می‌گذارد. تأثیری که می‌گذارد این است که از قضاء مانع درک درست این فیلسوفان است. چرا که یکی از اصول هرمنوتیک برای فهم یک متن این هست که شما باور داشته باشید فیلسوفی را که در حد ارسطو را

می خوانید از لحاظ ذهنی و فلسفی از شما برتری دارد و تنها در این صورت است که شما می توانید ارسطو را درست بفهمید. چرا که اگر خواننده باور داشته باشد که توان فکری و فلسفی بالاتری به نسبت ارسطو دارد و چون در متن مدرنیته زندگی می کند و پرورده شده است بهتر از او می فهمد و با این پیش فرض سراغ ارسطو یا فارابی برود، چه بسا روی خوانش او تاثیر بگذارد، و باعث گردد نگاه و دریافتی کژتاب از این فیلسوفان داشته باشد. از این رو است که این خودبتریبینی معرفتی باعث شود که ما این فیلسوفان را درست نمی فهمیم و پنداری از دانستن را با دانستی راستین اشتباه بگیریم. در صورتی که یکی از پایه‌ای‌ترین اصول هرمنوتیک برای فهم متونی، در مختصات متون افلاطون، ارسطو و فارابی، این است که خواننده هشیار باور داشته باشد که آن متون را که می خواند و آن فیلسوفانی را که می خواند از لحاظ ذهنی و فکری بر او برتری دارند. و تنها در این صورت است که خواننده می تواند، به فرض، افلاطون را بفهمد و حتی اگر به ایده از او نقد دارد، نقد خود را وارد کند. اگر بیندازیم که ما ارسطو و افلاطون را بهتر از خود آنان می فهمیم چون که مدرن هستیم و با این پیش فرض سراغ افلاطون و فارابی بروم چه بسا بسیاری از جنبه های فلسفه این بزرگان از دید ما پنهان می شوند.

اکنون ممکن است این پرسش پیش کشیده شود که بایستگی احیای فلسفه سیاست قدمایی از کجا می آید؟ به گمانم، بایستگی احیای فلسفه سیاست قدمایی به این موضع بنیادین بازمی گردد که، در قیاس با فلسفه سیاست مدرن، در فلسفه قدمایی امر سیاسی در جامعیت آن تعریف و بررسی می شود. برای نمونه، در علوم سیاسی مدرن، که به نوعی آن را باید جایگزین فلسفه سیاست جهان پیشامدرن دید، بحث امر سیاسی تقلیل داده شد به بررسی نهاد دولت و گو اینکه اگر شما وقتی دانشی نسبت به نهاد دولت بدست بیاورید می توانید امر سیاسی را تعریف و درک کنید و یا هر پدیده سیاسی را با ارجاع به آن می توانید توضیح دهید. در صورتیکه از منظر فلسفه سیاست قدمایی آن سازمان حکمرانی تنها یکی از بخش های امر سیاسی است و نه کلیت آن. مثلا شما وقتی پُلِیتیای افلاطون و یا پُلِیتیکای ارسطو را می خوانید می بینید که امر سیاسی یک تعریف جامع تری از نگاه مدرن آن دارد و تنها محدود به سازمان سیاسی یا اقتدار و قدرت سیاسی نمی شود. همانطور که در بالا اشاره کردم پرسش اساسی ای که برای قداما مطرح بود این بود که بهترین نوع زندگی و به طبع آن بهترین رژیم سیاسی کدام است. از این رو از دید قداما، ما اگر صحبت از قانونگذاری می کنیم، اگر صحبت از جامعه مطلوب می کنیم، اگر صحبت از فضائل مدنی می کنیم، اگر صحبت از یک سری فضائل سیاسی می کنیم، همه اینها بدون پاسخ می مانند اگر نتوانیم پاسخ بدهیم بهترین شیوه زندگی چه شیوه زندگی ای باید باشد. هر آینه، پاسخی را که مدرن ها می دهند به نظر من مسئله را حل نمی کند. پاسخ مدرن ها این گونه است که هر فرد، خودش تعریف می کند که زندگی نیک چیست. و ورای داوری

شخصی مرجعیت برتری نیست که به ما بگوید کدام شیوه زندگی بر دیگر شیوه‌های زندگی برتری دارد. به وارون، در نظر قدما اگر چه شیوه‌های زندگی متکثر و گوناگون است و هر کس به آن شکل که می‌خواهد و برتر می‌داند زندگی می‌کند و البته می‌تواند زندگی کند، اما این جای امکان دآوری عقلانی درباره اینکه کدام یک از شیوه‌های زندگی برتر است، نمی‌تواند و نباید بگیرد. از منظر قدما، فلسفه این امکان را دارد که اثبات کند، به فرض، شیوه زندگی سقراط برتری دارد به بر شیوه زندگی تتلو، اما بر پایه روح جهان جدید که نسبی‌گرایی بر آن چیرگی یافته است، شما نمی‌توانید، به فرض، به گونه‌ای موجه، برنهیید که شیوه زندگی سقراط برتری داشته بر شیوه زندگی تتلو.

از منظر قدما برای رسیدن به دریافت دقیق‌تری از امر سیاسی ناچاریم که به بغرنج پایه‌ای‌تری که همانا چیستی بهترین رژیم سیاسی است بپردازیم. چرا که کانون امر سیاسی امور انسانی در کلیت آن با تمام پیچیدگی‌هایش است در صورتی که در فلسفه سیاست مدرن این دست از بغرنج‌ها به خود فرد سپرده شد و جایگاه آنان به حوزه خصوصی در نظر گرفته شده است. هر آینه بیشتر این مباحث در فلسفه سیاست مدرن غالب است. یکی دیگر از سویه‌های فلسفه سیاست قدما که جامعیت آن را به نمایش می‌گذارد بحث از تنوع و شیوه‌های تمایز آنان از یکدیگر است. آن‌چنان که ارسطو بحث تقسیم‌بندی و تمایزگذاری رژیم‌های سیاسی را به تفصیل در کتاب پلتیکای خود پی‌می‌گیرد، او طیف گسترده‌ای از رژیم‌های سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که بر پایه اصل پاسداری از خیر عمومی چندین رژیم سیاسی مطلوب وجود دارد. شایان یادآوری است که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی خود، از میان رژیم‌های مطلوب، نظام پادشاهی را برترین رژیم سیاسی می‌داند.

در علوم سیاسی مدرن، بنا به دلایل قابل فهم، دموکراسی را بهترین شیوه حکومت دانسته می‌شود، و دیگر اشکال حکومت، حکومت‌های نامشروع بازشناخته می‌شود، در صورتیکه تعمق در تقسیم بندی ارسطو از رژیم‌های سیاسی آشکار می‌سازد که او طیفی از رژیم‌های سیاسی را رژیم‌های مطلوب می‌داند که چه بسا هر کدام خوبی‌هایی و بدی‌هایی دارد. بسیاری از مفسران ارسطو باور دارند که خود ارسطو در پلتیکا به رژیمی تمایل داشته که هم بتواند عناصر رژیم آریستوکراتیک را داشته باشد و هم عناصر رژیم دموکراتیک در آن یافت گردد. مسئله دیگر که می‌تواند ما را به بایستگی احیای فلسفه سیاست قدمایی قانع کند عقلانیتی است که در فلسفه سیاست قدمایی نهفته است. فلسفه سیاست مدرن از آنجایی که با تاریخ‌گرایی پیوند استواری دارد، همواره با یک نوع جانبداری نسبت به آنچه به آن پیشامدرن می‌گوید می‌نگرد، گو اینکه فیلسوفان پیشامدرن در دوران کودکی سیر می‌کردند، و ما انسان‌های مدرن در دوران بلوغ خودمان هستیم. در این نگاه جهان مدرن به خودی خود دارای مشروعیت و اتوریته‌ای است که مبنای جداسانی

میان نیک و بد را به دست می‌دهد. این نگاه در داوری‌های روزمره مردمان امروز هم بازتاب یافته است برای نشان دادن بی‌اعتباری ایده و نظری به خود جهان معاصر ارجاع بدهند و یادآوری کنند که اکنون قرن بیست و یکم است. گو اینکه خود قرن بیست و یکم دارای قدرتی است، و اتوریته و مرجعیتی دارد که بخودی خود می‌تواند باورهایی را رد بکند و باورهایی را به کرسی بنشاند. اما در فلسفه سیاست قدمایی سنجه داوری یک فکر، ایده و نظر عقلانیتی است که بر آن استوار گشته است.

با این مقدمه می‌خواهم به یکی از ایده‌های پایه‌ای جواد طباطبایی بپردازم که به نظرم استوار بر گونه‌ای از تاریخ‌گرایی است. در اینجا به فقره‌هایی از کتاب، «ابن خلدون و وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی» چاپ ۱۳۷۴، که بیش از آثار دیگر او بازتاب‌دهنده نگاه تاریخ‌گرایانه اوست، می‌پردازم و آنگاه نقدی را که بر نظر ایشان مد نظر دارم، بیان می‌کنم. این فقره را از این جهت می‌آورم که دربرگیرنده استدلال طباطبایی در دفاع از تاریخ‌گرایی‌ای است که در جای جای این اثر بازتاب دارد. از این رو، نقدی که بر این فقره از کتاب طباطبایی می‌آورم تعمیم جزء به کل نیست. و در حقیقت نمونه‌ای است از نمونه‌های دیگر. البته نمونه‌ای که به روشنی نظر او را درباره تاریخ‌گرایی بیان می‌کند. طباطبایی می‌آورد، «اندیشه غربی، حتی آنجا که با گذار از قلمرو گسست‌های معرفتی، راه خود را هموار می‌کند، این گسست برپایه‌ی تذکری استوار است که معادلی در دوران جدید تمدن اسلامی برای آن نمی‌توان پیدا کرد. پیوند هگل، مارکس و هیدگر، به عنوان مثال، با ارسطو، به رغم اختلاف اساسی دریافت آنان از پیوند با سنت یونانی، با پیوند هیچ یک از اهل فکر تمدن اسلامی در دوره‌ی جدید، با فارابی قابل مقایسه نیست. این وضعیت نیز به دنبال امتناع تأسیس اندیشه‌ی جدید در دوره‌ی اسلامی متأخر ایجاد شده است» (ص. ۶۳). یک گزاره مهم دیگر هم طباطبایی در اینجا می‌آورد که به وضعیت اندیشه در درون تمدن اسلامی بازمی‌گردد، و او از آن به عنوان «امتناع تأسیس اندیشه جدید در دوران اسلامی متأخر» یاد می‌کند. این دو گزاره را در ذهن داشته باشیم تا ببینیم طباطبایی چه می‌گوید. من سه خط را از رویش می‌پریم و از اینجا می‌آورم: «اندیشه فارابی، ابن سینا و سهروردی در صورتی می‌توانست جزئی از سنت ما تلقی شود که در درون دستگاهی از اندیشه‌ی دوران جدید، مورد بازاندیشی و تذکر قرار می‌گرفت.» (۶۴) «در واقع، از زمانی که این باور از میان برود که متقدمان، به رغم فضل تقدم، تقدم فضل ندارند و بنابراین، به ضرورت، مسائل را بهتر از ما نمی‌فهمیده‌اند، مقدمات خروج از سنت فراهم آمده است» (۶۵).

نخست بایسته است تا این مسئله را مطرح کنم که ما سنت نداریم. بلکه سنت‌ها داریم. برای نمونه، سنت فقهی داریم، سنت حقوقی داریم، سنت فلسفی داریم و نمی‌شود یک نگاه و یک حکم کلی برای همه آنان صادر کرد. تمامی سنن تمدنی را به یک رشته کشیدن و تش‌ها و ستیزهای این سنن با یکدیگر را نادیده

گرفتن می‌تواند راهنمائی اندیشه باشد. اما برگردم به نکته اول، اصلاً چرا باید ما فکر کنیم که فارابی را وقتی بهتر می‌توانیم درک کنیم که، به قول طباطبایی، «در درون دستگاهی از اندیشه دوران جدید» مورد بازاندیشی قرار دهیم؟ اگر هدف از خواندن فیلسوفی فهم درست و دقیق اوست، چرا فهمیدن فارابی در درون دستگاهی از اندیشه جدید موجه باید باشد؟ اگر فهم فارابی بدین معناست که ما فارابی را همان طوری که خودش خود را می‌فهمیده، از قضا تمام پیش‌فرض‌های مدرن را که می‌تواند موجب کژتابی اندیشه فارابی باشد، می‌بایست کنار بگذاریم. در صورتی که اگر فارابی را همان طوری که خود فارابی بوده درک بکنیم، آن هنگام است که می‌توانیم از فارابی بیاموزیم، از افلاطون بیاموزیم، از ارسطو بیاموزیم. وقتی که ما با این پیش‌فرض‌ها سراغ فارابی می‌رویم و او را در درون اندیشه دوران جدید قرار می‌دهیم، در حقیقت این رویکرد فارابی را بر صورت اندیشه مدرن باز آفرینی می‌کنیم. این بازآفرینی هر چه باشد دیگر فهم فارابی نیست. البته این بازآفرینی می‌تواند مورد بهره‌های ریتوریکال قرار گیرد، اما این دیگر فارابی نیست. اشکال عمده این نگاه این است که هم آموختن درباره فارابی را ناممکن می‌سازد و هم آموختن از فارابی را محال می‌کند. اما پرسش اساسی این است که هنگامی که فهم ما از فارابی به گونه‌ای اخص و از کل میراث تمدنی پیشامدرن مان نمی‌توانیم بیاموزیم، این گذشته میراث فرهنگی به چه درد ما می‌خورد؟ اما اگر نتوان به گونه‌ای ایجابی از میراث فکری - تمدنی‌ای آموخت و تنها آن میراث ارزش سلبی داشته باشند که تنها با ارجاع به آنان به گونه‌ای باید زهر کشنده آنان را گرفت، چگونه می‌توان به تداوم میراث فکری آن تمدن به گونه‌ای موجه دفاع کرد؟ بر پایه این نظرگاه، میراث تمدنی ما تنها زنجیری است که باید به آن برگردیم تا بتوانیم این زنجیر را از پای خود باز کنیم چرا که بدون این «رهای» امکان حرکت به سوی آینده ممکن نیست. از این رو، تنها باید این میراث تمدنی را در چارچوب اندیشگی‌ای قرار دهیم تا با قصد ما سازگار شود؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مثبت است، این رویکرد را باید خطری دانست که می‌تواند به میراث تمدنی ما آسیب بزند. این رویکرد از آن رو که امکان دانستن از قدما را از میان می‌برد، سهمی از عقلانیت در آن دیده نمی‌شود.

اگر فهم فارابی ممکن نیست مگر با جای دادن او در دستگاه اندیشه جدید، پس رابطه ما با افلاطون و ارسطو هم باید از همین رویکرد هرمنوتیکی پیروی کند، چرا که همان گسست یا امتناع تأسیس اندیشه جدید که ما را از فارابی جدا کرده، ما را از افلاطون و ارسطو هم جدا کرده است. به گمانم، بر پایه مقدمات منطقی‌ای که طباطبایی برنهادده است، او تصدیق خواهد کرد، راه دسترسی ما به اندیشه افلاطون و ارسطو تنها با میانجی اندیشه جدید ممکن خواهد بود. از این رو، پیوند ما ایرانیان با میراث فلسفی قدمایی هیچ‌گاه به پیوند غربیان با همین میراث فلسفی هم‌تراز نیست، چرا که به زعم طباطبایی غربیان حتی اگر گسست

معرفتی‌ای را با میراث فکری خود داشته‌اند، به فرجام، «این گسست برپایه‌ی تذکری استوار است که معادلی در دوران جدید تمدن اسلامی برای آن نمی‌توان پیدا کرد». چون تاریخ اندیشه ما به گونه‌ای بوده است که گسست ما گسستی از جنس اعراض بوده و گسستی که در تاریخ غرب بوده گسستی همراه با تذکر بوده، پس به ناچار فهم ما از میراث فلسفی یونانیان، حتی هنگامی که آن را در چارچوب دستگاهی از اندیشه جدید قرار دهیم، باز هم برای ما یا قابل فهم نمی‌تواند باشد، و یا اینکه فهم ما از فیلسوفان یونانی از درجه نازل تری نسبت به فهم غربیان از همین میراث فکری قرار خواهد داشت. البته به نظر می‌آید که این مانعی معرفتی است که چون تقدیر تاریخی بر سر ما آوار شده است.

اینکه کسانی که فضل تقدم دارند را محروم از تقدم فضل بدانیم نیز راهزن اندیشه است. البته که افلاطون، ارسطو و فارابی بر ما فضل تقدم دارند، اما بنا به دلایل قابل دفاع بر ما تقدم فضل هم دارند. اگر کسی می‌پندارد که به دلیل فضل تأخر دارای تقدم فضل هم است، هر آینه هم درباره «خود» دچار سوء برداشت شده است و هم درباره متقدمانی چون افلاطون، ارسطو، و فارابی. آنچنان که آوردم فهم درست فیلسوفانی در حد افلاطون و فارابی نیازمند بازشناسی یک اصل بنیادین است که این اندیشمندان از نظر اندیشگی و ذهنی برتر از ما بوده‌اند. اگر خواننده‌ای با فرض برتری اندیشه به سراغ این اندیشمندان رود، نه چیز زیادی درباره آنان خواهد آموخت و نه چیز زیادی از آنان خواهد آموخت، سهل است تنها با رسیدن به پنداری از فهم اندیشه آنان، پندار خود را عین فهم درست می‌داند، چون پنداشته است که آنان را در «درون دستگاهی از اندیشه دوران جدید» فهمیده است.

باور به اینکه فلسفه سیاست به طور عام و اندیشه سیاسی به طور خاص در تمدن ما به محاق انحطاط رفته است، بنا به شواهد تاریخی و تنک‌مایگی این سنت فکری قابل بازشناسی و پذیرش است، اما برکشیدن این انحطاط به مفهوم رازآمیز و تبیین‌ناشده‌ای چون «امتناع تأسیس اندیشه سیاسی در دوران اسلامی»، نه به شناخت درست بغرنج انحطاط راه می‌برد و نه چاره‌ای برای برون‌رفت از وضعیت انحطاط پیش پای ما می‌گذارد، که البته از خود انحطاط مرگبارتر است. فهم قدما در درون دستگاه اندیشه دوران جدید، شاید به گونه‌ای ناخواسته کلیت میراث فکری و فرهنگی ما را تبدیل به موادی کند که زاده‌ی و بلکه زاینده انحطاط بوده‌اند و یگانه راه «فهم» آنان خوانش از منظر پیش‌فرض‌ها و روش‌های رایج دوران جدید است تا از این رهگذر روزنه‌ای در کوره‌راه انحطاط غالب گشوده گردد و راه به سوی آینده گشوده شود.

اما باور به اینکه کلیت میراث فکری و فرهنگی تمدنی ما قابل فهم نیست مگر اینکه «در درون دستگاه فکری اندیشه جدید» فهم شود، بیان دیگری است از باوری که این میراث آنچنان که بوده است قابل فهم و در نتیجه قابل بهره‌اندیشگی و معنوی بردن نیست. فارابی هنگامی‌آنگونه که او خود را فهم می‌کرده

فهم می‌شود که در درون دستگاه اندیشه دوران جدید فهم نگردد. چنین است افلاطون و ارسطو. فهم افلاطون، ارسطو، و فارابی در درون دستگاه اندیشه دوران جدید، خواسته یا ناخواسته به انحراف از فهم فلسفه فارابی می‌انجامد. در حقیقت، هیچ چیز در مفهوم رازآلود «امتناع تأسیس اندیشه» طباطبایی نیست که فهم فارابی در بیرون از دستگاه اندیشه جدید را ناممکن سازد. فهم فارابی در درون اصول هرمونوتیکی‌ای که خود او گاه به گونه‌ای پنهان‌روشانه در پیش پای خواننده تیزهوش قرار می‌دهد، برای فهم درست فارابی ضروری است. خواننده‌ای که می‌خواهد فارابی را آنچنان که بوده است دریابد، لازم نیست که به ضرورت او را نخست در گسست معرفتی با دوران مدرن مفروض بگیرد و آنگاه او را در دستگاه اندیشه مدرن فهم کند. نخست اینکه در اندیشه سیاسی مدرن عناصری هست که در فلسفه سیاست افلاطون، ارسطو، و فارابی هم موجود است. دلیل آن هم این است که اندیشه سیاسی مدرن گسست تمام و کمالی با فلسفه سیاست قدمایی نداشتته است و در جاهایی تداوم و بسط همان سنت پیشین بوده است. در حقیقت آنچه طباطبایی جدید در قدیم می‌نامد، بیش از آنکه جدید در قدیم باشد، قدیم در جدید است. فلسفه مدرن و به طبع آن اندیشه سیاسی مدرن با ادعای «خودآیینی» یا «خودبستگی» خود را تعریف کرده است، و از این رو در بسیاری از حوزه‌ها سعی داشته تا رد پای تأثیر اندیشه قدمایی را پنهان کند و بزداید.

به باور من، تاریخ‌گرایی و باور به گسست معرفتی در تاریخ تنها یک نظریه در کنار نظریات دیگر درباره تاریخ است و یگانه منظر نگاه به گذشته تاریخی نیست. اندیشمندان ایرانی چنان تاریخ‌گرایی را به طور عام و باور به گسست معرفتی در تاریخ را امری یقینی پنداشته‌اند که گویی اینان به نظریه‌ای در کنار نظریات دیگر که واقعیات تاریخی بوده‌اند. از این رو، گشودن این بحث که گسست معرفتی یگانه نظریه درباره تاریخ نیست می‌تواند به غنا بخشیدن به فضای فکری ایران یاری برساند.

پرسش و پاسخ:

فرخنده مدرّس: با شوق بسیار برای شنیدن پاسخ شما با این مقدمه که:

بحث در باره فلسفه ارسطو را، در آثار دکتر طباطبایی همچون رشته دنباله‌داری می‌توان پی‌گرفت. در موارد نه چندان اندکی، برای طرح موضوعی خاص، ایشان حتا بخش‌هایی از دستگاه مفهومی نظام فلسفه ارسطویی، با شرح خود را، به عنوان مقدمه آن موضوع، مورد بحث قرار داده‌اند. به عنوان نمونه؛ در آخرین رساله دنباله‌دار خود یعنی «بار دیگر در باره عمق استراتژی ایران و وضع کنونی» برای این که نشان دهند

شرایط امکان تدوین استراتژی برای کشور، البته در مناسبات بین‌المللی، چیست، به آراء ارسطو مراجعه و شرحی از آن آراء را مقدمه این موضوع قرار داده‌اند. ابتدا در آنجا تعریف ارسطو از «سیاست» را، به عنوان «علم مناسبات شهروندی» ارائه کرده و از طریق مفهوم «مناسبات شهروندی» به مفهوم «مصلحت عمومی»، و در بسط و ترکیب آن با حقوق رومی به اصل حقوق شهروندی و تأمین مصالح شهروندان می‌رسند و می‌گویند: «در جایی که این موضوعات مبنای عمل نظام سیاسی نظام‌ها نباشد، از آن نمی‌توان سیاست نام برد.»

این رساله دکتر متأسفانه ناتمام ماند. حال اما، با توجه به این که ما در سخنان شما نیز رشته علاقمندی به مطالعه ارسطو و همچنین مباحث استراتژیک را مشاهده کرده‌ایم، می‌خواستیم، از شما بپرسیم، که نتیجه‌گیری شما از این آراء ارسطو چیست؟ این آراء که به نظر می‌آیند، بیشتر در مناسبات درونی و سیاست داخلی یک کشور تعیین‌کننده‌اند، چگونه و چرا، از نظر دکتر طباطبایی، در پیوند با تدوین استراتژی یک کشور اهمیت دارند؟ و شما در آینه آراء فوق تصویر «استراتژی» رژیم اسلامی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

امین سوفیامهر: بله ممنونم از این پرسش سخت و طولانی. در حقیقت وقتی من می‌گویم قدمای ما، این را محدود به افلاطون و ارسطو نمی‌کنم. تاکنون، من بیشتر درباره فارابی نوشته‌ام تا درباره افلاطون و ارسطو. دست کم، روی فارابی تأمل کرده‌ام و مشغول نوشتن کتابی در باره فارابی هستم. و هنگامی که درباره تاریخ‌گرایی طباطبایی چند نقد خودم را مطرح کردم این را در نظر دارم که فکر می‌کنم هایدگر گفته است که نزاع یا ستیز فیلسوفان از بهر مهر می‌باشد. فکر می‌کنم از این تعبیر، طباطبایی هم استفاده می‌کند. به گمانم، فیلسوفان متعلق به یک شهر و جهان هستند، که همانا شهری مثلی است و رای زمان و مکان. و اتفاقاً فکر می‌کنم که افلاطون و ارسطو می‌توانند مبنای فهم قدمای ما باشند مثلاً فردوسی را تا حالا ندیدیم از زاویه فلسفه سیاست یا روانشناسی فلسفی افلاطون و ارسطویی تحلیل شده باشد. به باورم، نگاه به فردوسی از این زاویه می‌تواند دنیای جدیدی را در برابر ما بگشاید، که متأسفانه این کار را قدمای ما انجام نداده‌اند. فکر می‌کنم اگر فردوسی در حوزه تمدن غرب بود تا کنون هزاران کتاب و رساله در موردش نوشته بودند. مثلاً شما اگر هومر را نگاه کنید، در جای جای آثار ارسطو و افلاطون حضور دارد. کتاب «ایلیاد» هومر با یک کلمه به زبان یونانی آغاز می‌شود. زبان یونانی به گونه‌ای است که شما می‌توانید جمله را به هر ترتیبی که می‌خواهید شروع کنید. در واقع بنا به اهمیت موضوع، می‌توانید جمله را با کلمه مورد نظر خود آغاز کنید و آنگاه جمله را ترکیب بندی کنید. مثلاً در کتاب هومر نخستین واژه‌ای که این

اثر با آن آغاز میشود خشم^۱ است همان انگيخته‌ای که از «توموس» یا به قول فارابی از «قوه نزوعیه» برمی‌خیزد. به قول فارابی قوه‌ای است که میل به ستیز و رقابت و جنگ‌آوری و سلحشوری را برمی‌انگیزاند. در واقع، هومر از همان کلمه اول می‌گوید درباره چه چیزی خواهد نوشت. ایلیاد درباره پیامدهای سیاسی خشم است. افلاطون نیز از همین شیوه نوشتاری استفاده می‌کند و اولین واژه‌ای که در کتاب «پلیتیا» می‌آورد واژه «کاتبین» می‌باشد که به معنی فرو رفتن به همان معنایی که در فارسی کلاسیک گفته‌اند که «کاروان به شهر فرو شد». در واقع از همین بالا به پائین آمدن یعنی هبوط که اصطلاح فارسی آن می‌شود و هبوط را توضیح می‌دهد. یعنی می‌گوید کل داستان «پلیتیا» داستان هبوط فیلسوف به غار شهر و نقش او در سیاست است. البته این بخش به نوعی سخن درون پرانتر بود که کمی طولانی شد. حال برمی‌گردم به بحث ارسطو و نگاه طباطبایی به ارسطو. همین مفهوم مصلحت در فلسفه طباطبایی عمومی یک مفهوم ارسطویی است. به نظر ارسطو، سیاست به معنای شراکت شهروندان در یک امر عمومی است در مقابل امر خصوصی که تدبیر منزل می‌باشد و برمی‌گردد به حوزه خصوصی و در آنجایی که ما در مورد حوزه عمومی صحبت می‌کنیم، نمی‌توانیم لزوماً از نفع شخصی صحبت کنیم و یا به یک معنا نفع شخصی در ارتباط با این خیر همگانی و عمومی تعریف می‌شود. واژه‌ای که ارسطو برای بیان سیاست بکار می‌برد، «کینین»^۲ است که همان واژه «کونین» انگلیسی که به معنای «سکه» است، از همین واژه یونانی مشتق شده است. از این رو، به باور ارسطو، سیاست همکاری همگانی است برای تأمین خیر همگانی. و سیاست آن پدیده‌ای است که همه با هم در آن انباز و سهیم هستند و در همه شهروندان در آن شراکت دارند. مسئله مهم دیگری که در فهم فلسفه سیاست ارسطو کلیدی است این است که به باور او واحد سیاسی امپراتوری نمی‌تواند مطلوب باشد. چون که می‌دانید یونانیان حالا به تسامح بگویم به بیشینه مفهوم «پلیتیا» را با «پولیس» یعنی همان شهرهای یونانی برابر می‌دانستند. واحد سیاسی مطلوب ارسطو «پولیس» است که شهر کوچکی بود که خودش، خودش را اداره و برای خود قانون وضع می‌کرد. و در مقابل امپراتوری ایران بود که چند قومی بودند و گسترده و به نوعی جهان‌روا بود. از نظر ارسطو نظام‌های امپراتوری نمی‌توانستند خیر عمومی را بخوبی «پولیس» تأمین کنند. به نظرم بحث‌های متأخر طباطبایی در مورد - منطق استراتژیک - بدیع است. البته باید گفت که متأسفانه بسیاری از روشنفکران ایرانی از روابط بین‌الملل چیز زیادی نمی‌دانند. شناخت یک کشور به معنای تکمیل شناخت از درون به یک کشور با نگاه از بیرون به آن. اصولاً بدون اینکه شما از بیرون به درون نگاه کنید نمی‌تواند یک نگاه تکمیلی داشته باشید. نگاه درون

^۱ μήτιν

^۲ Κοινωνεῖν

به خود و نگاه درونی‌ای که به کشور ایران می‌کنیم تنها هنگامی کامل می‌شود که از بیرون، از زوایه روابط بین‌الملل، به ایران هم بتوانیم بنگریم. اینگونه است که ما به یک نوعی از خودشناسی می‌رسیم. منتها یک خودشناسی خواهد بود از بیرون به درون. حال برمی‌گردم به بحث قدمایی یعنی به قولی به بحث ارسطو. این که بهترین نوع رژیم کدام است یکی از مبانی‌ای است که می‌تواند ما را به سوی درک منطق ژئوپولیتیک آن کشور رهنمون کند. این که کشور مرز دارد، در یک منطقه جغرافیایی که دارای منطق موقعیت است، می‌تواند ما را برای تشخیص بهترین رژیم سیاسی برای کشور یاری کند. بیشتر مقاله‌ای در نشریه فریدون تحت عنوان «منطق ژئوپولیتیک ایران و ضرورت احیای نهاد پادشاهی» نوشته‌ام، و در آنجا توضیح داده‌ام که چرا منطق ژئوپولیتیک ایران بعنوان کشوری در خاورمیانه، حکم می‌کند که نهاد پادشاهی که اصلاح شده برای ایران بهتر است. به گمانم این بحث‌های متاخر دکتر طباطبایی پاسخی است به کمبود این بحث مهم در گفتار متفکران ایرانی. در غیاب درکی درستی از منطق ژئوپولیتیک ایران دریافت خیر همگانی ایرانیان مغفول می‌ماند. این که خیر همگانی ایران چیست تنها هنگامی پاسخی درخور می‌یابد که بر اساس منطق ژئوپولیتیک ایران تعریف شده باشد. در غیاب این دریافت، گاهی تئوری‌هایی در مورد ایران می‌دهند که بسیار عجیب و غریب می‌نماید. تو گویی ایران در میانه اروپاست. یا گاهی برداشت‌هایی از فرهنگ ایرانی می‌شود که اگر شما ندانید، فکر خواهید کرد که ایران بخشی از سانفرانسیسکو آمریکاست. در صورتی که همه این برداشت‌های بدون مبنا می‌تواند مشکل‌زا باشد. به دلیل اینکه بر پایه خودشناسی درستی بنا نشده است. ولی در مورد منطق استراتژیک اتفاقاً این بحثی است که برمی‌گردد به نگاه تاریخی و اینکه بتوانیم دریابیم که به هر حال منطق استراتژیک یک کشور چگونه در طول تاریخ تغییر پیدا کرده است، و در حال حاضر چگونه است. مثلاً همین الان بعضی‌ها می‌گویند که روابط خارجی‌ای که جمهوری اسلامی در پیش گرفته زائیده فرهنگ و تاریخ ایران است. از این رو، مدعی هستند که هر حکومتی که بر سرکار آید بنا بر این منطق عینی که در درون این کشور وجود دارد کم‌وبیش همین سیاست‌ها را در پیش خواهد گرفت. البته من مخالف این نظر هستم، و فکر می‌کنم سیاست خارجی جمهوری اسلامی برآمده از نگاه ایدئولوژیک رژیم است و لزوماً از درون منطق استراتژیک ایران بیرون نمی‌آید. من متأسفانه خیلی افسوس خوردم که دکتر طباطبایی در گذشت و نتوانست این مباحث را پایان بدهند. من خیلی منتظر بودم که ببینم در آن نگاه اولیه ایشان که همیشه می‌گفتند سیاست خارجی تابعی از سیاست درونی و ادامه سیاست داخلی است چه تغییری صورت خواهند داد. من کمی با این مسئله و این نوع نگاه راحت نیستم و اتفاقاً فکر می‌کنم که سیاست داخلی می‌تواند تابعی از سیاست خارجی یک حکومت باشد. به عبارتی فکر می‌کنم انقلاب اسلامی یک نوع ادعایی بود و یک نوع تئوری بود در رابطه با روابط خارجی ایران. در انقلاب ۵۷

چپ‌ها می‌خواستند ایران را در جبهه انترناسیونال قرار دهند و جناح اسلامی‌ها می‌خواستند خود را پاره‌ای از امت اسلامی تعریف کنند. حالا اسلامی‌ها غلبه کردند و ایران را جزیی از امت اسلامی می‌دانند. خوب وقتی این سیاست خارجی باشد، خوب تعیین کننده سیاست داخلی هم خواهد بود و همین الان هم اگر جمهوری اسلامی آمریکاستیری و اسرائیل‌ستیری را کنار بگذارد تبدیل به موجود دیگری می‌شود و تبدیل به رژیم دیگری می‌شود. بنابراین من انتظار داشتم که در گفته‌های دکتر طباطبایی که متأسفانه پایان نیافت این نکته‌ها را ببینیم که متأسفانه اجل فرصت نداد. به هر حال نمی‌دانم، خانم مدرّس پاسخ شما را دادم یا خیر؟ اما در هر صورت این‌ها نکاتی بودند که به ذهنم رسیدند.

سخن پایانی:

من باید از شما تشکر کنم بابت فرصتی که در اختیار ما قرار دادید. فرصتی برای تبادل نظر و گفتگو. من به شخصه آموختم و مسائل تامل برانگیزی را شنیدم و امیدوارم این جلسه یک سکوی پرشی باشد و یک انگیزه‌ای باشد برای اینکه آثار دکتر طباطبایی را بهتر بخوانیم و فهم کنیم. من خودم آثار جدید ایشان را هنوز نتوانستم مطالعه کنم و اینها را در لیست خوانده‌های خود گذاشته‌ام که بخوانم.

ولی در مورد مسئله ایران در نشستی به ایران‌گرایان و مشروطه‌خواهان گفتم، آن چیزی را که ما باید از آن دفاع کنیم؛ دولت - ملت ایران است. چیزی که متأسفانه با فتنه ۵۷ از کف رفت. حقوق شهروندی هنگامی قابل استیفا می‌باشد که ما بتوانیم دولت - ملت ایران را دوباره سرپا کرده و نگهداریم. و این موضوع، مسئله بود و نبود ماست. و تنها از این طریق است که ما می‌توانیم به آزادی برسیم.

کشورهایی توانستند به آزادی برسند، کشورهایی توانستند حقوق شهروندی خود را رعایت کنند که دولت قامت و قوام نیرومندی دارد. ما نمی‌خواهیم یک دولت فشلی در آینده برقرار کنیم، مثل عراق، مثل پاکستان، مثل لبنان. در لبنان چند وقت پیش دولت چنان زمین‌گیر شده بود که برای چندین ماه زباله‌ها در خیابان‌های لبنان مانده بود. لبنان و بیروتی که عروس خاورمیانه نامیده می‌شد. انبوهی از زباله‌ها در خیابان مانده بود. بخاطر همین دولت قومیتی و فشل. دورباد این که کشور آینده ما، ایران عزیز ما در آینده دچار این کابوس‌هایی بشود که متأسفانه برای بخشی از اپوزیسیون بعنوان آرمان می‌خواهند آنرا به فروشند. ما هیچ‌وقت نباید بگذاریم که کابوس آنها تبدیل به آرمان شود!! آرمان ما نگهداشتن ایران و دفاع از جلودانگی ملت ایران می‌باشد. ممنون از شما.



کتابخانه "آنا آمالیا" شهر وایمار - تابستان ۲۰۱۸

معرفی: بهرام روشن ضمیر دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن و ادیان خاور نزدیک در دوره پسین باستان در دانشگاه سوربن پاریس و نویسنده مقالاتی درباره تاریخ و فرهنگ ایران باستان هستند و همچنین مؤسس جایزه میراث فرهنگی سرو ایرانی



بهرام روشن ضمیر

طباطبایی و کشاکش بی پایان سنت و تجدد

ایران به لحاظ تاریخی، تداومی بر گسست‌هاست و به لحاظ فرهنگی وحدت کثرت‌ها. سخن گفتن از ایران نیاز به ابزار و روش مناسب‌سازی شده برای ایران دارد. نیاز به ترمینولوژی اختصاصی دارد. از این روست که زنده‌یاد دکتر طباطبایی امید داشت که روزی موضوع دانشگاه ما ایران باشد. اما در زمانه فترت دولت یا عصر بی‌دولتی ایرانیان، که به گفته خود زنده‌یاد همه چیز در ایران متولی دارد، به جز خود ایران، این وظیفه سنگین دستکم در گام مقدماتی بر دوش خود ایشان افتاده بود. فیلسوف سیاسی ایران، از انگشت‌شمار ایرانیانی بود که فلسفه غرب را می‌شناخت و تنها ایرانی که هم فلسفه غرب را می‌شناخت و هم سنت ایرانی را. اهمیت این مساله یعنی شناخت هم‌زمان آنچه طباطبایی "نظام سنت" در ایران نامیده بود (معادل آنچه در فرانسه رژیم قدیم می‌گویند) و نظام مدرن سیاسی غرب به‌ویژه اینجا اهمیت می‌یابد، که در نظر بگیریم به نظر ایشان خود همان نظام سنت در ایران نیز آمیزه‌ای از اندیشه ایرانی شهری و فلسفه یونانی بود، که یکی از پایه‌های اساسی مدرنیته غربی است. جالب آنکه طباطبایی وجه سوم نظام سنت ایران و البته ضلع سوم فرهنگ و تمدن ایران پیشامدرن یعنی اسلام به معنای تمدنی را نیز هرگز نادیده یا حتی دست‌کم نمی‌گرفت. حملات تند و تیز او به قدرتمندان چهار دهه اخیر کشور و جاده‌صاف‌کنندگان آنان از شریعتی

تا استمرار طلبان ماله کش و روشنفکر مآب کنونی باید در بافتار سیاسی موجود فهم شود. وگرنه طباطبایی نه فقط ضدیتی با اسلام نداشت که شاید آخرین اندیشمند صاحب نظر و قابل اعتنای ایرانی در این زمینه باشد که همچنان از متون و مفاهیم اسلامی دستکم به عنوان یک آبخشور استفاده می کرد. اگر قدرتمندان درک تیزبینانه و هوشمندانه او در بیست سال پیش که گفته بود اسلام سیاسی در ایران مرده است، را می شنیدند امروز وضع به جایی نمی رسید که حتی سخن گفتن از اسلام تمدنی در ایران نیز دشوار باشد. این تعبیر از استاد که ایران ناحیه ای از اسلام، اما نه منطقه ای از آن بوده و یا اینکه ایران در بیرون درون قلمرو اسلام قرار داشته، تنها در سپهر سیاسی موجود ما سخنی سکولار، لاییک، یا حتی بی دینانه و اسلام هراسانه تصور می گردد و هواداران مسلک های یاد شده را خوشنود می کند.

همچنین است برداشت های عجیب و غریبی که از مفهوم ایران شهری طباطبایی در تمام این سالها صورت گرفته است. به گونه ای که حتی برخی جریانات اساسا بنیادگرا و تجددستیز ایرانی آن را روی دست گرفته و گمان کردند که می توان با ایران شهر به جنگ مدرنیته غربی رفت. حتی شاهد شنیدن تعبیر گنگ و غریبی چون "فرهنگ ایران شهری" بوده ایم. حال آنکه چنانکه تاکید شد، زنده یاد طباطبایی فارغ از این تندروری ها چیستی پیشامدرن ایرانی را شامل سه عنصر درهم تنیده ایران باستان، اسلام تمدنی و یونان می دانست و برای چیستی و بایستگی ایران مدرن نیز هرگز لحظه ای از تجدد غربی فاصله نمی گرفت و هیچ نسبتی با جریانات سره گرا نداشت. البته این جانب بر این باورم که حتی عنصر ایرانی باستانی نیز هرگز پدیده خالصی جدا از عناصر منطقه ای و سامی و از آن مهمتر خالص و جدا از یونان نبوده است. به بیان دیگر بر این باورم که ایران از لحظه ایران شدن تا امروز یک روز جدا از یونان و سپس غرب به مثابه جانشین یونان نبوده است.

از سوی دیگر باید به جریان همیشه دغلكار اصلاح طلب یا به تعبیر درست تر، اصلاح طلبه اشاره کرد که گمان بردند ایران شهر نیز کوچه آشتی کنان دیگری است در میانه دو جریان مثلا سنتی یا اصولگرا و مثلا مدرن یا براندازان اپوزیسیونی که بساط وسط بازی این سیاه بازان را برای نمایش لوث روحوضی شان هموار می کند. این جریان به گمان من امروز آنقدر بی مایه است که حتی ارزش پرداختن و وقت تلف کردن ندارد. ضلع دیگر این مثلث کژفهمی، به سخیف ترین ابتدال شر ارتباط دارد و نام آن را ویران شهری ها گذاشته ام. کسانی که از طباطبایی و ایران باستان یک واژه ایران شهر را گرفته بودند و آن را سطح زباله ای تصور کرده بودند که می توانند تمام تراوشات ذهن مالیخولیایی و سادیستی و متوهم و افکار فاشیستی و نازیستی و ارتجاعی خودشان را در آن بریزند. همانها که اینقدر نادان بودند که سوریه را جزو ایران شهر می خواندند و حرم اسد را حرم ایران می نامیدند. خدای ایران را سپاس که طباطبایی تا جنبش انقلابی ملی ایران زنده

ماند و در یادداشت‌هایی در حدِ فهمِ عامهٔ ایرانی - که ۹۹.۹ درصدِ آنان نه کتابهای طباطبایی را هرگز خواهند خواند و نه اگر هم بخوانند، هرگز خواهند فهمید - از این خرفسترانِ سیاسی براثت جست. من در اینجا به سواستفاده‌کنندگان از اندیشه‌های زنده‌یاد استاد طباطبایی پرداختم و به دشمنان و بدگویان ایشان نپرداختم. چه هرچه نگاه کردم کوچکترین مایه و توان و ذره‌ای دانش و بینش در آنان نیافتم که حتی اهمیت نقد داشته باشد. تقریباً همهٔ آنان هرگز حتی نفهمیدند که ایرانشهر نامِ دستگاه و مکتبِ سیاسی ایران به منظورِ ادارهٔ کشور در تمام درازای تاریخ است و منحصر به دورهٔ ساسانی نمی‌شود و ارتباطی با مرزهای امپراتوری باستانی ایران و رویای بازیابی آن هم نداشته و ندارد. از این رو بخش عمده‌ای از دشنام‌ها و پرخاش‌ها به طباطبایی، حمله به پان‌ایران‌بسم یا اندیشه‌های توسعه‌طلبانهٔ ارضی و یا باستانگرایی و دشمنی با سره‌گرایی‌هایی و پاکسازی‌های فرهنگی و فکری و دینی بوده است که اساساً هیچ پیوندی با اندیشه‌های زنده‌یاد نداشت و استاد معمولاً این بحث‌ها را حتی واجد اهمیت برای اندیشیدن هم نمی‌دانست. با این همه امروز کمترین وظیفهٔ هر کسی که اندکی اندیشه طباطبایی را بشناسد آن است که مراقب ادامهٔ کژفهمی‌های سابق و یا پا گرفتن کژفهمی‌هایی دیگر در جامعهٔ همچنان شفاهی و پامنبری ایران باشد. طباطبایی کسی بود که در ایران ایستاد ولی جهان خارج را نیز بسیار دقیق می‌دید و می‌شناخت. او اگر به بزرگانی چون فوکو و میان‌مایگانی چون چامسکی و ژیزک می‌تازید می‌فهمید آنها چه می‌گویند. نه مانند بی‌سوادان فحاش یا به تعبیر خودِ استاد بیش‌فعالانِ سیاسی که فقط می‌دانند که باید به هر چهرهٔ علمی و فرهنگی و فلسفی و ادبی و هنری دشنام بدهند.

برای ایرانیان بیچاره که در دورهٔ جدید نه توانستند سنت خود را تداوم بخشند و نه توانستند تجدید یا مدرنیته را کاملاً دریابند و به کار بگیرند، و به بیان دیگر از سنت رانده و از تجدید مانده شدند، امروز بایسته است تا تلاش کنیم تا آنجا که ممکن است جلوی بیش از پیش لوٹ‌شدن طباطبایی و از آن مهمتر مفهومِ ایرانشهر را بگیریم. ایرانشهری که نه ربطی به ناسیونالیسم و ملی‌گرایی دارد و نه ضدیتی با اضلاعِ دیگر موجودیتِ ایرانی در آستانهٔ تجدید ایستاده، یعنی اسلام و یونان و نه داعیهٔ جامع و مانع بودن دارد. مراقب باشیم که از ایرانشهرِ ولایتِ فقیه دیگری درست نکنند تا همان بلایی که بر سرِ ریشه‌های اسلامی جامعه در این چهار دهه آمد در ادامه بر سرِ ریشه‌های ایرانی - باستانی جامعه بیاید. طباطبایی برای حکومتِ قانون و به نام آزادی، با قلم و اندیشهٔ خود سالها مبارزه کرد. او نه فیلسوفِ سلطنت‌طلب بود و نه جمهوری را داروی شفابخش برای هر مرض و مریضی می‌دانست. او مسألهٔ اول را دولت و ملتِ تاریخی ایران می‌دانست و در فهمِ فلسفی آن خدمات شایانی کرد، و مسأله دوم حکومت ایران بود که برای طباطبایی محتوای آن مهم بود، نه شکل و نه نامِ حاکم. او بر خلاف قریب به اتفاق ملتِ ایران نه شیفتگی و نه دشمنی با سه قدرت

مهم غرب مدرن یعنی انگلیس، فرانسه و آمریکا نداشت. چرا؟ چون این سه را خوب می‌شناخت. ریشه شیفتگی یا خشم مردم ایران از این سه چیزی نیست جز عدم شناخت و غرق شدن در شعارها و تفکرات ایدئولوژیک چپ و راست و ملی و مذهبی. چنین است که بعد از ۱۵۰ سال فحش دادن به انگلیس و ۷۰ سال مرگ بر آمریکا گفتن، امروزه فحش دادن به فرانسه به عنوان مادر انقلاب‌ها مد شده و زمانه نگاه رماتیک و تقلیدی به انگلیس و اتازونی رسیده است.

شناخت مشروطه ایرانی و آشنایی با اندیشه‌های زنده‌یاد طباطبایی کمک شایانی خواهد بود به پایان تندروی‌ها و آغاز تعادل و موازنه و میانه‌روی. آنچه ایرانشهر نیز به آن (زیر نام دادگری) نامور بود.

پرسش و پاسخ:

فرخنده مدرّس: آقای روشن ضمیر گرامی با سپاس‌های ویژه از حضور شما در این مراسم. از آشنایی نزدیکتر با شما خرسندیم. و اما مقدمه پرسش ما:

نزدیک به یک سال پیش در گفتگویی در «فصل‌نامه ایران بزرگ فرهنگی - شماره ۴» تحت عنوان «چیست آنچه ایران‌شناسی می‌خواندش»، از بخشی از پاسخ‌تان به پرسشی در باره دوره‌بندی تاریخ ایران، چنین برداشت می‌شود که شما «تقسیم تاریخ ایران به پیش و پس از سقوط ساسانیان» را درست می‌دانید. چنان‌که همانجا به این نکته استناد می‌کنید که: «مگر نگارش شاهنامه فردوسی که ۴۰۰ سال پس از سقوط ساسانیان پایان یافت، و یا شاهنامه‌های دیگر قرن چهارم، همه با مرگ یزدگرد تمام نکردند؟ چرا به دوره اسلامی نپرداختند؟»

البته پرسشی مهم و استدلالی قابل تأمل است. اما تقسیم‌بندی ویژه تاریخ ایران از سوی دکتر طباطبایی نیز، مبتنی بر دلایل معتبری است که در بطن آن امر احیا و تداوم تاریخی ایران، پس از اسلام، و در «بیرون جهان اسلام» از همان قرن‌های نخست ظهور اسلام مطرح است. بسادگی از اسناد و استنادات این تداوم نمی‌توان گذشت. اخیراً نیز، یعنی در همان روزهای اول پس از درگذشت ایشان، به نقل از دوستی که با ایشان در روزهای آخر، هم‌صحبتی داشتند، شنیدیم که گفته‌اند: «اینقدر تاریخ ایران را به پیش و پس از اسلام بخش نکنید!»

آیا فکر نمی‌کنید؛ همین که «ما» امروز هستیم و ملت و کشورمان، به عنوان یک امر واقعی تاریخی تداوم یافته و ایران، برخلاف دیگر تمدن‌های قدیمی، در اسلام - عربی، مستحیل نشده و ما هویت ملی و زبان

و فرهنگ ملی و سرزمین سیاسی خود را حفظ کرده‌ایم، پس قبول تقسیم تاریخ ایران «به پیش و پس از سقوط ساسانیان» یا «به پیش و پس از اسلام» را دشوار نمی‌نماید؟

بهرام روشن ضمیر: بسیار پرسش خوبی است. دوره‌بندی تاریخ به معنی از دست رفتن پیوستگی و اساسا مرگ پدیده‌ها نیست. دوره‌بندی اتفاقا یعنی تداوم. ما برای سومر و بابل دوره‌بندی نداریم. ما نمی‌گوییم عراق یک دوره جدیدی از سومر و بابل و آشور است. چون نیست. ما اگر تاریخ ایران را به دو بخش پیش و پس از مشروطه تقسیم می‌کنیم و نام آن را پیشامدرن و مدرن می‌گذاریم، به معنای گسست نیست. چنانکه انقلاب فرانسه که برای دوره‌بندی تاریخ فرانسه یا اروپا به کار می‌رود گسست نیست.

اتفاقا در همان مصاحبه، از من پرسیده شد که شما که می‌گویید ایران در یک تقسیم‌بندی جهان به غرب و شرق، جزو غرب است و نه شرق، نظرتان درباره بقیه ملتها و کشورهای خاورمیانه که غرب ایران واقع شدند چیست؟ در آنجا عرض کردم که مشکل این ملتها و کشورها این است که خودشان تکلیفشان با خودشان مشخص نیست. یعنی من هنوز نمی‌دانم که آیا سوریه و لبنان و مصر، یک ملت تاریخی است؟ یک ملت جدید است؟ یا بخشی از ملت عرب؟ اما چون در مورد ایران می‌دانیم که با ملتی تاریخی روبرویم، من گمان می‌کنم اگر جهان پیشامدرن بخش بشود، ایران در بخش غربی جای بگیرد. اینکه نویسندگان یونانی - رومی از هروودت تا سیسرو ایران را در شرق جای می‌دادند، به دلیل نقص آگاهی آنان از شرق ناشناخته در سرزمین‌های شرقی‌تر بود. به بیان دیگر ایران منطقه شرقی غرب بوده و نه منطقه غربی شرق. از همین جا می‌رسم به اینکه اگر هم غرب تاریخ خود را به سه دوره باستان، میانه و مدرن تقسیم نکرده که در آن ویژگی اصلی دوره میانه دین‌خویی بیشتر و در ابعادی انحطاط و تاریکی بوده، چرا و چطور ایران می‌تواند متفاوت باشد؟ همانطور که اشاره کردم و شما هم فرمودید، ما چهارصد سال پس از اسلام و پانصد سال پیش از غرب، تاریخ خود را به دو دوره باستان و پس از باستان (که بعدا شد میانه) تقسیم کرده بودیم. شاهنامه فردوسی و دیگر شاهنامه‌ها با یزدگرد تمام کردند. حالا زرتشتیان که سالشمار یزدگردی را به کار بردند و مسلمانان ایران که سالشمار از هجرت را شمردند، به کنار. به این شدتی که ما تاریخ خود را به قبل و بعد از اسلام تقسیم کردیم، خود اروپاییها هم نکردند و با اینکه مسیحی شدن روم در دوره کنستانتین و گاهی سقوط امپراتوری روم در قرن پنجم میلادی را آغاز قرون وسطا گرفته بودند ولی در چند دهه اخیر با تعدیلی مهم چنین در نظر گرفته‌اند که از قرن چهارم و پنجم تا قرن هفتم و هشتم میلادی دوره پسین‌باستان یا باستان متاخر است که دوره‌ای انتقالی از باستان به میانه است. که معادل ساسانیان ما می‌شود و شروع قطعی قرون وسطای غرب تقریبا همزمان با اسلام می‌شود.

البته نقدِ دکتر طباطبایی به تفکراتِ افراطی اصطلاحاً باستان‌نگرایانه بود که به نوعی دورهٔ اسلامی را نادیده می‌گیرند و سراسر سیاه و تلخ نشان می‌دهند. تلاش زنده‌یاد این بود که بگویند که قادسیه گیوتینی نبود که سرِ ایران رو ببرد و ما بعد از آن هم انبوهی از منابع داریم. درست است که قادسیه پایانِ کاملی بر اندیشه‌های ما و فرهنگ ما و نظمِ اجتماعی ما نبود. ولی آغازی بر پایان بسیاری چیزها بود. یعنی ایران را در مسیری قرار داد که ره به ترکستان بود که همانطور که دکتر طباطبایی به آن پرداخته بودند انحطاطِ کاملِ ایران با حضور این اقوام کوچک‌گرد در هزارهٔ دوم میلادی آغاز می‌گردد. من نمی‌توانم انکار کنم که خروجی این بی‌راهه همان قادسیه بود و نمی‌توانم یک خطی بین شرق و غرب از فرات یا از کرانهٔ شرقی مدیترانه بکشم و بگویم "شرق" و "غرب" و بعد بگویم لزومی ندارد دوره‌بندی اینها مانند هم باشد. یونانیان به ترکیه امروزی می‌گفتند طلوع‌گاه خورشید یا آناتولی. زمان اسکندر فهمیدند که واقعا هند کجاست و زمان امپراتوری روم بود که فهمیدند چین یعنی چه و باز تا زمانِ مارکوپولو طول کشید تا واقعا بیابند و به چشم ببینند که شرق کجاست. ما نمیتوانیم خطای بزرگ آنان را تکرار کنیم و هم‌تمدن بودن ایران با جهان مدیترانه‌ای را انکار کنیم که باعث شود خودمان را مجبور کنیم دوره‌بندی‌مان را ناسازگار با این "غرب" بر سازیم.

سخن پایانی:

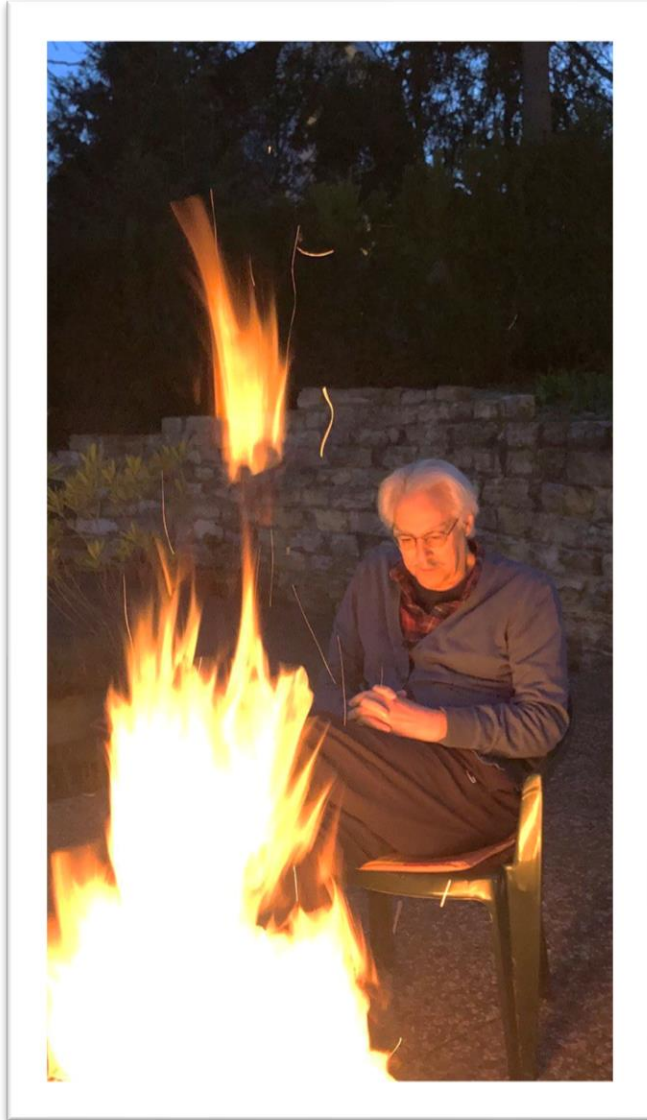
به گمان من از لحظهٔ ورود کورش به بابل - که امروز هم در ۷ آبان توسطِ ایراندوستان جشن گرفته می‌شود - ما وارد "برهه حساس کنونی" شدیم. از زیستن در برهه حساس نباید ترسید. ایران سرزمینی حساس است و نتیجتاً تا زمانی که خواهد زیست در "برهه حساس" خواهد زیست. سعادتِ ما اما در برون‌رفت از انحطاط است و نه هراس از نابودیِ ایران که ایران در طول تاریخِ اندیشه‌ها و افراد را دفن کرده است و خود جاویدان است.

پروژه طباطبایی در این میان همان پروژه مشروطیت بود، یعنی تجدد یا مدرنیته. اما مسیر ما به برای سعادتِ ایران نه یک جادهٔ یک‌طرفه که یک راهِ دوطرفه‌ست. مبدا و نقطهٔ آغاز ما ایران است و باید از ایران آغازید و هر پژوهشی در هر زمینه‌ای باید نخست در ایران بایستد و به پدیدارها بنگرد و به سوی تجدد میل کند. اما نباید در تجدد هم گم شد، بلکه پس از لمسِ آن باید به ایران بازگشت. یعنی مبدا و مقصد ما باید ایران باشد اما در یک مسیر رفت و برگشتی.

طباطبایی از انگشت‌شمار ایرانیانی بود - که بر طبق توصیه رضاشاه به دانشجویان اعزامی به فرانسه که می‌گفت شما چیزهای خوب را از فرانسه بیاموزید، سفارشی که هرگز به آن عمل نشد - از ایران به فرانسه آمد و فرانسه را واقعا شناخت و مثل اکثر دانشجویان فرانسه فریب صورت فریبده چپی - روشنفکری دانشگاه و کافه - پاتوق‌های پاریس را نخورد، بلکه فرانسه را به مثابه مادر تمدن مدرن غربی شناخت و نهایتاً به "ایران" بازگشت.

از این رو، افزون بر اندیشه‌هایش، مسیر رفت و برگشتی و جنبش بی‌پایان او از ایران (سنت) به تجدد و سپس بازگشت به ایران نیز الهام‌بخش است. یادش گرامی و راهش پررهرو باد.

چهارشنبه سوری ۱۳۹۸ - برلین



از آن به دیرِ مغانم عزیز می‌دارند
که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

معرفی: محمدامین مرئی دانش‌آموخته‌اندیشه سیاسی و پژوهشگر فلسفه سیاسی‌اند. ایشان نویسنده مقالات بسیاری در گستره فلسفه و اندیشه سیاسی هستند که اساساً در نشریات درون کشور انتشار یافته‌اند.



محمدامین مرئی

سید جواد طباطبایی و مسئله تدوین تاریخ اندیشه سیاسی

نامور تیغ بود از جوهر نور

سخن گشادن درباره جایگاه شادروان استاد جواد طباطبایی نه جرئت بلکه جسارت می‌خواهد، خصوصاً وقتی قرار باشد کلام از کلک و لسان متعلم نوباوه‌ای چون بنده باشد. به مصداق سخن جلال الدین:

مور لنگم من چه دانم پیر را

پشه‌ای کی داند اسرافیل را

با این همه باید گفت و بهتر از گفتن هم این است که هر آنکه قصد گفتن دارد در آغاز در صدد رفع موانع معرفتی خود برای درک پروژه طباطبایی برآید و به عمق اندیشه او وارد شود. من بر این نظرم که سید جواد طباطبایی یکی از اماجد تاریخ فکر ایران زمین بود و به اعتباری می‌توان ایشان را مهم‌ترین اندیشمند معاصر ایرانی به حساب آورد. گواه این سخن نیز نه تعارفات و تملقات مرسوم بلکه عمق و وسعت اندیشه و اهمیت مضامین و محتوای اندیشه وی است. او خود اهل تعارف نبود و هیچ تملقی را هم به ریش نمی‌گرفت. به تأسی از گفته منسفیلد درباره اشتراوس، ما نیز هر گاه درباره پیچیدگی‌های تاریخ اندیشه

ایران چیزی می‌فهمیم و درکی از آن می‌یابیم، گویی به سرزمینی نو پا گذاشته‌ایم که جای پای فرد دیگری در آنجا پیدا نیست، بیرق برافراشته‌ای در دور دست و یله داده در باد را می‌بینیم که رویش نوشته شده است: جواد طباطبایی پیش از تو اینجا بوده است.

طباطبایی را به حق می‌توان مؤسس تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به معنای دقیق کلمه دانست. به این معنا که وی بیش از آنکه ناظر به صرف اقوال اندیشمندان قدیم و جدید و روشنفکران متقدم و متأخر باشد، در تلاش و جهدی خستگی‌ناپذیر در پی توضیح سیر تحول تاریخ مفاهیم و واکاوی شرایط امکانی یا امتناعی آنها بود. او با عطف توجه به نظام‌های مفهومی تلاش داشت تا به درک منطق دورانی و دوره‌ای، به شناخت پیوست‌ها و گسست‌ها در روندهای تاریخی ایران بپردازد و به همین اعتبار خاطر نشان می‌کرد که مسیرهای سیاسی ما باید از طریق فرایندهای عقلانی ترسیم بشوند. این نکته بسیار مهم البته باعث نشد تا بسیاری از منتقدین ایشان که علی‌الغالب هم سبقه چپی داشتند دچار سوءتفاهم نشوند و او را به ذهن‌گرایی افراطی متهم نکنند. چنانکه مدعی شدند طباطبایی برای واقعیت مادی اصالتی قائل نیست. این منتقدین از آنجا که تاریخ اندیشه سیاسی را در فرمول تبدیل تفکر به واقعیت مادی مورد توجه قرار می‌دهند بر این نظرند که پرداختن طباطبایی به امور ذهنی باعث شده که او به توضیح ایده پرداخته و عمده‌ا از واقعیت مادی چشم ببوشد. آنکه التفاتی به ینابیع و منابع معرفتی شادران طباطبایی داشته باشد، نمی‌تواند به صدق این مدعا گواهی دهد زیرا با اندک توغلی در آثار و منابع معرفتی وی روشن می‌گردد که او در جایی متأثر از اندیشمندانی است که نشان دادند رضایت خاطر خیالپرور خیالباز چیزی جز نیرنگ و خدعه قوه خیال نیست. این نکته مهمی است.

طباطبایی سوای از وجوه مهم فکری، یک وجه چشمگیر دیگری هم دارد و همین نکته است که او را خاص می‌کند. وی به پیروی از کسی چون کوزلک باور داشت که تاریخ تنها در صورتی قادر است به‌مثابه یک علم وجود داشته باشد که نظریه‌ای درباره زمان‌های تاریخی بدهد.

در واقع باید بگوییم که بدون چنین نظریه‌ای تاریخ در پرسش بی پایان از هر چیزی خود را گم می‌کند. اگر بخواهم دوباره به سخن پیشین خود بازگردم که معنا و مراد او از تاریخ اندیشه سیاسی به نحوی ناظر به تاریخ مفهومی است حال باید تأکید کنم که تاریخ مفهومی نمی‌تواند بدون نظریه‌ای در خصوص زمان‌های تاریخی عمل کند. از این منظر تاریخ پرسش از صورت‌بندی نظری جزئیات و ویژگی‌های زمانی برای مفاهیم سیاسی و اجتماعی است. حال ما این موضوع را در مواجهه و بررسی طباطبایی از مشروطیت و پیش از آن یعنی در آغازه‌های دوران جدید ایران می‌توانیم مشاهده کنیم. آنجا که ایشان در واقع ناظر به صورتی از گسست است و با توجه به بافتار نظری معتقد است که به‌رغم استعمال مستمر از کلمات یکسان،

زبان سیاسی و اجتماعی از آن زمان تغییر کرده، و به بیان کوزلکی زمان جدیدی پدیدار شده است. همانطور که او خود در «اشارات نابهنگام در تاریخ نویسی ایرانی در مکتب تبریز» اشاره می کند، معتقد بود که با تشکیل دارالسلطنه تبریز ایران در آستانه دوران جدید قرار گرفت و با تشکیل اولین مجلس قانون گذاری نظام حقوقی جدیدی بر پایه تفسیری از قانون شرع تدوین شد که یک اتفاق بی سابقه در جهان اسلام بشمار می آمد. لازم است در پراتز نکته ای را هم ذکر کنم و آن اینکه وی بارها نقل قولی دارند از منتقدی فرانسوی بنام سنت باو که او گفته است «ما جز در آستانه نمیتوانیم ایستاد! آنجا ایستادن نیز خود کار سترگی است» و به تلمیح و تصریح بارها گفته بود که «من در آستانه ایستادم». طباطبایی در این سخن معنایی خاصی را مراد می کند. چنانکه می دانیم اصطلاح آستانه دوران (Epochenschwelle) و آگاهی از دوران (Epochenbewusstsein) مفهیمی بودند که در دهه های میانی سده بیستم نویسندگان آلمانی آن ها را برای تبیین ساختار دوره های گذار در تاریخ و تاریخ اندیشه و آگاهی از آن بکار گرفتند. نکته حائز اهمیت اینجاست که وقتی طباطبایی می گفت «من در آستانه ایستاده ام»، ناظر بر همین تبیین ساختار دوره های گذار و التفاظ و آگاهی نسبت به آن ها بود. با عطف توجه به همین ساختار دوره های گذار تاریخی بود که طباطبایی را در مقام منتقد سرسخت معاصرین خودش قرار می داد ولیکن برخی نویسندگان، نقدهای مردافکنش را به مسائل روانشناختی و خصومت شخصی تقلیل می دادند در حالی که دقت نداشتند جملگی نقدهای آتشین او در راستای مواجهه اش با شیوه بکارگیری مفاهیم و کاربرد آن ها بود. طباطبایی به تصریح بیان کرده بود که اگر به ترجمه متن های اساسی تاریخ اندیشه در ایران رجوع نمی کند دلیلش این است که آن ها بیش از اینکه ناظر به مضامین مفاهیم و مسئله انتقال مفاهیم باشند کاری از سر لغت بازی های ادبی اند. او تأکید داشت که نوشتن، اندیشیدن با واژگان درباره مضمون مفاهیم است و این اندیشیدن در خصوص مضمون مفاهیم اگر به درستی فهمیده شود می تواند مانع از هبوط در لغت بازی شود. از همین رو، تأکید اکید داشت ما بیش از اینکه متن علمی ترجمه کنیم متن های سیاسی تبلیغی ترجمه کرده ایم یعنی با این نیت پیش رفتیم. او خود نیز در جایی به تأثیر از الکسی دُ توکویل توجه ویژه ای به نقش اهل ادب (homme de lettres) در سیر تحولات ایران داشت و مهم ترین پیامد پیوند میان مدینه فاضله خیالی این اهل ادب به ذهنیات و باورهای خیال اندیشانه توده ها را فروپاشی جامعه می دانست چرا که معتقد بود این دسته از افراد طرحی از نظام های خیالی در برهه ای از تاریخ ایران را در انداخته بودند بی آنکه دریافتی از مناسبات اجتماعی واقعی داشته باشند و به همین ترتیب درباره سیاست و حقوق و تاریخ سخنانی را به زبان آوردند و بر قلم جاری کردند و چیزهایی نوشتند که نتیجه آن چیزها تباهی یک دوره تاریخی بود. در اینجا مقصود طباطبایی، نه لزوماً «نیّت» آن نفرات، بلکه «ضابطه» فکری آن ها پیرامون

سیاست است. یعنی آن اصول کلی که در پس پشت عمل سیاسی و گفتار سیاسی آن‌ها قرار داشت و به عمل ایشان شکل داده و خط تفسیری آن‌ها را تعیین می‌کرد. من بر این باورم که اکنون هر اندیشمندی که به اندیشه و تحقیق درباره ایران می‌پردازد لاجرم با شیخ طباطبایی سروکار دارد، و یا باید با عطف توجه به نظریه او درباره تاریخ اندیشه در ایران نظریه‌پردازی کند و سخن را جهت ببخشد یا باید توضیح دهد که چرا چنین نمی‌کند.

پرسش و پاسخ:

فرخنده مدرّس: آقای مرئی عزیز، ما بی‌نهایت خوشحالیم که شما امروز در این مراسم حضور دارید، حضور شما و دوست عزیز دیگرمان، آقای محبی، از ایران، حقیقتاً موجب مسرت ماست. هر چند نمی‌توانیم از قدم رنجه کردن سخنی به میان آوریم، اما براین باوریم که شما هر دو جان رنجه کرده‌اید، تا روان‌های سوگوار همه ما را با این یاد استاد، که جوانان بسیاری نظیر شما را در مکتب ایران‌دوستی پرورانده، آرام بخشیده و شاد کنید. از شما سپاسگزاریم.

و اما شما در مراسم بزرگداشت دیگری که در میهن‌مان برگزار شد، به توصیه مهمی از استاد اشاره داشتید، این‌که: همواره تذکر می‌دادند: «مسئله افق‌های معنایی را جدی بگیرید.» گفتید: در این باره تعبیری داشته و می‌گفتند: «شما نمی‌توانید بدون عطف نظر به افق انتظار نه در باره گذشته سخنی بگویید و نه در باره حالتان و نه حتی در باره آینده‌تان...»

می‌دانیم، نه در آن جمع فرصت کافی بود و نه در این جمع فرصت کافی خواهد بود، تا، به قول خودتان، این «بزرگترین و جالب توجه‌ترین» نکته را بشکافید، اما آنقدر هست که با توضیحی آبی بر آتش و عطش کنجاوی ما بپاشید. در فرصتی که هست تا جایی که می‌توانید ما را، از دیدگاه خود، در باره این توصیه و تذکر استاد روشن فرمایید.

امین مرئی: در خصوص پرسش ارزنده شما لازم است تا نکاتی را به عرض برسانم. دکتر طباطبایی به طور مشخص و به تصریح افق معناها را بکار نبرده است. اما از لابلای سطور و عطف توجه به مثال‌ها و بحث‌های ایشان می‌توان به این نکته پی برد. بطور مثال وقتی وی قیاسی میان هانری کربن به‌عنوان یک متذکر سنت و سیدحسین نصر به‌عنوان فردی سنت‌مدار انجام می‌دهد ناظر به همین مسئله می‌باشد. یعنی

وقتی طباطبایی از کربن صحبت می‌کند اشاره دارد که او از منظر انسان مدرن با سنت و گذشته گفت‌وگویی برقرار می‌کند. سودای هر پرسشی نیل به حقیقت آن چیز است و در مباحث تاریخ اندیشه سیاسی هم غایت پرسشگری رسیدن به فهم پدیده مورد بررسی است. وقتی دو نفر در مکالمه و گفت‌وگو قرار می‌گیرند، موضع آن‌ها دو افق معنایی متفاوت را تشکیل می‌دهد. به همین اعتبار می‌توان گفت هیچ پرسشی بصورت تجربیدی قابل پاسخ نیست. در واقع وقتی ما با یک پدیده تاریخی مواجه می‌شویم در ابتدا به آن ماهیتی امروزی می‌دهیم و در ادامه در جریان گفت‌وگو با آن پدیده در پی زنده کردن افق معنایی گذشته و نزدیک کردن آن به افق معنایی خویش هستیم. این موضوع را به‌صورت مفصل فردی مثل گادامر به مناسبتی دیگر به بحث گذاشته است. اما اگر بخواهیم از منظر طباطبایی آن را مطرح کنیم و آن چیزی که من برداشت کرده‌ام این است که از طریق گفت‌وگو با پدیده‌ای در دل تاریخ و یا روندهایی در تاریخ سعی می‌کنیم افق معنایی گذشته را زنده کنیم و به افق خود نزدیک کنیم. در واقع ما با برقراری این منطلق گفت‌وگو با آن روندهای مشخص، زمینه درک سیال و پویایی از آن را فراهم می‌آوریم. چنین درک و فهمی درعین حال برخوردار از یک صفت دگرگون‌کننده هم هست؛ یعنی ما درون مایه آن‌ها را به‌گونه‌ای تازه درک می‌کنیم و میان افق فهم ما و افق تاریخی روندها صورتی آمیزش (fusion) برقرار می‌شود. در چنین وضعی ما به جهان تازه آن پدیده و روند قدم می‌گذاریم اما در عین حال آن پدیده را وارد جهان زیست و دنیای خودمان هم می‌کنیم. همین امر موجب وجهی از خودشناسی و خودآگاهی برای ما می‌شود. در واقع این خودآگاهی از در هم تنیده شدن و ممزوج شدن افق حال و گذشته بوجود می‌آید. و این مسئله‌ای بسیار مهم است و نسبتی با گذشته‌گرایی و نوستالژی‌های معمول ندارد و می‌تواند برای ما راهگشا باشد چون به یک معنا ما را قادر می‌سازد تا در جایی از تاریخ درنگی کنیم، لحظه‌ای بایستیم و ادراک مسائل و روندهای تاریخ و گذشته فهم کنونی خود را تعمیق ببخشیم. این نگرش طباطبایی ریشه در اندیشه بنیادی تری دارد و آن اندیشه‌ای است مربوط به منطق دورانی و موضوع مشروعیت دوران تجدد که تحت‌تأثیر کسی چون هانس بلومبرگ قرار دارد. او در عین اینکه موافقت چندانی با دنیوی شدن مفاهیم الهیاتی در مدرنیته ندارد منطق دوران تاریخی را متمایز از یکدیگر می‌داند ولیکن بدین موضوع نیز التفات دارد که شکاف قطعی میان نسلی که در نتیجه آن‌ها فرآیند تجربه و اندیشه با هر دوره‌ای از نو آغاز می‌شود از اساس شرط امکان پیشرفت را منتفی می‌کند. به عبارتی او نیز باور به «پیوند منطقی میان کمیت زمان و کیفیت دستاورد» دارد. امری که با مفهوم تکوین سنت قابل توضیح است؛ مفهومی که خود روی دیگر سکه ایده پیشرفت است.

نکته این است که طباطبایی در بستر تاریخ فلسفه سیاسی مسائل را می‌کاود و کارش پی‌جویی مبانی فکر

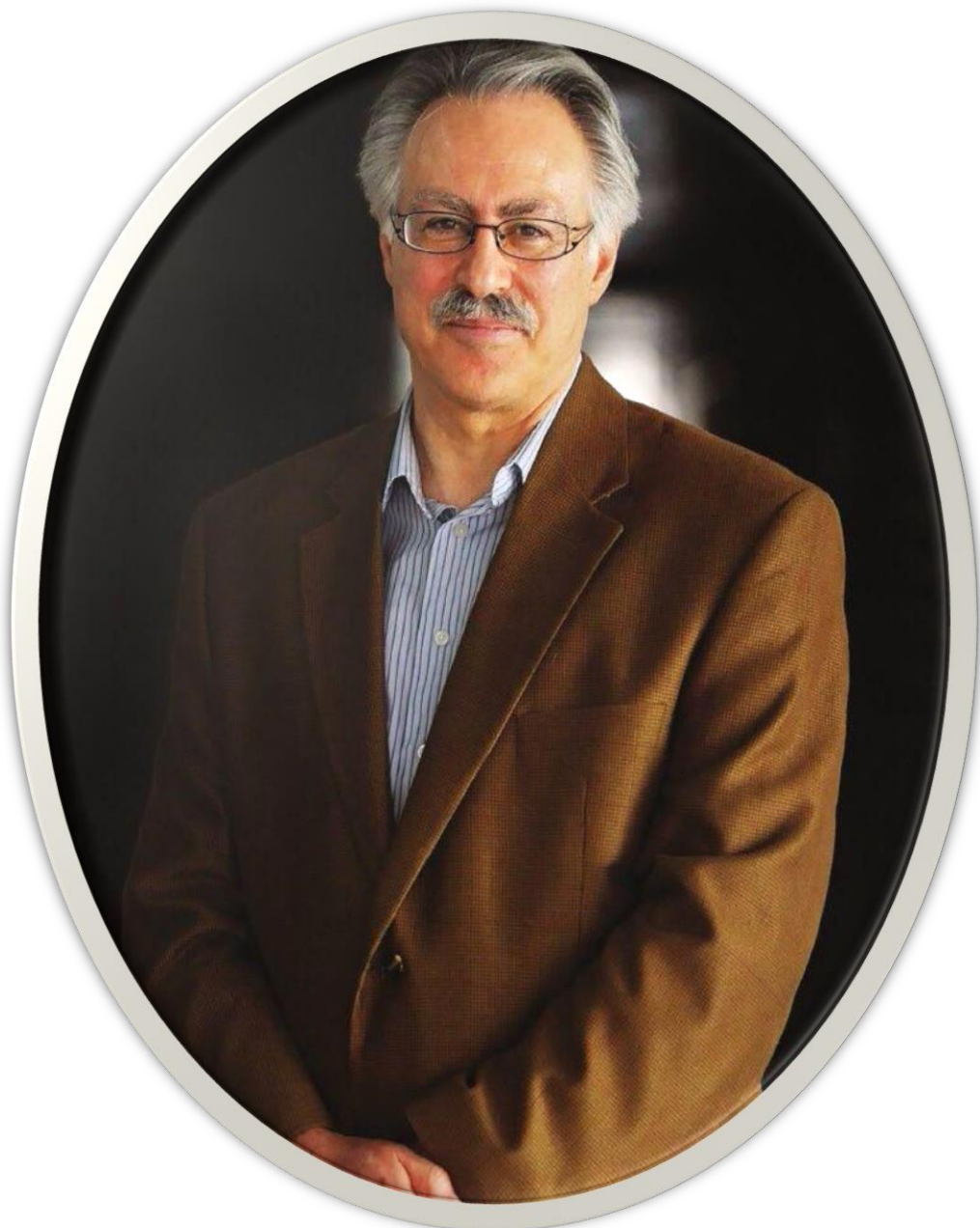
سیاسی و پیوندها و گسست‌های آن در بستر تاریخ است. این اقدام از جهاتی چند تأثیر عمیقی نیز بر سیاست عملی ما خواهد نهاد. زمانی هگل گفته بود فلسفه زمانه‌ای است که اندیشه جای گرفته است. همین مورد در خصوص فلسفه سیاسی هم صدق می‌کند یعنی هم زمان با متحول شدن جوامعی که اندیشمندان در آن جوامع زندگی می‌کنند، بنیان‌های فلسفی‌ای که آن‌ها زمانه خود را در آن جای دادند هم متحول می‌شود. در واقع فلسفه سیاسی منعکس‌کننده شرایطی است که فلسفه از آن برخاسته و چون اندیشه‌های سیاسی را بازیگران سیاسی اتخاذ می‌کنند و سعی دارند تا آن اندیشه‌ها را محقق کنند، فلسفه سیاسی نقشی هم در تغییر جهان دارد و در عین حال خود آن نیز دگرگون می‌شود. حال اگر بخواهیم بفهمیم که ما چگونه ما شده‌ایم، لاجرم باید نسبت به منطق آن روندها در گذشته تاریخی خود آگاهی پیدا کنیم و آن را به فهم درآوریم. تا زمانی که نتوانیم به فهم این منطق دست یابیم، نخواهیم توانست راجع به شرایط امتناعی یا امکانی تحقق پدیده‌های تاریخی خود سخنی درخور داشته باشیم.

سخن پایانی:

در انتهای سخن باید عرض کنم که اهمیت کار دکتر طباطبایی در این بود که سوای از بازخوانی مجدد تاریخ مندرج تحت تاریخ اندیشنده، بدون لغزیدن در نزاع کلیشه‌ای و تقابل دوتایی «ملا و مکلاً» - که سطح عامیانه مباحثات است و هر کدام دیگری را باعث و بانی شکست مشروطیت می‌خوانند - خاطر نشان کرد که در مسیر رخدادهای ناظر بر ایران جدید چه اندیشه‌هایی بالیده‌اند. بطور مثال وی، یک بحث مفصل و جالب توجهی در خصوص رساله‌های سیاسی آن دوره ارائه می‌کند و به خوبی پیکار نظری مدافعان و مخالفان مشروطیت را پیش چشم ما می‌گذارد و اشاره داد که در فرایندهای نظری ایران جدید اشخاصی راه گشودند و مسیر را تسهیل کردند که کمتر به آن‌ها توجه شده است. واقعیتی است که ما در بررسی‌های مربوط به سیر وقایع و رخدادهای سیاسی معاصر خود توجه دقیق و نگاه باریک‌بینانه‌ای به ضابطه (Maxim) های نظری کنشگران و اندیشمندان همان عصر نداشته‌ایم و نوع نگرش‌ها عموماً حول «پیکار سیاسی» سامان یافته‌اند و خلطی میان «نیّت» و «ضابطه» کرده‌ایم. از جمله کسانی که طباطبایی اشاره جدی به او داشت و به واکاوی اندیشه‌اش پرداخت شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی بود که رساله «اللعالی مربوطه فی وجوب مشروطه» را به تصنیف در آورد. ما می‌دانیم که لایحه محلاتی یعنی همان لایحه مراد سلطنت مشروطه که دو مجتهد بزرگ آن زمان یعنی آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی آن را «لایحه شریفه» نامیدند و عنوان داشتند که «این لایحه برای کشف حقیقت مشروطیت و شرح مفاسد

استبداد دولت تمام جهات لازمه را برای بیان کافی کما ینبغی استیفاء و استقصاء فرموده»، در واقع، سند مهمی در تاریخ آزادی‌خواهی مردم ایران به شمار می‌رود. البته این دقت نظری دکتر طباطبایی موجب این نشد تا از سوء تفاهم برخی از منتقدان کاسته شود، چنانکه یکی از اهل قلم و از دوستان ما مطلبی را مرقوم فرموده و ایشان را پیرو «کارل اشمیت» و «کارل لویت» و به عبارتی وی را هوادار چیزی می‌خوانند که «قضیه عرفی شدن» (Säkularisierungstheorem) نامیده می‌شود، که دیدگاهی یکسره برخطاست. عمده قائلین به این دیدگاه، توجهی مؤثری به بنیان نظر طباطبایی نداشته و از این نکته غمض عین کرده‌اند که او با عطف نظر به آرای هانس بلومبرگ و تأکید بر اهمیت درکی نو از زمان در جدال با سنت، قائل بر این نظر است که «مطرح شدن مشکل مشروعیت تابعی از مفهوم دوران (Epochenbegriff) است»، زیرا تنها دوران جدید است که خود را به عنوان «دوران» فهمیده و از مسیر این آگاهی از سرشت جدید و نوآیین خود، ماهیت دوران‌های دیگر را نیز تعیین کرده است. غایت دوران جدید ایجاد گسستی بنیادین از سنت (Tradition) است و مشروعیت دوران جدید به مانند هر مشکل سیاسی و تاریخی در خصوص مشروعیت، از مجرای گسست عمل می‌کند و برای دوران جدید و مفاهیم آن استقلال و اصالت قائل است. از همین رو، به جمله‌ای از هگل استناد می‌کرد که می‌گفت: «از کوشش‌های پیشین که بگذریم، رسالت نشان دادن این امر که گنج‌هایی که به آسمان نسبت داده می‌شد، دستکم در قلمرو نظر به انسان تعلق دارد، به طور اساسی، متعلق به زمان ماست...».

نکته دوم این که، بایستی متذکر این نکته بود که برخی گمان می‌کنند که گفت‌وگوی آگاهانه با سنت و تاریخ در چارچوب افق معناها همان «بازگشت به خویشتن» مرحوم شریعتی و آل احمد و امثالهم، اما از لونِ ایران‌شهری آن است. چنین مدعایی نیز از بنیان بر خطاست. طباطبایی همواره در محاورات خود به تکرار جمله‌ای از شعر پارسیفال وارنر در آخرین اپرایش می‌پرداخت که می‌گفت «التیام زخم از همان شمشیری خواهد آمد که آن زخم را زده است». اما چنین سخنی بدین معنا نیست و او هرگز به دام «توهم آنچه خود داشت» نمی‌لغزید و وسوسه‌ای برای استقرار منطق قدیم در دوران جدید نداشت. وقتی ما التفات درستی به مفاهیم نداشته باشیم، لاجرم مفروضه و مکالمه با سنت را عین «بازگشت‌گرایی»، و «رستوریشن» را عین «عقب‌گرد» فرض می‌کنیم. از قضا طباطبایی هوشمند و هوشیار بود و در «آستانه» ایستاده بود و عنوان می‌کرد که با اتکای به مقولات سنت، امکان پرسش از سنت و حتی تذکر سنت با امکانات خود سنت دیگر امکان‌پذیر نیست. به هر حال طباطبایی دیگر در میان ما نیست اما همچنان ازدل آثارش ما را به گفت‌وگو می‌طلبد.



دفاع ما از تاریخ سیاسی کنونی و وحدت سرزمینی آن در چهارچوب منافع ملی باید
دفاع همه جانبه و تمام عیار باشد

معرفی: علیرضا کیانی در کنار فعالیت سیاسی، در زمینه مسائل مربوط به ایران نیز قلم می‌زند و از او نوشته‌هایی در رسانه‌های مختلف در مسائل مربوط به ایران منتشر شده است. او اکنون عضو حزب ایران نوین، از اعضای انجمن شهریار و از دست‌اندرکاران نشریه فکری - تحلیلی فریدون است. موضوع سخنرانی ایشان «نسبت مشروطیت و رضاشاه پهلوی از چشم‌انداز جواد طباطبایی» است.

بحثی ست در تذکر به نادرستی یگانه گرفتن مشروطیت و دموکراسی. برای روشن ساختن این مغلطه از نظر ایشان باید روایت دکتر طباطبایی از مشروطیت مورد بازخوانی و تأمل قرار گیرد. ایشان امروز در این سخنرانی به اخذ نتایجی از دیدگاه مشروطه بر بستر نظرات دکتر طباطبایی مبادرت نموده و از زاویه این تأملات و نتیجه‌گیری‌ها تلاش می‌کند، نشان دهد که چرا چشم‌انداز فکری جواد طباطبایی در نگاه به مشروطه می‌تواند پایه‌های تئوریک قدرتمندی برای حامیان رضاشاه پهلوی در دفاع قدرتمند از پروژه این پادشاه و یاران او فراهم سازد.



علیرضا کیانی

نسبت مشروطیت و رضاشاه پهلوی از چشم‌انداز جواد طباطبایی

در فضای سیاسی ایران، از جمله اشتباهاتی که جا افتاده است یکی گرفتن مفهوم مشروطیت با مفهوم دموکراسی است. اشتباهی که احتمالاً جواد طباطبایی بیش از دیگران درباره آن تذکر داده است. بر اساس چنین برداشت اشتباهی است که رضاشاه پهلوی و دولت او، ناقضان مشروطیت قلمداد می‌شوند. از این رو در اینجا تلاش خواهد شد روایت جواد طباطبایی از مشروطیت بازخوانی شود و در این بازخوانی به نسبت‌سنجی مشروطیت با پروژه رضاشاه پهلوی دست‌یازیده شود.

الف) روایتی کوتاه از نگاه جواد طباطبایی به مشروطیت

خاستگاه مشروطه‌خواهی ایرانیان: نکته‌ای که مرور آن در آغاز اهمیت دارد این است که بدانیم اساساً از دید جواد طباطبایی خاستگاه مشروطه‌خواهی ایرانیان چه بود و کجا بود؟ جواد طباطبایی، جنبش مشروطه‌خواهی ملت ایران را ذیل دوره‌ای بررسی می‌کند که خود آن دوره را «مکتب تبریز» می‌خواند. وجه تسمیه این نام به اصلاحات عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز و دفاع تبریز از مشروطه مقابل استبداد باز می‌گردد. او تبریز را مکان مشروطه‌خواهی ایرانیان می‌داند و بر این باور است که هم جایگاه و هم خاستگاه مشروطه‌خواهی ایرانیان، «مکتب تبریز» بود.

این دوره با اصلاحات عباس میرزا آغاز می‌شود و نقطه اوج و اتمام آن به زعم جواد طباطبایی آن چیزی است که خود او آن را «پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران» می‌خواند. جواد طباطبایی در توضیح دوره «مکتب تبریز» چنین می‌گوید: «مکتب تبریز کانون تجددطلبی، مشروطه‌خواهی، گسترش اندیشه آزادی و هواداری از حکومت قانون بود و توضیح این دوره و فراز و نشیب‌های آن نیازمند تدوین نظریه حکومت قانون در ایران است». (تاملی درباره ایران، جلد نخست، ص ۷۶ و ۷۷).

جواد طباطبایی در ادامه تأکید می‌کند که توضیح دوره مکتب تبریز مشروط به روشنگری پیرامون مفاهیم و مقولات آن است و از این رو مخاطبان را به تعارض‌های بنیادین میان فلسفه حقوق جدید و قانون شرع متفطن می‌سازد و کوشش‌هایی که در این دوره برای رفع این تعارض صورت گرفته است را پراهمیت می‌خواند گرچه آن را از لحاظ کمی، پرتعداد نمی‌یابد. بر این اساس است که می‌گوید اگرچه جنبش مشروطه‌خواهی ایران، ریشه در بحرانی داشت که ناشی از شکست ایران از روسیه بود اما تاسیس و تدوین نظریه پیرامون مشروطه امکان‌پذیر نشد.

درواقع طباطبایی پیروزی جنبش مشروطیت را پیروزی در عمل می‌خواند. به گفته او نظام مشروطه در ایران استقرار پیدا کرد اما اهل نظر در ایران تاملی در نسبت نظام قدمایی ایران با اندیشه جدیدی که مشروطیت از آن بر آمده بود نکرده بودند. (همان، ص ۸۷). طباطبایی تأکید می‌کند مشروطه‌خواهی در ایران اگرچه گامی بلند در راه ایجاد نهادهای حکومت قانون به شمار می‌آمد اما حتی اندیشمندان ایرانی هوادار مشروطیت نیز به زعم او نتوانستند بیش از یک «آگاهی اجمالی»، درک ژرف‌تری نسبت به مبانی اندیشه جدید بدست بیاورند. (همان، ص ۴۵۵).

جواد طباطبایی، دوره «مکتب تبریز» را دوره‌ای می‌داند که با یک شکست آغاز شد اما با یک پیروزی پایان یافت؛ شکست ایران از روسیه و پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی. بنا به سخن او: «مکتب تبریز کانون نخستین اصلاحات و مکان تکوین نخستین آگاهی از شکست و کوشش برای ایضاح منطقی آن بود».

(همان، ص ۸۳) به گفته او در پایان دوره «مکتب تبریز» ایران، قرون وسطای خود را کاملاً پشت سر گذاشته بود و در آستانه دوران جدید ایستاده بود. (همان، ص ۸۷ و ۸۸) و با انقلاب مشروطیت و شکل‌گیری نخستین نظام حقوقی گامی بزرگ از «آستانه» به سوی دوران جدید برداشت. (تاملی درباره ایران، جلد دوم، بخش نخست، ص ۳۴) گامی که به زعم طباطبایی از جمله با تبدیل فقه به نظام حقوقی جدید برداشته شد. (همان، ص ۷۴)

تعریف مشروطیت و تأکید بر تمایز آن از دموکراسی: همانگونه که در بحث از خاستگاه مشروطه‌خواهی از دید طباطبایی دیدیم، بر خلاف نگاه غالب مورخان چپ‌گرا و اسلام‌گرای ایرانی، طباطبایی مشروطیت را مترادف دموکراسی نمی‌داند بلکه از مفهوم حکومت قانون بیشترین استفاده را می‌برد تا بتواند به بهترین وجه مشروطیت را توضیح دهد.

طباطبایی تأکید می‌کند بیشتر ایرانیان در شناخت مشروطیت دقیق نیستند. اینجا منظور، وقایع اتفاقیه مشروطیت ایران و رخداد‌های حول آن انقلاب پرشکوه نیست. بلکه به زعم طباطبایی، مشروطیت در ایران، در سطح مفهومی، به خوبی شناخته نشد. او درباره این بی‌دقتی در شناخت دقیق مفهوم مشروطیت در ایران، اینگونه می‌نویسد: «دریافت ما از جنبش مشروطه‌خواهی و اندیشه مشروطیت زمانی دقت لازم را پیدا خواهد کرد که آن را... به مثابه آغاز پایان نظام‌های خودکامه - و نه صرف نظام‌های سلطنتی - بفهمیم. از این حیث، مشروطه‌خواهی، حادثه‌ای در تاریخ جهانی آزادی و حکومت قانون است، چنانکه مفهوم مشروطه‌خواهی به نظام‌های کشورهای نیز اطلاق می‌شود که که نظام‌های جمهوری دارند».

درواقع بر اساس دریافتی که از مباحث جواد طباطبایی حول مشروطیت می‌توان داشت، مشروطیت مترادف با دموکراسی نیست بلکه دایره کلانی است که دموکراسی و سازوکارهای انتخاباتی را نیز در خود جا می‌دهد. مشروطیت نظام حکومت قانون است. در حکومت قانون فرد خودکامه مقید به قانون می‌شود. استبداد غیبت قانون است و مشروطیت از این رو مقابل استبداد است که حکومت قانون است.

در تداوم همین بحث، نکته‌ای که در اینجا بایستی بر آن تأکید کرد این است که مشروطیت یک روند است. روند تاسیس و گسترش آزادی و تاسیس و تثبیت حکومت قانون. مشروطیت یک امر یکباره نیست بلکه یک فرایند است. یعنی اعمال محدودیت بر نظام‌های خودکامه و گسترش آزادی‌ها، در غرب که خاستگاه مشروطیت است دوره‌ای طولانی را طی کرده است و هر چه جلوتر آمده‌ایم مشروطیت در اروپای غربی بیشتر معنا یافته است و به صراحت نظر طباطبایی به دموکراسی‌های کنونی منجر شده است. به عبارت دیگر آزادی از استبداد به معنای برقراری لیبرال دموکراسی نیست؛ بلکه رهایی از آن و رسیدن به این را بایستی به مثابه یک روند ملاحظه کرد. طباطبایی از این روند به عنوان «تحول تاریخی پیچیده» نام می‌برد و تأکید می‌کند آزادی از استبداد پادشاه در روند مشروطیت از درجه‌ای نازل آغاز می‌شود.

بر این اساس بایستی دگرباره یادآوری کرد که مشروطیت معادل دموکراسی نیست بلکه اعم از آن و پیش‌درآمد دموکراسی است. طباطبایی با عنایت به تمایز مفهومی مشروطیت از دموکراسی و ناظر بر این تفاوت، حکومت قانون را «تحدید حدود سلطنت مستقل بر پایه‌ی قانون‌های بنیادین» می‌داند که البته به تصریح او در مقایسه با نظام‌های حقوقی پیشرفته کنونی بسیار ناقص بودند. او در گفتگویی با شماره ۳۴ مهرنامه نیز عیناً می‌گوید: «اشکال روشنفکری این است که نظام مشروطه صد سال پیش را از انگلستان کنونی قیاس می‌گیرد. نظام‌های آزادی‌آغازی دارند اما انجمنی ندارند». به زعم او، مشروطیت در ایران نیز می‌بایست به دموکراسی تحول پیدا می‌کرد. اما طبعاً این تحول به مقدماتی نیاز داشت.

(ب) دیدگاه جواد طباطبایی؛ یک پایه‌ی نظری قدرتمند در پدافند از رضاشاه پهلوی

نسبت اقتدار و آزادی: جواد طباطبایی از جمله کسانی است که به مخاطب ایرانی تذکر داده است که میان دو مفهوم «اقتدار» و «آزادی» لزوماً تعارض برقرار نیست و بلکه رسم حکومت در کشورهای غربی نشان داده است که می‌توان میان این دو پیوند و سازگاری ایجاد کرد.

به گفته طباطبایی نسبت جدیدی که در دوران مدرن میان اقتدار و آزادی برقرار شد حتی در دوره مشروطه نیز توسط ایرانیان فهم نشد و بسیاری از ایرانیان، برقراری نظام مشروطه را با «آزادی تعرض به شاه» یکی گرفتند. او به نقل قولی از «حیرت‌نامه» ابوالحسن خان ایلچی دست می‌زند که در واقع بیانگر حیرت ابوالحسن از پیوند سالمی است که در انگلستان میان اقتدار و آزادی برقرار شده بود. ابوالحسن می‌نویسد: «و حقیقتاً اگرچه رسم آزادی در این شهر زیاده از آن است که کسی تصور تواند کرد و شاه بدون قانون نمی‌تواند به کسی بد بگوید ولیکن همه جا که اسم شاه برده می‌شود، همگی نهایت تعظیم می‌نمایند». (تاملی درباره ایران، جلد نخست، ص ۳۲۱)

این در اینجا از این رو یادآوری شد که در تاریخ منورالفکری ایرانی، مفهوم اقتدار، مفهومی منفی تلقی می‌شود در حالیکه پیدا نیست چرا اقتدار کشور یا اقتدار نهاد پادشاهی بایستی منفی تلقی شود اگر در محدوده انتظامات قانونی، روند خود را طی کرده باشد. اقتدار رضاشاهی در کشوری که جز با اقدامات نظامی و عتاب و خطاب به سفارت انگلستان، نمی‌شد آنان را از حمایت از شیخ خزعل منصرف کرد، نه تنها ایرادی ندارد بلکه عین قانون است؛ نه مگر قانون مشروطه، در اصل ۵۰ و ۵۱، فرمانفرمایی قشون بری و بحری و اعلان جنگ و صلح را با پادشاه دانسته بود؟ حفظ حدود کشور در آن اوضاع جز با اقتدارگرایی انجام نمی‌گرفت و البته که اعمال این اقتدار عین تکلیف قانون به پادشاه بود. پروژه‌های رضاشاهی؛ تداوم پروژه مشروطیت: یک دموکراسی قدرتمند پیش از هر چیز، نیازمند نهادهای قدرتمند است؛ نهادی که می‌توان آن را در مفهوم کلان دولت خلاصه کرد که مهم‌ترین نهاد سیاسی هر کشور است. اگر دولت قدرتمند

وجود نداشته باشد نه مشروطیت معنای محصلی خواهد داشت، نه دموکراسی پایدار برقرار خواهد شد و نه عملاً امکان خوشبختی شهروندان وجود خواهد داشت.

طباطبایی مکرراً به مخاطب یادآوری می‌کند که اهمیت مشروطیت ایران، کوشش برای تبدیل قوانین شرع به نظام‌های حقوقی مدرن و ایجاد نهادهای حکومت قانون بود. (تاملی درباره ایران، جلد دوم، بخش نخست، ص ۱۲۶). در اینجا یادآوری تلاش‌های سترگی که در دوره رضاشاه پهلوی برای شکل‌دهی به نظام قضایی جدید صورت گرفت، بایسته است. کوششی که مرهون هوشمندی زنده یاد علی اکبر داور و حقوقدانان آن دوران و اراده رضاشاهی برای تحقق آن بود.

طباطبایی در انتقادی که بر مفهوم «شبه مدرنیسم» از همایون کاتوزیان وارد می‌کند، در پدافند از پروژه‌های رضاشاهی می‌گوید: «تجدد روند تاریخی طولانی است و در طول تاریخ تحقق پیدا می‌کند. مهم‌ترین نشانه‌های دوران جدید وجود دستگاه مالی متمرکز، قشون حرفه‌ای، دادگستری با نظام قانون‌های مدون و نظام آموزش و پرورش ملی است و همه این‌ها در عصر پهلوی اول تحقق پیدا کرده بود». او همچنین از اطلاق صفت خودکامه به رضاشاه نیز انتقاد می‌کند و اطلاق این صفت به او را نیز تلویحاً ناشی از نادانی روشنفکری ایرانی به مقوله حقوق می‌داند: «کاربرد غیر انتقادی اصطلاح despotism یا خودکامگی، در مورد بنیادگذار دادگستری، که در زمان او نخستین نظام حقوقی جدید ایران نیز تدوین شد، خالی از تعارض نیست، زیرا ویژگی خودکامگی فقدان یا تعطیل نظام حقوقی است. می‌توان ایرادهای بسیاری بر رضاشاه، و همه اقدامات و اصلاحات او گرفت، اما به این اعتبار او در معنای دقیق کلمه خودکامه نبود».

نظام پهلوی؛ تداوم و تقویت نظام حکومت قانون: دکتر طباطبایی در ماه‌های پایانی عمر خود مقاله‌ای به نام «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» در تحلیل انقلاب ملی ایران نوشت که در ۱۷ قسمت در کانال تلگرامی او منتشر شد. این مقاله از آن رو اهمیت دارد که طباطبایی در کتاب‌های خود مجال و وقت آن نیافته بود که به انقلاب ۵۷ بپردازد و چنانکه می‌توان حدس زد اساساً طباطبایی به علت نوع نگاهی که به رخداد ۵۷ داشت تا زمانی که در ایران بود تلاش می‌کرد از بیان نظرات خود پرهیز کند تا وارد تقابل با نهادهای حافظ امنیت جمهوری اسلامی نشود.

طباطبایی جمله‌ای کوتاه در توصیف انقلاب اسلامی در همان مقاله دارد که به زعم نگارنده به کوتاهی بیانگر دیدگاه در این زمینه است. او می‌گوید: «انقلاب اسلامی انتقام مشایخ و مراجع از نظام حکومت قانون بود». این جمله صرفاً بیانگر دیدگاه طباطبایی درباره انقلاب ۵۷ نیست بلکه مجال این را می‌دهد که نگاه او به پادشاهی پهلوی را نیز دریابیم. جواد طباطبایی بر خلاف روایت مسلط میان تاریخ‌نویسان که علی‌الغالب از اردوگاه چپ یا اسلامگرا به روایت تاریخ معاصر کشور پرداخته‌اند، پادشاهی پهلوی را نه تنها

ناقص مشروطیت نمی‌داند بلکه آن را در امتداد حکومت قانون در ایران ارزیابی می‌کند و همانطور که در ادامه خواهیم دید این پادشاهی را مقوم حکومت قانون در ایران می‌داند.

فراموش نکنیم که از دیدگاه مفهومی، طباطبایی مشروطیت را بیش از هر چیز در تاسیس آزادی و نظام حکومت قانون می‌فهمید. این دیدگاه تند و تیز طباطبایی علیه رخدادهای ۵۷ زمانی شفافیت بیشتری پیدا می‌کند که می‌بینیم او در انتقادی بسیار تند از اسلاوی ژیک - که انقلاب ملی ایران را همسان جنبش‌های پروگرسو در آمریکا و اروپا دانسته بود - او را یک «آشوب طلب حرفه‌ای» می‌خواند که نسب فکری و سیاسی‌اش به میشل فوکو می‌رسد: «کسانی مانند فوکو و ژیک آشوب‌طلبان حرفه‌ای هستند و هیچ چیزی مانند آشوب‌طلبی از انقلاب ملی برای بازپس گرفتن حقوق ملت بیگانه نیست. این که ژیک و یاران او پای آمریکا و لهستان را نیز به وسط می‌کشند به معنای این است که نمی‌دانند چه اتفاقی در ایران می‌افتد. اینان در آمریکا و لهستان به دنبال سرنگونی حکومت قانون هستند، هم چنانکه فوکو در ایران بود، و این ربطی به انقلاب ملی ایران ندارد که مهم‌ترین هدف آن ایجاد حکومت قانون است.»

پادشاهی پهلوی و شکل‌گیری طبقه متوسط؛ پایه‌ریزی یک دموکراسی پایدار؛ به روایت منورالفکران چپ و اسلامگرا - که دستکم تا پیش از دهه ۹۰ خورشیدی برای دهه‌ها روایت غالب در ایران بود - انقلاب اسلامی تداوم انقلاب مشروطه دانسته می‌شد و بر این اساس پادشاهی پهلوی و به ویژه شخص رضاشاه پهلوی ناقض مشروطیت ارزیابی می‌شد؛ طباطبایی با این نگاه صراحتاً سر ستیز دارد.

او در نقد یکسان‌انگاری ماهیت انقلاب مشروطه و انقلاب ۵۷ طباطبایی، در فصلی به نام «تجدید مطالعی در مفهوم سنت» در جلد دوم از کتاب «تاملی درباره ایران» تأکید می‌کند انقلاب مشروطیت انقلابی از جنس «انقلاب‌های خون» نبود بلکه انقلابی برای تاسیس آزادی بود. او تبیین سرخ از انقلاب مشروطیت، یعنی یکسان‌انگاری آن با انقلاب ۵۷ را نتیجه ناتوانی روشنفکری ایران در تبیین واقعه ۵۷ می‌داند. ناتوانی‌ای که طباطبایی آن را توهم «توضیح دو انقلاب با یک نظریه» می‌داند که البته عملاً هیچ کدام را توضیح نمی‌داد. (تاملی درباره ایران، جلد دوم، بخش دوم، ص ۵۳۳).

همچنین جواد طباطبایی در همان مقاله «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» تصریح می‌کند که در دوره ۷۰ ساله‌ی میان انقلاب مشروطه و انقلاب ۵۷، پایه‌های طبقه متوسطی که پایه‌ی یک دموکراسی پایدار است در ایران بنیان گذاشته شد. او می‌گوید: «انقلاب اسلامی ضد انقلاب مشروطه بود. انقلاب مشروطه بود که ایران را وارد دوران جدید کرد و یکی از ویژگی‌های آن پدیدار شدن یک طبقه متوسط بود که طی بیش از هفت دهه بالیده بود و آداب، الگوهای رفتاری، سلیقه و ذائقه و فرهنگ خود را ایجاد کرده بود. این طبقه متوسط، که بر اثر "خدعه" ای گمان می‌کرد انقلاب مطالبات او را تأمین خواهد کرد، سهمی مهم در پیروزی انقلاب داشت، اما از همان آغاز، و بویژه با برآمدن کوخ‌نشینان، کنار گذاشته شد... آن طبقه‌ای، که چهار

دهه سرکوب شده بود و حکومتیان گمان می‌کردند مغلوب کوخ‌نشینان کرده‌اند، اینک سر بلند کرده و «اقتدار واقعی» یک کشور را به نمایش گذاشته است».

*این متن صورت پیراسته سخنرانی علیرضا کیانی در کنفرانس «یادبود دکتر جواد طباطبایی» است که در ۸ آوریل ۲۰۲۳ میلادی از سوی «سازمان مشروطه ایران» و به صورت آنلاین برگزار شد.

پرسش و پاسخ:

فرخنده مدرس: می‌دانید که من شخصاً از ستایشگران بی‌تکلفی و صداقت شما هستم، هر جا هستم با خود صفا و صمیمیت، به ویژه در کلام، به ارمغان می‌آورید.

اگر اجازه دهید ابتدا توصیف ظاهراً «نامتعارف» شما، در بارهٔ دکتر طباطبایی، را در اینجا یادآوری کنم. این که گفته‌اید: «به تأسی از شیخ نیشابوری و با کمی دست‌کاری معنایی خیلی سراسر است می‌توان گفت که جمله علمای عالم عیال جواد طباطبایی هستند در تأمل بر ایران. حال دوست باشند یا دشمن نظرات ایشان...» البته ایشان طبیعی‌ست که پای دوستی و دشمنی را به میان نمی‌آوردند. اما طرح خاصی در طبقه‌بندی مخالفین نظرات خود داشتند.

نظرشان بر این بود که برای مخالفت با یک دستگاه نظری با نظام مفهومی منسجم و مرتبط، یا باید به درون آن رفت و با وفادار ماندن به امکانات مفهومی و با پایبندی به الزامات روشی، به بررسی و نقد آن دستگاه پرداخت، که در این صورت تلاشی فکری خواهد بود در جهت اصلاح آن نظریه و لاجرم در تقویت آن. اما صورت دیگر مخالفت به منظور «نقد و رد» است که در این صورت، این نوع مخالفت، در درجهٔ نخست مستلزم ایستادن بر زمین دیگری، یعنی ارائهٔ یک نظریه یا نظام فکری دیگری است. دکتر بر ایران ایستاده بود. نظریه‌ها و نظام مفهومی «انحطاط»، «شرایط امتناع تفکر»، «زوال اندیشه» و... حاصل تلاش‌های فلسفی - تاریخی ایشان است برای شناخت ایران، به امید برون‌رفت ایران از وضعیت انحطاط. پس در درجهٔ نخست، نتیجهٔ منطقی برخاسته از دیدگاه استاد؛ این است که پدیده‌ای باید وجود داشته باشد، که بتوان آن را موضوع شناخت قرارداد. در آن مدت نظریه‌های رقیبی، البته اگر بتوان به اغماض «نظریه» گفت، ارائه شدند که در درجهٔ نخست منکر تداوم تاریخی ملت ایران بوده‌اند. اهم این «نظریه‌ها» از طرف دکتر طباطبایی در هم کوبیده و طراحان‌شان هم، خُب، به دشمن بدل شده‌اند. که مهم نیست. اما یکی از آن، به اصطلاح «نظریه‌ها» همان «نظریهٔ امت» است. از نظر شما برجسته‌ترین ابزارهای مفهومی، نظری

و تاریخی جنگ استاد علیه امت‌گرایی کدام بوده است؟ چرا ایشان امت‌گرایی در ایران را از بن و از همان آغاز محتوم به شکست می‌دانستند؟

علیرضا کیانی: پرسش شما به صورت خلاصه در واقع این است که دکتر جواد طباطبایی از کدام موضع به امت‌گرایی می‌تاخت؟ به نظرم پاسخ ساده و درست این است: ایران‌گرایی. اما این ایران‌گرایی را صرفاً نبایستی به معنای ساده و سیاسی تر آن یعنی، دفاع از منافع ملی کشور و تاکید بر تامین خیر عمومی ایرانیان گرفت که البته این نیز در جای خود بسیار اهمیت دارد. اما اینجا در سطح نظری داریم حرف می‌زنیم. وقتی می‌گوییم ایران‌گرایی دکتر طباطبایی را از دریچه نظری تر بایستی فهمید به علت قداستی نیست که برای تئوری در مقایسه با عمل و کنش قائل هستیم؛ بلکه عرضم این است که اگر می‌خواهیم دکتر طباطبایی را و ایران‌گرایی او را بهتر دریابیم ناچار هستیم بیشتر به عمق برویم. چون پرسش دکتر تئوریک و نظری است. ببینید دکتر طباطبایی از اینکه تاریخ‌نویسی ایرانی شعبه‌ای از تاریخ‌نویسی غربی شده است و تاریخ‌نویسان ایرانی از پرتو مفاهیم غربی به تاریخ ایران نگاه می‌اندازند شدیداً انتقاد می‌کند. او تاکید می‌کند یک غربی جز از دریچه مفاهیم غربی نمی‌تواند به تاریخ کشور ما نظر کند. اما آیا بایستی ما نیز حتماً بایستی به آن دریچه‌ها تن بدهیم؟ این پرسش بسیار مهمی است که ایشان مطرح کرد. او به خاستگاه متفاوت ما و غرب اشاره می‌کند و بر این اساس تاکید می‌کند که ما نمی‌توانیم هویت خود را از مجرای آگاهی انسان غربی درک کنیم. این عین پرسشی است که او مطرح می‌کند که آیا مواد تاریخ ایران را می‌توان به محک مفاهیم غربی زد و آن مواد را با ضابطه‌های این مفاهیم تحلیل کرد؟

به زعم من اگر ما این پرسش را نپرسیم و بر اساس آن به تدقیق و تحلیل وضعیت خودمان بر نیاییم، دچار تبعات جدی می‌شویم که از جمله آن ایدئولوژیک شدن نگاه ما به ایران و روند تحولات آن است که در تقابل با اندیشه تاریخی قرار می‌گیرد. بر خلاف اندیشه تاریخی که به تعبیر دکتر تلاش برای فهم گذشته از دیدگاه حال است، و تاریخ‌نویس در آن تلاش می‌کند بر پایه آگاهی جدید نسبت گذشته با حال را تبیین کند، ایدئولوژی امت کاملاً برعکس است و تلاشی است برای اینکه گذشته را به مثابه آینده حال توضیح دهد.

به عنوان نمونه خود دکتر جواد طباطبایی به علی شریعتی می‌پردازد و می‌گوید ابوذر شریعتی ابوذر تاریخی نیست؛ بلکه دستمایه‌ای است برای توجیه ایدئولوژی سوسیالیسم. یعنی گذشته دستکاری می‌شود و به مثابه‌ی آینده‌ی حال به ما عرضه می‌شود. خب در این میان چه صدمه می‌بیند؟ تاریخ، گذشته، واقعیت، وجود تاریخی. ایدئولوژی امت‌گرایانه شریعتی بالضروره ضد تاریخ ایران بود. به همین علت است که شما

می‌بینید شریعتی، بوعلی سینا را می‌زند، فخر رازی را می‌زند، زکریای رازی را می‌زند، محمد غزالی را می‌زند و فقط ابوذر را نگاه می‌دارد و آن هم نه ابوذر تاریخی بلکه یک ابوذری که مثلاً شبیه خسرو گلسرخی در تهران انقلابی بود بیشتر تا یک صحابی پیامبر در صحرای عرب. اینجا من یاد حرف درخشان محمدرضا شاه هم می‌افتم که در مصاحبه با دیوید فراست درباره خمینی گفته بود برای این فرد تاریخ ایران از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ آغاز می‌شود و شاه می‌گوید او هیچ نکته مثبت و پادشاه خوبی در تاریخ ایران پیدا نمی‌کند.

خب بر این اساس امت‌گرایی محتوم به شکست است چون اساساً نمی‌داند در کجا دارد حکومت می‌کند. این اتفاقاً بحثی است که دکتر طباطبایی باز در یکی از آخرین مقاله‌های خود یعنی «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» چندین بار درباره جمهوری اسلامی به آن اشاره کرد. او می‌گفت مشکل جمهوری اسلامی - که شاخه غالب و پیروز امت‌گرایان پنجاه و هفتی بود - اساساً این بود و است که نمی‌دانند در کجا حکومت می‌کنند. رهبر این رژیم خود را «ولی امر مسلمین جهان» می‌خواند در حالیکه جهان اسلام خیلی هم ایرانیان را به عنوان مسلمان قبول ندارد! جمهوری اسلامی نمی‌فهمد که به تعبیر دکتر طباطبایی ایران همیشه بیرون درون جهان اسلام بوده است. به همین علت است که من دیده‌ام که این بچه حزب‌اللهی‌های ایران از درک این نکته می‌مانند و نمی‌دانند چگونه توجیه کنند که چرا فلسطینی در ارتش صدام علیه ایران می‌جنگید در حالیکه رژیم ایران، پشت آرمان فلسطین سنگر گرفته بود. نمی‌فهمد که اسماعیل هنیه الان برادر دلارهای نفتی ایران است.

بحث صدام شد. اتفاقاً در ایران کسانی که در امت‌گرایی بیشتر صادق بوده‌اند در جنگ نخست خلیج فارس می‌گفتند به یاری صدام برویم؛ همین کروی و محتشمی‌پور در مسئله جنگ کویت و عراق، صدام را خالد بن ولید خوانده بودند و گفته بودند مقابل کفار آمریکایی باید به یاری خالد بن ولید شتافت. این گذشته‌سازی را می‌بینید. می‌بینید چگونه گذشته را دستکاری می‌کنند. ضربه نظریه امت‌گرا دقیقاً در دستکاری گذشته تاریخی و بیرون آوردن از کانتکست و چارچوب و تعریف آن به عنوان وضعیت حال و آینده ماست. یعنی تو را نسبت به واقعیت کشور تهی می‌کند و وقتی تو آینده کشور را شناسی ضربه سنگین به آن می‌زنی اگر زمام حکمرانی را در دست بگیری و در حالت عادی نیز نادان می‌مانی. طباطبایی به ما می‌گوید شما نه در بحث‌های شریعتی و نه در بحث‌های سروش - علی‌رغم اینکه این دو ظاهراً با هم مشکل دارند - هیچ اشاره‌ای به جنبش مشروطه‌خواهی پیدا نمی‌کنی. در حالیکه من واقعاً نمی‌دانم چگونه می‌توان درباره ایران معاصر نظر داد اما به مشروطیت نپرداخت و درباره آن تامل نکرد.

طباطبایی در اینجا دقیقاً از عبارت غیر تاریخی و ضدتاریخی استفاده می‌کند و تاریخ ندانستن یعنی واقعیت را ندانستن و نادانی نسبت به واقعیت در صورت تسلط بر کشور یعنی ضربه زدن به کشور. یاد جدال میرزا

سلیمان اسکندری و سیدحسین مدرس افتادم. قبل از پادشاهی رضاشاه در یکی از این مجالس دوره مشروطه سلیمان اسکندری گویا منبر سوسیالیستی رفته بود که کارگر باید هشت ساعت کار کند شبیه این؛ که سیدحسین مدرس گفت آقا شما چهار تا کارخانه به ما نشان بده! اصلا کارخانه‌ای نیست که حالا بخواهیم حقوق کارگرس را رعایت کنیم.

بر اساس گفته بالا، من با این نظر که می‌گوید اگر به جای آخوندها، کمونیست‌ها در ۵۷ قدرت را در دست می‌گرفتند ایران وضعیتی به مراتب بدتر داشت موافقم؛ چون آخوند بخشی از تاریخ ایران است اگرچه وجه ارتجاعی و تخریب‌گر آن؛ اما کمونیسم با ما غریبه مطلق بود. اگر ایدئولوژیک بودن به اصطلاح نظریه‌ها و پیامدهای عملی آن را معیار بگیریم می‌توان گفت هرچه غلظت ایدئولوژیک یک نظریه بالاتر باشد با جامعه غریبه‌تر است و ضربات سنگین‌تر می‌زند. کمونیسم قطعاً غلظت ایدئولوژیک بالاتری داشت. به همین علت است که شما می‌بینید کمونیست‌ها از خلخالی و خمینی حقیقتاً شاکی هستند که چرا دادگاه‌های انقلاب به اندازه کافی اعدام نمی‌کند.

سپاس از صبر و شکیبایی شما.

سخن پایانی:

برآمد

گاهی دیده می‌شود، حامیان رضاشاه پهلوی در دفاع از عملکرد این پادشاه و برای پاسخ به کسانی که رضاشاه را ناقض مشروطیت می‌دانند، به دکتر ماشالله آجودانی استناد می‌کنند که در روایتی رضاشاه را «قهرمان مشروطه» دانسته بود. به زعم نگارنده در این حوزه مورد بحث، از چشم‌انداز طباطبایی به نسبت شایسته‌تری از نسبت رضاشاه پهلوی و مشروطیت می‌توان دست یافت.

در دیدگاه آجودانی مشروطیت سه خواست اساسی داشت؛ ایجاد حکومت مقتدر مرکزی، مدرنیزاسیون، و آزادی. از دید آجودانی رضاشاه دو تایی اولی را برآورده کرد و سومی را قربانی کرد. اگرچه بحث از انتقال از اقتدارگرایی به خودکامگی در دوره پادشاهی رضاشاه، شایسته بحثی جداگانه است، اما اصل بحث آجودانی از دیدگاه طباطبایی اشتباه است چه آنکه آزادی به تعبیر طباطبایی از درجه‌ای نازل آغاز می‌شود و بدون مدرنیزاسیون و دولت مقتدر، نمی‌توان آزادی داشت. این رضاشاه بود که آزادی را تاسیس کرد که به بهترین وجه در تاسیس آزادی زنان نمود دارد.

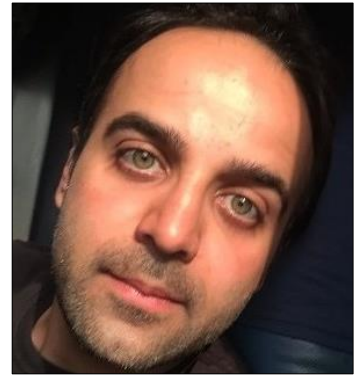
بر اساس آنچه در بالا به تفصیل به نگارش در آمد، نگارنده مدعی است چشم‌انداز فکری جواد طباطبایی در نگاه به مشروطه می‌تواند پایه‌های تئوریک قدرتمندی برای حامیان رضاشاه پهلوی در پدافند قدرتمند از پروژه این پادشاه و یاران او فراهم سازد.

نوروز ۱۳۹۹ خورشیدی - برلین



به صحرا رو که از دامن غبار غم بیفشانی
به گلزار آی کز بلبل غزل گفتن بیاموزی

معرفی: امین نایب‌پور لیسانس: ریاضی از دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف)، تئولوژی و فلسفه از دانشگاه سن لویی
 فوق لیسانس: فلسفه با گرایش فلسفه سیاسی از New School for Social Research (نیو اسکول فور سوشال ری سرچ)
 دکترا: دانشگاه فرایبورگ با گرایش فلسفه سیاسی فارابی
 اکنون: پژوهشگر مستقل (در سی‌وی می نویسد Independent Scholar). (این‌دپندنت اسکولار)



طباطبایی، ماکیاولی، و مسئله تاسیس

امین نایب‌پور

در این نوشته سعی می‌کنم با تمرکز بر مفهوم تاسیس نزد ماکیاولی قسمتی از پروژه فکری طباطبایی را تبیین کنم. بدیهی است که در این نوشتار کوتاه امکان پرداختن به همه جزئیات مفهوم تاسیس نزد ماکیاولی و طباطبایی وجود ندارد، اما سعی من آن است که شباهت‌ها و اهمیت مسئله تاسیس را در طباطبایی از زاویه پروژه فکری ماکیاولی با تمرکز بر مسئله تاسیس نشان دهم.

در فصل ۱۵ شهریار ماکیاولی مدعی است که از نظم دیگران جدا شدم و در گفتارهایی درباره‌ی لیوی تدقیق می‌کند که نظم و وجوه جدیدی از امور را ساختم (New modes and order of things). این کارش را تشبیه می‌کند به کشف قاره آمریکا توسط کریستف کلمب. به قول حافظ طرحی نو در انداختم. سوال اینجاست که چه چیزی را کشف کرد؟ در واقع پروژه دو استراتژی کشف وجهی نو در اندیشه سیاسی و سپس انداختن طرحی نو بر روی سنت. در همان گفتارها می‌گوید که من روم را که فراموش شده بود دوباره یادآوری کردم. برای این عمل تاسیس، تاسیس مدرنیته سیاسی به تعبیر اشتراوس، باید اندیشه

سیاسی زمانه‌ی خودش را (مسیحیت و یونان) فرو بریزاند. یعنی دوری از تامل درباره‌ی رژیم‌های خیالی و تئوری‌های بهترین نوع حکومت، آن طور که در نزد افلاطون و پیروانش می‌بینیم. پس به جای خیال‌پردازی و صحبت از شهر ایده‌آلی، برویم به سمت حقیقت موثر. استراتژی بعدی‌اش استفاده از روش *in extremis* است. یعنی وضع بحرانی را به عنوان وضع مسلط و «عادی» امور در نظر بگیریم و بر مبنای آن تئوری حکومت را بسازیم. مثلاً ایتالیای دوران خودش را که اوضاعی پریشان و بحرانی داشت به عنوان مبنای تئوری‌پردازی خود قرار می‌دهد، نه ایتالیای زمان صلح.

به نظرم طباطبایی نیز چنین استراتژی را در پیش می‌گیرد. چطور؟ مثل همان تردید ماکیاولی در رژیم‌های خیالی افلاطونی، طباطبایی بارها اشاره می‌کند که «ایران اینجاست که من ایستاده‌ام». یعنی چه؟ یعنی راجع به ایرانی سخن می‌گوید با موادی قابل لمس، با خاک مشخص و با این فضایی که در نقشه جغرافیا اشغال کرده است. اصرار اشاره‌ای (*indexical*) طباطبایی روی «اینجا» و «من ایستاده‌ام» نقد اوست بر اولاً ایران خیالی عضو جامعه جهانی پرولتاریا و ثانیاً ایران حل شده در امت. نکته‌ی مهم دیگر اصرار طباطبایی بر ایران، که بی‌شبهت به یادآوری روم توسط ماکیاولی نیست، را باید در بستر تاریخی طرح مباحث او دید. زمانی که گفتمان‌های چپی و امتی سکه‌ی رایج بودند، ذکر ایران توسط طباطبایی گویی کشف دوباره‌ی ایرانی بود که در جامعه جهانی پرولتاریا و امت حل و حذف شده بود. ایران باید در این شرایط از نو یادآوری می‌شد، اما در کنار این یادآوری اندیشه‌ی ایران نیز باید تاسیس می‌شد. یعنی ایران موضوع و کانون پژوهش‌های فکری او شد. برای اینکه این وجه جدید تفکر درباره‌ی ایران ممکن شود طباطبایی به نقد سه جریان باستان‌گرایی و ناب‌گرایی، اسلام سیاسی، و مقلدین غرب پرداخت. اسم این فعالیت‌های فکری را او در آستانه ایستادن گذاشت. یعنی برای امکان اندیشه‌ی سیاسی ایران باید اولاً موانع فکری را تخریب کرد (اسمش را گذاشت تصلب سنت) و ثانیاً اندیشه سیاسی جدید را با توجه به مواد تاریخی ایران تدوین کرد.

پرسش و پاسخ:

فرخنده مدرّس: با سپاس بی‌کران از حضور شما و اما اجازه دهید، در آغاز پرسش‌م، جمله‌ای را که، به ترجمه، از «راجر اسکروتن فیلسوف و نویسنده انگلیسی» آورده‌اید تا در مورد جایگاه علمی طباطبایی نظر بدهید، در اینجا تکرار کنم. شما گفته‌اید:

«به نظرم فعالیت‌های علمی دکتر طباطبایی حول این نقل قول از اسکرُوتُن خلاصه می‌شوند: «ما حول عشق متحد هستیم: عشق به وطن، عشق به نهادهایمان، عشق به قانون، و عشق به خانواده. آن چیزی که ما را محافظه‌کار می‌کند میلی درون ماست برای محافظت از آنها؛»

البته توصیف بسیار زیبایی است اما همه ما می‌دانیم، جدال‌های دکتر طباطبایی بر «نظام دانشگاهی» موجود و «نظام تولید علم» مفقود در ایران یکی از بحث‌برانگیزترین جدال‌ها و با نگاه به ابن‌خلدون، در مورد «شرایط امتناع تأسیس علوم انسانی» در ایران، یکی از پیچیده‌ترین مباحث تقریباً بی‌سابقه‌ای است که ایشان مطرح کرده‌اند. و این دیدگاه‌ها چنان واقع‌بینانه و سخت‌گیرانه است، که باید گفت، هرچه رؤیای عاشقانه و آرمان‌خواهانه هست از سرها می‌پراند. شاید اغراق باشد، اما باید بگویم که جدال دکتر طباطبایی برای دانشگاه و آن هم دانشگاه ایرانشهر، و برای تأسیس علم در ایران، چندان دست کمی از جنگ برای حفظ ایران ندارد. اما به نظر شما مهمترین وجه الزامی داشتن دانشگاه و نظام تولید علم واقعی از دیدگاه دکتر طباطبایی چیست؟ و «دانشگاه ایرانشهر» چگونه دانشگاهی است؟

امین نایب‌پور: من در اینجا یک توضیح کوتاه در مورد آن نقل قول از اسکرُوتُن بدهم؛ خُب او در داخل یک سنتی این حرف را زده است که سابقه دانشگاه آکسفورد یا دانشگاه کمبریج را دارد که گذشته آنها به قرن سیزده و بعضی‌ها می‌گویند به قرن دوازده می‌رسد. و به معنای واقعی می‌شود گفت که یک نهاد است. به هر حال یک نهاد سلطنت در آنجا هست که هزارساله است. حکومت قانون در آنجا قدیمی‌تر است. برای ما دست کم اینها در شکل نهادینه شده و در شکل انضمامی‌اش جدید هستند. شاید ایده‌اش نه، اما به شکل انضمامی جدید است.

من اتفاقاً درگیری دکتر طباطبایی با دانشگاه را از همین زاویه می‌بینم. این که همیشه می‌گفتند که موضوع دانشگاه ایرانشهر باید ایران باشد. این که شما در مورد چیزی حرف می‌زنید، شما در باره ایران حرف می‌زنید، این یعنی چه؟ یعنی این که وقتی ما حرف‌های پُست‌مدرنی را از غرب وارد می‌کنیم، که واقعاً شبیه واردات است، اینها آیا واقعاً برخاسته از کلاس فرد ایرانی است، که در آن زندگی می‌کند؟ یا این که برخاسته از پُست‌مدرن فرانسوی یا آمریکایی است؟ دکتر طباطبایی می‌گوید؛ وقتی اُبژه شما ایران نیست، وقتی مقلد هستید و دارید وارد می‌کنید، نهاد در چنین شرایطی شکل نمی‌گیرد. نهادی که مسئله‌اش ایران باشد، مسئله‌اش مشکلات ایران باشد، و وقتی ما می‌گوییم؛ مسئله و مشکلات ایران باشد، این حرف‌ها را هم نباید به صورت کلی و انتزاعی بفهمیم. مسئله‌اش این باید باشد که فرضاً چرا توسعه در ایران این موانع مثلاً X ، Y یا Z را دارد. این‌ها را باید به صورت تجربی یا به صورت میدانی دید. مرحوم عالیخانی این کار

را خیلی خوب انجام می‌داد. ولی نهایتاً وقتی که این ایدئولوژی‌ها وارد می‌شوند، دیگر ارتباط ما با این دنیای مادی و واقعی بیرون قطع می‌شود. و ما می‌رویم فرضاً مسائل فرانسوی، جامعهٔ آمریکایی یا آلمانی را حل می‌کنیم. مسائل ایران دیگر برای خودمان حل نمی‌شوند. بدتر از آن این که توهم گریبان‌مان را می‌گیرد، که داریم مسائل خودمان را حل می‌کنیم و یک ابزار غربی هم داریم.

یادم می‌آید که دکتر طباطبایی دوست داشت که این نقل قول را از فریدد بی‌آورد، علیرغم مخالفت‌هایی که با فریدد داشت، اما می‌گفت؛ اینها غرب‌زدهٔ مضاعف هستند. یعنی نه تنها از امکانات غربی استفاده می‌کنند، بلکه دائماً مسائل غربی را هم وارد مسائل خودشان می‌کنند.

به همین دلیل فکر می‌کنم که تا این اُبَرهٔ دانشگاه ایرانی ایران نباشد، نهادی به نام دانشگاه واقعاً نمی‌تواند شکل بگیرد. بدتر از این در غیاب این دانشگاه شبه علم‌هایی هم تولید می‌شود که بیشتر مانع هستند برای آگاهی ما تا روشنایی.

سخن پایانی:

ممنون از همه که این نشست را برگزار کردند و از همهٔ آنهایی که شرکت کردند. و تشکر از این گنج آخری که خانم مدرس با ما تقسیم کردند. خیلی شیرین بود.

من راستش دوست دارم یک تعبیری را که همیشه دکتر طباطبایی در کلاس‌هایشان بکار می‌بردند، در اینجا بگویم. این تعبیری بود از یکی از متألّهین قرون وسطا، برنارد شارپ که می‌گفت؛ ما همه کوتوله‌هایی هستیم که روی شانه‌های غول‌ها ایستاده‌ایم. یعنی ما معاصرین، من خودم را می‌گویم، روی شانهٔ غول‌هایی مثل دکتر طباطبایی ایستاده‌ایم. نتیجتاً بیشتر از آن غول‌ها اتفاقاً می‌بینیم. و با این، به نظرم، باید یک قوت قلبی به خودمان بدهیم. با این که دکتر طباطبایی بسیار مقام عظیمی دارند و انسان بزرگی هستند، ولی ما روی شانهٔ غولی مثل ایشان ایستاده‌ایم و امیدواریم بهتر از ایشان بتوانیم ایران را ببینیم و برای آن مانند خود ایشان منشأ خدمات بشویم.

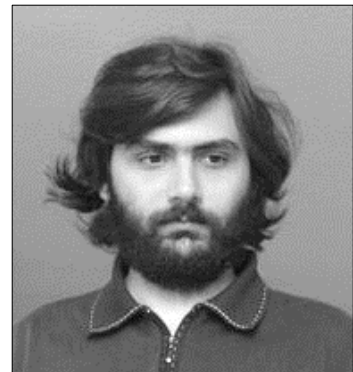
معرفی: آقای بابک مینا

لیسانس مردم‌شناسی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

فوق لیسانس فلسفه از دانشگاه لیون ۳

دکترای فلسفه از مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی پاریس

از سال ۲۰۱۰ به کار روزنامه‌نگاری پرداخته‌اند در رادیو زمانه، نشریه قلمرو، نشریه شه‌ریور کار کرده‌اند. همچنین با سایت بی.بی.سی فارسی، سایت آسو و فصلنامه فریدون و همچنین مجلات داخلی هم همکاری داشته‌اند.



بابک مینا

میان خود و دیگری: یادداشتی درباره جواد طباطبایی

در یک صد سال گذشته صحنه روشنفکری شاهد مواجهه جهان‌وطن‌گرایان و بومی‌گرایان بوده است. این تقابل در اکثر کشورهای پیرامونی و نیز در کشورهایی که زادگاه تجدد بوده‌اند، پدیده‌ای آشنا بوده است. جهان‌وطن‌گرایان ایرانی معمولاً بر نقد سنت تأکید می‌کنند و رهایی از بار سنگین گذشته را دریچه‌ای به سوی سعادت می‌شمارند. در مقابل، بومی‌گرایان مدام از ریشه‌ها می‌گویند و تسلیم جهان‌وطن‌گرایان در برابر «دیگری» را سرزنش می‌کنند. از یک سو نیرویی می‌خواهد ما را از خود به درآورد، و از سوی دیگر نیرویی می‌خواهد ما را دوباره در خود جای دهد. تمام این کشمکش در جایی رخ می‌دهد که «خود» می‌نامیم و از این رو باید بپرسیم مرز این خود و دیگری کجاست؟ چه نسبتی میان آنها برقرار است؟ اینها

پرسش‌هایی است که جهان‌وطن‌گرایان و بومی‌گرایان بر سر پاسخ به آنها با یکدیگر می‌جنگند. طرح فکری جواد طباطبایی از درون این کشمکش بیرون می‌آید و می‌کوشد پاسخی به پرسش «خود» بدهد. اما آنچه در میراث روشنفکران جهان‌وطن‌گرا یا بومی‌گرای ایرانی پررنگ است، نگاه ایدئولوژیک به «خود» و «دیگری» است. شاید یکی از وجوه ممیزه طباطبایی این است که از «پرسش خود» آغاز می‌کند و هرگز ادعا نمی‌کند کاملاً پاسخ آن را می‌داند. طرح فکری طباطبایی را باید تمهیدی برای خودشناسی دانشورانه به شمار بیاوریم. و چیزی که بی‌درنگ باید اضافه کنیم این است که برای طباطبایی وجه سیاسی این «خود» مسأله اصلی است. ماهیت سیاسی این تمدنی که تمدن ایرانی می‌خوانیم چیست؟

طباطبایی در مقاله‌ای به زبان فرانسه به نام «بدهمی تمدن‌ها: مورد ایران» که در نشریه *Le débat* تأملاتی درباره هویت ایرانی عرضه می‌کند. او مقاله را اینگونه آغاز می‌کند:

هرچند داشتن چشم‌اندازی غیراروپایی بر هویت اروپایی، چه به لحاظ نظری و چه فارغ از نظریه، قطعاً ناممکن نیست اما با بررسی عمیق‌تر می‌توانیم نشان دهیم که چنین اقدامی، دست کم تا جایی که به جهان اسلام مربوط است، به شکست محکوم شده است. اصلی‌ترین دلیلش این است که برای داشتن چشم‌اندازی بر «دیگری»، اول باید چشم‌اندازی به «خود» داشت. یعنی اینکه، اول باید از موجودیت خود آگاه بود؛ امری که به نظر می‌رسد در خصوص جهان اسلام صدق نمی‌کند. برای رعایت اختصار و اینکه بتوانیم زودتر به سراغ موضوع برویم، این گزاره را پیش می‌نهم: جهان اسلام به دلیل تصلب سنتش در موقعیتی گرفتار شده است که نه فقط نمی‌تواند چشم‌اندازی به خود داشته باشد، بلکه علاوه بر آن، چشم‌انداز و آگاهی‌ای که از خود می‌تواند داشته باشد در بهترین حالت فقط از طریق آگاهی‌ای ممکن می‌شود که «دیگری» می‌تواند به جهان اسلام داشته باشد. معنای این گزاره این است که هویت جهان اسلام را فقط از طریق دیگربودگی آن می‌توان تعریف کرد، از طریق دیگری‌ای که خود را می‌فهمد و تمایز خودش را با جهان اسلام نیز می‌فهمد، و جهان اسلام را فقط می‌توان از طریق همین دیگربودگی فهمید.^۱

طباطبایی از همان آغاز مقاله بر روی اساسی‌ترین معضل خودآگاهی در جهان اسلام دست می‌گذارد: تمدن اسلام درکی از «خود» ندارد و لہذا نمی‌تواند درکی از دیگری داشته باشد چرا که شرط درک دیگری، درک خود است. در چنین وضعی، درک خود تنها از طریق درک دیگری از ما ممکن می‌شود. به عبارت ساده‌تر ما نمی‌توانیم خود را بشناسیم مگر از طریق دانشی اروپایی، و این واقعیت تنها به امپریالیسم و سیاه‌کاری‌های استعماری برنمی‌گردد بلکه ریشه‌هایی عمیق‌تر دارد. تصلب سنت در جهان اسلام وضعی را به وجود آورده است که می‌توانیم آن را «ناآگاهی از خویشتن» بنامیم. در مقابل، هویت اروپایی مداوماً خود را به پرسش بدل می‌کند. جهان اسلام اگر بخواهد از این تصلب و ناآگاهی از خویشتن که زمینه ظهور انواع

ایدئولوژی‌های بومی‌گرا را فراهم می‌کند رها شود، باید خود را از طریق دانش اروپایی مجدداً تفسیر کند. کل پروژه طباطبایی کوششی برای فهم خود از طریق دانش اروپایی است. فهم خود از طریق تأملی مطلقاً «غیراروپایی» چاه ویلی است که روشنفکران بومی‌گرا و اصالت‌گرای جهان اسلام در آن افتاده‌اند.

استراتژی پیچیده طباطبایی در برابر مجادله بومی‌گرایی - جهان‌وطن‌گرایی به ظاهر متناقض است: او از تأمل اروپایی بر ایران و اسلام بهره می‌گیرد برای مساهمت در شکل‌گیری خودآگاهی تمدنی ایرانی - اسلامی، و از این آگاهی نوآمده بهره می‌گیرد برای فهم دوباره غرب. بنابراین به جای رد دانش غربی، او به سوی «دیگری» می‌رود و چشم‌انداز آن را بر «خود» می‌تاباند، و مجدداً با دریافتی که از این رهگذر از «خود» به دست می‌آورد، به دیگری بازمی‌گردد و آن را دوباره تفسیر می‌کند. این رفت و آمد میان خود و دیگری داو بزرگ طرح فکری طباطبایی است.

1- Javad Tabatabai, L'incompréhension des civilisations, Le cas de la Perse, Dans *Le Débat*, 2002/2 (n° 119), pages 68 à 78

ترجمه فارسی این مقاله از شهرزاد نوع‌دوست در این پایگاه اینترنتی دسترس‌پذیر است:

<https://daneshkadeh.org/global/11120/>

پرسش و پاسخ:

فرخنده مدرّس: با خوشحالی بسیار از دیدن شما اینجا و پرسش ما:

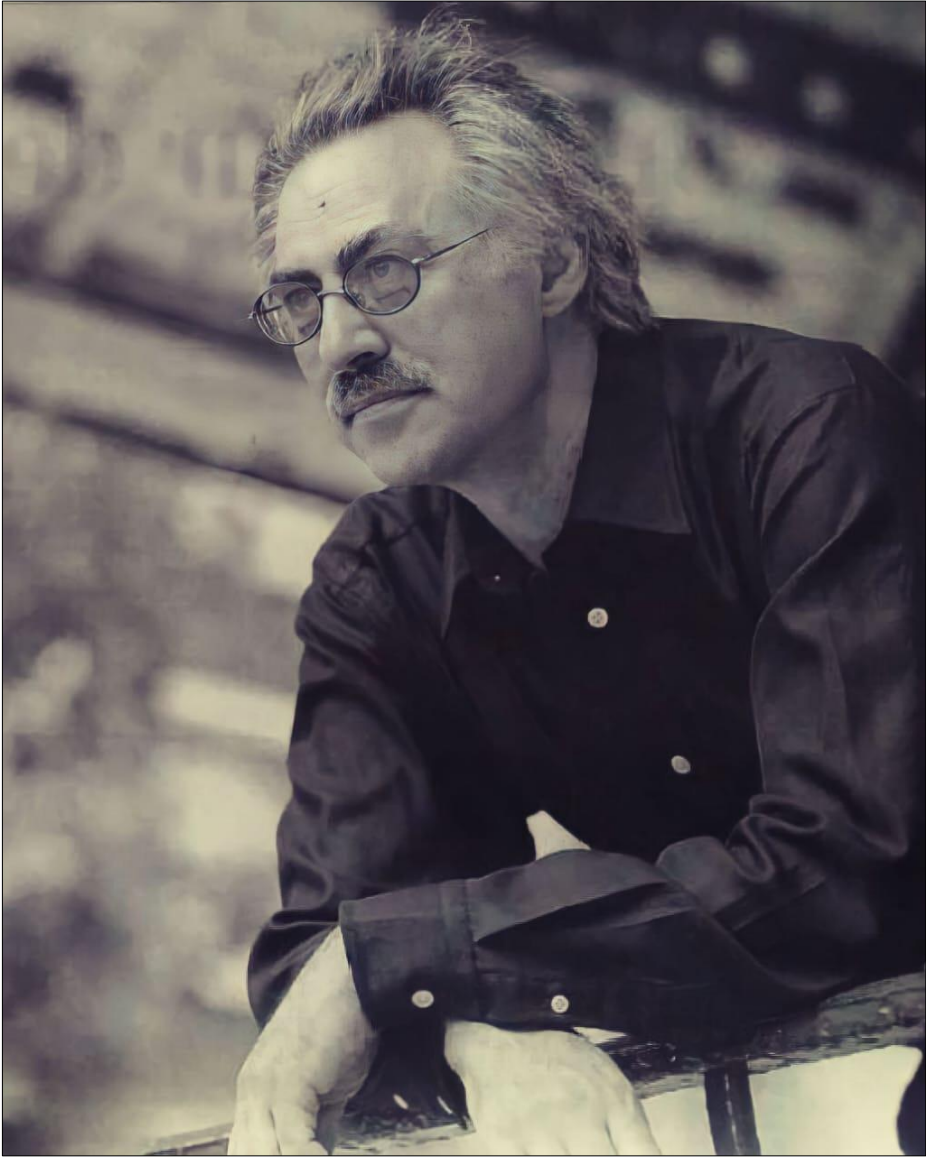
همه‌امان می‌دانیم که یکی از زمینه‌های برخورد انتقادی دکتر طباطبایی به «مارکسیست‌های جدید»، جریان «پست مدرن» و «جهان‌وطنی‌های» هم‌وطن بودند. حتماً خاطرتان هست که شما نیز در یکی از نشست‌های «انجمن شهریار» سخنرانی انتقادی داشتید، به بخشی از همین جریان‌ها. البته در وقت محدود آن سخنرانی، شما تنها توانستید به پیدایش این نوع دستجات در کشورهای غربی پردازید. یعنی به عبارت دیگر مبنای نظرات انتقادی شما به این جریان‌ها در انطباقی بود با دیدگاه دکتر طباطبایی. شما هم نشان می‌دادید، که بازهم در این نوع جریان‌ات روشنفکری ما به نوعی مقلد محافل دانشگاهی و روشنفکری غربی هستید. به عبارت دیگر استاد نیز چنین نظری داشتند که افکار تقلیدی و نیاندیشیده بر بستر ایران همواره زیان‌آور و حتا خطرناک بوده‌اند. اما در آن سخنرانی شما وعده دادید که در جلسه بعدی در مورد خطرات این نوع افکار برای آینده کشورمان صحبت کنید. البته آن فرصت دست نداد. امیدواریم بتوانید در این فرصتی که فراهم شده است، به طور فشرده هم که شده در مورد این خطرات توضیحاتی بدهید.

بابک مینا: مرسی خانم مدرّس. البته من در انجمن شهریار درباره نیروهای چپ صحبت کردم. حالا کمی بدان اشاره می‌کنم. ببینید، می‌خواهم اشاره کنم به یک جامعه شناس اتفاقاً چپ بنام پیر بوردیو که مقاله خیلی جالبی دارد و در آن می‌گوید نیمه اول قرن بیستم علوم اجتماعی خیلی تحت تأثیر متفکران آلمانی بود. برای اینکه بیشتر فیلسوفان، حقوقدانان، اقتصاددانان و جامعه شناسان همه آلمانی بودند و بنیانگذاران مهم علوم اجتماعی آلمانی بودند و مسائل آلمانی را جهانی کردند. نتیجه این شد که چشم‌انداز آلمانی بر نظریات بنیادی علوم اجتماعی حاکم شد. شما وقتی ماکس وبر را می‌خوانید بسیاری از مسائلی که او طرح می‌کند حال و هوای آلمانی دارد. این تئوری‌های آلمانی‌مآب حتی در کشورهای دیگر غربی مثل روسیه و لهستان گاهی کار نمی‌کنند. برای به کار بردن این تئوری‌ها در جوامع دیگر باید کمی با آنها ور رفت و آنها را تطبیق داد. بوردیو ادامه می‌دهد و می‌گوید که الان آمریکا شمالی این حالت را دارد. و هر آنچه که در آکادمی‌های آمریکای شمالی مُد می‌شود بلافاصله جهانی می‌شود. یعنی یک چیزی را در دانشگاه کلمبیا و فلان استاد مُد روز می‌گوید فردا در روستاهای زامبیا هم می‌گویند این طوری و حقیقت همین است. این مسئله در واقع مهمترین آسیب‌اش به نظر من یک نوع امپریالیسم فکری است. از قضا طنز تاریخ این است که این امپریالیسم فکری از طریق چپ‌ها دارد وارد می‌شود و اتفاقاً زیر نام مبارزه با استعمار و این چیزها. ما «خودی» داریم، ما تاریخی داریم و خودی داریم و یک چیزی این‌جا وجود دارد و باید آنرا شناخت. این شناخت خود پیش‌فرض معرفت‌شناسی شناخت غرب است. یعنی اینکه اول شما باید خودت را بشناسی و بعد بفهمی از چه جایگاهی به آمریکا نگاه می‌کنی. اگر ما اینگونه نگاه نکنیم، یعنی از تأمل بر خود آغاز نکنیم، آسیب‌هایی متوجه ما خواهد شد. مهمترین آسیب آن در سیاست مشخص است. من اسم آنرا سورئالیسم سیاسی می‌گذارم. یعنی در سیاست دنبال نسخه‌هایی رفتن که اصولاً ربطی به ایران ندارد. یک پیامد دیگرش که کمتر بدان توجه می‌شود، ایجاد مانع در برابر دانش است. و این یکی از دلایل ضعف دانشگاه علوم انسانی در ایران است. دکتر طباطبایی روی این مسئله بخصوص در ده، پانزده سال آخر عمرش خیلی تأکید کرد. به عنوان مثال الان بعد از پنجاه، شصت سال مثلاً دانشکده علوم اجتماعی، چه دستاوردی داشته است؟ تقریباً هیچ و نزدیک به صفر. فقط دلایلش این نیست که، استاد حقوق کم می‌گیرد، که اتفاقاً حقوق خوب هم می‌گیرند. یا این که جمهوری اسلامی نمی‌گذارد یا آخوندها آمده‌اند. خوب همه اینها هست، اما مسئله اساسی این است که تا زمانی که ما تقلیدی عمل می‌کنیم و معرفتی به خودمان نداریم، دستاوردی هم نخواهیم داشت. مثالی می‌زنم. مثلاً فرض کنید یک مسئله مهم مثل دوره‌بندی تاریخ ایران. درباره دوره‌بندی تاریخ غرب همه توافق دارند: دوره باستان، دوره قرون وسطا و دوره مدرن. تاریخ‌نویسان غربی روی این پایه حرکت می‌کنند. البته بعضی‌ها می‌آیند و این‌ها را می‌برند زیر سؤال.

خوب این هم هست. ولی عموماً این دوره‌بندی مدلی است برای فهم تاریخ غرب. هگل بر این اساس کار می‌کند و مارکس هم همین‌طور. حالا کسی مثل میشل فوکو می‌آید آن را اندکی دستکاری می‌کند، ولی بهر حال یک اساسی هست و توافقی نسبی بر سر آن وجود دارد.

دوره‌بندی تاریخ ما چگونه است؟ آیا می‌توانیم بگوئیم قرون وسطای ایرانی؟ خوب این‌ها همه بحث‌های مهمی هستند که باید اول آن فکر تقلیدی کنار گذاشته شود تا ما بتوانیم درباره آن انباشت معرفتی داشته باشیم. این کار با یک نفر هم صورت نمی‌گیرد. باید در چند نسل انباشت معرفتی صورت بگیرد تا بعد بتوانیم روی آنها دانش استواری را بنا کنیم. وقتی تاریخ‌نویسی ایرانی می‌خواهد شروع کند و کار کند بسیاری از این نکات و مفاهیم برای او گنگ است. بنابراین من اگر بخوام بطور خلاصه بگویم نتیجه عدم آگاهی به خود یکی سورتالیسم سیاسی که چهل سال است نتیجه آن را داریم می‌بینیم. و دوم هم ضربه‌ای که به دانشگاه زده‌اند.

به همین دلیل است که طباطبایی می‌گوید دانشگاه ما باید موضوع اش ایران باشد. بعضی‌ها گفتند طباطبایی ناسیونالیست و فاشیست است. نه آقا، اینکه موضوع دانشگاه باید ایران باشد یعنی چه؟ یعنی دانشگاه ایرانی بر ایران تامل کند. معنی آن این است. حالا اگر کسی می‌تواند بگوید طباطبایی ایران را این طور فهمیده و من یک طور دیگری می‌فهمم. بسیار هم خوب. ولی این فکر تقلیدی، این فکر ایدئولوژیک تقلیدی را باید کنار گذاشت و شروع کرد به فکر کردن. اینجاست که به معنای واقعی کلمه دانش تولید می‌شود. بنابراین ممانعت از انباشت دانش و تولید و شکل‌گیری یک دانش واقعی در باره ایران یکی از آسیب‌های مهم عدم ناآگاهی به خود است.



"از میهن باید دفاع کرد به ننگ یا به نام"

پیام‌ها:

در اینجا، با اجازهٔ دوستان حاضر، در غیاب دوستی و از سوی او متنی را قرائت می‌کنیم؛ از منصور هدایتی «در یادبود جواد طباطبایی» اما پیش از آن ذکر نکته‌ای را مهم می‌دانیم، که در عین حال شرح حالی از نویسندهٔ این متن نیز هست.

منصور هدایتی از جمع هواداران بی‌شمار استاد است و همچون بسیاری از آنان سالها غرق در آثار ایشان. طبعاً نوشته‌ای که اینجا از او برایتان قرائت می‌کنم، بازتابی از آثار دکتر طباطبایی است که بیشترین اثر را بر افکار منصور برجای گذاشته و در این یادبود راه بیان می‌یابد. اما این نوشته همهٔ ماجرا نیست. حداقل برای ما، که سالهایی نظاره‌گر رابطهٔ منصور با استاد بودیم. ما نمی‌توانیم معنای آن رابطه را تنها در سطور یک نوشته در بارهٔ وجوهی از نظرات دکتر طباطبایی خلاصه کنیم. زیرا شاهد آن بودیم که چگونه از درون سرازیر شدن سطر به سطر آثار دکتر طباطبایی، رفته رفته شاخه‌های دو حس مهرآمیز و شگفت‌آور سربرآورد و جان و روان منصور را در خود گرفت: مهر به ایران و مهر به استاد.

ایران عزیزش، در دلش بود و در دسترس نبود. اما بازی روزگار چند صباحی استاد را در دست‌رشد قرار داد. منصور و همسرش رویا، آنچه از شوریدگی آن دو عشق، در خدمت، برمی‌آمد، که گاه از تصویرها بیرون می‌رفت، در طبق اخلاص نهاده و تقدیم کردند. برای آن دو البته این یک راز سر به مهری بود، که نمی‌بایستی راه به بیرون یابد. منصور حتا حاضر نشد، گفتن حرف‌هایش در یادبود جواد طباطبایی را شخصاً بر عهده گیرد، اصلاً در صرافت آن هم نبود که چیزی به زبان آورد که، من هم به اندازهٔ سهم خود طباطبایی را می‌شناسم. اما در نهایت چاره‌ای نداشت، جز سرفرود آوردن در برابر پافشاری ما. او عاقبت پذیرفت که رابطهٔ ویژه او با استاد و خدمت‌گذاری به استاد در خود پیام مهم دیگری نهفته دارد؛ حکایت از بار سنگین و عظیمی می‌کند، بر گردهٔ ملتی که در شرایط دشوار «بی‌دولتی» خود، نتوانست آن بار را آن‌گونه که شایسته زندگانی و درگذشت اندیشمند بزرگ ایران دکتر جواد طباطبایی بود و هست، بر زمین گذارد. خدمات افرادی همچون منصور هدایتی شاید توانسته باشند، اندکی از سنگینی بار شرمندگی ملت ایران در قبال یکی از بزرگترین سرمایه‌های ملی خود بکاهد. متن‌اش را در اینجا به نشانهٔ قدرشناسی از همهٔ هم‌میهنان دوستدار و خدمت‌گزار استاد، قرائت می‌کنیم:

یادبود جواد طباطبایی



منصور هدایتی و رویا معدنی

نام جواد طباطبایی با ایران گره خورده است و هم چون ایران، بزرگ، ارجمند و پاینده خواهد ماند. آن گونه که خود می‌گفت جرعه‌های «تاملی در باره ایران» آن هنگام در ذهن او زده شد که از پاریس به تهران بازگشت به قصد مشاهده آن چه که در ایران در حال وقوع بود! در نیمه دوم سال پنجاه و هفت! در هنگامه‌ای که او، در پیاده‌روهای خیابان «شاهرضا»، که بعدها به نام «انقلاب» نامیده شد، حیرت‌انگیز در نهایت استیصال، نظاره‌گر آغاز سال‌های «نگون‌بختی ایران» شد!

در آن روزهای پرهیاهوی پیرامون دانشگاه تهران، جواد طباطبایی، در حوالی سی و سه سالگی، مضطرب و مجبور، به تماشای حادثه‌ای ایستاده بود که اگرچه نام انقلاب «عدالت» خواهانه و حتی «آزادی» بر آن گذاشته بودند، اما او با اتکا به اندوخته‌هایی که داشت، در ذهن خود گرفتار هجوم تصاویر گنگ در «دورنما»یی هولناک برای ایران بود. او چهاردهه بعد در سخنرانی خود در دانشگاه پتسدام در آلمان به آن بازگشت به ایران، به قصد مشاهده وقوع انقلاب ۵۷ به مناسبت بحث اشاره کرده است.

طباطبایی در آن روزها، شهودی از وحشت باریدن «سنگ فتنه از آسمان» را در چشم‌انداز دید، اما پارادایم مسلط در ایران به پشتوانه همه امکانات جهانی، آن «فتنه» را هم چون مائده‌ای آسمانی برای برقراری «عدالت» در ایران، فریاد زد و آن را خیالپردازانه و مغرضانه در تابلوهایی رنگارنگ از نقاشی و تصویر سازی، به کشور و مردم ایران «هدا» کرد.

دیری نپایید که آن پرده پندار پاره، و آن تصاویر زیبا و خیالبا فانه در صورت واقعیتی هولناک همه تار و پود کشور را در نوردید.

از پس آن زلزله که هر روز ابعاد ویرانی فاجعه بار آن نمایان تر می شد، جواد طباطبایی، به تامل درباره ایران پرداخت که به تدریج طی چند دهه در حجم بزرگ آثار او نمایان گردید. اگر چه پژوهش های او ژرفا و گستره ای باور نکردنی یافت، اما هرگز چرایی آن «طوفان بی نیازی» ۵۷ در ایران، تا لحظه مرگ، گریبان او را رها نکرد.

طباطبایی دو دهه پس از آغاز سال های نگونبختی، آنگاه که «شوکران تباهی» چنان در ارکان و نهادهای کشور رخنه کرده بود، در سطحی از آن «تامل» در عرصه سخن با «مردانگی» در دفاع از «میهن» قد برافراشت، او برای ما توضیح داد که دفاع از «میهن»، وجهی است اساسی از معنای تاریخی ملت و ملیت ایران، که در طی هزاران سال، «به طور خودجوش» معنا یافته و در نام «میهن» ظاهر گشته است.

طباطبایی ضمن هشدار در مورد «ضربه هایی که در دهه های گذشته بر جان و تن ایرانیان وارد آمده»، و ایران را بر لبه یکی از «پرتگاه های هولناک» تاریخ خود قرار داده است، نوشت «ایرانیان در چنین شرایطی، دریافت خود از بحران ژرف را به ژرفای خودآگاهی تبدیل کرده اند».

بخش مهم و اساسی پژوهش های طباطبایی، نظریه پردازی مشروطیت ایران است، او جنبش مشروطه خواهی را «به مثابه آغاز پایان نظام های خودکامه» توضیح داد. حادثه ای که ایران تازه بیدار شده از خواب سنگین سده های میانه را در راستای «تاریخ جهانی آزادی و حکومت قانون» به حرکت در آورد.

او در بحث مربوط به اندیشه و مفاهیم دوران جدید با استناد به واقعیت های تاریخ کهنسال ایران نشان داد که ما ایرانیان باید، ضمن آموختن تاریخ اندیشه و مفاهیم غرب، بکوشیم از عکس برداری و بکارگیری مفاهیم و واژه های جدید غربی که به واقعیت های تاریخ ما ارتباطی ندارند، خودداری کنیم. و، «برای تبیین قانونمندی های ایران» از به کارگیری نظریه های «جهانشمول» امتناع ورزیم.

برای ملت ایران که «نخستین دولت تاریخ» را تاسیس کرد، بکارگیری نابجای مفاهیمی هم چون «ناسیون» و ناسیونالیسم، که سده های طولانی پس از آن در متن تاریخ اروپا ظاهر شدند، نمونه هایی از این دست هستند که دهه ها کشور ما را گرفتار خود کرده است.

معنای «ملت» و «ملیت» ایرانی که ریشه های ژرفی در تاریخ ایران دارند، سده ها پیش تر، واقعیت وجودی خود را نمایان کردند. آن معانی در یکپارچگی ساکنان ایران زمین جاری و ساری بوده است و تبدیل به رمز ماندگاری ایران شده است.

او به ما یاد داد در دوران جدید و مناسبات بین ملل، «ناسیونالیسم ایدئولوژی ملت‌های نو ظهور در تاریخ است تا (اگر) بتوانند شالوده ملیت خود را استوار کنند».

اشارات فوق به قصد معرفی آثار و نظرات طباطبایی نیست که ناقص‌تر و ناتوان‌تر از آن است که بتواند به چنین امری بپردازد، تنها قصد آن است که در این لحظات خطیر تاریخ ایران برای حفظ موجودیت و یکپارچگی ایران «به نام یا به ننگ» و نقش بی‌بدیل مشروطه‌خواهی در این برهه حساس در نگاهبانی از ایران اشاره‌ای داشته باشم.

در «انقلاب ملی» ۱۴۰۱، پرواز دوباره «ققنوس فرهنگ و تمدن ایران شهری» بر آسمان کشور ایران به نمایش در آمد و جلوه‌هایی از وجوهی از اندیشه ایران شهری را که طباطبایی بیش از چهاردهه خستگی‌ناپذیر آن را توضیح داد تجسم یافت و در ادامه، راه نجات دوباره ایران، در بازگشت به مشروطیت جستجو گردید. «انقلاب ملی» ۱۴۰۱ زاینده‌ی مفهوم «ایران» را یکبار دیگر نمایان کرد و خیز و اراده «ملت» ایران را در برپا کردن دوباره «دولت ملی نوین ایران» به نمایش گذارد؛ و همان‌گونه که انتظار می‌رفت، جبهه‌ای گسترده و رنگارنگ از دشمنان ایران را در داخل و خارج به تقلا و داشت. در این لحظات خطیر طباطبایی نه در بستر بیماری که در بستر مرگ و زندگی در نبردی سخت طاقت‌فرسا با عفريت مرگ، از دورترین نقطه جهان روح و قلبش با ایران بود. واپسین نوشته کوتاه او در واپسین روزهای زندگی، در دفاع از هستی و یکپارچگی کشور و ملت ایران نوشته شد و از آن پس بود که قلم از دستان بی‌جان او از حرکت باز ایستاد.

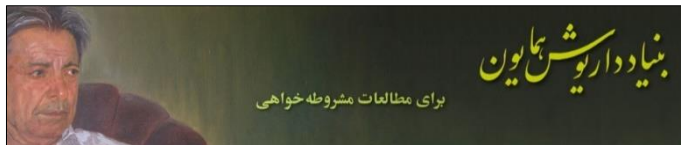
می‌توانیم تصور کنیم جواد طباطبایی نگران‌تر از همیشه دور از ایران چشم بر جهان فرو بست. ایرانی که او آن را عاشقانه از «جان دوست‌تر» می‌داشت.

از «خلاف آمد عادت» و یا شاید از «موافق عادت» بود، که حتی آنجا که به قول داریوش همایون، سیاستمدار فقید و ارجمند معاصر ایران، جواد طباطبایی در مرتبه یک «دانشمند» قرار می‌گرفت، بویژه در میان دست‌اندرکاران «مراکز دانش» - مدعی - «ایران‌شناسی» مخالفانی تا سطح دشمن پیدا کرد. طباطبایی بارها گفته بود که هرگز حاضر نیست با دانش، تشخیص و شخصیت مستقل علمی خود در هیچ صورتی سوداگری کند.

۳۰ مارس ۲۰۲۳

با سپاس از منصور که افتخار قرائت متنش را به من سپرد.

و اما دوستان عزیزم امیدوارم پوزش ما را بپذیرید؛ از این که در این لحظه می‌خواهیم وقتتان را اندکی بیشتر بگیریم. این گناه منصور است که در نوشته خود نام دو استاد ما یعنی زنده یاد دکتر جواد طباطبایی و زنده یاد داریوش همایون را در کنار هم آورد و ما را به وسوسه انداخت تا در اینجا از راز دیگری پرده برداریم. رازی که از زمان درگذشت داریوش همایون و تأسیس بنیاد ایشان در دل نهفته داریم. رازهای کوچک و بزرگ مردمان بزرگ باید آشکار شوند، چون درس آموزند. به ویژه وقتی بزرگی درباره بزرگ دیگری می‌نویسد. و آن راز این است که ما بنیاد داریوش همایون - برای مطالعات مشروطه‌خواهی را بی‌مشورت دکتر طباطبایی تأسیس نکردیم و ایشان بودند که نام را تکمیل و در معرفی بنیاد و صاحب نام آن، یعنی همایون، در سال ۲۰۱۱ نوشتند:



«بنیاد داریوش همایون مؤسسه‌ای پژوهشی و مطالعاتی در زمینه تاریخ اندیشه مشروطه‌خواهی در ایران، پیوندهای آن با تاریخ جنبش مشروطه‌خواهی در جهان و مکانی برای تعاطی افکار درباره تاریخ این واقعه مهم تاریخ جدید ایران است.

سبب گزینش نام داریوش همایون برای این بنیاد، دلبستگی ژرف و پایبندی دیرینه این روزنامه‌نگار، سیاست‌گر و صاحب‌نظر در حوزه اندیشه سیاسی ایران به اندیشه مشروطه‌خواهی و احترام و احساس وظیفه بنیادگذاران این نهاد به حفظ و تداوم اندیشه اوست. داریوش همایون، چنانکه از نوشته‌های باقی مانده از او می‌توان دریافت، از شمار اندک اهل نظر ایران بود که سال‌های طولانی به بررسی و شناخت جایگاه جنبش مشروطه‌خواهی ایران و اهمیت آن در دگرگونی‌های تاریخ جدید این کشور همت گماشت و در عمل و نظر خود کوشش کرد درس‌های آن را برای سازمان‌دهی جنبش گذار به جامعه‌ای آزاد، آباد و دموکراتیک برجسته کند.

پژوهش‌های داریوش همایون درباره جایگاه مشروطیت در تاریخ ایران و کوشش او برای به کار گرفتن درس‌های آن برای آینده ایران نشان از ظرفیت نهفته در اندیشه‌های او دارد و به نظر می‌رسد که تامل درباره آن‌ها می‌تواند راه به سوی تحقق آرمان‌های مشروطیت را هموار کند. این آرمان‌ها به گونه‌ای که داریوش همایون به درستی آن‌ها را برجسته می‌کرد، عبارت‌اند از برقراری حکومت قانون و کوشش برای

ایجاد نهادهای دموکراسی لیبرال، که سده‌ای پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی همچون افقی در برابر ایرانیان قرار دارد.

دوستداران این اندیشه‌ها و علاقه‌مندی که در نظر و عمل خود داریوش همایون را راهنمایی برای رسیدن به این آرمان‌ها می‌دانند، بر آنند با تأسیس بنیاد داریوش همایون، افزون بر کوشش برای فراهم آوردن زمینه شناخت، بررسی و پراکندن آرمان‌های مشروطیت ایران و پیوندهای اندیشه همایون با آن آرمان‌ها، مقدمات جمع‌آوری و تدوین نوشته‌های او را فراهم آورند. از این حیث، بنیاد همایون مکانی برای همه کسانی خواهد بود که مانند او در این راه گام بر می‌دارند.

گروه مؤسس بنیاد داریوش همایون امیدوارند بتوانند از این طریق زمینه‌های گسترش و رواج اندیشه مشروطیت و آرمان‌های آن راه، که اصلیت‌ترین آرمان همه زندگی داریوش همایون بود، با زنده نگاه داشتن نام و یاد او، و برای ارج نهادن به کوشش‌های او، فراهم آورند.»

از دوستان که با شکیبایی به سخنان ما گوش فرادادند، سپاسگزاریم.

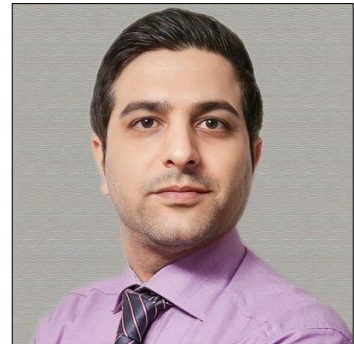
مدیران و گردانندگان مراسم یادبود دکتر جواد طباطبایی



روشنک آسترکی



سارا نیک‌کار



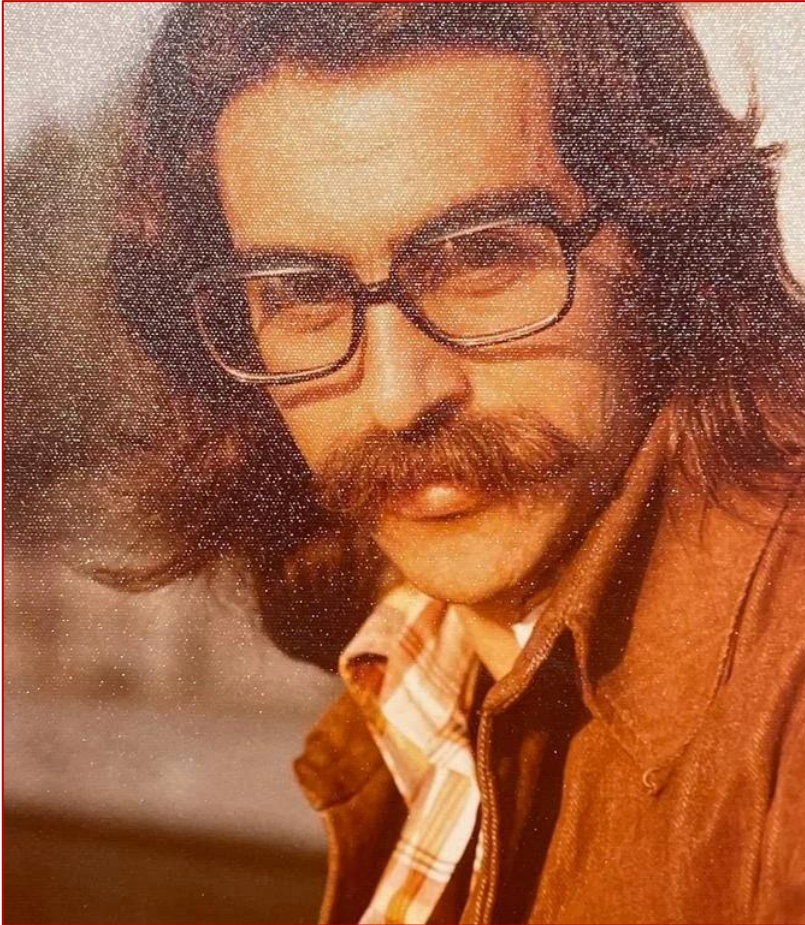
کیارش معنوی



حسین تاجیک



سیاوش معنوی



«سنت پایدار ما همان ایران است و نام ما تنها بر «جریده» ایران است که امکان ماندگاری دارد. اگر ایران نباشد، ما نیز نخواهیم بود.»

مصطفی نصیری



مصطفی نصیری

موانع معرفتی درک پروژه فکری سیدجواد طباطبایی / حجاب زبان

"موانع معرفتی درک پروژه فکری سیدجواد طباطبایی" عنوان نوشته‌ای از استاد سیدعلیرضا سیداحمدیان، هگل‌شناس مبرز ایرانی بود که در شماره چهارم ماهنامه فرهنگ امروز (به گمانم در سال ۱۳۹۴) منتشر شد. استاد سیداحمدیان در آن نوشته توضیح داده‌اند که شادروان دکتر طباطبایی "دانش آموخته سنت ایده‌آلیسم فلسفی در غرب" بود و "هرگز هم از این سنت نگسست." اما باز به توضیح همو، وفاداری شادروان طباطبایی به مشرب فکری ایده‌آلیسم، (به‌خلاف کج‌فهمی برخی روشنفکران) هرگز به این معنی نیست که وی در طرح مشکل ایران "پای در گل" سنت ایده‌آلیسم آلمانی مانده باشد. یعنی نظریه دکتر طباطبایی هرچند نگاهی به مبانی فلسفی ایده‌آلیسم غربی داشت، اما اساس نظریه استاد فقید در طرح مشکل ایران، با تکیه بر اجتهادی ایرانشهرانه و برمبنای مواد تاریخی ایرانشهر نضج یافته و تدوین شده است. سمت و سوی ایده‌آلیستی این نظریه از یک‌سو، و "مهیا نبودن مقدمات [ایده‌آلیسم] به نحو موثر در ایران" از سوی دیگر، باعث شده است که مخالفان و منتقدان دکتر طباطبایی درک درستی از مباحث مبنایی او نداشته باشند. اما از جهت سوم، نظریه بدیلی هم که "نسبت میان وجود و تفکر" در آن "ملحوظ" شده باشد، نیز از سوی مخالفان عمدتاً چریک و چپول ایرانی ارائه نشده است تا از آن طریق بفهمیم مخالفان نظریه موسوم به ایرانشهری چه درکی از ایران به صورت عام و ایران طباطبایی به صورت خاص دارند. آن‌چه در بادی امر به نظر می‌آید این است که؛ خیالی، باستان‌گرایانه، سنت‌گرایانه، سلطنت‌طلبانه، مرکزگرایانه، فارس‌گرایانه و ... خواندن ایران نظریه ایرانشهری از سوی مخالف/منتقدان، نشان می‌دهد که فهم آنان از سنت فلسفی ایده‌آلیسم، بویژه ایده‌آلیسم آلمانی در دهه اول قرن پانزدهم هجری شمسی، فراتر

از درک فلاسفه و اندیشمندان و روشنفکران دهه پنجاه قرن چهاردهم نیست که معادل پندارگرایی بود و کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی (با حواشی مرتضی مطهری) مهم‌ترین منبع آن است. یعنی فهم روشنفکری ایرانی مدعی درنوردیدن آفاق پست‌مدرنیسم، هنوز از فهم مرتضی مطهری یک سده پیش فراتر نرفته است، با این تفاوت که آقای مطهری به دلیل مانع زبان، نمی‌توانست به متن‌ها و منابع اولیه ایده‌آلیسم و تفسیرهای دست اول و دوم آن‌ها دسترسی داشته باشد، اما بیشتر روشنفکران امروزی ما ساکن کشورهای غربی هستند و در ظاهر نباید مانعی به نام مانع زبان داشته باشند. اما به‌خلاف این واقعیت، همچنان که دکتر طباطبایی با مقایسه چند ترجمه از شهریار ماکیاوولی نشان دادند، فهم مترجمین قدیمی‌تر، به مراتب درست‌تر از فهم مترجمین امروزی بوده است. خوانندگان گرامی برای مطالعه در این باره، می‌توانند به کتاب "تاملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید، مورد شهریار ماکیاوولی" نوشته دکتر جواد طباطبایی مراجعه کنند که از جمله انگیزه‌های اصلی نگارش آن، همین موضوع حجاب زبانی روشنفکران بود.

داستان از این قرار بود که درز برخی مطالب درسگفتارهای ماکیاوولی به فضای مجازی، واکنش تند و عصبی یکی از مترجمان مدعی شهریار را برانگیخت که گمان می‌کرد با ترجمه خود، فارسی‌زبانان را برای همیشه از بازترجمه کتاب شهریار بی‌نیاز کرده است. اما غافل از آن‌که؛ ترجمه او، نه از اصل ایتالیایی انجام شده و نه از روی ترجمه (انگلیسی) مشخص و شناخته شده‌ای صورت گرفته، و به همین دلیل آن ترجمه، چه بسا از منظر علم سیاست، بدترین ترجمه از آن کتاب است، زیرا مترجم محترم در ترجمه این رساله که یکی از منابع بسیار مهم علم نوین سیاست به شمار می‌آید، تا آن‌جا که توانسته، به خیال خود پر - و - بال داده و صنعت تفنن و لغت‌بازی، یا به تعبیر خودش مراعات "همبرنشینی کلمات" را بر اصل وفاداری به زمینه و کانتکست نویسنده ترجیح داده است. لازم به یادآوری است که کلمه ترجیح را در این مورد، از روی تسامح به کار می‌برم زیرا توضیحات بعدی مترجم، نشان داد که درک درستی از موضوع علم سیاست و اغراض ماکیاوولی نداشته است و به همین دلیل در کارکرد ادبی رساله شهریار در زبان ایتالیایی غرق شده و هرگز التفاتی به این واقعیت پیدا نکرده است که کارکرد ادبی آثار ماکیاوولی در زبان ایتالیایی به صورت عام و رساله شهریار به صورت خاص، کارکردی تبعی - و نه اولی و اصلی - است. اشاره به این نکته هم خالی از لطف نیست که آثار دانته و ماکیاوولی که از اولین نویسندگان در ایتالیای جدید به عنوان یک دولت‌ملت هستند، در تکوین زبان ایتالیایی معیار نقش قابل تاملی داشته‌اند، اما این کارکرد تبعی ادبی نباید ما را از کارکرد اصلی آثار ماکیاوولی غافل کند. آن‌چه در باره غلبه نگاه ادبی به کتاب شهریار گفته شد، اختصاص به این اثر و این مترجم نداشته، بلکه در مواجهه با متن‌های اساسی اندیشه سیاسی در زبان

فارسی، بیماری فراگیر است. بر مبنای توضیح و تبیینی که شادروان طباطبایی در پدیدارشناسی اندیشه سیاسی ایران‌شهری به دست داده است؛ این اندیشه در شرایطی که در معرض وزش باد بی‌نیازی خداوند، سامان سخن نیافته، خود را در هزارتوی ادب فارسی از چشم بیگانگان پنهان کرده است تا در شرایط مساعد، دوباره سامان سخن یابد. اما استمرار طولانی مدت شرایط تصلب و زوال اندیشه و انحطاطی که در پیامد آن بر ایران زمین حکمفرما شد، عاملی گردید تا وجود اندیشه سیاسی در لایه‌لایه متون ادبی و تاریخی به فراموشی سپرده شده و بدین ترتیب آثار اساسی و مبنایی اندیشه سیاسی زبان فارسی، صرفاً از منظر ادبی خوانده و فهمیده شود. در واقع اسارت ذهنی مترجم شهریار در چنین وضعیتی، باعث شده تا ذهنیت ادبی‌اندیش خود را به متن و فرامتن این رساله نیز تعمیم دهد. به سخنی دیگر، مترجم رساله شهریار، این خطای پارادایمی که؛ برای سده‌های طولانی آثاری مانند ترجمه فارسی نصرالله منشی از کلیله و دمنه روزه ایرانی (ابن مقفع) و یا اخیراً منشآت قائم مقام را با رویکرد سبک‌شناسی ادبی خوانده و درک کرده‌ایم، در خوانش و ترجمه رساله شهریار هم تکرار کرده است.

باری واکنش پرخاش‌گرانه مترجم مورد نظر که به جای پاسخ مستدل به ایرادات دکتر طباطبایی به تندزبانی ناقد تمرکز کرده و آن را "مقتضای طبیعت" او دانسته بود، انگیزه‌ای شد تا دکتر طباطبایی آن‌چه را که به اجمال در درسگفتارها اشاره کرده بود، به تفصیل در چند مقاله توضیح دادند که همین مقالات مبنای کتاب پیش‌گفته شد. هر چند تمرکز منتقدین اکثراً به تندزبانی و گاهی تندخویی ایشان بود اما در این برهه به اوج خود رسید تا جایی که تقریباً هیچ ناقدی دیگر از پشت سنگر زبان بیرون نیامد. حتی اخیراً در اتاقی هم که حلقه کیان نو در کلاب‌هاوس، پس از درگذشت استاد تحت عنوان "نگاهی به طرح فکری - روشنفکری" ایشان منعقد کرده بود و به نظر می‌رسید که این اتاق متأثر از فضای درگذشت استاد در غربت، بیشتر جنبه بزرگداشت خواهد داشت، اما به‌خلاف انتظار، باز اکثر سخنورانی که رویکرد انتقادی داشتند، به زبان "طعن و تکفیر" استاد حواله دادند. من در آن اتاق در زمان اندکی که داشتم، سعی کردم به موانع معرفتی منتقدان در باره مسئله زبان اشاره کنم و اینک آن‌چه را که در آن اتاق به اجمال اشاره کردم، با اندکی تفصیل توضیح خواهم داد.

توضیح مانع‌زبانی منتقدان را از این جهت با اشاره به کتاب تاملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید، مورد شهریار ماکیاوولی آغاز کردم که به باور من، نوع مواجهه دکتر طباطبایی با اعضای اتحادیه معظم روشنفکری وطنی، ریشه در مبنای ماکیاوولی دارد. می‌دانیم که ماکیاوولی پس از فراغت از کار دولتی که در نهایت به متهم شدن او انجامید، در خانه روستایی خود کنج عزلت گزیده و مشغول نوشتن کتاب "گفتارها" بود که موضوع آن نظریه‌پردازی در باره جمهوری فلورانس بود. باز از سوی دیگر می‌دانیم که موضوع و

دغدغه اصلی ماکیاوولی، عبارت از تشکیل دولت‌ملت واحد ایتالیایی بود که به نسبت همسایگانی چون فرانسه و اسپانیا، به تأخیر افتاده بود. در واقع در سده شانزدهم که دولت‌ملت‌های اروپایی یکی از پس دیگری استقلال خود را از امپراتوری مقدس مسیحی به دست می‌آوردند، ایتالیا به دلیل چند پارچگی آن، در طی روند استقلال خود با مانع بزرگی مواجه بود. آن چه ماکیاوولی را به اندیشه واداشت که نتیجه آن بنیادگذاری علم نوین سیاست شد، در واقع پاسخ دادن به همین مشکل چند پارچگی کشورش بود. در واقع هدف ماکیاوولی از علم نوینی که بنیاد گذاشت (یعنی اصول علم سیاست در استقلال آن از علم‌الاخلاق) در اساس برای وحدت سیاسی و سرزمینی ایتالیا در روند خروج از قیمومیت امپراتوری مقدس مسیحی و تبدیل به یک دولت‌ملت یکپارچه بود، اما همین اصولی که او از تاریخ رُم برای دولت‌ملت‌سازی و حفظ و بسط قدرت آن استنباط کرد، در گام بعدی به پایه‌های علم نوین سیاست تبدیل شد. نکته ظریف این جاست که ماکیاوولی برای حل مشکل ایتالیا علم نوینی را علی‌الاطلاق پایه‌ریزی نکرد، بلکه آن چه او با هدف حل مشکل ایتالیا پایه‌گذاری کرد، به علم نوین سیاست تبدیل شد. و این همان دقیقه‌ای است که شادروان طباطبایی تحت عنوان ملی بودن علوم جدید انسانی بر آن تأکید کرد.

باری در شرایطی که ماکیاوولی در خانه روستایی به تجربیات سیاسی و اطلاعات تاریخی خود نظم می‌داد تا نظریه جمهوری‌خواهی را برای ایتالیای آینده تدوین کند، اتفاقی افتاد که وی را واداشت نوشتن کتاب گفتارها را کناری گذاشته، و رساله شهریار را براساس مقتضیات پیش‌آمده به رشته تقریر درآورده و به مدیچی‌ها تقدیم کند. آن اتفاق مهم که ماکیاوولی سعی کرد از آن به عنوان مقدمه‌ای برای ایجاد یک رستاخیز در ایتالیا استفاده کند، این بود که دو شهریار از سه شهریار بزرگ در ایتالیا به دست یک خاندان اسپانیایی‌الاصل افتاد. ماکیاوولی پنداشت که از این فرصت می‌توان برای وحدت دو شهریار سود جست که در صورت یکپارچه شدن این دو شهریار، بقیه هم به آن دو ملحق و منضم خواهد شد. لذا او رساله شهریار را خطاب به آن شهریار بزرگ و کوروش‌وار نوشت تا با تکیه بر ویرتوی جنگ‌افزارها و سپاه خودی و قانون‌های خوب، و نیز با تکیه بر اختیار و قدرت فوق‌العاده‌ای که از آن پیامبران مسلحی همچون کوروش و موسی و ... است، برخاسته و ایتالیا را از چنگال بربرها رهایی دهد. ماکیاوولی در واپسین فصل رساله شهریار که در واقع نجوای او با منجی ایتالیاست، با استناد به شعری از پترارکا شاعر میهن‌دوست ایتالیایی، نشان می‌دهد آن چه در این رساله تحت عنوان اختیارات فوق‌العاده تجویز کرده، صرفاً برای منجی و بنیادگذار ایتالیای نوین است، نه هر حاکم دیکتاتوری که تقدیر رعایا حاکم شده است.

از این مقدمه که بگذریم، ماکیاوولی در جایی در کتاب گفتارها می‌گوید؛ دستگاه پاپی، یا همان شهریار قلمرو پاپ، مهم‌ترین و بزرگترین مانع وحدت و یکپارچگی ایتالیاست. چون نه آنقدر کوچک و ضعیف است

که ضمیمه یکی از دو شهرداری دیگر شود، و نه آنقدر بزرگ و قوی است که شهرداری‌های دیگر را ضمیمه خود کند، تا شاید بدین وسیله ایتالیا یکپارچه شود. تا این‌جا به خوبی روشن است که آن‌چه برای او اهمیت دارد یکپارچگی ایتالیاست، نه نوع حکومت سیاسی آن، زیرا در شرایط شکل‌گیری دولت‌ملت‌های جدید اروپایی که همه خط‌کشی‌ها به هم ریخته و هیچ مرز ثابتی وجود نداشت، و نیز در وضعیت رقابت‌ها و جنگ‌های نیابتی اسپانیا و فرانسه در خاک ایتالیا، هر لحظه امکان داشت بخش‌هایی از سرزمین‌های ایتالیا، برای همیشه از آن جدا شود که از نظر ماکیاوللی خسران غیرقابل جبرانی بود. ماکیاوللی که از نظر کلیسا به جداکننده سیاست از دین و اخلاق شناخته می‌شود، حاضر است است حاکمیت سیاسی ایتالیا را در قبال به دست آوردن یکپارچگی ارضی، برای همیشه به دستگاه کلیسا بسپارد که به وجودآورنده قرون وسطی است. این نکته را هم خوب است بدانیم که ماکیاوللی دین را از سیاست جدا نکرد، بلکه جایگاه تلاش کرد جای درست دین را در سیاست مشخص کند. ماکیاوللی به هیچ وجه جامعه را بی‌نیاز از دین نمی‌دانست بلکه از نظر او، بنیادگذار یک کشور علاوه بر نهادها که تنها جانشین او هستند، اخلاقیات جدید را نیز ایجاد می‌کند که اوج آن در دین است. از نظر ماکیاوللی کسی یا کسانی بیش از همه قابل نکوهش هستند، که انحراف و تباهی را در پایه‌های دین ایجاد می‌کنند. پس ماکیاوللی نه تنها با دین و اخلاق مشکلی نداشت بلکه وجود آن‌ها را برای یک جامعه سالم ضروری می‌دانست، اما می‌دانست که پشتوانه اخلاق، قانون‌های خوب است، نه برعکس. یعنی قانون تا زمانی می‌تواند نظم اجتماعی را در وضعیتی که انسان‌ها به‌لحاظ طبیعت میل به شرارت دارند، برقرار کند که جنگ‌افزارهای خوب از آن پشتیبانی کند و از این‌جا بود که به آموزه پیامبران مسلح توجه خاصی داشت. اشاره به این نکته از این جهت ضرورت داشت که بدانیم، شیطان‌سازی کلیسا از ماکیاوللی، ربطی به نظریات ماکیاوللی در رابطه دین و سیاست نداشت. و علت دشمنی کلیسا بیشتر همانی است که اشاره شد.

بی‌مناسبت نیست اگر با نگاهی به تحولات اخیر ایران، لحظه‌ای در این فقره از اندیشه ماکیاوللی یعنی اولویت و موضوعیت یکپارچگی ایتالیاست در قالب دولت‌ملت درنگی بکنیم. امروز جریان‌های قوم‌گرای فاشیستی و واپسگرا بسیار تکرار می‌کنند که خاک و جغرافیا در برابر انسان و حقوق او هیچ ارزشی ندارد و با این مقدمه همه ایران‌دوستانی را که به ایران‌زمین اهمیت می‌دهند و تمامیت ارضی آن را خط قرمز هر نوع فعالیت سیاسی می‌دانند، ناسیونالیست‌های ضد حقوق بشر معرفی می‌کنند، اما در عین‌حال تجاهل می‌کنند که از یکسو انسان‌ها برای برخورداری از انواع حقوق اساسی و مدنی و ... باید بر روی یک سرزمین (territory) و عضوی از یک دولت‌ملت باشند. و از سوی دیگر؛ قوم‌گرایانی که تحت عنوان "کوردستان" و "آذربایجان" و "بلوچستان" و "عربستان"، از درون باندهای تروریستی، از حقوق انسان و عدالت و ...

دم می‌زنند، مگر ادعایی جز خاک و مرز دارند؟! در این کشور، از آغازگاه تاریخی آن تا اکنون مشکلاتی بوده و از الآن تا ابدالآبدین نیز بی‌تردید مشکلات زیادی خواهد بود. بدیهی است که مشکلات با همافزایی همه ایرانیان باید حل شود، اما هیچ مشکلی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد که راه حل آن، در تعارض با تمامیت ارضی و یکپارچگی سیاسی و سرزمینی ایران قرار بگیرد. فدرالیسم (یا به تعبیر جدید: مدیریت غیرمتمرکز) نه تنها یک راه حل نیست بلکه اسم رمزی برای تجزیه ایران است. مدیریت غیرمتمرکز، اگر به معنای تفویض اختیارات بیشتر به استان‌ها، چه در قالب بوروکراسی فعلی، چه در قالب انجمن‌های ایالتی و ولایتی که هیچگاه نیازی به اجرای آن پیش نیامد، و چه هر نوعی از تقسیمات سیاسی دیگری که مورد توجه ملت ایران قرار بگیرد، همگی در چارچوب بوروکراسی اداری غیرقومی قابل بحث کارشناسی و اجراست. اما فدرالیسم یا مدیریت غیرمتمرکز، به معنای ایجاد منطقه‌های قومی با اقتدارات ذاتی، چیزی جز ایجاد اقتدارهای مستقل قومی در برابر اقتدار ملی با هدف تجزیه ایران نیست. فدرالیسم روشی برای ایجاد وحدت میان قدرت‌های مستقل از همدیگر است، بنابراین به کار گرفتن آن برای تقسیم قومی ملتی یکپارچه، خلاف مقتضای ذات فدرالیسم است. واقعیت دیگر این‌که؛ ایران از دیرباز ملتی یکپارچه است و همه قدرت‌ها از این ملت یکپارچه ناشی می‌شود. تجزیه‌طلبانی که در پشت فدرالیسم سنگر گرفته و اعتقاد به کثیرالمله بودن ایران دارند، در واقع مشروعیت قدرت در قلمروهای قومی فدرال را ناشی از ملت‌های متعدد، و نه مبنای واحد ناشی از یک ملت یکپارچه می‌دانند.

باری اظهار نظر ماکیاوولی در باره نقش منفی دستگاه پاپ در مسیر تکوین دولت‌ملت نوین ایتالیا و به تاخیر انداختن آن، باعث شد کلیسا با ارائه تفسیری غیرواقعی از برخی نظریات بسیار دقیق و پیچیده ماکیاوولی، از وی کین‌جویی کند. چاهی که کلیسا جلوی پای ماکیاوولی کند، چنان عمیق و مخوف بود که اعاده حیثیت از وی چندین سده طول کشید. ماکیاوولی در اواسط شهریار (فصل پانزدهم) از امر پیچیده‌ای به نام "واقعیت موثر" در سیاست سخن گفته است که مبنای تحریف کلیسا واقع شد. منظور ماکیاوولی این است که آن‌چه در سیاست اهمیت دارد، آن چیزی است که به «نمایش» گذاشته می‌شود یا «نمایانده» می‌شود، نه آن حقیقت حاقی که دور از دسترس همگانی است. او گفته بود که مهم نیست طینت شهریار در واقعیت خود، خوب است یا بد، بلکه مهم این است که شهریار جایی که لازم است مهربان و خوب باشد، باید «نمایانده» که مهربان و خوب است و در جایی که اقتضاء می‌کند بد یا خشن باشد، باز باید بنمایانده که آدمی خشن و بی‌رحم است. به‌عنوان مثال؛ در مواجهه با ارادل و اوباش و دزدان و تبهکاران در یک جامعه، بویژه در جامعه منحط، لازم است آن‌ها بدانند که با شهریاری با "ویرتو"ی بی‌رحم و خش‌روبرو هستند که در برخورد با این‌گونه افراد قاطع است. آن‌چه به‌لحاظ سیاسی اهمیت دارد این است که شهریار نشان بدهد یا

بنمایاند و یا به اصطلاح دینی، «تظاهر» کند که در برخورد با این تبهکاران به اندازه لازم قاطع و بی‌رحم بوده و اصلاً تابع اصول اخلاقی و عواطف انسانی قرار نمی‌گیرد. در نقطه مقابل، اصلاً مهم نیست که شه‌ریار در حقیقت و واقعیت خود، دارای شخصیت و طینت رثوف و اخلاقی است. بلکه لازم است که عامه مردم تصویری مهربان، رعیت‌پناه، پایبندی به پیمان و اخلاق و ... از شه‌ریار داشته باشند، و مطمئن شوند که او خواهان خیر و صلاح همه مردم و کشور است و با آنان به عدل و نیکی و با تسامح و تساهل رفتار می‌کند، و به دنبال تاراج دسترنج آنان نیست. مهم نیست که شه‌ریار اصلاً چنین طینتی دارد یا ندارد، بلکه مهم این است که به مردم بنمایاند که فردی خوش‌طینت است. ماکیاوولی به شه‌ریار، یا دقیق‌تر؛ به آن شه‌ریاری که با اختیارات فوق‌العاده و با اتکاء به ویرتوی قانون‌های خوب و جنگ‌افزارهای خودی، ایتالیا را یکپارچه و دولت‌ملت ایتالیا را بنیادگذاری خواهد کرد، توصیه می‌کند که در مواجهه با رعایا، باید نشان بدهد، یا بنمایاند، یا تظاهر کند که شه‌ریاری مردم‌دوست است، هرچند در واقعیت امر چنین نباشد. یکی دیگر از موارد کاربرد این آموزه در سیاست خارجی و در جنگ است. ماکیاوولی به شه‌ریاری که می‌خواهد قلمرو شه‌ریاری خود را حفظ کند، می‌گوید؛ همواره دو نوع کشورها زود مورد تجاوز قرار می‌گیرند، یکی کشوری که در سنجش با همسایگانش ضعیف است و دیگری کشوری که بسیار قوی است. بدیهی است که کشور ضعیف مورد طمع قرار می‌گیرد و مورد اشغال و دست‌اندازی واقع می‌شود که امری طبیعی به‌نظر می‌رسد. اما کشور قوی هم باعث وحشت همسایگان ضعیف و اتحاد آن‌ها علیه خود می‌شود. ماکیاوولی به شه‌ریار می‌آموزد که اگر نسبت به همسایه یا همسایگانش ضعیف است باید نشان بدهد و بنمایاند که برای دفاع از مرزهای خود به اندازه لازم قوی و مصمم بوده و اراده استفاده از قدرت را بدون هیچ تردیدی دارد. بالعکس اگر شه‌ریار نسبت به همسایگانش قوی است، باز باید بنمایاند که قصد بیرون رفتن از مرزهای خود و تجاوز به همسایگان را ندارد، مگر آن که آن‌ها بخواهند به منافع او ضرر وارد کنند. این‌جا هم، مهم نیست که شه‌ریار «واقعاً» در فکر تجاوز به دیگر کشورها باشد یا نه، بلکه آن واقعیتی موثر است که شه‌ریار از خود به نمایش می‌گذارد. به تعبیر بهتر، مهم نیست آن «واقعیتی» که شه‌ریار از خود به «نمایش» می‌گذارد، «حقیقت» دارد یا نه؟، زیرا «حقیقت بما هی حقیقت» از دسترس همگانی خارج بوده و بنابراین این‌جا «موثر» نیست، و اصلاً کشورهای همسایه نباید به «حقیقت» امور کشور و شه‌ریار اطلاع پیدا کنند. این‌جا یکی از آن بزنگاه‌هایی است که مخالفان ماکیاوولی با برخی تفسیرهای اخلاقی، موجبات بدنامی او را فراهم آورده‌اند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، آن‌چه ماکیاوولی می‌گوید، نسبتی با دروغ و ریا در مفهوم اخلاقی و دینی در نظام سنت قدمایی ندارد.

علاوه بر آن‌چه ذکر شد، ماکیاوولی در فصل هیجدهم شه‌ریار (که در ادامه نقش «واقعیت موثر» در سیاست

است که در فصل پانزدهم شهریار به آن پرداخته) با توجه به اختلاف طبایع مردمان در یک جامعه، به شهریار توصیه می‌کند که توامان باید «هم گری و هم روباه» باشد، و از سوی دیگر، در موضوع تراحم میان وفای به عهد و لزوم نگه داشتن کشور، از باب «الحرب خدعه»، به شهریار اطمینان می‌دهد که نگاه مردم فقط به «نتیجه» یعنی پیروزی و حفظ کشور بوده و توجهی به «وسایل» پیروزی نداشته و همواره وسایل را شرافتمندانه خواهند انگاشت. این فقرات به همراه برخی فقرات کتاب گفتارهاست که به منبعی برای استخراج قاعده «هدف وسیله را توجیه می‌کند» تبدیل شده است. قبل از هرچیزی، قاطعانه باید بگوییم که چنین جمله‌ای در هیچ‌یک از آثار ماکیاوولی وجود ندارد، بلکه این جمله بیانگر فهم و برداشت نادرستی است که از برخی مفاهیم و مضامین او شده است. جمله‌ای را که ماکیاوولی در ایتالیایی نوشته و از آن قاعده «هدف وسیله را توجیه می‌کند» استنتاج شده: «Si guarda all fine» می‌باشد که معنی دقیق آن؛ «در غایت باید نگریست» است. هاروی منسفیلد که دقیق‌ترین و مهم‌ترین ترجمه را از دو کتاب گفتارها و شهریار ارائه داده، جمله مذکور را: «One looks to the end» ترجمه کرده، که ترجمه کاملاً دقیقی است. اصولاً شیوه ترجمه منسفیلد که آن را بی‌بدیل و ناسخ همه ترجمه‌های انگلیسی کرده، در این است که در ترجمه مفاهیم پایه‌ای به ریشه مشترک زبان‌های اروپایی برگشته و صورت انگلیسی آن‌ها را به کار برده است. ماکیاوولی در فراز مورد نظر می‌گوید؛ غایت و نتیجه را باید نگریست. در واقع مبنا و اساس برای داوری در باره یک اندیشه و عمل، نتیجه است. او می‌گوید؛ بگذار شهریار پیروز شود و شهریاراش را حفظ کند: مردم وسایل را همواره شرافتمندانه شمرده و تحسین خواهند کرد.

One Looks to the end. So let a prince win and maintain his state: the means will always be judged honorable, and will be praised by everyone.

داریوش آشوری که بقول خودش در ترجمه شهریار، بیشتر در کار «همبرنشینی» کلمات و هرچه «کهن‌آیین‌تر» کردن آن است، جمله را به: «پس همان به که شهریار در کار دست‌یافتن به دولت و پایش آن باشد. روش وی هرچه باشد نیک شمرده خواهد شد و همگان آن را خواهند ستود؛ زیرا مردم عامی همیشه بنده ظاهراند و سرانجام کار» برگردانده است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، آقای آشوری به جهت رعایت ضرورت همبرنشینی کلمات و نیز تحقق هدف هرچه کهن‌آیین‌تر کردن نثر کتاب، به ارائه ترجمه‌ای کلی از عبارت مبنایی ماکیاوولی بسنده کرده و به قلب عبارت ماکیاوولی که مهم‌ترین مبنای استدلالی او در علم نوین سیاست است، یعنی عبارت: "La gurada al Fine" التفاتی پیدا نکرده و یا از ترجمه دقیق آن طرفه رفته است. ماکیاوولی معتقد است که سیاست عرصه نیت‌خوانی نیست.

به ترتیبی که او توضیح داده؛ مردم به شخصیت و نیت واقعی شهریار دسترسی ندارند. آن‌چه را که مردم به آن دسترسی دارند و آن را می‌بینند و بر اساس آن داوری می‌کنند، نتیجه حاصل از گفتار و کردار او است. بنابراین مردم در صورت پیروزی شهریار، توجهی به وسایل نشان نداده، و در صورت شکست نیز، توجهی به نیت خوب شهریار نخواهند داشت. نه به‌موجب شرافتمندانه نبودن ابزار و وسایل، پیروزی را رد و انکار خواهند کرد، و نه براساس نیت خوب، شکست را تایید کرده و خواهند پذیرفت. این نکته دقیق‌تر از آن چیزی است که بتوان آن را، «توجه وسیله در پرتو هدف» فهمید، یا آن‌چنان که داریوش آشوری ترجمه کرده، آن را به «ظاهرسازی» ناپسند در اخلاق سنتی برگرداند. ترجمه آشوری این مضمون را برای خواننده القاء می‌کند که ماکیاوللی به‌خلاف مذمومیت اخلاقی ظاهرسازی، به شهریار توصیه می‌کند که ظاهرسازی کند. درواقع ترجمه آشوری نشان می‌دهد که وی موضع دقیق ماکیاوللی را نفهمیده و این ترجمه کاملاً متأثر از این ادعاست که ماکیاوللی سیاست را از اخلاق تهی کرده است. در حالی‌که آن‌چه ماکیاوللی در صدد نظریه‌پردازی آن می‌باشد، این است که سیاست جای اصول اخلاق سنتی نیست، نه به این معنی که سیاست از اخلاق تهی است، بلکه به این معنی که سیاست اخلاق حرفه‌ای خود را دارد، که به‌موجب آن، آن‌جاکه منافع کشور ایجاب می‌کند شهریار شیر یا روباه باشد، باید نقش شیر یا روباه را بازی کند، و هرگز بیم آن را نداشته باشد که مبادا مردم او را به تزویر و ریاکاری متهم کنند. آن‌چه برای مردم اهمیت دارد، نتیجه است. نه این‌که، آیا آن‌جاکه در نقش شیر ظاهر شده، واقعا شیر بوده، یا روباهی بوده که با ظاهرسازی مردم را فریفته و در نقش شیر ظاهر شده است. به زبانی که برای ما آشنا تر است، حفظ منافع و مصالح ملی، بالاتر از محذورات اخلاق سنتی فردگرایانه است. شهریار یک فرد نیست که نتایج پای‌بندی یا ناپای‌بندی او به اصول اخلاقی فردگرایانه، تنها به خود او برگردد، یا تنها به خود او محدود شود. اگر در وضعیت عادی و فردی، نیرنگ و فریبکاری، جزو رذایل اخلاقی است، اما در مصاف با دشمن مهاجم به کشور، مبنای "الحرب خدعه" بر امر اخلاقی فردگرایانه مقدم است. در جنگ چالدران، شاه اسماعیل صفوی که مصداق صوفی‌شاه بود، از میان دو نظر مشورتی: (۱- قبل از استقرار توپخانه و آرایش سپاه عثمانی - و بر مبنای الحرب خدعه - آن‌ها را قلع‌و‌قمع کنند، و ۲- با التزام به آیین فتوت به دشمن مهاجم فرصت سپاه‌آرایی داده شود تا در جنگی مردانه وارد شوند، زیرا شکست و پیروزی هر یک از دو سپاه تابعی از قضای الهی است) نظر دوم را برگزید و آن شکست را علیه منافع ملی رقم زد. اما نه ایرانیان او را به جهت پای‌بندی به آیین فتوت ستودند، و نه اگر بر دشمن خسته و بی‌آرایش حمله برده و آنان را قلع‌و‌قمع می‌کرد، کسی او را مورد داوری اخلاقی قرار می‌داد.

ماکیاوللی در کتاب اصلی خود، گفتارها؛ می‌گوید که وقتی بنیان‌های دینی و اخلاقی و قانونی در جامعه‌ای

فروپاشید و آن جامعه غرق در فساد و تباهی شد، دیگر از راه‌های عادی مثل تصویب قانون‌های خوب و موعظه‌های اخلاقی و دستورات دینی و حرکتهای مدنی، نمی‌توان آن جامعه را اصلاح کرد. هم‌چنین ماکیاوولی معتقد است که «کشورسازی» یا «دولت - ملت» سازی از راه‌های عادی و طبیعی و به دست یک گروه و جمهور ممکن نیست، بلکه در چنین شرایطی نیاز به «مردی» با «اختیارات فوق‌العاده» یا «Extraordinary» است. ماکیاوولی به چنین مردان «بنیادگذار»ی که کوروش و موسی و تسئوس و رمولوس را از جمله آنها می‌شمارد، «پیامبران مسلح» نام داده است. جالب است که ماکیاوولی می‌گوید؛ کشور به دست یک «ابرمرد» ساخته یا اصلاح می‌شود، اما به دست جمهور و از طریق سرشکن کردن قدرت در نهادها، اداره و ادامه می‌یابد. ماکیاوولی برای چنین مردانی توصیه می‌کند که داوری مردم در باره کار یا کارهای بزرگ آنها براساس «نتایج» صورت خواهد گرفت، نه بر مبنای وسایل یا برخی خشونت‌هایی که گریزی از آنها نمی‌باشد. از نظر ماکیاوولی در سیاست آن چه اهمیت و «تاثیر» دارد، نتیجه کار شه‌ریار است نه نیت خوب و بد او. ممکن است شه‌ریاری با نیت خوب، نتایج زیانباری بدست بیاورد، و نیز، ممکن است شه‌ریاری با نیت بد نتایج خوبی بدست بیاورد. اصلاً مردم از نیات شه‌ریار آگاه نیستند و اصولاً نیت شه‌ریار نباید امری در دسترس همگان باشد، و به تعبیری که در شه‌ریار گفته است، داوری عامه در باره شه‌ریار امری محکمه‌ای یا موضوع «دادگاه - court» نیست. بنابراین در باره شه‌ریار، مردم براساس نتایج خوبی که او کسب کرده، یا خساراتی که به بار آورده است، داوری خواهند کرد. ماکیاوولی می‌گوید کشوری که بنیادگذاری یا اصلاح می‌شود، دارای دشمنانی است که منافع آنها قطع شده است.

ماکیاوولی از «بروتوت» نام می‌برد که دستور کشتن پسران خود را داد، زیرا بیم آن داشت که پسرانش بدلیل قطع شدن رانت‌هایشان، پس از وی برای سرنگونی جمهوری ایجادشده و بازگرداندن شاه تبعیدشده، تلاش کنند. (فصل ۹ از کتاب اول گفتارها). ماکیاوولی می‌گوید بروتوت به‌خلاف این که چنین قتلی را انجام داده بود، اما مردم او را قاتل ندانستند، زیرا نتیجه سیاسی که او به دست آورده بود، چنان بزرگ بود که قتل‌های یادشده در کنار آن هیچ اهمیتی نداشت. مردم او را به‌عنوان بنیادگذار جمهوری می‌شناسند، نه قاتل پسران خود.

یکی دیگر از فقراتی که مخالفان ماکیاوولی بر آن انگشت گذاشته و قاعده «توجیه وسیله» را استخراج کرده‌اند، این فقره از (فصل هشتم) کتاب شه‌ریار است که می‌گوید؛ کوروش و موسی و تسئوس و رمولوس اگر «مسلح نبودند» یا از «زور» استفاده نمی‌کردند، نمی‌توانستند نهادهای خودشان را برای مدت طولانی برپای نگاه دارند. ماکیاوولی می‌گوید که این مردان با استفاده از «ویرتو»ی خود تمام کسانی را که بر آنها حسد و حقد می‌ورزیدند، از میان برداشته و نهادهای خود را استوار نگاه داشتند و مردم این پیامبران مسلح

را هرگز به‌خاطر استفاده از قدرت و از میان برداشتن مخالفان، نکوهش نکردند، بلکه تکریم کردند. بنابراین آن‌چه ماکیاوولی در فصل هجدهم شهریار می‌گوید این است که: «غایت و نتیجه» آن چیزی است که در امر سیاست از سوی مردم دیده و داوری خواهد شد، و داوری در باره وسایل تابعی از نتیجه و غایت است، نه این که «وسیله» هر چه باشد، «هدف» آن را توجیه می‌کند. درواقع ماکیاوولی از موضعی در واقع‌گرایی سیاسی می‌گوید که نجات دادن یک جامعه تباه شده از طرق عادی و قانونی امکان‌پذیر نیست، و مردان بنیان‌گذار برای اصلاح جامعه منحط، ناگزیر از داغ و درفش و سود جستن از حدی کنترل‌شده از زور عریان هستند. ماکیاوولی به این مردان مسلح یا بنیان‌گذار، این اطمینان را می‌دهد که مردمان با توجه به بنیانی که آن‌ها نهاده‌اند یا اصلاحی را که انجام داده‌اند، آنان را خشن و قاتل قضاوت نخواهند کرد. البته ماکیاوولی «هر هدفی» را مد نظر قرار نداده، و نیز مخاطب او همه شهریاران نیست. بلکه همو در کتاب اول گفتارها، این تمایز را وارد کرده است که؛ به همان اندازه که بنیادگذاری یک جمهوری قابل ستایش است، بنیادگذاری حکومت استبدادی قابل نکوهش است. به همان اندازه که ویرتوی کوروش برای بنیادگذاری ایران قابل ستایش است، ویرتوی مغول برای ایلغار به کشور ایران قابل نکوهش است. پس «هدفی» مثل بنیادگذاری حکومت استبدادی، نه تنها استفاده از داغ و درفش به‌عنوان یک «وسیله» را توجیه نمی‌کند، که مورد نکوهش نیز است. هم‌چنین ماکیاوولی با استناد به بنیادگذاران بزرگ مثل کوروش و موسی و ...، آن شهرداری را مورد خطاب قرار داده که با اتکاء به جنگ‌افزارهای خودی و اختیارات فوق‌العاده، دولت‌ملت ایتالیا را بنیادگذاری کرده و کشور ایتالیا را تشکیل خواهد داد. بنابراین این که گفته شود ماکیاوولی به همه شهریاران می‌آموزد که هر هدفی وسایل خود، اعم از شریف و ناشریف را توجیه می‌کند، به هیچ وجه درست نیست.

درواقع آن فقره‌ای که بیشتر از هر فقره دیگری مستمسک «توجیه وسیله» شده، همین فراز آخر فصل هیجدهم شهریار است که عیناً نقل شد. گفتیم موضوع فصل هیجدهم این است که آیا شهریار باید به همه عهدهایش وفا کند؟ ماکیاوولی پس از تبیین این نکته که بدلیل اختلاف طبایع مردم، بر شهریار فرض است که توأمان هم در زی شیر باید ظاهر شود و هم روباه، و با تاکید بر این که وقتی پای حفظ «state» در میان است، «نگاه هر کس معطوف به نتیجه» است، یا درواقع، باید معطوف به نتیجه باشد. ماکیاوولی با این مقدمه‌چینی است که می‌گوید؛ پس بگذار شهریار پیروز شود و شهرداری‌اش را حفظ کند، چون در چنین وضعیتی مردم وسایل را همواره شرافتمندانه و پسندیده خواهند انگاشت، زیرا عامه مردم برای داوری شهریاران، «دادگاه - court» تشکیل نمی‌دهند تا «حقیقت» گفتار و کردار او را بیابند، بلکه داوری آن‌ها صرفاً ناظر بر نتایج مترتب بر کردار و گفتار شهریاران است. اما آن‌چه اهمیت دارد این است که در نظام

فکری ماکیاوولی که مبنای علم جدید سیاست است، اصل بر «خوب بودن» و «وفای به عهد» است و چنانچه در شهریار (در فصل هیجدهم) گفته است؛ شهریار فقط باید «به‌گاه ضرورت نشان بدهد که بد است». در نظام فکری ماکیاوولی، گفتار و کردار شهریار و مردم عادی از دو مبنای متفاوت سرچشمه می‌گیرند. اگر از مبنای گفتار و کردار عامه مردم صرف نظر کنیم که تابعی از طبایع آن‌هاست، شهریار در گفتار و کردار خود همواره باید مبنای حفظ شهریاری را در نظر بگیرد و بر اساس آن گفتار و کردار خود را سامان دهد. (under the necessity to maintain his state). آن‌جا که این ضرورت ایجاب می‌کند که باید بد باشد، باید «نشان بدهد» که بد است، حتی اگر در حقیقت نباشد. آن‌جا که ضرورت حفظ شهریاری ایجاب می‌کند که «نقض عهد» بکند، باید نقض عهد بکند، حتی اگر ذاتا انسان «عهدشکنی» نباشد. و البته العکس بعکس. قبلا گفتیم که اگر در جنگ چالدران، شاه اسماعیل صفوی قبل از استقرار توپخانه عثمانی، حمله غافلگیر و اعلام نشده می‌کرد و آن‌ها را نابود می‌ساخت، کسی او را مردی بی‌اخلاق نمی‌نامید، همچنان که وقتی این کار را نکرد و به‌جای پایبندی به اصل «الحرب خدعه»، ترجیح داد تا به آیین و اخلاق «فتوت» پایبند بماند، کسی او را جوانمرد ننامید.

و فشار ناشی از عذاب توجه مردم به شکست و به مخاطره افکندن ایران به‌مثابه نتیجه و غایت جنگ چالدران، چنان او را تحت فشار اخلاقی و وجدانی قرار داد که دیگر نتوانست تعادل روحی خود را حفظ کند. فکر کنم نتیجه جنگ چالدران، از نگاه ایرانیان به شاه اسماعیل شکست‌خورده و نگاه اهالی عثمانی به سلطان سلیم پیروز، کاملاً گویای نکته باریک ماکیاوولی است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این بحث ماکیاوولی بسیار حساس و پیچیده، و مستعد سوءفهم و انحراف است. دستگاه کلیسا نیز زمانی که خواست از این دانشمند وطن‌دوست کین‌کشی کند، همین فقره حساس را با تفسیرهای ناروا مورد استفاده قرار داد و بدین‌وسیله بنیان‌گذار علم نوین سیاست، برای چندین سده به مظهر شر تبدیل شد. اما مطالعات ماکیاوولی‌شناسی غبار تفسیرهای انحرافی از صورت وی را زدود و بالاخره همگان به جایگاه مهم وی در علوم انسانی جدید پی بردند. بی‌تردید اعاده حیثیت از ماکیاوولی و ارائه تفسیری جدید از نظریه او، منطبق با آخرین یافته‌های ماکیاوولی‌شناسی در دنیا، به دست شادروان طباطبایی صورت گرفت. من به جهاتی در این مقال به ماکیاوولی پرداختم تا ضمن مروری به برخی درسگفتارهای ماکیاوولی بگویم؛ کسانی که با مطالعات ماکیاوولی‌شناسی آشنایی ندارند و فهم آن‌ها از انحراف مبتذل "هدف وسیله را توجیه می‌کند" فراتر نمی‌رود، نمی‌توانند به اکتناهی برخی نظریات و مواضع استاد، و نیز زبان نقادی او از کلیت روشنفکران ایرانی به‌مثابه اعضای یک اتحادیه صنفی، ره پیدا کنند.

این مانع معرفتی در کنار مانع معرفتی ایده‌آلیسم آلمانی، دو سد مهم بر سر راه طباطبایی‌شناسی اتحادیه روشنفکران وطنی است که با تنازل آن به سطح زبان، پرده‌های جهل خود را ضخیم‌تر نیز می‌کند. تقریباً هیچ روشنفکری را سراغ نداریم که در رویکرد انتقادی خود به مواضع آن شادروان، زبان را بهانه‌ای برای فرار از ورود در مابه‌النزاع قرار ندهند. بارها برخی دوستان عزیز، نویسنده را در برابر این انتقاد قرار داده‌اند که چرا دکتر طباطبایی باید روشنفکرانی را مورد نقادی قرار بدهد که از مواضع و گذشته انقلابی خود فاصله گرفته، یا اظهار پشیمانی کرده و حتی اینک مشغول مبارزه با جمهوری اسلامی هستند؟ آیا پرداختن به این روشنفکران - آن‌هم با زبانی تند - باعث تضعیف این مبارزان راه آزادی نخواهد شد؟ باید اعتراف کنم که اگر از منظر سیاسی و منطق مبارزه انقلابی، ولاجرم ایده‌تولوژیکی به این‌گونه انتقادات نگاه کنیم، تا حدودی می‌توانیم با آن‌ها همراهی بکنیم. اما مسئله و مانع معرفتی که بویژه چپ‌های همیشه انقلابی در گرد و غبار آن کور می‌شوند، همین‌جاست که فعالیت روشنفکری که علی‌الاساس فعالیتی نظرورزانه است به مبارزه سیاسی در عرصه عمل تنازل پیدا می‌کند و بدین‌ترتیب روشنفکری ایرانی همواره در دره ژرف دوگانگی نظر و عمل دفن می‌شوند. اظهار پشیمانی از گذشته انقلابی، به معنی اتخاذ رویکرد انقلابی دیگر نیست که حکما به میزان رویکرد سابق ایده‌تولوژیکی است. بلکه این‌گونه شرمساری‌ها را زمانی می‌توانیم به دیده اعتبار بنگریم که روشنفکر پشیمان، مکانیزم اندیشه ایده‌تولوژیکی خود در گذشته را توضیح بدهد. درواقع توضیح مکانیزم اندیشه ایده‌تولوژیکی است که می‌تواند ما را از غلطیدن در دام ایده‌تولوژی دیگر نجات بدهد. می‌دانیم که مارکس، احساس شرم (پشیمانی) را نوعی خشم علیه خود تعریف کرده است. خشم علیه خود از آن‌جا ناشی می‌شود که شخص شرمگین آثار زیانبار عمل شرم‌آور خود را به‌مثابه یک عین پایدار در جامعه و در زندگی دیگران می‌بیند و از این‌که عامل همه آن آثار زیانبار است بر خود خشم می‌گیرد که چرا نمی‌تواند از یکسو زیان‌های به بار آمده را جبران سازد، و از سوی دیگر، مانع استمرار آثار زیانبار شود. بدیهی است کسان دیگری نیز در معرض این پیامدهای زیانبار قرار می‌گیرند، یا تاثیرگذاری آن را در زندگی دیگران می‌بینند، حق دارند نسبت به منبع تولیدکننده زیان‌های مذکور خشم بگیرند. مبنایی که مارکس انتخاب کرده، با مبنایی که ماکیاوولی پایه‌گذاری کرده، هم‌پوشانی دارند.

چه اهمیتی دارد که انقلابی دیروز، از مواضع و اقدامات خود در ستاد انقلاب فرهنگی، پشیمان و شرم‌سار است یا نه؟ چه اهمیتی دارد که آن آمیزاننده افق‌ها اعتراف کند که "گند زده" یا نه؟ چه بسا این وضعیت شخصی و خصوصی هیچگاه در فرادید انبوه متضررین در "زیر آسمان" ایران قرار نگیرد. حتی اگر قرار نیز بگیرد، تاثیری در التیام زخم‌ها و کاستن از حجم زیان‌های اکنون و این‌جای ما ندارد. این اعترافات و شرمساری‌ها زمانی ارزنده بود مکانیزم اندیشه ایده‌تولوژیکی را توضیح می‌داد.

ماکیاوللی به این جهت به وجه خصوصی خطاها و گندهای سیاسی، وزنی نداده، که مردم را نه راهی به وضع و موقع خصوصی خطاکار دیروز، و پشیمان و شرمسار امروز است و نه این که از موضع اقتدار یک دادگاه می‌توانند ورودی در وضعیت بکنند، پس یگانه ملاک داوری در باره اشخاص، بویژه کسانی که جایگاهی در قدرت سیاسی یا افکار عمومی دارند، نتایج حاصل از عمل و اندیشه سیاسی آنان است. بی‌اطلاعی از امهات اندیشه سیاسی جدید به صورت عام و مبانی فکری شادروان طباطبایی به صورت خاص، به مثابه یک مانع معرفتی سترگ، باعث شده است تا همه منتقدان و مخالفان استاد فقید، از لحن زبان وی - که به‌زعم آنان؛ آمیخته با "طعن و تکفیر" است، سنگری از بتن مسلح ساخته و پشت آن پنهان شوند. به فرض محال، حتی با فرض عیب زبانی ادعایی، بر منتقدان است که با فاصله‌گذاری میان زبان و مدعا، ضمن محکوم کردن اولی، به بحث و استدلال در دومی می‌پرداختند.

از میان همه مواردی که منتقدان با بهانه زبان، از ورود در بحث خودداری کرده‌اند، موضوع ستاد انقلاب فرهنگی را به عنوان یک مصداق مهم، مورد بررسی قرار می‌دهیم تا مشخص شود که آیا لحن نقادی‌های شادروان طباطبایی می‌تواند عدم ورود آنان در طرح جوانب این حادثه موجه است یا نه. همه می‌دانند که شورای انقلاب به دنبال ملاقات با رهبر انقلاب در ۲۹ فروردین ۱۳۵۹ بیانیه‌ای صادر کرد که در آن ۳ روز مهلت داد تا جریان‌های سیاسی دفاتر خود را از دانشگاه‌ها برچینند. به موجب این بیانیه، امتحانات تا ۱۴ خرداد باید به پایان می‌رسید و کلیه دانشگاه‌ها و مراکز تحصیلات عالی، از ۱۵ خرداد تعطیل و هرگونه استخدام و مانند آن متوقف خواهد بود تا نظام آموزشی کشور بر اساس موازین انقلابی و اسلامی طرح‌ریزی شود. پس از تصرف و تسخیر دانشگاه‌ها به دست دانشجویان انقلابی و اخراج جمع قابل توجهی از چهره‌های علمی سرشناس از سوی کمیته‌های پاکسازی که بیشتر از نام تزکیه استفاده می‌کردند، ستادی با عضویت برخی چهره‌ها در همان خرداد ۱۳۵۹ تشکیل شد که آقای دکتر عبدالکریم سروش، تاثیرگذارترین آن‌ها بود. لازم به ذکر است در تغییراتی نیز که در سال ۱۳۶۲ در اعضای ستاد انقلابی فرهنگی داده شد، آقای دکتر سروش همچنان در عضویت ستاد باقی ماندند. آقای دکتر سروش به عنوان تاثیرگذارترین عضو ستاد، در یک مصاحبه تلویزیونی، وظایف، روش و گستره عمل ستاد را این‌گونه توضیح داده‌اند:

"از ابتدا که فریاد انقلاب فرهنگی در این مرز و بوم برخاست و دانشجویان متعهد و دوراندیش ما خواستار آن شدند که دانشگاه‌ها همگام با انقلاب اسلامی حرکت کند، خواست همه ملت انقلابی ما این بود: دانشگاه‌ها سر تا پا عطر و بوی اندیشه اسلامی به خود بگیرد، بنابراین از ابتدا امام امت هم فرمانی صادر کردند برای تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی، آن چه را هم که ایشان به ما توصیه کردند همین بود که هرچه در اسلامی‌تر کردن فضای دانشگاه و پی‌افکندن چنان بنیان الهی بکوشیم، تمام اقدامات ستاد انقلاب

فرهنگی را می‌توان در همین چهارچوب قرار داد، چه جایی که دانشجو می‌گزینیم، چه استاد انتخاب می‌کنیم، چه کتاب ترجمه می‌کنیم یا کتاب تالیف می‌کنیم، رشته‌ای را تعطیل می‌کنیم یا رشته‌ای را باز می‌کنیم، ... از سوی دیگر، شادروان دکتر طباطبایی از جمله کسانی است که همواره مسئولیت اعضای ستاد انقلابی فرهنگی در تعطیلی نهاد علم و تبدیل آن به یک سازمان ایده‌ئولوژیکی را مورد نقادی قرار داده است. از نظر ایشان، روشنفکر آن‌جاکه در پست‌های سیاسی قرار می‌گیرند، تبدیل به مقام رسمی در مناسبات قدرت می‌شوند، و بنابراین، نه تنها نمی‌توانند پرسشی طرح کنند، که مانعی برای طرح پرسش می‌شوند. شادروان طباطبایی می‌گوید: "در آنچه که عمده روشنفکران رسمی ما تاکنون گفته و نوشته‌اند به نوعی می‌توان رسمی‌شدن فکر و گره‌خوردن فکر با نهادهای سیاسی را به چشم دید ... شما نمی‌توانید تجربه فکر کردن را به دیگران منتقل بکنید و در عین حال به یک فرد رسمی هم تبدیل شوید. وقتی شما رسمی می‌شوید، در یک جایی این تجربه کردن شما هم متوقف می‌شود. روشنفکری که به عنوان مثال عضو ستاد انقلاب فرهنگی ایران شود، دیگر به پرسش نمی‌اندیشد. او به عنوان مثال به این راه حل قطعی رسیده است که ما پس از این، دانشگاه‌ها را مطابق الگوی جامعه اسلامی که فالانی نوشته است، اسلامی خواهیم کرد" (مصاحبه با رضا خجسته رحیمی - ویژه‌نامه عید شهبوند امروز ۱۳۸۶). این نقد و نقدهای مشابه قبلی و بعدی که تهی از هرگونه نسبت‌های نارواست، چنان غیظی را در دکتر سروش ایجاد کرد که هیچ کظمی را یارای کنترل آن نبود. قبل از اشاره به واکنش‌های ایشان، خوب است برخی نقدهای دیگر استاد طباطبایی را نیز مروری بکنیم که دکتر سروش دباغ آن‌ها را واجد طعن و تکفیر ارزیابی کرده است: «زمانی که انقلاب فرهنگی شروع شد و با ایجاد ستادی برای تصفیه و سانسور کتاب‌های درسی ادامه پیدا کرد، خود سروش نیز از سردمداران آن بود. با آغاز بحث درباره دانشگاه اسلامی، سروش هم به تبع دیگران همین اصطلاح را به کار می‌گرفت و مطالبی نیز درباره دانشگاه اسلامی نوشته است که شما آن‌ها را می‌شناسید. معنای دانشگاه اسلامی چیست؟ اگر سروش بستن دانشگاه و تصفیه‌ها و سانسور کتاب‌های درسی را از ویژگی‌های دانشگاه اسلامی می‌دانست، البته من ایرادی نمی‌بینم ... به نظر من، عبدالکریم سروش و احسان طبری، در روشنفکری، فرقی با هم ندارند. اما از آن جا که هر دو به الزامات روشنفکری راستین تن در نمی‌دادند، با کمی شیطنت، باید اضافه کنم که قرار بود، طبری دانشگاه را تعطیل کند، سروش تصفیه و سانسور برقرار کرد ... مقاله‌ای از سروش در کتابی که سال گذشته با عنوان سکولاریسم و سنت انتشار یافت، چاپ شده که حتی تعریفی که از پروتستانیسم و اصلاح دینی در آن داده شده، غلط است و حاصل کلام او هم جز این نیست که چون سکولاریسم بر عقل تکیه دارد، موضعی نادرست در امر دیانت دارد، زیرا «عقل تا بال گشوده است، گرفتارتر است». این مصراع شاعر متوسطی مانند اقبال لاهوری خلاصه آن چیزی است که

روشنفکری دینی به دنبال چهار دهه نظریه‌ی بافی و یک ربع تجربه‌ی قدرت به آن دست یافته است ... بسیاری از کسانی که به‌ظاهر به جریان روشنفکری دینی تعلق خاطر داشتند، مانند آل احمد، دانشگاه ندیده بود و فارغ‌التحصیل دانشسرای تربیت معلم بود و هیچ قرینه‌ای در نوشته‌های شریعتی، که به دانشگاه رفته بود، بر اطلاع او از تاریخ اندیشه و فرهنگ غربی دلالت نمی‌کند» (زبان سیدجواد طباطبایی - اکبر گنجی ۱۳۸۹). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، هیچ‌گونه طعن و تکفیری در نقادی استاد طباطبایی خودنمایی نمی‌کند، مگر آن‌که حریم روشنفکری دینی را "بالتر از گل" بدانیم. این‌که بارها تکرار کردیم که مسئله زبان، بهانه‌ای برای تن ندادن به محاجه علمی است. اکبر گنجی یکی از علاقمندان و نزدیکان دکتر سروش، تایید می‌کنند که: "واکنش او در برابر انتقادهایی که از وی به دلیل استفاده از این زبان می‌شود، این است که من با کسی محاجه نمی‌کنم و به کسی نمی‌تازم، تنها پس از آن که فردی بارها مرا با زبان خود بگوید، پاسخی در خور زبان او خواهم داد. باز هم تکرار می‌کنیم، محل نزاع، ادله‌ی طرفین علیه یکدیگر نیست، محل نزاع زبانی است که از آن علیه یکدیگر استفاده می‌کنند. از نظر تاریخی می‌توان نشان داد که سروش در استفاده‌ی از این زبان علیه مخالفانش پیش قدم بوده" است.

خود دکتر سروش در سال ۸۶ و در مقاله "درستی و درستی" می‌نویسد: "من هیچ‌گاه ابتدائاً با کسی عتاب عینی نکرده‌ام و کلام درستی نگفته‌ام بل همواره با شکران شگری و گاه با ترشان ترشی می‌کنم، و وقتی از دست بدخویی خرمی حنظل می‌خورم او را به جرعه‌ای سرکه میهمان می‌کنم." او در ادامه با آماج قرار دادن شادروان طباطبایی نوشته: "فی‌المثل نویسنده تازه به دوران رسیده‌ای که سخنان کهنه بسیار می‌گوید و عمری است که با هگل پا به گل مانده است، و تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است، کتابی نمی‌نویسد که در پیش‌گفتار یا پانویس آن، با چاقوی زبانش عقده‌ای نگشاید یا با کژدم قلمش زهری نریزد. اکنون سال‌هاست که چنین زهرفروشی می‌کند و من خاموشی و خطاپوشی می‌کنم. و در سایه عافین و کاظمین می‌نشینم. اما روزی که دیگ غیرت بجوشد و جامه صبر بدرد و خامه تأدیب نامه آن ناشسته‌روی ناسزاگوی را سیاه کند، بانگ و فریاد برآید که مسلمانی نیست. از قضا همین ناسزاگوی نخوت‌فروش در زمره کسانی است که به دروغ روشنفکری دینی را به تصفیه استادان متهم می‌کنند و از این طریق عناد و کینه ستر خود را با روشنفکری دینی و خادمانش تسکین می‌بخشند. آیا ناقدان نیکخواه را هنوز عزم نهی از منکر نیست؟ خود دهان آنان را نمی‌دوزند آنگاه با تلخی بر من می‌شورند که چرا با اینان ترشروی می‌کنی؟"

بی‌تردید کسی نمی‌تواند سخنانی از دکتر طباطبایی بیابد که در طعن و تکفیر و تحقیر، با سخنان ذکر شده برابری کند! اما هیچ‌گاه کسی را ندیدیم که ایشان را به تند زبانی متهم کند. این امر به خوبی نشان می‌دهد

که جریان روشنفکری ایران، به‌مثابه یک اتحادیه صنفی عمل می‌کند.

باری؛ ظاهراً دکتر سروش که احساس کرده؛ تعبیر "با هگل پا به گل مانده" حربه تحقیرآمیز موثری علیه ناقد مفروض اوست، بار دیگر در سال ۸۷ این ناسزا را تکرار کرد و نوشت: "کس دیگری هم هست که به "لوتر اسلام" آلرژی دارد. او هم به تصلب و امتناع تفکر، مبتلا است و عمری است با هگل پا به گل مانده است. گفتم باو لقب "ماکیاولی" بدهند تا آرام بگیرد" (حضور بی‌رحم تیشه تخریب ۱۳۸۷).

از واکنش‌های دکتر سروش به راحتی می‌توان فهمید که او موضوع ستاد انقلاب را امری بسیار ساده می‌انگارد و به همین دلیل نمی‌تواند تاکید منتقدان بر این نکته را درک و هضم کند، خاصه اینکه که او از قدرت کنار کشیده و با آن گلاویز نیز شده است. چه‌بسا به همین دلیل ساده‌سازی و ساده‌انگاری است که در مقام دفاع از حضورشان در ستاد انقلابی فرهنگی و عملکرد آن، بارها تاکید کرده است که تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی پس از تعطیلی دانشگاه‌ها صورت گرفته و صرفاً برای بازگشایی دوباره آن‌ها بود. باز از دیگر وجوه ساده‌سازی صورت مسئله ستاد انقلاب فرهنگی و تغافل از پیامدهای آن، لغت‌بازی با کلمه "اخراج" و "خارج" است. ایشان در همان مقاله راستی و درستی می‌نویسند: "کثیری از اخراجی‌ها چه قبل از تشکیل ستاد و چه پس از آن به واقع اخراج نشدند بلکه خارج شدند یعنی خود به خود فهمیدند که جایی در دانشگاه پس از انقلاب ندارند و راهی خارج یا ساکن خانه شدند". تحریر و تقریر واقعی این سخن، این است که ما شرایط دانشگاه‌ها را به‌گونه‌ای ایده‌تولوژیکی ساختیم که اهل علم نتوانند حضور داشته باشند. درواقع عذری که ایشان می‌آورد، اصل اتهام اوست که موانع معرفتی مانع از درک آن است.

هرچند فاصله زیادی میان تعطیلی سلسله‌وار دانشگاه‌ها تا صدور فرمان تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی و معرفی اعضای آن نیست، با این حال کانون نقد بر ایشان صرفاً بستن دانشگاه‌ها نیست، که تسویه اهل علم و تبدیل نهاد دانشگاه به کانون ایده‌تولوژی است، به‌گونه‌ای که فضایی برای تنفس هیچ عالمی نماند. قبلاً عرض شد که دکتر سروش در مصاحبه مطبوعاتی خود دقیقاً به مواردی اشاره کرده که خلاف دفاعیه امروز اوست: اسلامی یا ایده‌تولوژیکی کردن؛ فضای دانشگاه‌ها، کتب درسی (اعم از تالیف و ترجمه که قاعدتاً مستلزم دست‌بردن در عمل ترجمه است) و گزینش استاد و دانشجو و ایجاد و تعطیلی رشته‌های تحصیلی از آن جمله است. آیا اخراج یا خارجاندن چند استاد و دانشجو در قبال اقدامات مذکور قابل اعتنا خواهد بود؟ درواقع اخراج اساتید و دانشجویان (چه قبل از تشکیل ستاد و چه ادامه آن بعد از تشکیل ستاد) در کلیت خود عملی کمی و قابل جبران است، اما مهمترین کارکرد ستاد، عبارت از تبدیل عمل کمی اخراج و خارجاندن به یک مبنای نظری ایده‌تولوژیکی و تعمیم آن به همه وجوه نهاد علم است. عرض شد که مسئله ستاد انقلاب فرهنگی از منظر عضو موثر آن، امری بسیار ساده و تمام‌شده است و با خارج شدن آن عضو

از ترکیب ستاد و بویژه با توجه به نیت خدمت به ساحت علم، و نیز مبارزه‌ی حدودا دو دهه‌ای نامبرده با حکومت اسلامی، حتما جبران مافات احتمالی شده و ذمه او از مسئولیت بری است. اما مسئله واقعا به آن سادگی مفروض نیست.

این که نیت هر یک از اعضای ستاد در پیوستن به آن چه بوده، هیچ اهمیتی ندارد بلکه آن چه اهمیت دارد و مبنای داوری قرار خواهد گرفت، نتایج زیانباری است که هیچگاه جبران نخواهد شد. حضرات گمان کرده‌اند که کشورداری به عنوان یک حوزه عمومی قابل قیاس از فقه به عنوان یک حوزه خصوصی است که فقیه و مجتهد، در صورت صائب بودن ۱۰ ثواب و در صورت خطا، باز یک ثواب خواهند داشت. یک مجتهد در قبال استنباطی که انجام می‌دهد و حکمی که صادر می‌کند، مسئولیتی ندارد و در صورت غیرمصیب بودن، از ثواب حداقلی بهره‌مند است. اما اگر دولتمردان را قیاس از مجتهدان بگیریم، اصل مسئولیت در سیاست از بین رفته و فساد بر همه‌جا حاکم خواهد شد.

ساده‌انگاری و تنازل محل نزاع به زبان، ناشی از حجاب و مانع معرفتی است و به چیزی جز آن ارتباط پیدا نمی‌کند. اگر واقعا کسانی در اتحادیه روشنفکری ایرانی باشند که گمان کنند، حجاب گفتگو میان آن‌ها و ایشان، فقط ریشه در لحن زبان دارد، بی‌تردید گرفتار جهل مرکب است. مسئولیت اخلاقی و سیاسی اعضای انقلاب فرهنگی، تا زمانی که آثار ایده‌ئولوژیکی شدن علم در کشور هزینه می‌گیرد، جای خود باقی است. نیت هر شخصی حوزه خصوصی اوست و کسی را امکان راستی‌آزمایی آن نیست. این نکته‌ای است که ماکیاوولی آن را به روشنی توضیح داده است. بنابراین داوری دیگران در باره عملکرد هر کسی، بویژه صاحبان قدرت، تنها بر اساس عمل و نتایج حاصل از عمل است. گمان می‌کنم کسانی که شه‌ریار ماکیاوولی را از روی ترجمه‌های فارسی بخوانند، همچنان اسیر حجاب معرفتی خواهند ماند. هر چند دکتر سروش عبارت: "گفتم به او لقب ماکیاوولی بدهند تا آرام گیرد" را با قصد طعن و تحقیر در باره شادروان طباطبایی می‌نویسد، اما مسئله دقیقا به آن بخش از نظریات ماکیاوولی برمی‌گردد که جهل به آن، حجاب معرفتی شناخت نظام فکری طباطبایی است. اگر عبارت "با هگل پای در گل" را هم در کنار عبارت "گفتم به او لقب ماکیاوولی بدهند" قرار بدهیم، درمی‌یابیم که مانع معرفتی فهم مخالفان شادروان طباطبایی از اندیشه او، مرکب است و امیدی به رفع آن در آینده نزدیک نیست. بنابراین عدم ورود منتقدان و مخالفان پروژه فکری طباطبایی (که کلیت جریان روشنفکری وطنی را در موقعیت و وضع زوال و امتناع اندیشیدن قرار می‌دهد) در جدل فکری، هیچ ربطی به لحن زبان وی ندارد، که به فرض محال، چنین ربطی اگر تا دیروز وجود داشت، امروز با درگذشت استاد فقید، چنین بهانه‌ای مسموع نیست. باز تاکید می‌کنم که مسئله دقیقا موانع معرفتی منتقدان و مخالفان است که از یکسو نمی‌توانند از کنار پروژه فکری او بی‌تفاوت بگذرند زیرا کلیت

روشنفکری را در وضعیت زوال اندیشیدن نشانده است، و از سوی دیگر، فاقد توان و پشتوانه معرفتی برای ورود در جدل با مدعیات نظریه استاد فقید بوده و هستند. این گونه است که بالاجبار سنت جدل را فرو گذاشته و چماق جدال برداشتند. این مقال را با فرودی به نقادهای استاد بر ترجمه آقای داریوش آشوری از رساله شهریار ماکیاوولی به پایان می‌برم که از میانی مستحکم در داوری در عرصه عمومی است. جهل بر این مبناست که باعث شده جریان روشنفکری، رویکرد طباطبایی بر نتایج به بار آمده از حضور آنان در عرصه عمومی را درک نکنند. به زعم آن‌ها همین که یک روشنفکر از راهی بازگردد یا از عملی دست بکشد، پرونده برای همیشه بسته است. اما از منظری که استاد می‌نگریست، پرونده زمانی بسته می‌شود که همه آثار زیانبار حاصل از یک فکر یا یک عمل جبران شود. استاد فقید در موارد متعددی درک و برگردان مترجم یادشده از مفاهیم پایه‌ای ماکیاوولی را تصحیح کردند، و مزید بر آن، نگارنده نیز مواضع متعددی از آن ترجمه را نقد کردم. در مقابل آقای آشوری با سنگر گرفتن پشت لحن و زبان ناقد، از ورود در بحث و دفاع از ترجمه خود یا تصحیح آن، طفره رفتند. اما امروز با درگذشت استاد طباطبایی، ایشان باید بتوانند از ترجمه خود در برابر نقدهای ارائه شده دفاع کنند، یا با پذیرش آن‌ها، ترجمه خود را ارتقاء دهند.



قصر شارلوتنبورگ - برلین ۲۰۱۸



ظهور مفاهیم مارکسیستی - استالینیستی در باره اقوام و تیره‌های ایرانی

تا تشکیل حزب توده

احسان هوشمند

قاضی [صاعد] گفت: این تخت سلطان مسعود است که بر آن نشسته‌ای و در غیب چنین چیزهاست و نتوان دانست که دیگر چه باشد، هشیار باش و از ایزد عزّ ذکره بترس و داده ده و سخن ستم رسیدگان و درماندگان بشنو و یله مکن که این لشکر ستم کنند که بیدادی شوم باشد... و اگر با خرد رجوع خواهی کرد این پند که دادم کفایت باشد. طغرل گفت: رنج قاضی نخواهم به آمدن بیش از این، که آنچه باید به پیغام گفته می‌آید، و پذیرفتم که بدانچه گفתי کار کنم، و ما مردمان نو و غریبیم رسم‌های تازیکان ندانیم. قاضی به پیغام، نصیحت‌ها از من بازنگیرد. گفت: چنین کنم. ۱.

تاریخ بیهقی

به یاد اندیشمند فاضل جواد طباطبایی

دانشمند ارجمند روانشاد دکتر جواد طباطبایی یکی از مهم‌ترین متفکرین ایران معاصر پس از دوره‌ای از بیماری و دوری از وطن در نهم اسفند ۱۴۰۱ غریبانه درگذشت. استادی بلند مرتبه و پژوهشگری کوشا که در پرتو نظریه ایرانشهر به ایران به مثابه یک "مشکل نظری" اندیشید. اندیشیدن و تأمل نظری درباره ایران به عنوان یک مشکل با پیامدهای خاص خود، منطق خاص خود را دارد. طباطبایی بر خلاف عظمت ایران تاریخ‌نویسی ملی‌گرایی و هم‌چنین مدعیان "کلنگستان تاریخ‌نویسی" بر نشانه‌های بحرانی اندیشید که لااقل از دوره قاجار سایه خود را بر هستی ایرانیان افکنده بود. بحرانی که به لحاظ نظری به خلق نظریه زوال اندیشه سیاسی و انحطاط سیاسی در ایران توسط طباطبایی انجامید.

تاریخ و تاریخ اندیشه سیاسی در مطالعات طباطبایی دارای جایگاه ویژه‌ای است. نه از آن‌رو که طباطبایی را تاریخ‌دان برشمیریم یا وی را نظریه‌پرداز تاریخ بدانیم، بلکه از آن‌رو که هر نوع تأمل نظری درباره ایران بی‌گمان نیازمند بازبینی تاریخ طولانی ایران زمین و مناسبات سیاسی و اجتماعی ایرانیان است و از این‌روی بنیان نظریه طباطبایی نیازمند تاریخ پایه‌ای بود. در این دیدگاه تاریخ پایه‌ای ایران، تکوین و تداوم آگاهی "ملّی" در ورای گسست‌های تاریخی است. تاریخ پایه‌ای به رمزگشایی از تداوم بی‌سابقه ایران می‌پردازد. نیروی فرهنگی پایداری که به فراتر از مرزهای ایران نفوذ کرده و تداوم ایران را در پی داشته است. تاریخ پایه‌ای ایران به نظر طباطبایی یعنی بی‌نیازی به ایدئولوژی‌سازی درباره "ایران"، چه همین تاریخی بودن تاریخ ایران، نوشتن غیرایدئولوژیکی تاریخ ایران را ممکن می‌کند. سیدجواد طباطبایی با چنین عزیمت‌گاهی به این جمع‌بندی می‌رسد که نوشتن تاریخ ایران نیازی به ارجاع به نظام مفاهیم جدید ندارد و به قول طباطبایی "از این‌روست که «ایران» به عنوان مشکل، مفهومی آستن است... «ایران» از این حیث مفهومی آستن است که تنها نام کشوری با مختصات جغرافیایی خاص آن نیست، بلکه «جسم لطیف» کشوری است که پیوسته زبان، تمدن، فرهنگ و نموده‌های بسیاری دیگر را به عنوان روح قوم ایرانی با خود حمل کرده است. از این حیث، زبان فارسی زبانی در میان زبان‌های بسیاری دیگر نیست، بلکه کالبد جان و روان مردمانی است که در سده‌های طولانی تاریخ این کشور هستی خود را در آن دمیده و زنده نگاه داشته‌اند. تردیدی نیست که بخش‌های مهمی از فرآورده‌های فرهنگی که مردمان قلمرو ایران بزرگ در طی سده‌ها آفریده‌اند، ایرانی است"^۲

از نظر طباطبایی ایران زمین سرزمین همه «ایرانیان» است. «ایرانیان» نام عام همه «ما» یعنی مردمانی است که به طور تاریخی، از کهن‌ترین روزگاران، در آن سکونت گزیده و تقدیر تاریخی آن سرزمین و تقدیر تاریخی خود را رقم زده‌اند. البته مفهوم "ایران زمین" تنها شامل ایران جغرافیای سیاسی کنونی نمی‌شود بلکه "ایران بزرگ فرهنگی" است. ایران بزرگ فرهنگی، هم فرهنگی است و داعیه سیاسی ندارد. البته ایران سیاسی واحدی سیاسی است و برای فهم و دفاع از آن به ضرورت باید ملّی اندیشید و ملّی اندیشیدن زمانی و به شرطی ممکن است که معنای ملّت و ملّی اندیشیدن به درستی فهمیده شده باشد. ایرانیان ملیت خود را در نام کشور خود یعنی ایران فهمیده‌اند و در ایران به عنوان کشور "پیوسته، ایران" عین "ملت" ایران بوده است. این ملت واحد در وحدت تاریخی - سیاسی آن، "یگانه و" غیر قابل تجزیه است. طباطبایی در ایضاح نظریه خود اشاره‌ای نیز به تصفیه حساب ایدئولوژیک با بخش‌هایی از نموده‌های فرهنگی ایران البته با جنبه‌های توتالیت‌ر داشت^۳ با یاری از این نظریه در تاریخ پایه‌ای ایران، می‌بایست بخشی را نیز به ظهور و برآمدن اندیشه‌ها و نظریه‌های تحمیل شده به تاریخ و فرهنگ و اندیشه سیاسی و اجتماعی به

ویژه کاربست و اشاعه تئوری مارکسیستی در ایران اختصاص داد. از این رهیافت مروری بر چگونگی ورود مفاهیمی چون خلق‌ها و ملیت‌ها و مسئله ملی درباره تیره‌ها و اقوام ایرانی دست مایه نوشته حاضر قرار گرفته است. بازبینی این مباحث تا ظهور حزب توده در سال ۱۳۲۰ پی گرفته شده و ادامه بررسی یعنی کاربست مفاهیم مارکسیستی مرتبط با تیره‌ها و اقوام ایرانی از حزب توده تا دیگر سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی چپ و مسلح به آینده پیش‌روی موعول شده است. ورود این دست از مفاهیم و نظریه‌ها افزون بر آنکه زوال اندیشه سیاسی در ایران معاصر را تشدید کرد بلکه بر خلاف رویکرد عملی در انقلاب مشروطیت مبنی بر نظریه قانون و در تخالف با آن به پیامدهای انسانی، اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بسیاری از جمله قربانی شدن هزاران تن از ایرانیان انجامید. کشاندن پای پدرخوانده این نظریه‌ها یعنی اتحاد جماهیر سابق شوروی و نیز برخی رقبای منطقه‌ای ایران به مناسبات سیاسی در داخل ایران از دیگر پیامدهای اشاعه چنین رویکردهایی است.

ظهور احزاب و دستجات چپ در ایران

به صورت دقیقی مشخص نیست که آشنایی ایرانیان با مرام سوسیالیستی و مارکسیستی از چه تاریخی آغاز می‌شود. هر چند از خلال اسناد و مطالب در دسترس می‌توان نشان داد که در دوره قاجار با انتشار مطالبی در روزنامه‌ها و نشریات کشور به تدریج ایرانیان با مارکسیسم آشنا شده‌اند. یکی از اعضای حزب مارکسیستی توده در این باره مدعی است که گویا نخستین بار روزنامه ایران در شماره ۴۱۲ مورخه ۸ مارس ۱۸۸۰ به نقل از روزنامه اختر چاپ استانبول مقاله‌ای منتشر کرده که در باره کمون پاریس بوده است.^۴ بنا بر روایت همین نویسنده نخستین آشنایی ایرانیان با مارکسیسم از طریق انتقال نشریات مارکسیستی همچون روزنامه ایسکر [اخگر] است که بنیان گذارش ولادیمیر ایلیچ لنین بود.^۵ که برخی شماره‌های آن به صورت قاچاقی از ایران به روسیه و قفقاز منتقل می‌شد.

پیش از تأسیس احزاب سیاسی در دوره مجلس دوم مشروطه شماری از ایرانیان مهاجر در قفقاز در سال‌های ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۵ هجری قمری برابر با ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۷ مسیحی تحت تأثیر فعالیت تبلیغی کمیته باکو حزب کارگر سوسیال دموکرات روسیه قرار گرفتند هر چند رویدادهای بعدی در روسیه تزاری موجب مخفی شدن حزب کارگر سوسیال دموکرات روسیه شد.^۶ همچنین دسته کوچکی نیز با نام اجتماع‌یون عامیون یا مجاهد به رهبری حیدرخان عمواوغلی که تبعه روس و عضو حزب سوسیال دموکرات روسیه بود به صورت مخفیانه در ایران تشکیل شد.^۷ ایدئولوژی این حزب و مرامنامه و نظامنامه آن، بر اساس حزب «همت» که شعبه مسلمانان حزب سوسیال دموکرات روسیه بود تدوین شده بود. مرامنامه و نظامنامه این حزب، در سال

۱۳۲۳ در باکو و در سال ۱۳۲۵ [ق.ه] در مشهد به چاپ رسید.^۷ حزب دموکرات عامیون یا دموکرات در مجلس دوم ادامه همان حزبی بود که به رهبری حیدرخان عمواوغلی تأسیس شده بود و رهبری حزب نیز هم‌چنان با حیدرخان عمواوغلی بود. این حزب از حزب سوسیال دموکرات روسیه الهام می‌گرفت. حزب کوچک اتحاد و ترقی نیز اهدافی سوسیالیستی داشت.^۸ بنابراین می‌توان تأکید کرد که "نه تنها اولین حزبی که در ایران تشکیل شد سوسیالیست بود؛ بلکه اکثر احزابی که در این دوره تشکیل شدند، جنبه‌های سوسیالیستی داشتند."^۹ لازم به یادآوری است که رهبران بلشویک روسیه مسائل اساسی در نظریه مارکسیستی خود را درباره موضوعاتی مانند "مسائل ملی و دهقانان، پیش از سال ۱۹۰۷ صورت‌بندی کرده بودند"^{۱۰} هرچند "مارکس نه نظریه‌ای سیستماتیک در مورد مسئله ملی و تعریف دقیقی از مفهوم «ملت» ارائه داد. نه استراتژی سیاسی عامی برای پرولتاریا در این قلمرو در نظر گرفت"^{۱۱} اما نظریه‌پردازان این جریان مانند پلخانف و لنین و استالین دیدگاه‌های خود در این باره را از انترناسیونال اول و دوم و به ویژه از انقلاب نافرجام ۱۹۰۵ روسیه نشر داده بودند.

آنگونه که ابراهیموف گزارش می‌کند در باکو "در اوایل جنگ جهانی اول، گروه کوچکی متشکل از کارگران که در رأس آن افرادی چون اسدالله غفارزاده، بهرام آقایی و احمد امیروف قرار داشتند، رهبری اجتماعات کارگران ایرانی و متینگ‌ها و تظاهرات آنها را در دست داشتند. این گروه که خود را حزب می‌نامید، هنوز به سطح سازمان و یا حزب نرسیده بود. شرایط مساعدی که کارگران ایرانی برای تشکیل حزب خود از مدت‌ها پیش چشم براهش بودند، با پیروزی انقلاب فوریه ۱۹۱۷ فراهم آمد. روشنفکران زحمتکش انقلابی و کارگران پیشرو در ماه مه ۱۹۱۷ نخستین حزب پرولتاریائی ایران را تشکیل دادند. آنان این حزب را حزب عدالت ایران (ح.ع.ا) نامیدند. مرکز حزب در مدرسه تمدن ایرانیان واقع در محله صابونچی باکو قرار داشت."^{۱۲} ابراهیموف می‌گوید: "اکثر اعضای مؤسس حزب عدالت ایران از افرادی تشکیل می‌یافتند که در جنبش‌های روزافزون کارگری اوایل قرن بیستم روسیه و قفقاز و در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه."^{۱۳} شرکت داشتند.

ظهور مفهوم "مسئله ملی" در میان دستجات مارکسیست ایرانی

بررسی مرامنامه و نظام‌نامه احزاب سیاسی ایران در این دوره نشان می‌دهد به تدریج و به صورت گسترده در این دوره مفاهیمی برگرفته از نظریه‌های مارکسیستی و ادبیات چپ وارد مفاهیم سیاسی و بعدها نظام آکادمیک و دانشگاهی کشور شد که در دوره‌های آتی نیز بر مناسبات سیاسی و اجتماعی ایران اثراتی درخور

توجه برجای گذارد و به صورت مستمر توسط احزاب و سازمان‌های نوپدید مارکسیستی و یا سوسیالیستی به کار گرفته می‌شد. به عنوان نمونه در مقدمه مرامنامه فرقه دموکرات ایران می‌توان به کاربست مفهوم "فئودالیسم" در باره مناسبات ارضی در ایران اشاره کرد. "ایران نیز که در غائله بشریت یک اولاد قدیم است، ممکن نیست که به این تبدیلات ضروریه، که از آثار تکامل عالم است محکوم نباشد و بتواند روی بنای پوسیده استبداد مطلق و اساس از کار افتاده فئودالیزم قائم باشد."^{۱۴} چنین تحولی یعنی ورود مفاهیم جدید مارکسیستی و کاربست این مفاهیم درباره مناسبات اجتماعی در ایران بی آنکه درباره چرایی و چگونگی این کاربست تأملی صورت گرفته شده باشد و مشخص شده باشد نسبت این مفاهیم با مناسبات اجتماعی در ایران چیست به سرعت در حوزه‌های دیگری هم تسری یافت. در نمونه دیگری، در مرامنامه فرقه دموکرات ایران در بخش دوم حقوق مدنیه - ماده اول آمده است "تساوی همه افراد ملت در مقابل دولت و قانون بدون فرق نژاد، مذهب و ملیت."^{۱۵} آیا در این بند مقصود از ملیت همان مفهوم خلق است که در ادبیات مارکسیستی و سوسیالیستی در قفقاز رواج داشت و بعدها در ایران توسط مارکسیست‌ها، کاربست گسترده‌ای یافت؟ یا اینکه ملیت به صورت اتفاقی درباره گروه‌های زبانی متنوع در ایران بکار گرفته شده است؟ یا اینکه مقصود از ملیت اعتقادات دینی است؟ در این متن مفهوم نژاد چرا درباره ایران بکار گرفته شده است؟ آیا در ایران نیز هم‌چون تجربه برخی کشورهای اروپایی و امریکایی مسئله تبعیض نژادی سفید و سیاه تجربه روزمره بود؟ چرا مفهوم نژاد در این بند به کار رفته است؟ آیا رواج ترجمه بی‌آنکه به مبانی چنین مفاهیمی اندیشیده شود به کاربست این دست از مفاهیم منجر شده بود؟

در همین دوره در نظامنامه مجمع ادب در سال ۱۳۲۹ هجری قمری کاربست دیگری از مفاهیم ملت و ملیت و قومیت را می‌بینیم. لازم به ذکر است که محفل ادب، محفل رسمی دموکرات‌ها بود. "ملتی که طالب حصول مدارج ترقیات بشری باشد و بخواهد در سایه آن ترقیات وسیله استحکامات رشته قومیت و بقای مملکت خود گردد مسلم است که باید از هرگونه فداکاری مضایقه نداشته در تدارک وسایل مقصود مقدس خود که تعقیب پروگرام کلیه آزادیخواهان دنیا است، آسوده ننشیند. خصوصاً ملتی که درخت برومند مشروطیتش که سایه انداز خیمه ملیت است از خون فداکاران دوره انقلاب شاداب گشته..."^{۱۶} در این نمونه مفاهیم ملت و ملیت به معنایی مشابه مورد استفاده قرار گرفته و قومیت هم با همین معنا برای ملت ایران به کار رفته است! یعنی ملت و ملیت و قومیت برای ملت ایران به یک معنا به کار رفته است. آشفتگی در کاربست مفاهیم در این دوره و دوره‌های بعدی امری مرسوم و معمول است و نشانگر امتناع در - دمل نظری درباره مفاهیم و کاربست مفاهیم در ایران در آن دوره است.

در اصول دموکراسی که شرح مراسمات تشکیلات دموکرات عامیون است و با نویسندگی فردی ناشناس به عنوان "به قلم یک نفر دموکرات" منتشر شده است و در محرم ۱۳۲۶ هجری قمری در مطبوعه طوس منتشر شده است، در شرح آن بخش از فرقه مراسمات فرقه دموکرات که به ملیت و نژاد اشاره داشت یعنی "تساوی همه افراد ملت در مقابل دولت و قانون بدون فرق نژاد، مذهب و ملیت" آمده است: "توضیح" تساوی در مقابل دولت اینکه مثلاً دولت بر فرض تساوی شروط در مقام استخدام نژاد سیاه یا سفید یا فارس و ترک و عرب را ملت فرق بکند یا اسلامی و مسیحی و یهودی بودن یا از ملل سایرین بودن را سبب فرق در میان ملت ایران قرار نهد. و همچنین قانون همه را برابر مقرر کنند مثلاً بر سیاه زیاده از سفید مالیات تحمیل نکند. محاکمه این را با آن فرق نگذارد حق انتخاب به همه مساوی بدهد از همه مساوی عسگر بگیرد اما فرق در امور مذهبی ربطی به دولت و قانون وضعی از طرف ملت ندارد. مثل فرق در مناکحه و موارث که در تمام ملل و دول هست. "نکته شگفت‌انگیزی در متن فوق خودنمایی می‌کند، کاربست مفاهیمی چون سیاه و سفید در کشوری که هیچگاه چنین تجربه‌ای را به صورت تاریخی نیازمندی است و از بنیان نسبت به تبعیض سیاه و سفید نقشی ایفا نکرده و تجربه تبعیض سیاه و سفید ویژه جوامع اروپایی و امریکای شمالی است و شاید بخش بزرگی از ایرانیان در آن دوره تاریخی نسبت به تبعیض نژادی سیاهان در امریکای شمالی و اروپای باختری بی‌اطلاع بودند، اما به دلیل ماهیت اقتباسی و ترجمه‌ای بودن ورود مفاهیم به جامعه ایران توضیح دهنده خود را ملزم به استفاده از آن مفاهیم کرده است. کما اینکه در ادامه نیز به ترک و فارس و عرب اشاره می‌کند گویی تفاوت زبانی میان بخش‌هایی از مردم ایران را می‌توان با کاربست مفهوم نژاد تعریف کرد! در همین توضیح از مفهوم "ملل" در "اسلامی و مسیحی و یهودی بودن یا از ملل سایرین بودن" کاربستی دینی و مذهبی پیدا کرده است هر چند در بخش انتهایی دوباره ملل در کاربستی متفاوت به معنای ملت‌ها به کار رفته است "که در تمام ملل و دول هست." همچنان که ملاحظه می‌شود آشفتگی‌ها در کاربست مفاهیم نمایان است.

کاربست مفاهیمی چون قوم و اقوام نیز در این دوره رواج بیشتری پیدا کرده و به صورت تدقیق نشده و آشفتگی‌ای هم برای ارجاع به گروه و دسته و جمعیت و جامعه‌ای به کار گرفته می‌شد و گاه نیز به معنای گروه‌های زبانی و یا اقوام ایرانی و گاه نیز برای ارجاع به طوایف بکار می‌رفت. به عنوان مثال در یکی از رساله‌های با اهمیت این دوره که در میان پژوهشگران تاریخ مشروطه، داری شهرت است می‌توان به "تقدیر فرقه اعتدالیون یا اجتماعیون - اعتدالیون" اثر محمدامین رسول‌زاده اشاره داشت که در سال ۱۳۲۸ [ه.ق] در مطبوعه فاروس تهران منتشر شد. در این رساله از قول رسول‌زاده می‌خوانیم "در بدو بشریت که آلات محاربه و مدافعه به درجه تکمیل نرسیده و بر قوت طبیعی و زور بازوی افراد اهمیت زیاد داده می‌شد

از میان اقوام اشخاصی که طبیعتاً رشید و با قوت بازو بودند مزیت و تفوقی بر قوم خود داشته و به واسطهٔ تکامل عائله بدویت رفته مقام پدری آن عشیرت و یا قوم را داشته و تمام افراد آن هیأت اجتماعی اولیه را در تحت نفوذ کامله و اوامر مطلقهٔ خود می‌آورد و اداره عشیرت مثل ادارهٔ یک عائله بوده و حقوق پدری حتمی الاجرا و مقدس شمرده شده و درمقابل این رأی مقدسه کسی جرأت کفران را نداشت.^{۱۷} در همین رساله محمدامین رسول‌زاده می‌نویسد: "سوسیالیست‌ها در خطابه‌های خود به جماعت زحمتکش و کارگر تلقین می‌کنند که برادران شما آن‌ها نیستند که فقط در زبان شما متلکم و به دین شما متدین و به ملیت شما منسوب و یا اینکه تبعهٔ مملکتی می‌باشند که شما تابع آن هستید. برادران حقیقی شما آن کسانی می‌باشند که از صنف شمایند"^{۱۸} در توضیح این مسئله وی در جای دیگری می‌نویسد: "اجتماعیون از مسئله ملیت خیلی تحاشا دارند و هرگز بشریت را به ملل مختلفه تقسیم نمی‌نمایند به عبارت ساده فرقه بین‌الملل می‌باشد"^{۱۹} رسول‌زاده در ادامه در صفحات بعدی رساله مفهوم "ملل" را با کاربستی دینی مورد توجه قرار می‌دهد: "یک فرقهٔ با وجدانی چطور می‌تواند تمام ایران را مسلمان فرض نموده بر روی ملل دیگر هر قدر که کم باشند قلم‌نسیانی بکشند؟ اگر اجتماعیون ما به واسطه اعتدالی بودنشان زردشتی، آرامنه، یهودی و غیره را ایرانی نمی‌شمارند و یا اینکه طوری خودنمایی می‌کنند که از وجود آنان خبر ندارند تمام بچه‌های تهران آنان را به ایرانیت می‌شناسند و با هم‌محلّه‌های خود که از ملل متنوعه می‌باشند بازی می‌کنند و تاریخ انقلاب ایران که هنوز در جریان است فدائیان راه آزادی را از همین غیرمسلمان‌های ایران با یک بدن گلگون و خون آلود نشان می‌دهد."^{۲۰} آشفته‌گی و ابهام در کاربست مفاهیمی که در دوره‌ای طولانی در ایران با معانی ویژه دیگری کاربرد داشته و کاربست آن مفاهیم با معنای جدید بر مسائل مفهومی در این دوره افزوده شده و چنانکه در نمونه‌ای که از قول محمدامین رسول‌زاده آمد ملل درباره گروه‌های دینی به کار می‌رود در حالیکه رسول‌زاده پیش از آن در همان رساله مقصود خویش از ملل را روشن کرده است: "وطن عزیزما ایرانیان نیز از آنجایی که قسمتی می‌باشد از دنیا بالطبع تابع جریان عمومی عالم بوده محکوم اقتضائات قانون تکامل می‌باشد. آن راهی را که ملل متمدنهٔ عالم گذاشته‌اند ما هم خواهیم گذشت."^{۲۱} رسول‌زاده هیچ تأمل و حساسیتی برای به‌کارگیری مفاهیم برای مقاصد متنوع و معانی مختلف در قبال تجارب ایرانیان ندارد چون این ایده‌ها برآمده از درون مناسبات ایرانیان نیست و لاجرم به صورت آشفته و با عدم دقت لازم مفاهیم گوناگونی در این باره به کار گرفته می‌شود. گویی ورود مفاهیم جدید به درون جامعه ایران نیازمند تأمل نظری نبوده و نیست!

در متن دیگری یعنی دستور مشروحو مسلکی یا مرامنامهٔ حزب اجتماعیون اعتدالیون (طبع دوم) موارد مشابهی از نظر آشفته‌گی مفاهیم مرتبط با بحث این مقاله را می‌توان نشان داد. نامشخص بودن حدود و

ثغور مفاهیم و آشفتگی و عدم تدقیق و تحدید حدود در کاربست مفاهیم از جمله مشخصات متونی از این دست است که به موضوع گروه‌های زبانی و قومی در ایران توجه نشان داده‌اند. وقتی این آشفتگی و ابهام بیشتر می‌شود که مفاهیم به کار رفته بیشتر می‌شود.

در مرانامهٔ اجتماعيون اتحاديون (سوسیالیست اونیفیه) آمده است "تساوی حقوق بین تمام افراد از هر عنصر و نژاد"^{۲۲} مشخص نیست که چرا در اینجا هم مفاهیمی چون "عنصر و نژاد" به معنایی مترادف در این متن به کار برده شده است؟ اینکه در ابتدای ورود تجدد به ایران گروه‌های مختلف سیاسی و نیروهایی که تحت تأثیر تحولات روسیه تزاری یا اروپای غربی از یافتن مفاهیم متناسب با تنوع زبانی و مذهبی در ایران عاجزند آیا جز این است که چنین موضوعاتی در زندگی روزمره مردم ایران ایفاگر نقش اساسی و ویژه و با سابقه و پررنگ و فراگیر و اثرگذاری نبوده است؟ در پروگرام فرقهٔ دانشناکسوتیون ارامنه نیز برای معرفی ارامنه از مفهوم "ملت ارامنه"^{۲۳} استفاده شده است. گویی همزمان با ورود اندیشه‌های غربی و خارجی به درون ایران به صورت فله‌ای نیز مفاهیم مختلف بی‌توجه به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی و اجتماعی و منطقی آن وارد مباحث فکری و سیاسی در ایران شده است.

آشفتگی در کاربست مفاهیم و عدم دقت در تعریف یا مشخص کردن مقصود درباره مفاهیم مورد بحث در نوشتار پیش‌روی، در مرانامهٔ فرقهٔ ترقی و تمدن نیز در بخش پروگرام و مواد و وظایف این جمعیت نمایان است "مادهٔ ۱ - کوشش خواهند کرد این جمعیت در اتحاد و اتفاق طبقات ملل مظلومه و آزادی اجتماعات و تعطیل‌ها و کنفرانس‌ها و مطبوعات و افکار و وجدان و کلام [،] مادهٔ ۲ - از برای حصول به مدارج عالیّه تمدن و ترقی اخذ تنظیمات جدید ملل متمدنه و وادار کردن قوهٔ مقننه و مجریه را به اجرای آن. مادهٔ ۳ - ملل مختلفه که در تحت تبعیت دولت ایران هستند در حقوق و قوانین اجتماعی مساوی‌الحق خواهند بود کذالک در خدمات عسگری."^{۲۴} در اینجا نیز، هم از ملل متمدنه و هم از ملل مختلفه در ایران سخن رانده شده بی‌آنکه مقصود از ملل مختلفه روشن شده باشد. به این ترتیب غیبت تأمل فلسفی و نظری و علمی درباره مفاهیم و نبود مراکز علمی و دانشگاهی به ویژه علوم انسانی برآمده از مناسبات اجتماعی در ایران در این عصر و نقش نیروهای سیاسی و رسانه‌ای در ورود مفاهیم جدید به ایران یکی از عوامل چنین آشفتگی‌هایی است. آشفتگی‌هایی که همچنان استمرار داشت. و کاربست چنین مفاهیمی بر معضلات سیاسی و فکری و اجتماعی در ایران افزود.

بیرق عدالت هفته‌نامه‌ای سیاسی و اجتماعی و ادبی است که افکار فرقه عدالت ایران را در سال ۱۳۳۵ قمری [۱۹۱۷ میلادی] منعکس می‌کرد و پنج شماره از این نشریه منتشر شد. این فرقه با پیروی از آداب حزب کارگر سوسیال دموکرات روسیه، طرز تبلیغات و تشکیلات دست چپ این جریان روسی یعنی جناح

بلشویک را سرمشق فعالیت قرار داده بود. فعالیت‌های این جریان بیشتر در باکو متمرکز بود. در یکی از شماره‌های بیرق عدالت درباره هدف‌های فرقه عدالت می‌خوانیم: "در ایجاد وحدت و اتحاد بین قباایل ایران و ترقی فرهنگی و مدنی آنان خواهد کوشید و برای جلوگیری از محدودیت‌های حقوق ملت‌های غیرمسلمان در داخل ایران همت خواهد گماشت."^{۲۵} در اینجا ملت به معنای دینی و مذهبی بکار رفته و به سردرگمی‌ها درباره معنای واژه‌ها افزوده است. قباایل ایران نیز در این متن مفهومی مبهم است و مشخص نیست آیا منظور اتحاد عشایر ایران است یا اقوام و تیره‌های ایرانی؟ با ظهور احزاب کمونیست و سوسیالیست چون حزب کمونیست ایران و حزب توده به تدریج گفتاری در ایران رواج یافت که مفاهیم خود را که برگرفته از تجارب شوروی سابق بود، در ایران نشر و رواج داد. بازبینی تجربه ورود مفاهیم و واژه‌های مارکسیستی در ادبیات سیاسی و دانشگاهی کشور و نیز پیامدهای سیاسی و انسانی و اقتصادی و اجتماعی آن نیازمند مطالعات گسترده و متنوع و چند وجهی است.

حزب کمونیست ایران و اقوام ایرانی

حزب کمونیست ایران نخستین تشکیلات کمونیستی در ایران است. نخستین کنگره حزب کمونیست ایران در ژوئن ۱۹۲۰ در انزلی برگزار شد. جدا از ابعاد مختلف مباحثی که در این کنگره مورد توجه نخستین کمونیست‌های متشکل ایرانی قرار گرفت، در آن کنگره از «ملیت‌های ایران» به معنای گروه‌های زبانی و قومی و تباری و احتمالاً برای نخستین بار از اتحاد فدراتیو ملیت‌های ایرانی سخن گفته شد.

در برنامه حزب کمونیست ایران (بلشویک) که مصوبه کنگره انزلی است در بخش "در قلمرو مناسبات ملی" آمده است: "در تمام کشورها طبقات حاکم، هنگامی که پایه‌های حیاتشان متزلزل می‌گردد، همواره شونیسم ملی و مذهبی را مصنوعاً دامن زده، بخشی از اهالی را علیه بخش دیگر بر می‌انگیزند، و بدین وسیله تسلط سیاسی خود را استحکام می‌بخشند، در ایران که ۱۵ ملیت و فرقه مذهبی در آن زندگی می‌کند، این مسئله [ملی و مذهبی] به نحوی حاد مطرح است... حزب برای اتحاد فدراتیو همه ملیت‌های ساکن ایران جهد می‌کند."^{۲۶} در این ادعا مؤلفه‌های قابل تشخیص ۱۵ ملیت و فرقه مذهبی بیان نشده است و البته نام این ۱۵ ملیت و فرقه مذهبی نیز آورده نشده است! مشخص هم نیست مقصود از ملیت ارجاع به دین دارد یا تفاوت زبانی؟ البته مشخص نیست بر مبنای چه مطالعات و بررسی‌ها یا دلایلی این حزب دیدگاه استالینی "اتحاد فدراتیو همه ملیت‌های ساکن ایران!" را برای ایران تجویز کرده است؟

این دست مباحث بعدها در کنگره دوم حزب کمونیست ایران به صورت روشن‌تری با طرح مفاهیمی چون "ملیت‌های ایرانی و کثیرالمله بودن ایران طرح شد.^{۲۷} یکی از اعضای حزب توده در باره رویکرد حزب کمونیست به مسئله زبانی و مذهبی چنین می‌نویسد: "حزب کمونیست ایران در کنگره اول در موضوع سرکردگی انقلاب و مسئله ملی روش درستی را تعقیب نکرد. خرده‌بورژوازی را سرکرده انقلاب شناخت و درباره مسئله ملی کاملاً سکوت نمود. در صورتیکه طرح دقیق و صحیح این مسئله در جلب و متشکل شدن نیروی محرکه انقلاب، بیداری غرور و آمال ملی آنها لزوم جدی دارد. ولی حزب کمونیست ایران در کنگره دوم خود که در سال ۱۹۲۷ در ارومیه تشکیل شد اشتباهات خود را اصلاح نمود. در قطعنامه‌های کنگره دوم گفته می‌شود: "...درباره مسئله ملی بر اساس اصل لنینی "حق هر ملت تعیین سرنوشت خویش تا حد جدا شدن" را معین نمود. در تنظیم برنامه حزب کمونیست ایران نه فقط از تئوری لنین در باره انقلابات رهایی‌بخش کشورهای شرق، بلکه از پراتیک عملی تئوری لنین در جمهوری‌های آسیای میانه و قفقاز استفاده شده و بر واقعیت جامعه ایران تطبیق داده شده است. می‌توان به جرأت گفت که برنامه حزب کمونیست ایران اولین برنامه علمی و عملی حزب طبقه کارگر کشورهای شرق است که تحت تأثیر ایده اکتبر واقعیت و مراحل مبارزات کشور عقب مانده‌ای مانند ایران را صحیح منعکس کرده است.^{۲۸} هر چند بر خلاف این ادعا همانگونه که در بالا گفته شد در کنگره نخست حزب کمونیست ایران نیز طرح گردیده بود. در یک تعارض عجیب اما واقعی در متون حزبی مارکسیست‌ها از ابتدای ظهور به قدیم بودن ایران تاکید می‌شد! به سخن دیگر ایران روسیه نیست! ایران کشوری دارای قدمت تاریخی با فرهنگ و تمدنی تاریخی و در نتیجه مناسبات اجتماعی متفاوتی از روسیه است. روسیه کشوری به نسبت جدید است که از حدود پانصد سال قبل با توسعه طلبی موفق به تسخیر و ضمیمه کردن مناطق وسیعی از جهان شده است که تجربه تاریخی همزیستی با یکدیگر را ندارند. هر بخش جزئی از حوزه تمدنی و تاریخی ویژه‌ای بوده است. اما در ایران تجربه هزاران ساله همزیستی ایرانیان با یکدیگر غیر قابل کتمان یا انکار است. این همزیستی به اختلاط فرهنگی و شکوفایی تاریخ و فرهنگ مشترک و درهم‌تنیدگی اجتماعی عمیقی نیز منجر شده است. به عنوان نمونه در انتهای بیان‌نامه و پیشنهادات حتمی فرقه‌ی اشتراکیون - اکثریون ایران یا کمونیست - بلشویک (عدالت که به تاریخ اول ذیقعه ۱۳۳۹) یا ژوئیه ۱۹۲۱ منتشر شده می‌خوانیم:

"زنده باد تشکیلات عالیه متفقه ملت قدیم ایران و ملل مظلومه شرق!!!"^{۲۹} یعنی ملت ایران ملت جدیدی نیست و تاریخی طولانی دارد. البته مشخص نیست اگر ایران ملت قدیمه است چرا باید با روسیه که ملت قدیمه نیست مقایسه و از تجربه روسیه که با اشغال ملت‌های دیگر شکل گرفته، از یک مدل و رویکرد استفاده کند؟ پرسشی که هیچ‌گاه مارکسیست - استالینیست‌های وطنی برای آن پاسخی مستدل و روشن

نداشتند!

در مصوبات کنگره دوم حزب کمونیست ایران (که به کنگره ارومیه مشهور است در حالی که در سال ۱۹۲۷ مسیحی در شهر رستوف در شوروی سابق برگزار شد)، ورود مفاهیم مارکسیستی مرتبط با مباحث اقوام ایرانی و گروه‌های زبانی نمود بیشتری دارد. یعنی به صورت ساختاری و جدی تئوری مسئله ملی استالین در ساختار حزب کمونیست ایران جایی اساسی پیدا می‌کند. در پرگرام عملیات حزب کمونیست ایران می‌خوانیم: "حزب کمونیست ایران لازم می‌داند که در روی خرابه‌های سلطنت رضاخان جمهوری را تأسیس کند که بنای آن بر اتفاق آزاد ملی حالیه در داخله مملکت ایران هستند قرار گرفته باشد. در این جمهوریت اجرای کلیه قوانین مجریه و مقننه چه در مرکز و چه در محل‌ها به انجمن‌های ملی واگذار خواهد شد. در این انجمن‌ها نیز رل قطعی را بایستی نمایندگان تشکیلات و دستجات انقلابی کارگران و دهاقین بازی کرده و تشکیلات مذکور حق داشته باشند نمایندگانی را که تصمیمات و دستورات ایشان را اجرا نمی‌کنند قبل از انقضای نمایندگی آنها پس بخواهد. ۴ - جمهوریت فدراتیوی (متفقه) ملی موظف است:

الف - با تمام وسائل استقلال و تمامیت مملکت را در مقابل دول امپریالیست و قبل از همه در مقابل انگلیس مدافعه کند.

ب - مناسبات دوستی را با ملل اتحاد شوروی سوسیالیستی محکم نماید.

ج - محو کامل بقایای فئودالیزم و در مرحله اول الغای اصول ملاکی اراضی و تقسیم بلاعوض زمین‌های اربابی، وقفی و خالصه بین دهاقین.

... ه - حکومت انقلابی جمهوریت متفقه ملی باید از اولین روز تأسیس خود محکمۀ نظامی انقلابی تشکیل دهد که به وسیله آن کلیه اقدامات و کوشش‌های ضد انقلابی را برای تجدید اصول ارتجاعی قدیم به طور قطع معدوم نماید... ۶ - حزب کمونیست ایران برای آزادی کامل و استقلال داخلی ملی که جزو مملکت ایران زندگی می‌کنند تا حتی مجزا شدن ایشان از مرکز (در صورت متمایل بودن زحمتکشان آن ملل بر این امر) مبارزه می‌کند.^{۳۰} همان‌گونه که ملاحظه می‌شود با توجه به تحولات شوروی و تجارب کمونیستی جدید در این کشور در کنگره دوم حزب کمونیست ایران به صورت روشن و صریحی ادبیات مارکسیستی در باره گروه‌های زبانی و تیره‌ها و اقوام ایرانی کاربست یافته است. بر مشروعیت تجزیه‌طلبی اشاره شده است اما شرط اساسی نظریه استالین در این باره عامدانه حذف شده است. یعنی جداشتن به شرطی که مخالف منافع طبقه کارگر نباشد!

گزارشی که سلطان‌زاده درباره دومین کنگره حزب کمونیست ایران دارد ابعاد دیگری از موضوع را روشن می‌کند. سلطان‌زاده می‌نویسد: "ایران کشوری است که در آن ملل بسیاری زندگی می‌کنند. در داخل مرزهای آن کردان، ترکمانان، اعراب و ترکان و آرامنه زندگی می‌کنند. حادثترین مسئله، مسئله اعراب و کردان است. در میان کردان و اعراب کارزار گسترده و حساب شده‌ای از جانب عوامل انگلیس به‌راه افتاده است. اعراب عمدتاً در جنوب ایران، در ایالت خوزستان که سابقاً هم‌مرز بین‌النهرین، تحت قیمومیت انگلستان بود، زندگی کنند. به این سبب عوامل انگلیسی اعراب مقیم ایران را فرامی‌خوانند تا به اعراب بین‌النهرین ملحق گردند. بدینوسیله انگلستان می‌خواهد عربستان [خوزستان] ایران را به چنگ آورد. افزون بر این، بدین ترتیب راه هندوستان نیز می‌بایست در امنیت کامل قرار گیرد. اما برای ایران این امر به معنی از دست دادن بنادر جنوبی کشور است. تقریباً شبیه همین تحرکات از جانب انگلستان، در میان کردان صورت می‌گیرد. بخشی از کردان در منطقه ایران و بخش دیگر در منطقه ترکیه زیست می‌کنند. نظریه دایر بر وحدت دو بخش کردستان در یک حکومت ملی در میان کردان محبوبیت بسیار دارد. امپریالیسم انگلیس از این موقعیت سوءاستفاده کرده تا شووینیسیم کردان را شعله‌ور سازد و از مبارزه آنان علیه دول ایران و ترکیه حمایت می‌نماید. انگلیسی‌ها در صدد این‌اند که حکومت مجزای کردان تحت قیمومیت انگلستان پدید آورند. اگر چنین نقشه‌ای موفق گردد، بهره‌برداری از چاه نفت بین‌النهرین مطمئن‌تر خواهد گشت، یعنی دولت "آزاد کردستان" پشتوانه‌ی کافی را فراهم خواهد آورد. اگر دولت ایران با خواست‌های دولت انگلیس از در مخاصمت در نیاید، انگلستان شعله نارضائی ملی را کمی می‌نشانند. ولی همین که "شاه شاهان" بکوشد در مقابل انگلستان استقلال رای از خویش ظاهر سازد، در میان اعراب و کردان عدم آرامش و قیام آغاز می‌گردد. بدینسان امپریالیست‌های انگلیسی، از مسئله ملی در ایران استفاده کرده و دولت کنونی ایران را در افسار خویش نگه می‌دارند. حزب کمونیست ایران با این وظیفه جدی روبروست تا این برگ بی‌نهایت مهم را از دست انگلیسی‌ها برآید. این مراد زمانی برآورده خواهد شد که حزب مصممانه راه لنینی را برگزیند. کنگره‌ی حزب تصویب کرد، که حزب باید مجدانه راه‌حل مشترک همه‌ی احزاب کمونیست، یعنی حق ملل در تعیین سرنوشت خویش تا جدائی کامل را اختیار کند. حزب کمونیست ایران باید بکوشد در تمام سازمان‌های موجود ملی که کارگران و عناصر دهقانی دمکرات را در برمی‌گیرند رخنه کند و این عناصر را بر اساس خواست‌های ملی یا انقلابی سازمان دهد. حزب باید در میان توده‌های زحمتکش در باره‌ی مقاصد غارتگرانه امپریالیست‌های انگلیسی بکار روشنگری بپردازد. حزب باید برای توده‌ها روشن سازد که بدون واژگون ساختن نظام حاکم اقلیت‌های ملی ایران نمی‌توانند راه انکشاف فرهنگ ملی و استقلال ملی را ببیمایند.^{۳۱} با این چنین رویکردی که در حزب کمونیست ایران در پیش گرفته شد به تدریج

در احزاب و دسته‌جات بعدی مارکسیستی و لنینیستی موضوع اقوام و تیره‌های ایرانی مورد توجه این جریان‌ها قرار گرفت و به بخش مهمی از راهبرد و حتی اقدامات سیاسی و جنگ مسلحانه این سازمان‌ها مبدل شد. هرچند در این فقره که از سلطان‌زاده طرح شد بی‌آنکه تردیدی درباره نقش شوروی تازه تأسیس درباره مباحث قومی در ایران شود بر نقش انگلستان در تحریک کردها و عرب‌ها در ایران تأکید شده است. حزب کمونیست ایران آغازگر تئوری پردازی و فعالیت سیاسی بر مبنای طرح نظریه مسئله ملی استالین در ایران است که در دهه‌های بعد این دسته از رویکردها و فعالیت‌ها به تشکیل جریان‌های قوم‌گرا در کشور منجر می‌شود. پدیده‌ای مخرب و ضد تاریخی که هزینه‌های سنگینی بر کشور تحمیل کرد.

ستاره سرخ و اقوام ایرانی

پس از تشکیل کنگره دوم حزب کمونیست ایران، این حزب اقدام به انتشار مجله ستاره سرخ به عنوان ارگان کمیته مرکزی حزب کمونیست ایران کرد. این نشریه به صورت تئوریک به تشریح و نشر دیدگاه‌ها حزب می‌پرداخت. یکی از مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین مطالب منتشر شده درباره مفهوم استالینی "مسئله ملی" در شماره سوم و چهارم این نشریه منتشر شده است. این مقاله اصلی‌ترین بنیان نظری طرح مباحث قومی تحت عنوان نظریه مسئله ملی استالینی در ایران است و صدها مطلبی که در دوره چند دهه‌ای پس از آن در ساختار احزابی چون حزب توده، سازمان چریک‌های فدایی خلق، پیکار و حتی سازمان مجاهدین خلق تولید و منتشر شد در همین راستا به ابراز نظر پرداخته‌اند. گزاره‌ها و نکاتی که در این مقاله منتشر شده است برگرفته از رویکرد لنین و استالین و تجارب اتحاد جماهیر شوروی است که برای ایران تجویزهایی نظری نیز صورت داده است. این گزاره‌ها به شکلی در بخش زیادی از نوشته‌های مرتبط با مفهوم مارکسیستی "ستم ملی" در دروه‌های بعدی چه از سوی سازمان‌های سیاسی و چه از سوی اشخاص مارکسیست ایرانی، بازتاب داشت. مقاله مسئله ملیت و زبان در ایران در شماره سوم و چهارم مجله ستاره سرخ در تیر و خردادماه ۱۳۰۸ به قلم سیاوش ذوقی (احتمالاً نام مستعار) منتشر شده است. در بخش ابتدایی مقاله از قول قطعه‌نامه کنگره دوم فرقه کمونیست ایران چنین آمده است: "فرقه کمونیست ایران موظف است با تمام وسایل طرفداری خود را نسبت به آزادی کامل ملل مظلومه ساکنه ایران از قلاده سلطنت آنگلو - رضاشاه که موجب تضییقات و رقیقیت^{۳۳} ملل اقلیت و بلکه عموم توده زحمتکش است اعلام و ابرار نماید. فقط با اتحاد کلیه قوای انقلابی کارگران و دهاقین و ملل مظلومه ساکنه حدود ایران است که اعدام و هلاک اژدهای ارتجاع و رقیقیت امکان پذیر خواهد گردید."^{۳۳} در ادامه مقاله و در طرح مسئله ابتدایی

نویسنده مدعی است: "ایران یکی از آن ممالکی است که در آن ملل و طوایف متعدده زندگی کرده و در نقاط مختلفه آن به السنه و لهجه‌های متفاوته گفتگو می‌شود. اهمیت مسئله ملیت و قومیت در ایران به اندازه‌ایست که در سرتاسر تاریخ این مملکت در تمام وقایع مهمه سیاسی، جنگ‌ها و شورش‌ها و تاخت و تازهای طوایف داخلی و خارجی، تبدیل سلسله‌های سلطنتی و تسلط اقوام مختلفه بر حکومت و غیره موضوع ملل اقلیت و قبایل همیشه رول درجه اول را بازی کرده است. به واسطه موقعیت جغرافیایی خویش، مملکت ایران بارها معرض مهاجرت و عبور طوایف مختلفه ترک و عرب و مغول و غیره واقع و هرکدام از آنها در موقع تسلط و تاخت و تاز و یا مهاجرت صلح‌آمیز و اضطراری خود آثار و اخلاقی از خویش در آن باقی گذاشته اند. سمت موسوم به فارس یا تاجیک مملکت که امروزه بر عموم اهالی این سرزمین حکمرانی می‌کنند."^{۳۴}

ذوقی با ذکر نمونه آرمانی کمونیست‌ها! از راه‌حل اتحاد جماهیر شوروی سابق درباره مسئله تنوع زبانی و قومی در این کشور در این بخش نتیجه می‌گیرد: "هر گاه در اتحاد جماهیر شوروی امروزه مسئله کردستان و صدها ملل صغیره دیگر کاملاً حل شده هر ملت دارای مدارس و ادارات به زبان خود گردیده و امورات خویش را خود اداره می‌کنند. در ایران بر عکس علما و متفکرین بورژوازی و دولت ملاک پهلوی با کمال اصرار سعی می‌کنند که از اصل منکر وجود اقوام مختلفه و مسئله ملیت در این خاک شده و ایران را مملکت واحدالمله و واحداللسان معرفی و بزور سرنیزه و اجبار زبان فارسی را در تمام نقاط رسمی و رایج کنند. نتیجه این فکر غلط و سیاسی سرنیزه آنست که این قسم «ترویج» اجباری زبان فارسی بیشتر آتش اختلاف و دوئیت را بین ترک و فارس و کرد و عجم و عرب و غیره تیز کرده و به طور مصنوعی (شوینیزم) یعنی تعصب ملی و طایفگی را بین این اقوام ایجاد می‌نماید. از یک طرف دولت و بورژوازی تبلیغات برای زبان فارسی اجباری در تمام نواحی مملکت کرده و تعلیم علوم را در کلیه مدارس فقط به فارسی تجویز می‌کنند و از طرف دیگر در شهرها مدارس ارمنی و یهودی و گبر و عیسوی را از فارس و مسلمان جدا کرده (و در موقع انتخاب گبرها را که فارس و ایرانی خالص هستند جزو ملت متنوعه دانسته و از فارس‌های مسلمان جدا ساخته و غیره و غیره) و در نتیجه هم این امر و هم آن اقدام باعث تحریک حس تعصب ملی و مذهبی بین اقوام و دستجات مختلفه اهالی می‌گردد. در نتیجه رژیم پهلوی تزییقات نسبت به قبایل و ملل اقلیت چندین برابر بیشتر و شدیدتر از سابق گردیده است. هرگاه در سابق یاغیگری ایلات بیشتر صورت و صفت «تعرضی» را داشته و غالب برای چپاول نقاط حول و حوش خویش و یا قوافل بود حالا دیگر صورت تدافعی و حق بر استقلال ملی و آزادی را دارا می‌باشد. زیرا که دولت مرکزی ایران امروزه نه فقط در صدد خلع اسلحه آنها بلکه تعیین حکام و مامورین از مرکز برای ایشان و سلب کامل آزادی و

استقلال نسبی آنان و تزئید تزییقات و اخذ مالیات و عوارض مختلفه و حتی تغییر زبان آنهاست. ترقی مبادله و اتصال نقاط دور دست و نواحی مختلفه مملکت به یکدیگر (وسایل ارتباطیه سریع السیر از قبیل اتومبیل‌های بارکشی و سفری و غیره مسافت بعیده را خیلی کوتاه کرده) که یکی شدن نرخ اجناس و اوزان و مقادیر و غیره را در همه جا باعث شده و می‌شود جداً تقاضای اتصال و اتحاد قطعات مملکت و تمرکز را نموده و بورژوازی شعار وحدت زبان و اداره امور خود آزاد بگذارند. اینها صبر ندارند که خود سیر ترقی روابط اقتصادی، یک زبان واحد به وجود بیاورد بلکه لازم می‌دانند زبان واحد را از «عوامل» ترقی بازار واحد و جلوگیری از تجزیه آن قرار دهند.^{۳۵} تمامی این نوشته مهم برای کمونیست‌های ایرانی ترجمانی از رویکرد مارکسیستی - استالینیستی به مسئله ملی با توجه به تجارب روسیه و شوروی است که به نسخه‌پیچی برای ایران با شرایط تاریخی و مناسبات اجتماعی متفاوت ختم شده است. اغتشاش و آشفتگی کاربست مفاهیم، تقلید نظری و تجویز راه‌حل شوروی سابق به ایران و ضد تاریخی بودن و عدم توجه به مناسبات اجتماعی و فرهنگی میان ایرانیان در دوره‌های تاریخی هزاران ساله از جمله ویژگی‌های مشترک چنین متونی است که بر اساس نظریه لنینی - استالینی استوار است.

علیرغم تمرکز جدی حزب کمونیست ایران به مفهوم لنینی - استالینی "مسئله ملی" به ویژه پس از کنگره دوم حزب کمونیست ایران، اوتیس سلطان‌زاده (میکائیلیان) دبیر اول حزب کمونیست ایران در کنگره دوم با انشمار مقاله‌ای با عنوان "راهنمای انقلاب" و با نام مستعار اهرمز در همین نشریه و بخش کمونیست‌ها و مسئله ملیت نوشت: "عملیات حزب ما در قسمت ملیت به عقیده ما ابدأ قانع کننده و رضایت‌بخش نمی‌باشد. در این مسئله می‌شود که ما تقریباً هیچ‌کار نکرده‌ایم. در کنگره دوم حزب کمونیست ایران این مسئله خوب حل‌جایی نشده و به طوری که لازم بود حل نگردید و کلیتاً بایستی گفت که با وجود آنکه ایران یک مملکت چند ملتی است معذالک موضوع فوق را ما هنوز چنانکه باید و شاید مطالعه و تدقیق نکرده‌ایم."^{۳۶}

سلطان‌زاده در این مقاله تأکید می‌کند: "در مسئله ملیت نیز مانند سایر مسائل دیگر ما، بایستی خط حرکت و نقطه نظر لنینی را اساس خود قرار دهیم... طرفدار استقلال کامل هر ملت یعنی طرفدار آزادی کامل آنها و حتی تجزیه و تشکیل دولت مستقل برای آنها می‌باشیم" سلطان‌زاده در جای دیگری از مقاله مورد اشاره می‌نویسد: "فرقه ما بایستی تمام اختصاصات حیاتی و مدنی و غیره هر ملت حاکمه مملکت ایران را مطالعه و تحقیق نماید در همان ضمن ما بایستی در تمام اصول عمده مسئله ملیت نظر خودمان را در مقابل تئوری‌های بورژوازی و روحانیون بیان کرده و تبلیغ نمائیم. ولی ما نباید از توده زحمتکشان این مسئله را مستور داریم که آزادی کامل ملل مظلومه فقط بعد از سرنگون کردن رژیم امروزه و تأسیس شوروی در

تمام دنیا امکان‌پذیر خواهد بود. فقط در اتحاد شوروی مسئله ملیت به طور تام و کامل حل گردیده و فقط در مملکت شوروی تمام ملل مساوات حقیقی و آزادی کامل برای امور مدنی و ترقیات اقتصادی خود دارا هستند^{۳۷} عزم جدی رهبری حزب کمونیست ایران برای پرداختن به مسائل قومی نظیر تجربه شوروی تازه تأسیس حتی تا تجزیه ایران نکته مهمی است که پس از آن توسط دیگران از جمله دیگر جریان‌های مارکسیستی در ایران از نظر تا عمل پی گرفته شد. هر چند علیرغم چنین مستندات متعدد و روشنی، این جریان‌ها خود را از اتهام تأثیر بر تجزیه‌طلبی در ایران مبری می‌دانستند! گویی تجزیه‌طلبی در نظر و عمل مارکسیست‌ها ایرانی عین وفاداری به تئوری مسئله ملی استالین است. بی‌آنکه هیچگاه شرط اساسی استالین یعنی جدایی در راستای منافع طبقه کارگر مورد تأکید قرار گیرد. پنهان‌کاری مارکسیست‌های ایرانی طرفدار تئوری "مسئله ملی" در این باره نیز نشانی از داوری درونی در صداقت باورهای مارکسیستی آنها است.

نشریه پیکار و اقوام ایرانی

همچنین حزب کمونیست ایران در "فاصله بهمن سال ۱۳۰۹ تا دی ماه ۱۳۱۱ در برلین و وین" اقدام به انتشار روزنامه پیکار کرد. این گروه از کمونیست‌های ایرانی برای تعمیم یک نگاه بلشویکی به ایران "فتح باب طرح و بحث مسائل "ملی" و به اصطلاح امروزی "قومی" در ایران کرد؛ یعنی تقسیم ایرانیان به ملل و اقوام گوناگون در فراهم آوردن زمینه لازم جهت فروپاشی کشور و چیرگی آتی روس‌ها بر آن سامان.^{۳۸} روزنامه پیکار در شماره هشتم سال اول با مطلبی تحت عنوان "ما و ملل اقلیت" به قلم اهرمز [اوتیس سلطان‌زاده (میکائیلیان)] با ادعای فشار بر ملل اقلیت ساکنه ایران و محروم بودن سکنه و ملل غیرفارس زبان ایرانی از هر گونه حقوقی می‌نویسد: "اما به طور عموم در موضوع استقلال ملل اقلیت ایران ما کلاً موافق هستیم که باید ملل اقلیتی که در ایران تحت فشار حکومت ارتجاعی پهلوی یا هر دولت به سر می‌برند برای آزادی و استقلال کامل خود با حکومت حاضر مبارزه نمایند و از قانونی که جدیداً دولت پهلوی برای خفه کردن نغمه‌های استقلال‌طلبی به مجلس خود پیشنهاد کرده نترسیده و با تکیه به توده حقیقی ملت برای آزادی خود با حکومت پهلوی که مرتجع‌ترین حکومت‌های امروزه دنیا به شمار می‌رود و تکیه‌گاه خود را امپریالیسم انگلیس قرار داده مبارزه خونین و جدی بنمایند. ملل اقلیت مظلوم ایران باید بدانند که همیشه فتح با توده زحمتکش است و با فداکاری می‌توان به فتح نائل گردید. ما کمونیست‌ها و جمهوری‌طلبان ایران تمام ملل اقلیت ایران را برای آزادی خود آنها و سرنگون کردن حکومت ظالمانه

مرتجع پهلوی به مساعدت برای مبارزه با دستگاه پهلوی دعوت کرده تا به جای آن جمهوری متحده ایران را مستقر و برقرار نماییم.^{۳۹} ورود مفهوم اقلیت نیز در این مقاله حایز اهمیت است. مفهومی که دارای بار جامعه‌شناختی و حقوقی ویژه‌ای است که چندان با تجارب اجتماعی ایرانیان هم‌خوان نیست. این دست از مفاهیم که به‌طور روزافزون در متون مارکسیستی رواج می‌یافت بنیان‌ها گفتاری را در ایران ساخت که به گفتار تجزیه‌طلبی قومی ختم شد. بنیانی که در جریان تحولات دهه بیست خورشیدی در تبریز و مهاباد و سپس سال‌های ۱۳۵۷ و پس از آن به بحرانی بزرگ در نخستین پدیده و خون‌ریزی بزرگ در دومی منجر شد.

نشریه پیکار در سال دوم فعالیت در شماره ۳ در مطلبی با عنوان "ملل اقلیت و رژیم پهلوی" به قلم ناجی که در آذرماه ۱۳۱۱ منتشر شد با تعقیب سیاست اعلامی و آشکار کمونیست‌ها درباره مسائل قومی نوشت: "تنها طبقه کارگر و توده زحمتکش طرفدار حقیقی آزادی ملل و وحدت کارگران تمام ملل است. چنانکه در تحت رهبری طبقه کارگر روسیه امروزه در مملکت شوروی مسئله ملیت به طور تام و کامل حل گردیده و فقط در آنجا تمام ملل از قبیل ترک، گرجی، ارمنی، تاجیک، اوزبک و غیره مساوات حقیقی و آزادی کامل در زبان و تمام امور مدنی و ترقیات اقتصادی خود دارا هستند. ما نیز تساوی کامل تمام زبان‌ها (کردی، عربی، ترکی و غیره) را در مملکت مطالبه می‌کنیم. در ایران هیچ امتیازی برای هیچ یک از ملل و بین هیچ یک از زبان‌ها نباید موجود باشد. کوچکترین ظلم و بیعدالتی نسبت به ملل اقلیت نباید موجود باشد. ما طرفدار استقلال کامل هر ملت یعنی طرفدار آزادی کامل آنها و حتی تجزیه و تشکیل دولت مستقل برای آنها می‌باشیم."^{۴۰} همان‌گونه که به صراحت ملاحظه می‌شود این نوشته حتی از "تجزیه و تشکیل دولت مستقل" برای تیره‌های ایرانی حمایت می‌کند. این رویکرد برگرفته از تئوری مسئله ملی لنینی و استالینی است اما با یک پیش‌شرط در نظریه استالین که این تجزیه در راستای اهداف و منافع طبقه کارگر باشد که در متن پیکار از آن دوباره صرف‌نظر شده است! مارکسیست‌های ایرانی حامل ایدئولوژی قوم‌گرا در سده گذشته چنان کردند که به قول بیهقی گویی اینان نه ایرانیان برآمده از مناسبات تاریخی ایران زمین بلکه مردمانی نو و غریب‌اند که رسم‌های ایرانیان ندانند.

جمع بندی

ورود و کاربست مفاهیمی چون ملیت‌های ایران برای اقوام ایرانی در خلال تحولات قفقاز و سپس ظهور اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۱۷ مسیحی به جامعه ایران توسط گروهی از مارکسیست - لنینیست‌های ایران

موجب شد تا در سده بیستم مسیحی، ایرانیان با مسائلی مواجه شوند که تا پیش از آن سابقه نداشت. پس از حزب کمونیست ایران، حزب توده ایران نیز سهم مهمی در ترویج عقاید مارکسیستی - لنینیستی و استالینیستی داشت. این اشاعه در قالب ترویج مباحث قومی تحت عنوان "ملیت‌ها و خلق‌های ایرانی" یا حتی اقلیت‌ها در ایران صورت گرفت. از جمله نتایج این تجارب و البته با توجه به سیاست‌های حزب مادر یعنی حزب کمونیست شوروی می‌توان، ظهور فرقه دمکرات آذربایجان و جمهوری مهاباد در سال ۱۳۲۴ خورشیدی به دستور و فرمان استالین را مورد توجه قرار داد که سرآغازی برای ظهور جریان‌های قوم‌گرای چپ در کشور تلقی می‌شود. پس از فروپاشی فرقه دمکرات آذربایجان، حزب توده ایران به فعالیت‌های خود درباره بسط مفاهیم مارکسیستی مرتبط با اقوام ایرانی ادامه داد و دیگر گروه‌های مارکسیستی و چپ ایرانی مانند سازمان چریک‌های فدایی خلق و سازمان مجاهدین خلق و پیکار. دیگر سازمان‌های مسلح حتی برخی از سازمان‌های چپ مذهبی هم به این فعالیت‌ها از ابعاد نظری و سیاسی و مسلحانه دامن زدند. بررسی ابعاد فعالیت‌های حزب توده و دیگر احزاب مارکسیستی و چپ ایرانی در گسترش مباحث قومی در کشور خود نیازمند بررسی‌های مستقل و مفصلی است که امید است در آینده بدان پرداخته شود.

در نخستین روزهای استقرار جمهوری اسلامی ایران نیز در ادامه تحولات دهه بیست تا سال‌های میانی دهه پنجاه، جامعه ایران با فعالیت گسترده و خونین جریان‌های قومی چپ و سوسیالیستی در بخشی از مرزهای کشور از جمله در غرب ایران و کردستان مواجه بود که هزینه‌های انسانی و اقتصادی فراوانی در پی داشت. در دهه‌های اخیر اگر چه اردوگاه مارکسیسم - لنینیسم با چالش بزرگی به دلیل فروپاشی شوروی سابق مواجه شد اما اثرات دیرپای ورود مفاهیم لنینیستی - استالینیستی و تئوری مسئله ملی وی همچنان بر مناسبات اجتماعی و سیاسی در ایران معاصر سنگینی می‌کند. کم توجهی مجامع علمی و دانشگاهی و فکری به مواجهه نظری و نقادی نظری، جامعه شناختی و تاریخی به کار بست چنین مفاهیمی یکی از علت‌های استمرار کار بست چنین مفاهیمی در فضای سیاسی و فرهنگی کشور است. بی‌مهری و بی‌مبالاتی نسبت به تاریخ و فرهنگ دیرپای ایران و مناسبات اجتماعی همبسته تاریخی ایرانیان در چهار دهه گذشته نیز یکی دیگر از خلأهایی است که روزنه نفوذ و استمرار چنین مفاهیمی را در کشور فراهم کرد. البته از برخی عوامل عینی دیگر هم چون تشدید رقابت‌های منطقه‌ای میان کشورهای آسیای غربی و ظهور انواع جدیدی از فعالیت‌های قوم‌گرایانه تحت تأثیر فروپاشی شوروی سابق و تحولات شمال ارس و قفقاز، تحولات ترکیه و ظهور حزب عدالت و توسعه ترکیه در قالب پان‌ترکیسم و تحولات مشابه در جنوب شرق ترکیه و شمال عراق در حوزه کردی و نیز روند کُند توسعه متوازن و پایدار استان‌های مرزی کشور و در نتیجه افزایش نارضایتی‌های عمومی در این باره نیز نباید غافل بود.

اهمیت نقش حزب توده در تاریخ معاصر ایران و گسترش مفاهیم مارکسیستی در ایران و حتی در میان مخالفین و دیگر جریان‌های سیاسی رقیب ایجاد می‌کند نقش جدی و چند وجهی حزب توده در اشاعه مفاهیم مارکسیستی در ایران از جمله مفاهیم مرتبط با اقوام ایرانی و گسترش اشاعه نظریه استالینی مسئله ملی در بررسی‌های متعدد و مستقلی مورد توجه قرار گیرد.

- ۱ - بیهقی، خواجه ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی دبیر(۱۳۵۸) تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، انتشارات کتابخانه ایرانمهر: ۶۶۶
- ۲ - طباطبایی، جواد (۱۴۰۰) تأملی درباره ایران، جلد نخست دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی درباره مفهوم ایران، انتشارات مینوی خرد: ۳۸
- ۳ - پیشین: ۵۱ - ۶۷
- ۴ - بی‌نام (۱۹۷۴) اسناد تاریخی جنبش کارگری سوسیال - دموکراسی و کمونیستی ایران (۱۹۰۳ تا ۱۹۶۳) انتشارات مزدک فلورانس ایتالیا جلد اول چاپ دوم، پیرامون قدیمی‌ترین سند چاپی از تاریخ سوسیالیسم در ایران از عبدالحسین آگاهی: ۵
- ۵ - بی‌نام (۱۹۷۴) اسناد تاریخی جنبش کارگری سوسیال - دموکراسی و کمونیستی ایران (۱۹۰۳ تا ۱۹۶۳) انتشارات مزدک فلورانس ایتالیا جلد اول چاپ دوم، دوران اولیه اندیشه‌های مارکسیستی در ایران عبدالحسین آگاهی: ۱۸
- ۶ - خسروپناه، محمدحسین و آلیور باست (۱۳۸۸) فرقه عدالت ایران، تهران: پردیس دانش و شرکت نشر و پژوهش شیرازه کتاب: ۳ - ۴
- ۷ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، مجموعه متون و اسناد رسمی کتاب چهارم، تهران: نشر تاریخ ایران: چهارده
- ۸ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: چهارده - پانزده
- ۹ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: شانزده
- ۱۰ - ذبیح، سپهر(۱۳۷۸) تاریخ جنبش کمونیستی در ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: موسسه انتشارات عطائی چاپ دوم: ۳۴
- ۱۱ - لویی، مایکل،(۱۳۷۰) مارکسیست‌ها و مسئله مله ملی، ترجمه خشایار دیهیمی، ماهنامه نگاه نو شماره ۴ دی ماه ۱۳۷۰: ۱۳۰
- ۱۲ - ابراهیموف، ت.(شاهین) (۱۳۶۰)پیدایش حزب کمونیست ایرانف ترجمه ر. رادنیای، تهران: نشر گونش چاپ اول: ۱۱۸
- ۱۳ - ابراهیموف، ت.(شاهین) (۱۳۶۰)پیدایش حزب کمونیست ایرانف ترجمه ر. رادنیای، تهران: نشر گونش چاپ اول: ۱۲۰
- ۱۴ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۴
- ۱۵ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۶
- ۱۶ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۲۳
- ۱۷ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۶۱
- ۱۸ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۷۳-۷۲
- ۱۹ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۷۵
- ۲۰ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۷۶
- ۲۱ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۶۴
- ۲۲ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرانامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۱۵۷

۲۳ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرامنامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۱۸۷ هر چند در این مرامنامه نیز ملل قومیت و اقوام و اجتماعات مذهبی نیز بکار رفته است.

۲۴ - اتحادیه(نظام مافی) منصوره (۱۳۶۱) مرامنامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی: ۱۳۴

۲۵ - خسروپناه، محمد حسین و الیور باست(۱۳۸۸) فرقه عدالت ایران از جنوب قفقاز تا شمال خراسان ۱۹۲۰-۱۹۱۷، تهران: نشر پردیس دانش با همکاری نشر و پژوهش شیرازه کتاب: ۱۷ به نقل از بیرق عدالت مسلک‌میز شماره‌های ۱، ۳، ۴، ۵ [ق.ه] ۱۳۳۵

۲۶ - شاکری، خسرو (۱۳۵۸)، اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران، جلد ششم، چاپ اول، تهران، نشر علم: ۱۰۱

هرچند ابراهیموف در کتاب پیدایش حزب کمونیست ایران، می‌نویسد که "مسئله مهمی مانند مسئله ملی که حل درست و اصولی آن وظیفه احزاب کمونیستی است، در این کنگره اصلاً مورد بررسی قرار نگرفت" ابراهیموف، ت.ا (۱۳۶۰)، پیدایش حزب کمونیست ایران، ترجمه ر. رادنیان، تهران، نشر گوش چاپ اول: ۱۹۵

در این‌باره مقاله "حزب کمونیست و مسئله ملیت‌ها در ایران ۱۳۳۸ ه.ق. - ۱۳۱۱ ه.ش" به نویسندگی سیدهاشم آقاجری و محسن نورمفید در دو فصلنامه علمی جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به این آدرس مراجعه کرد: سال یازدهم، شماره اول بهار و تابستان ۱۳۹۹، ۳۰-۳۱

۲۷ - در این زمینه بنگرید به تقفی، مراد، (۱۳۷۳)، "چپ و پرسش ملی" فصلنامه گفتگو، ش: ۳، ۵۵

سیف الدینی، حسین، (۱۳۹۷)، درآمدی بر زمینه‌های مارکسیستی طرح "مسئله ملی؟ در ایران ۱۳۰۰ - ۱۳۵۸، فصلنامه مطالعات ملّی، شماره ۷۳ سال نوزدهم، شماره ۱: ۳۵

اتابکی، تورج (۱۳۷۵)، آذربایجان در تاریخ معاصر، ترجمه محمدکریم اشراق، تهران: توس

۲۸ - جواد زرینه - ایده اکتبر و جنبش رهائی بخش مردم ایران در کتاب: حزب توده ایران (۱۳۴۶) انقلاب اکتبر و ایران - مجموعه سخنرانی‌های سیمینارهای علمی حزب توده ایران بمناسبت پنجاهمین سال‌گذشت انقلاب کبیر سوسیالیستی اکتبر از انتشارات شعبه تبلیغات حزب توده ایران: ۹۷ - ۹۸

۲۹ - بی‌نام (۱۹۷۴) اسناد تاریخی جنبش کارگری سوسیال - دموکراسی و کمونیستی ایران (۱۹۰۳ تا ۱۹۶۳) انتشارات مزدک فلورانس ایتالیا جلد اول چاپ دوم: ۶۹

۳۰ - بی‌نام (۱۹۷۴) اسناد تاریخی جنبش کارگری سوسیال - دموکراسی و کمونیستی ایران (۱۹۰۳ تا ۱۹۶۳) انتشارات مزدک فلورانس ایتالیا جلد اول چاپ دوم: ۱۰۶ - ۱۰۵

۳۱ - بی‌نام(بی‌تا) اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال - دموکراسی و کمونیستی ایران، جلد چهارم آثار سلطان‌زاده تهران: انتشارات علم ایران معاصر (کتاب مسکو ۱۹۲۲): ۱۱۹

۳۲ - رقیّت: بندگی، غلامی

۳۳ - احمدی، حمید(ناخدا) ۱۹۹۳، کتاب ستاره سرخ ارگان مرکزی فرقه کمونیست ایران ۱۳۰۸-۱۳۱۰ به همراه گفتاری درباره مجله ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران، کتاب ستاره سرخ ارگان مرکزی فرقه کمونیست ایران ۱۳۰۸-۱۳۱۰ به همراه گفتاری درباره مجله ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران، سوئد نشر باران، مسئله ملیت و زبان در ایران: سیواوش ذوقی: ۱۲۵-۱۲۶

۳۴ - احمدی، حمید(ناخدا) ۱۹۹۳، کتاب ستاره سرخ ارگان مرکزی فرقه کمونیست ایران ۱۳۰۸-۱۳۱۰ به همراه گفتاری درباره مجله ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران، کتاب ستاره سرخ ارگان مرکزی فرقه کمونیست ایران ۱۳۰۸-۱۳۱۰ به همراه گفتاری درباره مجله ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران، سوئد نشر باران، مسئله ملیت و زبان در ایران: سیواوش ذوقی: ۱۲۷-۱۲۶

- ۳۵ - احمدی، حمید(ناخدا) ۱۹۹۳، کتاب ستاره سرخ ارگان مرکزی فرقه کمونیست ایران ۱۳۰۸-۱۳۱۰ به‌همراه گفتاری درباره مجله ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران، کتاب ستاره سرخ ارگان مرکزی فرقه کمونیست ایران ۱۳۰۸-۱۳۱۰ به‌همراه گفتاری درباره مجله ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران، سوئد نشر باران، مسئله ملیت و زبان در ایران: سیاوش ذوقی: ۱۳۵-۱۳۶
- ۳۶ - شاکری(زندیه) خسرو (بی‌تا) اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران جلد ۲۲، انتشارات پادزهر، مقاله راهنمای انقلاب اهرمز
- ۳۷ - شاکری(زندیه) خسرو (بی‌تا) اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران جلد ۲۲، انتشارات پادزهر، مقاله راهنمای انقلاب اهرمز
- ۳۸ - آذری شهرضایی، رضا (۱۳۹۵) پیکار در برلین، دوره روزنامه پیکار نشریه حزب کمونیست ایران، بهمن ۱۳۰۹ - دی ۱۳۱۱، شیرازه کتاب ما: مقدمه کاوه بیات: ۷-۸
- ۳۹ - آذری شهرضایی، رضا (۱۳۹۵) پیکار در برلین، دوره روزنامه پیکار نشریه حزب کمونیست ایران، بهمن ۱۳۰۹ - دی ۱۳۱۱، شیرازه کتاب ما در: هرمز، ا، ما و ملل اقلیت، پیکار سال اول ۹ تیرماه ۱۳۱۰ شماره ۸ : ۶۸
- ۴۰ - آذری شهرضایی، رضا (۱۳۹۵) پیکار در برلین، دوره روزنامه پیکار نشریه حزب کمونیست ایران، بهمن ۱۳۰۹ - دی ۱۳۱۱، شیرازه کتاب ما در: هرمز، ا، ما و ملل اقلیت، پیکار سال دوم شماره ۳ آذرماه ۱۳۱۱، ناجی: ملل اقلیت و رژیم پهلوی: ۱۱۴

نقل از: اینترنت

سازمان مشروطه ایران برگزار می‌کند:

یادبود دکتر جواد طباطبایی

زمان: شنبه ۱۹ فروردین ۱۴۰۲ - ۸ آوریل ۲۰۲۳

ایران: ساعت ۱۷:۳۰

اروپای مرکزی: ساعت ۱۶:۰۰

شرق آمریکا: ساعت ۱۰:۰۰

«ایران همین جا است که ایستاده‌ام.»
 «من اینجا ایستاده‌ام و جز این کاری از من ساخته نیست.»

سازمان مشروطه ایران برگزار می‌کند:

یادبود دکتر جواد طباطبایی

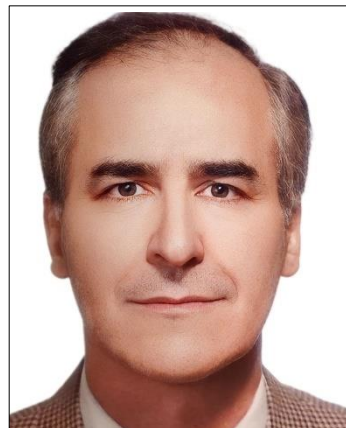
سخنرانان:

- امین مرنی
- بهرام روشن‌ضمیر
- امین سوفیامهر
- محمد محبی
- حجت کلاشی
- بابک مینا
- امین نایب‌پور
- مسعود دباغی
- علیرضا کیانی

زمان: شنبه ۱۹ فروردین ۱۴۰۲ - ۸ آوریل ۲۰۲۳

ایران: ساعت ۱۷:۳۰ اروپای مرکزی: ساعت ۱۶:۰۰ شرق آمریکا: ساعت ۱۰:۰۰

این مراسم در زوم برگزار می‌شود



تبیین تحلیل دکتر طباطبایی در باره رویدادهای اخیر

دکتر جواد علوی

امروز قرار است توضیحی در مورد تحلیل دکتر طباطبایی درباره رویدادهای اخیر ایران بیان کنم. اما برای ورود به این بحث به ضرورت باید مدخلی به اندیشه سیاسی طباطبایی در حد مجاز، البته به لحاظ وقت اندکی که داریم باز کنم، و پس از آن به موضوع اصلی بحث می‌پردازیم. به خاطر دارم در سالهای اول بازگشت طباطبایی به ایران، ایشان گفته بودند که علت اینکه در اروپا مفاهیم در جایی ایجاد می‌شوند و رشد می‌کنند و استقرار می‌یابند و سپس مفاهیم دیگری در زهدان آن تکوین می‌یابد، آن است که تاریخ اندیشه دارند. در برابر آن، این که رشته‌های ما هر بار پنبه می‌شود به این علت است که ما در حوزه ایدئولوژی بحث می‌کنیم. بنابراین هر مفهومی که ایجاد شود در اولین فرصت ممکن قبل از اینکه به دنیا بیاید در مسلخ ایدئولوژی سر بریده می‌شود. وانگهی به همین دلیل است که هیچ کدام از مفاهیم ما روشن نیست. /دامه می‌دهند: هیچ مفهومی نیست که استوار ایستاده باشد و جایی در مجموعه نظام فکری ما داشته باشد، و تاکید می‌کنند که روی سخن ما به نظریه‌هایی است که نمی‌توانند نخست نسبت‌شان را با ما، اینجا و اکنون تاریخ کشورمان توضیح دهند.

این مسئله را دکتر طباطبایی در آن سالهای نخست که به ایران بازگشتند، مطرح کردند. امروز می‌توان گفت طباطبایی با توضیح تاریخ ایران و تبیین تحولات آن در چند مجلد که خوانده‌اید و می‌شناسید، اندیشه فهم ایران را عرضه کرده است. راه اندیشه و شکوفایی آن را باز کرده‌اند و دیگر با وجود آنها تسلط اندیشه‌های مخرب امکان پذیر نیست و مانع آنها شده‌اند. به قول خود ایشان در همین یادداشتها مانع از خاکستری که چشم هر بیننده را کور یا حداقل از دیدن باز می‌داشته، شده‌اند! امروز می‌توان گفت که پایگاه و ایستادن گاهی برای دیدن ایران، وضع شده است. ما برای دیدن باید جایی بایستیم و ببینیم. این جایی برای دیدن را

می‌گوئیم؛ سنت فلسفی در حوزه اندیشه سیاسی. و حالا غیر از فلسفه در رشته‌های دیگر هم چنین چیزهایی را دارید. مثلاً در همین حوزه پزشکی ما، پزشک برای دیدن بیمار جایی می‌ایستد و بیمار را می‌بیند. یعنی باید روی یک سنت پزشکی شناخته شده‌ای عمل کند. البته ما در باره ایران قبلاً جایی دیگر درباره دیدن بحث کرده‌ایم. و من توضیح داده‌ام که این دیدن ما و همین طور دیدن یک بیمار توسط پزشک، با دیدن آدمهای معمولی خیلی متفاوت است. اشاره هم کردیم که فروغ گفته بود که؛ میان پنجره و دیدن فاصله ایست. بهرحال امروز ما این سنت فلسفی استوار را برای دیدن ایران داریم.

امروز دیگر حرفها و انشاءنویسی‌های روشنفکری جایی در تبیین وضع ایران ندارند!

این موضوع را به عینه داریم می‌بینیم. اینها به این معنا نیست که آنها چیزی نمی‌گویند. نه آنها هنوز می‌گویند و تحلیل‌های رنگارنگ‌شان را هم ارائه می‌دهند، اما موضوع این است که با این سنت فلسفی که دکتر ایجاد کرده است و فکر می‌کنم استواری کافی را برای اینکه روی آن ایستاد و دید، دارد، این تحلیل‌های رنگارنگی که دیگران می‌کنند دیگر متعین نیستند. نمونه‌اش همین که وقتی طباطبایی لفظ انقلاب را در مورد همین رویدادها در روزهای دوم و سوم یعنی اواخر شهریور که بکار بردند، چون این کلمه آبستن مفهوم بزرگ و صقیل شده، بود که توضیح مختصری در هفته یادداشت دادند، این فوراً تداوم پیدا کرد. دیگر شما نمی‌دیدید، حتی آن عقب مانده‌ترین‌ها هم که می‌آمدند و تحلیل می‌دادند دیگر بخواهند آنرا نفی کنند. همه این لفظ انقلاب را بکار بردند. چرا؟ برای اینکه معنا و مفهوم معین دارد که گویا همه منتظر بودند که این به نوعی ظهور پیدا کند. به گونه‌ای تولد پیدا بکند، یک جور ببینند که رویدادها یعنی چه؟ و این مفهوم رسانده شد. البته سعی‌هایی هم شد که رنگ‌های باسماه‌ای بزنند که مثلاً این فمینیستی است و حالا این نسل جدید آمده است و ... حالا نه اینکه اصلاً نیست. خوب زن‌ها هستند، نسل جدید هم هست. اما آنها متعین قضیه نیستند. یعنی ما این را نمی‌توانیم مصادره کنیم برای نسل جدید. نه! آنها هستند ما منکر آن نیستیم.

مفهوم انقلاب از یک فلسفه مدرن و استواری برمی‌خیزد!

حالا انقلاب بحث ما نیست که در مورد آن صحبت کنیم ولی مختصر در باره‌اش می‌گویم تفاوت‌های این انقلاب با اصلاح و اصلاحات را اشاره خواهیم کرد. یعنی این تفاوتها مثلاً این که ما خشونت می‌ورزیم حالا

می‌شود انقلاب؛ حالا با مقداری تساهل و تسامح حرکت می‌کنیم و می‌شود اصلاح نه این گونه نیست. آن چیزی که، یعنی عملی که از درون هر چیزی انجام می‌گیرد آنرا می‌گوئیم، اصلاح و آن چیزی را که از بیرون آن position اعمال می‌شود آنرا می‌گویند انقلاب یا مثلا کودتا. اینجا هم این لفظ را بکار می‌برد درست است که از درون خود position که الان در ایران است، حالا در جایگاه می‌شود گفت دولت، جایگاهش منظور من است و نه این که خودش را دولت بنام. وانگهی این به معنای این نیست که چون از بیرون دارد انجام می‌گیرد و از طرف مردم انجام می‌گیرد این را شما نتوانید بگوئید اصلاح. نه این انقلاب هست برای اصلاح!

در واقع برای همین است که یک چیزی را، یعنی دارد جای عناصر را عوض می‌کند. مثلا انقلاب کوپرنیکی کانت که جای سوژه و ابژه را عوض می‌کند، همانطور که کوپرنیک جای خورشید و زمین را تغییر داد تا معادلات منظومه‌ی خورشیدی، با برگشت هر کدام از اجرام در جای واقعی خودش درست شود! این تغییر، عوض کردن را می‌گوئیم انقلاب به‌رحال با این اشاره از این موضوع گذر می‌کنیم.

دیگرانی که می‌خواستند تحلیل‌هایی ارائه دهند، دیدیم که تحلیل آنها رنگ نگرفت!

داشتم این را می‌گفتم که دیگرانی که می‌خواستند تحلیل‌هایی ارائه دهند، دیدیم که تحلیل آنها رنگ نگرفت و حتی فیلسوف خارجی که معمولا می‌آیند و صحبت می‌کنند و در سال ۸۸ آمدند صحبت کردند و راجع به قبل از آنهم باز صحبت‌هایی بود حتی یادم هست یکبار پنج تا فیلسوف جلسه گذاشته بودند در مورد ایران. این بار هم صحبت‌هایی شده و می‌بینیم این صحبت‌هایی که می‌کنند خیلی در مورد ایران صادق نیست و اصلا هم درست نیست و نشان می‌دهد که اینها ایران را آنطور که هست نمی‌شناسند. مثلا گفتن اینکه مردم لهستان یا آمریکا بیایند از ایران یاد بگیرند! خوب این پرسش می‌شود که موضوع آنها آیا همین است، که اینجا هست یا این طور که می‌گویند آن نئولیبرالیسم اینجا هم هست؟ یعنی ما اینجا هم نئولیبرالیسم داریم؟ حالا با ادبیات خودشان دارم این جواب را می‌دهم. به‌رحال ضرورت و ویژه‌گی این نوع دیدن طباطبایی این است که ماتریالیستی می‌بیند توضیح ماتریالیسم هم من فکر می‌کنم در بحث هابز دادیم و بحث کردیم در موردش خلاصه‌اش این است که ماتریالیسم یعنی اینکه هر پدیده‌ای را از داخل خودش ببینیم.

خوب حالا هر وقت می‌گوئیم هر پدیده‌ای را از داخل خودش می‌بینیم، می‌گویند، آیا عوامل بیرونی هیچ‌گونه تاثیری ندارند. خوب البته دارند ولی باز تاکید می‌کنم که عوامل داخلی متعین هستند. شما فرض کنید حالا

این‌هایی که بحث مشیت الهی را پیش می‌کشند مثلاً به سیاق ابن‌خلدون در بحث انحطاط به آنهایی که می‌گفتند مشیت خداوند چه می‌شود می‌گفت خوب مشیت خداوند برای ما معلوم نیست! اما خداوند علل و اسباب دارد مشیت‌اش را هم بر مبنای اسبابی که دارد عملی می‌کند. ما می‌توانیم بگوئیم مثلاً باریدن برف، باران و غیره درست است که مشیت خداوند است اما این پدیده‌ها توضیح دارند. این پدیده‌ها با علل و اسباب خداوند رخ می‌دهند. ما آن‌ها را توضیح می‌دهیم. مشیت بوده، بله بوده ولی ما توضیح ماتریالیستی آنرا می‌گوئیم که مسئله بخار، مایع بودن آب، سرما، گرما و این‌ها باعث می‌شود که برف بیاید. تحولات در ایران را هم اگر بخواهید توضیح دهید، باید برگردید به توضیح آن در داخل ایران. یعنی ما در داخل این طور توضیح می‌دهیم.

طباطبایی چطور ایران را می‌بیند؟

طباطبایی می‌گوید ایران یک گذشته‌ایی دارد، حالی دارد و آینده‌ای خواهد داشت. در گذشته ایران مهمترین عامل، عامل ملی است. که این را از دوره باستان، ایل‌ها و اقوام و بعد ملت شدن و به وحدت رسیدن این کثرت‌ها داشتیم تا همین تاریخ معاصر در همین یکصد و پنجاه سال اخیر این مهمترین عامل در تحولات ایران بوده و ویژگی این تاریخ معاصر هم در این است که دستاوردهای مهم دوران متاخر را که در غرب اتفاق افتاده و ورود آنها به ایران مثل همین «House of justice» که عدالتخانه بود و پیشتر بحث آنرا کردیم و خود دکتر هم در همین مرداد ماه گذشته در باره‌ی مشروطیت که صحبت می‌کردند مفصل در مورد این توضیح داده‌اند. به‌رحال این سنت فلسفی که موضوع‌اش ایران است همانطور که موضوع اندیشه‌های دیگران مثلاً فرض کنید فلسفه جان لاک موضوع‌اش وضع اوایل سده هفدهم انگلستان تا ۱۶۸۸ می‌باشد که به انقلاب شکوهمند انجامید یا مثلاً موضوع فلسفه هگل ساختن دولت فراگیر برای آلمان است، امروز به پرواز درمی‌آید این به پرواز درآمدن را هم از آن جمله معروف هگل می‌گیریم که گفت Minerva هم شامگاهان به پرواز درمی‌آید یعنی Minerva یا فرزانگی یا فلسفه در آخرسر وارد می‌شود و سخن می‌گوید!

خوب در اینجا هم در آخر وارد شد و تحلیل‌اش را از رویدادها، این رویدادهایی که در این صیوروت تاریخی‌اش باید روی می‌داد و فیلسوف این را می‌دانست و می‌داند، ارائه می‌دهد. اما پرسش این است که این بوم مینروا به یکباره و بداهه به پرواز در آمده؟ نه اینطور نیست این بوم مینروا در تمام مدت گذشته نشسته بود و توجه می‌کرده این بوم مینروا در تاریخ منتهی به رویداد تمام جوانب را در نظر داشته، طباطبایی

در تمام نیم قرن اخیر زندگی‌ش موضوع تفکرش ایران بوده، می‌دیده و می‌نوشته. تمام کتابهایش در مورد ایران است. حتی آن موضوعات فیلسوفان دوران متأخر یا مدرن که ما در اینجا بحث می‌کردیم مثل لاک، هابز، ماکیاولی و غیره و در خدمت شما بودیم برای این است که چگونه می‌شود مفاهیم اندیشه سیاسی دوران مدرن را گرفت و به محک ایران زد، یعنی آنها هم برای اینکه موضوع ایشان بوده، بدانها می‌پردازد و نه فقط صرف پرداختن بدانها، خوب می‌خواسته شرایط امکان تحقق مقولات متأخر دنیای آزاد را در ایران ببیند و این که چگونه می‌شود آنها را فراهم کرد. در تمام آن جلساتی که ما باهم داشتیم موضوع بحث ما یعنی همین مقولات مدرن مثل جامعه مدنی، اجتماع سیاسی، «common wealth» مردم و همین‌هایی که با هم صحبت کردیم و گفتیم اگر فیلسوفی مثل جان لاک در باره شصت، هفتاد سال دوره تاریخ در انگلستان بحث می‌کند، شهرتش، فیلسوف بودنش در این است که مفاهیمی از موضوع مشخص‌اش یعنی وضع انگلستان سده‌ی هفدهم منتزع می‌شود، به صورت مفهوم ابسترتک درمی‌آید و امروز به کار ما در ایران می‌خورد. بنا بر این بحث بر سر درآوردن موضوعات انتزاعی است از واقعیت‌های موجود نه موضوعاتی که واقعی نیستند! در آن صورت امری که از آن منتزع می‌شود، به درد ما نخواهد خورد حالا این موضوع را درباره‌اش بحث می‌کنیم.

برای شناخت انقلاب ملی به ضرورت بایستی انقلاب ۵۷ را شناخت!

حال به بحث اصلی خودمان باز می‌گردیم؛ برای شناخت انقلاب ملی به ضرورت بایستی انقلاب ۵۷ را شناخت و تحولات توسعه اقتصادی پیش از آن را شناخت و تا آستانه انقلاب مشروطیت در همین مسیر رفت و از آنجا شروع کرد تا اینکه بتوان امروز را توضیح داد. اگر ما همه اینها را دقیق و فلسفی نبینیم سر از ناکجاآباد در خواهیم آورد. باید بستر تاریخی رویدادهای امروز خود را ببینیم. پرسش کنیم که در سال ۵۷، در رویدادهای منجر به ۵۷ از منظر اندیشه سیاسی در ایران چه گذشت؟ طباطبایی این‌ها را توضیح می‌دهد. چگونگی بروز ایدئولوژی ضدملی متأثر از ایدئولوژی‌های خانمانسوز. از دُبره و امثالهم شروع می‌کند که برای آمریکای لاتین این نسخه‌ها را پیچیده بودند که گفتم همه آنها منشأشان بحرانهای اوایل سده بیستم و تزه‌های گرامشی می‌باشد، که اینها از او برمی‌خیزد تا می‌رسد به ایدئولوژی‌هایی که در آمریکای لاتین جریان پیدا کرد و متأسفانه در اینجاها فاجعه‌هایی مثل پل پوت بار آورد. در ایدئولوژی‌های دهه‌های پیش از ۵۷، حالا این که چپ چه بود یا اسلامی بوده یا هر چیزی در هیچ کدام از اینها امر ملی دیده نمی‌شود. نه تنها دیده نمی‌شود بلکه آنها یعنی آن ایدئولوژی‌ها امر ملی را یک جریان ارتجاعی و تاریخ گذشته

می‌دانستند نگاه آنها به دنیا به کشورشان «جهان‌روایی» بود که متأسفانه هنوز هم هست و در آنها هنوز هم موجود است و همین را می‌گویند. خوب در این نگاه دولت ملت دیده نمی‌شود. ایران دیده نمی‌شود. چه دیده می‌شود؟ شما وقتی جهان‌روایی ببینید انترناسیونال دیده می‌شود. انترناسیونالیزم موضوع‌اش چیست؟ خوب به‌هیمن مفاهیم انتزاعی که از واقعیت بر نمی‌خیزد می‌رسیم. موضوع‌اش چیست؟ ضد سرمایه‌داری! وقتی ضد سرمایه‌داری شد باید ضد امپریالیسم هم باشد. خوب ایران را هم در همین کانتکس می‌خواستند بفهمند! در این کانتکس ایران چگونه است؟ در جهت امپریالیسم است! بدیهی است که در این صورت عمل متقابل‌شان بر ضد ایران تمام می‌شود. در اسلامی‌ها هم آنطوری که تئورسین‌هایی مثل شریعتی و تا حدودی مطهری داشتند و می‌گفتند آن مفهوم امت اسلامی بود که آن هم برای هویت‌یابی بایستی با امپریالیسم ستیز بکند در این کار به ضرورت بایستی که با توسعه اقتصادی آن دوره بایست در می‌افتاد که همین هم اتفاق هم افتاد! یعنی هرگونه کارآفرینی در جهت باروری ملی را که با برنامه توسعه اقتصادی همگام بود را نفوذ هر چه بیشتر امپریالیزم می‌دانستند. خوب این کارهای اقتصادی را که ملی هم بود همگام شدن ایران با نظام جهانی سرمایه‌داری می‌دیدند. حالا من بحثی ندارم که دولتی که آنموقع بود، خوب یا چه بود اینها اصلاً به بحث فلسفی ما ارتباطی پیدا نمی‌کند. اما مسئله این است که به‌رحال آنها داشتند توسعه اقتصادی را انجام می‌دادند و این توسعه اقتصادی ملی بود حالا شما وقتی این را همگام با سرمایه‌داری جهانی و امپریالیزم ببینید همان دید جهان‌روایی است که سر از ناکجاآباد در می‌آورد و منتج آن روشن است. یعنی توجه کنید ما اصلاً کار نداریم چه نوع رژیم — رژیم را به معنای تدبیر بکار می‌برم — باشد. رژیم می‌که می‌خواهد جامعه‌ای، مردمی یا ملتی را اداره بکند مورد نظر است. خارج از آن بحث نمی‌کنیم. همان کاری که انجام می‌داد می‌بینیم. شما اگر با آن دیدگاه نگاه کنید، درست خواهید دید. با شیشه‌ی کبود ایدئولوژی ببینید نتیجه‌اش همان خواهد شد که شد! اسلامی‌ها هم مثل شریعتی که اسلام‌گرایی و چپ را با هم التقاط می‌کرد نمی‌توانست توسعه اقتصادی را ببیند. حالا در توضیح دولت ایران شما اگر مراجعه کنید به کتابهای شریعتی، می‌بینید دولتی را که در ایران بود را با دولت بنی‌امیه قیاس می‌گرفت. خوب در نتیجه‌ی چنین ترهاتی ابوذر می‌شود سوسیالیست! این چیزی است که شما نمی‌توانید روی آن بایستید برای دیدن! همه اینهائی که شریعتی می‌گوید برای دیدن است دیگر!

آیا می‌شود روی اینها ایستاد؟! حالا آنهایی که کمی واقع‌گرا بودند می‌گفتند همراه توسعه اقتصادی بایستی توسعه سیاسی هم باشد. به نظر من این نگاه اشکالی ندارد. اینها بحث ما نیست اما درباره‌ی همگام کردن این دو یعنی توسعه سیاسی و اقتصادی، من فقط شما را ارجاع می‌دهم به پاکستان. پاکستان کشوری است که در آنجا این دو را با هم خواستند پیش ببرند. خوب می‌بینیم که وضعی که الان دارد چگونه است؟!

انقلابیون ۵۷ غافل بودند از اینکه تحولات یک جامعه یا ملت براساس دستاوردهای فرهنگی و تمدنی واقعی صورت می‌گیرد؛ فرهنگی و تمدنی که می‌گوییم مخصوصاً در ایران، چون در مورد ایران داریم صحبت می‌کنیم، حالا جای دیگر ممکن است عوامل دیگری هم باشد. یک اندیشمند سیاسی باید اینها را ببیند و بتواند آنها را تشخیص بدهد. آنها یک تصور باطلی داشتند مبنی بر اینکه با الگو و کپی‌برداری از آن ایدئولوژی‌های منحنی که گفتم ناشی از همان نا ملایماتی که در غرب بود و عمده آنها هم پی‌آمد جنگ جهانی بود و مهم این است که در خود غرب هم ناکارآمد بود اینها می‌توانند مسیر تاریخی ایران را تغییر بدهند، البته تا حدودی تغییر دادند!

همیشه آنچه که در تاریخ رخ می‌دهد، ضرورت تاریخی نیست!

اما همیشه وقتی امری اتفاق می‌افتد یعنی شما راهی را که می‌روید یک انشعاب ایجاد کنید، بیراهه‌ای بروید، به معنای این نیست که شما آن راه اصلی را می‌روید. نه آن نامش بیراه است! همیشه آنچه که در تاریخ رخ می‌دهد، ضرورت تاریخی نیست! شما قدم در راهی می‌گذارید که یک موقع ممکن است اشتباهی چشمات نبیند و یا به یک مانع بربخوری و پرت شوی از راه به بیرون و بعد از طی مقدار زیادی راه که بروی بفهمی که راه را اشتباه آمده‌ای، راهش این است که دوباره برگردی به راه درست. چون هیچ راه دیگری غیر از این نداری. هر انشعاب از راه اصلی، راه نیست! آنها چون بر مبنای مفاهیم واقعی نمی‌اندیشیدند، مفاهیم‌شان واقعی و متأثر از واقعیت نبود، گمان می‌کردند با آن افکار جامعه را به هر شکلی که می‌خواهند مثل خمیری که در دست داریم می‌شود شکل داد که اینطور نیست. همانگونه که گفتم برمی‌گردیم به آن نوع انتزاع فکر منتزع، انتزاعی که اما جایش برخاسته از واقعیت نیست گفتم در جان لاک یا فیلسوفان دیگر آن انتزاع خیلی مهم است. در جان لاک آن برخاسته از واقعیات کشور انگلیس می‌باشد. در آن ما می‌رسیم به انتزاع مفهوم فرض کنید جامعه مدنی در تمایزش با اجتماع سیاسی. اما اینجا، در حوزه ی ایدئولوژی این برخاسته از یک واقعیت نیست. اینجا برخاسته از تراوشات گرامشی است که آنها ناشی از جنگ جهانی دوم می‌باشد و به دُبره و بعد به اسلامی‌ها می‌رسد. و نتیجه‌اش می‌شود این! بنابراین این انتزاع را نمی‌توانیم بگوئیم بر مبنای واقعیت‌ها بوده نه این یک امر انتزاعی مهم است. آن واقعیت‌های موثر و تولید امر انتزاعی را هگل می‌گوید *wirklichkeit* یعنی واقعیت موثر! این واقعیت موثر چطور تشکیل می‌شود؟ این براساس زندگی مشترک تاریخی انسانها در شکل یک قوم یا ملت صورت می‌گیرد هیچ راه دیگری هم ندارد. ما نمی‌توانیم بجای اینها مفاهیم انتزاعی بگذاریم. انتزاعی از نوع غیر واقعی! یعنی ایستاده بر غیر واقعیات.

امر انتزاعی ایستاده بر روی واقعیات موثر!

آنچه که جان لاک برداشت می‌کند از انگلستان و نظریه می‌دهد، البته برای درست کردن، به سامان نمودن وضع انگلستان است. اما از این تاملات تفکری متنوع می‌شود که آن تفکر به درد ما، آسیای شرقی و... هم مثلا می‌خورد. آن را می‌گوئیم امر انتزاعی ایستاده بر روی واقعیات موثر. آن دیگری را که از دُبره و گرامشی و غیره در می‌آید می‌گوئیم امر انتزاعی بر روی هیپروت، هیچ. و این نمی‌تواند کارساز باشد. یعنی ما نمی‌توانیم با این اندیشه که نامش ایدئولوژی است، ایدئولوژی یعنی آنی که شما از یک اندیشه می‌گیرید در جهت منافع و مقاصد خودت که حتما هم قدرت می‌باشد. این را فراموش نکنید. جان لاک که فکر می‌کرد برای قدرت فکر نمی‌کرد. این کاملا روشن است آن مشکلاتی هم برای ایران و هم پیش‌تر از ایران برای جهان درست شد که مهمترین آن کامبوج بود، برخاسته از همین ایدئولوژی‌هایی است که مبنای آنها ابستریکت‌هایی است که منشاء غیر واقع دارند. حالا می‌گوئیم که در ایران این انقلاب ملی به معنی و مفهوم برگرداندن مسیر تاریخی ملت ایران به راه اصلی خودش می‌باشد. هیچگونه ستیز و دشمنی با هیچ کس و هیچ رژیم‌ی هم ندارد. انقلاب در اینجا به معنی ایستادن و ادامه‌ی راه در مسیر اصلی تاریخ است.

اندیشه طباطبایی و وجه تمایز ملت و امت!

اندیشه سیاسی طباطبایی بر چند عنصر اساسی استوار می‌باشد. یکی امر ملی است. ملیت ایرانی! یک جمله از خودشان می‌خوانم. «روند تکاملی ملت شدن یک قوم یا اقوام در ایران اتفاق افتاده، اقوام ایرانی از کهن‌ترین ایام تاریخی این کشور زیر لوای فرهنگ فراگیر آن وحدتی پیدا کردند که در سده‌های اخیر از آن به ملت تعبیر می‌کنند» اینجا واژه و مفهوم دقیق فراگیر را بکار می‌برد یعنی فرهنگ قومی یا طایفه‌ای که مختص یک طایفه است می‌تواند در طول سالیان به شکل فرهنگی میان اقوام مختلف متداول و فراگیر شود این فرهنگ به مثابه شالوده‌ای میان همه اقوام رایج می‌شود و آنها را پیوند می‌دهد. هگل هم از دولت کوروش صحبت می‌کند او به این دولت عنوان اونیورسال می‌دهد. اونیورسال را ما ترجمه می‌کنیم به فراگیر. هگل هم در واقع از دولت کوروش به همین فراگیری نام می‌برد یعنی میان همه اقوام متداول دارد. این متداول، می‌داندید که کلمه دولت هم از متداول می‌آید، یعنی همه افرادی که وند یا بند آن دولت هستند. در یونان چون شهر بود و پولیس بود، دولت شهر می‌گفتند این جا هم ما دولت داریم به تأسی از یونانیان می‌گوئیم شهروند یعنی هر کسی که بند آن شهر یا در اینجا دولتش است و چون این است، پس حقوق

شهروندی هم دارد. که البته می‌دانید این حقوق شهروندی در دولت‌های جدید و قدیم متفاوت است که حالا بحث ما نیست. مسئله مهم این است که این کنش ملی وقتی انجام گرفت دیگر نمی‌شود آنرا به گذشته برگرداند. وجه تمایز ملت و امت این است که امت یک امر تاریخی نیست، یعنی در هر جایی جماعتی در زمانی در مکانی در یک شرایط خاصی می‌توانند به «صورت» امت ظاهر شوند «صورت» هم که می‌گویم به این خاطر است که هر ماده‌ای «صورتی» دارد مطابق ارسطو. باز اشاره می‌کنم به جان لاک که حتماً خاطرتان هست گفتیم که مثلاً تعدادی از افراد، number of men، این‌ها وارد قراردادی با هم می‌شدند که در اینجا آن افراد با هم «صورت» پیدا می‌کنند. یعنی در بدو امر شکلی نداشتند. حالا این «صورت» را که پیدا می‌کنند. بعد از آن «common wealth» می‌شود. دولت «صورت» این مردم است. پس در اینجا ماده همان تعدادی افراد هستند که خودشان می‌شوند دولت. در آنجایی که یک تعدادی می‌شوند امت، خوب «صورت» شان می‌شود آن مجموعه‌ای که امت است. اما امت قائم به یک شخص است که این شخص به سیاق سابق فره ایزدی دارد و یا اشکال مختلف دیگر که اینها همه در دوره‌های پیشامدرن بوده‌اند. الان هم زمان آن برای همیشه حداقل برای ما یعنی ایران گذشته است. باز یک جایی اشاره می‌کند که در کشورهایی که هنوز وارد دوران جدید نشدند بقایایی از آن می‌توانند وجود داشته باشد. اما وجود این عناصر پیش از مدرن تنها می‌تواند مانع تحقق روند تکامل تجدد بشود. این خودش پیش برنده نیست و این خودش یک مانع است. و آنها تا زمانی که تصفیه حسابی با این مانع نکنند راه تحقق مدرنیته برایشان هموار نخواهد شد.

دومین موردش رویکرد ملت ایران به اندیشه سیاسی مدرن و دستاوردهای آن و پیوند آن با امر ملی است. این خاطرتان باشد. این امر ملی را همیشه داریم. اما وقتی امروز می‌خواهیم روی این امر ملی بایستیم، بایستی که الزاما و به ضرورت با اندیشه سیاسی مدرن امتزاج پیدا بکند. این با مشروطیت در ایران عملی شده است. و مهمترین دستاورد این امر ملی هم همان مشروطیت بوده و معنی مشروطیت هم در ایران همان تحقق تحول در حقوق که پی آمد آن حکومت قانون بوده است. این خیلی مهم است. ایجاد حکومت قانون، ایجاد حکومت قانون با چه چیزی ممکن می‌شود؟ با دولت مدرن. شما نمی‌توانید غیر از این یعنی نمی‌توانید تحول در حقوق‌تان ایجاد کنید، بدون این که حکومت قانون درست کنید. نمی‌توانید حکومت قانون درست کنید. حکومت قانون که بکار می‌بریم منظور government است و دولت که بکار می‌بریم منظور همان state می‌باشد. پس دولت ما باید مدرن باشد که بتواند یک government و یک حکومت درست کند، که آن حکومت قانون باشد. آن حکومت قانون موجب احقاق حق مردم می‌شود. خوب باز یک جمله از خود ایشان می‌خوانم. «در ایران با پیروزی مشروطیت دوران جدید ایران آغاز شد. تدوین نظریه

جدید هم با مجلس اول بود. نخستین امری که در این مجلس ظهور پیدا می‌کند امر ملی و منطوق همین امر ملی است که دیگر شمول کشور را متعین می‌کند. که تدوین قانون اساسی و نظام قانون اساسی و حکومت قانون در صدر آنها قرار داشت.» این جمله از خود ایشان می‌باشد. تاکید می‌کند که در ایران این امر ملی امری تاریخی است و برخلاف بسیاری از کشورهای جهان اسلامی و حتی کشورهای اروپایی که ناحیه‌ای از امت مسیحی و اسلام بودند «ایران توانست استقلال ملی خودش را حفظ بکند و بیشتر از آن روایتی برای استقلال ملی تدوین بکند.»

قوم و اقوام ایرانی که هرگز هیچ بخشی از امت نبود توانست برپایه همین امر ملی سامانی بر واقعیت تاریخی ایجاد بکند که در دوران جدید از آن به ملت تعبیر کرده‌اند و باز جایی اشاره می‌کند که حافظ امر ملی را، همان آتشی که نهفته در سینه من است، همان که در دل ماست. و این را همه ایرانیان دارند. سومین مسئله‌ای که تاکید می‌کند یعنی از همین استوانه‌های تفکر ایشان هست، آگاهی ملی و خود آگاهی ملی می‌باشد. این را هگل در پدیدارشناسی روح به صورت "تجربه آگاهی" توضیح می‌دهد. و برای ما هم مهمترین منبع برای آگاهی و خودآگاهی همان پدیدار شناسی است. طباطبایی هم همین را یکبار فکر می‌کنم سال ۸۵ و بعد در سال ۸۶ مفصل توضیح داده و ما اینجا بحث آنرا نکردیم. حالا اگر کسی برایتان بحث کرده باشد نمی‌دانم ولی آن درسگفتارها مهمترین منبعی است که شما اگر بخواهید برداشتی از این آگاهی ملی و خودآگاهی داشته باشید می‌توانید بدان مراجعه کنید. ببینید همه ملت‌هایی که تجربه آگاهی دارند، تاریخی دارند. یعنی از جایی راه می‌افتند و به جای دیگر از تاریخ خودشان می‌رسند. همان سیر سیوروت تاریخی را در هگل هم بگوئیم همین می‌شود. که این پدیده، در اینجا ملت، از جایی شروع می‌کند و بجای دیگری می‌رسد. این جای دیگر، دوم، اگر منزلگاه یا آن جایگاه باشد که آنجا فرود می‌آیند مثل کاروان، این جا تکامل یافته‌تر است. یعنی اینجا وضعشان بهتر از وضع قبلی است. طباطبایی هم همین را برای روح ملت ایران توضیح می‌دهد. یعنی این تجربه آگاهی و خود آگاهی را توضیح می‌دهد. خاستگاه انقلاب ملی را هم نوزایش آگاهی ملی و خود آگاهی مردم ایران قلمداد می‌کند و می‌گوید از ویژگیهای مردم ایران به عنوان ملتی تاریخی همین خودآگاهی آنان است که از دیرباز تکوین و در همه دوره‌های تاریخی این کشور در همه شئون فرهنگی نیز جریان پیدا کرده است.

چهارمین ستونی که روی آن می‌ایستد دولت است. ببینید دولت که اشاره کردید قبلاً آن صورت افرادی است که به خودشان می‌دهند که در جان لاک و هابز دیدیم. اینها نشان می‌دهند که ما از وضع طبیعی مان چطور با آن قرارداد می‌آئیم و می‌رسیم به آن اجتماع سیاسی و در آنجا دولت می‌شود. این دولت و وجود این دولت است که ما را شهروند می‌کند به ویژه در دوران جدید که حتماً این ضرورت دارد که مردمی که

دارای دولت هستند، شهروند به حساب می‌آیند و حقوق شهروندی ملی دارند و این حق اصلی است و باز در اینجا تاکید می‌کنم که وقتی از این دولت صحبت می‌کنم، حتما باید آن حکومت قانون را داشته باشد؛ یعنی آن government را داشته باشد که بتواند این کار را انجام بدهد. به این معنا که اگر شما حکومت قانون را بردارید دیگر هیچ چیز نمی‌ماند. حکومت قانون خیلی مهم است. حالا این حقوق ملی را که می‌گوییم اصل بودنش و مهم بودنش در این است که افراد با دولت و حکومت قانون دارای این حق می‌شوند. دارای حقوق شهروندی می‌شوند. این را با حقوق بشر و غیره که می‌گویند خلط نکنید. اصلا حقوق بشر یک چیز دیگری است ما نمی‌توانیم در یک کشوری زندگی کنیم که مبتنی بر حقوق بشر باشد! نه آن حقوق بشر مال همه افراد جهان است. سپاس از حوصله‌ی تان

از درسگفتارهای دکتر جواد علوی در سامانه تلگرامی «اندیشه جواد طباطبایی»



"ما جز در آستانه نمی توانیم ایستاد!"
"آن جا ایستادن نیز خود کار سترگی است."



سهروردی و اندیشه ایرانی شهری

احمد بستانی

فردوسی و حماسه:

اندیشه ایرانی شهری را می‌توان مهمترین تجلی اندیشه سیاسی در تاریخ ایران دوره اسلامی دانست. نوشته‌ها و متون ایرانی شهری که بخش عمده آثار مربوط به ادب فارسی را شامل می‌گردد، دارای وجوه سیاسی مهمی‌اند که، تاکنون کمتر از این زاویه مورد مطالعه و تفحص قرار گرفته‌اند. سید جواد طباطبایی شاید نخستین پژوهشگری بود که توجه جدی به این نکته اساسی داشت. او در کتاب خواجه نظام الملک می‌نویسد:

از نظر تداوم تاریخی و فرهنگی ایران زمین، در کنار زبان و اندیشه فلسفی، اندیشه سیاسی ایرانی شهری یکی از عمده‌ترین عوامل تداوم ایران زمین باید به شمار آید و تأملی درباره هویت تاریخی و فرهنگی ایرانیان جز از مجرای تحلیلی از تداوم اندیشه سیاسی ایرانی شهری امکان‌پذیر نیست... اندیشه سیاسی ایرانی شهری هم‌چون رشته ناپیدایی است که دو دوره بزرگ تاریخ دوران قدیم ایران زمین را از دوره باستانی آن تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی به یکدیگر پیوند میزند.^۱

اندیشه سیاسی ایرانی شهری دارای وجوه متنوعی است که در این نوشته مجال پرداختن به تمام آنها نیست، اما مهمترین ویژگی آن را باید تلقی خاصی از سلطنت دانست که می‌توان آن را «شاهی آرمانی مبتنی بر فره ایزدی» نامید.^۲ در این تلقی، تمام اندیشه سیاسی معطوف به پادشاهی آرمانی است که حضور او در

رأس هرم قدرت برای انتظام تمام امور ضروری است. این پادشاه دارای ویژگیهای متعددی است که در نوشته‌های ایرانشهری به آنها اشاره شده است. اما مهمترین کارکرد اعتقاد به شاهی آرمانی، وجه مثالی آن است. در حقیقت این نظام، متضمن الگویی است برای سیاست‌ورزی که هرچند تحقق آن چندان ممکن به نظر نمی‌رسد و بیشتر جنبه اسطوره‌های و مثالی دارد، اما افق و آرمانی سیاسی را پیش روی حکمران می‌نهد تا به سوی آن گام بردارد و حتی الامکان با آن هماهنگ شود.

در میان متون اندیشه سیاسی ایرانشهری در تمدن اسلامی، شاهنامه فردوسی از مقام و منزلت ویژه‌ای برخوردار است. این کتاب ارجمند تمامی عناصر اندیشه ایرانشهری و تعلیم ایرانیان راه، که از طرق مختلفی به دست فردوسی رسیده بود، دربر می‌گیرد. در نخستین سده‌های تمدن اسلامی، ایرانیان اصیلی (از جمله «دهقانان») بودند که با این که، ظاهراً یا قلباً، آیین جدید را پذیرفته بودند، همچنان دغدغه فرهنگ کهن را داشتند و به ویژه در عصر زرین تمدن ایرانی، قرون چهارم و پنجم، خردمندان بسیاری از میان آنها برخاست که بر تداوم ایران تأکید داشتند. در این موقعیت حساس تاریخ ایران، بیش از هر هنگام دیگر، هویت و فرهنگ ایرانی در خطر نابودی بود و بیم این می‌رفت که این تمدن و زبان فارسی، که از ارکان آن محسوب می‌گشت، به کلی از میان بروند. در آن هنگام شالوده‌های فرهنگی تمدن اسلامی ریخته می‌شد و اگر فرهنگ ایرانی نمی‌توانست سهم فرهنگی شایسته‌ای در این تمدن ایفا کند، همانند تمدن فراعنه به تاریخ کهن جهان می‌پیوست. حماسه‌های ملی ایرانی در چنین موقعیت تاریخی حساسی به عرصه ادبیات فارسی وارد شدند. هرچند که مهمترین حماسه ملی ایرانی همانا کتاب «شاهنامه» فردوسی است اما می‌توان از سنت حماسی ایرانی به معنای دقیق کلمه سخن گفت زیرا شاهنامه تأثیر کم‌نظیری بر فرهنگ ایرانی و ادب فارسی پس از خود گذاشته است و این تأثیر خود سنت تنویری را تشکیل می‌دهد.^۳ ظاهراً حماسه سرایی در عصر فردوسی و به ویژه در خراسان عملی رایج بوده است. بهترین دلیل بر این مدعا شاهنامه‌هایی است که پیش از فردوسی، یا همزمان با او، توسط شعرایی چون دقیقی، ابوالمؤید بلخی، ابومنصور عبدالرزاق و اسدی طوسی سروده شده است. شاهنامه سرایان برای تدوین منظومه‌های خویش، از تمامی منابع بازمانده زمان خویش در باره ایران باستان و همچنین از فرهنگ شفاهی و آموزه‌های موبدان بهره می‌جستند.^۴ بسیاری از این منابع امروزه به دست ما نرسیده‌اند و ما صرفاً از طریق شاهنامه از مضامین آنها مطلعیم. آنگونه که از شاهنامه فردوسی برمی‌آید، محفلی از ایران‌دوستان، پشتیبان او برای سرودن شاهنامه بوده‌اند و از حیث تهیه منابع و معرفی افراد مطلع و یا تأمین مادی به او یاری می‌رسانند. توجه به این نکته ضروری است که هدف فردوسی، یا دستکم مهمترین هدف او، جمع‌آوری و تدوین «تاریخ» ایران باستان نبوده است. به گمان ما فردوسی دو هدف عمده در نظر داشته است: نخست همان‌گونه که

خود اشاره کرده است احیای زبان فارسی یا «زنده کردن عجم». اما دومین هدف فردوسی را، که برای ما از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، باید ارائه هویت ایرانی در قالب «حماسه» دانست. بنابراین شاهنامه را باید مهمترین اثر حماسی ایران دانست که به جنبه‌های تاریخی و فرهنگی کهن ایران جنبه حماسی می‌بخشد:

[تاریخ ساسانیان شاهنامه] بیشتر از این که تاریخ باشد روایت حماسی است. مثلاً داستان زندگی اردشیر بابکان خود اثری است حماسی. فردوسی، تا آنجا که توانسته روایات عشقی و جنگی رایج میان مردم را در بخش مربوط به عصر ساسانیان گرد آورده تا در شاهنامه بگنجانند. در واقع او توانسته است تاریخ را هم حماسه کند، ضمن این که خط کلی تاریخ را هم ادامه می‌دهد. فردوسی به هر حال حماسه‌ساز است و حوصله‌اش سر می‌رود که فقط از تاریخ بگوید.^۵

اما چرا فردوسی تمام تاریخ و فرهنگ کهن ایران را به حماسه تبدیل کرده است؟ پاسخ به این پرسش را باید در شرایط تاریخی و سیاسی زمان فردوسی جستجو کرد. اشعار حماسی اغلب در شرایط رویارویی با دشمن (مانند وضعیت جنگی) و به منظور تشجیع مستمعین و سلب روحیه از دشمنان کارکرد خود را نشان می‌دهند. در واقع حماسه سرایی برای فردوسی مناسب ترین شیوه برای تاثیرگذاری بر ایرانیان و یادآوری افتخارات تاریخی و سیاسی باستان به آنهاست. همان گونه که ذبیح‌الله صفا به درستی اشاره کرده است، «محرک روح حماسی در اوائل عهد اسلامی، شکست از اعراب و پدید آمدن حس کینه جویی و انتقام و اعاده استقلال و نشان دادن عظمت و قدرت نژاد ایرانی در اعصار گذشته بود».^۶ در این میان اندیشه سیاسی ایرانشهری جایگاه مهمی در شاهنامه دارد و حتی برخی پژوهشگران آن را از مهمترین منابع تاریخ اندیشه سیاسی ایران در دوره اسلامی دانسته‌اند.

دریافت شاهنامه از اندیشه ایرانشهری اما کاملاً منطبق با روایت‌های اوستا و ادب پهلوی و دیگر منابع مورد استفاده فردوسی نیست. دلیل این امر را باید در ویژگی‌های حماسه جستجو کرد. فرّ و فروغ پهلوانان و کارنامه شهریاران در شاهنامه فردوسی شکوه و درخششی حماسی دارد که در روایات کهن نشانی از آن نیست. شاهی آرمانی مبتنی بر فره ایزدی که مهمترین وجه اندیشه سیاسی ایرانشهری است جایگاه خاصی در شاهنامه دارد. فرّ را باید از مفاهیم کلیدی شاهنامه دانست به گونه‌ای که حتی برخی فردوسی را «شاعر فرّ کیانی» دانسته‌اند. فردوسی ویژگی‌های شاه آرمانی را بهره‌وری از فرّ، آیین، هنر، نژاد، گوهر و خرد می‌داند و با دقت هرچه تامتر این ویژگی‌ها را به مثابه معیاری برای ارزیابی کارنامه شاهان قدیم در نظر دارد. در این میان فرّ برای وی اهمیت خاصی دارد و به تفصیل از شرایط کسب، از دست دادن، انتقال و

تجسم آن با ذکر مصادیق تاریخی و به ویژه اسطوره‌های سخن می‌گوید و آن را به مثابه عامل تداوم شکوه ایران در دوره‌های مختلف معرفی می‌کند. بازپرداخت حماسی شاهنامه را می‌توان نخستین روایت منسجم از اندیشه سیاسی ایرانشهری در دوره اسلامی دانست که منبع الهام تمام روایات بعدی از این اندیشه بود. بدینسان شاهنامه واسطه‌ای است که تاریخ (اسطوره‌های و واقعی) ایران باستان و اندیشه سیاسی آن را به دوره اسلامی انتقال داده و به گونه‌ای حماسی بازسازی می‌کند و راه را برای دیگر تفسیرهای آن، به ویژه دریافت عرفانی - اشراقی به دست سهروردی، مهیا می‌سازد.

سهروردی و حکمت ایران باستان

شهاب الدین سهروردی در آثار خود به کرات از «حکمت خسروانی» که مختص ایران باستان است یاد کرده و خود را احیاگر آن می‌دانست. از نظر سهروردی حکمت اشراق احیای نظامی فکری است که در ایران باستان رایج بوده است و در دوره اسلامی تنها عرفا و صوفیه نمایندگان حکمت‌اند و نه فلاسفه. درباب نسبت میان اندیشه‌های خسروانی و حکمت اشراقی سهروردی میان پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد. برخی مانند حسین ضیائی هیچ نسبتی میان این دو نمی‌بینند یا دستکم معتقدند منابع موجود اجازه برقراری چنین پیوندی را نمی‌دهند. برخی معتقدند که سهروردی آشنایی کامل و مبسوطی با این سنت داشته است.^۷ و درنهایت گروهی دیگر آشنایی او را اجمالی و درحد دیگر دانشوران مسلمان می‌دانند. باید اشاره کرد آنچه که برای درک سرشت اندیشه سهروردی درخور بررسی است، نه میزان دانش او از ایران باستان، که نحوه دریافت و تفسیر او از موادی است که در اختیارش بوده است. به هر حال، خود شیخ اشراق از منابع خود سخن نگفته است ولی بررسی نوشته‌های سهروردی و شرایط تاریخی عصر او نشان می‌دهد که انتقال حکمت ایران باستان به او دستکم از سه طریق صورت پذیرفته است.

یکی از مهمترین منابع سهروردی همانا تعالیم صوفیه است که از مهمترین انتقال دهندگان حکمت خسروانی به دوره اسلامی و تداوم دهندگان آن محسوب می‌گردند. صوفیان هم با نگارش رساله‌های رمزی و هم با سنت تعلیم شفاهی این آموزه‌های کهن را انتقال می‌بخشیدند. جلال الدین همایی مسلک تصوف ایرانی را مهمترین میراث بر حکمت خسروانی می‌داند و اعتقاد دارد منبع اصلی شیخ اشراق برای تدوین حکمت اشراقی میراث صوفیه است.^۸ مهمترین درونمایه حکمت خسروانی، همان‌گونه که اشاره شد، نور یا روشنایی است که در آثار و گفتار صوفیان ایرانی بسیار از آن سخن رفته است. منصور حلاج نویسنده کتاب‌هایی با نام‌های «نور النور»، «حمل النور»، «طاسین الازل و الجواهر الاکبر و الشجره الزیتونیه النوریه» و «المتجلیات» بوده است که در عناوین آنها عنایت به روشنی و نور مشهود است. بایزید بسطامی،

که جد او سروشان از زرتشتیان مسلمان شده بود، با زرتشتیان ملاقات‌ها و گفتگوهای فراوان داشت. کتابی که در آن از مقامات کهن بایزید سخن رفته است «النور» نام دارد و در آن نیایشی از او نقل شده است که «آفریدگار روشنی» را می‌ستاید. مقامات ابوالحسن خرقانی «نور العلوم» نام داشته است. ابوحامد غزالی رساله مهمی به نام «مشکاه الانوار» دارد و در برخی دیگر از رساله‌های صوفیانه خویش از نور سخن گفته است، و با اینکه خود از بزرگان اهل سنت و جماعت بود، حنبلیان او را به باطنی‌گری متهم کرده‌اند. نوشته‌های برادر او احمد غزالی مملو از اشارات خسروانی است و شاگرد او عین القضاة همدانی را باید یکی از مهمترین نمایندگان حکمت خسروانی در تمدن اسلامی دانست. افزون بر این بسیاری از صوفیان ایرانی شاهنامه فردوسی را ارج نهاده و دهقان طوس را در زمره حکما می‌دانسته‌اند.^۹

سهروردی طرح اشراقی خود را با تفسیر جدیدی از تداوم فرهنگی ایران آغاز می‌کند. پیش از او، فردوسی در شاهنامه خویش، دریافتی حماسی از این تداوم به دست داده بود. فردوسی با پیگیری سه دوره اساطیری، پهلوانی و تاریخی می‌کوشد تداوم و پیوستگی ایران زمین را، از ابتدای خلقت نخستین انسان (کیومرث) تا پس از هجوم تازیان، نشان دهد. شیخ اشراق اما درک تازه‌ای از این تداوم دارد. او معتقد بود در ایران باستان حکیمان روشن‌روانی بوده‌اند و او حکمت این بزرگان را احیا کرده است. در طبیعیات مشارع و مطارحات، سهروردی حکمت فهلوی ایران باستان را به قطره‌ای تشبیه کرده و مدعی گشته است که آن را به دریایی مواج بدل ساخته است. شیخ در مقدمه حکمه الاشراق پس از اشاره به قاعده نور و ظلمت و ذکر اسامی حکمای ایرانی چون جاماسب، فرشاوشر و بوزرجمهر بلافاصله می‌افزاید که:

گمان مبر که حکمت تنها در این مدت کوتاه رواج داشته است، زیرا عالم هیچگاه از حکمت و حکیمی که حجت‌ها و بینات نزد وی باشد خالی نمی‌گردد و وی همان خلیفه و جانشین خداوند بر زمین است و تا آنها که زمین و آسمان پایدار باشد نیز چنین خواهد بود.^{۱۰}

تداوم حکمت یکی از درونمایه‌های مهم حکمت ایرانی است اما سهروردی این بحث را با ظرافت به تداوم باطنی ایران پیوند می‌دهد. او از اصطلاح «خمیره» بهره می‌گیرد و می‌نویسد «حکمت دارای خمیره‌های است که هیچگاه از عالم منقطع نمی‌گردد.»^{۱۱} خمیره به گفته پژوهشگران با «سنت» به معنای امروزین آن مترادف است.^{۱۲} سهروردی در تاریخ معنوی خود سیر انتقال این خمیره معنوی را در دوشاخه پیگیری می‌کند. نخست شاخه‌ای غربی که مشتمل بر حکما و صوفیانی چون هرمس، اسقلیبوس، فیثاغورس، انبازدلس، افلاطون، ذوالنون مصری و سهل تستری می‌گردد. شاخه دیگر به فهلویان مربوط می‌گردد که با کیومرث آغاز می‌گردد و به فریدون و کیخسرو منتقل می‌گردد. این خمیره خسروانی در دوره اسلامی به

بایزید بسطامی منتقل می‌گردد، سپس به حلاج، آنگاه به ابوالعباس قصاب املی و پس از آن به ابوالحسن خرقانی. اینان کسانی هستند که به سرچشمه‌های انوار دست یافته و نور طامس را تجربه کردند.^{۱۳}

بدینسان سهروردی طرحی از تداوم سنت معنوی درمی‌افکند که شاخه مهمی از آن در ایران زمین جریان داشته و حکمت خسروانی ایران باستان را به تصوف دوره اسلامی متصل می‌سازد. اما توجه ویژه شیخ اشراق به ایران چه معنایی می‌تواند داشته باشد و چگونه با درک او از سرشت حکمت سازگار است؟ آیا آنچه شاهرخ مسکوب گفته است در مورد سهروردی صادق است؟

طبیعت عرفان با حس ملی سازگار نیست. چون عقاید و سیر و سلوک عرفانی امری متعالی و در رابطه آدم با عالم بالاست. عرفان پدیده‌های فرهنگی - اجتماعی است ولی راه رستگاری، شیوه‌های که در عمل پیشنهاد می‌کند، غیراجتماعی و در نهایت شخصی و نفسانی است؛ در نتیجه عرفان، به امر اجتماعی یا تاریخی، و از جمله به امر ملی، کاری ندارد. عرفای ما به زبان فارسی روی آوردند؛ نه برای آنکه زبان ملی بود بلکه برای آنکه زبان مادری بود.^{۱۴}

خود شیخ اشراق در آثار متعدد خود خمیره حکمت را «ازلی» و «جاوید خرد» نامیده است و همانگونه که پیشتر نیز اشاره شد وطن را مصر و عراق و شام نمی‌داند بلکه از شهرهای درونی سخن می‌گوید و طبیعتاً ملیت ایرانی نمی‌تواند جایی در منظومه فکری او داشته باشد.^{۱۵} به عبارت دیگر اعتقاد به حقیقتی واحد و جاویدان مانع از ملی‌گرایی افراطی یا شعوبی‌گری می‌گردد و تأکید سهروردی بر دو شاخه شرقی و غربی حکمت که دارای سرشتی واحدند نیز موید همین معناست، اما جالب این جاست که از دیرباز شیخ را در زمره شعوبیه دانسته‌اند و برخی از پژوهشگران معاصر عرب نیز این قول را تکرار می‌کنند. حقیقت این است که هرچند سهروردی را نمی‌توان شعوبی دانست اما نمی‌توان منکر شد که برای ایران جایگاه ویژه‌ای قائل است. نکته در این جاست که شیخ به گونه‌ای ظریف تمایل خود به ایران فرهنگی را با جهانشمول بودن حکمت و خرد جمع می‌کند، بی آنکه از این آمیزه ذره‌ای بوی تعصب به مشام برسد. وی این کار را با دریافت عرفانی و معنوی از ایران انجام می‌دهد و بدینسان، ایران را فراتر از حوزه‌ای جغرافیایی و حتی تاریخی، به مثابه ساختی معنوی و مثالی در نظر می‌آورد و از این حیث کار او را باید در پیوند با تلقی ایرانیان باستان از «ایران‌شهر» و «ایرانویج» به مثابه وطنی آرمانی و مثالی مورد درک قرار داد. با این توصیف حکم کلی شاهرخ مسکوب درباب ناسازگاری عرفان با حس ملی، دستکم در مورد سهروردی صادق نیست و توجه شیخ به ایران و زبان فارسی را باید به گونه‌ای دیگر مورد توجه قرار داد. توغل و تأمل در این نکته ظریف

ما را به جایگاه و کارکرد عالم خیال در نگرش شیخ اشراق به ایران و تداوم فرهنگی و معنوی آن رهنمون می‌گردد.

سهروردی می‌کوشد طرح اشراقی خود را در تداوم خمیره فهلوی ایران باستان قرار دهد و تبار خویش را به آنان برساند. پرسش اساسی اما این است که آیا وی طرحی «تاریخی» به دست می‌دهد و آیا داده‌های تاریخی تداوم مورد ادعای او را تأیید می‌کنند؟ باید تأکید کرد که سهروردی، همانگونه که طباطبایی به درستی اشاره کرده است، نه در مقام مورخ که به عنوان «مجدد» عمل می‌کند:

توجه به تاریخ باطنی و معنای باطنی تاریخ است که ما را قادر می‌سازد تا اهمیت اقدام سهروردی را درک نماییم، زیرا که برای «تجدید» حکمت باستان، سهروردی به مثابه «مورخ» عمل ننموده بلکه «گذشته» ایران را در زمان «حال» قرار می‌دهد یعنی اینکه آن «گذشته»، گذشته‌ای بی آینده نیست بلکه سهروردی با تجدید آن در زمان حال، آینده آن گذشته را تجدید و احیا می‌کند. از ورای هرگونه گسست، که خصلت امور تاریخ ظاهری است، رابطه معنوی، یگانه پیوند حقیقی را قوام می‌بخشد. بدین ترتیب حکمای خسروانی ایرانشهر را می‌توان طلایه‌داران حقیقی اشراقیون دانست.^{۱۶}

این پیوند ویژه میان گذشته، حال و آینده در تاریخی متفاوت از تاریخ مادی حاصل می‌گردد. این تاریخ همانا تاریخ مثالی است که بر عالم خیال تکیه دارد و معنای رخدادهای معنوی را در این ساحت لطیف مثالی جستجو می‌کند. تاریخی که، همان‌گونه که کرین به درستی اشاره کرده است، در زیر حماسه بیرونی و ظاهری از حوادثی نامرئی نوید می‌دهد که جای در عالم نفوس و ملکوت دارند و در آن حادث می‌گردند. در همین تاریخ رمزی است که داده‌های خارجی به ظاهر متناقض با یکدیگر سازش و آشتی می‌یابند.^{۱۷} ساحت مثالی عالم خیال دارای زمان‌مندی و مکان‌مندی ویژه خود است و در مجموع ساحتی وجودی را تشکیل می‌دهد که در مرتبه‌ای برتر از پدیدارهای مادی قرار گرفته و تعیین‌کننده مناسبات آن است. نگرش سهروردی به تداوم فرهنگی ایران را باید در چارچوب این دریافت از تاریخ مثالی مورد عنایت قرار داد. تداوم ایران زمین در حکمت اشراقی تداومی است مثالی و شاهان آرمانی ایران باستان به واسطه حضور در این عالم است که در پیوند با عرفای ایرانی قرار می‌گیرند و رکن اساسی این «خمیره» معنوی همانا عالم خیال است. در طرح سهروردی اما درکی نوین از «اسطوره» نیز وجود دارد. پدیدارها و شخصیت‌های اسطوره‌ای در اینجا پشتوانه‌ای محکم در عالم خیال دارند و بدین سان از «واقعیت» برخوردارند، واقعیتی که نسبت به واقعیت مادی در مرتبه وجودی برتری تحقق می‌یابد. اهمیت کار سهروردی در این است که برای اسطوره‌های ایران باستان پشتوانه‌ای فلسفی فراهم آورد. او با اثبات فلسفی عالم و اقلیمی جدید عناصر و

مفردات نگرش اسطوره‌ای ایرانیان را در درون آن گرد آورد و تفسیر نوآیینی از آنها عرضه داشت؛ طرحی که هانری کربن آن را به درستی «گذار از حماسه پهلوانی ایران باستان به حماسه عرفانی دوره اسلامی» خوانده است.

گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی و وجوه سیاسی آن

در قرن ششم میلادی توجه به آیین مزدیسنا و حکمت خسروانی به یکباره رو به فزونی گرفت و اشارات مهمی به ایران باستان در آثار صوفیان نامدار این عصر پدیدار گشت. در همین زمان بود که نخستین جوانه‌های دریافتی عرفانی از شاهنامه فردوسی و شخصیت‌ها و حکایات آن زده شد و سنتی جدید در تفسیر حماسه ملی شکل گرفت.

شهاب‌الدین سهروردی در همین دوره است که با پایه‌گذاری نظام حکمت خویش بر مفهوم نور، برای نخستین بار تفسیری مدون از حکمت خسروانی عرضه داشت و تمامی عناصر حکمت کهن ایرانی را در پرتو آن مورد بازخوانی قرار داد و بدینسان به حلقه واسطی تبدیل شد برای گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی، در صورتی که در آثار عرفای دیگر قرن ششم تنها اصطلاحات و اشاراتی پراکنده به چشم می‌خورد. دومین اهمیت شیخ اشراق از منظر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران است. وی اندیشه سیاسی ایرانشهری را نیز در پرتو حکمت اشراقی مورد بازبینی قرار داد و، در گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی، دریافتی عرفانی - اشراقی از تمامی عناصر آن عرضه داشت. آیین سیاسی اشراقی مشتمل بر تفسیری بی‌سابقه از اندیشه شاهی آرمانی دارای فرّه ایزدی است که تمامی تاریخ اندیشه سیاسی پس از خود در ایران را تحت تأثیر قرار داده و در مجرای دیگری هدایت کرد. بدین جهت سهروردی را همچنین باید از مهمترین نمایندگان اندیشه سیاسی ایرانشهری و تداوم آن در تمدن اسلامی دانست.

همانگونه که هانری کربن توضیح داده است، شیخ اشراق برای نخستین بار در تمدن اسلامی اندیشه ایران باستان و حکمت خسروانی را، که فردوسی در قالب حماسی و پهلوانی عرضه داشت، در چارچوب حماسه‌ای عرفانی درک کرد. در این دریافت نوین، کارنامه شاهان و پهلوانان تاریخی و اسطوره‌های ایران در ساختی باطنی بازسازی شده و به کارنامه‌ای عرفانی بدل می‌گردد. در این فرایند حماسه به درون منتقل می‌گردد و حوادث عالم خارج به رخدادهای روحانی و چالش‌های نفس برای رهایی از غربت غربی بدل می‌گردند. هفت خان رستم به سفر نفس برای طی مراحل سلوک و رهایی از الزامات مادی تبدیل می‌گردد. حکایت‌های تمثیلی سهروردی همگی شرح این رخدادهای درونی هستند که عالم خیال محل تحقق آنهاست:

عروج حماسه قهرمانی و رسیدنش به پایگاه حماسه عرفانی نمودی از دگردیدی و استحاله‌ای است که پیران و دانایان ایران کهن از سر می‌گذرانند تا دوباره در ایران اسلامی سهروردی خود را در دیار خویش ببینند. از سوی دیگر، درست مانند حکایت که ادراکش بر جهانی میانجی، واسطه میان محسوس و معقول، مبتنی بود برگشت کردار پهلوانانه و تبدیل شدنش به سرگذشت عارفانه نیز مستلزم وجود جهان میانجی و واسطی به نام ملکوت است. پس ملکوت جایی است که گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی در آن صورت می‌گیرد.^{۱۸}

ملکوت یا عالم خیال معبری است برای وصول روح به اصل خویش در مشرق انوار و حماسه عرفانی در درون آن رخ می‌دهد. بدین سان، سهروردی با طرح عالم خیال، تمام تاریخ و حماسه ایران را از مکان تاریخ حماسی به ناکجا آباد عرفانی انتقال داد. بخش مهمی از این فرایند انتقال در حوزه اندیشه سیاسی ایران شهری رخ می‌دهد که بی تردید در حکمت خسروانی ایران باستان جایگاه بسیار مهمی به خود اختصاص داده است. خمیره خسروانی در ایران قدیم با سلسله‌های شاهان آرمانی چون فریدون و کیخسرو در پیوند است و حکمت خسروانی همواره دارای وجهی سیاسی نیز بوده است؛ وجهی که به ویژه در الگوی «شاهی آرمانی مبتنی بر فرّه ایزدی» منعکس گشته و سهروردی نیز دریافتی عرفانی از آن به دست می‌دهد. با سهروردی و طرح عالم خیال، دوره‌های از تاریخ اندیشه، و اندیشه سیاسی، در ایران پایان می‌یابد و دور جدیدی گشوده می‌شود که در آن شالوده فرهنگ، فلسفه، شعر و ادبیات، تاریخنگاری و اندیشه سیاسی را عالمی لطیف از صور مثالی تشکیل می‌داد.^{۱۹}

بهره‌گیری از اسلوب «روایت» توسط سهروردی دارای معنایی ویژه است و باید مورد تأمل دقیق‌تری قرار گیرد. روایت، همان‌گونه که پل ریکور به تفصیل نشان داده است، شکل‌گیری یک جامعه فرهنگی و هویت بخشیدن اعضای آن به خود را ممکن می‌سازد. از طریق روایت‌گری، یک اجتماع بشری وحدت و هویت خویش را باز می‌یابد و احساس تعلق مشترکی به گذشته پیدا می‌کند. این گذشته می‌تواند واقعی یا خیالی باشد اما همواره لازم است از آن تفسیری در قالب روایت عرضه شده و تعلق به سنتی مشترک تجدید گردد. از سوی دیگر تاریخ‌نگاری نیز هیچ‌گاه خالی از وجوه روایی نیست و بدین ترتیب برای نگارش تاریخ یک قوم نیز باید از عنصر روایت بهره برد.^{۲۰} جایگاه روایت‌پردازی سهروردی و نقش آن در بازسازی تاریخ و هویت ایرانی در عالم خیال از چنین منظری باید مورد توجه قرار گیرد. سهروردی، در پایان عصر زرین تمدن ایران، و در وضعی که شکاف آرمان و واقعیت بیش از هر زمان دیگر بر مناسبات سیاسی زمان سایه افکن بود و تمدن ایرانی - اسلامی با بحران‌ها و چالش‌های عظیمی مواجه بود، با پرهیز از هرگونه ارجاع

به وضع موجود، به طرح هویت ایرانی بر شالودهٔ عالم مثال پرداخت. وی عناصر تاریخی و اسطوره‌های ایران را در درون این ساحت معنوی گرد آورده و با بهره‌گیری از زبان رمز و در قالب روایت‌هایی جدید عرضه داشت. بدینسان در عالم خیال، «تاریخی» از ایران، در پیوستگی‌اش، طرح می‌گردد که هرچند به معنای مصطلح کلمه «واقعی» نیست، اما می‌توانست شالوده‌های برای واقعیت ایران باشد، چنانچه وضعیت پس از شیخ اشراق نشان می‌دهد که عالم خیال، یا دستکم وجهی از آن، به شالوده و مبنای فرهنگ و اندیشهٔ ایرانیان بدل گشت. همان‌گونه که حماسه در دوره‌ای دیگر از تاریخ ایران، و البته باز هم با بهره‌گیری از عنصر روایت، نقش هویت‌بخشی را متناسب با الزامات زمان فردوسی ایفا کرد، سهروردی نیز با استعمال شیوهٔ دیگری از روایت، که با رمزپردازی مثالی تناسب داشت، و کاربرد اسلوب جدیدی از تأویل، که متکی بر عالم خیال و امکانات آن بود، اسطوره‌های ایرانی را در شکلی جدید و در ساحت وجودی نوینی از نو طرح کرده و متناسب با آن به تدوین درکی از هویت پرداخت که می‌توان آن را مثالی یا عرفانی دانست و تأثیر آن در سده‌های بعد در تمامی جنبه‌های فکری و فرهنگی تاریخ ایران هویداست. به درستی گفته‌اند که سهروردی راه، در تاریخ فرهنگ ایران، باید به مثابهٔ واسطه‌ای میان فردوسی و تمامی سنت ادب و عرفان ایرانی، که نمایندگان مهم آن حافظ و عطارند، در نظر گرفت. پس از سهروردی دوره‌ای از تاریخ فکر و فرهنگ ایران شکل می‌گیرد که هرچند در پیوند با گذشته و حافظهٔ تاریخی ایرانیان است، اما عرفان وجه غالب آن است و شالود و مرجع آن نه واقعیت‌های خارجی، که عالم لطیف مجردات مثالی است.

سهروردی برای تدوین حماسهٔ عرفانی خود و طرح آن در عالم خیال، عناصر و حکایت‌هایی از شاهنامه را برگزیده است که مستعد تأویل معنوی و رمزی باشند. داستان رستم و اسفندیار و همچنین کارنامهٔ فریدون و کیخسرو در زمرهٔ این عناصرند. در اینجا، برای ایضاح بهتر الگوی سهروردی از سیاست مثالی، توجه خود را بر روایت سهروردی از نبرد رستم و اسفندیار که پژوهشگران آن را «داستان داستان‌ها» دانسته‌اند معطوف می‌کنیم.

شیخ اشراق عنایتی ویژه به این حکایت داشته چراکه اندکی تفصیل دربارهٔ آن سخن می‌گوید و حجم مهمی از رساله عقل سرخ را بدان اختصاص می‌دهد. به همین دلیل است که برای بررسی گذار از حماسهٔ پهلوانی به حماسهٔ عرفانی و جایگاه سهروردی در این تحول اساسی در تاریخ اندیشهٔ ایرانی تأمل در آن حکایت ضروری است. روایت سهروردی در این جا مشتمل بر دو بخش اساسی است. در بخش نخست به پرورش یافتن زال به دست سیمرغ اشاره دارد و بخش دوم به طور خاص به حکایت نبرد رستم و اسفندیار.

پیش از بحث دربارهٔ روایت سهروردی باید اشاره‌ای به رمز مهم «سیمرغ» داشته باشیم که در حماسه‌های عرفانی سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارد. نام این پرندهٔ اسطوره‌ای در اوستا آمده است، پرنده‌ای سترگ که با

نشستن بر درخت «هرویسپ تخمه» هزار شاخه از آن می‌شکند و با برخاستنش هزار شاخه بر آن می‌روید؛ درختی شفافبخش که تخم همه گیاهان را در خود دارد. در اسطوره‌های کهن ایرانی از البرز کوه، که با کوه قاف یکسان دانسته شده، نیز به عنوان آشیان سیمرغ یاد شده است. در اساطیر کهن سیمرغ با ویژگی‌هایی چون بزرگی جثه، قدرت شفافبخشی و حراست‌گری و دانایی و رازدانی مشخص می‌گردد. بدینسان سیمرغ نیز رمزی است از صعود به سپهرها و عوالم برتر. در شاهنامه فردوسی نیز سیمرغ حضور دارد و به طور خاص در سه حکایت از او یاد شده است. نخست حمایت از زال نوزاد و پروراندن او، دوم رها ساختن رودابه همسر او از درد زایمان رستم و سوم یاری رساندن به رستم در نبرد با اسفندیار. در هر سه مورد این پرنده پیوندی با زال دارد. در شاهنامه نیز سیمرغ نمادی است از قدرت، حکمت، رازدانی، حمایت‌گری و شفافبخشی. اما سیمرغ بعدها مقام ویژه‌ای در نوشته‌های عرفان ایرانی پیدا میکند که اوج آن را در منطلق الطیر عطار می‌بینیم، که حکایت سلوک پرندگان برای رسیدن به پادشاه خود، سیمرغ، است. بررسی روایت سهروردی از سیمرغ به خوبی یکی از وجوه مهم گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی را، که بر بخش مهمی از تاریخ ادبیات ایران تأثیر انکارناپذیری داشت، نشان می‌دهد.

با عنایت به توصیفات متعدد سهروردی از سیمرغ، این پرنده را باید یکی از ساکنان عالم خیال دانست که در کوه قاف، که خود یکی از رموز این عالم است، مسکن دارد. سهروردی با انتقال تمامی کرد و کارهای سیمرغ به ساحت مثالی وجود حکایت‌هایی که این پرنده در آنها حضور دارد را نیز در مرتبه وجودی دیگری طرح می‌سازد و متناسب با این دریافت جدید روایت دیگری از آن حکایات عرضه می‌دارد. به عبارت دیگر او با بهره‌گیری از عنصر روایت و طرح آن در ساحت مثالی وجود، به بهترین وجه ممکن دریافت نوآیینی از آرمان‌ها و هویت ایرانی عرضه می‌دارد و بدینسان بر تمامی فرهنگ، ادبیات و آگاهی جمعی ایرانیان تأثیر انکارناپذیری می‌گذارد.

به رساله عقل سرخ بازگردیم. پیر نورانی در توصیف عجایب هفتگانه به درخت مثالی طوبی اشاره می‌کند که آشیانه سیمرغ است. در این جا سهروردی گریزی می‌زند به حکایت سیمرغ و زال که روایتی از آن در شاهنامه آمده است. در بخش نخست حکایت، پیر حکایت زال را بازگو می‌کند که چون رنگ و موی سپید داشت به فرموده پدرش به صحرا افکنده می‌شود و سیمرغ او را زیر پر می‌گیرد. در روایت سهروردی عناصر جدیدی وجود دارد که آنرا به کلی از روایت شاهنامه متمایز می‌کند. اما بی‌شک تمامی رموز جدید و نحوه روایت شیخ از این حکایت کاملاً دقیق و محتاج رمزگشایی و مذاقه است. به عنوان مثال در شاهنامه زال را در کوهستان رها می‌کنند اما در روایت سهروردی او را به صحرا می‌افکنند که از مهمترین نمادهای عالم خیال در رساله‌های رمزی شیخ است. اما حکایت رستم و اسفندیار که بخش دوم روایت شیخ از داستان

سیمرغ و زال را شامل می‌گردد از اهمیت بیشتری برخوردار است. نخستین نکته‌ای که در این روایت جلب توجه می‌کند این است که حکایت از پایان نبرد نخستین رستم و اسفندیار و بازگشتن دو پهلوان پس از پیکاری بی‌حاصل آغاز می‌شود. شیخ اشراق در این جا عمداً به جنبه‌های پهلوانی و حماسی این حکایت، که در شاهنامه با آب و تاب تمام روایت شده‌اند، اشاره‌ای ندارد و ماجرا را از نیمهٔ دوم حکایت که با مرگ اسفندیار پایان می‌یابد پی می‌گیرد. مرگ پهلوان برای او از اهمیت خاصی برخوردار است و به همین دلیل است که شیخ اشراق با تغییر دادن این پایان و متناسب کردن آن با الزامات عرفانی، حکایت تراژیک فردوسی را صورتی دیگر می‌بخشد و نقش سیمرغ را به گونه‌ای دیگر روایت می‌کند. همان‌گونه که می‌دانیم در روایت فردوسی زال از سیمرغ چاره‌جویی می‌کند و او هم بریدن چوب گز و چگونگی ساختن پیکانی کشنده از آن را به رستم می‌آموزد و به او می‌گوید اگر اصرار و خواهش‌های تو برای پایان پیکار در دل اسفندیار اثر نکرد تیر را به چشم او نشانه بگیر و «زمانه» آن را به چشم اسفندیار خواهد رساند و چنین نیز شد. روایت سهروردی اما کاملاً متفاوت است. شیخ اشراق با اصل روایت شاهنامه آشنا بوده است و تصرف او در پایان داستان کاملاً آگاهانه صورت گرفته است. در روایت شیخ سیمرغ نقش محوری دارد و پرتو نور او دو چشم اسفندیار را خیره می‌کند و او دچار توهم کوری می‌شود و سپس به دست رستم کشته می‌شود. روایت سهروردی سرشار از رموز اشراقی و عرفانی است و به سادگی نمی‌توان آن را رمزگشایی کرد. نخست باید اشاره کنیم که در روایت شاهنامه، دو پهلوان کمابیش در موقعیتی تراژیک قرار دارند. به عبارت دیگر جدال بین نمایندگان خیر و شر نیست و به همین دلیل نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد که حق با کدام طرف است. جذاییت و جاندار بودن روایت فردوسی نیز در همین وجه تراژیک نهفته است. در روایت شیخ اشراق هرچند از عناصر تراژیک خبری نیست، اما در بادی امر چندان هم مشخص نیست که راوی حق را به کدام یک از دو پهلوان می‌دهد. سیمرغ نزد سهروردی رمزی است از حقیقت الهی و پیوند با مراتب عالی انوار و به عقیدهٔ برخی پژوهشگران معادلی است برای عقل فعال یا ملک جبرئیل. در ادامهٔ همان حکایت سهروردی می‌آورد: «پیر را پرسیدم که گویی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت آنکه نداند چنین پندارد، و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی بزمین آید»^{۲۱} این اشاره نشان از تداوم فیض روح القدس و ولایت الهی در تمام زمان‌ها دارد که در سنت معنوی ایران به کرات تکرار شده است. با این وصف سیمرغ رمزی است از فرشتگان شخصی عالم خیال و دخالت او در حکایت را باید نمادی از تدبیر عالم خاکی بر مبنای عالم خیال دانست که از عناصر اساسی آیین اشراقی است. اما پرسش این جاست که دخالت سیمرغ در حکایت مورد بحث ما را چگونه باید تفسیر کرد؟ اسلامی ندوشن، با مبنا قرار دادن روایت فردوسی و بدون توجه به ویژگی‌های خاص روایت اشراقی نوشته است: «شیخ اشراق در تأویل خود از ماجرای رستم

و اسفندیار، حق به رستم داده است، چه او را از پشتیبانی تجلی حق (به صورت درخشش تن سیمرغ) برخوردار داشته است.»^{۲۲} اما این تنها وجه ظاهری حکایت است و این توضیح، ره به باطن مقصود سهروردی نمی‌برد. شایسته‌ترین تفسیر، به گمان ما از آن هانری کربن است که براساس گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی به این روایت می‌نگرد. کربن می‌نویسد:

از منظر سهروردی هرچند سیمرغ همچنان به زال یاری می‌رساند، اما بهره‌مندی زال و فرزندش از کمک سیمرغ شاید امری ظاهری باشد. در واقع، به معنای حقیقی کلمه، این اسفندیار جوان است که پس از نبردی پهلوانانه و طی شهود و دیداری متعالی با سیمرغ زندگی‌اش پایان می‌یابد؛ دیداری که خود سیمرغ با کمک زال تدارک دیده است.^{۲۳}

براساس تفسیر باطنی کربن، که بر شالوده حکمت اشراقی بنا شده است، سیمرغ تمامی مقدمات راه، به دستیاری زال، فراهم می‌آورد تا رستم را از مرگ «جسمانی» نجات دهد و مانع از رهایی او از عالم خاکی شود. پس، از منظر نگرش ظاهری که برای عالم مادی اصالت قائل است، سیمرغ از رستم حمایت کرده است و این دریافت عمده شاهنامه شناسانی است که، بر مبنای سنت پهلوانی، به روایت سهروردی توجه کرده‌اند. اما کربن به وجه ژرفتری توجه می‌دهد: سیمرغ در حقیقت این امکان را فراهم آورد که اسفندیار بر اثر شهود و جذبۀ ناشی از مشاهده نور به فنا برسد و بدینسان به مدد سیمرغ است که پایان ماجرای عرفانی کرد و کار پهلوان ایرانی رقم می‌خورد. چشم اسفندیار رمزی است از گشودگی باطن او و بدن او به ظاهر و از نظر مادی آسیب‌ناپذیر است و متضمن حمایت او از مرگی دنیوی است. بدین ترتیب تمامی عناصر حماسه پهلوانی در روایت سهروردی، که از منظر عالم خیال و نه عالم خاکی بیان می‌شوند، شکل دیگری به خود می‌گیرند. در سطح ظاهری سیمرغ به رستم، که نمادی از عالم خاکی و غربت غربی است، یاری رسانده و حیات مادی او را تداوم بخشیده است و در سطح باطنی این اسفندیار است که به مدد درخشش سیمرغ (عالم خیال) از غربت غربی رها گشته و به مشرق انوار پیوسته است. رستم الگویی از خرد سیاسی پهلوانی است اما روایت شیخ اشراق فاقد هرگونه جنبه پهلوانی است و حتی رستم را در جهان مادی حفظ می‌کند. رستم رمزی از پهلوانی دنیوی است حال آنکه اسفندیار با رهایی از غربت غربی الگویی برای حماسه عرفانی و مثالی می‌شود. اگر در حکایت رستم و اسفندیار حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی بدل می‌گردد، در داستان کیخسرو و به ویژه پایان آن کارنامه شاه آرمانی به کارنامه‌ای عرفانی تبدیل می‌شود. شیخ اشراق در حماسه‌های عرفانی خود، و به ویژه در حکایت رستم و اسفندیار، با مهارت و هوشمندی تمام پایان داستان راه، که نقطه عطف حکایت نیز محسوب می‌گردد، متناسب با الزامات حماسه عرفانی تغییر می‌دهد.

با این توصیف سهروردی را نیز باید در زمره بزرگترین حماسه سرایان دانست، اما حماسه‌هایی که او روایت می‌کند حماسه‌های عرفانی‌اند و در آنها خویشکاری پهلوانان و شاهان با آن که در حماسه ملی و دیگر حماسه‌های کهن ایرانی ذکر شده، متفاوت است و بدین ترتیب پایان حکایت‌ها نیز برمبنای حماسه عرفانی بازسازی می‌شوند. انتخاب این حکایت توسط سهروردی نیز کاملاً هوشمندانه صورت گرفته است. همان‌گونه که کویاجی اشاره کرده است «برپایه بنمایه‌ی این داستان دردناک، اسفندیار نه تنها پهلوان یک تراژدی بزرگ در حماسه‌ی ملی ایرانیان است بلکه زندگی و سرنوشت او جنبه‌ی نمادین و ساختار یک کهن‌الگو می‌یابد و مفهوم خود را در سراسر تاریخ این قوم (ایران) بازمی‌تاباند.»^{۲۴} به همین دلیل تفسیری نوآیین از این حکایت مهم برای طرح اشراقی و به ویژه برای دریافتی از هویت ایرانی از اهمیت خاصی برخوردار بوده است.

اما پرسش این است که این گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی از نظر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران چه معنایی دارد؟ به عبارت دیگر، طرح عالم خیال و بازپرداخت عناصر حکمت خسروانی در افق این ساحت باطنی چه نتایجی، در حوزه اندیشه سیاسی، داشته است؟ با طرح عالم خیال به دست سهروردی و انتقال هویت و فرهنگ ایرانی به آن تاریخ اندیشه سیاسی نیز در مسیر جدیدی افتاد و افق نوینی پیش روی آن گشوده شد. در این مسیر جدید، سیاست آرمانی برمبنای نظم مثالی و با رجوع به آن سامان می‌یافت. سیاست با تدبیر الهی و معنوی در پیوند قرار می‌گرفت و عالم خیال متضمن این پیوند و ارتباط با عوالم برتر بود. این وجه در اندیشه سهروردی، به نوعی آرمان‌گرایی سیاسی منجر می‌گشت، اما بررسی تاریخ اندیشه سیاسی پس از سهروردی، نشان می‌دهد که نگرش عرفانی - اشراقی و سیطره آن بر اندیشه سیاسی همواره نتایج مطلوبی نداشته است. به همین دلیل، آسیب‌شناسی اندیشه سیاسی در دوران متأخر تمدن ایرانی، پیوندی وثیق با آسیب‌شناسی نگرش عرفانی اشراقی دارد و باید تمامی جنبه‌های این تحول اساسی مورد تأمل انتقادی قرار گیرد. نخستین و مهمترین وجه این نگرش فاصله‌گیری از واقعیت و مناسبات مادی حاکم بر آن بود.

۱- جواد طباطبایی، خواجه نظام‌الملک، تبریز، ستوده، ۱۳۸۵، ص. ۷۱.

۲- اصطلاح «شاهی آرمانی» از جانب برخی نویسندگان متأخر استعمال شده است. برای بحث درباب ویژگی‌های آن از جمله بنگرید به: فتح‌الله مجتبایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲، ص. ۹۵.

۳- محمد امین ریاحی، سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، مجموعه نوشته‌های کهن درباره فردوسی و شاهنامه و نقد آنها، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

- ۴ - در همین زمان بود که موبدان زرتشتی هم کتاب‌های دینی خود (مثل دینکرت و بندهش) را به زبان پهلوی جمع‌آوری و تدوین کردند.
- ۵ - مهرداد بهار، از اسطوره تا تاریخ، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۶، ص. ۴۵۲.
- ۶ - ذبیح‌الله صفا، حماسه سرایی در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱، ص. ۳۲.
- ۷ - محمد معین و هانری کربن از این دسته‌اند. محمد معین، «حکمت اشراق و فرهنگ ایران»، مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، تهران، انتشارات معین، ۱۳۶۴، صص. ۳۷۹-۴۵۸؛ هانری کربن، «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان»، ترجمه احمد فرید و عبدالحمید گلشن، نامهٔ سهروردی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲، صص. ۳۵۵-۳۹۷.
- ۸ - جلال الدین همایی، غزالی نامه، تهران، ۱۳۴۲، ص. ۹۷.
- ۹ - محمد امین ریاحی، سرچشمه‌های فردوسی شناسی، مجموعه نوشته‌های کهن دربارهٔ فردوسی و شاهنامه و نقد آنها، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، صص. ۲۲۴، ۲۵۱، ۴۳۶.
- ۱۰ - «حکمه الاشراق»، مصنفات، ج. ۲، ص. ۱۱.
- ۱۱ - «المشارع و المطارحات»، مصنفات، ج. ۱، ص. ۴۹۴.
- ۱۲ - «خمیره در اصطلاح سهروردی همان ترادیسون یا سنت معنوی است» بابک عالیخانی، «حکمت گمشدهٔ مغانی»، ص. ۹۳.
- ۱۳ - «المشارع و المطارحات»، ص. ۵۰۲-۵۰۳.
- ۱۴ - شاهرخ مسکوب، هویت ایرانی و زبان فارسی، تهران، نشر فرزاد روز، ۱۳۸۴، ص. ۱۷۸.
- ۱۵ - مهدی امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص. ۲۲۷.
- ۱۶ - سید جواد طباطبایی، «دربارهٔ یادنامهٔ فرانسوی کربن»، نشر دانش، سال پنجم، شمارهٔ سوم، ص. ۴۷.
- ۱۷ - هانری کوربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ص. ۸۵.
- ۱۸ - داریوش شایگان، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص. ۳۱۱.
- ۱۹ - سید جواد طباطبایی، زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۲، ص. ۳۶۴.
- 20 - Paul Ricœur, *Temps et récit*, I, Paris, Gallimard, 1983, p. 165 sq.
- ۲۱ - «عقل سرخ»، مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به کوشش حسین نصر، ص. ۲۳۴.
- ۲۲ - محمد علی اسلامی ندوشن، داستان داستانها، تهران، انتشارات آثار، ۱۳۷۲، ص. ۲۲۴.
- 23 - Henry Corbin, *En islam iranien*, Paris, Gallimard, tome II, p. 241.
- ۲۴ - هکویاجی، جهانگیر کوروجی، بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۳، ص. ۵۳۳.



حفظ وحدت سرزمینی این ایران سیاسی کنونی یک وظیفه است. اما بالاتر از آن ما یک وظیفه داریم و یک رسالت داریم و آن حفظ ایران فرهنگی بزرگ است.



پیوند مفهوم «سنت» در اندیشه طباطبایی

و

مفهوم «تاریخ» در اندیشه گادامر

امید غیاثی

(دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه تهران)

پرداختن به وجوه مختلف اندیشه دکتر طباطبایی فقید کاری مهم و ضروری است، در عین حال پیچیدگی - های خاص خود را در بر دارد. نگارنده از اوایل دهه ۹۰ شمسی با آثار طباطبایی آشنا شد و کمترین اثر این آشنایی، فرو ریختن تلقی رایج از تاریخ و مواجهه با افقی نو درباره تاریخ ایران، نسبتش با حال و آینده آن بوده است. بنابراین بیش از ده سال است که اندیشه طباطبایی همدم و همگام من است و این جستار کوتاه، در یادبود وی، تلاش دارد با تاملی در وجهی از اندیشه او، چشم‌اندازی را در فهم دستگاه فکری طباطبایی نشان دهد. مسئله روش در آثار طباطبایی بسیار محل بحث قرار گرفته است و خود طباطبایی نیز به دفعات به این پرسش پاسخ داده است که مجال بیان آنها در این مقال کوتاه نیست. با وجود این، نقطه عزیمت نگارنده از بحث روش خواهد بود و با ذکر خاطره‌ای کوتاه طرح بحث را پی خواهیم گرفت.

در جلسه‌ای که چند وقت پیش، گروه «مطالعات سیاست و تمدن ایرانی» به همراه گروه «روندهای فکری» پژوهشکده مطالعات پیشرفته خاورمیانه، در یادبود دکتر طباطبایی برگزار کرد و نگارنده نیز در آن حضور داشت، در بخش پرسش و پاسخ یکی از شرکت‌کنندگان در بحث دو تن از سخنرانان پیچید، و با خواندن دو سه سطری از یکی از کتاب‌های طباطبایی، معتقد بود که طباطبایی مخالف کاربست نظریات و اندیشه‌های غربی در فهم تاریخ ایران است! و تفسیری که سخنرانان عرضه کردند (بحث آنها در مورد روش طباطبایی و بخصوص الهام گرفتن وی از روش‌های هگل و فوکو بود) قرابتی با اندیشه طباطبایی ندارد. به بیان دیگر، فرد مورد اشاره که خود را به عنوان دانشجو معرفی کرد، اصرار داشت که بحث در مورد روش در آثار طباطبایی و این که از کدام فیلسوف و اندیشمند الهام گرفته و در نوشتن کتاب‌هایش به کار بسته، از

پایه غلط است، زیرا طباطبایی آشکارا مخالف این مسیر بوده است. نقطه عزیمت این مقاله، این تفسیر از اندیشه طباطبایی است. طرح مسئله‌ای به این صورت که طباطبایی چگونه تاریخ ایران را می‌فهمید و تا چه حد کاربست نظریات و روش‌های متفکران غربی را در تاریخ ایران جایز می‌دانست؟ می‌توان این پرسش را به پرسش دقیق‌تری بدل کرد و با تکیه بر طرح طباطبایی از مفهوم «سنت» و ورود به بحثی روش‌شناختی در آثار و اندیشه‌های او، پرسش را این‌گونه طرح کرد که طباطبایی با چه رویکرد و روشی به تاریخ ایران می‌پرداخت و مفهوم «سنت» را در دستگاه فکری او چگونه باید فهمید؟ این پرسش را می‌توان همچنان به پرسش‌های دیگری نیز بدل کرد، از جمله نسبت سنت و تجدد در اندیشه طباطبایی، و این که آیا می‌توان نشان داد که در اندیشه طباطبایی، با توجه به تمرکز و تاکید بسیار بیشتر او در دهه اخیر، بر این نکته که هر نظریه‌ای باید به مواد تاریخ ایران زده شود، در قیاس با طباطبایی دهه‌های پیشین که به‌وضوح پا در زمین اندیشه غربی داشت، چرخشی دیده می‌شود؟

طباطبایی در واپسین ویراست از کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، در توضیح تامل برانگیزی، اندیشه‌اش در باب ایران را ذیل هیچکدام از نظام‌های فکری غربی نمی‌داند. وی با توضیحی، نشان می‌دهد که دیدگاهش درباره استفاده از اندیشه‌های غرب مدرن، در قیاس با دیدگاه گذشته‌اش، تفاوتی کرده است، اما همچنان اصول کلی نظریات پیشینش پابرجاست و به نوعی تدقیق بیشتری یافته است. او توضیح می‌دهد که این رویکرد جدیدتر، با آن‌چه پیشتر در رساله‌اش درباره ابن‌خلدون، توضیح داده بود، مبنی بر این که نظام اندیشه پیشامدرن امکان طرح پرسش از درون سنت را از دست داده است، تعارضی ندارد. طباطبایی همچنان آن نظر پیشین را قابل دفاع می‌داند، اما قیدی به آن نظر پیشین وارد می‌کند. این قید که کاربرد نظام مفاهیم اندیشه اروپایی، چنان که نتوان تصرفی در آن کرد، از تکرار برخی مفردات نفهمیده آن‌ها فراتر نخواهد رفت (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴۶). بنابراین دو نکته را می‌توان مشخص کرد. نخست آنکه طباطبایی همچنان برای خوانش تاریخ ایران، خود را بی‌نیاز از مفاهیم و دستگاه فکری اندیشمندان غربی نمی‌بیند، و دوم آن که براساس نظر خود طباطبایی، از طباطبایی متقدم و متاخر سخن گفتن، معنای محصلی نخواهد داشت، اما می‌توان وجهی از تدقیق و تفاوت را در آرا او دید و به مسئله تبدیل کرد. این نکته، خود می‌تواند به پروژه‌ای فکری بدل شود.

این جستار کوتاه در صدد است با فراروی از کلیات رایج درباره روش در آثار طباطبایی [همانند نقل رایج در باب هگلی بودنش]، مواجهه طباطبایی با تاریخ ایران را برجسته کرده و به تلقی طباطبایی از مفهوم «سنت» و روشی که می‌توان این تلقی را فهمید، نزدیک شود. سپس از دل بحث سنت، نشان دهد تجدد را چگونه باید در اندیشه طباطبایی فهمید و گذار از سنت به مدرنیته چگونه در نظریه او ممکن می‌شود؟

نگارنده بر آن است تا نشان دهد، روش طباطبایی نسبتی نزدیک با فهم هانس گئورگ گادامر (H.G.Gadamer)، فیلسوف برجسته آلمانی، از مفهوم سنت و تاریخ دارد. نخست باید اندیشه طباطبایی در باب مفهوم سنت پردازیم.

۱- بسامد مفهوم سنت در اندیشه طباطبایی

واژه سنت در آثار دکتر طباطبایی بسیار به کار رفته است و از واژگان پرسامد در آثار او است، چه آنجا که به فهم خود از تاریخ ایران و از منظر اندیشه می‌پردازد، چه آنجا که به بحث مشروطه و دوران جدید ورود می‌کند و چه در نقدهای تند و تیزش به شریعتی و نصر و دیگران. با وجود این، مفهوم سنت در اندیشه طباطبایی خالی از پیچیدگی نیست. طباطبایی همواره خود را از منادیان تجدد در ایران می‌داند، اما فاصله‌ای مشخص و کاملاً آشکار با جریان روشنفکری می‌گرفت. از سوی دیگر، به رغم توجهش به سنت، به سنت‌گرایان بسیار می‌تاخت و بر آن بود که آنها با پای چوبین به جنگ مدرنیته می‌روند. اینجا می‌توان گفت او راهی در میانه سنت و تجدد می‌جست که به تجدد منتهی شود، اما نه مانند جریان‌هایی مثل روشنفکران دینی (در کلیت خود) که می‌خواستند هر دو سو را با یکدیگر آشتی صوری دهند، بدون این که تصویری از تناقضات این مسئله را دریافته باشند. او پرسش مهم خود، که آن را غیر جامعه‌شناسانه می‌دانست، در آغاز پروژه فکری‌اش، این‌گونه طرح کرده بود. علل و اسباب شکست پروژه تجددخواهانه این کشور، از عباس میرزا و امیرکبیر تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی چه بوده است؟ او توضیح داده بود که وجه نوآورانه بحثش در پاسخ به این پرسش، نوشتن تاریخ پایه‌ای است (مفهومی که آن را از بیهقی وام می‌گرفت)، تاریخی که دگرگونی‌های اجتماعی را به محک اندیشه می‌زند و مانند جامعه‌شناسان علل و اسباب و شکست تجددخواهی در ایران را به مناسبات اجتماعی تقلیل نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۵ الف: ۲۸۸ و ۲۸۹). این پرسش و سخن از تاریخ پایه‌ای، اهمیت تاریخ را برای نوع تجددگرایی طباطبایی نشان می‌دهد. ایران تاریخی را پشت سر گذاشته و فرهنگی پدید آورده است که در آستانه مشروطه، با فرهنگ دیگری مواجه شد که به سبب هژمونی‌اش، فرهنگ بومی را دچار چالش جدی نمود. دریافت طباطبایی از سنت و فرهنگ پیشامدرن ایران، خاص خود او است و وی با نگاهی فلسفی تلاش کرده است فهم خود از مفهوم سنت را توضیح دهد. اکنون می‌توان این پرسش را پیش کشید که چگونه می‌توان دریافت طباطبایی از سنت را درک کرد؟ در مورد تأثیری که طباطبایی از متفکران مختلف پذیرفته سخن بسیار گفته شده است، اما نگارنده می‌خواهد به متفکری کمتر اشاره شده (در باب نسبت او با آثار طباطبایی) پردازد که می‌تواند پرتویی بر فهم سنت از دیدگاه طباطبایی بیفکند. ابتدا به طرحی کلی از جایگاه سنت در اندیشه طباطبایی می‌پردازیم.

طباطبایی در نخستین مواجهه ایرانیان با منطق جهان جدید که آنها را شکست خورده و حیرت‌زده کرده بود، پرسش از سنت را پیش می‌کشد. او در مکتب تبریز می‌نویسد که هنوز تعریفی از سنت به دست داده نشده است و حدود و ثغور مفهوم سنت به‌درستی معلوم نیست. شاید تنها نکته مشخص آن است که واژه سنت را در ترجمه Tradition بکار می‌بریم (طباطبایی، ۱۳۹۵: ج: ۴۶ و ۴۷). وی توضیح داده است که اگر از کاربرد اصطلاح سنت در اصول فقه — که جز در حلقه آشنایان با علوم اسلامی شناخته شده نیست — صرفنظر کنیم، می‌توان گفت که در زبان فارسی، واژه سنت، به‌گونه‌ای که امروز به‌کار برده می‌شود، جعل جدید است و به عنوان معادل اصطلاحی در بحث‌هایی که مقدمات و مبانی آن روشن نیست، استعمال می‌شود (همان، ۴۹ و ۵۰). طباطبایی بر آن بود که در قلمرو تاریخ اندیشه، نمی‌توان به سنت اندیشیدن بی‌اعتنا بود (طباطبایی، ۱۳۹۵: الف: ۲۹۶) و او توضیح داده است که با علم به دشواری‌های تدوین مفهوم سنت، در این راه خطر کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ج: ۵۳ و ۵۴). اکنون باید دید طرح نظری طباطبایی این پیچیدگی مفهوم سنت را چگونه بازتاب می‌دهد؟

۲- رویکرد طباطبایی به سنت

دکتر طباطبایی تلقی دم‌دستی از سنت ندارد و به همین دلیل کسانی که سنت را امری پیش پا افتاده، بدون کاربرد و یا با معنای مشخص می‌دانند نقد کرده است. نقد او به کسانی چون شریعتی و آل‌احمد که همواره و بیش از هر کس دیگری در طی این سالها بوده است، ناشی از همین نقد طباطبایی به دم‌دستی گرفتن مفهوم سنت و عدم توجه به پیامدهای این موضوع است. او بر آن بود که خلا اندیشه را نمی‌توان با خلا نیندیشیدن پر کرد و با میراث‌سازی‌هایی که پشتوانه‌ای ندارد، تنها می‌توان اصل میراث را نابود کرد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ب: ۲۰). وی توضیح داده است که برخلاف کشورهای عربی که سنت، فهم مردمان آن کشورها از کتاب است، به عنوان نص بنیادین، در ایران مفهوم سنت معنای گسترده‌تری پیدا کرد. در اینجا وی اصطلاح Überdetermination را از فروید وام می‌گیرد تا تعیین چندوجهی سنت را توضیح دهد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ج: ۵۴) و بر همین اساس و با رویکرد فلسفی خود، تاریخ ایران پیشامدرن و پیش از انقلاب مشروطه را واجد سه نص می‌داند. او توضیح داده است که در نخستین سده‌های دوره اسلامی، سنت دوره باستانی ایران در میراث فلسفی 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 (همان، ۵۳). به بیان دیگر، او مفهوم سنت را مفهومی یک‌دست و بدون پیچیدگی نمی‌داند، و بر آن است که سه نص مذکور که بر سه گونه اندیشیدن بنا شده بودند، در دوره اسلامی درهم تنیده شده‌اند. ترکیبی که در آغاز

راه زایا و پویا بود، اما به تدریج و با زوال اندیشه و انحطاط تمدنی که در سده‌های پس از عصر نوزایش ایرانی - اسلامی در پی آمد، از توضیح مناسبات جهانی و بویژه جهان مدرن ناتوان مانده بود. وی به جای سنت، تلاش می‌کرد مفهومی دیگر که ابداع خود او بود را رواج دهد و در توضیح میراث تاریخی ایران که دارای سه نص تا پیش از مشروطه بود، به کار گیرد، «نظام سنت قدمایی». طباطبایی این مفهوم را در تقابل با مفهوم تجدد بکار می‌برد، تا شکافی را میان دوران قدیم و دوران جدید در تاریخ ایران، از منظر فهم مناسبات جهانی برجسته کند. وقتی از طرحش درباره ایده دانشگاه سخن می‌گفت، این شکاف را می‌توان آشکارا مشاهده کرد. او توضیح می‌دهد که در اروپا، حوزه‌های علمیه به نهادهای علم جدید بدل شدند که به زبان لاتینی Universitas می‌نامیدند. این تبدیل صرف تغییر نام نبود. اما سرمشق دانشگاه تهران، به عنوان دانشگاه مادر در ایران، جایی در میراث نداشت، بلکه الگوی بنیادگذاران دانشگاه تهران، Universitas اروپایی بود (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۹ و ۳۰). او به همین دلیل در قیاس دو نظام اندیشگی در ایران و اروپا، که ایده دانشگاه پشتوانه آن دانسته می‌شود، معتقد بود که نوشتن تاریخ پایه‌ای ایران نیازمند نظامی از مفاهیم است که نظام سنت قدمایی فاقد آن است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲۴). از دیدگاه طباطبایی آشنایی گروه‌هایی از ایرانیان با اندیشه تجدد، گروهی که سپس روشنفکران نامیده شدند، در خلئی صورت گرفت که میان نظام علم منسوخ مدرسه‌های قدیم و الزامات دنیای جدید و شرایط بحرانی کشور ایجاد شده بود (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳۳). دانشگاه تهران، از سویی، به دلایل روشن نمی‌توانست در پیوند با یکی از دانشگاه‌های اروپای غربی تاسیس شود، اما، از سوی دیگر، به دلایل درونی نیز نمی‌توانست متولی ناحیه‌ای از نظام علم برای ایران باشد. سده‌هایی پیش از آنکه دانشگاه در ایران تاسیس شود، نظام سنت قدمایی ایران دستخوش چنان تصلبی شده بود، که ایرانیان نتوانند رویکردی اجتهادی به مبانی علم جدید داشته باشند (همان، ۳۵). وی در مکتب تبریز می‌نویسد که برخلاف کشورهای اروپایی جریان روشنفکری از درون اندیشه سنتی بیرون نیامد و نتوانست در تحول خود، در نسبت میان روشنفکری و اندیشه سنتی تامل کند. برخلاف تاریخ اندیشه در اروپا که در آن، اندیشه تجدد با مناقشه متاخرین بر قدما آغاز شد و شالوده آن استوار شد، در ایران تجددخواهی از پی‌آمدهای بی‌اعتنایی متاخران به قدما بود و نه تاملی در بنیادهای اندیشه سنتی و در این بی‌اعتنایی، جدال میان متاخرین و قدما در نگرش (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۴۵ و ۴۶)

بنابراین نظام سنت قدمایی از منظر طباطبایی، سده‌ها نتوانسته بود از درون خود تحولی برای فهم مناسبات جهانی ایجاد کند، اما هنوز در ذهن و ضمیر ایرانیان نفوذ فراوان داشت. طباطبایی در کتاب آخر خود درباره ایران، ملت، دولت و حکومت قانون، برای نقد رویکردهای ضدتجدد در دوران معاصر، از اصطلاح ستمداری

(Traditionalism) در قیاس با شریعت‌مداری استفاده می‌کند، تا نشان دهد که چرا این رویکرد به سنت را بر نمی‌تابد. وی سنت‌مداری را بازگشت به نظام سنت، که هسته اصلی آن خردی ناب و جاودانی شمرده می‌شود، معنا می‌کند. وی از همین جا به دستگاه و تشکیلاتی که حول محور ملکه در پیش از انقلاب شکل گرفته بود، نقد وارد می‌کند. فعالیت‌های فریدید، نراقی، شایگان، انجمن شاهنشاهی فلسفه و لیلی امیرارجمند، در ظاهر برای پاسداشت فرهنگ ایران، اما به زعم طباطبایی، در باطن، همه علیه مشروطیت و فلسفه سیاسی آن بودند (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۴۹ و ۵۰). دفاع سنت‌مداران از سنت، در دوران جدید در حالی آغاز شد که پیوندهای مضمون سنت قدمایی با واقعیت تاریخی حیات اجتماعی گسسته بود (طباطبایی، ۱۳۹۵: ج ۱: ۱۱۶). او توضیح می‌دهد که در ایران، در غیاب جدال قدما و متاخرین، اگر از پاسداران سنتی صرف نظر کنیم که یکسره به الزامات دوران جدید بی‌اعتنا ماندند، اندیشه سنتی با دو رویکرد متفاوت روبرو شد. یک دسته آنهایی بودند که سنت را ابزاری برای رسیدن به قدرت سیاسی تصور کردند. افرادی که عموماً اهل ایدئولوژی‌های سیاسی و التقاطی بودند. دسته دوم، سنت‌مداران - که همچون اسوه اروپایی خود پدیداری نو است - بودند، که طباطبایی اینجا از توضیح کارل مانهایم کمک می‌گیرد تا سنت‌مداری را توضیح دهد. سنت‌مداری «صرف یک وضع انسانی» است، در قیاس با محافظه‌کاری که پدیداری تاریخی و جدید است. به نظر مانهایم نوعی محافظه‌کاری در نهاد بشر به ودیعه گذاشته شده است که پیوسته به آنچه از دنیای قدیم به او رسیده چنگ می‌زند و از هرگونه نوآوری گریزان است (همان، ۱۱۷). خاستگاه سنت‌مداری در ایران برخلاف تاریخ غربی، که سنت‌مداری واکنشی به فرا رسیدن پایان سنت به شمار می‌آمد، تصلب سنت بود (همان، ۱۲۳). بنابراین، طباطبایی ضمن توجه به سنت، راه خود را از رویکردهای ایدئولوژیک به سنت و سنت‌مداری جدا می‌کند. از اینجا می‌توان این جدایی و سپس طرح‌افکنی او از مفهوم سنت را دنبال کرد.

۳- نسبت مفهوم سنت در نزد طباطبایی و گادامر

طباطبایی بر آن بود که تصور پیچیده‌ای از واقعیت ایران دارد و با جستجو در منابع تاریخی و تدوین نظریه‌ای، تلاش می‌کند نظریه‌ای برای آن پیچیدگی‌ها و راهی به سوی فهمی متفاوت از ایران باز کند (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۴۳). او برای فهم سنت، به معادل لاتین آن و مشتقاتش در زبان‌های اروپایی برمی‌گردد. او توضیح می‌دهد که فریدید به درستی نشان داده بود که مفهوم سنت نمی‌تواند لایه‌های معنایی tradition را منتقل کند، زیرا در معنای فعل tradere انتقال میراث مستتر است و فریدید با توجه به فعل فرا دادن در فارسی، اصطلاح فرادش را بر ساخته بود که به نظر طباطبایی در مواردی می‌تواند کارساز باشد (طباطبایی، ۱۳۹۶: ب: ۱۲۹). اینجا می‌توان به فهم هرمنوتیکی از تاریخ نزدیک شد که با اندیشه

طباطبایی از سنت قرابت دارد. تعیین شرایط امکان کسب معرفت تاریخی از فرهنگ گذشته، برای فلسفه هرمنوتیکی پرسشی جدی است (کوززهوی، ۱۳۷۸: ۱۲۵). این فهم و کسب معرفت از گذشته به دریافت گادامر از هگل نزدیک است. گادامر نشان می‌دهد که هگل در معنای دیالکتیک (Aufhebung)، وضعی متفاوت با معنای پیشین این اصطلاح که به معنای ملغا کردن و نفی بود، اعمال می‌کند. برای هگل، دیالکتیک، متضمن حفظ همه جنبه‌های حقیقت است که خود را درون تناقضات نشان می‌دهد (گادامر، ۱۳۹۸: ۱۶۱). بر این اساس، اینکه طباطبایی مدام از به محک خوردن نظریه‌ها به تاریخ ایران سخن می‌گوید را می‌توان هگلی - گادامری فهمید. بر همین اساس، طباطبایی tradition را به سه مفهوم «فرادهش، سنت و فرا دادن» برمی‌گرداند (طباطبایی، ۱۳۹۶: ب: ۱۲۹). در مفهوم سنت در اندیشه اروپایی، سه عنصر امانت فراداده شده، مرجع تعلیم و نفس عمل انتقال را می‌توان تمییز داد، مفهوم پیچیده‌ای که سه مفهوم اساسی کتاب مقدس، فرادهش (سنتی که کلیسا از حواریون دریافت کرده) و کلیسا را شامل می‌شد (همان، ۱۳۲).

اکنون می‌توان با این تعریف طباطبایی از سنت، به فهم از تاریخ ایران برگردیم. در بحث از مشروطه خواهی، بر همین پایه و همین مفهوم از سنت است که طباطبایی استدلال می‌کند، رویارویی میرزای نائینی و شیخ فضل‌الله نوری دو دریافت از سنت قدمایی در پایان تاریخ آن بود (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف: ۵۴۸). جدال قدیم و جدید با پیروزی مشروطیت، در میان دو گروه از نظام سنت قدمایی و نه رویارویی تجدد و نظام سنت قدمایی شکل گرفت (همان، ۵۶۷). نکته‌ای که باید سده‌ها پیشتر رخ می‌داد و نه در تقابل با نظام متفاوت غربی. به سبب تصلب نظام سنت قدمایی، اندیشه مشروطه خواهی نمی‌توانست در درون نظام سنت تکوین پیدا کند (همان، ۵۵۱). مواجهه این نظام سنت قدمایی با هژمونی مدرنیته غربی را می‌توان از دیدگاه فلسفی گادامر دنبال کرد. گادامر نشان می‌دهد که فکر مبتنی بر زبان است. آنچه از آن سخن گفته می‌شود، خود را نخست از طریق ساخت زبانی «در جهان بودن» ما بیان می‌کند. این موضوع در مواجهه با زبان‌های خارجی معلوم می‌شود، به‌ویژه زبان‌هایی که منشا تاریخی و فرهنگی کاملاً متفاوتی دارند و ما را با تجربه‌ای از جهان آشنا می‌کنند که بیشتر نداشتیم و فاقد واژگانی در ازای آن بوده‌ایم (گادامر، ۱۳۹۸: ۱۷۸ و ۱۷۹). این توضیح گادامر را می‌توان در مورد واژه‌هایی نظیر قانون و تجدد مضمون محتوایی آن‌ها در دوران مشروطه به کار برد. گادامر برای فهم هگل^۳ توضیح می‌دهد که کوشش هگل برای پیوست خودش به یونانیان، نشان داد که بازهمگرایی موثری میان او و آن‌ها وجود دارد. این همگرایی، تمایل به تعمق نظری است که نیمی از آن را هگل از متون یونانی به گمان دریافته و نیمی را به زور بیرون کشیده است (همان، ۴۳). تعمقی که

^۳ - گادامر نقل معروفی درباره هگل دارد. وی برای نشان دادن پیچیدگی و دشواری فلسفیدن هگل گفته بود: باید هگل را هجی کنیم.

در نظام سنت قدمایی ایران رخ نداده بود و به ناچار با فرهنگ جدید و زبان جدیدی مواجه شده بود که فهمی متفاوت و موثر از جهان به دست می‌داد که مفاهیم و زبان ایرانیان در آن دوره، توانایی برابری در مقابل آن را نداشتند. طباطبایی بر همین اساس بیان می‌کرد که این وضعیت ناشی از شکست ما بود و پیش از هر چیز، در حوزه اندیشه شکست خورده بودیم.

گادامر در توضیح تلقی خود از تاریخ، با طرح دو مفهوم Bewahrung و Bewährung دریافتش از سنت و لازمه پویایی آن را نشان می‌دهد که به فهم طباطبایی از تصلب سنت، لازمه جدال متاخرین و متقدمین و جدال قدیم و جدید نزدیک است. دو مفهوم گادامر که ریشه در مفهوم حقیقت در زبان آلمانی (Wahrheit) دارند، به معنای خود را به محک زدن و ادامه دادن است (Gadamer, 1999: 292). گادامر از اینجا به مفهوم Überlieferung می‌پردازد که نوعی نقل در سنت و فرادش را نشان می‌دهد. بر این اساس می‌توان گفت، طباطبایی، متاخرین غایب در نظام سنت قدمایی را از تجدد غربی وارد می‌کند، تا سنت قدمایی را به محک بزند، اما هدفش گشودن آن سنت و به بیان گادامری، Überlieferung است، که تاریخ را امری در گذشته می‌داند که هنوز در گذشته. تاریخی که مدام با اندیشه دیگری در حال تاثیر و تاثر است و گادامر اصطلاح تاریخ تاثیر و تاثر (Wirkungsgeschichte) را نیز برای آن به کار می‌برد (ibid, 305-308). گادامر در توضیح اینکه چگونه یک سنت می‌تواند از درون متحول شود، مفهوم هربارینگی (Jeweiligkeit) را بکار می‌گیرد. مقصود گادامر آن است که با خوانش‌های مداوم، یک سنت تاریخی می‌تواند در نسبت با سنت‌های دیگر تاثیر پذیرفته و یا بر آن‌ها اثر بگذارد (Gadamer, 1999: 295-294). این خوانش مدام و به محک زدن خود برای توضیح جهان و فهم آن، مدتها بود که در اندیشه ایرانی با بن بست مواجه شده بود و طباطبایی تلاش می‌کند تا از این دیدگاه نزدیک به دیدگاه گادامر، تصلب سنت را توضیح دهد.

۴- سنت، امر معطوف به آینده

طباطبایی همواره آن وجه زایا و رو به تغییر امر قدیم را مدنظر دارد، آن امری که می‌تواند جدید شود. او بر روی فقه تاکید می‌کند تا نشان دهد اهمیت مشروطیت در این است که می‌خواهد این بخش از سنت را به نظام حقوقی جدید تبدیل کند (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج: ۷۴). تا پیروزی جنبش مشروطه خواهی در ایران، وسوسه بازگشت به سنت قدمایی، پیوسته مانعی برای تدوین نظریه سیاسی جدید بود (همان، ۸۷). طباطبایی بر همین اساس نگاه نقادانه خود را در مورد سیدحسین نصر دقیق‌تر می‌کند و به وجهی از نظر او اعتبار می‌بخشد، اما در عین حال مهم‌ترین مشکل اندیشه سنت‌مدار او را نیز توضیح می‌دهد.

«...البته نصر، نیز در فقراتی از کتاب خود، به‌ویژه با اشاراتی به مورد کتاب جاویدان خرد، کوشیده است دریافت سنت‌مدارانه از مضمون سنت را با میراث عقلانی تمدن‌های قدیم از یک سنخ بدانند، اما او به این نکته توجهی نشان نداده است که ضابطه سنجش در جاویدان خرد مسکویه رازی خرد بود. هدف اصلی ابوعلی مسکویه از تاکید بر افق‌های گسترده خرد همه اقوام و ملت‌ها نفی دگرگونی‌های عصر «جدید» او نیست، بلکه او از این حیث همه گنجینه‌های سنت قدمایی را در عصر زرین فرهنگ ایران به عنوان هسته معقول جاویدان خرد به میان می‌کشد که در زمانه او نیز تفسیر سنت‌مدارانه سنت خطرناک‌ترین آفت عصر نوزایش اسلامی به شمار می‌آمد» (همان، ۱۲۱ و ۱۲۲).

طباطبایی به این وجه امر نو در دل سنت بسیار اهمیت می‌دهد و در توضیحش از دیانت مسیحی به این نکته توجه نشان می‌دهد. مسیحیت مانند جریان‌های اندیشه باطنی که باب فیض در آن‌ها بسته نمی‌شود، از همان آغاز، دیانتی ناظر بر آینده بود و مفهوم سنت نیز در آن به ظاهر قول و فعلی که در گذشته اتفاق افتاده، دلالت نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۶: ب: ۱۳۰). طباطبایی در توضیحش از قدیم بودن ملیت ایرانی نیز، همین وجه رو به آینده را مدنظر دارد و معتقد است که واقعیت تاریخی امر ملی، یعنی شالوده استوار آن، به عنوان خاستگاه ملیت ایرانی همان جدید در قدیم است (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۶۷). طباطبایی با همین نگاه که وجهی از سنت را به آینده متصل می‌کند، نظر خودش در مورد دانشگاه را نیز بسط می‌دهد. در این دیدگاه، همه دانش‌هایی که در تاسیس علم ایرانشهر وارد می‌شوند، ناحیه‌هایی از دانش آینده خواهند بود که منطق ایرانشهر و اندیشیدن ایرانشهری بر آن‌ها حاکم است (طباطبایی، ۱۳۹۸: ب: ۴۵). این نقطه‌نظر طباطبایی را می‌توان در خوانش مصداقی او از وضعیت دانشگاه در ایران نیز دنبال کرد. وی در قیاسی با رشته علوم سیاسی، رشته حقوق را واجد این مولفه آینده‌نگری می‌داند که باید در دانشگاه ایرانشهر روی دهد.

طباطبایی توضیح می‌دهد که پیش از انقلاب فرهنگی، یک نظریه حقوق ایرانی در حال تکوین بود و سابقه آشنایی حقوقدان‌هایی مانند سیدحسن امامی با اصول و قواعد فقه، این امکان را به آنان می‌داد که حوزه‌ای مانند حقوق خصوصی را با توجه به نظریه‌های جدید بفهمند و آن را در تفسیر قانون مدنی ایران به کار گیرند. بنا بر نظر طباطبایی، شاید بتوان گفت که حقوق مدنی استاد امامی گامی بلند به سوی تدوین نظریه‌ای برای حقوق خصوصی ایران و حقوق مدنی کاتوزیان گامی به عقب بود (همان، ۳۹ و ۴۰). این نگاه

آینده‌نگری به سوی سنت که می‌توان همزمان در آرای گادامر و کوزلک (Koselleck)^۴ مشاهده کرد، در نگاه طباطبایی در همه دوره‌های تاریخی حضور دارد. طباطبایی بر همین اساس همواره به دنبال «ناحیه‌های جدید در قدیم» بود. در نگاه نقادانه او به سنت قدمایی، وجهی معطوف به آینده که کوزلک در تاریخ تحول مفاهیم از آن به Zukünftigkeit تعبیر می‌کند وجود دارد. کوزلک در تاریخ تحول مفاهیم، یکی از ویژگی‌های مهم تحول مفاهیم در بستر یک تاریخ پویا را «آیندگی» می‌داند (Koselleck, 1995: 112). می‌توان این قیاس را در نسبت با تفاوتی که میان فهم حقوق خصوصی از دیدگاه امامی و حقوق مدنی از دیدگاه کاتوزیان، طباطبایی وارد می‌کند، در نظر گرفت.

طباطبایی اهمیت این جدال قدما و متاخرین در گشودگی سنت را در همه دوره‌ها نشان می‌دهد. در خوانشش از اندیشه ابن‌مقفع، نشان می‌دهد که رساله فی‌الصحابه که به احتمال زیاد برای خلیفه، منصور عباسی، نوشته شده بود، در قیاس با نوشته‌های دیگر ابن‌مقفع که همگی در قامت سنت اندرزننامه‌ای هستند، تفاوتی مهم دارد. او توضیح می‌دهد که رساله فی‌الصحابه، به لحاظ مضمون و انسجام منطقی، در میان آثار ابن‌مقفع بی‌همتا است و از سنت اندرزننامه‌ای رایج فراتر رفته، ناظر بر وضع جدید و ویژه‌ای است که در آغاز دوره اسلامی پدیدار شده بود (طباطبایی، ۱۳۹۵: ب: ۱۰۱ و ۱۰۲). بدین معنا می‌توان گفت مراد طباطبایی از گذار، از نظام سنت قدمایی به دوران تجدد، به معنای جامعه‌شناختی نیست که فرض گرفته شود لحظه حال را تعلیق می‌کند (نک: توفیق و دیگران، ۱۳۹۸: ۵۹-۶۵)، بلکه مدام سنتی نوشونده است و جدال قدیم و جدید، برای شناخت «ناحیه‌های جدید در قدیم» رخ می‌دهد. به بیان گادامری، مدام در حال Bewahrung و Bewahrung است تا مدام خود را به محک امر نو بزند. به بیان گادامر، سنت، وساطتی مدام است و تاریخ اینگونه معنا می‌یابد. وجه پویای سنت، در اینجا با گذشته (Vergangenheit) تفاوت می‌یابد و خود را در مفهوم (Gewesenheit) نشان می‌دهد تا نشان دهد ساختار تاریخ، و به یک معنا سنت، همواره ماضی نقلی است و نه ماضی. بنابراین جدال سنت و تجدد از دیدگاه طباطبایی، همواره در ذیل سنت طرح می‌شود، با این توضیح که بازگشت به قدما تنها می‌تواند به قصد تاسیس باشد و نه تقلید (طباطبایی، ۱۳۹۵: الف: ۲۹۶). اکنون به نقد آن دانشجو به سخنرانان که در ابتدای مقاله بدان اشاره شد بازمی‌گردیم.

اگر طباطبایی در این اندازه تام و تمام که این دانشجو اصرار داشت، به سنت بها می‌دهد، پس جایگاه تجدد

^۴ - برای پیوند اندیشه کوزلک که طباطبایی در آثارش مشخصاً از او متأثر است، با اندیشه هرمنوتیکی گادامر، در زبان فارسی نک: کوزلک، راینهارت، (۱۴۰۱)، تاریخ مفهومی، بنیان‌های نظریه نوین تاریخ، ترجمه عیسی عبدی، تهران، انتشارات فرهامه، صص ۷۶-۸۴.

کجا خواهد بود؟ این همه الهام گرفتن‌های او از متفکران غربی را چگونه باید فهمید؟ با توضیحاتی که داده شد، اکنون می‌توان گفت از آن جایی که طباطبایی جدال قدیم و جدید را به نفع جدید همواره می‌خواهد، تا آن فرهنگ و سنت بتواند مناسبات روزگار نو را همچنان توضیح دهد، تجدد غربی، امری نو است که چون در سنت قدمایی، سده‌ها پیش به بن‌بست اندیشیدن رانده شده بودیم، اکنون پدیدار شده است تا نقش متاخرین را در جدال با سنت متقدم بازی کند. هر چند این وضعیت پیچیدگی‌هایی بوجود آورده است، از جمله ظهور روشنفکرانی که نسبتی با سنت متقدم ندارند، اما طباطبایی تلاش می‌کند مدرنیته را هم بدین معنا ذیل سنت قرار دهد تا بتواند در نهایت راهی برای نوشدن سنت، به سمت متاخرین و زمانه ما بگشاید. راهی که دیگر امکان بازگشت به سنت قدمایی را در هر وجهی، به صورت هستی‌شناسانه ببندد. بنابراین بدین معنا او دلبسته سنت نیست، به اهمیت آن در تاسیس تجدد واقف است. او بر همین پایه معتقد است که در شرایط تصلب سنت که ما در آن قرار داریم، و در زوال اندیشه، نوشتن تاریخ پایه‌ای اندیشه در ایران، بی‌آنکه دریافتی از تاریخ اندیشه در اروپا داشته باشیم، ممکن نیست (همان، ۲۹۰). او اشاره می‌کند که مشکل ما خروج از سنت نیست، خروج از سنت‌زدگی است. بدون سنت نمی‌توان اندیشید، اما با سنت‌زدگی نیز هم (همان، ۲۹۲ و ۲۹۳) بنابراین و بنا بر تفسیر طباطبایی، رنسانس نخستین در سده‌های سوم و چهارم هجری، با دریافتی از جایگاه میراث اندیشه ایرانی‌شهری، به عنوان صورتی از «جدید در قدیم» امکان‌پذیر شده بود. اگرچه این دریافت را نمی‌توان نظریه در معنای جدید آن خواند، اما به نوعی همچون نظریه‌ای بود که خوانش جدیدی از نظام سنت باستانی را امکان‌پذیر می‌کرد. در فرهنگ و تمدن ایرانی، پیوسته ناحیه‌هایی از جدید در قدیم وجود داشته است (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف: ۴۳۶). طباطبایی با همین رویکرد به دنبال راهی به سوی نوزایش دوم بود.

با رویکرد هویت فرهنگی نیز می‌توان فهم طباطبایی از ایران فرهنگی و ایرانی‌شهر، در نسبت قدیم و قدیم را توضیح داد، زیرا از دیدگاه تاریخ فرهنگی، هویت فرهنگی همچنان که به گذشته تعلق دارد، به آینده نیز متعلق است (مصباحیان، ۱۳۹۸: ۲۶۴). یکی از مهم‌ترین فیلسوفان تاریخ ایران که طباطبایی بسیار به او اهمیت می‌دهد، سهروردی است. طباطبایی بر پایه همین فهم از سنت، تجدد، قدیم، جدید، و تاریخ است که سهروردی را مجدد ایران می‌خواند. از دیدگاه سهروردی، آن گذشته، گذشته ایران، گذشته بی‌آینده نبود، بلکه او با تجدید آن گذشته در زمان حال، با قرار دادن آن افق در ساخت زمانی، نشان داد که دارای ساخت وجودی است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۵ و ۱۶). اکنون به نظر می‌توان گفت که سخن فلسفی طباطبایی از شرایط امتناع و یا شرایط امکان چگونه فهمیده می‌شود. او در تلاش بود تا از وجوه مختلف نظام سنت قدمایی و بن‌بستی که به واسطه قرن‌ها شرایط امتناع اندیشه بر آن حاکم شده بود، با وارد کردن نقش متاخرین از

مفاهیم غربی در جدال با متقدمین نظام سنت قدمایی، امکانی را به سوی تجدد ایرانی هموار کند. راهی که اگر طی شود، تجدیدی خواهد بود که بر پایه توضیحی که داده شد، خود به وجهی از سنت تبدیل می‌شود که برخلاف سنت زدگی، همواره نوعی آیندگی و «تأخیه جدید در قدیم» در بطن خود خواهد داشت. «سنت» را این گونه می‌توان در اندیشه طباطبایی فهمید.

کتابنامه:

- توفیق‌ابراهیم و دیگران، (۱۳۹۸)، نامیدن تعلیق، برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی انتقادی در ایران، چاپ اول، تهران، مانیا هنر طباطبایی، جواد، (۱۳۹۲)، پیشگفتار فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی از هانری کربن، چاپ اول، ویراست دوم، تهران، مینوی‌خرد
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۵ الف)، «بدون سنت نمی‌توان اندیشید»، در: فلسفه و سیاست، مجموعه مقالات جواد طباطبایی، گردآوری و تدوین حامد زارع، تهران، فلات
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۵ ب)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ملاحظاتی در مبانی نظری، چاپ دوم، تهران، مینوی‌خرد
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۵ ج)، تاملی درباره ایران، جلد دوم، نظریه حکومت قانون در ایران، بخش نخست، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، چاپ سوم، تهران، مینوی‌خرد
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۶ الف)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ اول، تهران، مینوی‌خرد
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۶ ب)، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه، دفتر نخست: جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست، چاپ دوم، تهران، مینوی‌خرد
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۷)، تاملی درباره ایران، جلد نخست، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، با ملاحظاتی مقدماتی در مفهوم ایران، چاپ سوم، تهران، مینوی‌خرد
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۸ الف)، تاملی درباره ایران، جلد دوم، نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم، مبانی نظریه مشروطه‌خواهی، چاپ سوم، تهران، مینوی‌خرد
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۸ ب)، ملاحظات درباره دانشگاه، چاپ اول، تهران، مینوی‌خرد
- طباطبایی، جواد، (۱۳۹۹)، ملت، دولت و حکومت قانون، جستار در بیان نص و سنت، چاپ سوم، تهران، مینوی‌خرد
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۸)، حلقه انتقادی، ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ دوم، تهران، روشنگران و مطالعات زنان
- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۹۸)، دیالکتیک هگل، مقاله‌هایی از مجموعه «فلسفه نوین»، ترجمه پگاه مصلح، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی
- مصباحیان، حسین، (۱۳۹۸)، بازآفرینی خویشتن: مواجهه‌های فلسفی با تاریخ‌نگاری هویت فرهنگی، مجله تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، دانشگاه الزهراء، شماره ۲۳ پیاپی ۱۰۸، صفحات ۲۵۵-۲۷۴، تهران

-Gadamer, Hans Georg, (1999), *Wahrheit und Methode*, Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

-Koselleck, Reinhart, (1995), "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte", in "Vergangene Zukunft", Zur Semantik geschichtlicher zeiten, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 107-129

ایران در تجلی تکینگی

بحثی اجمالی در باب تبعات غرابت ایران در آرای دکتر جواد طباطبایی



الاهه حسینی رامندی

چندی پیش حین مطالعه و تأمل در مفهوم تاج و تخت^(۱)، به‌طور اتفاقی به کتابی با عنوان «شاهنشاه»^(۲) برخوردم که نویسنده‌ای امریکایی در سال ۱۹۷۹ تألیف کرده بوده؛^(۳) کتاب، مطالعه‌ای در نظریه‌ی سیاسی و ملاحظات قانونی حکومتداری در ایران دوران پهلوی است و به واسطه‌ی دقت نظری که در تشریح قدرت شاه، طبیعت اساسی پادشاهی و سنت‌های شاهنشاهی ایران دارد، از جمله نوشته‌های مطلوبی است که به‌نظر نگارنده‌ی این سطور می‌بایست مورد دغدغه‌ی اهل نظر در ایران قرار بگیرد.

نویسنده ایران را صاحب Singularity می‌داند:

«شاه پیوسته بر منافع شخصی ایران تأکید می‌کند. سیاست او داشتن روابط بدون مداخله است... پس در وهله اول درک "تکینگی" موقعیت ایران مهم است... این تنها جذابیت آن نیست. نقطه قوت آن است. دومین چیزی که باید به خاطر داشت این است که شاه و کشورش قرن‌ها متمایز نبوده‌اند. تعامل بین این دو بازیگر اصلی در خاورمیانه، به قدمت تاریخ منطقه است.»^(۴)

این صفت دال بر منحصر به فرد بودن ایران است. چنین غرابتی، اگر قدری ژرف‌تر بیان‌دیشیم، تبعاتی به‌همراه دارد. مقاله‌ی پیش رو می‌کوشد تا با استفاده از برخی از مفاهیم مطرح شده از سوی شادروان دکتر جواد طباطبایی به بحثی انتقادی درباره‌ی آن دامنه بزند.

این نظر که کشور ایران در میان دول جهان تشخیص تاریخی دارد، یا به عبارت دیگر منحصر به فرد است، دستمایه‌ی گفتگوهای فراوانی بوده است. در عصر جدید، منضم به موضوع ما فضل تقدّم شاید با هگل باشد که در درسگفتارهای فلسفه تاریخ خود چنین می‌گوید:^(۵)

امپراتوری ایران یک پادشاهی^(۶) به معنای مدرن است، همانند رایش^(۷) پیشین آلمان و امپراتوری^(۸) عظیم تحت فرمان ناپلئون، چراکه از انبوهی از دولت‌ها تشکیل شده، که اگرچه وابسته هستند، اما در عین حال فردیت، آداب و رسوم و حقوق خود را حفظ کرده‌اند.

قوانین کلی که همه‌ی آن‌ها موظف به التزام به آن هستند، به شرایط خاص آن‌ها آسیبی وارد نکرده، بلکه حتی آن‌ها را محافظت و حفظ کرده است، و بنابراین هر یک از این اقوام که کل را تشکیل می‌دهند، شکل خاص نظام‌نامه‌ی خود را دارند. همانطور که نور همه چیز را روشن می‌کند و به هر چیز سرزندگی منحصر به فردی می‌بخشد، به همین ترتیب حکومت ایران بر انبوهی از ملت‌ها کشیده شده و اجازه می‌دهد که خاص بمانند.

آن‌چه از گفتار فیلسوف آلمانی می‌توان برگرفت آن است که ایران نقطه عطفی در تاریخ است. هگل بعدتر خواهد گفت که پادشاهی ایران نخستین تجلی‌گاه آزادی است. بدین ترتیب، ایران در سیر تاریخی خود از روزگاری که به مکانی برای تجلی آزادی در نخستین دولت تاریخ بدل شد، تا بعدها که به مصائب جدیدتری آزموده شد، همواره صاحب فردیتی خاص بوده که می‌خواهم آن را «تکینگی»^(۹) بنامم. این تکینگی که در آغاز مطلب نیز از قول نویسنده‌ای آمریکایی بازگو کردم، به تعبیری یعنی خلجان روحی ایران در گذار تاریخی‌اش از مصائب گوناگون، او را از منزلی به منزل دیگر سوق داده، اما در هر منزل، اگر روح و اندام او را به‌دقت بررسییم، اگرچه ردپای مزاج زمانه را بر تنواری او عیان می‌بینیم، آتشکده‌ش خاموش نشده است. وجود آتشی نهانی که وجه تمایز ایران از دیگر سرزمین‌هایی است که زیر سُم ستوران بیگانه قالب تهی کرده‌اند، از وجوه این تکینگی است و موجب شده تا در هر منزلی و یا در پس هر مصیبتی، روح ایران در الوان مختلف، و در کالبدهایی نو به نو، باز آن آتش درون را که هگل در آغاز متن از آن به «روشنایی» تعبیر می‌کند، بازتاب می‌دهد.

با این توضیح کوتاه، فراخور تنگنای ماهیت مقالاتی ازین سنخ، بحث در باب عصر تاریخی ایران پیش از برخورد با جهان مدرن را به فرصت دیگری موکول می‌کنیم، تا بتوانیم بر این پرسش تمرکز کنیم که چه

پیش آمد که در سده‌ی اخیر «تکنیکی» ایران دستخوش غارت شد. چه این وضعیت جدید مشابهتی با بلایای سابق که تنها جسم ایران را به یغما می‌برد نداشت. به تعبیر من، پس از حمله‌ی اعراب، با فروافتادن نظام سیاسی ایرانشهری، آن آتشی را که زرتشت از بهشت آورده، و بر زمین ایران مستقر کرد بود و در اثر حمله‌ی تازیان به قول حضرت فردوسی^(۱۰) دچار فترت شده بود، طی پدیداری تاریخی از انظار اغیار غیب شده، به درون وجدان ایران خزیده و آن‌جا نیز به قول حضرت حافظ جاودان شده بود.^(۱۱)

چند سده بعد، برخورد جدی ایرانیان با غرب در سده‌ی نوزدهم که با شکست‌های جدی ارتش ایران از قوای نظامی روس همراه بود، به مرور مقدمات آگاهی از این واقعیت را فراهم آورد که بر خلاف گذشته، اکنون چیزی صحیح نیست. در میان پرسش‌های عباس میرزا از ژوبر فرستاده‌ی ناپلئون، این مفهوم به ذهن متبادر می‌شود که تصور سنتی از خودم‌گزینداری ایرانیان که در نامه‌ی تنسر به گشنسب فرمانروای طبرستان یا شعر نظامی گنجوی نمونه‌ای از آن را می‌بینیم، به چالش کشیده شده است.^(۱۲) عباس میرزا می‌پرسد:

«مگر خورشید بر ما زودتر نمی‌تابد؟»

منظور ولیعهد آن است که مگر آن‌چه به لحاظ نظری سابقا در حکم قاعده بود، دیگر برقرار نمی‌باشد؟ طبیعتا عباس میرزا اگرچه با هوش ذاتی خود متوجه چیزهایی شده بود که در مقایسه با دقت نظری اطرافیان خلیفه‌ی عثمانی، از نظر سفیر ناپلئون بسیار نبوغ‌آمیز جلوه می‌نمود، اما به استعداد فهم زمانه، نمی‌توانست متوجه باشد که در پس قرون متمادی که ایران در انحطاط تاریخی خود به سر می‌برده، تحولاتی اساسی در غرب رخ داده، تا به آن گسل اساسی سده‌ی ۱۹م که آن را مدرنیته می‌نامیم، می‌رسد.

چنان تحولات اساسی، که به برکت شکست‌های خفت‌بار ایران در جنگ با روس، در حوزه‌ی عمل به تجربه‌ی ولیعهد ایران رسیده بود، البته که در حوزه‌ی نظر با پشتوانه‌ای نظری توسط نظام قرون وسطایی دانش در ایران نمی‌توانست همراه باشد. در واقع شاخصه‌ی اصلی انحطاط در ایران، همین بود:

«گسست عمل از نظر»

این شکاف بزرگ در همان دوران به نوعی در کشورهایی چون پروس که گرفتار نظام‌هایی ارتجاعی بودند نیز تجربه شده بود. با این تفاوت برای اروپاییان این امکان فراهم بود که با چابکی میان نظر و عمل خود از طریق استفاده از منابع عظیم فکری که طی چند سده‌ی گذشته فراهم آمده بود، قرینه‌ای ایجاد کنند.

ایران اما به خفته‌ی هزار ساله‌ای می‌مانست که ناگاه بی‌آن‌که خود بداند یا بخواهد، در اثر تمنای دیگران به تملک اموالش، از خواب پریده و خوابالوده هنوز نمی‌داند که چه اتفاقی افتاده و چگونه می‌بایست در برابر دشمنان آرایش جنگی بگیرد.

مدتی بعدتر، آگاهی ایرانیان نسبت به این موضوع که دستگاه فکری قدمایی نمی‌تواند شرحی بر مصائب روز ایران داشته باشد، ژرف‌تر می‌شود. مقاومت‌هایی هم البته از سوی دستگاه ارتجاعی سلطنت قجری برای جلوگیری از دامنه زده شدن به این تعمیق آگاهی صورت می‌گیرد که موفق نمی‌شود. سرانجام نظام فکری قدمایی که به قول دکتر جواد طباطبایی متصلب شده، شکست را می‌پذیرد. اکنون ایرانی می‌داند که برای فهم جهان جدید، و برای ایجاد قدرتی هم‌چون دولت‌های غربی، می‌بایست از غرب تقلید کند. از صناعات و فنون تا مد لباس و داستان‌نویسی.

شناخت ایرانیان از محتوای علل سیطره‌ی اروپاییان بر سرنوشت‌شان اگرچه به‌لحاظ عملی ژرف است، اما دستگاه نظام فکری ایرانی که نتوانسته از درون خود متحول بشود، هم‌دوش با عدم فهم سنت اندیشه‌ی غربی، به مرور از فهم آن‌چه که خود بوده یا هست، نیز ناتوان می‌گردد.

این جاست که نیاز به تقلید از غرب اهمیت می‌یابد. برخی حتی تصور می‌کنند که از فرق سر تا نوک پا می‌بایست غربی شد. منتها این تقلید اگرچه در حوزه‌ی عمل به پیکر خسته‌ی کشور، نیمه‌جانی می‌دهد، باز در حوزه‌ی نظری اخته می‌ماند.

مطلب فوق را اگر بکشیم تا به شکل دیگری از نو مرور کنیم، در اثر انحطاط تاریخی ایران پس از عصر زرین تاریخ و فرهنگ آن، آگاهی ملی ایرانیان از تاریخ پایه‌ای ایران دچار گسست شد.

پس از چند سده انحطاط، در دوران قاجار، با روشن شدن ناکارآمدی دانش و بینش ایرانی در مواجهه با جهان جدید — که درکی از آن را در پرسش‌های عباس میرزا از ژوبر سفیر ناپلئون می‌توان دید — از آن‌جا که سیطره‌ی اسباب و ابزار قدرت غربیان همراه با سیطره‌ی شناخت جدید آنان از جهان بود، ایرانیان آگاهی تاریخی جدید خویش را بر تلقی خاص آگاهی غربیان از شرق استوار ساختند، که ایران‌شناسی خوانده می‌شود.

به بیانی دیگر، در این بخش از جهان، پیش از آن‌که قدرت‌های بیگانه سلطه خود را اعمال کنند، علم و آگاهی تاریخی تعطیل شده بود. یعنی به‌خلاف آنچه کسانی مانند ادوارد سعید گفته‌اند، سلطه خارجی علت تعطیل علم نبود بلکه معلول آن بود.

با این حال، به‌خلاف کشورهای اسلامی که ناتوانی خویش در پیوند با جهان مدرن را به نظریه‌ی «استعمار» فراقندند و به‌چه‌باید کرد «اتحاد اسلام» روی آوردند، ایرانیان که چه در دوران باستان و چه در عصر زرین تاریخ و فرهنگ ایران با اندیشه‌ی غربی در پیوند بودند، در دوران مشروطه بار دیگر در پیوند با جهان مدرن، این‌بار آگاهی تاریخی خویش را — هرچند از زاویه‌ی دید غربی‌ها — بازسازی کردند.

در این میان در حالی که آگاهی تاریخی جدید ایرانی، ایران را در پیوندی تنگاتنگ با تاریخ جهان مدرن قرار داده بود، با ورود نظریات اتحاد اسلامی از سیدجمال‌افغانی تا سیدقطب و آل‌احمد و شریعتی و ...، آگاهی ملی جدید ایرانیان که با تحول و پیشرفت و توسعه‌ی ایران در عصر پهلوی می‌توانست هم‌مسیر باشد، مورد هجوم نظریاتی قرار گرفت که از سرنوشت جدای ایران از سایر کشورهای اسلامی ناشاد بودند!

یکی از علل اصلی خلط وضع تاریخی ایران با دیگر کشورهای اسلامی، ورود نظریه‌ی استعمار به

ایران بود که وضع انقلاب مشروطه در ایران را که در آن تمدن ایرانی پیوندی با مدرنیته‌ی غربی یافته بود، به چشم وضعیت مستعمراتی تبیین می‌کرد.

در این راستا ورود نظریات ایران‌شناسی غربی که موجب ایجاد آگاهی ملی در ایرانیان و جنبش و جوشی همپا با انقلاب مشروطه شده بود، از سوی نظریه‌ی استعمار به چشم ابزار غربیان در استعمار نوین ملل اسلامی رصد شد. چرا که در نظریات ایران‌شناسی به وضوح بر سرشت متفاوت ایران با دیگر ملل اسلامی تأکید شده. یعنی بر تکیه بودن ایران صحه گذاشته شده بود. و اما بحث درباره‌ی روش دفاع طباطبایی از تکیه‌ی ایران را در جدال با مدعیان، به مجال دیگری موکول می‌کنیم تا به وجه دیگری از خصلت تکیه بودن ایران بپردازیم.

اگر نه مهم‌ترین، یکی از احکام مهمی که خواننده‌ی آثار شادروان طباطبایی پس از مدتی غوروغوص در آثار او با آن مواجه می‌شود، بحث «ضرورت اجتهاد» در هر دو حوزه‌ی فهم نظری نظام سنت ایران در عین درک دقیق دستگاه نظام مفاهیم غربی است. افزودن قید ضرورت از باب مقابله با دو جبهه از پیکار جویانی است که هر یک اهمیت یکی از این دو حوزه را فروافکنده است. جبهه‌ی نخست سنت‌مدارانی هستند که به ضرورت استفاده‌ی مجتهدانه از نظام مفاهیم غربی کافر هستند و جبهه‌ای که از فرق سر تا نوک پا غربی شدن را معتبر دوست می‌دارند. تجربه‌ی یک سده‌ی اخیر تاریخ معاصر ایران، از منظر دکتر جواد طباطبایی، مکان تجلی دل‌پیچه‌ای است که تنواره‌ی ایران در اثر تجویز یکی از این دو نسخه، بدان دچار شده است.

تردستی هگل‌روشنه‌ی طباطبایی در این جا آن است که نه تنها به نقادی این تجویزها می‌پردازد، بلکه اغراض خود نسخه‌پرداز را در صدور چنین نسخه‌هایی، معلول عامل تاریخی مهم‌تری قرار می‌دهد که آن را مقوله‌ی «انحطاط» می‌نامد. بدین ترتیب چه طباطبایی به‌عنوان راوی این اجتهاد و چه کسانی که در فهم سنت ایرانی و غربی نامجتهدانند، هر دو به زمینه‌ی^(۱۳) سیر طریقت معکوس تاریخ ایران (در تضاد با سیر پیشرفت در تاریخ غرب) منضم می‌شوند.

ازین جا به بعد، تردستی‌های مارکیستی که در آن روش از محتوا جدا می‌شود، مجال بروز نخواهند یافت. بدین ترتیب جمله نسخه‌پیچی‌هایی که در دوران معاصر برای درمان مسائل ایران انجام شده، خود به‌عنوان نشانه‌های بالینی بیماری انحطاط ایران طبقه‌بندی می‌شوند. بدین سان درزی خود در کوزه می‌افتد.^(۱۴)

در شرح این دقیقه که چرا نمی‌توان از هر نسخه‌ای برای تداوی انحطاط ایران بهره گرفت، نگارنده نخست می‌کوشد تا منضم به تخصص خود در علم داروسازی مثالی ارائه کند. پیشتر اما به‌تاکید تذکر می‌دهد که به قول دکتر طباطبایی می‌بایست از دخالت [متد] مهندسان در علوم انسانی به‌جد جلوگیری کرد. به‌همین سبب، ضمن لحاظ کردن تفاوت روش در علوم پزشکی با علوم انسانی، به‌اعتبار آن که کنکاش علمی ما در تاریخ، نوعی عمل جراحی به جهت زدودن سرطان ایدئولوژی از پیکره‌ی حوزه‌ی اندیشه در کشور نیز هست، با توجه به دقایق تجربی در علم داروشناسی، به نقد واردات و تجویز نظریه از کشورهای دیگر برای حل مشکل ایران می‌پردازم.

تصور عمومی بر این است که به‌واسطه‌ی مخرج مشترک تمامی انسان‌ها با یکدیگر، در بیماری‌های مشابه می‌توان تجویزهایی مشابه داشت. یعنی در افواه عموم این تصور رایج است که موجودی با عنوان انسان وجود دارد که چون درد مشترک دارد، درمان مشترک هم می‌تواند داشته باشد. در حیطه‌ی تخصصی البته این ادعا پذیرفتنی نیست. برای درک بهتر می‌توان از خاصیت درمانی یکی از مشتقات کومارین، با عنوان وارفارین مثال زد. این دارو از سال ۱۹۵۰ به عنوان داروی ضدانعقاد خون برای درمان و پیشگیری بیماری‌های ترمبوآمبولیک در سراسر جهان مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما به‌همان وجه که می‌تواند به‌طرز موثری موجب درمان بسیاری از بیماران شود، در صورت عدم توجه به جهش‌های ژنی در مناطق خاص می‌تواند باعث بروز خونریزی‌های کشنده شود. در تحقیقات فارماکوژنتیک نشان داده شده بیشترین عوارض به دلیل تغییر در ژن VKORC1 و Cytochrom P می‌باشد، که به طور مثال ساکنین منطقه‌ی قفقاز دارای ۸۰٪ جهش ژنی در آنزیم CYP2C9 و بیش از ۴۰٪ جهش ژنی در VKORC1 هستند که باعث تغییر در اثر بخشی دارو (Pharmakodynamik) می‌شود که در صورت عدم تغییر دوز باعث خونریزی شدید و منجر به مرگ خواهد شد، که برای علاقه‌مندان به بحث تخصصی در این موضوع در پانویس مقاله تغییرات دوز برحسب فارماکوژنتیک نشان داده شده است.^{(۱۵) (۱۶)}

مثال دیگر در همین مورد داروی پریماکوئین (Primaquin) است. این دارو در جنگ جهانی دوم برای پیشگیری از مالاریا برای سربازان تجویز شد.^(۱۷) اما پس از دوره‌ی مصرف در بسیاری از سربازان آفریقایی - آمریکایی، عارضه‌ی کم‌خونی شدید گزارش شد. با تحقیقات بعدی مشخص شد که علت، کمبود ژنتیکی

در آنزیم G6PF است، که بیشترین تغییر در ژن و کمبود G6PF در مردان سیاه‌پوست و ساکنین مدیترانه می‌باشد^(۱۸)

نکته‌ی مهم مطلب فوق آن است که حتی در علوم زیستی مانند داروشناسی که بر بنیاد تشابه زیستی انسان به مثابه یک گونه‌ی جاندار استوار است، نمی‌توان از تجویز داروی مشابه صحبت کرد، به‌طریق اولی، در علوم انسانی که انسان در آن علاوه بر تفاوت‌های زیستی، دچار انشقاقات فرهنگی و تاریخی نیز هست، تجویز نسخه‌های مشابه می‌تواند تبعاتی به‌مراتب مرگبارتر از تجویز داروی مشابه در علوم پزشکی داشته باشد.

در تمثیل فوق، تجویز نسخه‌ی ایدئولوژیکی، بی‌شباهت به آن نیست که برای سربازان سیاه‌پوست آمریکایی دارویی مشابه سفیدپوستان تجویز شود، به این تعصّب که هر دو انسان اند، اگر این وهم ادامه یابد، بیمار دچار عوارض کشنده خواهد شد و با مرگ خود اثبات خواهد کرد که واقعیت با تحمیل خود، جایی برای توهم باقی نخواهد گذاشت.

نگارنده به جد بر این باور است که ناظر به شرایط حال، با توجه به تجویزهای مکرر نسخه‌های ایدئولوژیکی، ایران در وضعیت Overdose قرار دارد که ما هیچ اتصالی به هیچ نوع فلسفه‌ای نمی‌توانیم داشته باشیم، مگر بر روی زمین ایران. آن‌جا نیز ممکن است که با شگفتی روبرو بشویم، یعنی تکینگی ایران چنان شگفتی‌ساز خواهد بود، که بر روی زمین ایران چپ و راست می‌تواند به یک چیز تبدیل بشود. تجربه‌ی تاریخی بریتانیا و فرانسه در حوزه‌ی سیاست ما، دو تجربه و دو مسیر متفاوت نباشد.

بگذارید با مثالی از تاریخ معاصر ایران با صراحت بیشتری سخن بگویم. همین نکته که پهلوی در مبارزه با ارتجاع اگرچه رادیکال بود، اما بزرگ‌ترین دشمنانش چپ‌هایی بودند که در مسیر تغییر جهان، به جنگ‌افزار رادیکالیسم مجهز بودند؛ پهلوی بسیار سنت‌ساز بود، اما بزرگ‌ترین دشمنش مدافعان سنت بودند؛ به تعبیر خود شاه، انقلابی بود، اما انقلابیون او را مرتجع می‌خواندند! بزرگ‌ترین اصلاح‌گر تاریخ ایران بود اما اصلاحات‌طلب‌ها خصم او بودند؛ هم تاج‌وتخت^(۱۹) را حفظ کرد و هم میراث دولت^(۲۰) را که فرانسوی بود برجسته کرد. مد نظرم آن است که بگویم، به‌نظر، در آستانه، یعنی در موضعی که اکنون ما ایرانیان به‌لحاظ تاریخی ایستاده‌ایم، وضعیت جغرافیای نظری چنان مبهم است و بیشتر هم خواهد شد که فقط می‌شود بر روی عمل سیاسی تکیه کرد، آن همه بدون قطب‌نما! وحشتناک نیست؟ در برابر این تلقی، حامیان وطنی ارزش‌های انتزاعی حقوق بشر آیا به ما نخواهند تاخت که قصد شما، حرکت در مسیری است که بند ناف ایران از میراث جهان‌وطنانه ببرد؟ قصد ما تنها این است که گوشزد کنیم شاید تنها داروی تلخ ممکن برای نجات ایران، اقدام قاطعی چون قهر و غلبه رضاشاهی باشد. بحث در باب این که در سیطره‌ی جهانی

وضعیت Political Correctness آیا می‌شود چنان کرد یا نه، موضوع ما نیست. به نظر می‌رسد که منوط به شرایط ما، اگر بیماری را درست تشخیص داده باشیم، تنها یک نوع درمان می‌تواند موثر واقع شود. همان داروی تلخی که در گذشته یک‌بار امتحان شده و بیماری را درمان کرد، منتها با لحاظ کردن شرایط جدید تاریخی. این جاست که مبحث شرایط تقلید که ماکیاولی مطرح می‌کند مهم می‌شود. باید تقلیدی صحیح کرد، تا از این طریق بتوان به گذشته پیوندی صحیح خورد. به تعبیری دیگر گیاهی داریم که بالاچار می‌بایست تا می‌توانیم شاخ و برگ‌هایش را بزنیم، و فقط از تجربه باغبان قبلی پیروی کنیم. در واقع تنها می‌توانیم منتظر بمانیم که بذر حاصله، خود آن‌چه در بذربودگی خود دارد را نشان بدهد. نمی‌توانیم به کتاب‌های گیاه‌شناسی رجوع کنیم و از آن طریق نسخه بیچیم، مگر این‌که در طبابت این بیمار از منابع غربی مجتهدانه و نه مقلدانه استفاده کنیم. تقلید از تاریخ ایران و اجتهاد در استفاده از منابع غربی. کسی چون دکتر جواد طباطبایی این اجتهاد را داشت. اهمیت پادشاهی نیز به همین است که با تقلید از نمونه‌های درخشان گذشته، می‌تواند در کنار چنان اجتهادی از منابع غربی، عملاً ساکناندار احیاء ترقیات عصر جدید ایران باشد.

آن‌چه در بالا آمد، شرح مختصری بود در فهم تکینگی ایران، به این معنا که بابت وضعیت منحصر به فرد ایران، نسخه‌پیچی‌های ایدئولوژیک منجر به آوردن شده است. طبیب حاذقی که در استفاده از دستگاه مفاهیم سنت ایرانی و البته غربی اجتهاد داشته، مرحله‌ی نخست درمان را در آن می‌بیند که به نقد باورهای جزمی که منجر به مسمویت دارویی ایران شده پردازیم. طباطبایی در چنان جایگاهی قرار دارد.

آنان که پیشتر در کسوت طبیب برای ایران نسخه‌پیچی کرده بودند، در اثر رو به احتضار بودن حال بیمار، امروزه روز مشخص شده که از درد بی‌خبر بوده‌اند. بهت برانگیز است که ضدیت برخی از آنان با ایران به حدی بوده، که به‌طور مثال آل‌احمد آرزو می‌کرد کاش صفویه در اثر جنگ چالدران با قوای عثمانی نابود می‌شد، تا اتحاد امت اسلام تحت لوای دستگاه خلافت عثمانی محقق می‌گشت و علی شریعتی نیز با کتمان تجربه‌ی تاریخی شیعه‌ی صفوی، به جای حضرت ابوالفضل، علی‌اکبر و ابولولو، نام اعرابی را وارد ادبیات ملت ایران کرد که هرگز پیش از آن نزد عموم شناخته شده نبودند: ابوذر، عمار یاسر، مصعب و ... از آن زمان تا کنون، امت‌گرایان که به‌واسطه‌ی اشتراک در نظریه‌ی استعمار، از سوی ایدئولوژی‌هایی چون مارکسیسم و پست‌مدرن تقویت می‌شوند، چند دهه است که تکینگی ایران را و به تبع آن علم ایران‌شناسی را زیر حملات شدید خود قرار داده‌اند.

جدال دکتر جواد طباطبایی با مدعیان از همین نقطه، آغاز می‌شود. طباطبایی در کشاکش میان نظریات

ایران‌شناسی با چاهی که امت‌گرایان در پای ملت ایران تعبیه کردند، ضمن دفاع از ایران‌شناسی به مثابه‌ی شاخه‌ای در شرق‌شناسی، در مبارزه‌ای با ایدئولوژی‌های جدید، هم‌زمان به نقد ایران‌شناسی و البته استفاده‌ی ناگزیر ایرانی از آن تا اطلاع ثانوی می‌پردازد:

«ایرانی نمی‌تواند در مواد تاریخ و تاریخ اندیشه‌ی خود از پشت «شیشه کبود» ایران‌شناسی نظر کند و «هویت» خود را از مجرای آگاهی انسان غربی دریابد. این که امروز، به هر حال تنها می‌توانیم از پشت این شیشه کبود در آگاهی گذشته خود نظر کنیم و چنانکه احمد فردید می‌گفت: «صدر تاریخ خود را ذیل تاریخ غربی بدانیم»، قولی است که ناچار نمی‌توان درباره آن تردید کرد، اما اینکه باید به این وضع تن در داد، سخن دیگری است. بحران کنونی در وجدان تاریخی و آگاهی تاریخی که ریشه در این بحران دارد، ناچار نمی‌تواند به تردیدهایی در این باره دامن نزند. شاید بهتر آن باشد که به جای تردید، از امکان طرح پرسش‌های نوآیین سخن بگوییم، زیرا بحران کنونی، بحرانی در بنیادها و بحران بنیادها است و نمی‌تواند ناظر به پرسش از بنیادها نباشد. آگاهی ازین بحران می‌تواند خاستگاه اندیشه تاریخی باشد و به نظر نمی‌رسد که بحرانی که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس آغاز شده و با ژرف‌تر شدن آن در جنبش مشروطه‌خواهی و تعطیل آن تا انقلاب اسلامی ادامه پیدا کرده است، در تاریخ ایران سابقه‌ای داشته باشد. آگاهی ازین بحران از آغاز تا کنون دوره‌هایی را گذرانده و به تدریج از نخبگان به همه گروه‌های جامعه ایران سرایت کرده است. امروز نشانه‌های این بحران در همه سطوح جامعه ایران به چشم می‌خورد و این همگانی شدن نشانه‌های درد شاید نشانه پدیدار شدن آگاهی نوآیین نیز باشد.»

نقد طباطبایی بر ایران‌شناسی ضمن دفاع موقت از آن به دلیل آگاهی از تکینگی ایران است. در نظر طباطبایی، ایران پدیداری تاریخی است. ایران بسیار پیش از دورانی که بسیاری از نظریات قدیم و جدید وجود داشته بوده باشند، موجود بوده، یعنی تاریخ آن با تاریخ برآمدن نظریات جدید نمی‌آغازد و این یعنی در شرح وضعیت آن با نظریاتی که شارح مصائب کشورهای جدیدتر هستند باید احتیاط کرد. مثلاً وحدت و حس ملی در ایران بسیار پیشتر از آن که دولت ملی در ایران ایجاد شود، به وجود آمده. شگفت‌انگیزتر از آن، شیوه‌ها و راه‌هایی است که این وحدت و حس ملی تداوم پیدا کرده است.

به‌خلاف کشورهای اروپایی که در آن‌ها دولت ملی هم‌چون ابزاری برای تحمیل دیدگاه نظری حکومت مرکزی عمل کرد، در ایران، حس ملی بیرون حکومت‌های مرکزی شکل گرفت و شالوده‌ای استوار برای تداوم حکومت‌های ملی، که بیشتر ملی نبودند، فراهم آورد. در کشورهای اروپایی، دولت‌ها ملت‌ها را ایجاد کردند، اما در ایران، ملت واحد اقوام گوناگون، در وحدت متکثر آن، حکومت‌ها را ایجاد کرده است.^(۲۱)

آن تکینگی که در آغاز به‌عنوان اصطلاحی در توصیف ایران به‌کار بردیم، اگر ره به مرداب‌هایی چون "آن چه خودداشت" نبرد، تبعاتی دارد که می‌بایست به‌عنوان محصول چنان تصور خاصی درباره‌ی ایران پذیرفته شود و آن این‌که:

برخلاف دیگر کشورها که اغلب پدیدارهای جدیدی در ساحت دولت ملت مدرن هستند، یعنی می‌توانند از فرق سر تا نوک پا غربی شوند، بابت وضعیت خاص ایران، ضمن استفاده‌ی مجتهدانه از دستگاه نظام مفاهیم غربی، می‌بایست منضم و متکی به تحولات حال و آینده‌ی تاریخ ایران، که آستن آگاهی ویژه‌ای در نسبت مشکلات ما با صحنه‌ی تاریخ جهانی است، به جراحی در سنت جاری اندیشه در ایران زد.

۱. انگلیسی The Crown

آلمانی die Krone

۲. E. Burke Inlow, Shahanshah, A study of the Monarchy of Iran, 1979

۳. ادگار برک اینلا دکترای فلسفه‌ی خود را در سال ۱۹۴۹ از دانشگاه جان هاپکینز اخذ کرده و بعداً به‌عنوان آموزشیار دانشگاه پرینستون و نهایتاً در جایگاه استاد دانشگاه تهران در سال ۱۹۷۰ مشغول به کار بوده است.

۴. Introduction, xvii :

Consistently the Shah emphasizes Iran's self interest. His policy is one of relationships without involvement. To those who remind him of past debts, he turns a dry eye. It is important then, in the first instance, to understand the singularity of Iran's position. It is different. That is not only its charm. It is its strength. The second thing to remember is that the Shah and his country have, for centuries, been indistinguishable. The interaction between these two principal actors in the Middle East is as old as the history of the area

۵. Das persische Reich ist ein Reich in modernen Sinne, wie das ehemalige deutsche Reich und das große Kaiserreich unter Napoleon, denn es besteht aus einer Menge Staaten, die zwar in Abhängigkeit sind, die aber ihre eigene Individualität, ihre Sitten und Rechte beibehalten haben. Die allgemeinen Gesetze, denen sie alle unterworfen sind, haben ihren besonderen Zuständen keinen Eintrag getan, sondern sie sogar beschützt und erhalten, und so hat jedes dieser Völker, die das Ganze ausmachen, seine eigene Form der Verfassung. Wie das Licht alles erleuchtet, jedem eine eigentümliche Lebendigkeit erteilt, so dehnt sich die persische Herrschaft über eine Menge von Nationen aus und läßt jeder ihr Besonderes.

G.W.F. Hegel

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Drittes Kapitel. Das persische Reich und seine Bestandteile

۶. das Reich

۷. das Reich

۸. das Reich

۹. die Singularität

۱۰. هم آتش بمردی به آتشکده / شدی نور نوروز و جشن سده

۱۱. از آن به دیر مغانم عزیز می دارند / که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

۱۲. مینوی، مجتبی (۱۳۵۴). نامهٔ تنسر به گشنسپ. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

۱۳. der Zusammenhang

۱۴. در قابوس‌نامه آمده است که به شهر مرو درژی بود که بر در دروازه گورستان، دکانی داشت و کوزه ای در میخی آویخته بود و هوس آن داشتی که هر جنازه ای که از آن شهر بیرون بردندی، وی سنگی اندر آن کوزه افکندی، و هر ماهی حساب آن سنگها بکردی که چند کس را بردند و باز کوزه تهی کردی و سنگ همی در افکندی تا ماهی دیگر... تا روزگار برآمد، از قضا درزی بمرد، مردی به طلب درزی آمد و خبر مرگ درزی نداشت، در دوکانش بسته بود، همسایه را پرسید که: این درزی کجاست که حاضر نیست؟ همسایه گفت: درزی نیز در کوزه افتاد.

۱۵. J. Oldenburg · S. Rost · H. Seidel M. Watzka · C.R. Müller-Reibl, medgen 2008 · 20:230–235

DOI 10.1007/s11825-008-0095-x © Springer Medizin Verlag 200

۱۶. <http://www.warfarindosing.org/Source/Home.aspx>

FDA Drug label „Warfarin“

VKORC1 CYP2C9

| | *1/*1 | *1/*2 | *1/*3 | *2/*2 | *2/*3 | *3/*3 |
|----|--------|--------|----------|----------|----------|----------|
| GG | 5-7 mg | 5-7 mg | 3-4 mg | 3-4 mg | 3-4 mg | 0.5-2 mg |
| AG | 5-7 mg | 3-4 mg | 3-4 mg | 3-4 mg | 0.5-2 mg | 0.5-2 mg |
| AA | 3-4 mg | 3-4 mg | 0.5-2 mg | 0.5-2 mg | 0.5-2 mg | 0.5-2 mg |

۱۷ Clayman, C. B. et al. J. Am. Med. Assoc. 149, 1563–1568 (1952)

۱۸ Carson, P. E. et al Science 124, 484–485 (1956)

۱۹. The Crown

۲۰. The State

۲۱. جواد طباطبایی، تاملی درباره‌ی ایران جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران، تهران،

مینوی خرد، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹



ایران هیچ‌گاه؛ جزئی از امت نبوده و جماعت نیز به شمار نمی‌آمده و از همان آغاز ملت واحدی بوده که شالوده «دولت» استوار ایران‌شهر را ایجاد کرده بود.

طباطبایی و کلاوزویتس

نگاهی اجمالی به نسبت میان «نظریه» و «استراتژی» در آرای دکتر جواد طباطبایی



مسعود دباغی

در کتاب سوم از هنر جنگ ماکیاولی، طی گفت‌وگویی بین فابریتسیو با لوییجی درباره‌ی توپخانه، این بحث پیش می‌آید که آیا می‌توان از توپ در صفوف نیروی نظامی حین پیشروی نظامی استفاده کرد؟ فابریتسیو پاسخ می‌دهد: «باید بدانی که توپ، به‌ویژه آن‌ها را که با ارابه حمل می‌کنند، نمی‌توان در صفوف نیروها قرار داد، چون وقتی توپ‌ها به حرکت در می‌آیند، لوله آن‌ها برخلاف مسیری است که رو به آن آتش می‌کشایند.»^(۱)

لویی آلتوسر فیلسوف فرانسوی، در کتاب «ماکیاولی و ما» در تفسیر این تمثیل چنین می‌گوید: «ماکیاولی درست «در جهت خلاف مسیری حرکت می‌کند که قرار است رو به آن آتش بکشاید»، یا خلاف سمت و سویی آتش می‌کشاید که انتظار می‌رود به جانب آن حرکت کند، یا، حتی بدتر، چنانچه وی در مسیر و خط پیشروی دسته آتش نگشاید، باز درخواهیم یافت که او به کدامین سو شلیک می‌کند: ماکیاولی همواره جای دیگری را هدف شلیک قرار می‌دهد.»^(۲)

توپخانه‌ای با آتشبار پنهان

این استعاره از ماکیاولی و البته تفسیر خاص می‌تواند از روش برخورد دکتر طباطبایی با آن‌چه آن‌ها را کمپانی روشنفکری می‌نامید، تصور درستی به دست دهد. چه، منتقدان او همواره در فهم این که او از کدامین سنگر

به کدام موضع شلیک می‌کند، ناتوان بودند. کار به جایی رسید که خود از در مزاح می‌گفت فلان تئوریسین دون‌پایه‌ی حکومتی از مقصود من فهم دقیق‌تری نسبت اساتید دانشگاه‌های وطنی دارد. به‌همین روال، اگر تمثیل ماکیاولی را در موضوع منضم به بحث خود بسط دهیم، معارضان با آرای طباطبایی، نسبت به پیشروی ارتشی که او تجهیز کرده بود نگران بودند. تسخیر یک‌به‌یک سنگرهایی که پیشتر غصب کرده، اما اکنون از دست‌شان به‌در آمده بود، آن‌ها را به اشتباه محاسباتی کُشنده‌ای واداشته بود. از آن‌جا که جز خطابه بر توده‌هایی که دیگر قصد شنیدن نداشتند، آنان را هنری نمی‌بود، گمان می‌بردند که توپخانه‌ی طباطبایی به همان مسیری روان است که افکار او در جامعه پیش می‌رود. درحالی‌که توپخانه اگر به‌مثابه سلاح دستی سربازان عمل کند، (جنگ تن به تنی در مقابله با شمشیر چوبین مدعیان) از حیز انتفاع ساقط می‌گردد. وظیفه‌ی توپخانه اگرچه استفاده از آتشبار بر روی نیروهای دشمن است، اما به وجه موثری، می‌توان خطوط مواصلاتی را قطع کند و یا عقبه‌ی سپاه دشمن را، و نیروی ذخیره‌ی او را هدف قرار دهد. (این برد موثر اما طولانی توپخانه البته با تجهیزات زمانه‌ی ماکیاولی ناهم‌خوان است)

طباطبایی به جای جنگ تن به تن با سربازان دشمن، به آن‌ها از جایی حمله می‌کرد، که امکان پایداری طولانی مدت او را سلب کند. مقصود او تضعیف نیروهای دشمن بود تا مجبور شوند هدف غایی او را که تن دادن به اصول گفتمانی اوست، بپذیرند.

بنابراین زمین جنگ را او تعیین می‌کرد و از توپخانه‌ی موثری که داشت به‌خوبی بهره می‌گرفت تا دشمن را در نقطه‌ای هدف قرار دهد که یا متوجه نشود و یا امکان دفاع موثر نداشته باشد. او سطح بحث‌ها را به‌طور مداوم بالا می‌برد. بالا و بالاتر تا جایی که توپخانه‌ی دشمن به‌طور ذاتی امکان پدافند یا ضد حمله‌ی خود را تا حد کافی از دست بدهد. شرح شفاهی خود او بدین صورت بود که:

«سطح مباحث را چنان بالا می‌برم تا مجبور شوند بالا بیایند و زیر پای‌شان خالی شود.»

وسوسه‌ی کشف آن فیلسوف نهانی

باری، در جلسه‌ای، از آن نشست‌ها که چند صوفی، در زی‌متجددین، در ظاهر نقّادی آثار طباطبایی، اما در باطن دست‌به‌کار بافتن طامات همیشگی خود بودند، یکی هم از قبیله‌ی گندم‌نمایان جوفروش، او را متهم به انتحال از آثار راینهارت کوزلک کرده بود. معلوم نبود وقتی حتی نام فیلسوف آلمانی را به‌سختی، آن هم به‌غلط بر زبان می‌آورد، بر اسم اعظمی که طلسم طباطبایی را باطل می‌کند چگونه دست یافته است؟^(۳) در نظر عده‌ی معدودی اما که در خبر بودند طباطبایی به چندین هنر رندی آراسته است، این هم از قبیل دیگر وسوسه‌هایی بود که او عمداً به جان منتقدانش می‌انداخت تا آنان را وادارد با ره‌گیری معکوس خط

آتشبار توپخانه‌ش، که محتملاً به کشف مختصات نظری محلّ استقرار او می‌بایست بیانجامد، بر جهاز جنگی او شیخون بزنند، غافل از آن که کمین است.

آن دیگری هم که البته سطح و طاماتش یک دهه بود که به بازار خرافات برده شده بود، احتمالاً طی یکی دو جستجوی اینترنتی دریافته بود که طباطبایی مفسّر قابل‌اعتنای آثار هگل است، و چون خود نقّال اشعار مولانا بود، با قیاس به نفس گمان می‌برد که حریف او نیز نقّالی می‌کند.^(۴)

به‌هرروی، وسوسه‌ی کشف آن فیلسوف پنهانی که طباطبایی خطّ مشی خود را بر روش او استوار کرده بود، به‌همین دو کس ختم نمی‌شد، که بر خرّقه‌ی آلوده‌ی او وصله به صد شعبده پیراسته بود. چنان وسوسه‌ای از آن‌جا که نگارنده‌ی این سطور را نیز رها نمی‌کرد، باری طی گفت‌وگویی رودررو در تابستان سال ۲۰۲۱ از طباطبایی پرسید که تفکر استراتژیک او به چه معناست و بدین منوال آن فیلسوفی که از وی در اصول آن اجتهاد می‌کند کیست؟

دکتر با نگاه خیره‌ای که منتظر بود جواب را بدانم، پاسخ داد: «کلاوزویتس»

این پرسش و پاسخ البته به صورت شفاهی انجام شد، و خواننده‌ی تیزبین را نشاید که اصول دین خود را بر قول شفاهی راوی مشکوک بگذارد. ازین سبب می‌بایست منطق این پیوند فلسفی به روشنی بیان شود، تا اگر به حجّت قوی باشد، به‌عنوان خوانش متفاوتی از آثار دکتر جواد طباطبایی پذیرفته شود.

گفتگو نمی‌کند، می‌جنگد!

سررشته‌ی سخن را ازین‌جا می‌خواهم آغاز کنم که بسیاری از انتقادات بر طباطبایی بر این نکته تاکید دارد که او با افکار هم‌عصران خود گفتگو نمی‌کرد، بلکه سر جنگ داشت. در پاسخ، عده‌ای در مقام دفاع از او، میان تندی و تیزی کلامش با مرتبه‌ی علمی آثار او تمایز می‌نهند. اگر دل به این له و علیه‌گویی‌ها بسپاریم، چیزی دستگیرمان نخواهد شد، جز این که فقدان اخلاق حسنه در فعالیت علمی نقصانی اخلاقی است، و یا نه. در همین اندازه.

نگارنده اما درحالی که با زاویه‌ی دید گروه نخست همراه است، رخت خود را ازین قبیل‌وقال‌ها بیرون می‌کشد تا با مرتفع کردن بحث، تذکر دهد که قصد طباطبایی ایجاد تضاری دیالکتیکی با متون روشنفکرانه نمی‌توانست باشد. اما چرا جنگ؟

پیش از دقیق شدن در پاسخ بدین پرسش، ناگزیریم که نخست نگاهی به زمانه‌ی کلاوزویتس بیاندازیم و سپس با نگاهی انضمامی به وضعیت ایران معاصر، بکوشیم تا به وجوه فلسفی اجتهاد طباطبایی از روش کلاوزویتس پی ببریم:

رمانتیسیم انقلابی در پروس و ایران

در زمانه‌ای که کلاوزویتس می‌زیست، پیروزی جنبش بورژوا دمکراتیک در فرانسه، ایالات متحده و همچنین در انگلستان، بیانگر روندی در آزادی سیاسی بود که قدرت مطلقه را به زانو درآورد. در منطقه‌ی آلمان اما، که مطلق‌گرایی سلطنتی پایه‌های استوارتری داشت، از طریق اصلاحات کنترل‌شده از بالا کوشیده شد تا از وقوع انقلاب از پایین جلوگیری شود. آنچه تعیین‌کننده بود، این بود که انقلاب فرانسه به یک دگرگونی سیاسی داخلی، به مبارزه با حکومت مطلقه محدود نشد. انقلابیون در عین حال برای این که احساس فرامی‌خورد خود را از مأموریت انقلابی بیان کند، به دنبال موفقیت‌های بیرونی بودند تا به منظور تامین منافع ملی فرانسه، انقلاب را به فراتر از مرزهای فرانسه صادر کنند. ناپلئون به عنوان ژنرال ارتش فرانسه، به نام رهایی مردم از یوغ حکومت‌های مطلقه، اتوریتته‌ی حاصله از انقلاب فرانسه را به تمام اروپا گسترش داد. در چنان شرایطی که فلسفه‌ی روشنگری امثال هگل در ینا به لشکرکشی ناپلئون به دیده‌ی مثبت می‌نگریست، یعنی زمانی که اشغال فرانسه بر ایالت‌های پروس مسجّل شد، حمایت از روشنگری به سبک فرانسه، با یک چرخش مهم در سیاست خارجی، در پروس به یک ایدئولوژی دفاعی ملی در برابر امپریالیسم ناپلئونی تبدیل شد. آلمانی‌ها هم‌چنین با انقلابی که چنین استبدادی را ایجاد کرده بود، مخالفت کردند. در نتیجه، نوعی بی‌اعتمادی پایدار بین فرانسه و آلمان ایجاد شد. اما مهم‌تر از همه، بی‌اعتمادی نسبت به آگاهی ملی آلمان علیه اصل دموکراسی، که آثار فاجعه‌بار آن به نظر می‌رسید که در انقلاب فرانسه نمایان بود. مبارزه‌ی با نفوذ غرب که در ابتدا محدود به حوزه‌ی سیاست‌های فرهنگی بود، اکنون با تعبیر دفاع از استقلال آلمان در سطح سیاسی واقعی نیز با اندیشه‌های غربی مخالفت می‌کرد. نتیجتاً جنبش روشنگری در آلمان هیچ اثر سیاسی مقایسه‌پذیری با دیگر کشورهای غربی نداشت، و به هبوط از روشنگری به متافیزیک ایده‌آلیستی و گذر به رمانتیسیم شد.^(۵)

اگر بتوان به طور اجمالی به برخی از آثار موثر این دوره اشاره کرده، سالنامه پادشاهی پروس، فردریش نوالیس، یا مونولوگ‌های شلایرماخر، متون شگل و آدام مولر را می‌توان نام برد. در آثار نویسندگان این دوره مثل شلینگ جوان مفهومی با عنوان ماکرو آنتروپوس در برابر لویاتان هابزی شکل می‌گیرد. نوعی ارگانسیم اجتماعی، که در آن دولت ماشینی قانون‌گذاری ناشی از قرارداد اجتماعی نبود بلکه طبق قوانینی درونی خودش رشد می‌کرد. در چنین وضعیتی روشنفکران اگرچه در پی ساماندهی مفهوم دولت بودند، اما عیناً با دولت مدرن نیز در جنگ بودند. غافل از آن که در نظریات رمانتیک‌ها، ترتیبات نهادی در دولت مشخص نشده، و اگرچه هم‌چون روشنگری بر آزادی از تاریکی تاکید می‌شد، به اهمیت آزادی از دولت پی

برده نشده بود. میراث این فی حد تامّه خواستن همه‌چیز، اثر نهایی خود را در جمهوری وایمار گذاشت که طی دکتترین انقلاب محافظه‌کارانه، دولت مدنظر روشنفکران به دولت مطلقه سقوط کرد. اگر بتوان مقایسه‌ای با وضعیت ایران در آستانه‌ی انقلاب پنجاه‌وهفت کرد، در کتاب‌هایی چون «بعثت و ایدئولوژی» بازرگان یا «حاشیه طالقانی بر کتاب تنزیه‌الامه» نائینی، نظیر چنین کوشش‌های رمانتیکی را البته در سطحی نازل‌تر می‌توان عیان دید. نظیر همه‌ی آن نیات خوبی که در عمل سیاسی می‌توانند به فاجعه بیانجامد. اینان در ظاهر مدافع بازگشت به اصول مشروطه بودند، در حالی که از طرف دیگر مدافع دولت ایدئولوژیک شدند. چنین تضاد آشتی‌ناپذیری در آلمان سده‌ی نوزدهم، به‌ترتیبی که به‌طور خلاصه نوشتیم، میان نظر و نظر، و نظر و عمل پدید آمده بود، که یک سده بعد در جمهوری وایمار به‌ظهور هیتلر منتهی شد.

اگرچه به‌طور واضح به جهت سطح مباحث مطروحه، میان لغزش قلم روشنفکران وطنی در سده‌ی گذشته، با میراث سترگ روشنگری و رمانتیسیسم در آلمان قرابتی وجود ندارد، در ایران سده‌ی بیستم، به‌طور مشابه، از آن‌جا دولت مدرنی که در تداوم میراث مشروطیت از طریق رضاشاه محقق شد، با پشتوانه‌ای جدی در حوزه‌ی نظر همراه نبود، جای خالی را افکار رمانتیک روشنفکرانی پر کرد که در سال پنجاه‌وهفت طی انقلاب محافظه‌کارانه‌ی مشابه آن‌چه بعدها با جمهوری وایمار رخ داد، به نیت مقابله یا تصحیح الزامات و مقتضیات دولت مدرن در ایران، علیه بنیاد آن شوریدند، اما به نتیجه‌ای جز دولتی توتالیتر دست نیافتند.

در سده‌ی نوزدهم در چنان بحبوحه‌ای در آلمان، کلاوزویتس که به عینه می‌دید استقبال آغازین اهل ایده‌آلیسم آلمانی از امواج انقلاب فرانسه، در عمل موجب تسلط فرانسوی‌ها بر پروس شده، با نگاهی به وضعیت ایتالیا در عهد ماکیاولی می‌کوشید تا راه نظری دیگری بیابد. هم‌زمان با او البته هم هگل و هم فیخته به اهمیت ماکیاولی پی برده بودند. هگل در مقاله‌ی «نقد نظام‌نامه‌ی پروسی» شباهت وضعیت آلمانی سده‌ی نوزدهم را با ایتالیای دوران ماکیاولی برمی‌شمرد. فیخته نیز در تأملات خود در باب ماکیاولی در سال ۱۸۰۷ - که البته مورد ستایش و انتقاد کلاوزویتس قرار می‌گیرد - می‌نویسد:

«همسایگان شما تنها در صورتی که متحد طبیعی او هستید ملاحظه شما را به جا می‌آورند، جز این همواره مترصد وارد آوردن آسیبی روزافزون به شمایند.» از این گذشته «دفاع از مرزهای واقعی‌تان کافی نیست، لازم است اطمینان حاصل کنید نفوذتان رو به کاستی نگذاشته باشد»^(۶)

کلاوزویتس که در اثر تجارب جنگی و البته تأملات فلسفی خود با شاگردان کانت به این نتیجه رسیده که مصلحت ملی پروس از طریق تأملات فلسفی رایج در دوران وی تامین نمی‌شود، در آغاز کتاب نخست در باب جنگ درباره‌ی روش خود چنین می‌گوید:

«هیچ کجا نمی‌توان از وفاداری به فلسفه اجتناب کرد، اما در جایی که این وفاداری به باریکی ریسمانی می‌ماند، نویسنده ترجیح داده، این ریسمان را پاره کند و آن را دوباره به تجارب خود پیوند بزند. همانند گیاهانی که تنها در صورتی می‌توانند میوه به بار بنشانند که در اسارت انبوه شاخ‌وبرگ‌ها نباشند، بنابراین در فنون عملی نیز نیازی نیست که دست به پرورش شاخ‌وبرگ‌هایی بزیم که در این‌جا در حکم تئوری می‌باشند، بلکه می‌بایست به زمینی که این گیاهان را در خود می‌پروراند به مثابه‌ی تجارب نزدیک شد. بی‌تردید سعی در بررسی اجزای شیمیایی دانه گندم برای دستیابی به شکل خوشه‌ی گندم خطایی فاحش است، چرا که برای دیدن خوشه‌ی گندم تنها می‌بایست به مزرعه رفت. تحقیق و مشاهده، فلسفه و یا تجربه هرگز نباید یکدیگر را نادیده بگیرند و یا مانع یکدیگر شوند. این‌ها یکدیگر را متقابلاً تضمین می‌کنند. بنابراین جملات این کتاب، بنا بر ضرورت وجودی‌شان، تنها بر پایه‌ی تجربه و مفهوم جنگ به عنوان عاملی بیرونی شکل گرفته، و بنابراین خالی از نظرات مخالف در ردشان نیستند»^(۷)

کلاوزویتس خوانندگان عصر خود را به بریدن از نگاه نظری معاصر خود و تدقیق در مزرعه‌ای که در آن بذرها خود آستن مختصات ذاتی خود هستند متوجه می‌کند. طباطبایی نیز با نقل قولی از بندتو کروچه (هر تاریخ راستین، تاریخ معاصر است) خواننده را به این نکته متوجه می‌کند که تاریخ ایران آستن است. جایی که طباطبایی ایستاده در آستانه است. ماموریت او تنها آن است که با زدودن اوهام روشنفکرانه به‌عنوان سپاهیان بیگانه، در آستانه بایستد، یعنی آن‌چه را که موجب سقوط ایران شده، باطل کند، و در جایی بایستد که پس از آن قرار است بذرهایی که از آفات زدوده شده، از خاک به‌در آیند.

بحثی اجمالی در روش

کلاوزویتس تأثیرات عظیم انقلاب فرانسه را در تغییرات ارتش فرانسه می‌دید، و انفعال پروس را که ناشی از گسست نظر از عمل بود، درمی‌یافت. ازین سبب می‌کوشید تا بنیاد نظریات خود را و مصلحت‌مندی پروس را بر زمین سختی استوار کند؛ بر منطق جنگ! به‌طور مشابهی طباطبایی به‌ویژه در مقابل با آنانی که او را متهم می‌کردند که هگلی است، بارها تذکر داده بود که روش او هگلی نیست، بلکه استراتژیک است. منطق هگلی به دیالکتیک خدایگانی و بندگی اشاره دارد که برای فهم تمایز آن با دوتل کلاورویستی به بخش‌هایی از آن اشاره می‌شود:

«سخن گفتن از «اصل» خودآگاهی، ناگزیر سخن گفتن از پیکار تا پای جان در راه شناساندن ارج خویش است... در واقع وجود انسانی صورت نمی‌بندد مگر به موجب آرزویی که موضوعش آرزوی دیگر باشد، یعنی در حساب آخر به موجب آرزوی شناخته شدن قدر خود از جانب دیگران. پس وجود انسانی صورت نمی‌بندد

مگر آنکه دست کم دو آرزو از چنین آرزوهائی با هم روبرو شوند و چون هر یک از دو موجود برخوردار از چنین آرزویی آماده است که در طلب برآوردن آرزوی خود تا فرجام کار پیش رود، یعنی آماده است تا جان خود - و در نتیجه جان دیگری - را به خطر اندازد تا قدرش از جانب دیگری شناخته شود و خویشتن را به نام برترین ارزش بر دیگری تحمیل کند برخورد آنان جز نبردی تا پای جان چیز دیگر نتواند بود و تنها در چنین نبرد و با چنین نبردی است که واقعیت انسانی زاده می‌شود و تحقق می‌یابد و برخورد او و دیگران آشکار می‌گردد. با این حال - اگر همه آدمیان - یا دقیق تر بگوئیم همه موجوداتی که در شرف انسان شدن اند - به این شیوه رفتار می‌کردند چنین نبردی ناگزیر به مرگ یکی از دو حریف یا هر دوی آنان در یک‌زمان می‌انجامد و ممکن نمی‌شد که یکی به دیگری تسلیم شود و پیش از کشته شدن دیگری نبرد را رها کند و به جای آنکه ارجش از جانب دیگری شناخته شود خود ارج دیگری را بشناسد... ولی اگر چنین می‌بود تحقق و آشکاری وجود انسانی ناممکن می‌شد. این نکته در موردی که هر دو حریف کشته شوند بدیهی است زیرا واقعیت انسانی که ذاتاً (آفریده) آرزو و کار پیرو آرزوست نمی‌تواند زاده شود و پایدار بماند مگر درون یک زندگی حیوانی. ولی اگر تنها یکی از دو حریف بمیرد، باز تحقق و آشکاری واقعیت انسانی هم‌چنان ناممکن خواهد بود زیرا با مرگ او آرزوی او نیز که آرزوی حریفش باید بر آن تعلق گیرد تا خصلت انسانی یابد از میان می‌رود. آن یک که زنده می‌ماند چون نمی‌تواند از جانب حریف مرده‌اش شناخته شود، نمی‌تواند واقعیت انسانی خویش را تحقق بخشد و آشکار کند. برای آنکه واقعیت انسانی بتواند به عنوان واقعی «شناخته» صورت بندد باید هر دو حریف پس از نبرد زنده بمانند، و این ممکن نیست مگر آن که هر یک از آنان در این نبرد رفتاری متفاوت از رفتار دیگری داشته باشد، آنان باید با اعمال آزادانه و تبدیل‌ناپذیر و حتی پیش‌بینی‌ناپذیر یا قیاس‌ناپذیر خود در این نبرد و با این نبرد با هم نابرابر درآیند (یعنی) یکی از ایشان بی‌آنکه به هیچ رو محکوم به تقدیر باشد، باید از دیگری بترسد و به دیگری تسلیم شود و از به‌خطر انداختن جانش در راه برآوردن آرزوی ارج‌شناسی بپرهیزد. او باید آرزوی خویش را رها کند و آرزوی دیگری را برآورد او باید (ارج) دیگری را «بشناسد» بی‌آنکه (ارج) خود او شناخته شود ولی کسی که دیگری را بدین‌گونه بشناسد او را خدایگان خویش و خود را بنده خدایگان شناخته و شناسانده است.^(۸)

در چنان وضعیتی، رابطه‌ی بین دو حریف بر پایه‌ی به‌رسمیت‌شناسی^(۹) یکدیگر استوار است. هر یک از دو حریف اگر وجهی از حیثیت دیگری را به تعبیر هگل به طریق متفاوت به‌رسمیت نشناسد، حیثیت انسانی خود را نیز انکار کرده است. به‌عکس در منطق کلاوزویتسی خبر از به‌رسمیت شناختن دیگری نیست. کلاوزویتس به‌طریق مبسوطی در کتاب نخست به وضعیّت جنگ تن به تن یا همان دوئل روزگار خود به‌عنوان نمونه‌ای از وضعیّت جنگی اشاره می‌کند.

«ما این‌جا نمی‌خواهیم بدوا به تعریف متکلف منشیانه‌ای از جنگ ورود کنیم، بلکه خود را به عنصر همان ملتزم می‌کنیم، به جنگ تن به تن. جنگ جز دوئلی بسط‌داده شده نیست. [اگر] بخواهیم بی‌شمار دوئل‌های منفرد را که [جنگ] از آن‌ها تشکیل می‌شود به‌مثابه‌ی یک کل ببینیم. پس بهتر عمل می‌کنیم، برای خود دو کشتی گیر را متصور شویم. هریک می‌کوشد دیگری را از طریق زور جسمانی خود به اجرای اراده‌ی خویش مجبور کند؛ مقصود بعدی‌اش فروافکندن کامل حریف و بدین‌وسیله ناتوان کردن حریف در مقاومت من بعد است! جنگ بنابراین فعلی از قهر و زور است تا حریف را به اجرای اراده‌ی خود مجبور کنیم. زور، خود را به اختراعات فنون و علوم مجهز می‌کند تا با زور رویارویی کند. محدودیت‌های نامحسوس [و] به‌سختی قابل‌توجهی که وی خود آن‌ها را تحت عنوان عرف قانون بین‌الملل بر خویش می‌نهد، او را همراهی می‌کنند، بی‌آن‌که از قدرتش به نحو قابل‌توجهی بکاهند. زور یا به عبارتی زور فیزیکی (چرا که هیچ [زور] اخلاقی جز مفهوم دولت و قانون وجود ندارد) ازین‌رو وسیله است؛ این‌که اراده‌مان را بر دشمن تحمیل می‌کنیم، مقصود. تا بدین مقصود به‌طور حتم دست‌یافت، می‌باید دشمن را بی‌دفاع سازیم، و بر اساس این استنباط، این هدف واقعی اقدام نظامی است. این [هدف] مقصود را نمایندگی می‌کند و آن را به‌نوعی چون چیزی نه متعلق به جنگ کنار می‌زند.»

در این باره ریمون آرون در کتاب *Penser la guerre* در شرح شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که بین افکار کلاوزویتس، کانت و هگل وجود دارد می‌نویسد:

«دوئل کلاوزویتسی مبارزان مجرد، هیچ شباهتی با دوئل خدایگانی و بندگی یا رقابت دولت‌های تاریخی در پایان فلسفه‌ی حق ندارد. هدف مبارزان، تحمیل اراده‌ی خود، نه به رسمیت شناختن، بلکه باج دادن است. جنگی که به حد افراط کشیده شده است، قدر اخلاقی ندارد، زیرا هر یک از طرفین تا سر حد مرگ می‌جنگند، بلکه بیشتر به این دلیل است که ناشی از احساسات خشمگین، اندازه‌ی خطرات و تغییرات انقلابی است.»^(۱۰)

در این‌جا می‌بایست شرح دیگری بیفزاییم، زیرا تمایزات بسیار ظریف است. سخن گفتن از تفاوت دیالکتیک خدایگانی و بندگی نزد هگل با جنگ تن‌به‌تن کلاوزویتسی که ما در این‌جا از زبان ریمون آرون به عنوان وجه اصلی تفاوت منطقی کلاوزویتس و به تبع آن تفکر استراتژیک طباطبایی می‌خوانیم برشمردیم، بدین معنا نیست که این دو متفکر از روش دیالکتیکی هگلی به‌طور مستقیم و با نامستقیم بهره‌ن گرفته‌اند. خود آرون در این باره می‌نویسد:

«در پایان این تلاش برای تفسیر کلی، شاید بتوانیم به پرسشی که اغلب مطرح می‌شود در مورد خویشاوندی کلاوزویتس و کانت یا هگل بپردازیم. همانطور که نشان دادم، من متقاعد شده‌ام که اندیشه و روش

کلازویتس تا حدی دیالکتیکی بوده، اما باید ببینیم که چگونه این طور است؟ ... جوهر دیالکتیک تاریخی هگل سنتزی است که از تضادهای زمانی فراتر می‌رود و به پیشرفت اهمیت عقلانی می‌دهد... اما اگر بخواهیم فلسفه تاریخی کلازویتس را حدس بزنیم، در سنت ماکیاولیستی قرار می‌گیرد که تلاش‌های سیاسی فقط برای مدتی معتبر است و آیندگان را بی‌تفاوت می‌گذارد، و هنر به تنهایی قادر به شکست دادن زمان است. این طور نیست که عمل، اعتبار یا شأن خود را از دست بدهد، بلکه انسان نمی‌تواند معنایی را که مشیت به فداکاری‌ها، مبارزات و پیروزی‌های خود در هر لحظه می‌دهد، بداند. ممکن است گفته شود که دیالکتیک مفهومی کلازویتس، به‌عنوان متمایز از دیالکتیک تاریخی، به دیالکتیک هگل نزدیک است، اما واضح است که چنین نیست. هیچ تناقضی بین وسیله و هدف، تعداد و روحیه، حمله و دفاع وجود ندارد. تضاد بین این‌ها از نظر استراتژیک در نقطه نبرد، و از نظر تاکتیکی زمانی که جنگجویان با هم درگیر می‌شوند، از بین می‌رود، به طوری که اگر، برای مثال، هوسرها ضربات لاسرها را تحمل کنند، چه کسی می‌تواند بگوید مهاجم کدام است و کدام مدافع؟»^(۱۱)

در واقع هم هگل و هم کلازویتس در روش‌شناسی خود از بسیاری جهات توافق داشتند، با این حال دو پدر «تئوری جنگ دیالکتیکی» کاملاً به لحاظ دیالکتیکی در مورد اخلاق اختلاف داشتند. هگل جنگ را به‌عنوان «حق» ذاتاً موجه دولت می‌داند، در حالی که کلازویتس آن را «ابزار» خنثای عامل اخلاقی، یعنی دولت می‌داند. هم‌چنین جنبه‌ی بنیادین روش هگل در رابطه با ماهیت سوژکتیویته و عینیت در کار کلازویتس وجود ندارد.^(۱۲)

پس، تشابه منطبق طباطبایی با کلازویتس در این است که «هرکجا گرهی ناگشودنی در مناسبات انسانی وجود داشته باشد، منطق جنگ بر آن حکمفرماست.»

به زبان تاریخ ما، افکار روشنفکرانه در عصری که طباطبایی در آن قرار دارد، موجب شده تا در عمل بنیان دولت مدرن ایران فروپاشد. این افکار ایدئولوژیک در نظر طباطبایی، هر یک حکم سربازانی را دارند که به قصد جنگ با مصلحت ملی ایران وارد میدان شده‌اند. زیرا جدال روشنفکران با مفهوم ایران ناظر بر نیل به وحدتی بالاتر نبوده، پس مقدمه‌ی جنگ است. به‌بیانی دیگر، فهم ایدئولوژی‌های معاصر از ایران، دیالکتیکی نیست، پس منطق جنگ بر آن حکمفرماست. در برابر چنان اعلان جنگی، روش طباطبایی آن است که در راستای تامین مصلحت ملی، به این نیروهایی که عملاً اما در خفا مشغول جنگیدن علیه ایران هستند، به‌همان شیوه اعلان جنگ دهد. چون برای در پیش گرفتن برخوردی دیالکتیکی، میان جبهه‌های فکری می‌بایست محل نزاع مشترکی وجود داشته باشد. وقتی امکان تحریر محل نزاع میان اندیشه و ایدئولوژی وجود ندارد، تضارب آراء به مکانی برای قهر و غلبه تبدیل می‌شود، که منطق جنگ بر آن حکمفرماست.

آرای ایدئولوژیک روشنفکران، قصد تحمیل اتوریته‌ی خود را دارد، نه این که طی فرآیندی دیالکتیکی به زبان هگلی به منزل جدیدی مرتفع^(۱۳) شود. گفتگوی میان ایدئولوژی با فلسفه، «عدمی» است. در چنین وضعیتی آرایش طباطبایی آرایش جنگی است. تجهیزاتی که وارد مباحث می‌کند، نوع توپخانه‌ی خاص او، عملیات فریب و کمین، بحث دفاع و حمله، که اگرچه خود این مباحث در کلاوزویتس و البته در متون طباطبایی به طریق دیالکتیکی بیان می‌شوند، اما تفکر طباطبایی استراتژیک است.

پیوند نظریه با استراتژی

یکی از ایرادهایی که به طباطبایی گرفته می‌شود این است که نتوانسته نظریه‌ی منسجمی ایراد کند. بخشی از سردرگمی خوانندگان له و مدعیان علیه آثار او نیز از همین بابت است. چرا که نمی‌توانند ارتباط بین موضوعات را درک کنند. بخشی از این ابهام همان طور که در آغاز مطلب شرح دادیم، بابت آن است که از قواعد جنگی استتار و یا به‌گمراهی افکندن دشمن پیروی می‌کند. اما در این میان موضوع مهم‌تری نیز هست که بنیادی‌تر است و این‌جا اگر بتوانیم توضیحی برای آن داشته باشیم، ضمن آن که از گمراهی خوانندگان آرای او جلوگیری می‌کند، به پاره‌ای از اتهامات نیز پاسخ خواهد داد.

وجه مغفولی که تا به امروز در آن پژوهشی صورت نگرفته ارتباط بین «نظریه» و «استراتژی» در آثار طباطبایی است، که به روش کلاوزویتسی مفهوم ویژه‌ای می‌یابد.

کلاوزویتس در آغاز کتاب نخست «در باب جنگ» می‌نویسد:

«... باید این دیدگاه عملاً مورد نیاز نیز صراحتاً و به طور دقیق مشخص شود که «جنگ چیزی نیست جز ادامه سیاست‌های دولت با ابزار دیگر». این دیدگاه، در همه‌جا [ی کتاب] استوار و پابرجا، یگانگی بیشتری را وارد نگرش ما خواهد کرد و همه‌ی گره‌ها آسان‌تر باز خواهند شد.»

برای طباطبایی نیز علم، تفحصی صرفاً آکادمیک نیست، که او را در زمره‌ی مثلاً هگل‌شناسان قرار دهد. او ازین فضیلت البته برخوردار است که سنت فلسفی غرب را به‌خوبی بشناسد، اما «جدال علمی او چیزی نیست جز تأمین مصلحت ملی ایران به ابزار دیگر». و این همان «راه نویی است که فراسوی کژراهه‌ی روشنفکری معاصر» باز می‌کند. به‌جز اقوال شفاهی که طباطبایی در آن بارها بر این دقیقه پای می‌فشارد، در متن آثار او نیز ردپای چنین تفکری دیده می‌شود. منظور «قرار دادن اجتهاد علمی در خدمت مصلحت ملی کشور» است.

برای فهم بهتر مطلب، می‌توان به کشورهای جعلی دورتادور ایران نظری انداخت. جعل در این‌جا دو مفهوم متمایز، اما هم‌دوش با یکدیگر دارد. جعلی یعنی «بی‌مبنا و نامبنتی و عاری از حقیقت» و از سویی دیگر

به‌معنای «صاحب موضع شده، قرارداد شده» است. بدین ترتیب این کشورها بر اساس تزه‌های متوهّم‌انه‌ی ناسیونالیستی و بر دروغ‌های تاریخی بنیان نهاد شده، اما به‌هرروی مستقر شده‌اند. این مبتنی بودن بنیاد این کشورها بر جعل، تبعاتی برای کشور ما دارد، که با تبعات روابط ما با کشورهای مثلاً اروپایی متفاوت است. طباطبایی در پدافند از منافع ملی کشور در برابر خطراتی که دشمنان ایران - چه ایدئولوژی‌های فکری و چه کشورهای جعلی پیرامون - موجب شده‌اند، می‌کوشد تا اساس نظری کشور را که البته متکی به تاریخ حقیقی درازنایی است، صاحب نظریه‌ای کند.

این احتمال می‌رود که خوانندگان، که به‌دلیل فقر ترجمه‌ی منابع اساسی اندیشه‌ی غربی به فارسی، اغلب شاید جز یکی دو خط پراکنده در باب کلاوزویتس نخوانده، در فهم ارتباط منطقی مطالب پیش‌رو دچار اشکال شوند. به‌همین سبب تذکر داده می‌شود که متن ازین پس می‌بایست در تناظری یک به یک میان دو مفهوم تاکتیک و استراتژی در کتاب دوم و سوم کلاوزویتس خوانده و فهمیده شود:

همان‌طور که در بالا شرح دادیم، گره‌های ناگشودنی تامین مصلحت ملی ایران یک‌بار توسط رضاشاه با جنگ تامین شد. این بار اما که شکست از حوزه‌ی نظر راه یافت، پیروزی و تامین مصلحت ملی نیز می‌بایست در همان حوزه ایجاد شود. یعنی منطلق جنگی ناگزیرانه به ساحت نظر کشیده شده است.

چنان جنگی تنها نمی‌تواند با ایجاد اصول، قوانین و سیستم‌های علمی پیش برده شود. یعنی به‌فرض مطالعه‌ی صحیح تاریخ، ایران‌شناسی، علم سیاست، حقوق و ... که در حکم سلاح‌های مدرن مورد نیاز این جنگ هستند، و شخصیت‌های فرهیخته‌ای که در این زمینه‌های ویژه بسیار فعال و برجسته هستند^(۱۴)، باز هر نظام و سیستم فکری، در ذات خود ماهیتی محدودکننده دارد، در نتیجه بین چنین نظریاتی و آنچه در عمل رخ می‌دهد، تضادهای آشتی‌ناپذیری پدید خواهد آمد. وجود این مقادیر متناهی از مواد تاریخ و فرهنگ که نزد دانشمندان و علم تفکیک و تدبیر آن‌ها برای طباطبایی حکم «تاکتیک» را دارد. اما آگاهی صرف از تاکتیک یا همان اجتهاد علمی به مصلحت ملی نمی‌انجامد.

چرا که اولاً اگرچه هر نبرد، برای خود فعالیت کامل است، جنگ فقط یک نبرد مفرد و مجزا نیست، بلکه مجموعه‌ای از نبردهاست:

«تاکتیک، نظریه‌ی استفاده از نیروهای نظامی در این نبرد است. اما استراتژی تئوری استفاده از مبارزات برای هدف جنگ است.»

دوم این که میان توانایی مادی هر یک ازین نظریات و نتیجه‌ای که از هر یک به‌دست می‌آید باید احتیاط کرد. درست از همین بابت جنگ هنر است. هنر استفاده از لوازم متفاوت که می‌توانند در تضاد با یکدیگر و با هدف غایی قرار بگیرند هم بر تاکتیک و هم بر استراتژی اثر می‌گذارد. درباره‌ی تفاوت علم و هنر همیشه

بحث شده است. این جاست که عده‌ای از آن‌جا که متوجه روش طباطبایی نمی‌شوند، آرای او را به ایدئولوژیک بودن متهم می‌کنند. چون وجه استراتژیک استفاده‌ی متفاوت او از نظریات را درک نمی‌کنند. طباطبایی عالم است، اما وجه بهره‌گیری او از نظام علمی، یعنی ترکیبی که از نظریات مختلف به منظور تامین مصلحت ملی استفاده می‌کند، به «هنر» بازمی‌گردد.

استراتژی به عنوان «استفاده از نبرد به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به هدف جنگ» تعریف شده است. به بیان درست، به چیزی جز نبرد ربطی ندارد، اما تئوری آن باید ابزار این فعالیت واقعی نیروها را در خود و در روابط اصلی آن در این مورد لحاظ کند، زیرا نبرد توسط آن انجام می‌شود. به نوبه خود اثرات خود را بر آن نشان می‌دهد. باید تا آنجا که به نتایج احتمالی آن مربوط می‌شود، خود نبرد و آن قوای ذهنی و اخلاقی را که در استفاده از آن مهم‌ترین هستند، به خوبی بشناسد.

نکته این جاست که این نظریه، دنباله‌رو و تابع استراتژی^(۱۵) خواهد بود و یا به بیان کلاوزویتسی، این نظریه، خود امور و روابط میان آن‌ها را روشن و آشکار خواهد کرد و موارد اندکی را که به‌عنوان اصل یا قاعده به‌دست می‌آیند، برجسته می‌سازد:

«استراتژی استفاده از نبرد برای به دست آوردن پایان جنگ است. بنابراین باید به کل عملیات نظامی که باید مطابق با هدف جنگ باشد، هدف بدهد. به عبارت دیگر، استراتژی طرح جنگ را تشکیل می‌دهد و به این منظور مجموعه اقداماتی را که قرار است به تصمیم نهایی منتهی شود، به هم پیوند می‌دهد، یعنی برنامه‌ریزی برای مبارزات جداگانه را تنظیم می‌کند و نبردها را تنظیم می‌کند. در هر کدام مبارزه شود از آنجایی که اینها همه چیزهایی هستند که تا حد زیادی فقط بر روی مخروط‌هایی که برخی از آنها نادرست هستند قابل تشخیص است.»

طباطبایی: نظریه‌ای سیستماتیک یا استراتژیک؟

مباحث طباطبایی تا جایی که در ساحت نظریات و سیستم‌های مختلفی است، که برای بیان علمی گزاره‌های خود و تخصیصات آن‌ها به کار می‌برد، و ما آن را «تاکتیک» می‌نامیم، از منطقی دیالکتیکی برخوردار است. اما همان‌طور که از قول کلاوزویتس در آغاز بازگو کردیم، کوشش نظری طباطبایی در جدال با مدعیان بنا بر ضرورت وجودی‌ش، بر پایه‌ی مفهوم استراتژی جنگی به عنوان عاملی بیرونی شکل گرفته، و بنابراین خالی از نظرات مخالف در ردش نیست. او می‌خواهد که از فلسفه گلوله‌هایی بسازد تا از طریق توپخانه‌ی او به آتشبار مزدورانی که خواسته یا ناخواسته علیه مصلحت ملی ایران قیام کرده، پاسخ بدهد. طباطبایی

در آستانه‌ی زمان و مکانی ایستاده که روزگاری مغزی بزرگ‌تر پیدا شود و این گلوله‌های نظری را در قالبی بزرگ‌تر بریزد.

کلاوزویتس درباره‌ی روش کار خود پس از شرح برخی از مهماتی که در روزگار او به‌عنوان علم جنگ مشهور است می‌نویسد:

«نویسنده برای اینکه خواننده را با چنین گفته‌های مهم و بی‌محتوایی به وحشت نیندازد و همین یک ذره امتیاز را هم به این چرندیات و حرف‌های آبکی از بین نبرد، ترجیح داده است، سال‌ها تفکرش در باب جنگ، نشست و برخاست با افراد زبده که او را می‌شناختند و همچنین برخی تجربیات شخصی خود را در او ایجاد کرده بودند و شناخته بودند، همه را همانند گلوله‌های کوچک فلزی، کنار هم بگذارد بی‌هیچ انسجامی. اینگونه است که تنها فصل‌هایی این چنین ضعیف در این کتاب بوجود آمده است، که امید است فاقد ارتباط معنایی نباشند! شاید به زودی مغزی بزرگ‌تر ظاهر شود که به جای این گلوله‌های کوچک پراکنده، همه آنها را در یک قالب بریزد بدون ضایعات!»

در این جا اگر به آن نقل ریمون آرون بازگردیم که کلاوزویتس را در ادامه‌ی سنت ماکیاولیستی قرار می‌دهد، این تفسیر لویی آلتوسر از ماکیاولی، می‌تواند به‌نحوی انضمامی به فهم روش طباطبایی کمک کند.

«موضوع کار ماکیاولی شناخت قوانین تاریخ یا سیاست است؛ اما در عین حال این کل ماجرا نیست. زیرا موضوع وی، که با این ویژه و خاص بودن دیگر ابژه به حساب نمی‌آید، قاعده‌مندی یک مسئله انضمامی و سیاسی است و نه پرداختن به امری فراگیر و جهان‌شمول. قاعده‌مندی مسئله عمل سیاسی در کانون و مرکز هر چیزی جای دارد: تمامی اجزای نظری (همچون «قانون» که می‌پسندید) به منزله کارکرد و حاصل این پروبلماتیک سیاسی مرکزی سامان یافته‌اند. در این حالت، به فهم این نکته می‌رسیم که چرا ماکیاولی تمامی «قوانین» را در نظریه خویش وارد نکرده، این که چرا تفسیری عام و نظام‌مند از ابژه‌اش به دست نداده، بلکه تنها قطعات نظری روشن‌کننده‌ای را از پی هم می‌آورد که به ایضاح قاعده‌مندی و مقوله‌بندی و فهم این مورد انضمامی یگانه مدد رساند. بنابراین، بحث از قطعات روشن شد (و از این رو، به همان سیاق، تکلیف تناقضات نیز روشن است). بیش از همه، در اینجا قسمی دستگاه نظری عیان می‌گردد که از خلاف آمد عادت بلاغت و فصاحت کلاسیک است؛ عادتی که امر کلی و عام بر امر خاص فرمان می‌راند و استیلا دارد.

با این همه اما، کماکان این طراحی مجدد امری «نظری» باقی می‌ماند. بی‌تردید، نظم چیزها «جا به جا» شده، و قاعده‌بندی و تعمق در یک مسئله خاص سیاسی به جای شناخت عمومی یک ابژه نشسته است. اما چه چیز مانع از آن می‌گردد که این مسئله خاص و انضمامی به نوبه خود قانونی کلی قلمداد شود؟ چه

چیز مانع از آن می‌شود که آرایش قطعه‌های نظری را که بر این مسئله خاص متمرکز شده، به مثابه پیامد یک ضرورت نظری کلی‌تر لحاظ کنیم؟ چه چیزی ما را از بیان این نکته بازمی‌دارد که اذعان کنیم، همان‌طور که بعضی مارکسیست‌ها وسوسه می‌شوند بیان کنند، ماکیاولی قسمی نظریه علمی کلان از تاریخ را در اختیار داشته است، نظریه‌ای که البته خود وی نتوانسته آن را بنیان نهد و تنها توانایی آن را داشته که در حد بضاعت، اجزای نظری آن را به بهترین وجه ممکن اما در خلاء مرتب کند را به نفع یک نظریه عمومی، بهم مرتبط سازد، نظریه‌ای چه در رابطه با دولت و چه درباره سیاست؟

اما اگر چنین نتایجی بگیریم، یا حتی اجازه دهیم تا ایدئولوژی از جانب ما چنین نتایجی بگیرد، خطر از دست دادن آن چیزی وجود دارد که در ماکیاولی بسیار گران‌بها و نفیس است. برای به چنگ آوردن ویژگی حقیقی این دستگاه (دستگاهی شکل یافته از قطعه‌های نظری که بر کار فرمول‌بندی و قاعده‌مندی یک مسئله سیاسی معطوف شده‌اند) و نتایج و آثار آن، باید از روی یک مرحله جست‌زینیم: از فهمی که تنها نظریه را وارد ماجرا می‌کند صرف‌نظر کنیم، به سود آن فهمی که مشی و عمل را و چون سرگرم سر و کله‌زدن با سیاست هستیم، مشی و عمل سیاسی را به ارمغان می‌آورد. این‌جاست که آن سخن گرامشی که می‌گوید شهریار خصلتی مانیفستی دارد، بر ما روشن می‌گردد. در واقع، ماکیاولی از رهگذر غوررسی یک مسئله سیاسی، چیزی کاملاً متفاوت از سنجش یک مسئله نظری را به ما ارائه می‌دارد. مقصود من این است که ارتباط او (با مسئله سیاسی مورد بحث، نه ارتباطی نظری، بلکه ارتباطی سیاسی است. و مقصودم از ارتباط سیاسی، رابطه با نظریه سیاسی نیست، بلکه با مشی و عمل سیاسی می‌باشد. مطابق نظر ماکیاولی، این ضرورت و اهمیت عمل سیاسی است که این رابطه را درگیر شاخصه‌هایی از نظریه سیاسی نیز می‌کند. و اینک، این تنها چشم‌انداز عمل سیاسی است که شیوه ارتباط با اجزای نظریه سیاسی، و شیوه و دستگاه اجزای خود نظریه سیاسی را در جای خود تثبیت می‌کند.) به همین جهت، ما باید بر عامل تعیین‌کننده جدیدی — یعنی عمل سیاسی — نوری بیفکنیم، عامل تعیین‌بخشی که تا به امروز در سکوت نادیده گرفته شده است. و باید بیان بداریم که شاخصه‌های نظری در مسئله سیاسی و انضمامی ماکیاولی تنها بدین‌خاطر مورد توجه قرار می‌گیرند که این مسئله سیاسی، خود ناظر به عمل و مشی سیاسی است. در نتیجه، عمل سیاسی ناگهان در جهان نظری پدیدار می‌گردد؛ یعنی در جایی که در آغاز علم سیاست در کل و سپس مسئله سیاسی‌ای خاص مورد بحث قرار می‌گیرد.»

می‌بایست تذکر داد که مقاله‌ی پیش‌رو اگر در دعاوی خود راه به مبالغه نبرده باشد، بیشتر سودمند به حال آن دسته از خوانندگانی می‌تواند باشد که با آثار دکتر جواد طباطبایی مدت‌ها کلنجار رفته، و چیزهایی دستگیرشان شده باشد. ازین نظر به‌جز در بند پایانی، عاری از اشاراتی^(۱۶) است که طبیعتاً می‌بایست به متن

آثار وی به‌عنوان شاهد شده باشد. بر این کوتاهی نویسنده، خفیه‌نویسی و البته دشواری فهم یک‌جای کلیت نوشته‌های طباطبایی، مزید بر علت شده، تا اغراض او، شاید به‌جز در گفتگوهای شفاف و رودررو میان دوستانش غامض بماند.^(۱۷)

پانویس و منابع:

۱. Machiavelli, Niccolo, Art of war, Translated, Edited, with a Commentary by CHRISTOPHER LYNCH

کتاب سوم، صص ۶۳-۸۳

۲. Althusser, Louis, Machiavelli and Us, Edited by François Matheron, Translated with an Introduction by Gregory Elliott, Theory and Political Practice, page 1

۳. چهارم اردیبهشت سال ۱۳۹۳ نشستی نیم‌روزه در نقد و بررسی آثار دکتر سید جواد طباطبایی در محل همایش‌های کتابخانه‌ی ملی برگزار شد.

۴. آمد اندر گفت طوطی آن زمان/ بانگ بر درویش زد چون عاقلان/ کز چه ای کل با کلان آمیختی/ تو مگر از شیشه روغن ریختی/ از قیاس خنده آمد خلق را/ کو چو خود پنداشت صاحب دل/ کار پاکان را قیاس از خود مگیر/ گر چه ماند در نبشتن شیر و شیر/ جمله عالم زین سبب گمراه شد/ کم کسی ز ابدال حق آگاه شد/ هم‌سری با انبیا برداشتند/ اولیا را همچو خود پنداشتند

۵. Bracher, Karl Dietrich, Die auflösung der weimer republic, 1955

۶. Clausewitz, Historical and Political Writings, Edited and translated by Peter Paret and Daniel Moran, part two, letter to Fichte (1809)

۷. کلیه‌ی مطالبی که از متن اصلی کتاب «در باب جنگ» کلاوزیتس در متن گنجانده شده بر اساس ترجمه‌ی در دست چایی از هاله حسینی رامندی از کتاب زیر است:

Clausewitz, Carl Von. Vom Kriege. 1832-4

۸. ترجمه‌ی فوق‌العاده‌ای از بخش خدایگانی و بندگی هگل از علیرضا سیداحمدیان سال‌هاست که به چاپ رسیده است. نگارنده حین نگارش به علت عدم دسترسی به آن ترجمه، بالاجبار از چاپ سوم ترجمه‌ی حمید عنایت با عنوان «خدایگان و بنده» از نسخه‌ای که بر تفسیر الکساندر کوژو استوار است، استفاده کرده است.

۹. Anerkennung

۱۰. ترجمه در این‌جا حاصل مقابله‌ی متن فرانسوی آرون با ترجمه‌ی قابل قبولی به انگلیسی از کریستین بوکر و نورمن استون از انتشارات Routledge & Kegan Paul است.

۱۱. همان.

۱۲. Cormier, Youri Hegel and Clausewitz: Convergence on Method, Divergence on Ethics

۱۳. Aufhebung

۱۴. و به‌قول کلاوزویتس در زمینه‌های دیگر تبدیل به فضل‌فروشان‌ی کاملاً بلااستفاده و اضافی می‌شوند.

(کتاب دوم در باب جنگ: نظریه جنگ)

۱۵. از نظر کلازویوتس «فقط در بالاترین شاخه‌های استراتژی است که باید به دنبال پیچیدگی‌های اخلاقی و تنوع زیادی از مقادیر و روابط بود، تنها در آن نقطه‌ای که استراتژی با علوم سیاسی هم‌مرز می‌شود، یا بهتر است بگوییم که در آن دو، یکی می‌شوند.»

۱۶. به‌جز این مباحث در روش، طباطبایی به‌همان سیاق کلازویوتس که جنگ را در تداوم سیاست می‌بیند، در تحلیل برخی از نقاط عطف تاریخ ایران در کتاب نظریه‌ی انحطاط ایران می‌نویسد:

شاه عباس را در زمره پادشاهان سردار ایرانی قرار می‌دهد که توانستند دریافتی از مصالح عالی «ملی» با توجه به مناسبات جهانی و آرایش نیروها در درون و بیرون مرزهای کشور پیدا کنند (طباطبایی، سید جواد، تأملی درباره‌ی ایران؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ص ۱۲۰) نگاه طباطبایی به شاه عباس البته منتقدانه است. چون علی‌رغم تأثیرات مثبتی که می‌گذارد، مثلاً نیروی ارتجاعی قزلباش‌ها را در هم شکسته و به خدمت دولت ایران درمی‌آورد، از آن‌جا که در ایجاد ترتیبات جدید Ordini به‌قول ماکیاولی بازمی‌ماند، با مرگ او همه‌ی رشته‌هایی که بافته پنبه می‌شود. (ص ۱۲۸) طباطبایی رضاشاه را نمونه‌ی مشابه شاه عباس می‌داند، با این توضیح که هر دو ایران را از درون فتح کردند و البته با این تفاوت که رضاشاه با تاسیس ترتیبات جدید توانست وضعیتی ایجاد کند که با مرگ او نیز پایدار ماند. و اما طباطبایی با ذکر آنچه پیش از آن درباره شاه اسماعیل و رفتار او در جنگ چالدران گفته بود، یعنی تأکید شاه را بر حفظ اخلاق جوانمردانه در جنگ از آن‌جا که خلاف مناسبات نظامی و سیاسی جدید بود، عامل شکست او قلمداد کرده، علت پیروزی‌ها شاه عباس را نیز برخاسته از عمل او می‌داند. عملی که بر شالوده‌ی تأملی نظری استوار نمی‌شد. (ص ۱۲۱)

نمونه‌ی دیگر نادرشاه افشار است. فردی که با نظامی‌گری خود اگرچه توانست در کوتاه مدت، ایران را از وجود دشمن خارجی پاک‌سازی کند، اما با بهم کلازویوتسی قضیه، از آن‌جا که نمی‌دانست که جنگ ادامه‌ی سیاست است به ابزار دیگر، ظهور او برخلاف نوشته‌های ناسیونالیستی معاصر نه تنها موجب تثبیت وضعیت ایران نشد، که در تداوم انحطاط ایران قرار گرفت.

۱۷. نگارنده شی را به‌یاد می‌آورد که در محفل آنسی، هنگامی که جامها "زنده‌باد ژان ژاک" گویان، به سلامتی دکتر پیموده شد، سخن تعدادی از فضلا به چرایی ناهمبندی بودن برخی از آثار ایده‌آلیسم آلمانی کشیده شد. ماحصل گفتگو آن بود که فضای زمانه ادبیات خاصی را پروده که هر که در آن بزم نبوده، فارغ از فهم ماجرا گشته است. چنین حالتی تا جایی بر آثار طباطبایی اثر گذاشته است.

اما با توجه به اهمیت بحث، در فرصت‌های آینده، تخصیصاتی ازین دست، می‌بایست بر متن افزوده گردد، تا آنانی نیز که به تازگی وارد تالارهای کاخ بلند این استراتژیست بزرگ شده، در سرسراهای پیچ‌درپیچ افکار او سرگردان نمانند.



پرسشی که پاسخ دریافت نکرد!

علی کشگر

استاد ارجمند آقای دکتر طباطبایی عزیزتر از جان، با سلام و ارادت خالصانه

کتاب جدیدتان «دولت، ملت و حکومت قانون — جستار در بیان نصّ و سنت» را با اشتیاق فراوان خواندم هرچند که برای فهم درست آن باید آن را چند بار خواند و پیرامون هر عبارت و واژه‌ها و مفاهیم آن هفته‌ها و ماه‌ها و شاید هم سال‌ها کنکاش و فکر کرد. اما بعد از خواندن کتاب درجایی سئوالی برایم پیش آمد که متأسفانه جوابی برای آن نیافتم. فرخنده نیز کتاب را بعد از من خواند با او پیرامون سئوال به بحث و گفتگو نشستیم اما پاسخی قانع‌کننده نیافتم. با دوستان منصور و رویا سئوال را در میان گذاشتیم آنان نیز پاسخی برایش نداشتند. از همین‌رو قرار شد پرسش را خدمتتان ارسال کنیم. اما قبل از طرح سئوال لازم می‌دانم به این مسئله اشاره کنم که؛

چه سعادتی بالاتر از اینکه، بعد از فاجعه مصیبت‌بار انقلاب اسلامی که در اصل ادامه قادسیه اما این بار به دست خود «ایرانیان»، ایران را در «معرض ورزش باد بی‌نیازی خداوند» قرارداد، بار دیگر بخت با ما ایرانیان یار شد و فرزانه دیگری از کیش بزرگانی چون فردوسی بنام جواد طباطبایی، که بر سنگ خارای ایران تکیه و بر روی آن «ایستاده» به مدد ایران و ایرانیان شتافت و با تأمل فلسفی و نظریه‌پردازی مسیر بیرون کشیدن ایران از آتش را پیش پای ما قرارداد.

— و به ما آموخت که؛ برای حفظ ایران در دنیای کنونی حس عاطفی به تنهایی کافی نیست و باید فراتر رفت و دانست که ایران در حقیقت چیست.

— و برای فهماندن حقیقت ایران به ما آموخت که ایران هیچ‌گاه؛ جزئی از امت نبوده و جماعت نیز به شمار نمی‌آمده و از همان آغاز ملت واحدی بوده که شالوده «دولت» استوار ایران‌شهر را ایجاد کرده بود.

— به ما آموخت که: «یک ملت تنها با دیانت خود تعریف نمی‌شود، بلکه ملت فرهنگ خود را ایجاد می‌کند که دیانت نیز جزئی از آن است.» «دیانت شالوده‌ای برای ایجاد امت است، اما برای ملت شدن فرهنگ ضرورت دارد. در منطقه‌ای که ما قرار داریم، تنها ایرانیان توانسته‌اند فرهنگی ملی ایجاد کنند و خود را به ملت تبدیل کنند»

— به ما آموخت که؛ «در ایران‌شهر، پیش و پس از اسلام، وحدت ملی وابسته به وحدت دینی آن نبود، همچنان که این وحدت «از بالا» نیز نبود.»

— به ما آموخت که؛ «ایران‌شهر کانون فرهنگی بود که می‌توانست صورت‌های متفاوت دین‌ها و آئین‌های مذهبی را درون خود بگذارد و صورتی ایران‌شهری به آن‌ها دهد.»

— به ما آموخت که؛ «وحدت ملی ایران‌شهر از همان آغاز تاریخ آن امری طبیعی بود.» و «در تاریخ ایران، پیوسته، فرهنگ امری فراگیر بوده و در همه دوره‌های تاریخی، دیانت ایرانیان مندرج در فرهنگ آنان و بخشی از آن بوده است. همین امر موجب شده است که وحدت ملی ایران‌شهر بر پایه آن فرهنگ فراگیر ممکن شود که همه شئون همه گروه‌های ملت واحد را در بر می‌گیرد و بر آن‌ها اشراف دارد. به همان اندازه که فرهنگ، به‌ویژه فرهنگ ایران‌شهری، ناظر بر وصل کردن اقوام، گروه‌ها و باورمندان آئین‌های گوناگون بوده است، دیانت‌های متنوع، اگر دریافتی فرهنگی از آن‌ها عرضه نشود، به‌ویژه اگر عصبیت‌های قومی و ایدئولوژی‌های سیاسی در آن آمیخته شده باشد، به کار فصل کردن» ایرانیان می‌آید.

— به ما آموخت که؛ «همه دین‌ها و آئین‌هایی که در دوره‌ای از تاریخ ایران در این سرزمین پیداشده‌اند، خود را با فرهنگ ایرانی هماهنگ کرده و به بخشی از فرهنگی تبدیل شده‌اند که آن را فرهنگ فراگیر می‌توان خواند. این فرهنگ را از این حیث فراگیر می‌خوانم که فرهنگ ملی در گذر تاریخ به شالوده‌ای برای وحدتی تبدیل شده که همه کثرت‌های فرهنگ‌های ناحیه‌ای، دین‌ها، آئین‌ها و آداب همه اقوام ایرانی

را در خود جمع و سازگاری میان آن‌ها را ایجاد کرده است. بخشی از پیچیدگی مفهوم ملیت در ایران به این نکته برمی‌گردد که ملیت ایرانی همراه با این فرهنگ فراگیر تحول پیدا کرده است.»

— به ما آموخت که: «ایرانیان» نام عام همه «ما»، یعنی مردمانی است که به طور تاریخی، از کهن‌ترین روزگاران، در آن سکونت گزیده و تقدیر تاریخی آن سرزمین و تقدیر تاریخی خود را رقم زده‌اند... این «ما» هیچ قید و تخصیصی ندارد و هیچ قید و تخصیصی نباید به هیچ نامی و به هیچ بهانه‌ای بر آن وارد شود. این «ما» بر همه مردم ایران شمول عام دارد و هیچ ایرانی را نمی‌توان به هیچ نامی و هیچ بهانه‌ای از شمول عام آن خارج کرد.»

و اما سؤال.

در صفحه ۲۹۵ کتاب در بخش «برخی نکته‌های پایانی.» آورده‌اید:

«برآمدن صفویان فرصت دیگری برای احیای امر ملی در صورتی متفاوت بود. نمی‌توان گفت برآمدن صفویان نوعی «تشکیل دولت ملی» بوده است، اما این ادعا نیز که صفویان حکومت دینی ایجاد کردند درست نیست. زمانه صفویان عصر «دولت‌های ملی» در اروپا بود و صفویان نیز که در مناسبات میان قدرت‌های جدید اروپایی و خلافت عثمانی درگیر شده بودند ناچار بودند از منطق آن پیروی کنند که منطق امر ملی بود. از آن‌جا که عناصر ملی در ایران، چنان که گفتم، پیوسته، وجود داشت، اینک که در فرمانروایی صفویان نظر می‌کنیم، به طور طبیعی، آن را نوعی از «دولت ملی» می‌توانیم بفهمیم بویژه این که در این دوره یک اتفاق مهم نیز افتاد و آن این که تشیع صفویان، در برابر تسنن رسمی خلافت عثمانی، هم‌چون وجهی در تداوم امر ملی ایران ظاهر شد و تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس نیز در نظام سنت وارد شد، یعنی شالوده خود را هم چون دین ملی استوار کرد. دوره مهم در پدیدار شدن امر ملی در صورتی متفاوت فرمانروایی قاجاران است که روشنفکران، با آشنایی‌هایی که با اندیشه‌های دوران جدید پیدا کردند، توانستند امر ملی قدیم را در صورت‌های جدید آن بیان کنند.»

با توجه به آموخته‌های فوق سؤالی که بعد از خواندن بخش فوق در ذهن خواننده پیش می‌آید این است که اگر:

«وحدت ملی ایران‌شهر از همان آغاز تاریخ آن امری طبیعی بود.» و «در تاریخ ایران، پیوسته، فرهنگ امری فراگیر بوده و در همه دوره‌های تاریخی، دیانت ایرانیان مندرج در فرهنگ آنان و بخشی از آن بوده است. همین امر موجب شده است که وحدت ملی ایران‌شهر بر پایه آن فرهنگ فراگیر ممکن شود که همه شئون همه گروه‌های ملت واحد را در بر می‌گیرد و بر آن‌ها اشراف دارد. به همان اندازه که فرهنگ، به‌ویژه فرهنگ ایران‌شهری، ناظر بر وصل کردن اقوام، گروه‌ها و باورمندان آئین‌های گوناگون بوده است، دیانت‌های متنوع، اگر دریافتی فرهنگی از آن‌ها عرضه نشود، به‌ویژه اگر عصبیت‌های قومی و ایدئولوژی‌های سیاسی در آن آمیخته شده باشد، به کار فصل کردن» ایرانیان می‌آید. چگونه می‌توان صفت ملی را به تشیع به طور منفرد و برجسته اطلاق نمود؟

البته شما در مقدمه کتاب یادآور شده‌اید که «بحث را تا مرزهای امن — یعنی در محدوده «خط امانی از دیوان قضا» — دنبال» کرده‌اید تا کتاب به «آسانی به دست خواننده» برسد و دریافت «رموز مستی و رندی» را، به آنان که اهل بشارت‌اند واگذار کرده‌اید. اما از آنجایی که همه خوانندگان شاید اهل بشارت نباشند، و در ثانی در ایران نیز نظامی در رأس امور نشست که با مصادره به میل و حذف کلمه «هم‌چون» از متن فوق، فرصتی برای قلم‌بدستان پیرامونی خود فراهم کند که با استناد به سخنان مصادره شده از شما، تشیع صفویان را به‌عنوان دین ملی ایران به خورد جامعه دهند و همچنان به خلط اموری نظیر دیانت، فرهنگ، سیاست ادامه داده و همه را در یک ظرف ریخته و تشیع و دین اسلام را ریشه همه آنها بقبولاند. با سپاس از بذل توجه شما به پرسش ما و با ارادت و مهر فراوان — علی

به نشانهٔ قدردانی و سپاس از تجلیِ جاودان خردِ ایرانی، دکتر جواد طباطبایی!



فرخنده مدرّس

از بلندای رواداری به قعر مدارا

مقدمه

روشنی برای «رفتن به ژرفای تاریخ ایران»

وزش نسیم بهاری، از سوی آن خاک و دیار مهربانان، خبری به گوشم رساند که عزیز ارجمندی از سر «مزاح» مرا، که اهل «پيله» به فرآیند تفسیر و نتیجه‌گیری از برخی مفاهیم در دستگاه نظری دکتر طباطبایی

هستیم، «نومینالیست» خوانده است. البته که مزاح از سر دوستی، همواره به دل می‌نشیند. چه چیز دل‌انگیزتر از خوش طبعی در رساندن پیام، حتا اگر در تأیید وجود اختلاف برداشت‌هایی در مورد نظرات دکتر جواد طباطبایی باشد. به ویژه آن که یادآور شوخ طبعی خود استاد هم هست، که در آن نیز استاد بودند. بی‌تردید فرح‌بخشی هم‌نشینی با ایشان از آن خاطره‌هایی است که حلاوت آن همواره در یاد بسی دوستان و دوستان‌شان خواهد ماند. یاد جاودان‌شان گرامی!

واما هرچند من آن مزاح «نومینالیستی» را، چون مزاح است، به خود نمی‌گیرم، اما اگر کم‌سوترین بارقه و کوچکترین کنایه‌ای از این معنا را داشته باشد که، روش «گیردادم» به مفاهیم، به نوعی به سلاله و اعقاب فکری ویلیام اوکامی نومینالیست (William of Ockham 1288 – 1347) آن روحانی فرانسیسکن و دانشمند و الهی‌دان انگلیسی مخالف اشرافیت فاسد کلیسای مسیحی و دستگاه پاپی اهل پرونده‌سازی و تفتیش عقاید می‌رسد، پس باید آن مزاح را به عنوان یک «کمپلیمان» با شرف بسیار بپذیرم. اما افسوس که، همچون او، واقع‌بین‌تر از آنم که ندانم؛ قد و قواره و تیغ دانش و دانایی من کوتاه‌تر و نابرنده‌تر از آن است که به «تیغ اُکامی» برسد، وگرنه من نیز بال و پری برای کلی‌گویی‌های بدون مضمون و مصداق باقی نمی‌گذاشتم. این دانشمند از متقدمین رفرم کلیسا بود، علم را از چنگال کلیسا بدر آورد و در تعیین برخی بنیادهای تئوری شناخت، که بعدها دوباره از نو شالوده‌گذاری شد، نقش مهمی داشت. و البته او توانست - به درست یا غلط - با «تیغ» خود ریش کلی‌گویی و دراز‌گویی فلسفه اسکولاستیک قرون وسطا را ببرد، به هرج و مرجی که بر بحث‌ها و نظریه‌های شناخت تسلط داشت، خاتمه دهد و قواعد سختگیرانه‌ای برای روشمندی تئوری‌های شناخت تعیین کند که، بر قابلیت بازسازی تجربه و آزمون‌پذیری فرضیه‌ها و تئوری‌ها تکیه داشت. او را از این جهت «نومینالیست» می‌شمارند، چون به عنوان یک دانشمند بر این نظر نبود که نام‌های عام و مفاهیم کلی اصالت ذاتی دارند و، آن‌گونه که ایده‌آلیسم افلاطونی مطرح می‌کرد، در جایی به همان صورت وجود دارند و یا - به جهاتی - «یونیورسال» هستند. در آن سده‌های قرون وسطایی، برخلاف ظاهر ظلمانی‌اش، این پرسش اساسی - به نسبت آن زمان - نیز مطرح بود که آیا مفاهیم عام و کلی، پیش از همه واقعیت‌ها، وجود دارند؟ ویلیام اُکامی «نومینالیست» بر این نظر نبود. او بر آن بود که این نام‌های عام و «مفاهیم» اعتباریند و برای این «ابداع» می‌شوند که فریافت‌های برخاسته از شناخت جوهره امور خاص، در وجه مشترک‌شان، را در خود جای دهند. از نتایج چنین جهدی ممکن شدن مرادوات و مبادلات فکر علمی و فهم و نقد و تکامل علم، نیز بوده است. طبیعی است که عقل‌گرایان «نومینالیست»، از تبار اُکامی، بعدها، رابطه واقعیت، مفاد و مفهوم را چنان تکامل بخشیدند، که در قیاس با آن، زبان اُکامی، دیگر بسیار بطئی به نظر می‌آمد. امروز دیگر، بعد از آن بحث‌های پیشرفته‌تر و تکوین مکاتب جدیدتر، باید

از «مفهوم»، به قول دوست عزیزم بابک مینا، به عنوان «سنتر واحد و کثیر»، در یک روند دیالکتیکی، و یا تجلی «وحدت در کثرت» سخن گفت.

و اما شاید بهتر باشد که نگارنده این بلندپروازی‌های «نومینالیستی» را برای خود نگه دارد و بهتر آن که به همان پیله خویشتن برگردد مفاهیم تاریخ ایران بازگشته و به پروازهای «کوتاه» خود بر محور موضوع خویشتن بسنده نماید، که می‌خواهد، «به عنوان یک ایرانی»، بداند که «کیست؟» این «خود» پرمسئله و بحران‌زده‌اش چیست؟ این نگارنده که «موضع» و «موضوعش» ایران است، می‌خواهد بداند این ایران چه وضعیت تاریخی دارد؟ نسبت وضعیت امروزش با وضعیت گذشته تاریخی‌اش چیست؟ و خلاصه همه آن پرسش‌هایی که به این باز می‌گردد که، به قول بابک مینا: «یک چیزی اینجا وجود دارد که باید آن را شناخت.» و این چیز «خود ماست.» ما اگر معرفتی نسبت به خودمان - که در اینجا خود جمعی مان مد نظر است - نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم ریشه مشکلات و بحران‌های «خود» را دریابیم؟ بابک مینا این سخنان را در سخنرانی‌اش به مناسبت «یادبود دکتر طباطبایی» بیان نمود و در خاتمه نیز گفت: دکتر طباطبایی، شاید برای نخستین بار در تاریخ ایران، دستگاه نظری - فلسفی و یا فلسفه سیاسی عرضه داشته است که مکان «بازتاب تمدن ایرانی» است. «پروژه خودآگاهی ایرانی» است.

من، با تأیید آن سخن دوست ارجمندم بابک، اما، همچنین، بر این باورم که همه ایرانیانی که نیازمند «آگاهی» از و به «خود» هستند و «وسوسه فهم تقدیر تاریخ کشور» خود را دارند، باید گام به درون این دستگاه نظری سترگ بگذارند، که از آن «خود» ما، در باره خود ما و از «دیدگاه» خود ماست. البته بدون آن که مطلق کنیم، که هیچ راه یا نظریه دیگری برای دستیابی به «فهم تقدیر تاریخ ایران» وجود ندارد. معنای حساسیت و پیله‌کردن‌هایم به مفاهیم دستگاه نظری دکتر طباطبایی، از جمله در برخورد به دیگران، نیز، برخاسته از قبول جایگاه آن دستگاه نظری است، که نظریه‌ای است برای تبیین تاریخی ایران، و همچون هر «نظریه تاریخی مفاهیم خود را دارد». این مفاهیم حتا اگر از جای دیگری وام گرفته شده باشند، به قول خود دکتر طباطبایی - با استناد به مارکس - همچون «قالب» یا «پوسته‌ای» هستند که از مواد تاریخ ایران مشحون شده‌اند. به عبارت دیگر آن مفاهیم «به محک مواد تاریخ ایران خورده‌اند». پس اشراف و دانش بر درون مایه‌های تاریخی این مفاهیم، یعنی آن مواد و آنچه که درون آنها را پر کرده‌اند، بسیار مهم‌اند. واکاوی آنها کاوش‌گر را «به ژرفای تاریخ ایران می‌برد».

پس روش پی‌گیری و «دقت مفهومی» که نگارنده در تلاش برای الفت و نزدیکی فهم، به این دستگاه نظری، بکار بسته، نیز از همین‌روست، یعنی تلاشی برای «رفتن به ژرفای تاریخ ایران». از جمله مفهومی را که نگارنده مورد چنین واکاوی قرار داده و به همراه آن به قعر تاریخ ایران رفته واژه «مدارا» است. اما از

این قعر نیز، همچون موارد بسیار دیگری، هنوز جز به پرسش و تردید بیرون نیامده است. حال، در این نوشته، برای طرح پرسش و تردید خویش، این بار اجباراً به خود استاد پيله کرده است.

تردیدی در بسندگی «مدارا»

در این نوشته، گرانیگاه بحث، که در اصل حامل پرسش و تردیدهایی است، واکاوی درون‌مایه تاریخی «مدارا»، بر بستر آثار استاد است، با ذکر این مقدمه که من واژه «مدارا» را، به یکسان، برای همه بخش‌های تاریخ ایران کافی به بیان مقصود، حتا خود استاد، نمی‌دانم. شاید بهتر آن می‌بود که استاد برای تفکیک مضمون متفاوت بخش‌ها و دوره‌های مختلف تاریخی در ایران، در کنار «مدارا» مفهوم دیگری نیز بکار می‌گرفتند تا، وزن و اعتبار سخن ایشان مانع هرج و مرج معنایی یا سوءتفاهمی می‌شد که در درون «مدارا» نهفته و با آن همراه است. و اما برای طرح نابسندگی مفهوم «مدارا» در بیان درون‌مایه متفاوت دوره‌های مختلف تاریخی، ابتدا لازم دانستم، یک «خط تاریخی» میان آغاز تاریخی‌مان در بلندای قدرت و سپس تداوم تاریخی‌مان ذیل غلبه و قهر، ترسیم کنم و برای آن که خود، بر این خط، دچار تداخل مفهومی نشوم آن آغاز را دوره «رواداری» و این تداوم را دوره «مدارا» می‌نامم. تکیه این بحث بر آن آغاز تاریخی‌مان است.

البته در ابتدا باید بر این نکته تکیه کنم که، از نظر واژه‌نگاری و توضیح معانی، مرزهای کاملاً روشن و دقیقی میان «مدارا» و «رواداری» کشیده نشده است. در بسیاری متن‌ها و مباحثات در باره این دو واژه، یا در بکارگیری‌های آنها، جایجایی‌ها و درهم‌ریختگی‌هایی، به دلیل نزدیکی، شباهت و یا ترادف معنایی صورت می‌گیرد، که این موارد از دایره بحث این نوشته خارج است. زیرا به کلی‌گویی‌هایی، می‌انجامد که بیشتر در حوزه فضیلت فردی، بدون زمان تاریخی روشن و فاقد مکان تاریخی مشخص، قرار می‌گیرند و در نوع خود به همان صورت، به قول دکتر طباطبایی، «مأثورات پیامبران» می‌مانند.

کانون بحث و اختلاف من در آنجاست که این دو مفهوم در معنا از هم دور شده و با مضامین متفاوت زمینه‌سازِ دو کنش و دو رفتار کاملاً متفاوت می‌شوند. به عبارت دیگر این دو کنش متفاوت، هرچند که از یک شالوده فرهنگی و روحی یکسان برخاسته باشند، اما تفاوت خود را در عمل، بسته به وضعیت و موقعیت گوناگون در نسبت با قدرتمندی، به صورت متفاوتی نمودار می‌سازند. به عنوان مثال در مواقع بسیاری «مدارا» همانقدر برخاسته از فرهنگ و روحیه نرم‌خویی، مهربانی، ملاطفت و آزادمنشی و بخشندگی است که «رواداری». اما «مدارا»، جایی در عمل تاریخی - در بیشتر دوره تداوم تاریخی‌مان - خود را به صورت «تحمل» و «بردباری» می‌نماید. از آنجا که ادبیات «عرفان عاشقانه» ما نیز مشحون از این معناست، لذا

تحقیقات نه چندان اندکی در این باره وجود دارند. به عنوان یک نمونه پژوهش دکتر احمد کتابی، عضو هیئت پژوهشی دانشگاهی و مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، در بررسی جلوه‌های رویکرد مدارا در اشعار حافظ است که می‌نویسند:

«تحمل بارزترین مصداق مدارا و محور و پیام اصلی آن است تا آنجا که می‌توان گفت تمام مظاهر و جوانب مختلف مدارا، ناگزیر به گونه‌ای بدان باز می‌گردد... بارزترین مظهر و نشانه برخورداری از مدارا و تساهل محترم شمردن اندیشه‌ها و باورهای دیگران - به ویژه در زمینه معتقدات دینی - است.»

بنابراین «مدارا» در بهترین حالت در حوزه اخلاق فردی و در صورت، به قول معروف، «سوختن و ساختن»، و در بدترین حالت در عقب‌نشینی و در وضعیت گردن فروکشیدن، در برابر غلبه و سلطه است که لاجرم از آن جز به انفعال چیزی برنیامده است.

بر دلم گرد ستم‌هاست خدایا می‌پسند که مکدر شود آئینه مهرآئینم

اما «رواداری»، در موقعیت قدرت و داشتن دست باز عامل برای عمل است که وقتی مظهري از «پسند»، «جایز»، «سزاواری» یافته، آن «پسند» و «سزاوار» را، این «مای» عامل دارای قدرت، داده، روان ساخته و آن داده را دیده‌بانی کرده، پاس داشته و گسترانده است. به معنای دیگر؛ آنچه را که سزاست، نه تنها بر خود پسندیده بلکه بر دیگری نیز روا داشته و روان ساخته است. بنابراین در اینجا می‌توان مقدماً گفت؛ آنچه در نوع واکنش و رفتار تاریخی ما، به‌رغم شالوده یکسان، تفاوت ایجاد کرده، نه ذات و ریشه روحی و فرهنگی «مداراجویانه» و «روادارانه» به تنهایی، بلکه زیر تأثیر موقعیت‌ها و وضعیت‌های متفاوت، در نسبت با قدرت، بوده است. در اینجا برای توضیح بهتر به ژرفای تاریخی و مواد این تاریخ رفته و از آغاز تاریخی‌مان با استناد به تألیف دکتر طباطبایی، «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران - خاتمه: برخی نتایج - صفحه ۵۲۲»، نمونه‌ای می‌آورم:

«پیش از این گفتیم که ایران از کهن‌ترین ایام سرزمین آئین‌های گوناگون بوده است و ایرانیان پیوسته قومی بوده‌اند که باورهای دینی را گرمی داشته، به آنها صبغه‌ای ملی داده و جزئی از هویت قومی خود تلقی کرده‌اند، اما اینک اضافه می‌کنیم که سده‌هایی است که ایرانیان از تأمل در الزامات نظام کشور خود بازایستاده‌اند. نخستین پیامبر ایرانی، زرتشت، در عین حال اندیشمند خرد و فرزانی کهن ایرانی و افق‌های باز بود. کورش بزرگ، بنیانگذار شاهنشاهی ایران، فرمانروای همه قوم‌هایی بود که در ایران زمین زندگی می‌کردند و هم‌او در فرمانی که در ۵۳۸ پیش از میلاد به مناسبت تاج‌گذاری خود در بابل صادر کرد، دین و آئین همه ساکنان سرزمین‌های خود را به رسمیت شناخت و اجازه داد تا هر کس، چنان که میل اوست، به

دستورهای آئین و دیانت خود عمل کند. بر پایه آگاهی‌های اندکی که از دوره باستان تاریخ ایران داریم می‌توان گفت که ایرانیان در باورهای خود مردمانی آزاده و اهل "مدارا" بوده‌اند.»

زایش طبیعی ملتی با روح رواداری

اما پیش از پرداختن به نکات پراهمیت مندرج در آن گفتاورد، به اجمال به این نکته مهم باید اشاره کنم که؛ در این گفتاور از استاد روشن است که سخن از آغاز قوم ایرانی نیست، که پیش از دولت خود، با وحدتی مبتنی بر کثرت‌ها، پا به صحنه گیتی گذاشته بود. سخن در اینجا از آغاز «تاریخی» و حضور «رسمی» و تکوین فرهنگی و تبلور سیاسی روحیه آن «قومی» است که رواداریش، پیش از این آغاز تاریخی، به طور «طبیعی»، در کنش و واکنش و مناسبات انسانی و اجتماعی، در همزیستی و مهم‌تر از آن در درهم‌آمیزی خویش، پدیدار شده بود. یعنی ابتدا اقوامی با «ادیان و آیین‌های» مختلف ساکن یک سرزمین را در یک همزیستی مداراجویانه دینی و آیینی و در عین حال در «دادوستد سازگارانه» و آمیزش در حوزه‌های دیگر زیست جمعی انسانی برخوردار از «افق‌های باز» و گشودگی بر یکدیگر، با فراتر رفتن از جدارهای تفکیک دینی، «به‌طور طبیعی به وحدت فرهنگی» و در روند، به قول احسان هوشمند، قوم‌و‌خویشی - روندی که هرگز در ایران متوقف نشده است - به وحدت در نظام سیاسی، یعنی به «دولت ملی واحد با زبان، فرهنگ، نظامات و نهادهای ملی» - به قول مصطفی نصیری - دست یافته است. بی آن که از تنوع دینی، آیینی خود و دیگری بگذرد، یعنی بدون این که این کثرت‌ها را از میان بردارد، آنها را، در روند دیالکتیکی وحدت، به جزئی از هویت ملی و مشترک خود بدل نموده است. در چنین وحدت در عین کثرتی، ضرورتاً، کثرت‌ها به عنوان جزء برای رسیدن به قلمرو کل، باید از «برابری» برخوردار و از مرزهای جدایی و تفکیک میان خود عبور کرده باشند. رسیدن به چنین برابری بر مبنای مدارا نمی‌شود، مگر آن که مداراگر بر مدار قدرت باشد، به مصداق این سروده حکیم بزرگ ایران

که بازیردستان مدارا کنیم ز خاک سیه مشک سارا کنیم

که با خاک چون جفت گردد تنم نگیرد ستم‌دیده‌ای دامنم

برآیند دین قومی از آیین رواداری ایرانی

«زرتشت پیامبر»، «اندیشمند خرد و فرزاندگی کهن ایرانی»، نیز در حقیقت نماینده همین افق‌های باز روادارانه بود و «پندار نیک» او در انطباق با همین واقعیت و ماهیت «وحدت طبیعی سازگارانه» برآیند نمود

و سپس، در مقطع آغاز تاریخی این نخستین «دولت‌ملت واحد» شالوده‌ عمل نخستین «دولت» این «ملت»، در وضعیت قدرت و دارای امکان اعمال اقتدار، به سیاست بدل گردید. یعنی همان سیاست «سزاور دانستن»، «داد و دهش»، «روان ساختن»، و در نهایت، دیده‌بانی و پاسداری از آنچه که به روا و دادگری به عنوان «قانون» جاری شده است. و این بالاترین تجلی آن «پندار نیک» برخاسته از همان روحیه آزادمندی و ریشه رواداریِ رخنه یافته در «کردار نیک» دادگرانه‌ای بود که، درخشش خود را در مکان و زمان تاریخی مشخص، و در موقعیت قدرت، در عمل شاهان ایران توانست بنماید و به ماده تاریخ رواداری این مردمان روادار ارتقاء یابد و الگوی تمدنی شود. حال در اینجا پرسش این است که متوقف ماندن در پس دیوارهای «مدارای عیسی به دین خود موسی به دین خود» و یا در موقعیتی پایین‌تر؛ یعنی با شکیبایی و بردباری و سوختن و ساختن، و در «مدارا با دشمنان» قاهر که تنها گویای وضعیت فروافتادگی، ضعف و انفعالی‌ست، آیا می‌توان به چنین بلندای درخشان تمدنی و تاریخی هم دست یافت؟ من تردید دارم.

تردیدی نیست که «اهل مدارایی» که استاد بر ایرانیان اطلاق می‌کنند، بیان «واقعی» دوره‌ای‌ست که همه چیز زیر پرتو و تحت تأثیر نگرش دینی قرار دارد. پرسشی که اما در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا بکارگیری مفهوم «مدارا» به دلیل چیرگی نگرش دینی بر زیست و هم‌زیستی بشر آن روزگاران بوده است؟ و این که؛ چرا مفهوم «مدارا» اساساً در فضای سلطه نگرش دینی و اعتقادی کارکرد بیشتری می‌یابد؟ آیا به این دلیل نیست که ابرام در اعتقاد دینی نزد باورمندان، که سرشت دین‌باوری‌ست، مستلزم مداراجویی، به معنای «تحمل» دین دیگری در کنار دین خود کاربرد می‌یابد، به مصداق همان فلسفه «مداراجویی عیسی به دین خود موسی به دین خود»؟ البته که مدارای دینی که خود نشانه پرننگی از خرد ایرانی بوده و حکیم بزرگ ایران در باره‌اش چنین سروده: «مدارا خرد را برادر بود»، در برابر «جنگ مذهبی» یا غلبه دینی ارجح است. زیرا آن جنگ و یا این غلبه نه تنها همزیستی بلکه اساساً زندگانی انسانی را مختل می‌کنند. اما مدارا حتا بدین معنا، در عین حال می‌توانسته و می‌تواند به تشکیل نوعی جامعه‌ها، یا به عبارت درست‌تر ایجاد جماعت‌های متوازی، و در بهترین حالت بی تفاوت نسبت به یکدیگر، بی‌انجامد، که معنای آن وجود واحدهای پراکنده و کثرت‌های بدون وحدتی‌ست که به تصادف طبیعی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، اما دیوارهای غیبی تفکیک دینی و اعتقادی میانشان کشیده می‌شوند. البته نه ایرانیان چنین برداشتی، هرگز، از خود و از گذشته خویش داشته‌اند و نه هیچ پژوهشگر جدی تاریخ جهان چنین تصویری از قوم ایرانی، از همان آغاز، نه تنها تاریخی، بلکه از آغاز طبیعی‌اش عرضه می‌کند.

پس ایرانیان، به عنوان نخستین نمایندگان چنان «وحدت در کثرت» طبیعی، می‌بایستی ابتدا در میان خود از مرزهای غیبی «مدارای» میان ادیان و آیین‌ها نیز فراتر رفته باشند، تا بتوانند، برخلاف رسم مسلط آن

روزگاران، شالوده «دولت‌ملت»، دولت بر آمده از روح این ملت یعنی «دولت جان و روان» و سیاست دادگرانه و «دادودهش» ایرانی را فراهم آورند. می‌دانیم در آن دوران جنگ‌ها و جهان‌گشایی‌ها، پیش از تشکیل «دولت جان و روان ایرانی» اصل بر سرکوب، تخریب و ممنوعیت ادیان و آیین‌های اقوام شکست‌خورده، به «منظور انقیاد آنان» بود. ایرانیان، حتا به وقت پیروزی، راهی خلاف عادت پیروزمندان آن روزگاران را برگزیدند و در جهان‌گشایی متداول آن دوران، به دست کورش بزرگ شاهنشاه ایران، برای نخستین بار فرهنگ و روحیه «خلاف آمد عادت» در سیاست را نمایان ساخته و از موضع قدرت روادار، یعنی پاکیزه از عنصر غلبه و سلطه‌گری، نه تنها «حق و آزادی» به انسان‌های شکست‌خورده داده، بلکه تمدنی جدید به جهانیان عرضه داشتند. تمدنی که هرگز دیگر از افق خاطر و ذهن بشری ناپدید نشد و همچون آرمانی پر فضیلت، که البته «مدینه فاضله» و «ناکجاآباد» نبود، اما بالاترین فضیلت تحقق یافته در تاریخ بود، باقی ماند تا شاید بار دیگر «صبح دولتش بدمد»

حال برای تکیه مجددی بر معنای روادارانه آن آغاز طبیعی و اندرکنش فرهنگ فراگیر انسانی، پیش از «آغاز تاریخی» و در برآوردن دین قومی ایرانی، اندکی نیز از واکاوی مفهوم «افق‌های باز» زرتشتی یاری گیرم، که محدوده آن از «مدارا» فراتر رفته و به معنای «پسند» مستتر در رواداری نزدیک می‌شود. درست است که زرتشت بنیاد یکتاخدایی را گذاشت، اما آن‌هم ویژگی استثنایی ایرانی داشت. بر این اقدام، یعنی تأسیس یکتاخدایی، البته بیش از بسیاری دیگر اهل اندیشه، آرامش دوستدار است که به عنوان یک «گناه نابخشودنی» تکیه دارد. اما هم‌او با همه نقد و رد سرسختانه‌ای که، از جمله، بر گذاشتن بنیاد «تکخدایی» زرتشتی وارد می‌کند و به‌رغم پس‌زندی که نسبت به عموم ادیان، به جز «ادیان طبیعی»، دارد، اما در عین حال تصویر روشنی را، شاید بدون آن که بخواهد، از چگونگی بنیان‌گذاری روادارانه و استثنایی این دین قوم ایرانی، نشان می‌دهد. آرامش دوستدار در «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» در اشاره به «چرخش بزرگ کاهاندن بیشخدایی دینهای کهن ایرانی به یک‌خدایی» توسط زرتشت می‌نویسد:

«اهمیت اقدام او [زرتشت] به این است که وی نیروهای مؤثر عناصر ادیان ایرانی را که هیأتی بیشخدایی داشته‌اند به صفات (به اصطلاح جلیل دستخواه: فروزه‌های) اهورامزدا مبدل می‌سازد. در واقع معنای کاهش خدایان از بیش به یک... نه از بین رفتن آنان بلکه بازگذاری قدرت آنان به اهورامزداست، تا قدرت این خدا به سرحد اطلاق فزونی پذیرد. از چنین منظری می‌توان گفت که زرتشت با یگانه ساختن خدا در اهورامزدا خدایان دیگر را نابود نساخته تا اهورامزدا به همانگونه که پیشتر بزرگ‌خدای ایرانیان بوده جای آنان را بگیرد، بلکه با بازگذاری و اختصاص نیروهای بیشخدایی به پیکری یک‌خدایی در حقیقت اهورامزدا را به صورت

قدرت یگانه مطلق درآورده است. طبیعی‌ست که گونه این ادغام را زرتشت با ابتکار و تصرف خود متعین می‌نماید، و آنهم با چنان ژرفا و بُردی که این جهان‌بینی نو را در معنای اخص ایرانی می‌سازد.»

صرف نظر از بنیاد فکری آرامش دوستدار در داوری نسبت به دین زرتشتی اما به این اعتباری که وی به ابتکار زرتشت — و شاید ناخواسته — در این ادغام می‌دهد، نمی‌توان بی‌اعتنا ماند. ابتکار استثنایی که آشکارا در اندرکنش خرد و فرزاندگی با واقعیت، نمی‌توانسته در تنگنای «مدارای دینی عیسی به دین خود، موسی به دین خود» گرفتار مانده باشد. تنها دینی که از سرچشمه طبیعی «افق‌های باز» می‌جوشد، می‌تواند «فروزه‌ها» و عناصر نیکِ ادیان دیگر را بخود بی‌افزاید و قدرتمند شود و به همین نسبت تا زمانی که بخواهد قدرتمند بماند باید آن «فروزه‌های» قدرت‌بخش را پاس دارد و به شرایط و امکان فروش بیشتر آنها بی‌افزاید. و این ظرفیتی می‌خواهد که فراتر از حد محدود مدارای دینی و بالطبع بیرون از ظرفیت هر دینی‌ست. قوه و نیرویی می‌خواهد بر فراز هر دینی، که در سرشت دینی خود به «حقیقت مطلق» خویش پای‌بندتر است. شاید یکی دیگر از وجوه استثنایی «پندار نیک» زرتشتی همانا «دید و بینش» فرزانه بنیان‌گذار این دین، در آگاهی از قدرت بالقوه تخریب‌آن «حقیقت مطلق» در تضييع خرد بوده است. شاید به همین دلیل آن «اندیشمند خرد و فرزاندگی کهن ایرانی»، این دین را، بجای سرسپردگی و عطف یک‌سویه خرد به آن «حقیقت مطلق»، در خدمت ستایش انسان و پادشاهان و کیخسروان — «کی به معنای خرد خسروانی» — بنا نهاده است، که این نکته را در بیانی شیوا از زبان حجت کلاشی چنین می‌خوانیم:

«تصویری از پیدایش و آغاز و نیا و نیاخاک در خاطره جمعی ایرانیان وجود داشته و این داستان ملی، در متون دینی و خداینامک‌ها ثبت شده است. کمتر ملتی در تاریخ بختاور بوده‌اند که تاریخ ملی و قومی‌شان در کتاب مقدسی نوشته شود و آن کتاب مقدس شاهان و نیاکان آنها را ستایش و برای آن سرزمین و مردمانش فرّ و درخشندگی آرزو کند.»

روح رواداری در ساختار دولت و آیین دولت‌داری ایرانی

روح و روان آدمی چشم ندارد اما می‌تواند به خوبی ببیند که آیا آرزومندی و اشتیاق‌ها و انتظاراتش به سیاست و ساختار نظام سیاسی انتقال یافته یا نه. در نیرومندی و استواری نفوذ پادشاهان باستانی در سراسر ایران زمین، خاصه در دوره هخامنشیان، یعنی در آغاز تاریخی و «رسمی» «ملت» ایران، کمتر تردیدی روا می‌توان داشت. اما این که انتقال روح رواداری این «ملت» چگونه و با چه مکانیسمی به ساختار نظام سیاسی و نظام فرمانروایی‌اش بر سرزمین‌های گسترده و با وجود تنوع قومی، آیینی، دینی، زبانی و... صورت گرفته

است، تصویر روشنی در توصیف آرامش دوستدار می‌یابد، صرف‌نظر از سوءظن دینخویی که او به آن نظام نیز وارد می‌کند. آرامش دوستدار در همان منبع یعنی «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» می‌نویسد:

«هخامنشیان در دنیای کهن نخستین شاهانی هستند که برای گرداندگی کشوری، لشکری، اقتصادی و دیوانی قدرتی مرکزی به پرشموول‌ترین معنای آن تأسیس می‌کنند، آن‌هم در قلمرو وسیعی از ملل و اقوام مختلف... ملل غیر ایرانی تحت حمایت این شاهان و دولت آنان در زبان، دین، آداب و نظام اجتماعی خود آزاد می‌مانند، در حالی که کشورشان به صورت استان در شاهنشاهی ادغام می‌شود. با این ادغام ویژه و ابتکاری تفاوت مرسوم میان کشور غالب و مغلوب رفته رفته از بین می‌رود و در غایت امر همه استان‌ها از حیث اداری زیر گرداندگی یکسان دولت مرکزی درمی‌آیند. بدین‌گونه برای نخستین بار ایده دولت در حوزه‌ای مشتمل بر سرزمین‌های بزرگ ملل و اقوام گوناگون در تاریخ دنیای کهن پدیدار و متحقق می‌گردد. معنای مهم این اقدام را چنین باید فهمید که برای اولین بار در تاریخ مطلقاً اقوام و ملل نیستند که ملاک تقسیم‌بندی کشوری می‌شوند، بلکه شبکه سازمانی شاهنشاهی‌ست که با تقسیم‌بندی و تعیین استان‌ها و بخش‌های خود اقوام و ملل گوناگون را در حوزه‌های مربوط در بر می‌گیرد و از این طریق در قدرت مرکزی به هم می‌پیوندند. نبوغ و ابتکار کوروش و داریوش در این است که چندگانگی ملی و قومی را در دولت خود به صورت کلیتی متمرکز و یگانه درمی‌آورند. در چنین وحدت مستحکم و بی‌مانندی در دنیای کهن همه کشورهای بیگانه مغلوب به بخش‌های این دولت مرکزی بدل می‌شوند، بی‌آن‌که خصوصیات بومی، اجتماعی و حتا حکومتی خود را از دست بدهند.»

پس از این یاری از توضیح روشنگرانه در باره چگونگی و مکانیسم انتقال یا جاری شدن روح رواداری ایرانی به ساختار نخستین دولت این ملت، پیلۀ تاریخی خود در باره دو مفهوم «مدارا» و «رواداری» پی‌گیریم و ناگزیر از دیدگاه آرامش دوستدار فاصله‌گیریم، که به نظر نگارنده، به رغم برخی روشنگری‌های درخشان و طرح پرسش‌های تکان‌دهنده از سوی این اهل نظر، اما دیدگاه و منطق فکریش رهنمونی به بن‌بست است که به نظر من نسبتی با سرشت خویشتکاری عقل انسانی ندارد. به‌رغم این اما با این اندیشمند و از او می‌توان آغاز تعقل و تأمل و، بیش از همه، طرح پرسش را آموخت، که برای ما این خود بس گرانقدر است. یاد ماندگارش گرامی!

در بخش نهایی بحث در مورد ضرورت و اهمیت بکاری‌گیری مفهوم «رواداری» در مورد - حداقل آغازمان - بازگردم به آن آغازی که دوران قدرتمندی مان بوده و خود را در دادودهش، در اعطای حق و آزادی بازمی‌تاباند. سخن روشن در این باره یعنی فرهنگ رواداری و دادودهش حق و آزادی را می‌توان در سخنان زنده یاد داریوش همایون یافت. در توضیح این که «لیبرالیسم از کجا آمد؟» آغازگاه بحثش در باره تاریخچه

اندیشه لیبرالی از «ورود اندیشه‌های زرتشتی به تاریخ» و «سهم ایران در اندیشه رواداری» ست و پرداختن به فرایند «مسئولیت انسانی» در قبال گیتی و انسان، از آدمی به عنوان انباز اهورامزاد در نبرد با پلیدی و برای نیکی، که ناگزیر، به عنوان شریک خدا در نبردی سرمدی باید اختیار هم داشته باشد. داریوش همایون به «آمدن هخامنشیان» از منشور آنان در به «رسمیت شناختن حق و آزادی دیگری»، می‌نگرد و می‌گوید: فلسفه سیاسی هخامنشیان «آنچه بر خود می‌پسندی بر دیگری روا دار» بود و می‌آورد: «رواداری یعنی پذیرش حق برابر دیگری، و چون دیگری ست پس در برابر تو است.» به عبارت دیگر در اینجا «پذیرش حق دیگری»، که در برابر تو است، نمی‌تواند در تنگنای «مدارا» از نوع «با دشمنان مدارا» بماند، زیرا اگر «دشمن» باشد، نمی‌توان به او «حق» داد، که بر تو ناروا کند و تو با او مدارا. مگر در اینجا منظور از مدارا، کنار آمدن با شوربختی خود و سوختن و ساختن و تحمل باشد. به مصداق «مرغ زیرک چون به دام افتد تحمل بایدش!»

البته پادشاهان هخامنشی در سیاست فرهنگی و فلسفه سیاسی خود نه نیای «عیسی مسیح» بودند، که گونه دیگر را در وقت سیلی خوردن آماده کنند و نه از پیشینیان گاندی بی‌اعتنا به کارکرد قدرت در خدمت مردمان، و نه هنوز تصویری از دوران شکست و فروافتادگی مردمان و آیندگان خود داشتند، که به آنان «مدارا با دشمنان» را بی‌آموزند. آنها درست است که با پیام «آزادی و حق انسانی» و «مدارای دین و آیینی» کشورها را می‌گشودند و در عین جهان‌گشایی، پیام‌آور صلح و همزیستی و درهم‌آمیختن و برابری و دادگری را می‌آوردند، اما به دشمنان نیز رحم نمی‌آوردند و از سرکوب توطئه آنان باز نمی‌ماندند. به همین دلیل، در سیاست و اعمال اقتدار هم، در صف ابلهان تاریخ نبودند.

در تعبیر داریوش همایون از نگرش و بینش هخامنشیان حق و مسئولیت هر دو برخاسته از ارزش انسانی بود، «ارزش‌گذاری به انسان به حیث انسانی‌اش!» همایون در اثبات این تعبیر خود است که روایت فتح «کارتاژ» توسط داریوش شاه هخامنشی را می‌آورد و در کتاب «مشروطه نوین - نوآوری‌ها و پیکارها» می‌نویسد:

«مردم کارتاز (تونس کنونی) خداگونه‌ای را می‌پرستیدند به نام مولوخ، که یک هیکل مفرغی بود که در آن آتش می‌کردند و کودکان انسانی را می‌انداختند در آن آتش و قربانی خدا می‌کردند. وقتی کارتاز جزو امپراتوری هخامنشی شد داریوش دستور داد که این رسم را براندازند و از آن پس دیگر آدم‌ها را در شکم سوزان مولوخ قربانی نکردند. قربانی کردن انسان در شکم مولوخ ربطی به اداره امپراتوری نداشت. آنها می‌توانستند کارشان را بکنند و داریوش هم امپراتوری خودش را اداره بکند. این مداخله قدرت حکومتی در امری که سود معینی برای‌ش ندارد، نشانه آن طرز فکر است. یعنی وقتی ارزش انسان در دین زرتشتی به

آن درجه بالا می‌رود، قربانی کردن انسان دیگر قابل تصور نیست. صحبت از این نیست که بر روی حق تکیه شده. روی آن ارزش انسانی تکیه شده است و حق، انسانیت و مسئولیت از شناخت ارزش انسانی ناشی می‌شود.»

چنین مداخله‌ای در دین مردمان از «نامداری» در برابر دین جنایت کارانه علیه انسان، به حیثیت انسانی و اولویت حق حیات انسانی، برمی‌خاست و البته به زیان «مدارای دینی و آیینی» و البته مستلزم داشتن قدرت بود، تا آن «پندار نیک» و روح روادارانه ایرانی به کرسی بنشیند. بنابراین روحیه مدارا و شکیبایی وقتی به سیاست و قدرت می‌رسد، اگر حتا خیلی هم اهل مدارا و نرم‌خو باشد، وقتی وارد حوزه تصمیم و فرمان می‌شود، قانون دادگری روادارانه‌اش هم صورت متفاوتی از اخلاق فردی مدارا به خود می‌گیرد، و طبعاً از خود خاطره رقت‌بار و نکبت‌بار شاه سلطان حسین بجا نمی‌گذارد که به شرم‌آوری به ثبت تاریخ برسد. اما در چنین دریافتی توسط ما، استاد دکتر طباطبایی گاه باد تزلزل می‌افکنند. به نقل سخن ایشان در بخش‌های پایانی «دیباچه» بازگردیم که در صفحه ۵۲۵ آن می‌گویند:

«پیش از این اشاره کردیم که ایران باستان زادگاه و گهواره یکی از کهن‌ترین نظام‌های شاهنشاهی... بود... ایرانیان، با گذشت زمان، از تأمل در الزامات نظام فرمانروایی کشور خود باز ایستادند و از زمانی که جهل به سرشت الزامات نظام فرمانروایی سیطره پیدا کرد، انحطاط تدریجی نیز آغاز شد. نظام شاهنشاهی در ایران باستان، فرمانروایی متمرکز در سرزمینی با اقوام گوناگون بود و چنان‌که از سنگ‌نوشته‌های پادشاهان باستانی می‌توان دریافت، از همان آغاز، آگاهی از این وضع خاص وحدت شاهنشاهی ایران در عین تنوع آن وجود داشته است.»

البته دکتر طباطبایی در ادامه این گفتاورد که در بافتار «بررسی تنش‌هایی که ایران در کانون آنها» قرار داشته و در بحث در مورد اولین تنش یعنی تنش‌های آیینی - فرهنگی جای دارد و در توضیح «خاستگاه وحدت سیاسی ایران زمین» است که وحدتی «در تنوع زبانی، آئینی و فرهنگی مردم آن بوده است» بار دیگر برای تکیه بر اهمیت این شالوده وحدت سیاسی ایران زمین که ایشان «از آن به "مدارا" تعبیر» می‌کنند، داوری سختی در باره «فرمانروایان» ایران زمین کرده و می‌گویند:

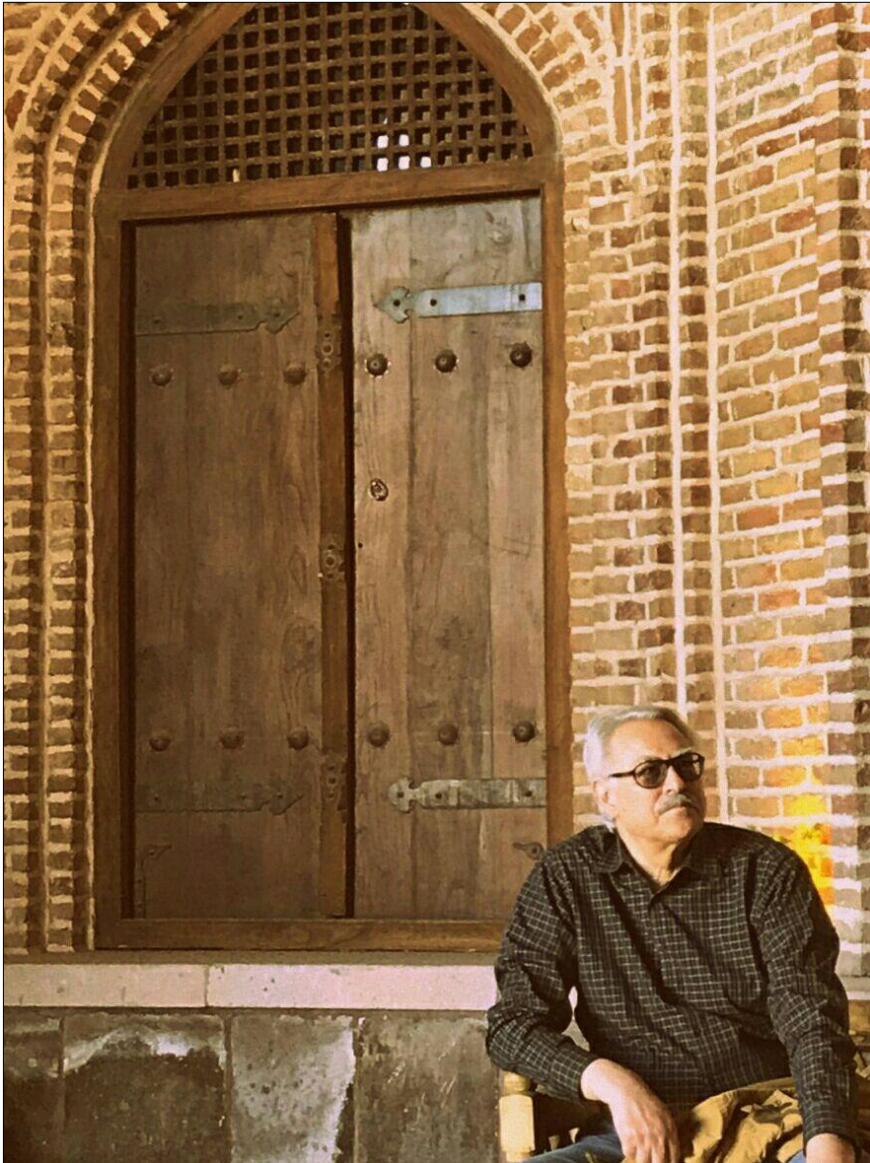
«ایران را نه به فرمانروایان آن می‌توان فروکاست و نه به نظام سیاسی آن؛ در طول تاریخ، حتی بهترین فرمانروایان ایران زمین بدترین نمایندگان آن بوده‌اند.»

صرف نظر از تعارضی که میان دو گفتاورد بالا به نظر می‌آید؛ به این معنا که در گفتاورد نخستین اشاره به وجود «آگاهی پادشاهان باستانی ایران از وضع خاص وحدت شاهنشاهی» است، که طبعاً منظور «آگاهی» از تنوع قومی، آیینی، دینی و زبانی و ضرورت حفظ آن به عنوان شالوده وحدت شاهنشاهی می‌باشد، اما

همین برجستگی ویژه و امتیاز در گفتاورد دوم، یعنی در داوری سخت و یکدستی به شمولیت همه فرمانروایان، از میان می‌رود به طوری که حتا «بهترین‌شان» به عنوان «بدترین نمایندگان» قلمداد می‌گردند، یعنی از مقام دولت آن ملت خلع می‌شوند که فهم و هضم این داوری را دشوار می‌نماید. به‌رغم این، اما این تمایز بزرگ، در تأسیس شاهنشاهی در ایران را به عنوان آغاز تاریخی و «نخستین نظام سیاسی ایرانیان»، یعنی دولت این ملت بودن را نمی‌توان نادیده گرفت. زیرا در توضیح این تمایز مهم است که می‌فهمیم؛ چگونه باید «جهل به سرشت الزامات نظام فرمانروایی» در ایران را از میان برداشت. می‌توانیم دریابیم که عنصر و ماده اصلی «نخستین دولت شاهنشاهی» در آن آغاز تاریخی چه بوده که خود دکتر از آن تحت عنوان «دولت جان و روان» یاد می‌کنند و به پادشاهان آن نسبت آگاهی به شالوده کثرت در «وحدت سیاسی» در سرزمین‌های خود می‌دهند، و میان آن «نخستین دولت شاهنشاهی» با «مفهوم جدید امپراتوری» پیوندی می‌بینند. به عبارت دیگر عنصر «جدیدی» را در آن نظام «قدیم»، در آن نظام سیاسی باستانی ایران می‌بینند و آن را آشکار می‌کنند که هنوز می‌تواند به سرزندگی خود بازگردد و احیا شود. در «طرحی از نظریه دولت در ایران» به عنوان فصل دوم کتاب «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» شرح مفصلی در باره این عنصر و آن ماده اصلی آورده‌اند؛ از جمله تکیه بر «شیوه فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگون با حفظ تنوع و کثرت»، «فرمانروایی "دادگرانه" برای تبدیل تعادل ناپایدار آن اقوام به پایداری ملت» و... که در نهایت تعبیری ست از فرمانروایی پادشاهان دوران باستان ایران، در انطباق با دریافت ایرانیان از نظام سیاسی مبتنی بر روحیه رواداری خود به عنوان ساکنان آن سرزمین. چنان که دکتر طباطبایی خود در این باره می‌نویسند:

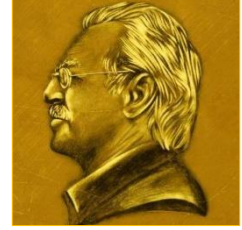
«رفتار پادشاهان هخامنشی حتی در قلمرو دیانت توأم با برابری بود و پذیرش آیین‌های مصری و بابلی توسط کورش و کمبوجیه و داریوش، بیشتر از این که دینی باشد، تدبیری سیاسی به شمار می‌آمد.»

دریافت من البته از این عبارت استاد این است که فرمان و تأمین برابری میان ادیان و دیده‌بانی و حفاظت از آن برابری، یکی از مهمترین تدابیر سیاسی آینده ما خواهد بود، که الگوی آن در قانون رواداری پادشاهان هخامنشی ثبت شده است. و اگر طالع بختمان بار دیگر بلند گردد، ادیان ایرانی در دامان رواداری و مهرآجین این ملت چنان پرورده خواهند بود که در کلام «مقدس» خود ایران را بستایند و «برای آن سرزمین و مردمانش فرّ و درخشندگی آرزو» کنند.



«دیانت شالوده‌ای برای ایجاد امت است، اما برای ملت شدن فرهنگ ضرورت دارد. در منطقه‌ای که ما قرار داریم، تنها ایرانیان توانسته‌اند فرهنگی ملی ایجاد کنند و خود را به ملت تبدیل کنند»

آخرین پیام استاد*



انقلاب «ملّی» در انقلاب اسلامی

جواد طباطبایی

«انقلاب در انقلاب» عنوان کتابی بود که یک فرانسوی روشنفکر، رژیس دبره، که چه گوارا را در بلیوی همراهی می‌کرد، اندکی پیش از مرگ ال‌چه به فرانسه نوشت و بلافاصله به زبان‌های دیگر ترجمه شد. داستان رسیدن نسخه‌هایی از چاپ جیبی ترجمه انگلیسی این کتاب را من به خاطر دارم. گمان می‌کنم سال ۴۵ بود که در یک بعد ظهر در دانشکده حقوق و علوم سیاسی خبر پیچید که بچه‌ها چه نشسته‌اید نسخه‌هایی از کتاب رژیس دبره به تهران رسیده است. نزدیک‌ترین جای به دانشگاه این گونه کتاب‌ها به آن‌جا می‌رسید یک کتابفروشی در خیابان شاهرضا نرسیده به میدان فرودسی بود که کتاب انگلیسی وارد می‌کرد. اندک کسانی که چیزی از انگلیسی یاد گرفته بودند، گاهی، سری به آن‌جا می‌زدند. فکر می‌کنم صاحب مغازه یک هموطن ارمنی بود. گروه‌هایی از دانشکده مخفیانه رو به میدان فرودسی گذاشتند و با خرج دو سه تومان - یعنی بیست سی ریال رایج ممالک محروسه، معادل قیمت بن‌ارزان‌ترین غذای دانشگاه - نسخه‌ای از این شاهکار را خریدند، در حالی که به اطراف نگاه می‌کردند، در جیب خود مخفی کردند و خود را به پستوی خانه رساندند تا درخت انقلابیگری خود را خزعبلات اشراف‌زاده فرانسوی آبیاری کنند. ذهن من در آن زمان هنوز چندان عیب پیدا نکرده بود که بخواهم از نخستین کسانی باشم که آن شاهکار را بخرم و اگر بتوانم بخوانم. چند سالی گذشت تا پایم به پاریس رسید. در این فاصله رژیس دبره با فشار دولت فرانسه از زندان آزاد شده و پس از اقامتی در شیلی آئینده و کودتای پینوشته به پاریس برگشته بود و عملیات چریکی را در ساحل چپ رود سن سازمان می‌داد و البته با «جذابیت پنهان بورژوازی» نیز آشنایی پیدا می‌کرد.

من «انقلاب در انقلاب» را در همان ماه‌های اول دانشجویی در دانشگاه پاریس و به فرانسه خواندم. این بیانیه سیاسی، چنان که از عنوان آن برمی‌آید، توضیح می‌داد که عصر انقلاب‌های کلاسیک گذشته است و

می‌توان با جنگ‌های چریکی و بر پا کردن «صدها ویتنام»، (۱) به تعبیری که چه گوارا در یک مقاله به کار برده بود، کمر امپریالیسم را شکست و بر آن فائق آمد. انقلاب کوبا نخستین از این انقلاب‌ها بود و ال چه، که مانند همه انقلابیان ساده لوح و خیال‌اندیش بود، فیدل کاسترو را ترک کرد و با گروهی به جنگ‌های بلیوی رفت که رئیس دبره یکی از آن‌ها بود. داستان گرفتار شدن چه گوارا و یاران را همه می‌دانند و نیازی به تکرار آن نیست. این داستان بی‌شباهت به «حماسه سیاهکل» خودمان نیست که تقلیدی از آن و تکرار همان تجربه محتوم به شکست بود. در هر دو مورد، رفقا به یاری و همت همان کسانی گرفتار شدند که کمر به رهایی آنان بسته بودند. رئیس دبره، به عنوان شهروند فرانسوی، چندان خطر نکرده بود. دولت بلیوی او را به حبس ابد محکوم کرد و با فشارهای دولت فرانسه نیز او را آزاد کرد. دبره از آن پس، مانند بسیاری از انقلابیانی که توجهی به اشتباه خود پیدا می‌کنند، چندان هم «وا نداد» و با روی کار آمدن فرانسوا میتران و حزب سوسیالیست فرانسه به رایزنان او پیوست و از طریق دانیل میتران، همسر رسمی، اما «دکور» رئیس جمهوری، رابطه میان جنبش‌های رهایی‌بخش با دولت فرانسه را برقرار می‌کرد. در حکومت میتران، فرانسه یک دولت رسمی داشت که رئیس جمهور و سوسیالیست‌های قدیمی آن را اداره می‌کردند. این دولت رسمی ادامه همان دولت فرانسه، به عنوان قدرت استعماری سابق، بود. «دولت» دیگری نیز در این دولت وجود داشت که انقلابی عمل می‌کرد، و با عقب‌مانده‌های همه کشورهای جهان سوم، که در زی جنبش‌های رهایی‌بخش عمل می‌کردند، پیوندهایی داشت. در حالی که میتران به نفقه ملت فرانسه با «نشمه» خود خوش می‌گذراند، همسر رسمی او با گروه ملت‌های جهان سوم با انقلابیان نرد رهایی‌بخشی می‌باخت.

نظریه «انقلاب در انقلاب» اگر خطری داشت به همان کشورهای مربوط می‌شد که برای «رهایی» آن‌ها تدوین شده بود. نظریه‌های عقب‌ماندگی - یا فلک‌زدگی - در کشورهای مضر هستند که عقب‌مانده‌اند و این نظریه‌ها نیز یکی از عوامل عقب‌ماندگی در آن کشورها هستند. آمریکای لاتین یک نمونه بارز از این عقب‌ماندگی مضاعف در دوره‌ای است که از فرانسه برای آن‌ها نظریه صادر می‌شد و از زمانی نیز که این نمودهای عقب‌ماندگی از میان رفتند، یا مردم عقلی پیدا کردند، دیگر به «رد تئوری بقای» روشنفکرانی که هیچ اعتقادی به ترهات خود نداشتند نیازی نبود. حنای رئیس دبره، و محفل چپول‌های دانیل میتران، که پسرش، ژان کریستف، به عنوان مشاور پدر در امور افریقا در قاچاق جنگ‌افزار به انگلا دست داشت و بارها به جرم رشوه‌خواری محاکمه و حتی محکوم شد، در نزد ملت فرانسه، که با آسانی نمی‌توان سر او را کلاه گذاشت، رنگی نداشت و به تدریج همه این گروه‌های رسوا را از هضم رابع گذراند. خطر آش شله‌قلمکار نظریه‌های عقب‌ماندگی در کشورهای است که برای آن‌ها بار گذاشته‌اند. در کشوری مانند ایران بود که

«انقلاب در انقلاب» با انگلیسی شکسته‌بسته مسعود احمدزاده و بیانیه سیاسی امیرپرویز پویان به نظریه «مبارزه مسلحانه هم استراتژی هم تاکتیک» و «رد تئوری بقا» تبدیل شد و وقتی، به گفته لنین، این «تئوری‌ها در توده‌های» ابله‌ی که سرکرده آن‌ها شکرالله پاک‌نژادها، بیژن جزنی‌ها، و در سطح نازل‌تری، فرخ نگهدارها، مسعود رجوی‌ها و دیگر عقب‌مانده‌های ذهنی بودند «نفوذ کرد به نیروی مادی» تخریب کشور تبدیل شد. آن «انقلاب در انقلاب» نظریه‌ای برای افلاس و فلک‌زدگی مردم ایران بود و به صورت فاجعه‌باری در ایران ۵۷ موفق شد. از بخت بد مردم ایران بود که چنین اتفاقی، که در کمتر کشوری می‌توانست بیفتد، در ایران افتاد و امروز، پس از چهار دهه، می‌توان گفت که کشور را چنان نابود کرده است که حتی اگر روند کنونی دگرگون شود دهه‌ها طول خواهد کشید تا اصلاحی در امور ممکن شود.

«انقلاب» در انقلاب ۵۷، به گونه‌ای که از رئیس دبره تا چریک‌های ایرانی آن را فهمیده بودند، جز انقلاب ضد ملی نمی‌توانست باشد. «نفوذ این تئوری» در گروه‌های مذهبی - از مذهبیان شرمگینی مانند جبهه ملی تا نهضت آزادی و از ملایان «سیاسی» زندانی که از سیاست هیچ نمی‌دانستند تا مجاهدین خلق که تحت تأثیر کسانی مانند علی شریعتی قرائتی چریکی - توتالیتار از اسلام عرضه کردند - بر صیغه ضد ملی آن افزود: اگر از برخی استثناهای در طیف جبهه ملی صرف نظر کنیم، می‌توان گفت که هیچ یک از این گروه‌ها تصویری از ایران و منافع ملی آن نداشتند. دو گروه بزرگ چپ - با سرکردگی حزب توده و اقمار آن - و مذهبی‌ها، حتی اگر اقرار به لسان می‌کردند، هیچ تصویری درباره امر ملی نداشتند. کافی است کسی به اعلامیه‌های هر یک از این گروه‌ها نظری بیاندازد که از آغاز انقلاب تا اشغال شرم‌آور «لانه جاسوسی» صادر شده و خبرهای مربوط به آش و شورباخوری جلوی همان «لانه جاسوسی» را بخواند که در فضای مجازی قابل دسترسی است. چنین کسی خواهد فهمید چگونه نظریه‌های رهایی‌بخشی جزئی از استراتژی همان امپریالیسم برای فلک‌زدگی ملت‌هایی بود که دشمنان آشتی‌ناپذیر درونی داشت و در لحظه‌ای پرمخاطره دست در دست دادند تا با «انقلاب» ضد ملی ایران را نابود کنند. همان رئیس دبره، که همه عیب‌های او را گفتم، این هنر را نیز داشت که «خلق کرد» را به بانو میتیران قالب کرد. پیشتر، سازمان ملل برای «ملت‌های بدون کشور» تسهیلات ویژه‌ای را در نظر گرفته بود. برای وارد کردن «خلق کورد» در این مقوله و تخصیص امتیازهای ویژه به آن، دانیل میتیران «مادر ملت کورد» خوانده شد و ژیلبر میتیران، پسر دیگر همان دانیل در «پارلمان اقلیم کوردستان» سخنرانی کرد. بدیهی است که نه مادر و نه پسر پیش از آن که قرار شود نقشه خاورمیانه را بر هم بزنند، با رهنمودهای چپ افراطی فرانسه، از ژان پل سارتر تا همین دبره، و جانفشانی‌های پادوهای داخلی آنان، چیزی درباره خلق کرد نشنیده بودند، اما منافع فرانسه ایجاب می‌کرد که اتفاق‌هایی در منطقه بیفتد، که افتاد!

با خاکستر «ایدئولوژیکی» که از سال‌ها پیش از آن آل احمدها و شریعتی‌ها در چشم ایرانیان کرده بودند چشم بسیاری از اینان کور یا کمسو شده بود و زمانی که آنان را زیر علم «امت - خلق‌ها» هل دادند نمی‌توانستند ببینند که زیر کدام علم و کُتلی سینه می‌زنند. آن‌چه نه طیف گروه‌های چپ، نه طیف گروه‌های مذهبی نمی‌دانستند این بود که «انقلاب» در انقلاب آنان در کشوری اتفاق افتاده است که یک دولت ملی درازآهنگ دارد و این امکان وجود دارد که روزی انقلابی دیگر در «انقلاب» آنان رخ دهد. چنین انقلابی، اگر اتفاق می‌افتاد، یا اگر بیفتد، می‌تواند به معنای شکست نهایی این هر دو طیف باشد. از دهه‌ها پیش، این اتفاق به صورت زیرزمینی در حال افتادن بود، اما دو نوع چشم‌بندی - چشم‌بندی خدا و ایدئولوژی چریکی، که سیاه‌زخم ذهن و شعور آدمی است - اجازه نمی‌داد که دیده شود. به نظر من، حتی خداوند هم در جایی «وارثان خود بر روی زمین» را به حال خود رها می‌کند، یعنی اگر بتوان گفت مشیت الهی ایدئولوژیکی عمل نمی‌کند که پشتیبان همهٔ بلاهت وارثان خود باشد. آن انقلابی که می‌بایست در «انقلاب» می‌افتاد، این روزها، در ایران، در حال افتادن است. در رخدادهای سال‌های اخیر، برای کسی که چشمی داشت معلوم بود که «جمع کردن از کف خیابان» بدترین راه حلّ ممکن است. اگر بخواهم به زبان اهل «جمع کردن» سخن بگویم می‌توانم نظر آنان را به آیه‌ای از سورهٔ آل عمران جلب کنم. (۲) کوشش برای تبدیل یکی از کهن‌ترین ملت‌ها به امت - خلق‌ها بزرگ‌ترین اشتباهی بود دو طیف مذهبی و ضد مذهبی انقلاب ۵۷ مرتکب شدند. همهٔ وقایع روزهای اخیر - و ماه‌ها و سال‌های پیش از آن - دلیلی بر این تحول شگرف در کشور است که ملت ایران انقلابی «ملّی» در انقلاب کرده‌اند و آن را پیش می‌برند. این «انقلاب ملّی» تنها در ایران ممکن بود، و اینک که ممکن شده است پیش می‌رود. این جنبش ملّی نیازمند توضیحی است که در دنبالهٔ مطلب خواهیم آورد.

روند تکاملی ملت شدن یک قوم - یا اقوام - روندی پیچیده و بغرنج است و زمانی که یک قوم به طور تاریخی به ملت تبدیل شد نمی‌توان آن را به گذشته برگرداند. برعکس، امت امری تاریخی نیست؛ جماعتی می‌تواند، در زمانی، و در شرایط خاصی، در صورت امت درآید، زمانی بیاید و از این پس نیز مانند دود به هوا رود. هر امتی قائم به شخصی است که دارای فرّهٔ ایزدی است و با افول او نابود می‌شود، زیرا امت امری تاریخی نیست، معنوی است. وانگهی، تشکیل امت در دورهٔ پیش از مدرن ممکن شده و با آغاز دوران جدید نیز زمان آن برای همیشه گذشته است. نیازی به گفتن نیست که در کشورهایی که هنوز وارد دوران جدید نشده‌اند بقایایی از واقعیت امت می‌تواند وجود داشته باشد، اما وجود این عناصر پیش از مدرن تنها می‌تواند مانع تحقق روند کامل تجدد شود. بیشتر کشورهایی که در بیرون میدان جاذبهٔ غرب قرار گرفته‌اند،

به درجات مختلف، هنوز با این بقایای اُمّت، و مقولات و مباحث آن، درگیر هستند. بقایای عناصری از نظام اُمّت هم‌چون مانع‌هایی هستند که در برابر تجدد و اندیشه آن عمل می‌کنند و تا زمانی که تصفیه حسابی با این مانع‌ها صورت نگرفته باشد راه تحقق مدرنیته هموار نخواهد شد.

در ایران، با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، دوران جدید ایران آغاز شد. چنان‌که از مذاکرات مجلس اول می‌توان دریافت، همین مجلس نخست هم‌چون مکان تدوین نظریه‌ای برای تجدد ایرانی بود. نخستین امری که در این مجلس ظهور پیدا کرد، چنان‌که در جای دیگری توضیح داده‌ام، «امر ملی» بود و منطق همین «امر ملی» بود که دیگر شئون کشور را مُتعیّن می‌کرد که تدوین قانون اساسی و نظام قانون‌ها - یا حکومت قانون - در صدر آن‌ها قرار داشت. در ایران، این امر ملی امری تاریخی بود. به خلاف بسیاری از کشورهای جهان اسلام، و حتی کشورهای اروپای غربی، که ناحیه‌هایی از اُمّت بزرگ مسیح یا اسلام بودند، ایران توانست استقلال «ملی» خود را حفظ کند و، بیشتر از آن، چیزی که تاکنون بیشتر توجه چندانی به آن نشده است، «روایتی» برای این استقلال «ملی» تدوین کند. می‌دانیم که ایرانیان به هر صورتی «اسلام آوردند»، اما به تعبیری که جای دیگری به کار برده‌ام «ایمان نیاوردند». منظوم این نیست که ایرانیان مسلمان نبودند، اما با همین اسلام روایت خود تاریخ و «هویت» خود را تدوین کردند و پیش بردند. نمونه بارز این روایت همان است که در شاهنامه آمده است که بیان «خاطره» تاریخی ایرانیان است.

می‌دانیم که ایرانیان، در دوره اسلامی، بسیار زود به تاریخ‌نویسی روی آوردند و کوشش کردند جایی برای گذشته تاریخی خود در تاریخ «جهانی» باز کنند، اما تدوین این «خاطره» تاریخی همه تاریخ ایران را در بر نمی‌گرفت. یکی از منابع این تاریخ‌های نخستین همان «خداینامه‌های» دوران باستان بود، اما فردوسی از این خداینامه‌ها در صورت دیگر بهره گرفت و بر پایه آن «حافظه» تاریخی روایتی از «خاطره» تاریخی ایرانیان عرضه کرد. یکی از وجوه تمایز ایران با دیگر کشورها همین مشروعیت‌یابی دوگانه بر پایه «حافظه» و «خاطره» است. خاستگاه آن‌چه من «امر ملی» می‌نامم همین مشروعیت‌یابی مضاعف است. تبدیل تدریجی قوم - و اقوام - ایرانی به ملت از کهن‌ترین روزگار در چنین شرایطی ممکن شد. قوم - و اقوام - ایرانی، که هرگز بخشی از هیچ اُمّتی نبود، توانست، بر پایه همین «امر ملی»، سامانی از یک واقعیت تاریخی را ایجاد کند که در دوران جدید از آن به «ملت» تعبیر کرده‌اند. این «سامان» قومی در ایران با تکیه بر تمایز دو وجه مشروعیت‌یابی ایجاد شد و در تحول تاریخی آن به ملت تبدیل شد.

ملّیت ایرانی، مانند «امر ملی»، که شالوده آن است، به خلاف آن‌چه درباره اُمّت گفتم، امری تاریخی است، یعنی به طور تاریخی و در تاریخ تکوین پیدا کرده و ایرانیان توانسته‌اند نهال آن را با «خاطره‌ای» که از آن پیدا کرده‌اند آبیاری کنند: «زین آتش نهفته که در سینه» ماست ...! رمز فهم بیشترین شعرهای حافظ در

همین «سینه منی که ماست» قرار دارد. دلیل این که حافظ را هم می‌فهمیم و هم نمی‌فهمیم در همین نکته ظریف نهفته است. به لحاظ «ملی»، «ما» همه، به شهود، حافظ بوده‌ایم، هستیم، هم‌چنان که حافظ ما بوده است؛ این «امر ملی»، آن «آتش نهفته»، را همه در سینه داشته‌ایم و هم‌چنان داریم. بر هر امر تاریخی می‌تواند، در تحول تاریخی آن، آسیب‌های جدی وارد شود، اما اگر روند تکاملی ملت به کمال رسیده باشد دستخوش فروپاشی از درون ممکن نمی‌شود. امت با «ارتحال» شخص دارای فرآیند از درون فرومی‌باشد و تجدید آن ممکن نیست، در حالی که یک ملت تاریخی، به تعبیر ریچارد فرای، هم‌چون سروی است که با هر بادی خم می‌شود، اما نمی‌شکند. نمی‌خواهم این‌جا در جزئیات وارد شوم، بلکه کوشش می‌کنم مقدمات ابتدایی را به دست دهم که بتوانیم بفهمیم چگونه ناگهان «در آسمان آبی» امت‌مداری ج.ا. «تندرهاى انقلاب ملی به غریدن آغاز کرد». من از بیش از دو دهه پیش، با فهمی که از تاریخ «امر ملی» داشتم نظرها را به این برخاستن «ققنس ایران از خاکستر خود» - تعبیر زرین کوب در تاریخ مردم ایران - جلب کرده بودم. در نوشته‌ای که پیشتر در همین جا دربارهٔ بیانات گهربار یکی از معاونان ریاست جمهوری که گفته بود: «ما اصلاً با دولت و ملت مسئله داریم» نوشته بودم که این «دولت» از «کسان به شما ناکسان رسید»؛ این عرعر خران شما نیز بگذرد! چرا؟ چون از خران شما بزرگ‌تر هم بر این کشور چیره شده و فرمان رانده بودند، اما نه عرب، نه ترک، نه مغول و نه غلزیان پیشاطالبانی چنین جرئی به خود نداده بودند که با ملیت «ما» مسئله داشته باشند. می‌توان پرسید: چرا؟ پاسخ من این است: زیرا حتی آنان هم می‌دانستند کجا فرمان می‌رانند.

انقلاب ملی کنونی همان «امر ملی» تاریخی ایران است که ناگهان از زیر خاکستر انقلاب اسلامی سر برآورده است. مشکل فرمانروایی با احمدی نژادها و رئیسی‌ها، در دولت یکدست، این اشکال را دارد که کوری را به عصاکشی کوران دیگر می‌گمارند و گمان نمی‌برند که چه پرتگاه هولناکی در پیش است. برکشیدن کوخ‌نشینان آسان‌ترین راه حکومت است، اما اینان باید بتوانند در زمان و مکانی حکومت کنند که دوران جدید و عصر ملیت‌هاست. کوخ‌نشینان، چنان که از نام آنان برمی‌آید، موجوداتی هستند که وطن ندارند و چون وطن ندارند و نمی‌دانند وطن چیست، آن را نابود می‌کنند. ابن خلدون، که خود عرب اصیلی بود و در زمان خود چیزی نبود که دربارهٔ عرب نداند گفته است که عرب موجودی شهری نیست و نمی‌داند شهر چیست و آن‌گاه که بر شهرها مسلط می‌شود، برای این که بتواند زنده بماند، شهر را نابود می‌کند. بدیهی است که نابودی کامل شهرها در هیچ جایی ممکن نبوده است و همین شهرها بودند که ماندند و انتقام خود را از عرب گرفتند: آنان را فاسد کردند، و عصبیت عربی نابود شد. ابن خلدون مقدمهٔ تاریخ خود را برای توضیح این زوال عصبیت نوشته است. ما هنوز نتوانسته‌ایم توضیح دهیم که کوخ‌نشینان چه بر سر

ملّیت ایرانی آوردند، اما آیا این خیزش ملی همان توضیح در عمل نیست؟ من فکر می‌کنم هست. این اجماع شگفت‌انگیز همهٔ افراد یک ملّت کهن نشان از این دارد که در عصر ملّیت‌ها می‌توان برای مدتی منطق امر ملی را مسکوت گذاشت، اما فائق آمدن بر آن ممکن نیست.

انقلاب «ملّی» ایران از ویژگی‌های ایران، به عنوان ایرانشهر، است که از دو سه دههٔ پیش من کوشش کرده‌ام به برخی از وجوه آن اشاره کنم. اقوام ایرانی، از کهن‌ترین ایام تاریخ این کشور، زیر لوای فرهنگ فراگیر آن وحدتی پیدا کرده‌اند که در سده‌های اخیر از آن به ملّت تعبیر می‌کنند. این وحدت «ملّی»، به عنوان وحدت فرهنگی، به‌رغم تنش‌هایی که پیوسته به عنوان یک اجتماع داشته است، این ویژگی بنیادین مهم را نیز داشته است که در دوره‌های حساس تاریخ ایران خود را از «دولت» جدا و بنیان قومی خود را حفظ کرده است. فروپاشی ایران، در یورش افغانان، به توپ بستن مجلس و کوشش برای تسخیر دوبارهٔ ایران با تکیه بر سالدات‌های روس از نمونه‌های این بی‌اعتنایی ملّت به نظم دولتی است که ملّی نبود: اگر دولت توان نگاه‌داشت وحدت ملّی و دفاع از حقوق ملّت را ندارد ضرورتی ندارد که مردم خون خود را برای حفظ دولتیان هدر دهند. جای شگفتی نیست که وقتی شاه سلطان حسین برافتاد و نادر برای دفاع از اجتماع ملّت ظاهر شد بخش بزرگی از مردم که به صفویان پشت کرده بودند به سپاهیان او پیوستند و شاه را به امان دیوانه‌ای افغانی رها کردند تا از وحدت سرزمینی کشور دفاع کنند. برای این پیوستن عامه به نادر نیز زمانی مُقدّر شده بود و آن‌گاه که کار نادر به ماجراجویی کشید در شیبی سر او را بریدند و فردای آن روز آن سر زیر پای کودکان افتاده بود. از ویژگی‌های این پدیدار شدن یک ملّت آن است که این «ملّت» هر دولتی را دولت «ملّی» نمی‌داند. اگر بتوان گفت، هر دولتی تا زمانی دولت «ملّی» است که دولت وظیفهٔ تأمین حقوق ملّت را بر عهده داشته باشد. از ویژگی‌های تاریخ ایران این است که اجتماع ملّت امری اساسی‌تر از دولت آن بوده است. اغلب خربنده‌هایی که بر ایران فرمان رانده‌اند نمی‌دانسته‌اند که ایرانی خود را متولی «دفاع از اجتماع ملّت» می‌داند نه گوشت دم توپ دولت‌های ماجراجو! یک نمونهٔ جالب توجه اقبال عامه برای رفتن به جبهه‌ها در آغاز جنگ و پشت کردن به جبهه‌ها زمانی بود که خاک کشور آزاد شده بود، اما ماجراجویی‌های ج.ا. به دلایلی که موضوع بحث من نیست می‌خواست جنگ به عنوان «نعمت» را ادامه دهد. پیش از آن که تمایز مفهومی دولت و جامعه در اندیشهٔ سیاسی و در علوم اجتماعی جدید ظاهر شود، ایرانیان، پیوسته، نوعی آگاهی از تمایز میان دولت و اجتماع ملّت داشته‌اند.

در ایران، این آگاهی از «حقوق ملّت» سابقه‌ای طولانی دارد، اگرچه جریان‌های آگاهی‌ستیز نیز هرگز اندک نبوده است که به هر مناسبتی به دامن «مشایخ و مراجع» چنگ می‌زد تا به دولتی که خود بخشی از آن

بودند نصیحت کنند که حقوق مردم را تأمین کند. بدیهی است که این واژه‌های نو که این‌جا به کار می‌برم همه جعل جدید هستند، اما هیچ جدیدی وجود ندارد که سابقه‌ای در قدیم نداشته باشد. هر دوره‌ای سطح خودآگاهی خود را داشته و، در ایران، فرهنگ مهم‌ترین ابزار برای درافتادن با نظام ایدئولوژیکی دولت بوده است. در ایران، وحدت «ملّی» پیوسته وحدت فرهنگی «ملّی» در سطح اجتماع ملّت بوده است، اما نخست در جنبش مشروطه‌خواهی و با پیروزی مشروطیت بود که صورت جدیدی از خودآگاهی پیدا شد. با مشروطیت، فرهنگ در صورت قانون‌خواهی ظاهر شد. این‌که تا پیروزی مشروطیت ایران فاقد نظام حقوقی درستی بود تفصیلی دارد که این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت، اما همین قدر اشاره می‌کنم که متولیان اداره بخش بزرگی از نظام حقوقی کشور همان «مشایخ و مراجع» بودند که قانون شرع را مطابق میل و فهم خود تفسیر می‌کردند، یعنی نظام اجتماع ملّت را در خدمت منافع خود و برای حفظ دولت قربانی می‌کردند. پیشتر، در دوران قدیم تاریخ ایران، که ایرانیان ابزارهای لازم برای درافتادن با پی‌آمدهای نامطلوب این نظام حقوقی را نداشتند، ادب فارسی مکانی برای پیکار با «مشایخ و مراجع» بود، اما با آغاز دوران جدید، و آشنایی ایرانیان با مفاهیم جدید، پیکار برای حقوق جای ادب فارسی را گرفت. جنبش مشروطه‌خواهی از این حیث آغاز دوران جدید تاریخ ایران بود که ابزار جدیدی در دسترس ملّت می‌گذاشت تا بتواند حقوق خود را تأمین کند. با همین نظام، حقوقی ایران وارد دوران جدید خود شد، بنیاد «ملّت» واحد استوار شد و ملّت به بلوغ خودآگاهی رسید. نظام حقوقی جدید مهم‌ترین دستاوردی بود که ملّت ایران به آن دست یافت، اما همه نیروهای سیاهی‌های سده‌های میانه، که با پیروزی مشروطیت و اعدام شیخ شهید عقب‌نشینی کرده بودند، بار دیگر به میدان آمدند.

انقلاب اسلامی انتقام «مشایخ و مراجع» از نظام حکومت قانون بود. این انقلاب، در آغاز، توانست با پراکندن خاکستر ایدئولوژی چپی - شریعتی در چشم مردم آنان را از دیدن محروم کند. یکی دو دهه نخست پس از انقلاب، این طور القا می‌شد که زمان دولت‌های ملّی گذشته است. این کوششی بود برای بی‌حسی موضعی دادن به ملّتی که گنجی انقلاب او را فراگرفته بود. کوشش برای تبدیل ملّت به امت - و در نهایت بخشی از یک امت بزرگ‌تر - که فراهم آمده از جماعات بی‌هویت، پراکنده، بدوی و، بیش از هر چیز، دشمن ملّت ایران، از همان آغاز، محتوم به شکست بود، اما ایدئولوژی چپی - شریعتی تنها مردم را از نعمت بینایی محروم نکرده بود، بلکه سازندگان آن ایدئولوژی خود نیز قربانی ایدئولوژی خود بودند و نتوانستند ببینند که بر روی کدام تپه‌ای از شن‌های موج نشسته‌اند و زمانی که توفان به وزیدن آغاز کند آنان دیگر مکان و جهت خود را پیدا نخواهند کرد. این‌که در سال‌های اخیر روند اعتراض‌های مردمی، که از حقوق از دست رفته خود آگاهی پیدا کرده‌اند، شتاب بیشتری گرفته است، در حالی که حکومتیان روز به روز گنج‌تر

شده‌اند، این که از خاندان جلیل شریعتی و شریعتی‌چیان، و اتحاد شوم چپ وطنی صدایی بلند نمی‌شود، این همه، نشانهٔ این واقعیت اسفناک تاریخ معاصر ایران است که عاملان و فاعلان دگرگونی‌های سیاسی گروه‌هایی از عقب‌مانده‌های ذهنی، از فدایی، مجاهد، پیکار، توده‌ای تا گروهک‌های مذهبی، فراهم آمده بود که همه کلنگ به دست آمادهٔ نابودی کشور، بنیان ملیت آن، و دولت ملی بودند، اما حتی توان گذاشتن یک دو آجر روی هم را نداشتند. به نظر من، و رای همهٔ توضیح‌هایی که می‌توان از شکست کنونی ج.ا. داد این نکته اهمیت بیشتری دارد که رویکرد مسئولان آن نسبت به ملیت ایرانی دعوت به خودکشی جمعی ما بود. بدیهی است چنین دعوتی در کشوری با چنان سابقه‌ای تاریخی و خودآگاهی ملی نمی‌توانست در دراز مدت مورد اجابت قرار گیرد. من گمان می‌کنم که مسئولان ج.ا. جز این یک دعوت هیچ برنامهٔ دیگری برای حکومت ندارند. برهان قاطع من بر این ادعا نیز در این اشارهٔ به دعوت مجدد شورای نگهبان به این که گویا آنان «بر اجرای احکام شرع اصرار» دارند آمده است. آیا همین «اصرار» نیز نوعی دعوت به خودکشی ج.ا. نیست؟ مسئولان خود دانند!

رخدادهای اخیر آشکارا نشان می‌دهد که از خیل آن همه سازمان و گروه و گروهک چیزی جز «فعالان سیاسی» سخت متوسط و «تحلیلگران مسائل ایرانی» که دیگر وجود ندارد درنیامده است. در بسیاری از انقلاب‌های دیگر، از فرانسه تا انقلاب اکتبر، رهبرانی پیدا شده‌اند که فکر کنند انقلاب آنان چگونه به بیراهه رفت؛ فعالان سازمان‌های چپ و مذهبی ایران، که چنان که به عیان در چهل سال گذشته دیده‌ایم، یکی از دیگری عقب‌مانده‌تر هستند در سنت سیاست معاصر ایران پتویی سر کشیده‌اند و در خیالات خود در روزهایی به سر می‌برند که می‌توانستند ژ.ث. به دست در خیابان‌های تهران جولان دهند و فوکو می‌نوشت که «من تردیدی ندارم که این دست‌هایی که چنین بلند شده‌اند نمی‌توانند شکست بخورند». با مایه از بلاهت، فوکو، و آنان که دل به عشوهٔ او سپرده بودند، تنها می‌توانستند شکست بخورند. نه فوکو و نه فریفتگان او نمی‌دانستند ایران چگونه کشوری و ملیت ایرانی چگونه ملیتی است. این کشور و این ملت که بسیار کوشش کرده‌اند توضیح دهند که هرگز وجود نداشته است، چون هم کشور بود و هم ملت، و اهمیتی ندارد که علوم اجتماعی جدید چه سفسطه‌ای می‌تواند دربارهٔ آن‌ها بیافد، اینک، همهٔ رشته‌های آنان را پنبه کرده است. انقلاب ملی ایران در راه است، می‌توان آن را فهمید، اما می‌توان همچنان «اصرار» داشت. بدیهی است که در این صورت انقلاب راه خود را خواهد رفت. آن‌گاه که چرخ انقلاب راه افتاد هیچ «اصراری» نخواهد توانست زیر آن له نشود.

نه! این برف را دیگر سر ایستادن نیست!

انقلاب ملی، به‌رغم آن‌چه مخالفان آن از هر طیفی می‌خواهند القا کنند، انقلابی برای تأمین حقوق یک ملت تاریخی است. بخت با ایران و ملت ایران یار است که در هر مناسبتی «امر ملی» در صورتی دیگر پدیدار می‌شود و هم‌چون فرشته نهبان هستی ملی ماست. یک ملت، به عنوان جامعه مدنی، در دوران جدید، مطالباتی دارد. در کشورهای دموکراتیکی - نه «مردم‌سالاری» که به قول افلاطون سلطه اوباش بر اجتماع است - حزب‌ها و نهادهای جامعه مدنی این مطالبات را نمایندگی می‌کنند و در درون رابطه نیروهای موجود بخشی یا همه آن مطالبات را به دست می‌آورند. جامعه مدنی جدید اجتماع گروه‌های گفتگو و چانه‌زنی است و همین باز بودن دائمی در گفتگو و چانه‌زنی است که اجازه نمی‌دهد هر تنشی به بحرانی در اعماق جامعه تبدیل شود و آن را از درون نابود کند. آن‌چه امروز در ایران اتفاق می‌افتد، و می‌توانم گفت موجب شگفتی نه تنها خود ایرانیان، بلکه جهانیان شده است، با توجه به این نکته در اندیشه و فلسفه سیاسی جدید قابل فهم است. در بخش‌های نخست این یادداشت‌ها، یکی دو بار، به پراکندن خاکستر ایدئولوژیکی چپی - شریعتی در چشم مردم و کوری گذرای مردم ایران اشاره کرده‌ام. پیشتر نیز در یکی دو رساله اخیر گفته بودم که در ایران، از سده‌ها پیش، «امر ملی» تکوین یافته بود و همان‌جا نیز توضیح داده بودم که نخستین مکانی که این «امر ملی» در صورتی نوآئین پدیدار شد مجلس اول مشروطیت بود و بر مبنای همین «امر ملی» نظام حقوقی یک ملت تدوین شد و این ایران را به کشوری مدرن، «در عداد دُول مشروطه»، تبدیل کرد.

به این اعتبار، نخستین «انقلاب ملی» ایران مشروطیت بود که با تدوین نخستین قانون اساسی ایران را «در عداد دُول مشروطه» درآورد. می‌دانیم که دستخط مشروطیت را مظفرالدین شاه صادر کرد و دستور داد مجلس شورای ملی تشکیل شود. تا این‌جا، بخش بزرگی از مطالبات مردم با گفتگو و چانه‌زنی به دست آمد. در این مرحله جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران از نوع انقلاب‌هایی بود که فیلسوفان سیاسی آن‌ها را «انقلاب‌های برای تاسیس آزادی» نامیده‌اند. در ایران، چنین انقلابی، که یکی از نویسندگان عصر مشروطیت آن را «انقلاب سفید» نامیده و گفته است که با کودتای محمدعلی شاه و به توپ بستن مجلس «به انقلاب سرخ تبدیل شد»، یعنی در گفتگو و چانه‌زدن بسته شد و غرش توپ‌ها بر مطالبه حقوق سایه افکند، گامی بزرگ به سوی ایجاد نظام حکومت قانون بود، اما نیروهای کهن و فرسوده سلطنت قاجاری و روحانیت مندرسی، که کاری جز وصله انداختن بر دلق مرقع خود نداشت، آرایش نویی به سپاه جهل و تاریکی دادند تا بتوانند آب رفته را به جوی آرند که نشد و حتی از یاری سالدات‌های روسی هم آبی گرم نشد. بدین سان، نخستین «انقلاب ملی» ایران پیروز شد و مردم توانستند حقوقی را که از سده‌های پیش از آنان گرفته شده بود بازپس گیرند.

با توجه به رخدادهایی که از آن پس اتفاق افتاد، گاهی از شکست مشروطیت در ایران سخن گفته‌اند. این تعبیر، در اطلاق آن، سخن درستی نیست، زیرا آن‌گاه که یک بار حقوق به دست آمد بازپس گرفتن آن کار آسانی نیست، و حتی ممکن نیست. وانگهی، حقوق هرگز یک بار برای همیشه به دست نمی‌آید؛ به دست آوردن حقوق روندی طولانی و مسیر آن نیز راهی پرسنگلاخ است، زیرا حقوق از مقولهٔ آرمانشهرها نیست که، شاید، یک بار برای همیشه و در تمامیت آن تحقق پیدا کند و البته همهٔ آن نیز به یکباره از دست برود. حقوق از واقعیت‌های سخت اجتماع انسانی و برآیند رابطهٔ نیروهاست؛ در زمان و مکان مناسب، به دست می‌آید و گاه ممکن است همه و یا بخشی از آن تعطیل شود، اما آن‌چه در روند کسب حقوق اهمیت دارد آگاهی از آن است که با زوال احتمالی همه یا بخشی از حقوق نابود نمی‌شود. عامل تحول تاریخی آن حقوق نیست، این خودآگاهی است! فهم این نکته برای اهل ایدئولوژی و پاسداران نظام کهنه آسان، یا حتی ممکن، نیست. در تاریخ ایران، دو فردی که تجسم چنین جهلی بودند همانا شیخ فضل‌الله و محمد علی شاه هستند. اگر آنان بهای گزافی به این «اصرار» در جهل خود پرداختند به سبب این بود که آنان به بازپس گرفتن تنها بخشی از حقوق مردم رضایت ندادند و گمان می‌کردند که حتی پذیرفتن بخشی از حقوق مردم می‌تواند رخنه‌ای در ارکان فرسودهٔ «دو شعبهٔ استبداد» دینی و سیاسی (تعبیر میرزای نائینی در همان زمان) ایجاد کند. زمانی که تنها فرمان مشروطیت صادر شده بود، رابطهٔ نیروها در ایران و منطقه به گونه‌ای بود که هنوز این امکان وجود داشت که بتوان دامنهٔ حقوق را محدود نگاه داشت، اما آن‌گاه که غرش توپ‌ها بلند شد و با بسیج عمومی مردم لوله‌های توپ مردم در برابر لوله‌های توپ نیروهای استبداد قرار گرفت تردیدی نبود که استبداد محتوم به شکست است.

باری، امروزه، نزدیک به صد و بیست سال پس از پیروزی مشروطیت، حقوق مردم ایران، و آگاهی مردم از حقوق خود، به یک کُل تجزیه ناپذیر تبدیل شده است. نباید توهم‌های ایدئولوژی پردازان انقلاب اسلامی، از آل احمد و شریعتی تا استادان ریز و درشتی که دانشگاه‌های از صافی انقلاب فرهنگی گذشته تحویل جامعه داده‌اند ما را - و البته حکومتیان را - فریب دهد که مردم تکلیف‌های بسیاری دارند، اما هیچ حقوقی ندارند. جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران انقلابی ملّی برای بازپس گرفتن حقوق ملّت از «دو شعبهٔ استبداد» بود. پیروزی مهم آن جنبش، به‌رغم آن‌چه بر آن و هواداران آن رفت، ایجاد نظام حقوقی و نهاد آن، دادگستری، بود. تاریخ معاصر نشان داده است که مردم ایران هرگز نتایج این پیروزی را به فراموشی نسپردند. در این مورد نیز - بویژه در این مورد نیز - «خاموشی برهان فراموشی» نیست. دولتمردانی که نه چیزی از دولت می‌دانند و نه دریافت روشنی از سرشت خاطرهٔ جمعی ملّتی دارند که بر آنان فرمان می‌رانند بیهوده گمان می‌کنند که هر خاموشی برهان فراموشی است. از اساسی‌ترین ویژگی‌های دوران

جدید این است که انسان مُکَلَّف به انسان دارای حقوق تبدیل شده است؛ ذات - یا سرشت - انسان دوران جدید، که فیلسوفان سده‌ها درباره آن نظریه بافته بودند، حقوق انسانی اوست. انسانی که در گذشته «گرگ انسان» بود، با حقوق، به تعبیر کمتر شناخته شده‌ای از همان تامس هابز، به «خدای انسان» دیگر تبدیل شده است. گرفتن این حقوق از انسان دوران جدید تبدیل او از «خدا» به «گرگ» است. آن‌گاه که حقوق مردم یک بار داده شد - یعنی مردم حقوق خود را گرفتند، چنان که در مشروطیت گرفتند - دیگر پس گرفتنی نیست. «خدعه» در چنین شرایطی نشانه زیرکی نیست؛ دلیل بی‌دانشی به سرشت اجتماع دوران جدید و انسان نو است. مردمی که نسبت به حقوق خود خودآگاهی پیدا کرده باشند - و سده‌ای نیز بر تکوین این خودآگاهی گذشته باشد - ملتی است شکست‌ناپذیر؛ می‌توان در شرایط برابر با او گفتگو کرد - و چانه زد - اما نمی‌توان با «خدعه» بر سر او کلاه گذاشت و حقوق او را گرفت.

گفتم که انقلاب ملی «انقلاب در انقلاب» یک ملت تاریخی برای بازپس گرفتن حقوق از دست رفته تاریخی است. این «انقلاب» جنبشی در خلاف جهت انقلابی است که پیشتر موجب از دست رفتن حقوق ملت شده بود. انقلاب ملی، به معنایی که من به کار می‌برم، در تداول کهن‌تر آن در اروپای آغاز سده بیستم، انقلاب یک ملت، و نیز جنبش قانون‌خواهی، است. در ایران، چنان که بارها گفته‌ام، خاستگاه ملت، در معنای جدید آن، «امر ملی قدیم» بود و همین امر ملی «قدیم»، با مشروطیت، صورتی نوآئین به خود گرفت و ملت «جدید» ایران را به وجود آورد که از کهن‌ترین روزگاران امری پیچیده بوده است. این ملت، از همان کهن‌ترین روزگاران، وحدت کثرت‌ها بود و در تحول تاریخی آن نیز بازماند و به هر مناسبتی در صورتی نوآئین، بار دیگر، پدیدار شد. پیشتر، بارها، گفته‌ام که مجلس اول مشروطیت، برابر صورت مذاکرات آن، همان مکان پدیدار شدن این نظام گفتاری ملت واحد در کثرت آن بود. در آن زمان تاریخی و مکان جغرافیایی، در جریان جنبش مشروطه‌خواهی، بود که ملت ایران تجسم بیرونی پیدا کرد و روح خود را نیز در «پیکر سیاسی» - body politic در تداول نویسندگان سیاسی - ایران دمید. در آن زمان و مکان، وحدت تاریخی «ما» تحقق پیدا کرده بود و به طور اسرارآمیزی ماند. پیشتر نیز توضیح داده‌ام که جنبش مشروطه‌خواهی، به خلاف برخی دیگر از انقلاب‌های دوران جدید، مبتنی نظریه‌ای یا نظام گفتاری نبود، اما با پیروزی آن جنبش و تشکیل مجلس اول، «در عمل»، تدوین شد. این سخنان را از این حیث تکرار می‌کنم که این جنبش کنونی همسانی‌هایی با «انقلاب» نخست مشروطیت دارد و مهم‌ترین آن همسانی‌ها این است چون انقلاب ملی برای بازپس گرفتن حقوق است، از بنیاد خشونت‌پرهیز است. اشاره‌ای که پیشتر به سخن یکی از نویسندگان زمان مشروطه کردم، مبنی بر این که «انقلاب سفید ایران به انقلاب سرخ

تبدیل شد»، ناظر بر این یک نکته پراهمیت بود که انقلاب ملی برای بازپس گرفتن حقوق از بنیاد با خشونت تعارض دارد، مگر این که بر آن تحمیل شود.

در جنبش کنونی، «ملت» ایران، از آن جا که قانون خواه است، به طور غریزی، این را می‌داند و از زمان پیروزی مشروطیت نیز می‌دانست. رخدادهای مشروطیت نشان داد که محمد علی شاه نمی‌دانست؛ من گمان می‌کنم بسیاری از حکومتگران کنونی نیز نمی‌دانند. بنابراین، اگر این «انقلاب سفید نیز به سرخ تبدیل شود» تاریخ مسئولیت آن را در کارنامه اینان خواهد نوشت. این سخنان پیچیده را به عمد پیچیده تر می‌گویم که بگویم که انقلاب ملی ایران همه چیز است مگر آن که تحلیلگران رسانه‌ها و، بدتر از آن، سلبریتی‌ها ادعا می‌کنند. خود اینان به عنوان شهروندان کشور می‌توانند قابل احترام باشند، اما عقایدشان به هیچ وجه! مگر این که کسی از میان آنان سخنی قابل اعتنا بگوید. گروه‌هایی از اینان، در حوزه عمومی، از مشکوک‌ترین افراد فراهم آمده‌اند. به عنوان مثال، وقتی خواننده‌ای ادعا می‌کند که سیاسی نیست و به مناسبت دیگری نیز ناگهان سیاسی می‌شود شارلاتانی است که به نرخ روز و از جیب مردم نان می‌خورد؛ نه آن سخن نخست او ارزشی دارد و نه، به طریق اولی، این سینه چاک کردن کنونی برای مردم! ایرانیان، به‌رغم ادعایی که در مواردی دارند، علاقه بسیاری نیز به تأیید دیگران - بویژه بیگانان - دارند. بدیهی است که باید بسیار سپاسگزار بود که دیگران از ما حمایت می‌کنند، اما حمایت آنان، اگر اعتباری سخنان آنان نداشته باشد، ارزش و اعتبار چندانی ندارد و نباید به هر مناسبتی تکرار کرد که فلان به اصطلاح سلبریتی، که مشکل خواب دارد و ...، چه مزخرفی می‌گوید. وظیفه کنونی ما فهمیدن از درون اتفاقی که در حال افتادن است. توضیح من نیز مبنی بر این که رخدادهای کنونی انقلابی ملی در انقلاب است، به هیچ وجه، تحمیل «نظری» بر عملی که در حال انجام است نیست، بلکه برعکس افکندن پرتوی بر «عمل» ملت است تا برخی از زوایای اتفاق در حال افتادن روشن شود و منتظر نباشیم که منجیبانی مانند چامسکی و ژیک به فریاد ما برسند. هر نظریه‌ای که بتوان درباره رخدادهای کنونی مطرح کرد فرضیه‌ای برای فهمیدن اتفاقی است بیش از صد سال است که در ایران در حال افتادن است. نظریه منسجم زمانی تدوین خواهد شد که اتفاق افتاده و به پایان رسیده باشد.

به عنوان مثال، آن‌گاه که ژیک نامی ادعا می‌کند که از ایران یاد می‌گیرد و می‌داند که بزودی در امریکا و لهستان هم همین اتفاق خواهد افتاد باید گفت که همین یک ادعا مرتبه فلسفه‌دانی «ملیجک الفلاسفه» را نشان می‌دهد. پیشتر نیز فیلسوفی جدی‌تر از این دلکد دستخوش توهم دیگری شده و به حساب مردم ایران ادعاهایی کرده بود، اما شگفت این که اولین شکست‌خورده انقلاب اسلامی همان فوکو بود. انقلاب «ملی» ایران اگر تنها یک درس داشته باشد رد تئوری «انقلاب» همان ژیک و شرکای او در داخل کشور

است. وانگهی، در این انقلاب کنونی ایران چه اتفاقی می‌افتد که قرار است هم در امریکا و هم در لهستان بیفتد؟ گویا این ملیجک هم مانند مقلدان داخلی او فکر می‌کند آن‌چه در ایران اتفاق می‌افتد علیه نتولیرالیسم است که وجه اشتراک امریکا و لهستان هم هست، یا باید باشد. این که چرا هر به اصطلاح سلبریتی به خود اجازه می‌دهد، ضمن مشغولیت‌های بسیار دیگری که دارد، نظری هم دربارهٔ ایران بدهد بر من معلوم نیست، اما یک نکته روشن است و آن این که ایرانی تاریخ می‌سازد، ولی منتظر است هر کسی نیز که هر را از بر تشخیص نمی‌دهد تأیید کند که او کار مهمی انجام داده است. اصطلاح زشت سلبریتی، که از سر ناچاری به کار می‌برم، حتی اگر فیلسوفی در حد فوکو یا آدم متوسطی مانند ژیزک بوده باشد، به کسی گفته می‌شود که همه چیز در خدمت شهرت اوست و جز برای افزودن بر این شهرت دهان باز نمی‌کند، و دست نمی‌جنباند. این که اینک همان بزرگوار هوادار زن یا جوان ایرانی شده است معلوم است که این هواداری چند نفری بر شمار دنبال کنندگان ول مَعطَّل او می‌افزاید، و این درآمد دارد. رخداد مهم در «نظریه» اتفاق نمی‌افتد، نظر تابع عمل است و فهم این عمل کنونی جز برای کسانی که عمل آنان تحولی در تاریخ ایجاد می‌کند، پیش از آن که به پایان رسیده باشد، ممکن نیست. کسانی مانند فوکو و ژیزک آشوب‌طلبان حرفه‌ای هستند و هیچ چیزی مانند آشوب‌طلبی از انقلاب ملی برای بازپس گرفتن حقوق ملت بیگانه نیست. این که ژیزک و یاران او پای امریکا و لهستان را نیز به وسط می‌کشند به معنای این است که نمی‌دانند چه اتفاقی در ایران می‌افتد. اینان در امریکا و لهستان به دنبال سرنگونی حکومت قانون هستند، هم چنانکه فوکو در ایران بود، و این ربطی به انقلاب ملی ایران ندارد که مهم‌ترین هدف آن ایجاد حکومت قانون است.

انقلاب اول مشروطه نیز مانند انقلاب ملی کنونی جنبشی بدون رهبری بود. رهبری زمانی پیدا شد که آن انقلاب، با به توپ بستن مجلس ملی، تعطیل شد و بازپس گرفتن آن به انقلابی دیگر نیاز داشت. در این انقلاب دوم، که ملت و مجلس ملی در برابر لوله‌های توپ شاه بازیچهٔ روس قرار گرفت، از این حیث به وجود رهبری نیاز پیدا کرد که قدرت سیاسی به خشونت دست زد و آن را نیز به مردم تحمیل کرد. محمدعلی شاه، اگرچه ادعا می‌کرد که امضای مشروطه را او از شاه فقید گرفته و خود را ضامن آن می‌دانست، اما اعتقادی به چنان نظامی نداشت. او دست‌پرودهٔ آموزگار روسی بود و گسترهٔ کشور او از محدودهٔ سفارت زرگنده فراتر نمی‌رفت. آن‌چه او از سیاست جدید نمی‌دانست این بود که لوله‌های توپ روسی تا زمانی می‌تواند کارساز باشد که مردم تصمیم به پایداری نگرفته باشند. در برابر پایداری مردم، «به عنوان پیکر واحد» - en corps در تداول نویسندگان سیاسی - لوله‌های توپ نمی‌تواند کارساز باشد. در رویارویی میان

یک ملت، «به عنوان پیکر واحد»، ملت سلاح خود را که در آغاز بی‌سلاحی است انتخاب کرده است، زیرا پیکار برای حقوق از دست رفته خود مهم‌ترین و برترین «سلاح» است. آن‌گاه که رویارویی آغاز شد انتخاب سلاح با قدرت سیاسی است و همین قدرت سیاسی سلاحی را که ملت با آن حقوق خود را بازپس خواهد گرفت به او تحمیل می‌کند. این انتخاب سلاح واپسین انتخاب دولت نیز هست! قدرت سیاسی اگر در معنای دقیق دولت باشد هرگز اجازه نمی‌دهد بحران ژرفایی بی‌سابقه پیدا کند و به این واپسین انتخاب بیانجامد. اگرچه ماکس وبر گفته بود که «دولت انحصار اعمال خشونت» را دارد، اما قدرت سیاسی که دولت باشد هرگز به این «انحصار» خود توسل نمی‌جوید و باب گفتگو و چانه‌زنی را همیشه باز نگاه می‌دارد، زیرا آن‌گاه که توپ‌های دو طرف به غریدن آغاز کردند احتمال شکست قدرت سیاسی بیشتر از احتمال شکست یک ملت است. منظور من پیروزی در نخستین نبرد نیست، بلکه در نبرد «سرنوشت» است. به بیان دیگر می‌خواهم بگویم: یک ملت حتی اگر شکست بخورد پیروز است!

انقلاب ملی، به معنایی که من به کار می‌برم، جنبش یک ملت برای بازپس گرفتن حقوق ملی است. در این انقلاب، مردم، یا ملت، به عنوان «یک پیکر واحد»، نیازی به رهبری ندارند، زیرا همه به عنوان «یک پیکر واحد» رهبرند. گروه‌های پراکنده‌ای از افراد به رهبری نیاز دارند تا عمل آنان را هدایت کند و بتواند از این راه آنان را به صورت «یک پیکر واحد» سازمان دهد. این که می‌گویم انقلاب «ملی» انقلاب یک ملت تاریخی واحد است ناظر بر همین نکته پراهمیت است که هم مشروطیت رهبری جز ملت واحد نداشت و هم در جنبش کنونی معجزه تجدید وحدت ملی و آگاهی از آن به وقوع پیوسته و ملت را از حقوق خود آگاه ساخته است. این خودآگاهی ملی و آگاهی از حقوق ملی به نوعی رهبری جنبش را در دست دارد. قدرت سیاسی می‌تواند انتخاب واپسین سلاح، یک رهبری «دیگر»، را بر جنبش تحمیل کند، اما می‌تواند در این مرحله همه حقوق و آزادی‌های ملت را به رسمیت بشناسد.

این اساسی‌ترین نکته‌ای است که باید برای فهم سرشت رخدادهای کنونی به آن توجه داشت. دلیل این که گروه‌های بسیار چپ و راست، در بیرون حکومت، و نیز «نخبگان» داخل رژیم، هیچ نمی‌توانند بگویند که نظام را به کار آید جز این نیست که همه آنان به یک درجه از اندیشه «وحدت ملی» ما و سرشت آن بیگانه‌اند و از این‌رو، دانسته یا ندانسته، مخالفان این وحدت ملی نیز هستند. درباره گروه‌های چپ و راست مخالفان نیازی به توضیح نیست، اما دست‌کم از دهه‌ای پیش من گفته‌ام که در داخل نظام حکومتی، از دانشگاه‌ها و نهادهای پژوهشی تا همه نهادهای حکمرانی، همین ضد ملیون نمایندگانی دارند و در همه آن‌ها نفوذ کرده‌اند. این مطلب بحثی نیست که من بتوانم این‌جا - در شارع عام - باز کنم، اما همین قدر اشاره می‌کنم که وقتی سرمایه‌تعهد به نظام یک انگشتی عقیق، یک ریش سه روزه، که بتوان آخر هفته

زد، پیراهن روی شلوار باشد از خاوری‌ها تا طالب‌زاده‌های مرحوم در خُلل و فُرَج آن می‌لولند و در چنین شرایطی نیز که هوا پس است به نظریه‌پردازان آن چیزی تبدیل می‌شوند که هرگز اعتقادی به آن نداشته‌اند. مشکل قدرت سیاسی کنونی ایران این است که، چون هرگز یک قدرت ملی نبوده، بسیاری از ظرایف تاریخ تحول ملّتی را که بر آن فرمان می‌راند نمی‌داند و اینک ناچار خود را در میدانی می‌یابد که تصویری از مختصات جغرافیایی آن ندارد. تاریخ ما تاریخ ملّی است و با توهم امّتی که سر در چنبر اطاعت دارد، و همیشه خواهد داشت، فرمان راندن بر او ممکن نیست. ملّتی که پس از انقلاب اسلامی بر اثر فریفته شدن به ایدئولوژی امّتی این نکته در تاریخ ملّی ما را فراموش کرده بود اینک می‌داند که ملّتی مغفول بوده است. قدرت سیاسی می‌تواند بفهمد که ملّت پای از محدوده ایدئولوژی امّت بیرون گذاشته است و تبدیل دوباره او به امّت از طریق گفتاردرمانی شریعتی مآب ممکن نیست. قدرت سیاسی، در توهم‌های امّتی خود، ملّت را به میدان نبردی کشانده است که امکان پیروزی در آن ندارد؛ اینک می‌تواند با گفتگو و چانه‌زنی با ملّت راه حلّی عقلائی پیدا کند، اما می‌تواند انتخاب واپسین سلاح را بر ملّت تحمیل کند.

بعدالتحریر: گرد آوردن چند تنی که از استادی دانشگاه «حکم دولتی» آن را دارند و بسیاری از آنان حتی با معیارهای ج.ا. هم استاد نیستند، دندان روی جگر می‌گذارم تا نام آنان بر قلم جاری نکنم، برای پیدا کردن راه حل، نشان از این دارد که قدرت سیاسی اراده‌ای برای پیدا کردن راه حلّی عقلائی ندارد. اکثر این جماعت «استاد» جیره‌خواران این قدرت سیاسی هستند و بیرون از آن در هیچ جایی جایی ندارند. بسیاری از همین استادان در مناصب مهم بوده‌اند و خود عاملان وضع کنونی‌اند. در وضعی چنین بحرانی نمی‌توان پیدا کردن راه حل را به تشریفات گرد آوردن چند جیره‌خوار برگزار کرد. آقایان باید خود بدانند که اکثریت این استادان ساخته‌های خود آنان است و بیرون دانشگاه «مادر» هیچ جا به حساب نمی‌آیند.

گفتم که قدرت سیاسی می‌تواند انتخاب آن سلاح «دیگر» را به ملّت تحمیل کند، اما هیچ قدرت سیاسی، هر قدرتی که داشته باشد، البته اگر اندک عقل حکمرانی نیز داشته باشد، همه کوشش خود را به کار می‌گیرد تا بحران چنان ژرفایی پیدا نکند، ملّت و دولت رو- در- روی یکدیگر قرار نگیرند و باب گفتگو بسته نشود. در دوران جدید، هر بن‌بستی در یک نظام حکومتی به ضرر قدرت سیاسی و به سود ملّت است. فرمانروایان ج.ا. نه تاریخ «خود» را می‌دانند و تاریخ ملّی «ما» را! منظورم از تاریخ «ما» روشن است؛ ما

ایرانیان از دیرباز ملّتی بوده‌ایم و ملّت مانده‌ایم. بدیهی است که این یک شعار سیاسی نیست، برعکس، یک واقعیت تاریخی است. منظوم از تاریخ «خود» فرمانروایان تاریخ اسلام است. اینان آن تاریخ را نیز نمی‌دانند و گمان می‌کنند تاریخ آنان همان خیالاتی است که «خود» جعل کرده‌اند. این خیالات تنها سرمایه‌ای است آنان دارند و سده‌هایی نیز آنان خیالات را به مردم تلقین کرده‌اند و عامّه مردم نیز، در شرایطی که آن خیالات با منافع آنان تعارضی پیدا نمی‌کرد، دل به عشوّه اینان داده‌اند. یکی از آن خیالات، که به یکی از بدیهیات تاریخ تشیع نیز تبدیل شده است، ظلم‌ستیزی ارباب عمایم در تاریخ است که ما در هیچ جایی نشانه‌ای از آن نمی‌یابیم. در معارف دینی، ظلم معنای اجتماعی «روشن و واضحی» ندارد و از آن‌جا که معنا و مضمون ظلم معلوم نیست ارباب عمائم نیز نمی‌توانسته‌اند عاملان ستیز با آن باشند. وانگهی، از آن‌جا که ارباب عمائم تاریخ «خود» و تاریخ «ملّی» ما را نمی‌دانند، از علم سیاست نیز هیچ بهره‌ای ندارند، و نمی‌توانند داشته باشد. نهایت سیاست‌دانی آنان، به طور تاریخی، در اکثر موارد، دعا برای سلامتی اعلیٰ حضرت و، در موارد نادری، در مواردی که از زمان قاجاران به بعد شاه سست‌عنصری بر کشور فرمان می‌رانده، مخالفت با او در محدوده منافع آنان بوده است، اما آن‌چه در هر دو مورد موافقت و مخالفت مشترک بود «غیر سیاسی» بودن آن دو بوده است.

توضیح این نکته، در مورد دو سده گذشته، تفصیلی دارد که این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت و موضوع بحث من در این‌جا نیست، اما با نیم‌نگاهی به علم بدیع «تاریخ مبارزات روحانیت»، که چهار دهه است دانشجویان را با آن مغزشویی می‌کنند نشان می‌دهد که آن‌چه میان گروهک‌هایی مانند سوسیالیست‌های خداپرست، گروهک امت و جنبش، نهضت آزادی «ایران»، مجاهدین خلق «ایران»، و نویسندگان بسیار متوسطی مانند آل احمد، علی شریعتی، از مرتضی مطهری تا حسینعلی منتظری مشترک است همانا سیاست‌اندانی آنان است. بررسی بیانیه‌های سیاسی آن گروهک‌ها و سازمان‌های «سیاسی» و نوشته‌های این گروه اخیر نشان می‌دهد که چیزی که بتوان آن را «سیاست اسلامی» خواند وجود ندارد. همه این سازمان‌ها و نویسندگان، به درجات مختلف، ناچار، مارکسیست‌های شرمگین بوده‌اند و چون سیاست نمی‌دانسته‌اند هرگز نفهمیده‌اند که مارکسیست‌های «اسلامی» هستند. اگر با فاصله‌ای از این ایدئولوژی درست در آن نظر کنیم آن‌چه دیده می‌شود مارکسیسم هضم نشده و مسلط آن است و از اسلام چیزی در آن دیده نمی‌شود. این ترکیب مارکسیست اسلامی، اگر درست فهمیده شده باشد، چیزی از سنخ ترکیب «عبادی-سیاسی» است. هر مؤمنی که دریافتی غیر ایدئولوژیکی از اسلام داشته باشد در هیچ چیز «عبادی-سیاسی» چیزی از اسلام نخواهد یافت. مورد جالب توجه در زمان ما نوشته‌های سراسر التقاطی مرتضی مطهری است. می‌دانیم که در میان انواع رطب و یابس‌های بافته درباره جامعه‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، تعلیم

تربیت در اسلام و ... اثری نیز دربارهٔ اقتصاد سیاسی وجود داشت که بلافاصله پس از پیدا شدن نسخهٔ دستنوشته و انتشار آن جمع‌آوری و نسخه‌های آن خمیر شد و تاکنون نیز جز نسخه‌های اندکی از آن در مجموعه‌های خصوصی در دسترس نیست. سبب این امر آن بود که حتی مسئولان ج.ا. که چیزی از اقتصاد نمی‌دانستند با ورق زدن نخستین صفحه‌های آن فهمیده بودند که آن مرحوم، چون اقتصاد نمی‌دانسته، و مارکسیسم مذهب مختار زمان بود، مقدار بسیار مارکسیسم را با قشر نازکی از لعاب اسلام تحویل مؤمنان داده بوده است. پیش از او، دانشمندی مانند محمد باقر صدر، که عربی جدید می‌دانست و از این طریق با برخی منابع علم جدید آشنایی به هم رسانده بود، پی برده بود که اقتصاد در معنای علمی آن در اسلام، که دین است، نمی‌تواند تدوین شود. مطهری در تعصب شدید ایدئولوژیکی دینی، و در توهم این که اسلام دین «جامع» است و «هیچ رطب و یابس» نیست که حکم آن در آن موجود نباشد، گمان می‌کرد که علمای پیش از او به این مرتبه از علم نرسیده بوده‌اند.

مطهری قربانی مضمون آن ضرب‌المثل فرانسوی شد که می‌گوید: «دشمن خودت را درست انتخاب کن، زیرا مثل او خواهی شد!» او، از فرط دشمنی با مارکسیسم، در برخی مباحث مارکسیست شده بود، اما عصبیت دینی او اجازه نمی‌داد که بداند با یک دریافت قرون وسطایی از دیانت نمی‌توان با ایدئولوژی‌های دوران جدید درافتاد. یک مورد جالب‌تر کتاب مفصل حسینعلی منتظری دربارهٔ ولایت فقیه است که در سال‌های نخست پس از انقلاب به صورت درس‌هایی تقریر شده بود و از آن درس‌ها کتاب مفصلی به عربی و فارسی فراهم آورده‌اند. منتظری، مانند همهٔ فعالان «سیاسی» روحانیت زمان شاه، برای اجرای احکام شرع فعالیت می‌کرد و اگر در آن زمان از او پرسیده می‌شد که «حکومت اسلامی» چیست، لابد، پاسخ می‌داد که: خوب حکومت همان است که همه جا هست و اسلام هم همان است من می‌دانم و شما، به عنوان مقلدان، نمی‌دانید، اما حکومت چیست که همه جا هست؟ پاسخ معلوم نیست! با پیروزی انقلاب به خود آقایان معلوم شد که برنامه‌ای وجود ندارد. چیزی به نام حکومت در ایران بود، اما هدف انقلاب نابودی آن بود و حفظ آن نیز نقض غرضی بیش نمی‌توانست باشد. منتظری، «فقیه عالیقدر»، چون فقیه عالیقدری بود، وظیفه داشت برنامه‌ای برای حکومت اسلامی، در صورت «جمهوری»، تدارک ببیند. آن مجموعه درس‌ها برای آن بود که بدانیم حکومتی که برای آن انقلاب کرده‌ایم چیست و چه برنامه‌ای برای ادارهٔ کشور دارد؟ اما برنامهٔ حکومتی مانده‌ای الهی نیست که از آسمان فرود آید. همهٔ برنامه‌های حکومتی فرآوردهٔ خرد بشری در طول تاریخ است و کسی نمی‌تواند با نفی همهٔ تجربهٔ بشری برنامه‌ای از عدم بیافریند. منتظری، به عنوان «فقیه عالیقدر»، می‌دانست که در کتاب‌های فقهی او چیزی دربارهٔ حکومت وجود ندارد. تدوین برنامه‌ای در خلأ هم ممکن نبود.

اهل سنت، که اعتقادی به نظریه حکومت «جور» شیعی نداشتند، سده‌ها پیش از انقلابیان ایران، به فکر حکومت افتاده و رساله‌هایی درباره حکومت نوشته بودند. این رساله‌ها دو گونه بود: رساله‌هایی با عنوان احکام السلطانیه، که دو فقیه شافعی و حنبلی برای مقابله با ادعاهای آل بویه نوشته بودند، و دیگر رساله مهمی با عنوان السیاسة الشرعیة نوشته عالم ستیهندة ضد شیعی حنبلی. علمای شیعی این اثر اخیر را، به علت صبغه ضد شیعی بسیار گزنده آن، نجس می‌دانستند و تا جایی که من در سال‌های نخست انقلاب در کتابخانه‌های معتبر تهران جستجو کرده بودم در آن زمان هیچ نسخه‌ای از آن در ایران وجود نداشت. دو رساله نخست، بویژه رساله فقیه شافعی، ابوالحسن ماوردی، می‌توانست سرمشقی برای یک برنامه حکومت فقهی باشد. نسخه‌های اندکی از همین رساله در کتابخانه‌های ایران در دسترس بود، اما شرکت انتشارات حوزه علمیه تصمیم گرفت هر دو رساله احکام السلطانیه را در یک مجلد تجدید چاپ کند تا به آسانی در دسترس طلاب و شاید خود منتظری قرار گیرد. الگوی برنامه حکومت اسلامی منتظری همین رساله‌های احکام السلطانیه است که رساله‌هایی در سلطنت استبدادی اسلامی هستند و برای توجیه خلافت عباسیان در مخالفت با نظریه حکومتی آل بویه نوشته شده است. دنباله داستان را همه می‌دانند نویسنده برنامه حکومت اسلامی اندکی پیش از مرگ همه رشته‌های خود را پنبه کرد و به اجمال گفت که یاوه گفته بوده است. البته، ماند هزینه کاسه کوزه‌های شکسته این طبع آزمایی تئوریک روی دست ملت که باید روزی بپردازد!

برنامه حکومت اسلامی طرحی برای تبدیل یک ملت به بخشی از یک امت بود. پیاده شدن حکومت اسلامی در یک کشور چیزی از سنخ سوسیالیسم در یک کشور استالین بود. حکومت اسلامی، اگر نمی‌خواست از نوع سلطنت‌های استبدادی در کشورهای عربی باشد، می‌بایست برنامه‌ای برای امت اسلام تدوین می‌کرد (می‌دانیم که دفتر منتظری یکی از کانون‌های صدور انقلاب بود). بدین سان، صدور انقلاب در دستور کار قرار گرفت. در این طرح، شأن ملی از ملت خلع و ایرانیان به شعبه‌ای در امت مسلمان تبدیل می‌شدند و وظیفه داشتند هزینه انقلاب در دیگر کشورهای منطقه را بدهند و اگر کار پیش می‌رفت «کاخ سفید» را به حسینیه تبدیل کنند. پیشتر گفته بودم که خاکستری که ایدئولوژی شریعتی - چپی بر صورت ملت ایران پاشید آنان را برای مدتی نابینا کرد. انقلاب «ملی» کنونی آگاهی‌یابی در ژرفاهای وجدان «همه» ایرانیان از شأن ملی تاریخی آنان است. سبب این که همه گروه‌های سیاسی - مذهبی به یک درجه در سخن گفتن از رخدادهای کنونی الکن هستند جز این نیست که همه آن‌ها به یک درجه در توهم مرگ ملیت‌ها بوده‌اند و شاید هنوز هم گمان می‌کنند، با جهانی شدن، عصر ملیت‌ها گذشته است.

انقلاب ملی انقلاب آگاهی و انقلاب در خودآگاهی است. این انقلاب از نوع انقلاب‌های دوران جدید است و، چنان‌که پیشتر گفتم، انقلاب برای «تأسیس آزادی» است. این انقلاب ملی کنونی، مانند جنبش مشروطه‌خواهی، انقلاب برای آزادی و حکومت قانون است. در چهار دهه‌ای که گذشت، ملت ایران به همان اندازه در دام ایدئولوژی شریعتی - چپی افتاد که سردمداران ج.ا. فریفته آن ایدئولوژی شدند و اینک ناچار توان فهمیدن الزامات حکومت بر یک ملت تاریخی را می‌دهند. ایدئولوژی شریعتی - چپی، به عنوان ایدئولوژی، جهان وطن و فاقد دستگاه مفاهیم لازم برای توضیح ویژگی‌های یک ملت تاریخی بود. شریعتی، مانند رفقای چپ خود، تاریخ نمی‌دانست و آنچه به نام اسلام‌شناسی تدوین کرده بود اسلام خیالی ناتاریخ‌مند ایدئولوژی او بود و ربطی به هیچ یک از «اسلام‌های موجود» نداشت. آن «اسلام ایدئولوژیکی» التقاطی از مارکسیسم مبتذل از نوع چریکی - توده‌ای و تنها هدف آن نیز انقلاب بود، که پیروزمندانه به نتیجه رسید، اما آنچه از آن ایدئولوژی غایب بود وجهه ملی آن بود. انقلاب ایدئولوژیکی این ویژگی را دارد که چون در «هوا» تدوین شده همه یا بسیاری از گروه‌های سیاسی را گرد آورد، اما چون این ایدئولوژی «باد هوا»ست، با خالی شدن آن «باد» پس از پیروزی انقلاب، انقلاب ابزارهای مشروعیت‌یابی خود را از دست می‌دهد و با «وادادن» انقلابیان سابق تنها ابزاری که می‌ماند اعمال خشونت برای نگاه‌داشت قدرت است.

انقلاب اسلامی به یاری ایدئولوژی شریعتی - چپی توانست «وحدت کلمه‌ای» فریبنده ایجاد کند. نوعی وحدت کلمه در همه تاریخ ایران و در میان همه مردم آن وجود داشت، اما هدف این «وحدت کلمه» تصفیه حساب با آن بود. اگر رهبری انقلاب اندک فهمی از دانش سیاست می‌داشت می‌بایست بدانند که چنین وحدت کلمه‌ای، که با تکیه بر «باد هوای» ایدئولوژی شریعتی - چپی فراهم آمده نمی‌تواند شالوده‌ای استوار برای حکومت با اعمال خشونت باشد، اما هیچ چیزی به اندازه علم سیاست از فقاقت رهبران انقلاب دور نبود. اینان تاریخ ایران را نمی‌دانستند که بدانند آن وحدت کلمه از آغاز تاریخ ایران وجود داشته است و نمی‌توان آن را نابود کرد. ایدئولوژی شریعتی - چپی مایه قدرت رهبری انقلاب در پیروزی بود، اما آن ایدئولوژی جز «چیزکی یک بار مصرف» بیش نبود. یک بار پیروز شده بود، اما این پیروزی نه می‌توانست تکرار شود و نه می‌توانست راهنمای عمل برای اداره کشور باشد. رهبری انقلاب اگر فهمی از سیاست می‌داشت می‌بایست بلافاصله پس از پیروزی آن ایدئولوژی را به زباله‌دان تاریخ بیاندازد، زیرا در آن ایدئولوژی مخرب این چاشنی نیز تعبیه شده بود که کاربران آن را به زباله‌دان تاریخ روانه کند. مهم‌ترین ویژگی آن ایدئولوژی کور کردن بود، اما کوری را شفا نمی‌داد. سازندگان آن التقاط ایدئولوژیکی، از آل احمد و شریعتی تا کوتوله‌های سازمان‌های چریکی و شارلان‌ها و جاسوسان رهبری حزب توده، همه به یک

درجه دشمنان در لباس دوست ایران بودند و این توهم را داشتند که می‌توان با «خدعه» عمامه را از سر رهبری انقلاب برداشت و کلاهی به جای آن گذاشت. انقلاب در جهت دیگری پیروز شد، اما از آن جا که رهبری انقلاب دربارهٔ سیاست هیچ نمی‌دانست و هیچ تصویری از ویژگی‌های مخرب التقاط ایدئولوژی شریعتی - چپی نداشت در چاه ویلی افتاد که به دست خود کنده بود. ایدئولوژی شریعتی - چپی ادعا می‌کرد که عصر ملیت‌ها گذشته است؛ این دامی بود که آن ایدئولوژی بر سر راه رهبری امت‌مدار انقلاب تعبیه کرده بود. آن چه این رهبری نمی‌دانست این بود که انقلاب اگر بخواهد پس از پیروزی پا بر جا بماند باید از آن «خدعه»‌هایی که با آن‌ها سر مردم را کلاه گذاشته خداحافظی کند. می‌توان با خدعه انقلاب کرد، اما حکومت کردن با آن ممکن نیست و حکومت به دانشی نیاز دارد که از مهدی بازرگان و طالقانی تا فسیل‌های محفل مسجد هدایت تا آل احمد و شریعتی و تا همهٔ سازمان‌های چپ وطنی یکسره از آن عاری بودند، تکلیف علمایی نیز که جز شرایع‌الاسلام چیزی یاد نگرفته بودند روشن است!

ادعای رهبری سیاسی بدون داشتن دانش سیاست ممکن نیست و از این دانش نه در «باد و باران» بازرگان، نه در «مالکیت در اسلام» طالقانی، نه «اقتصاد توحیدی» بن‌صدر، نه در گپ‌های محافظی مانند جبههٔ ملی، که پس از مصدق جز برخی اعلامیه‌های علیه امپریالیسم جهانی از آنان صادر نشد، نه مارکسیسم اسلامی برادر رجوی، نه در رساله‌های احمدزاده و پویان، نه در نامه‌ای از امام کاشف‌الغطا، چیزی وجود نداشت. انقلاب ملی کنونی پاسخی، با تأخیر، به این جهل انقلابیان به شأن ملی ایرانیان است. رهبری انقلاب چهل سال زمان داشت که بدانند در کشوری فرمان می‌راند که کشور ملّتی تاریخی است و این ملّت آگاهی و حتی خودآگاهی ژرفی نسبت به این شأن ملی خود دارد. تاریخ همهٔ سندهای وجود این شأن ملی ایرانیان را به دست ما داده است. می‌توان با آن کنار آمد، اما نمی‌توان آن را به بخشی از امت تبدیل و هویت تاریخی آن را نابود کرد. خودآگاهی تاریخی ملّت بزرگ‌ترین نقطهٔ قوت مردمانی است که از دیرباز در این سرزمین گرد آمده و یک سرنوشت واحد برای خود رقم زده‌اند. پیشتر، از اسکندر تا تازیان، از ترکان تا مغولان و آدمخواران غلزی، به این کشور مشرف شده‌اند، اما نتوانسته‌اند کوچک‌ترین خدشه‌ای بر بنیان وحدت ملی، سرزمینی و، بیشتر از آن، «آن آتش نهفته که در سینه» ماست وارد کنند. انقلاب ملی انقلاب آگاهی ملی و، به این اعتبار، شکست ناپذیر است، حتی اگر شکست بخورد! بار دیگر به این انقلاب آگاهی ملی برمی‌گردم.



باید با این توهم چهار پنج دههٔ اخیر تصفیّه حساب کرد که عصر ملّت‌ها و دولت‌های ملی به پایان رسیده است. در کشورهایی مانند ایران، که پیوسته در صورت‌های گوناگون ملّت بوده‌اند، ملّت نمی‌میرد، بلکه با

تحولات تاریخی صورت بیرونی خود را دگرگون می‌کند. سبب این که در چنین کشورهایی ملت‌ها نمی‌میرند این است که در میان ملت‌های کهن تاریخی نوعی آگاهی - یعنی خودآگاهی ملی - تکوین پیدا می‌کند و آن‌گاه نیز که چنین آگاهی در میان همه یک ملت نفوذ کرد، به قول جوانان، «توپ، تانک، فشفشه» در آن اثر نمی‌کند. این شعاری نیست که گویا از «کف خیابان» می‌آید و چون از کف خیابان می‌آید می‌توان آن را «جمع کرد». در دوران جدید، یک ملت با حقوق انسانی و ملی خود تعین پیدا می‌کند و نخستین چیزی که یک قدرت سیاسی باید بداند - اگر نخواهد به بهایی گزاف و هزینه‌ای کمرشکن یاد بگیرد، یا تفهیم اتهام شود - این است که، شاید، بتوان در دوره‌هایی به شیوه‌های گوناگون مردم را فریفت، بویژه با بهره جستن از باورهای مردم و جعل یک «اسلامشناسی» غیر تاریخی، اما نمی‌توان برای مدتی طولانی آنان را از حقوق خود محروم کرد. آزادی، داشتن حقوق انسانی و برابری در حقوق، به قول علماء، از «مستقلات عقلیه» است. معنای مستقلات عقلیه در این کاربرد این است که عقل انسان بدون کمک گرفتن از شرع - در قدیم - یا، به تعبیر جدید روسو، از هر اقتدار بیرونی، آن را درک می‌کند. در دوران جدید، آزادی و برابری در حقوق در رأس همین مستقلات عقلیه قرار دارند. «شرع»، یعنی تفسیری از شرع که نهاد رسمی روحانیت برای خود درست کرده است، می‌تواند خلاف این حکم و، مانند شیخ فضل‌الله، ادعا کند که در حوزه عمومی مردم محجورند و به ولی نیاز دارند تا امور جاری آنان را اداره کند، اما این‌جا جای آن دارد که بگوییم «چنین مگسانی عرض خود می‌برند و زحمت ما می‌دارند». در نظر شیخ، مراد و مقتدای آل احمد، این ولی در حوزه عمومی همان محمد علی شاه بود که مجلس را به توپ بست و به فتوای شیخ مردم را «از کف خیابان جمع کرد»، اما خود نیز جارو شد و در زباله‌دان افتاد.

شیخ، با آن همه علم شرع، و نیمه مقال از دانش سیاست عملی، نمی‌دانست که حقوق ملی قابل «جمع کردن از کف خیابان» نیست. حقوق ملی در کف خیابان جاری نیست که بتوان آن را جمع کرد؛ برعکس، این حقوق جایی جاری است که با هیچ ابزار زور و «خدعه» ای نمی‌توان به آن دست یافت و آن را جمع کرد. حافظ، که از برجسته‌ترین نگاهبانان «غیب» امر ملی ما بود گفته بود که آن همان «آتش نهفته در سینه ماست» و از تازیان تا ترکان، مغولان و غلزیان آدمخوار تا سالدات‌های روس و توپ‌های لیاخوف از این کشور گذشته و کوشیده‌اند بر آن غیب دست یابند، اما این «عرصه سیمرغ جای آن مگسان» نبوده است؛ این ملت، کاشفان سیمرغ، سیمرغ بود، و مانده است، این آدمخواران همان مگسانی هستند که بودند. سبب این امر، چنان‌که اشاره کردم، نابرابری پیکار حقوق با زور است. دوران جدید عصر انقلاب‌های دموکراتیکی، حکومت قانون، آزادی‌های فردی و حقوق ملی است. هیچ یک از این انقلاب‌ها، از انقلاب انگلستان، امریکا و فرانسه، به‌رغم تمایزهای میان آن‌ها و با قیدهایی در مورد انقلاب اخیر، شکست

نخورده‌اند. انقلاب‌های ضد دموکراتیکی، از انقلاب اکتبر تا کوبا و اسلامی، بویژه انقلاب‌های در اروپای شرقی، و البته انقلاب فرانسه نظر به یکی از وجوه آن، بر پایهٔ دریافتی متفاوت از حقوق ملی تکوین پیدا کرده بودند و همهٔ آن‌ها کمابیش محتوم به شکست بوده‌اند. رهبران این انقلاب‌ها در توهم آن کج‌فهمی مارکس بودند که حقوق را «روساخت ایدئولوژیکی» جامعهٔ بورژوایی می‌دانست و گمان می‌کرد، با از میان رفتن مناسباتی که جامعهٔ بورژوایی را به وجود آورده است، «حقوق آن» نیز دستخوش زوال خواهد شد. این انقلاب‌ها همه به یک درجه به اصول اندیشهٔ سیاسی جدید، از ماکیاوللی و هابز تا لاک و روسو، پشت کردند که به شیوه‌های گوناگون پدیدار شدن «مردم» - یا ملت در تداول جدید - با حقوق ذاتی و طبیعی آنان را برجسته کرده بودند.

هیچ قدرت سیاسی نمی‌تواند بدون داشتن دریافتی «روشن و واضح» از این مفاهیم جدید ادعای حکمرانی کند. «انقلاب»، در معنای قدیم آن، یا «فتنه»، به معنای آن چیزی بود که در اندیشهٔ سیاسی آن را «جنگ داخلی» می‌خوانند. این دریافت از «انقلاب» را نباید با معنای انقلاب‌های دوران جدید، که به هر حال ملی و برای حقوق هستند، خلط کرد. اگر یک قدرت سیاسی در دوران جدید واقعیت‌های زندگی اجتماعی و سیاسی را از پشت شیشهٔ کبود مفاهیم دنیای قدیم ببیند، یعنی گمان کند که «انقلاب ملی» همان فتنه یا جنگ داخلی است، و نغمه‌د که «مردم» یا ملت نمی‌تواند با خود جنگ کند، امکان مدیریت بحران را از دست خواهد داد. همهٔ کلمات قصاری که در این روزهای بحرانی از مسئولان بلندپایه کشور نقل می‌شود نمونه‌هایی از این خلط دو نظام مفاهیم است. اینان، از همان آغاز، دریافت روشنی از مناسبات دنیای جدید نداشته‌اند و در چهار دههٔ گذشته نیز چیزی یاد نگرفتند. رویاروی آگاهی ملی و حقوق انسانی همهٔ شهروندان با زور نابرابرترین رویارویی ممکن است. تاکنون هیچ زوری - تانک‌های شوروی در برلین، بوداپست، پراگ و ... - نتوانسته است انقلاب‌های ملی را از «کف خیابان جمع کند». برعکس، این انقلاب‌های ملی است که «سپوران کف خیابان» را جاور کرده است.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این انقلاب «ملی»، که آن را به «انقلابی» در انقلاب اسلامی تبدیل کرده است، پدیدار شدن جوانان، به عنوان بخشی از «مردم» در هیأت اجتماعی، به جای همهٔ ملت است. این ظاهر شدن جوانان همهٔ استان‌های کشور در مناسبات سیاسی امری بی‌سابقه و نوآیین در یک کشور تاریخی و قدیم است. کسانی که روزهای انقلاب پنجاه و هفت را دیده‌اند، یا سهمی در رویدادهای آن داشته‌اند، ممکن است بگویند مگر در انقلاب پنجاه و هفت چنین نبود. در نخستین نگاه، چنین می‌نماید در آن زمان نیز چنین بود و جوانان و زنان سهمی در آن انقلاب داشتند، اما من گمان می‌کنم یک تمایز بنیادین میان

دو نوع حضور جوانان و زنان در دو انقلاب وجود دارد و آن این که در انقلاب نخست جوانان و زنان دست‌افزارهای سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی منحنی بودند که از آنان برای پیشبرد هدف‌های خود استفاده سوء می‌کردند، در حالی که در این «انقلاب» کنونی جوانان و زنان فاعلان سیاسی مستقلی هستند که کوشش می‌کنند سرنوشت و آینده خود را رقم بزنند. اگر بخواهم همین امر را با اصطلاحات اندیشه جدید بیان کنم می‌توانم گفت که مقام زن و جوان ایرانی از ماده خام سیاست گروه‌های سیاسی، یعنی از objet، به عامل و فاعل، یا آفریننده سیاست، یعنی sujet، ارتقاء پیدا کرده است. معنای این حرف آن است که «انقلابی» با سوژه‌های جدید در درون آن انقلاب نخست صورت گرفته است. بار دیگر، ناچار، تکرار می‌کنم که این «انقلاب» کنونی، بی‌آن که انقلاب یا «ضد انقلاب» در معنای رایج این مفاهیم سیاسی باشد، «ضد» انقلابی در جهت مخالف آن انقلاب نخستین است و من برای این که بتوانم به اجمال معنای آن را بیان کنم گفتم که انقلاب «ملی» برای بازپس گرفتن آزادی و حقوق است. هم‌چنان که مسئله آزادی‌ها و حقوق برای جوانان و زنان دست‌افزار، ابژه‌های انقلاب نخست، در برابر پیروزی انقلاب، هیچ اهمیتی نداشت، زیرا که گرفتار «نان و مسکن» بودند و قرار بود «آزادی» از آن پس بیاید، یکی از شعارهای انقلاب این بود که «بحث بعد از انقلاب»، سوژه‌های کنونی با آزادی و حقوق آغاز کرده‌اند تا «بحث به بعد از انقلاب» موقوف نشود. این نسل کنونی می‌داند که بعد از انقلاب بحث نمی‌کنند، پیروزمندان «حاکمیت» انقلاب را اعمال می‌کنند!

این نکته، که اشاره‌ای گذرا به آن آوردم، اگر بتوان گفت، بحثی فلسفی و در قلمرو اندیشیدن سیاسی است. دلیل این که نه قدرت سیاسی حاکم، در چهار دهه گذشته، تصویری از این «انقلاب» پیدا کرده و نه «آکادمی وطنی» به این واقعیت در حکمرانی و در آکادمی در ایران برمی‌گردد که مهندسين و فعالان سیاسی سابق، با ضریب هوشی بسیار متوسط، به «رجال» سیاسی و اعضای آکادمی تبدیل شده‌اند، یا آنان را تبدیل کرده‌اند، و بدیهی است آنان چیزی را می‌توانند ببینند، اگر ببینند، که هر موجود زنده‌ای که صاحب دو چشم ظاهر باشد می‌بیند و گرنه آنان را نمی‌رسد وارد حوزه‌ای شوند که برای دیدن پدیدارهای آن به «چشم باطن علم» نیاز می‌افتد. توضیح اجمالی این اشاره آن است که جامعه‌شناسان ممکن است بگویند که جوانی جمعیت ایران و ... همان است که در انقلاب نخست هم بود. نسبت جوانان کنونی به کل جمعیت کمابیش همان است که در انقلاب نخست هم بود. هم‌چنان که از نظر جامعه‌شناسان جوانی می‌توانست آن انقلاب اول را توضیح دهد، ترکیب کنونی جمعیت نیز این علت‌های رخدادهای کنونی را می‌تواند توضیح دهد. بدیهی است که از نظر جمعیت‌شناسی و ترکیب جمعیتی ایران این ادعا نادرست نیست، اما این ادعا نیز مانند همه دستاوردهای علوم اجتماعی جدید از سطح توصیف ظاهر پدیدارهای اجتماعی فراتر نمی‌رود و

چیزی را توضیح نمی‌دهد. مسئله این است که چرا و چگونه جوانان - اعم از زن و مرد - به عنوان «یک پیکر»، در مقام کلِّ ملت ظاهر شده است؟ یا، به تعبیری که پیشتر به کار بردم، این پدیدار شدن سوژهٔ نوآئین سیاست چگونه اتفاق افتاده است؟ در واقع، انقلاب در سطح، یا بهتر بگویم: در این ژرفاهای ذهن، اتفاق می‌افتد و علوم انسانی در حدِّ نازل «آکادمی وطنی» به آن ژرفاها راه ندارد. این که از دهه‌های پیش گفته بودم که انحطاط تاریخی و زوال اندیشیدن در ایران ما را در شرایط امتناع قرار داده است به معنای این بود که در شرایط تصلب سنت فهم تحولات ایران، در ذهن و عین، غیر ممکن خواهد شد. یک تعبیر دیگری که پیشتر به کار برده بودم و ناچار اشاره‌ای دیگر به آن می‌کنم مشکل جدال قدیم و جدید یا سنت و تجدد است. حاصل این بحث‌ها این بود که حدود و ثغور اندیشیدن قدیم و جدید بر ما روشن نشده است. انقلاب پنجاه و هفت، و نظریه‌پردازان چپ، راست و مذهبی آن، با التقاطی که از «روشنفکری» و «دینی» ایجاد کرده بودند، توانستند این توهم را ایجاد که ترکیب «آسانی» از قدیم و جدید ممکن است و «گذرگاه عافیت» چندان هم «تنگ» نیست که حافظ به اشتباه گفته بود.

یعنی می‌توان از راه هموار «انقلاب برای معنویت» به گسترهٔ انقلاب برای آزادی و حقوق گذر کرد. جوان و زن اول انقلاب، که بزرگ‌ترین افتخار همهٔ آنان این بود که «مقلدان» یکی از سازمان‌هایی هستند که نه تصور درستی از قدیم داشتند و نه می‌دانستند که الزامات دوران جدید کدام است، و، البته بیشتر اینان که عذرشان خواسته بود، «رجال سیاسی» که از هیچ چیزی به اندازهٔ سیاست بیگانه نبودند، همه، به یکسان، پای در گلِ دنیای قدیم داشتند و از دور با انگشتی اشاره‌ای به دوران جدید می‌کردند. گذار از آن به این نیازمند «انقلابی» در انقلاب بود که می‌توان گفت اینک افتاده است، یعنی سوژهٔ جدید سیاست در ایران پدیدار شده است. هر تحول آتی در مناسبات سیاسی ایران نیازمند فهم این پدیدار شدن سوژهٔ سیاست است. تاکنون، هیچ یک از نیروها و سازمان‌های سیاسی توان فهم این پدیدار شدن سوژه را نداشته‌اند و به همین دلیل نیز نتوانسته‌اند هیچ نقشی در دگرگونی‌های سیاسی کشور داشته باشند. قدرت سیاسی حاکم، مست بادهٔ پیروزی، و در توهم این که نیروی سرکوب مهم‌ترین ابزار نگاه‌داشت قدرت و مهار هر اعتراضی می‌تواند باشد، همهٔ راه‌های فهمیدن این «انقلاب» کنونی را بر خود بسته است. عاملان هر تحولی در آینده باید بتوانند معنای این «انقلاب ملی» با ابزارهای دانش جدید بفهمند. به نظر من، «انقلاب» با پاهای استوار راه خود را می‌رود و قدرت سیاسی و «رجال» پیاده هنوز نتوانسته است راه را از بیراهه تشخیص دهد، راه افتادن پیشکش!

پیشتر، در یکی دو مورد استعارهٔ پراکندن خاکستر ایدئولوژی شریعتی - چپی بر چشم مردم را آوردم و گفتم که تا دو سه دهه پس از انقلاب ۵۷ مردم ایران خاکستر به چشم ماندند و نتوانستند تصور روشنی از مناسبات ایجاد شده داشته باشند. ایدئولوژی شریعتی - چپی ترکیبی از مارکسیسم مبتدل در حد شعور اندک شریعتی و شرکا و رهبران سازمان‌های چپ و اسلام ابوذرگونه بود که سرمشق آن نیز ماجراجویی‌های ارنستو چه گوارای شهید بود. ذهن نسل پنجاه و هفت، اگر سیاسی بود، در بهترین حالت، انباشته از ترکیب این یاوه‌ها بود که با هیچ عقل سلیمی سازگار نبود، اما نیازی به گفتن نیست که کسی با عقل سلیم انقلاب نمی‌کند. عامهٔ مردم، بویژه جوانان، به این یاوه‌های فریفته می‌شوند و در انقلاب شرکت می‌کنند و اگر ملتی به طور تاریخی اندک عقل سلیمی داشته باشد علاج واقعه را پس از وقوع می‌کند. در ایران، که در سده‌های متأخر عرفانیات و شعر مذهب مختار مردم آن بوده است، و در دهه‌های سی تا پنجاه نیز با طیفی از نظریه‌های ضد اجتماعی، از ایدئولوژی فداییان اسلام تا نظریه‌های جنگ‌های چریکی ژنرال جیاب و مائو تسه دون، در هم آمیخت «عقل دستخوش خسوفی» بی‌سابقه شد و فهم اجتماعی - «سیاسی» ملت را ضایع کرد.

این که عنوان این یادداشت‌ها را «انقلاب "ملی" در انقلاب اسلامی» قرار دادم، اگر درست فهمیده شده باشد، این نبود که در آن انقلاب نخست می‌بایست انقلاب دومی می‌شد. نسل پنجاه و هفت، که ایدئولوژی شریعتی - چپی چشم بسیاری از آنان را کور کرده بود، توان دیدن زوایای پنهان مناسبات جدیدی را که کشور را به قهقرا می‌برد نداشت. همین نسل، با آن درجه از دید و آن مایه از شعور اجتماعی و «سیاسی»، توان فهم منطق پیچیدهٔ این ضرورت «انقلاب در انقلاب» را نداشت. ایدئولوژی شریعتی - چپی، به عنوان ایدئولوژی، مانند هر نظام ایدئولوژیکی دیگر، به گونه‌ای تدوین شده بود که نوعی بیهوشی موضعی ایجاد کند. شعور سیاسی اکثریت نسل پنجاه و هفتی، که فریفتهٔ این ایدئولوژی شدند، حتی بسیاری از رهبران گروه‌های سیاسی، اگر تعارف مژورانه را کنار بگذارم، در حد فاجعه‌بار «این بره، عبیدالله بیاب» بود، و پس از انقلاب هم در همان حد نازل ماند. تا جایی که من در چهار دههٔ گذشته افراد نسل پنجاه و هفت را زیر نظر داشته‌ام، می‌توانم بگویم که اینان، با این درجه از شعور «سیاسی»، هرگز نمی‌توانسته‌اند آن «انقلاب در انقلاب» را به انجام برسانند. این‌جا، می‌بایست گسستی از نظام گفتاری انقلاب ایجاد می‌شد، اما تردیدی نیست که عاملان این گسست نسل پنجاه و هفت نمی‌توانستند باشند. نسل پنجاه و هفت، هر فضیلتی که داشت، از فضیلت ملی بودن یکسره عاری بود؛ آن نسل، از ملیون تا سازمان‌های چریکی افراطی، در خدمت پیکار با امپریالیسم جهانخواه بودند و به یکسان آب در آسیاب نظام امت‌مداری - میهن سوسیالیسم می‌ریختند. اینان، در گنجی مزمز ایدئولوژیکی، هرگز نتوانستند بفهمند که نظام امت - میهن سوسیالیسم

به بن‌بست رسیده، شکست فاجعه‌باری خورده و نشانه‌های عصر نوزایش ملت‌ها نیز در افق پدیدار شده است. در این ناتوانی مزن نسل پنجاه و هفت بود که از دو دهه پیش گسلی در ژرفای وجدان بخشی از ملت، که انقلاب نکرده بود، به عنوان فرزندان انقلابیان سابق، گواه ناتوانی اجتماعی و شعور اندک «سیاسی» پدران و مادران خود بود، یعنی به این نکته التفات پیدا کرده بود که انقلاب آنان هم‌چون زدن نقش کاخی باشکوه بر روی آب بوده است، پدیدار شد. در همه کشورهای متمدن، یکی از وظایف آکادمی بررسی این گسل‌هاست، اما قدرت سیاسی، در توهم «وحدت کلمه» ابدی، نیازی به دانشگاه و نهادهای پژوهشی مستقل نداشت، بلکه به «انبوه بی‌تحرك» استادانی را می‌خواست که نمونه دست‌چین آن‌ها را چند روز پیش در تلویزیون دیدیم، و ما خجالت کشیدیم.

در میان همه رهبران انقلاب‌های دوران جدید، از انقلاب فرانسه تا اکتبر و پنجاه و هفت، این توهم وجود داشته است که با آن انقلاب دورانی جدید در تاریخ آغاز می‌شود، با انقلاب آنان، قواعد تحول اجتماعی پیشین اعتبار خود را از دست داده است. نخست، روبسپیر گفته بود که با انقلاب فرانسه دوران جدیدی در تاریخ جهانی آغاز شده است؛ پس از او مارکس، در بیانیه حزب کمونیست، ادعا کرد که تاریخ جهانی تا زمان او تاریخ پیکار طبقاتی بوده است و با پیروزی انقلاب سوسیالیستی دیگر طبقه‌ای وجود نخواهد داشت. لنین نیز همین توهم را داشت که انقلاب اکتبر آغاز دوران جدیدی در تاریخ جهانی است. در همه این موارد، و موارد بسیار دیگر، مشکل این بود که تحول تاریخی تابع نظریه‌های رجال سیاسی و نظریه‌پردازان نیست. حکومت‌هایی که با نظریه‌های پیش ساخته فرمان می‌رانند، دیر یا زود، می‌توانند به اشتباه خود پی ببرند، اما در مواردی این توهم دیرنده‌تر از آن است که رجال فریفته ایدئولوژی بتوانند از اشتباه‌های آگاهی پیدا کنند. خاستگاه شکست، هر دو انقلاب فرانسه و اکتبر، همین توهم تافته جدابافته بودن آن انقلاب‌ها بود، جای آن دارد که بگوییم: انقلاب پنجاه و هفت نیز ایضاً فرمانروایی امری تاریخی است و هیچ رجل سیاسی نمی‌تواند، از سوی، تاریخ کشوری را که بر آن فرمان می‌راند نداند، و از سوی دیگر، خود جایی در تاریخ نداشته باشد. هیچ تئوری وجود ندارد که بتوان آن را بی‌هیچ «تجدید نظری» به کار گرفت، اما هیچ اهل ایدئولوژی نیست که تجدید نظر در تئوری خود را بزرگ‌ترین دشمن ایدئولوژی خود نداند. در این میان ایدئولوژی‌ها دو نقش مهم بازی می‌کنند: از سوی، به تعبیری که پیشتر به کار بردم، خاکستری بر چشم مردم می‌پراکنند تا «به کوری چشم مردم» انقلاب پیروز شود، اما، از سوی دیگر، با فریفتن رجال سیاسی به توهم‌های خود، زمینه شکست همان انقلاب پیروزمند را فراهم می‌آورند. ایدئولوژی شریعتی - چپی این دو نقش را به بهترین شکلی ایفاء کرد: انقلاب ضد ملی را پیروز کرد، اما با نوزایش ملت و اندیشه ملی زمینه شکست آن را نیز فراهم آورد، زیرا در آن ایدئولوژی جایی برای «آگاهی ملی» وجود نداشت. رجل

سیاسی هوشمند کسی است که بتواند از ایدئولوژی به همان سان سود جوید که مولوی درباره نردبان گفته است:

چون شدی بر بام‌های آسمان / سرد باشد جست و جوی نردبان

حکمرانی جز با توجه به واقعیت‌ها و با واقعیت‌ها ممکن نیست. توهمی که ایدئولوژی‌های سیاسی ایجاد می‌کنند، با پیروزی انقلاب، در صورتی که پیروز شود، و در رویارویی با واقعیت‌ها، رنگ می‌بازد. اگر آگاهی از این امر در میان انقلابیان، و برای تأمین منافع آنان، ممکن نشود، نطفه آن، دیر یا زود، در میان مخالفان انقلاب و برای تأمین مصلحت آنان بسته خواهد شد! نقطه غیر قابل بازگشتِ روندِ شکستِ انقلاب همین جاست. مهم‌ترین دلیل پیروزی یا شکست هر انقلابی تشخیص زمان ظاهر شدن همین نقطه غیر قابل بازگشت و مکان آن است. همه عوامل دیگر، بویژه جستن و پیدا کردن عاملی در بیرون، فرع بر این قانون حاکم بر انقلاب‌هاست. هر انقلابی، از درون و در درون، شکست می‌خورد، یا پیروز می‌شود. گناه نخست رهبری هر انقلابی این است که نداند ایدئولوژی - نردبان را چه زمانی باید رها سازد؛ دومین گناه، که با «اشتباه» پهلوی می‌زند آن است که وقتی نظام به نقطه غیر قابل بازگشت رسید هم‌چنان در «اشتباه» نفهمیدن پافشاری کند. (۳) چنان‌که دانشمندان طبیعیات قدیم گفته بودند: طبیعت از خلأ وحشت دارد؛ آگاهی نیز از خلأ وحشت دارد، و در همین نقطه غیر قابل بازگشت است که آگاهی از حاکمان به مقام محکومان انتقال پیدا می‌کند! این اتفاقی است که در دو دهه گذشته در ایران افتاده است.

با پایان عصر ایدئولوژی‌ها و بازگشت عصر دولت - ملت‌ها، در غیاب رجال سیاسی موقع‌شناس و واقع‌بین، چنان‌که پیشتر اشاره کردم، در ایران، آگاهی ملی به نزدیک‌ترین مکانی انتقال پیدا کرد که خلأ اصلی در آن ایجاد شده بود. در هر دو عنصر التقاط ایدئولوژی شریعتی - چپی جایی برای ملت، دولت و آگاهی ملی تاریخی وجود نداشت؛ برعکس، آن ایدئولوژی، به عنوان ایدئولوژی انقلابی، با آن‌چه تاریخی بود، به قول یکی از معاونان ریاست جمهوری، «مسئله داشت» و می‌خواست با «فرهنگ‌سازی» انسان تراز نوین خود را ایجاد کند. انقلاب فرهنگی قرار بود وظیفه همین «فرهنگ‌سازی» کلان را بر عهده داشته باشد که تا این‌جا به توهین به زنان کشور و «حلیم‌خوری» اعضای آن معطوف شده است. (۴) هیچ اصطلاحی به اندازه این «فرهنگ‌سازی» نیست که نشان از جهل به سرشت فرهنگ داشته باشد. فرهنگ امری تاریخی است و یک ملت آن را در تحول تاریخی خود می‌آفریند. تاکنون، در هیچ کشوری نیز فرهنگ را به طور سفارشی ساخته‌اند، زیرا فرهنگ «ساختنی» نیست. در کشورهایی نیز که کوشش کرده‌اند آن را بسازند، مانند چین در جریان انقلاب فرهنگی، اردوگاه سوسیالیسم و ... نتیجه عکس بوده است. (۵) آن‌چه از این تجربه‌های

تاریخی آموخته‌ایم این است که هیچ فرهنگ‌سازی به «ساختن» فرهنگ تراز نوین منجر نشده، بلکه برعکس خلاً هولناکی را در ذهن مردم ایجاد کرده است که پی‌آمدهای آن برای هر نظام سیاسی می‌تواند موجودیت آن را دستخوش مخاطره کند. این دریافت «غیر فرهنگی» از فرهنگ از طریق التقاط شریعتی - چپی به نظام گفتاری انقلاب وارد شد. در حسینیه ارشاد، خود شریعتی در «فرهنگ‌سازی» تجربه موفق کرده بود و این فرهنگ‌سازی، که جنبه سلبی آن بسیار برجسته بود، نقش بسیار مؤثری در پیروزی انقلاب داشت، اما در نظام گفتاری سخنرانان مهم آن، به لحاظ ایجابی، هیچ چیزی وجود نداشت که به اداره امور دنیای جدید ربطی داشته باشد. شریعتی تصور می‌کرد که در التقاط اسلام - جامعه‌شناسی مارکسیستی او پاسخی به همه پرسش‌های دنیای جدید وجود دارد، هم‌چنان که مطهری نیز گمان می‌کرد همه علوم جدید را از اسلام او می‌توان استخراج کرد (بیشتر به تدوین علم اقتصاد او اشاره کردم). همه نیروهایی که در پیروزی انقلاب سهمی داشتند، از طیف‌های راست اسلامی تا چپ افراطی، از مرده‌ریگ «انقلاب فرهنگی» سیراب بودند و گمان می‌کردند آفرینش «انسان تراز نوین» اسلامی یا مارکسیستی امری ممکن است. اگرچه انقلاب زمانی پیروز شد که انقلاب فرهنگی و «فرهنگ‌سازی» در همه کشورهای اردوگاه چپ، از چین و آلبانی تا شوروی و اروپای شرقی، به صورت‌های گوناگون شکست خورده بود، اما پیروزمندان انقلاب، در گیر-و-دار پیروزی و با نقش قدرتی که روی دست آنان مانده بود، توان فهم علل و اسباب چنین شکستی را نداشتند. اصل بر این بود که بایست انقلاب را اداره کرد، اما فقدان کسانی مانند شریعتی و مطهری، که راه را برای گرفتن قدرت هموار کرده بودند، موجب می‌شد که پیروزمندان با دست خالی کشوری پیچیده را اداره کنند. پیشتر نیز گفتم که حتی کسانی مانند منتظری پس از پیروزی انقلاب به فکر تدوین نظریه‌ای برای آن افتادند. (۶) این اداره کشور در خلاً یک نظریه منسجم حکومتی موجب شد که مسئولان همان اشتباهی را مرتکب شوند که رهبران اردوگاه چپ مرتکب شده بودند، یعنی از «فرهنگ‌سازی» مسکنی برای خلاً نظریه حکومتی فراهم آورند. ج.ا. در محاصره نیروهای شرکت کننده در انقلاب، و ادعاهای آن‌ها برای شرکت در قدرت سیاسی، ناچار، می‌بایست به ترکیب ایدئولوژی شریعتی - چپی روی می‌آورد و «فرهنگ‌سازی» را در دستور کار قرار می‌داد. آن ترکیب ایدئولوژیکی، چنان‌که پیشتر نیز اشاره کردم، مجموعه‌ای غیر تاریخی بود و تحمیل آن به کشوری که پیوسته تاریخی بوده و مردمان آن همیشه دریافتی پیچیده از تقدیر تاریخی خود داشته‌اند، بزرگ‌ترین اشتباهی بود که ج.ا. مرتکب شد. هرچه این تحمیل شدت بیشتری پیدا می‌کرد، واکنش به آن نیز بیشتر می‌شد، اما این‌جا نیز مدعیان «فرهنگ‌سازی» همان اشتباهی را مرتکب شدند که پیشتر هواداران «انقلاب فرهنگی» در کشورهای سوسیالیستی مرتکب شده بودند، یعنی هرچه نشانه‌های شکست سوسیالیسم بیشتر آشکار می‌شد، آنان بر

شدت انقلاب فرهنگی می‌افزودند و همین امر نیز به مقاومت در برابر نظام سوسیالیستی موجود دامن می‌زد.

در ایران، به عنوان کشوری تاریخی، با یک نظام آئینی - اندیشه‌ای که فرآورده تاریخ پیچیده و وحدت ملی تاریخی آن است، فرمانروایانی که به طور آزمایشگاهی در بیرون تاریخ پرورش داده شده‌اند - می‌توان به سخنان کچویان، استاد دانشگاه و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی مراجعه کرد - نمی‌توانستند هیچ تصویری از دگرگونی‌های در ژرفاهای ذهن مردم کشور، بویژه جوانان آن، داشته باشند. ائتلاف امکانات مادی و معنوی کشور در راه «فرهنگ‌سازی» تنها نتیجه‌ای که داشت ایجاد یک «طبقه جدید» رانت‌خوار بود که هیچ اعتقادی به اصل «فرهنگ‌سازی» نداشت - حلیم خوردن حداد عادل که پیشتر به آن اشاره کردم - اما حاضر بود تا جایی که ممکن است از منافع خود دفاع کند. در عصر رسانه‌های که همه چیز در دسترس همگان است، هرچه بی‌اعتقادی مسئولان به مسئولیت خود بیشتر و به نمایش گذاشته می‌شد، بی‌اعتقادی مردم نیز به آنان شتاب بیشتری پیدا می‌کرد. گسل‌های هولناک میان مردم، بویژه جوانان، و مسئولان از پی آمده‌های این بی‌اعتقادی دوجانبه بود. حکومت یکدست، که گویا قرار بود یکدستی در همه شئون کشور را به دنبال داشته باشد، سرکنگبینی بود که بر صفرا افزود، اما از آن‌جا که گویا در میان طبقات بی‌فرهنگ «حرف مرد یکی است» قرار نیست مسئولان بدانند که در کجاها به بیراهه رفته‌اند. اینک دو بی‌اعتقادی در برابر یکدیگر صف کشیده‌اند، صف فشرده مردمی که به نظام اعتقادی ندارند، صف‌های پراکنده مأموران معذوری که به «خود» هم اعتقادی ندارند.



گفتم که در شرایط بحران چهار دهه گذشته، بویژه در دو دهه اخیر که بر اثر ناکارآمدی کوخ‌نشینان حاکم بحران بیش از پیش ژرف‌تر می‌شد، آگاهی ملی ایرانی در جستجوی سرپناهی نوآئین بود. با پیروزی انقلاب ضد ملی، آگاهی ملی ایران که مسکن اصلی خود را از دست داده بود، اگر بتوان گفت، در مهاجرتی درازآهنگ در جستجوی سرپناهی بود. آموزش و پرورش، نظام آموزش دانشگاهی، رادیو تلویزیون و همه دستگاه‌های عریض و طویل تبلیغ ج.ا. کوشش‌های فراوانی را به کار بردند تا ذهن نسل‌های جدید را از آگاهی ملی تهی و ایدئولوژی شریعتی - چپی رسمی را جانشین آن کنند. آنان گمان می‌کردند با این روش خواهند توانست شالوده حکومت خود را استوار کنند. در آن زمان، تجربه‌های کشورهای سوسیالیستی، و شکست انقلاب‌های فرهنگی آن‌ها، در دسترس بود، که پیشتر به آن اشاره‌ای آوردم، اما انقلابیان ایران نیز مانند همه انقلابیان گمان می‌کردند تجربه‌های دیگران به کار آنان نمی‌آید و می‌توان با تبلیغ بسیار همه

«معادلات جهانی بر هم زد». برای همه کسانی که کوچک‌ترین تصویری از انسان، بویژه انسان ایرانی، داشتند نتیجه چنین مغزشویی از پیش معلوم بود. ایران کشور تاریخی است و همه شئون ملی آن نیز به طور طبیعی و در گذر سده‌های طولانی تکوین پیدا کرده است. دلیل این که پیشتر هیچ یک از حکومت‌های نافرهیخته عرب، ترک و مغول به چنین مغزشویی گسترده دست نزنده بودند، شاید، این بود که حتی آنان نیز به غریزه می‌دانستند که بر چه کشوری چیره شده‌اند. می‌توان گفت این انیرانیان نیز به این نکته اساسی در تاریخ ملی پی برده بودند که اگر از «ما» بیاموزند آنان برنده خواهند بود، زیرا آنان چیزی برای عرضه به ملتی که تاریخی بر او گذشته و تجربه‌های بسیار از تاریخ آموخته ندارند. آنان این بخت را داشتند که ذهنشان مشوب به توهم‌های ایدئولوژی شریعتی - چپی حاکمان تازه به دوران رسیده نبود. دین ایدئولوژیکی حاکمان جدید این اشکال عمده را داشت که نه دین ناب بود و نه ایدئولوژی که بتوان منطق تحول آن توضیح و بیراهه‌ها تشخیص داد. بر این دین ایدئولوژیکی منطق دوگانه دین کهن و ایدئولوژی جدید فرمان می‌راند و ترکیب آن منطق نیز شیر بی‌یال و دم و اشکمی بود که فهم آن حتی برای خالق آن، شریعتی، نیز ممکن نبود. شریعتی جوانی با دانش سخت اندک و فردی با غرض بسیار بود که در نقش «بچه مرشد» مارگیران درآمده بود؛ او ورد لازم برای بیرون آوردن مار از توبره را می‌دانست، اما آن وردی را که برای برگرداندن مار در توبره لازم بود نمی‌دانست، یعنی یاد نگرفته بود، چون معلمی نداشت و مانند همه مردمان عقب‌مانده همه چیز را خود کشف کرده بود.

جماعتی که با پیروزی انقلاب به دستگاه‌های تبلیغات و مغزشویی چیره شده بودند، همه، کمابیش، آلوده به ویروس همین ایدئولوژی شریعتی - چپی بودند، بسیاری آنان نیز مهندسان مسلمانی بودند که نه از مهندسی چیزی می‌دانستند و نه به عنوان مهندسان بد دین داشتند. همه اینان به ویروس «ملی‌گرایی کفر است» نیز چنان آلوده بودند که هیچ درمانی در آنان کارگر نمی‌افتاد. بدین سان، همه آنان گمان می‌کردند که با شتاب بیشتر به کار ایدئولوژیکی بخشیدن می‌توان به نتیجه مطلوب رسید. آنان، مانند همه اهل ایدئولوژی، اسیر این توهم بودند که ایدئولوژی آنان شکست‌ناپذیر است، اما آن چه به عنوان انیرانیان درون مرزها نمی‌دانستند این بود که بر کشوری فرمان می‌راند که همه شئون آن ملی، و به طور طبیعی ملی، است. مثال دستگاه تبلیغی ج.ا. در همه عرضه‌ها، همان مثال «بچه مرشد» بود که تنها نیمی از شگردهای مارگیری را یاد گرفته بود. به عنوان مثال، آموزش و پرورش توانست با موفقیت ذهن نوجوانان و جوانان کشور را خالی کند، اما چیزی برای پر کردن آن خلاً نداشت. زمانی که حکومتیان توجهی به این خلاً پیدا کردند، به عنوان «بچه مرشدان»، نظری را مطرح کردند که معلوم بود در تشخیص درد ناتوان بوده‌اند. حکومت ذهن نوجوانان و جوانان را از هرچه فرهنگ ملی بود یکسره و با موفقیت خالی کرده بود، اما چیزی

برای عرضه به آنان نداشت و، چون قرار نبود که ما مقصر باشیم، می‌بایست دشمنی پیدا می‌کردیم که بتوان همهٔ تقصیرها را بر گردن او گذاشت. چنین دریافتی از وضعی که ایجاد شده بود، که خود عین نفهمیدن بود، این حُسن را هم داشت که هم دامن کبریایی «ما» آلوده نمی‌شد و هم مترسکی پیدا می‌شد که می‌توان یک عمر در رویارویی با او رجز خواند، حتی دُن کیشوت‌وار با او جنگید و کشته‌ای هم نداد. حکومتیان بی‌خبر از این که مهندسان مسلمان چه بر سر آنان آورده‌اند، سال‌های طولانی، با شمشیر زنگ زدهٔ نظریهٔ «تهاجم فرهنگی» در جبهه‌ای جنگیدند که دشمنی در آن وجود نداشت. این جنگ این حُسن را داشت که پیروزی بر آن با «ما» بود، زیرا او ساخته و پرداختهٔ خود «ما» بود. صورت مسئله بسیار ساده بود: کوخ‌نشینان، در خلوت بی‌فرهنگی خود، خلأ فرهنگی را که خود ایجاد کرده بودند نمی‌دیدند، اما موجودات خیالی خودساخته را می‌دیدند، و هرچه بیشتر در جبههٔ خالی «تهاجم فرهنگی» با خیالات خودساخته می‌جنگیدند، بی‌آن که کشته‌ای بدهند، به عنوان «شهید زنده»، بر خود می‌بالیدند. آن‌چه در جبههٔ نبرد واقعی اتفاق می‌افتاد، و قرار نبود که کسی آن را ببیند، ژرف‌تر شدن روزافزون خلأ بود، زیرا آن‌گاه که سپاهی در جبهه‌ای نبرد می‌کند که خالی است، «دشمن» در جبههٔ دیگری پیشرفت می‌کند. هرچه حکومتیان بیشتر در آن جبههٔ خالی از دشمن «تهاجم فرهنگی» می‌جنگیدند، در جبههٔ دیگر خلأ فرهنگی ژرفای بیشتری پیدا می‌کرد، اما، چنان که پیشتر نیز اشاره کردم، مشکل این است که قلمرو فرهنگ نیز مانند طبیعت از خلأ وحشت دارد. اتفاقی که در دو دههٔ اخیر افتاده این است نوجوانان و جوانان توانسته‌اند آگاهی عمیقی نسبت به خلأ فرهنگی پیدا کنند. به تدریج، در پیکاری زیرزمینی، آنان توانسته‌اند تصفیه حسابی اساسی با هر آن چیزی بکنند که به آنان تحمیل می‌شده است. با گذشت گنجی ناشی از وارد شدن ضربهٔ ایدئولوژی شریعتی - چپی انقلاب، از خلاف‌آمد عادت، آنان خلأ را با فرهنگی پر کرده‌اند که قرار بود با برآمدن نسل جدید اثری آن بر جای نماند. این‌جا بود که اندیشهٔ ملی جای خلأ فرهنگی ایجاد شده را پر کرد. در حالی که حکومتیان گمان می‌کردند ایدئولوژی جدید از راه تهاجم فرهنگی وارد خواهد شد، شیخ اندیشهٔ ملی در آستانهٔ در بخش بزرگی از نوجوانان و جوانان ایرانی ایستاده بود. این شبخ به دلایلی بسیاری از دیدهٔ حکومتیان پنهان ماند. نخست این که هواداران تئوری توطئه پیوسته در دوردست‌ها در جستجوی توطئه هستند. دیگر این که همین اندیشهٔ ملی، به عنوان بخش مهمی از فرهنگ ایران، با همهٔ شئون و نمودهای این فرهنگ آمیخته بود و تمیز همهٔ بخش‌های آن برای کوخ‌نشینان حکومتی ممکن نبود. آن‌ها در اطراف کاخ سفید سنگربندی کرده بودند و در رویای واپسین نبرد پیروزمندان‌های بودند که آن‌جا را به حسینیه‌ای به امامت جماعتی استاد حسن عباسی تبدیل کنند. همهٔ مقدمات شروع به فعالیت آتشفشان آگاهی ملی نوجوانان و جوانان آماده بود. آن‌چه اینک و تا این‌جا به صورت گذارهای بیرون آمده بخش

ناچیزی از تفتان عظیم ناخرسندی عمومی، بی‌خبری مسئولان و آگاهی ملی است.

درباره این پدیدار شدن آگاهی ملی در میان نوجوانان و جوانان، و ویژگی‌های آن، در بخش دیگری سخن خواهیم گفت، اما این جا باید بگوییم که از پی آمدهای بی‌خبری مزمّن حکومتیان این بود که همه کوشش‌های آنان برای ایجاد «انسان تراز نوین» اسلامی چنان بر باد رفته است که با هیچ شگردی برگرداندن آن فرصت‌های از دست رفته ممکن نخواهد شد و بهتر است که حکومتیان از تکرار این تجربه شکست خورده صرف نظر کنند. از قدیم گفته‌اند که «انسان محل سهو و نسیان» است، بلی! یک بار، اما اشتباه دوم از نشانه‌های نفهمیدن مزمّن است.



گویی آگاهی ملی در جستجوی سرپناه هم فهمیده بود که هیچ امیدی به بیشترین افراد نسلی که انقلاب کرده بود نمی‌توان داشت. ایدئولوژی انقلابی بیشتر از آن روح و جسم نسل انقلابی را تباه کرده بود که بتوان امیدی به رستگاری آن داشت. یک نمونه رقت‌انگیز این انبوه بی‌تحرک انقلابیان همان بقیه‌السیف دو سازمان بزرگ چپ و مذهبی است: آن گروه اخیر از جماعتی با میانگین سنی بالای شصت سال فراهم آمده که همه آنان مبتلای به افسردگی عمیق هستند و در کندویی زندگی می‌کنند که زنان آن حتی آزادی انتخاب رنگ روسری و گره آن را ندارند. این افسرده‌های تاریخی، مانند امت کره شمالی، همه با هم می‌خندند و همه با هم گریه می‌کنند و، به قول فروغ هم‌چون «مردهای متحرک به هم می‌رسند و آن‌گاه خورشید بر تباهی آنان قضاوت خواهد کرد»: عمرهای بر باد بلاهت خود و جاه‌طلبی‌های رهبری سازمان رفته، خیالبافی‌های توأم با کابوس‌های دهشتناک، صورتک‌های سخت افسرده، تهی از هر انسانیتی، گویا در انتظار ابدی ظهور مسعود غایب! برعکس، گروه نخست، با درجه بلاهتی در خلاف جهت و مساوی با آن این بخت را پیدا کرد که «رفقای شوروی»، در پارانوئای دائم دستگاه‌های اطلاعاتی مخوف اردوگاه سوسیالیسم، از روزی که «سازمان» رخت به میهن شوراها کشید، برابر سنت آن میهن، آنان را جاسوس می‌دانست و بلایی بر سر اعضا آورد که بسیاری از آنان سوسیالیسم یادشان رفت. باز بخت با آنان یار بود که سرمایه‌داری هنوز سقوط نکرده بود و می‌شد، مصداق در جهنم مارهایی هست که آدم از ترس آن‌ها به ازدها پناه می‌برد، جایی در آن نظام فاسد پیدا و از درون برای سرنگونی با آن پیکار کرد.

باری، منظورم از اشاره به فلاکت رفقا و برادران این نیست که فضیلت‌های آنان را به رخشان بکشم؛ برعکس، می‌خواهم بگویم «انقلاب ملی» می‌بایست تا برآمدن نسل دیگری که «انکار» آنان بود و نه «عدوی» آن دو گروهی که تاریخ «ملی» ما آنان را به زباله‌دان انداخت، به تاخیر افتاد. بسیاری از ایرانیان،

و حتی بیگانگانی که اندک تصویری از ایران داشتند، بارها، پرسیده‌اند و می‌پرسند: چگونه ممکن بود که در ایران انقلاب اسلامی پیروز شود، و با این همه ناکاردانی چهل سال دوام بیاورد؟ اینک یکی از آن دلیل‌ها! بارها به خاکستر ایدئولوژی شریعتی - چپی اشاره کردم؛ این ایدئولوژی ذهن هر دو گروه بزرگ بلاهت در سال‌های پیش از انقلاب و پس از آن را به چنان شوره‌زاری تبدیل کرده بود در آن جز خار مغیلان نمی‌رویید. از خلاف‌آمد عادت بود که سیطره انقلابیان انقلاب «ملی» را به تاخیر انداخت. دستگاه عریض و طویل آموزش و پرورش، نهادهای آموزش عالی، انواع رسانه‌های همگانی رسمی دولتی کوشش‌های خود را به کار برده بودند تا نسلی را که برمی‌آمد از ایدئولوژی شریعتی - چپی بیزار کنند، اما بقایای چیرگی سازمان‌های حامی بلاهت اجازه نمی‌داد جانشینی برای آن ایدئولوژی پیدا شود. باید دو دهه‌ای می‌گذشت تا نسلی برآید که انحطاط هر دو گروه حکومتیان و فلاکت سازمان‌ها را زیسته و تجربه کرده بود. این نسل توانسته بود خود را به بیرون‌کندوی پوشالی حکومت و سازمان‌ها انتقال دهد، اما از آن‌جا که هر دو گروه حکومتیان و سازمان‌ها نمی‌توانستند تصویری از گستره بیرون توهم‌های خود داشته باشند، نسل نورسیده توانست مدت‌ها در خلل و فرج «نظام» استتار کند و لحظه موعود از نقطه کور رادار «نظام» وارد میدان شود. سعدی گفته بود که «هر گوشه گمان مبر که خالی است / باشد که پلنگ خفته باشد!» مشکل نظام‌های تمامیت‌خواه این بود که نمی‌دانست هیچ جامعه‌ای، و هیچ قدرتی هرچه تمام‌عیار باشد، وجود ندارد که بتوان همه «گوشه»های آن زیر نظر داشت. نمی‌خواهم از نظریه پردازان دارالکفر مثال بیاورم که به علمای اعلام برخورد، اما نمی‌توانم به تماس قدیس متاله مسیحی سده سیزدهم میلادی اشاره نکنم که، به زبان آقایان، می‌گفت: در دین اکراه نیست؛ اگر اکراهی باشد، مردم به چیزی ایمان پیدا می‌کنند، اما به چیز دیگری عمل می‌کنند! این جاست آستانه‌ای که ورای آن زوال هر حکومتی آغاز می‌شود. دانش ضروری برای فرمانروایی همین علم به خلل و فرج، یا «هر گوشه» سعدی، است و هیچ حکومتی نمی‌تواند نداند که در آن‌ها چه می‌گذرد، اما فرق حکومت‌های دارای اقتدار واقعی و حکومت پوشالی مدعی «اقتدار» در این است که مدعیان این «اقتدار» گمان می‌کنند می‌توان همه آن خلل و فرج را بست، ولی حکومت‌های نوع نخست، با «اقتدار»، آن‌ها را زیر نظر دارند، اما، چون علم سیاست می‌دانند، آن‌ها را مسدود نمی‌کنند، زیرا می‌دانند که هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که بتوان همه آن «گوشه»ها را بست؛ همیشه، این امکان وجود دارد که «پلنگان گوشه‌های پنهان‌تر دیگری» را پیدا کنند. حکومتیان نه علم حکومت داشتند، نه پس از چهار دهه یاد گرفتند.

بدیهی است که به خیال خود دانشگاهی با استادان متعهد بسیار درست کرده‌اند که گویا قرار بوده است روز مبادا به کار آید، اما این‌جا نیز طبق معمول آقایان از کنار اصل مطلب گذشته‌اند؛ اینان نمی‌دانستند، مرجع

تقلید آنان شریعتی نیز نمی‌دانست، که هر عالمی به علم خود تعهد دارد نه به سیاست حاکمان! وقتی معیار انتخاب تعهد به «یک انگشتر عقیق، یک تسبیح و یک چفیه» باشد، همان می‌شود که در روز مبادا جمعی از همین نخبگان، دو سه رئیس دانشگاه، دو سه رئیس دانشکده، یک فقره وزیر، یکی دو معاون سابق وزیر، چند استاد تمام ممتاز و یکی دو استاد حلیم‌خور را می‌آورند که تدبیری بیندیشند، اما «این سوختگان را جان شد و آواز نیامد». هیچ چیز در واکنش حکومتیان به وضع کنونی بیشتر از این نشست، و سخنان آقایان و خانم‌ها، نیست که نشانهٔ گیجی آنان نباشد: نوعی تف‌سر بالا، و حتی بدتر از آن!

یک درس دیگر در سیاست جدید این است که این گویا «اعتراض» کنونی، که فرآوردهٔ انباشت نتیجهٔ وهن به مردم و پژواک آن در ذهن اینان طی سال‌های طولانی است، با تدابیر نیم‌بند «انبوه بی‌تحرک» این استادان و نشست‌های مشابه آن درمان نمی‌شود؛ اشکالی پیش نیامده است که این تدابیر نیم‌بند رفع شود، زیرا بسیاری از اینان همان از عاملان سیاست توهین به کرامت انسانی‌اند. برعکس، با این تدابیر «اعتراض» به شورش تبدیل می‌شود. این «اعتراض» کنونی، با توجه به آن چه در بخش‌های پیشین نیز گفتم، یک «انقلاب ملی» است و پشتوانهٔ آن تراکم و تبلور آگاهی ملی در نسلی است که بیرون‌کندوی حکومتیان و سازمان‌ها بالیده و خاکستر ایدئولوژی شریعتی - چپی چشم او را کور نکرده است (مرا نمی‌رسد که توضیح دهم چگونه چنین اتفاقی افتاده است. انشالله رایزنان حکومت توضیح خواهند داد). امکانات نظری سیاست در جهان اسلام، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، توان فهم و توضیح این همه مفاهیم و رخدادهای نوآئین را ندارد. در ایدئولوژی حکومتیان و سازمان‌ها هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند پرتوی بر زوایای این وضع نوآئین بیفکند. در این مورد، طی چهار دهه، همهٔ کوشش‌های ممکن صورت گرفته؛ بعید است که از این پس نیز از این کشتگان تاریخ تاریک آوازی شنیده شود. در دولت‌های ملی کنونی، حتی در آن‌هایی که نه دولت است و نه ملت، هیچ جایی وجود ندارد که از آگاهی ملی و مطالبات برای حقوق ملت خالی باشد. در آغاز انقلاب، حکومتیان توجهی به این نکته‌های ظریف در سیاست جدید نداشتند، رفقا و برادران آن سازمان‌هایی نیز که به اجبار کنار گود نشسته بودند و ندای «لنگش کن» سر می‌دادند، دست‌کم رهبران آن‌ها، چنان ذهن‌های پوسیده‌ای داشتند که قرار نبود تصویری از جهانی که در حال نو شدن بود پیدا کنند. وجه مشترک همهٔ اینان، در مخالفت و موافقت، چیزی بود در حد «جهان‌بینی و اقتصاد توحیدی»، یعنی بیانیهٔ شکست خود و فاجعه‌ای برای کشور. اینک، این بیانیه، و برنامهٔ آن، تحقق پیدا کرده است. به قول اخوان، نعش کشوری شهید روی دست ما، و تن زنده و شاداب نسلی مسلح به آگاهی ملی رو-در-روی آقایان! «هرگز کسی چنین فجع به کشتن خود برنخواست که [آقایان] به زندگی نشستند!»

توضیح دادم که چگونه دهه‌هایی پس از پیروزی انقلاب اسلامی آگاهی ملی در جوانان، در نسلی که انقلاب نکرده بود، اما در ج.ا. بالیده بود، سرپناهی پیدا کرد. برای کسی که اندک بهره‌ای از علم سیاست جدید و منطق دولت ملی داشت کمابیش روشن بود که یک ملت کهن تاریخی موجود را نمی‌توان به بخشی از یک امت موهوم تبدیل کرد. آن چه در این مرحله از تکامل و ظهور بیرونی آن خلاف آمد و شگفت‌انگیز می‌نماید این است که آگاهی «ملی»، به خلاف بسیاری از کشورهای دیگری که در آن‌ها گرایش‌های ملی - بهتر است بگویم: ملی‌گرایانه - در صورت بیگانه‌ستیزی و حتی نژادپرستی ظاهر شده، جهانی نیز هست - به این مسئله با اندک تفصیلی برخورد می‌کنم. این ظهور آگاهی ملی جهانی از این حیث خلاف آمد عادت می‌نماید که ایدئولوژی رسمی انقلاب اسلامی، در چهار دهه گذشته، ناظر بر صدور انقلاب و «بر هم زدن معادلات جهانی» بوده است. این هر دو ادعا، اگر صرفاً لقلقه لسان نبود، در نظر، بی‌معنا و، در عمل، محتوم به شکست بود. چنان که پیشتر به تکرار گفتم، سوارشدگان بر اریکه قدرت سیاست نمی‌دانستند، و اطلاعی نیز الزامات چنین ادعاهایی را نمی‌داشتند. از سویی، اینان، در سیاست، از مناسبات قبیله‌ای صدر اسلام پیشتر نیامده بودند و، از سوی دیگر، چون سیاست نمی‌دانستند، ریش خود را به دست چند تن از فعالان سیاسی از خارج آمده، و گروهی مهندس داده بودند و گمان می‌کردند که اینان بر همه علوم جهان احاطه دارند. از نخستین دسته‌گل‌هایی همین مهندسين در راستای صدور انقلاب و بر هم زدن معادلات جهانی به آب دادند اشغال «لانه جاسوسی» ایالات متحده و گروگان گرفتن دیپلمات‌های آن کشور بود که نشان می‌داد آقايان - با همکاری یک فقره خانم که بلاهت از سر - و - رویش می‌بارید، و هنوز هم می‌بارد - نه تنها از سیاست هیچ نمی‌دانند، بلکه تصور روشنی از اندازه و وزن کشورها ندارند. گویا، در ارتکاب به بلاهت عظمی، جوانان مسلمان خودشان را در آئینه ندیده بودند که بدانند که چه کوتوله‌هایی هستند و درافتادن با غول زمانه چه پی‌آمدهایی می‌تواند داشته باشد.

روحانیتی، که با امریکا مذاکره کرده، و راه رسیدن به قدرت را هموار کرده بود، اگر عقلی و نیز اندک درکی از منطق مناسبات جهانی می‌داشت، می‌توانست جوانان فضول را به جای خود بنشانند، اما عقل در میان انقلابیان، به قول دکارت، چیزی بود که «به تساوی تقسیم» شده بود، یعنی همه آنان، از شیخ تا شاب، به یک درجه عاری از عقل معاش بودند. دلیل این امر آن بود که، تکرار می‌کنم، علما سیاست نمی‌دانستند و جوانان مسلمان مهندس نیز بیشتر با ترکیبی از ایدئولوژی شریعتی - چپی و اندکی «باد و باران در قرآن» چنان مسموم شده بودند که چیزی از آنان در نمی‌آمد، چنان که تاکنون نیز در نیامده است. همه دانش آنان در سیاست همان نظریه بدیع «فشار از پائین و چانه‌زنی از بالا» بود. این نظریه همه چیز ج.ا. را توضیح می‌داد، اما مشکل این بود که در سیاست معنایی نداشت، که من وارد آن نمی‌شود، ولی آن چه نظریه‌پرداز

و هواداران آن نمی‌دانستند این بود که میان آن بالا و این پائین، یعنی اُمت نازی‌آباد، یک وسط هم بود که انقلابیان تصور روشنی از آن نداشتند. گفته‌ام که انقلاب اسلامی ضد انقلاب مشروطه بود، که ایران را وارد دوران جدید کرد و یکی از ویژگی‌های آن پدیدار شدن یک طبقه متوسط بود که طی بیش از هفت دهه بالیده بود و آداب، الگوهای رفتاری، سلیقه و ذائقه و فرهنگ خود را ایجاد کرده بود. این طبقه متوسط، که بر اثر «خدعه»‌ای گمان می‌کرد انقلاب مطالبات او را تأمین خواهد کرد، سهمی مهم در پیروزی انقلاب داشت، اما از همان آغاز، و بویژه با برآمدن کوخ‌نشینان، کنار گذاشته شد.

یکی از هدف‌های اشغال سفارت ایالات متحده، که سردمداران آن همان «بچه‌های نازی‌آباد» بودند، فراهم آوردن زمینه برآمدن همین کوخ‌نشینان بود، اگرچه آنان در زمان ارتکاب جرم نمی‌توانستند حدس بزنند. آن اقدام ابلهانه از همه نظر شکست کامل بود، بویژه مبارزه با امپریالیسم! وقتی مسئولان ج.ا. مجبور شدند برای حل مشکل گروگانگیری وارد مذاکره شوند، نظام حتی یک نفر حقوقدان قابل - یعنی قابل اعتماد - نداشت که بتواند در برابر مذاکره‌کننده امریکایی ظاهر شود و از موضع غیر قابل دفاع «دانشجویان خط امام» دفاع کند. در میان کشورها نیز آبرویی نمانده بود که بتوانند واسطه‌ای دنیاپسند پیدا کنند، ناچار، به سراغ الجزایر رفتند که کشور «مترقی» به شمار می‌آمد، زیرا یکی از مخفیگاه‌های تروریست‌هایی مانند کارلوس و انیس نقاش، قاتل بعدی شاپور بختیار، بود و تنها کشور با هیأت حاکمه‌ای بود که مسئولان آن در عقب‌ماندگی با بهزاد نبوی خودمان پهلوی می‌زد. (۷) کشوری که انقلاب کرده بود که وابستگی را قطع کند، و علمای اعلام آن، بر اثر ندانم‌کاری گروهی از جوانان، که با ارفاق بسیار می‌توان گفت کودن بودند، اگر نخواهیم بگوییم بازی خورده بودند، زیر پرچم کشور دوست و برادر، کشور را به برده یک کشور عقب‌مانده و مسئولان تروریست آن تبدیل کردند. من تنها به یک اعتراف از یکی از سران درگیر در تروریسم و سردبیر روزنامه رسمی المجاهد اشاره می‌کنم که در سال‌های اخیر سفیر الجزایر در ایالات متحده بود. رضا ملک در مصاحبه با یکی از شبکه‌های تلویزیون فرانسه با شگفتی بسیار اعتراف می‌کند: «ایرانی‌ها به ما اعتماد کامل (با تأکید بر این کلمه: کالممتمممل) کرده بودند تا جایی که در هر موردی می‌پرسیدند چه بکنیم؟» البته، آن‌چه در این ترجمه ظاهر نمی‌شود، اما در لحن بیان سفیر حس می‌شود استیصال آن پرسش‌کننده است که «چه بکنیم؟» و آن شخص باید همان «چریک پیر» مهندس بهزاد نبوی باشد.

به نظر من، الجزایری‌های انقلابی، و کادرهای بعدی آن، که بسیاری از آنان در دانشگاه پاریس آموزش می‌دیدند، از عقب‌مانده‌ترین عرب‌های شمال آفریقا بودند و به یاری همان برادران «مترقی» بود که کلاهی گشود سر «چریک پیر»، و البته ملت ایران، گذاشتند، چنان‌که یکی از مسئولان بلندپایه امریکایی از آن

پس اعتراف کرد که «چنان بلایی سر ایرانی‌ها آوردیم که دیگر کسی جرئت چنین کارهایی را نداشته باشد.» (۸) باری، اشغال سفارت پی‌آمدهای بسیاری برای نظام داشت که یکی از مهم‌ترین پی‌آمدهای آن خفه کردن طبقه متوسط، به عنوان طبقه حامل تجدد، بود که قرار شد، تا پدیدار شدن طبقه نوکوخ‌نشینان، «یک تار موی یکی» از آن‌ها را به کل آن متوسط فاسد «ندهیم». کودتایی که به دست مهندسان نادان در سیاست علیه طبقه متوسط شد، برای دهه‌هایی یک طبقه بزرگ اجتماعی میانه‌رو را از عرصه سیاسی کشور بیرون کرد. برادران و خواهر سخنگو برای خدماتی که کرده بودند با هزینه فلاکت کشور و بینوایی گروه‌های بزرگی از مردم، به نوایی رسیدند و هنوز هم از مزایای قانونی آن خدمات استفاده می‌کنند، اما با این جنابیتی که مرتکب شدند نه تنها به مردم خیانت کردند، بلکه سازی را نیز برای نظام کوک کردند که چند سالی است صدای آن کم‌کم به گوش می‌رسد. ممکن است سؤال شود وضع کنونی چه ربطی به اشغال سفارت و گروگانگیری دارد؟ پاسخ را با توجه به فاجعه‌ای داد که در آن زمان اتفاق افتاده بود: روحانیت حاکم بر کشور از سیاست و منطق مناسبات جهانی هیچ نمی‌دانست و مرعوب همین بچه مهندس‌ها بود که کوله‌باری از ایدئولوژی شریعتی - چپی با چاشنی «باد و باران در قرآن» داشتند. برای برخی از آنان این گروگانگیری «نعمتی» بود، زیرا برخی از رقیبان را از میدان خارج می‌کرد؛ برخی دیگر نیز شاید اعتقادی به چنین ماجراجویی نداشتند، اما گمان نمی‌کردند «جوانان متعهد ما» بتوانند چنین کلاه گشادی بر سر آنان بگذارند و فرصت طلبانه «نه» نگفتند. بدین سان، برای دهه‌هایی، یک طبقه اجتماعی بزرگ از دور خارج شد و حکومتیان نفس راحتی کشیدند، اما بار دیگر باید تکرار کنم که، از آن‌جا که آنان کشوری را که بر آن فرمان می‌راندند نمی‌شناختند و تصویری از منطق تحول دولت ملی ایران نداشتند، نمی‌توانستند بدانند که بر روی چه آتشفشان به ظاهر خاموشی نشسته‌اند و این آتشفشان روزی می‌تواند بار دیگر فعال شود. در چنین روزی، علم‌اندک مهندسان مسلمان، که در سیاست به اندکی چانه‌زنی در بالا و مقداری فشار از پائین فروکاسته می‌شود، آنان را به کار نمی‌آمد، چنان‌که به کار نمی‌آید. آن طبقه‌ای، که چهار دهه سرکوب شده بود و حکومتیان گمان می‌کردند مغلوب کوخ‌نشینان «کرده‌اند»، اینک سر بلند کرده و «اقتدار واقعی» یک کشور را به نمایش گذاشته است.

همه اقدامات و تدابیر ج.ا.، که من تنها به برخی از آن‌ها اشاره‌ای اجمالی آوردم، ناظر بر نوعی «مغزشویی» - یا در عرف انقلاب فرهنگی وطنی: «فرهنگ‌سازی» - برای زدودن آگاهی ملی و به بند کشیدن روح آزادی ایرانی بود و در بزنگاه همین «فرهنگ‌سازی» ضد ملی بود که همه آن فرهنگ‌سازی شکست

خورد. این که کمابیش در همهٔ بخش‌های پیشین به تاریخی و طبیعی بودن وحدت ملی، فرهنگی و سرزمینی ایران اشاره و تکرار کردم که حکومتیان نمی‌دانستند در کجا فرمان می‌رانند، به این نکتهٔ بنیادین برمی‌گشت که ایران کشوری متفاوت از همهٔ واحدهای سیاسی پیرامون آن، و کشور خلاف‌آمد عادت‌هاست. نباید به اندک علوم اجتماعی وارداتی، آن هم از نوع ایدئولوژی شریعتی-چپی، غرهٔ شد که انسان را محصول شرایط تغییریابنده می‌داند و در این توهم است که با تغییر شرایط می‌توان انسان را هم دگرگون کرد. یکی از فرق‌های ایران با همهٔ کشورهای پیرامون آن این است که وحدت سرزمینی و آگاهی ملی آن امری تاریخی و طبیعی بود و به طور تاریخی مردم آن همهٔ مهاجران را تغییر می‌دادند، اما خود تغییر نمی‌پذیرفتند. داستان «جامعهٔ کوتاه‌مدت» یا «کلنگی» را همه می‌دانند و چون از بدیهیات علم دانشگاه‌هایی‌های وطنی است که علم آن‌ها عین سیاست آن‌هاست عوام علمای وطنی نیز آن را به عنوان نظریهٔ «ایران پایدار» تبلیغ می‌کنند، اما کسی نمی‌پرسد که اگر ایران، با جامعهٔ دو هزار و پانصد ساله‌ای که در برابر اسکندر، عرب، ترک، مغول، افغان، روس و انگلیس پایداری کرده، «جامعهٔ کلنگی» است، پس، دربارهٔ همهٔ کشورهای پیرامون ایران و بسیاری دیگر از کشورهای اروپا و آسیا و آفریقا چه باید گفت؟ (۹) ایران، با همهٔ ایرادهایی که دارد، کشوری تاریخی و همهٔ شئون آن طبیعی است و به همین دلیل فائق آمدن بر آن نیز به طور تاریخی غیر ممکن بوده است. منظورم تنها پیروزی دشمنان بیگانه بر او نیست، بلکه بویژه دوستان و دشمنان داخلی نیز هست. می‌توان بر ایران فائق آمد، آن را تسخیر کرد، اما ادامهٔ این فرمانروایی و ادارهٔ آن هرگز امری آسان و در دسترس هر «خربنده»‌ای نبوده است. یکی از امور خلاف‌آمد عادت در فرمانروایی در ایران، و بر آن، این است که جز با درکی عمیق از فرهنگ فراگیر آن نمی‌توان حکومتی پایدار در آن ایجاد کرد. این را حتی ترکان غزنوی و سلجوقی نیز می‌دانستند و تا جایی که می‌توانستند به آن عمل کردند. هیچ یک از مهاجمان نتوانستند با تکیه بر نظام آئینی یا «ایدئولوژی» خود بر ایران فرمان رانند و کوشش کردند ادب و آداب ایرانی را از آنان بیاموزند. یکی از مهم‌ترین خطاهای بسیاری از حکومتیان کنونی این بود که گمان می‌کردند - و هم‌چنان گمان می‌کنند - که با مقداری انشای شریعتی - چپی می‌توان بر ایران فرمان راند و، چنان که پیشتر از یکی از معاونان رئیس جمهوری نقل کردم، «با دولت و ملت ایران مسئله داشت». نابود کردن «سنگ خاری» ایران، چنان که گوینو گفته بود، امری ناممکن است و کسی نمی‌تواند - چنان که تاریخ نشان داده است - بی‌آن که عرض خود ببرد با آن «مسئله» پیدا کند. ایرانیان، به طور تاریخی، در دورهٔ اسلامی، جز در مواردی، جنگجویان بزرگی نبوده‌اند، اما حافظان خوبی برای کشور خود بوده‌اند. چنان که فیلسوفان تاریخ گفته‌اند ملت‌های دارای «فرهنگ فراگیر» جنگجویان خوبی در برابر اقوام وحشی نیستند. اقوام ابتدایی، عربان، ترکان و مغولان، که فرهنگی نداشتند، پیوسته، در میدان نبرد بر ملت‌های فرهیخته

فائق آمده‌اند، اما جز در موارد نادری از آنان فرمانروایان خوبی درنیامده است. ایرانیان، از همان آغاز تاریخ باستانی، و نیز در دوره اسلامی مردمانی «خودآگاه» بوده‌اند و این خودآگاهی را به طور تاریخی تداوم بخشیده‌اند. از این رو، می‌توان گفت که بقای ایران با تکیه بر همین خودآگاهی ممکن شده و اگر به‌رغم مهاجرت‌ها و یورش‌ها هنوز ایرانی وجود دارد، که از اندک سربلندی نیز برخوردار است، از برکت همین خودآگاهی ملی است. نیازی به گفتن نیست که اشاره به این وجه از بقای ایران یک شعار ملی‌گرایانه نیست، که پایه‌ای در واقعیت تاریخی ندارد، بلکه یک داده تاریخی ملی ماست. اگر ایران نمی‌میرد دلیل آن این است که روح آگاهی ملی در کالبد آن دیده شده است. آن خودآگاهی میرا نیست و گرنه کالبد ایران نیز مانند هر کشور دیگری میراست، چنان که در دوره‌هایی بخش‌های مهمی از آن از میهن اصلی جدا شده است، اما ایران نمرده است. خودآگاهی بنیان و شالوده حیات اجتماعی هر ملتی است و ایرانیان این را از دیرباز داشته‌اند. به این اعتبار نیز ایرانیان ملتی کهن، تاریخی و طبیعی‌اند. تداوم ملی ایرانیان مقوله‌ای در علوم اجتماعی جدید نیست. تاریخ‌نویس آغاز دوره اسلامی، محمد بن جریر طبری، گفته بود که «تاریخ ایرانیان تاریخی دارای تداوم بوده است». طبری بر آن بود که این تداوم موردی استثنایی در میان اقوام کهن بوده است.

به احتمال بسیار، او، به عنوان تاریخ‌نویس دوره اسلامی، گمان می‌کرده که زمان این تداوم با ظهور اسلام به پایان رسیده است، اما حتی او نیز نتوانست به اهمیت تداوم خودآگاهی ملی ایران پی ببرد. تاریخ‌نویس آغاز دوره اسلامی، به عنوان تاریخ‌نویس، نمی‌توانست تصویری از این سرشت ققنس‌وار ملیت ایرانی، روح آزادی و خودآگاهی آن پیدا کند. در همان سده سوم و آغاز سده چهارم هجری ققنس ایران از خاکستر خود زاده شده بود، اما اسلوب کلامی تاریخ‌نویسی طبری نظام مفاهیم فهم تاریخ ایران را به او نمی‌داد. با این همه، به اعتباری، می‌توان گفت که حق با طبری بود، زیرا همه اقوام دیگری که او تاریخ آنان می‌نوشت در خلافت عربی هضم شدند و از میان رفتند، اما ایران نه تنها ماند، بلکه به کانون نوزایش دوره اسلامی نیز تبدیل شد. این خودآگاهی از نو زاده شده، در دوره قدیم، تا عصر ناصری و فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی ادامه پیدا کرد و با نخستین آشنایی‌هایی که ایرانیان با اندیشه تجدد پیدا کردند در صورت نویی ظهور دوباره‌ای پیدا کرد که پیروزی مشروطیت و تأسیس نخستین حکومت قانون در یک کشور اسلامی از پی آمده‌ای آن بود. تاریخ این تداوم خودآگاهی تاریخ پیچیده‌ای و من تنها اشاره‌ای به آن می‌کنم که بگویم هیچ کسی را نمی‌رسد که با این خودآگاهی ملی این کشور «مسئله داشته باشد». با حکومت «کوخ‌نشینان» احمدی نژاد و یاران، کوشش بی‌سابقه و مهمی برای به بند کشیدن کامل ایران انجام شد، اما آن چه هیچ کوخ‌نشینی، که وطن در کوخ دارد، یعنی بی‌وطن است، نمی‌تواند بداند این است

که به بند کشیدن جسم ایران امری ممکن است؛ روح ایران را نمی‌توان اسیر کرد. همین روح آزاد است که اینک، در این انقلاب ملی، به جنبش درآمده است.

خاستگاه انقلاب ملی ایران نوزایش آگاهی ملی و خودآگاهی مردم آن است. چنان‌که پیشتر گفتیم، از ویژگی‌های مردم ایران، به عنوان ملتی تاریخی، همین خودآگاهی آنان است که از دیرباز تکوین و در همه دوره‌های تاریخی این کشور در همه شئون فرهنگی نیز جریان پیدا کرده است. در واقع، تاریخ ایران، به عنوان کشور خلاف‌آمد عادت‌ها، تاریخ دوره‌های ظهور این خودآگاهی است و همین ظهور خودآگاهی ملی و تداوم آن در تاریخ این کشور است که بقای آن را تضمین کرده است. با آغاز دوران جدید تاریخ ایران، سنت تاریخ‌نویسی کهن نیز اعتبار خود را از دست داد و شیوه تاریخ‌نویسی جدیدی جانشین آن شد که همچون ناحیه‌ای در تاریخ‌نویسی جدید اروپایی بود. نخستین تاریخ‌نویسان ایرانی نیز در بهترین حالت مُقلدان تاریخ‌نویسان اروپایی بودند. (۱۰) این‌رو، اگرچه در آغاز نوعی تاریخ‌نویسی ملی‌گرا تدوین شد، اما تاریخ آگاهی ملی هرگز نوشته نشد. ایران، از آغاز دوره تاریخی آن، دو «دوران» (Epoch) قدیم و جدید و دو «دوره» (period) بزرگ تاریخی، دوره باستان و دوره اسلامی، داشته است. این دوره‌های تاریخی در دوران قدیم را می‌توان، به لحاظ آگاهی ملی، به سه دوره هخامنشی، پارتی و ساسانی تقسیم کرد. در هر یک از این سه دوره تاریخی ایرانیان به نوعی تصویری از وحدت در کثرت قومی و فرهنگی پیدا و در هر دوره‌ای نیز آن وحدت را تجدید کردند. در واپسین دوره دوران قدیم، به‌رغم شکست نظامی ایران، مجموعه‌ای از منابع نظام سنتی، که در دوره ساسانی تدوین شده بود، به دوره اسلامی انتقال پیدا کرد. این انتقال منابع به دوره اسلامی موردی استثنایی در گسترش اسلام در دیگری ناحیه‌های امپراتوری بود و این امکان را به وجود آورد که ایران بتواند خود را از میدان جاذبه خلافت و نظام امت رها کند. معنای این انتقال منابع تاریخ ملی به دوره اسلامی این است که ایرانیان توانستند آگاهی دوره باستان را به دوره اسلامی انتقال دهند. این‌که پیشتر گفته‌ام که محمد بن جریر طبری تداوم تاریخی ایران را برجسته کرده بود از این حیث اهمیت داشت که اگرچه او سه سده پس از ظهور اسلام تاریخ خود را می‌نوشت، اما دستگاه نظری او، به عنوان تاریخ‌نویس کلامی دوره اسلامی، این اجازه را به او نمی‌داد که معنای تحولی را که خود او در تاریخ ایران شاهد آن بود دریابد. او به این نکته مهم در تاریخ ایران التفات پیدا نکرد که ایرانیان، و تنها ایرانیان، توانستند ورای گسستی که در دوره اسلامی ایجاد شده بود تداوم باستانی خود را حفظ کنند.

این تداوم در دوره اسلامی از این حیث اهمیت دارد که، چنان‌که خود طبری گفته است، ایرانیان تنها قوم باستانی بودند که تاریخ پیوسته داشته‌اند. این تداوم در دوره اسلامی، اگر بتوان گفت، همان تداوم تداوم

باستانی بود. اگر بخواهم معنای نظر طبری را به زبان امروزی بیان کنم، می‌توانم بگویم که اسلام از این حیث نتوانست گسستی در آگاهی ملی ایرانیان ایجاد کند که ایرانیان در دوره تاریخ باستان آگاهی ژرفی از خویشتن خویش، و وضع خود در جهان باستان، داشتند و آن آگاهی در ژرفای جان و روح آنان چنان نفوذی پیدا کرده بود که هیچ باد و بارانی نمی‌توانست گزند بر «سنگ خارا»ی ایران و آگاهی ملی مردم آن برساند. در دوره نوزایش ایران بود که کوششی برای استوار کردن شالوده همین آگاهی صورت گرفت. بلعمی در تاریخ خود می‌نویسد که پیامبر اسلام گفته بود که سرانجام «عرب انتقام خود را از عجم گرفت»؛ ایرانیان می‌دانستند که با شکست نظامی نبردی را باخته‌اند، اما این آگاهی را نیز پیدا کرده بودند که با پیروزی «عرب بر عجم» جنگ بزرگ‌تری در پیش است، یعنی، به تعبیر بلعمی، «ایرانیان باید انتقام خود را از عرب می‌گرفتند». این که تنها ایرانیان توانستند از مهاجمان، به گفته دینوری در تاریخ الطوال: «دیوان»، انتقام بگیرند این بود که ایرانیان تنها قومی بودند که از بیش از هزاره‌ای پیش از آن یک نظام آگاهی ملی ایجاد کرده بودند. دستگاه خلافت، از همان آغاز، تصویری از «انتقام عرب از عجم» داشت و زمانی نیز که نتوانست چیرگی خود بر ایران را تداوم بخشد غلامان ترکی را که در خدمت خلیفگان بودند بر ایران مسلط کرد، اما با گرویدن ترکان مهاجر به ادب و آداب ایرانی ایرانی‌ها توانستند، بار دیگر، آگاهی ملی خود را تداوم بخشند و، با سرآمدن فرمانروایی خاندان‌های ایرانی از طاهریان و سامانیان تا آل بویه، دوره دیگری در بسط آگاهی ملی باستانی آغاز شد و به دگرگونی‌هایی تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی ادامه پیدا کرد. در این میان، نقش صفویان دارای اهمیت بود، زیرا برآمدن آنان، بویژه با قدرت گرفتن خلافت دیگری در رُم شرقی، و نیز ظهور قدرت‌های ملی و سیاسی جدیدی در اروپا، همزمان بود و شاهان صفوی توانستند ایران را به مقام قدرتی میان اروپا و عثمانی ارتقاء دهند. این صورت جدیدی از آگاهی ملی تا جنگ‌های ایران و شکست ایران ادامه پیدا کرد و، چنان که در جای به تفصیل توضیح داده‌ام، دو سده پیش، در تبریز، زمینه آگاهی‌یابی نوآئینی فراهم آمد که صورت آگاهی ملی ایرانی در دوران جدید است. پیروزی مشروطیت و تأسیس حکومت شالوده استواری فراهم آورد تا ایران بتواند در آستانه دوران جدید بایستد.

تاریخ‌نویسی ایرانی تاکنون نتوانسته است تاریخ دوره‌های این تداوم آگاهی ملی را بنویسد، اما، با این همه، نوعی آگاهی‌یابی تاریخی و طبیعی توانسته است، به‌رغم همه رخدادهای تاریخی خوب و بد، ادامه یابد. این آگاهی ملی، با سابقه‌ای طولانی در تاریخ ایران، و این که ملت ایران توانسته است به طور طبیعی آن را تداوم بخشد، امری نیست که حکومت‌ها بتوانند بر آن چیره شوند، یا آن را با هدف‌هایی که دنبال می‌کنند سازگار کنند. ایران هم‌چون سنگ خارایی بر روی این آگاهی ملی ایستاده است و نمی‌توان آن را نابود کرد.

همه حکومت‌هایی که بویژه در دویست سال گذشته کوشش کرده‌اند آن را در جهت هدف‌های خود از آن مسیر طبیعی منحرف کنند، و به کار گیرند، شکست خورده‌اند. یک نکته مهم در این بسط آگاهی ملی ایرانی در این دویست اخیر این است که آن آگاهی یک وجه جهانی نیز پیدا کرده است. انقلاب اسلامی، و ایدئولوژی شریعتی - چپی آن، واکنشی به این صورت جدید آگاهی ملی تجددخواه ایرانی بود. نسلی، که در فاصله شهریور بیست تا دهه چهل و پنجاه هنوز نتوانسته بود به این صورت نو خو کند «فجیع به کشتن خود برخاست»، اما بسیار زود متوجه شد که ترکیب ایدئولوژی شریعتی - چپی با آگاهی ملی تاریخی او سازگار نیست. با این همه، چنان که پیشتر نیز اشاره کرده‌ام آن نسل تباہ حتی اگر می‌توانست در نظر بفهمد که چگونه «فجیع به کشتن برخاسته است»، اما در عمل کار چندانی از او نمی‌شد انتظار داشت. این‌جا بود که، به تعبیری که پیشتر به کار بردم، آگاهی ملی سرپناهی نو پیدا کرد. جان و دل زنان، و جوانان به طور کلی، جایگاه همین سرپناه بود. فرق اساسی میان نسلی که در دهه اخیر، در «این روزگار غریب»، بالیده بود و نسل پیش از آن این بود که این قدر توهم نداشت که نداند که «بر آتش سوسن و یاس قناری کباب می‌کنند». این نسل می‌دانست، از پدران خود یاد گرفته بود، که «نور را در پستوی خانه نهان باید کرد». اینک، این نسل به میدان آمده است؛ اینان «سربداران» زمان ما هستند، و سری ندارند که بتوان کلاه بر آن گذاشت. این نسل، به خلاف پدران خود که «در عمل» در دوران جدید زندگی می‌کرد، اما «در نظر» آن را پس می‌زد، و در آخرین مدل خودرو در آرزوی «بازگشت به خیش» بود، «در حال»، در دورانی زندگی می‌کند که با آن «معاصر» واقعی است. نخستین بار در تاریخ معاصر ایران است که نسل جدید آن در حسرت کربلاهای بسیار گذشته نیست، بلکه، «یک دست جام باده و یک دست زلف یار»، به میانه میدان آمده و آماده دست‌افشانی است. آن‌چه در این پدیدار شدن نسل جدید شگفت‌انگیز است، و البته درافندان با او را مشکل می‌کند، این است که ساحت جهانی و تجددخواه او مانع از بسط ساحت آگاهی ملی او نشده است. نسل متفاوتی از ایرانی پا به میدان گذاشته است، از او شگفتی‌ها پدید خواهد آمد؛ آن‌چه من می‌توانم بگویم این است که از میدان بیرون نخواهد رفت!

پایان

<https://t.me/jtjostarha>

(۱) این مقاله در همان زمان به فارسی شکسته‌بسته‌ای ترجمه شد و در مجله نگین، به سردبیری محمود عنایت، برادر حمید عنایت، انتشار پیدا کرد.

(۲) نص و ترجمه فارسی آیه ای که به آن اشاره می‌کنم چنین است: «و البته نباید کسانی که کافر شده‌اند تصور کنند این که به ایشان مهلت می‌دهیم برای آنان نیکوست؛ ما فقط به ایشان مهلت می‌دهیم تا بر گناه [خود] بیفزایند، و [آنگاه] عذابی خفت آور خواهند داشت.» وَلَا يَحْسِنَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَمَّا نَمْلِ لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نَمْلِي لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ. آیه ۱۷۸، سوره آل عمران.

(۳) این کاربرد «اشتباه» را با اشاره‌ای به جمله‌ای از رجل سیاسی فرانسوی، بوله دُ لا مُرت، می‌آورم که با شنیدن خبر قتل دوک آنگن، از نزدیکان شاه مقتول فرانسه، گفته بود: «این بدتر از جنایت، یک اشتباه است!» c'est pire qu'un crime, c'est une erreur یعنی در سیاست اشتباه بدتر از جنایت است. این جمله را به کسان دیگری، از جمله تالیان، نیز نسبت داده‌اند.

(۴) همین روزها همه دیدند که یکی از نمایندگان رهبری در شورای عالی انقلاب فرهنگی، که از استادان بلندپایه علوم اجتماعی دانشگاه مادر نیز هست، در «تحلیلی» درخشان از شعار اعتراض کنندگان، گفت: زن، زندگی، آزادی همان آزادی فحشا برای زنان است! در یک تصویر دیگر نیز که از نشست همان شورا بیرون آمده دیدیم که یکی از ارباب عمامه در حال سخنرانی است و مقام منبع ریاست فرهنگستان کشور، در بی‌اعتنائی کامل به سخنران، با چنان ولعی حلیم مصرف می‌کند که گویی یکی از کارتون‌های گود زنبوک‌خانه است. گویا قرار بود خانم‌ها و آقایان شورا تدبیری برای اعتراض‌ها بیاندیشند و «فرهنگ‌سازی» کنند!

(۵) من در ۱۹۷۵ با گروهی از دانشجویان فرانسوی علوم انسانی از لهستان دیدن کردم. روزهایی که ما در ورشو بودیم با عید پاک مسیحی مصادف بود. در شب عید، که لهستان داشت سی و ششمین سال ساختمان سوسیالیسم را جشن می‌گرفت، ما نیز به دیدن مراسمی رفتیم که در کلیسای جامع شهر با شرکت اسقف اعظم برقرار شده بود. دمای هوا بیش از ده درجه زیر صفر بود، اما انسان تراز نوین لهستان که نزدیک به چهار دهه مغزشویی شده بود، در حالی که مانند بید از سرما می‌لرزید، کیلومترها بیرون کلیسا صف کشیده بود تا خود را به محراب کلیسا و اسقف اعظم برساند و به آن‌ها ادای احترام کند. با فروپاشی سوسیالیسم نیز مردم به دیانت تاریخی خود بازگشتند، زیرا «سوسیالیسم رفت، آن‌ها ماندند و حتی خندیدند!»

(۶) یکی از بنیادگذاران حسنیة ارشاد دکتر عبدالحسین علی‌آبادی، دادستان تهران و یکی از برجسته‌ترین استادان حقوق جزای دانشکده حقوق بود. تصویری که او از حسینیة ارشاد داشت دور کردن جوانان از «گرایش به مادی‌گری» بود و نه فراهم کردن زمینه پیروزی انقلاب اسلامی. پس از پیروزی انقلاب نیز مقامی نداشت و خانه نشین بود. او همان قدر سیاست می‌دانست که بسیاری دیگر استادان حقوق همان دانشکده که در رأس آن‌ها کریم سنجابی قرار داشت که به اندازه علی‌آبادی سیاست می‌دانست، اما به خلاف او حقوقدان مهمی نبود!

(۷) در این مورد هم، مانند موارد بسیار دیگر، پس از چهار دهه، هیچ دگرگونی مهمی صورت نگرفته است. مذاکره کننده ارشد ج.ا. در گفتگوهای «برجام» نه زبانی می‌داند و نه از علم دیپلماسی سررشته‌ای دارد تا جایی که حتی نمی‌تواند موضع کشور متبوع خود را به خبرنگاران بیان کند، منظوم به فارسی به کمک یک مترجم است، اما یک تفاوت بزرگ میان آن مذاکره نخستین با این یک وجود دارد و آن این که نماینده روسیه جانشین نماینده الجزایر شده است. این نماینده روسیه این حُسن بزرگ را دارد که هم برای منافع کشور متبوع خود مذاکره می‌کند و هم برای منافع کشور خود به ضرر ایران که خود یکی از نمودهای «اقتدار» کشور و نوعی نوآوری بی‌سابقه در عرصه دیپلماتیکی و مناسبات جهانی است.

(۸) در مصاحبه‌ای که شبکه اطلاع‌رسانی «راه دانا» با محمود کاشانی، استاد حقوق، انجام داده، مصاحبه‌کننده با شنیدن ایرادهایی که بر قرارداد الجزایر وارد است از کاشانی می‌پرسد: «قطعاً چنین توافقنامه‌ای را یک دانشجوی سال اول علوم سیاسی و حقوق امضا نمی‌کند؟» کاشانی پاسخ می‌دهد: «بله، صحیح است! این‌ها با حقوقدانی اصلاً مشورت نکرده‌اند و در گروه خود هم حقوقدان واردی نداشته‌اند. در این مذاکراتِ نابرابر بر خلاف تمامی قواعد جهانی با ایجاد حساب یک میلیارد دلاری، پیشاپیش فرض محکومیت ایران را در این دیوان داوری نیز پذیرفته‌اند.»

(۹) با توجه به آن‌چه همین روزها در ایران می‌گذرد می‌توان به اهمیت این نظریه‌پردازی‌ها و استواری بنیان آن‌ها پی برد که هنوز چند سال از صدور آن نگذشته، و «مرگ مؤلف» فرانسیده، واقعیت سرسخت تاریخ ایران آن را چنان انکار می‌کند که دیگر هیچ نظریه‌پرداز یاهوگویی یارای سخن گفتن نداشته باشد. این از شگفتی‌های تاریخ ایران است که حتی بسیاری از بیگانگان تصور دقیق‌تری از خود ایرانیان از آن پیدا کرده بودند. یک نمونه جالب توجه همان نظر آرتور دُ گوینو است که گفته بود ایران سنگ خارایی است که از باد و باران گزندی بر آن نخواهد آمد. گویا آن سنگ خارای ایران است که اینک، بار دیگر، با گذشتن باد و باران، سینه سپر کرده است تا پناهگاه فرزندان خود باشد.

(۱۰) اگر چیزی به عنوان تاریخ‌نویسی جدید ایرانی در دانشگاه انقلاب فرهنگی زده وجود داشته باشد این تاریخ‌نویسی حتی اروپایی نیز نیست، بلکه بیشتر فرآورده‌های بُنجل‌های تاریخ‌نویسی چپ امریکایی است که پست‌ترین نوع تاریخ‌نویسی است. بیشتر به مورد پرواند آبراهامیان و ترجمه کتاب‌های او اشاره کرده‌ام که مهم‌ترین منابع درسی دانشگاهی نیز هست. این ترجمه‌ها، که در مواردی نیز همان استادان از صافی انقلاب فرهنگی گذشته آن‌ها را ترجمه می‌کنند و به دانشجو و دانشگاه قالب می‌کنند، برهان قاطع شکست انقلاب فرهنگی و کوشش برای «فرهنگ‌سازی» است که چون مدعیان آن «فرهنگی» ندارند که مردم را نیز با آن «بسازند» ناچار سراغ بی‌فرهنگ‌ترین تاریخ‌نویسان می‌روند. یکی از نخستین هدف‌های «انقلاب» فرهنگی انقلاب ملی کنونی باید تصفیه حساب با این مغزشویی جوانان و با استادانی باشد که سخنگویان جریان‌های ضد ملی بیگانه‌اند

* - این متن از آخرین نوشته‌های دکتر جواد طباطبایی است، که در کانال تلگرام - <https://t.me/jtjostarha> - در بخش‌های هفدهگانه، به فاصله‌های چند روز، از تاریخ ۲۴ سپتامبر ۲۰۲۲ تا تاریخ ۴ نوامبر ۲۰۲۲ درج شده و ما این متن را تحت عنوان «آخرین پیام استاد» به نقل از همان منبع، بصورت پیوسته، در این کتاب به عنوان یادگاری گرانبها درج و ثبت می‌کنیم.

«ایران همین جاست که ایستاده‌ایم»

- حجت کلاشی: «خوشحالم که امروز میزبان بهترین فرزندان ایران بودیم که، همگی شان دغدغه ایران را دارند و این که چگونه می‌شود ایران را به سمت شکوه و روزهای خوش حرکت داد.»
- محمد محبی: «ما ایران‌گرایان وظیفه داریم که در این شرایط خطیر پاسدار و نگهبان ایران باشیم.»
- امین سوفیامهر: «چیزی را که ما باید از آن دفاع کنیم دولت‌ملت ایران است.»
- بهرام روشن‌ضمیر: «مبدأ و نقطه آغاز ما ایران است و باید از ایران آغازید و هر پژوهشی در هر زمینه‌ای باید نخست در ایران بایستد و به پدیدارها بنگرد.»
- امین نایب‌پور: «دکترطباطبایی بسیار مقام عظیمی دارد و انسان بزرگی هستند، ولی ما روی شانه غولی مثل ایشان نشسته‌ایم و امیدواریم بهتر از ایشان بتوانیم ایران را ببینیم و برای آن، مانند خود ایشان، منشاء خدمات بشویم.»

نشر بنیاد داریوش همایون. برای مطالعات مشروطه‌خواهی

ISBN: 978-3-947753-90-1