

نقبی به نظریه ایران‌شهری

مصطفی نصیری

توضیح مفهوم ایران‌شهری

«ایران‌شهری» به صورت کلی مفهومی ذوحدینی است که در تداول و محاجات منتقدین از یکسو مشتمل بر «اندیشه ایران‌شهری و تاریخ آن» و از سوی دیگر ناظر بر «نظریه ایران‌شهری یا صورت‌بندی دکتر طباطبایی از منطق اندیشیدن ایرانی» اطلاق می‌شود که خلط این دو مفهوم بایکدیگر بهترین شاهد بر بحران مفاهیم در میان بخش نخبه و الیت جامعه است. از مهم‌ترین پیامدهای مخرب خلط میان دو حیث متمایز؛ اندیشه ایران‌شهری و تاریخ آن به عنوان نظام اندیشیدن ایرانی در مقاطع مختلف تاریخی و نظریه ایران‌شهری به عنوان کوششی در جهت ایضاح منطق اندیشیدن ایرانی، می‌توانم به این دقیقه اشاره کنم که نظریه ایران‌شهری که مهمترین مسئله آن «معاصرت» یا مواجهه با تجدد است، امری که حداقل برای دو سده به تاخیر افتاده، در افواه کسانی که خود را منتقد می‌دانند به عنوان نظریه‌ای باستان‌گرا و سلفی‌گرا و سلطنت‌طلب و ... خوانده می‌شود. به همین دلیل بهتر دانستم قبل از هر سخنی، توضیحی در باره حیث‌های دوگانه ایران‌شهری بیاورم تا اگر گفتگویی نیز در گرفت دوستان مشخص کنند که در موضع انتقاد از کدام حیث هستند.

عرض شد تقریباً همه کسانی که به نحوی از انحاء در مقابل «ایران‌شهری» موضع‌گیری کرده‌اند و من از آن‌ها اطلاع دارم، در اشتباهی فاحش با خاستگاه ایده‌ئولوژیکی مشترک هستند و آن خلط میان «اندیشه ایران‌شهری» و «نظریه ایران‌شهری» است. در میان این افراد تاکنون مشاهده نشده است که احدی از آن‌ها به این تمایز تفتن یافته باشد که جزء مشترک «ایران‌شهری» در این دو ترکیب، دلیلی بر «این‌همانی» آن دو نیست، و حتی یک نفر را نمی‌یابیم که چنین مفروضی نداشته و به جای نظریه ایران‌شهری به نقد و رد اندیشه ایران‌شهری نپرداخته باشد، یا از مقدماتی در اندیشه ایران‌شهری حکمی علیه نظریه ایران‌شهری صادر نکرده باشد.

این که می‌بینیم «ایران‌شهری» را به پیرایه‌هایی مانند؛ سلطنت‌طلبی، باستان‌گرایی، دیکتاتوری، فاشیسم، ناسیونالیسم، شوونیسم، و حتی سلفی‌گری و بنیادگرایی و ... متهم می‌کنند، دلیلی جز این ندارد که پیرایه‌سازان، به تفاوت روشن میان «ایران‌شهری» به عنوان یک نظام و سنت اندیشیدن که متعلق به دوران قدیم بوده و - قدرمتیقن - قدمتی حداقل دو هزار ساله دارد (دوره اسلامی ایران) و «ایران‌شهری» به عنوان نظریه‌ای جدید که می‌کوشد پلی و نسبتی میان آن سنت اندیشگی دیرپا و نظام سنت اندیشه جدید برقرار سازد، وقوف و تفتنی نیافته‌اند، و یا اگر یافته‌اند، از باب «الحرب خدعه» آن را مراعات نمی‌کنند. این جماعت پنداشته‌اند که؛ نظریه ایران‌شهری، مساوق با اندیشه ایران‌شهری است، در حالی که نظریه ایران‌شهری بحثی درباره اندیشه ایران‌شهری است که عبارت از اندیشه ایرانیان یا نوع اندیشیدن آن‌ها (اعم از متافیزیکی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و ...) در ادوار و مقاطع تاریخی است.

کسی که به‌روش علمی کوشش می‌کند مبانی و مختصات این اندیشه را در ادوار مختلف نشان و یا توضیح بدهد، الزاماً به این معنی نیست که به اندیشه مذکور اعتقاد دارد و یا خواهان بازگشت به آن است. نکته بسیار مهم دیگری که منتقدان از آن تغافل می‌کنند، موضوع دوره‌بندی تاریخی است. در بحث‌های روشنفکری معمولاً میان دو مفهوم «دوره» و «دوران» تمایزی وارد نمی‌کنند حال آن‌که دوران شامل دوره‌های متعدد می‌شود. دوران تاریخی به مقطعی گفته می‌شود که یک پارادایم کلی جایگزین پارادایم دیگری می‌شود. از این حیث دکتر طباطبایی تاریخ ایران را شامل یک دوران (قدیم) با چند دوره گذار می‌داند که این مقطع طولانی با همه فراز و فرودهای خود، متأثر از یک پارادایم فکری یا یک نظام اندیشیدن است.

برای تقریب به ذهن، چهار دهه گذشته را می‌توانیم یک دوران یعنی دوران انقلاب اسلامی بدانیم، هرچند در این دوران تاریخی، چند دوره مثل دوره جنگ، دوره سازندگی، دوره توسعه سیاسی و ... قابل تمییز از یکدیگرند. اگرچه دوره سازندگی دارای الزاماتی (بیشتر در عمل) است که با دوره مثلاً جنگ تفاوت دارد، اما هر دو دوره در نگاه کلان ذیل پارادایم انقلاب اسلامی قرار می‌گیرد و با مبانی نظری انقلاب قابل تحلیل‌اند. می‌دانیم که آقای دکتر طباطبایی تاریخ ایران را به دو دوران قدیم و جدید تقسیم می‌کند که دوران قدیم آن از آغاز، قدمتیقن از دوره اسلامی تا صفویه را در بر می‌گیرد. از صفویه تا عصر ناصری را دوره گذار و انقلاب مشروطه را آغاز دوران جدید می‌داند. فاصله از صدر اسلام تا صفویه ازین حیث ذیل یک دوران تاریخی قرار می‌گیرد که در این دوران طولانی مبانی اندیشیدن تغییر اساسی و یا شیفت پارادایمی نداشته است. با این توضیح می‌خواهم این نتیجه مقدماتی را بگیرم که تدوین مبانی تجدد مستلزم پژوهش در اندیشه قدیم است که ایرانشهری می‌باشد، بنابراین کسی نمی‌تواند از حیث رعایت روش علمی، در باره اندیشه جدید در ایران بررسی کند، بدون آن‌که نیازمند ورود در مبانی اندیشه قدیم نباشد.

این نکته‌ای است که دکتر طباطبایی به آن تصریح کرده است که قصدی برای تاریخ‌نویسی مفهومی نداشته‌اند ولی فهم اندیشه جدید، به دلیل آمیختگی آن به اندیشه قدیم که از خصوصیات دوره گذار است، ایشان را مجبور به کنکاش در نظام سنت قدمایی کرده و به همین دلیل است که دکتر وارد پژوهش در دوره باستان (قبل از اسلام) نشده است زیرا آن‌چه در دوره بعد از اسلام عمل کرده، آن عناصری از اندیشه ایرانشهری بود که به دوره اسلامی منتقل شده است. به این نکته هم باید اشاره‌ای اجمالی بکنم که مفهوم «آستانه» در نظریه ایرانشهری ناظر به همین وضعیت است که ایران از جهات زیادی از دوران قدیم خود بیرون آمده، اما در آستانه دوران جدید متوقف مانده و هنوز نتوانسته وارد آن شود. به‌تعمیری دیگر، ایران هرچند در عمل به دنیای جدید وارد و یا در آن پرت شده است، اما از حیث نظر، نتوانسته مبانی دنیای جدید را تدوین کند. درواقع شکاف میان نظر و عمل، از ویژه‌گی‌های عمده ایرانیان در دوره زوال اندیشیدن و انحطاط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی است. پس هرکسی که بخواهد در باره وضعیت اندیشه در ایران امروز به‌صورت روشمند پژوهش کند، لاجرم باید نظام سنت قدمایی را بکاود تا بتواند مبانی، اصول و آبشخورهای اندیشه امروزی را نشان بدهد، زیرا اندیشه امری تاریخی است.

برای پاسخ دادن به این سوال که چرا یک نحله فکری از یکسو در مقام نظر انسان غربی را نجس می‌شمارد ولی از سوی دیگر در عمل تمام فراورده‌های آن‌ها را مصرف می‌کند؟ باید برای ریشه‌یابی این دوگانگی و شکاف میان نظر و عمل به کنکاش در نظام سنت قدمایی پرداخته شود. تمام سعی‌ام این است که لزوم توجه به تمایز میان دو ساحت اندیشه ایرانی‌شهری و نظریه ایرانی‌شهری را نشان بدهم. احتمالاً دوستان، این جمله دکتر طباطبایی را شنیده‌اند که بدون سنت اندیشه‌ای وجود ندارد یا بدون موضعی در سنت نمی‌توان اندیشید.

در نظریه ایرانی‌شهری، باز اگر کسی به تمایز میان «نظام سنت» و «نظام سنت قدمایی» واقف نباشد گمراه خواهد شد، زیرا هرگاه از نظام سنت سخن می‌گوییم مراد نظام سنتی است که نحوه اندیشیدن ما را اکنون و اینجا متعین می‌کند، اما نظام سنت قدمایی، آن نظامی است که اندیشیدن در گذشته را متعین می‌کرد. مهم‌ترین مسئله نظریه ایرانی‌شهری عبارت از توضیح عدم تداوم نظام سنت قدمایی در هیئت نظام سنت است. نظام سنت، مثل نظام سنت غربی درواقع همان نظام سنت قدمایی است که به پرسش‌های زمانه تن داده و از عهده آن هم برآمده است، اما میان این دو نظام در ایران، شکافی پرناسدنی ایجاد شده است. با این توضیح؛ وقتی که نظریه ایرانی‌شهری اعلام می‌کند که جوهری از نظام سنت قدمایی در مقام نظر به چنان تصلبی گرفتار آمده است که راهی برای تحول آن از درون باقی نمانده و آن وجوه برای همیشه از درجه اعتبار ساقط شده، به این معنی است که راهی برای احیاء آن بخشها با تکیه بر امکانات درون سنت قدمایی نیست. با چنین تصریحی به بی‌اعتباری جوهری از نظام سنت قدمایی، چگونه می‌توان این نظریه را به باستان‌گرایی سنجاق کرد؟!

آقای دکتر از خلال بررسی خود در نظام سنت قدمایی، معتقدند؛ از میان سه نوع اندیشیدن رایج در تاریخ ایران‌زمین (اندیشه سیاسی فلسفی با خاستگاه یونانی - شریعت‌نامه‌نویسی - سیاست‌نامه‌نویسی ایرانی) اندیشه‌ای که بیشترین نقش را در دوران قدیم ایران (دوره اسلامی) و حتی جهان اسلام ایفا کرده، اندیشه ایرانی‌شهری است. پس وقتی می‌گویند که نظام سنت قدمایی به تصلب غیرقابل رفع گرفتار آمده، منظورشان دقیقاً اندیشه ایرانی‌شهری است. البته می‌توان در این نظریه از این حیث که مثلاً صورت‌های اندیشیدن، بیش یا کمتر از سه نوع یاد شده بوده و یا برخی یا همه صورت‌های اندیشیدن دچار تصلب نشده و هنوز پویا هستند و ... پیچید و ایراد کرد، اما نمی‌توان گفت که نظریه ایرانی‌شهری منادی بازگشت به باستان‌گرایی و سلطنت و ... است، جز آن‌که خواسته باشیم از منجنيق فلک سنگ فتنه علیه (هر دو حیث) ایرانی‌شهری بیارنیم. بهر حال آن‌چه ایران را پس از هر فروپاشی و سقوط، دوباره احیاء کرده، جوهری از فرهنگ و اندیشه ایرانی‌شهری است. پس نظریه ایرانی‌شهری عبارت است از توصیف، تحلیل و نقادی نوع اندیشیدن ایرانیان در ادوار تاریخی با هدف ایضاح منطق گفتاری آن اندیشه (اعم از منطق شکست و یا کامیابی) در ادوار تاریخی خود است. شکی نیست که «سلطنت» به‌عنوان یک بستر سیاسی که «وحدت در کثرت» ایرانی در آن بستر دیالکتیک پیدا می‌کرده است، و اصل «توأمانی دین و ملک» به‌عنوان بستر فرهنگی سیاست، و «فرّه ایزدی» به‌عنوان افق متافیزیکی سیاست از جمله مبانی سنت اندیشه ایرانی‌شهری بودند.

توصیف این مبانی در قالب نظریه ایران‌شهری، الزاماً زمینه‌سازی برای بازگشت مجدد به این مبانی تاریخ منقضی نیست، بلکه نظریه ایران‌شهری عبارت از ایضاح این واقعیت تاریخی است که نوع اندیشیدن ایرانی در ادوار مختلف تاریخی چه بوده؟ چه نسبتی میان اندیشه مذکور و خودآگاهی تاریخی وجود داشته؟ این اندیشه در چه شرایطی کامیاب بوده و در چه شرایطی شکست خورده؟ و ... در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که نظریه ایران‌شهری عبارت از تداوم نوع اندیشیدن ایرانی در آگاهی ملیت ایرانی به تمایز خود با دیگر ملیت‌قومیت‌ها و فهم و ایضاح منطق گفتاری آن در ادوار مختلف تاریخی است.

کسانی که نظریه ایران‌شهری را بازگشت به ایران باستان و سلطنت و ناسونالیسم و ... می‌نامند، به عمد یا به سهو، دچار چنین خلطی هستند. وگرنه چطور می‌شود که نظریه ایران‌شهری از یکسو به دنبال سلطنت باشد که آخرین نمونه تاریخی آن سلطنت لائیک پهلوی بوده و از سوی دیگر دل در گرو احیاء توأمانی دین و ملک یا سیاست داشته باشد که جدیدترین نمونه آن جمهوری اسلامی است؟ چطور می‌تواند هم باستان‌گرا باشد و هم به دنبال تجدد غربی و لیبرالیسم و ...؟ برخی از روشنفکران وطنی (البته هم‌نوا با روشنفکران غربی)، چنان اندیشه ایران‌شهری را به دیکتاتوری و مطلق‌گرایی متهم می‌کنند که انگار می‌بایست واجد سویه‌های «مردمسالاری» در دنیای کهن می‌بود و به‌همین دلیل دیگر به درد نمی‌خورد.

این تناقضات تنها در یک حالت باهم جمع می‌شوند، این‌که ندانیم و یا نخواهیم بدانیم که نظریه ایران‌شهری همان اندیشه ایران‌شهری نیست. این‌که نفهمیم اندیشه ایران‌شهری به‌مثابه مصالحی است که نظریه ایران‌شهری سعی دارد با آن‌ها طرحی نو دراندازد.

عرض شد آن‌چه در کانون نظریه ایران‌شهری قرار دارد، موضوع معاصرت است. «سنت» یا «tradition» که از «traditio» لاتین و به معنی منتقل کردن و فرادهدش می‌باشد، به‌عنوان یک مفهوم مدرن، نامی برای هر آن‌چیزی است که از گذشته به حال منتقل شده است. (Tradition, Edward Shils, p 12) امر سنتی، اعم از مادی و معنوی، امری است که در گذشته به‌عنوان الگوهایی، مثل روابط اجتماعی، شیوه‌های اندیشیدن، نظام‌های اعتقادی، مهارت‌های فنی، صنایع دست‌ساز، مرسومات و ... (همان، ص ۱۷ و ۱۸) میان جمع‌کنندگی از انسان‌ها مشترک بوده و به همین دلیل به صورت الگو در آمده‌اند. این نکته به‌خوبی نشان می‌دهد که نیروهای بنیادگرا و سلفی، چرا می‌خواهند، سنت به‌مثابه الگوهایی در گذشته را، به‌جای زمان حال به‌زمان آینده منتقل کنند، زیرا انتقال آن الگوها به زمان حال، مستلزم ایجاد سازگاری میان آن‌ها با شرایط زمان حال می‌باشد که شرایط جدید است، ولی با انتقال آن‌ها به آینده، این انسان است که باید خود را متناسب با نظامات آن سنت سازگار کند. پروسه ترادیشن یا انتقال، شامل فرادادن نظام سنت گذشته و فراگرفتن آن به‌مثابه مصالحی در حال از موضعی در الزامات دوران جدید است و تنها زمانی می‌توان این انتقال و «داد و دهش» را انجام داد که منطق اندیشگی آن را بدانیم تا میان آن مصالح و الزامات دوران جدید، سازگاری ایجاد کنیم. بدون چنین بازگشتی به سنت برای ایضاح منطق اندیشگی آن، تجددی در کار نیست.

شاید بتوان با التفاتی به عابد الجابری مراکشی، وضعیت جوامع مسلمان از حیث تکوین آگاهی در قبال تجدد را به دو گروه تقسیم کرد. نخست جوامعی که به طرح مشکل سنت برای عبور از آستانه تجدد تفتن یافته، و دیگر جوامعی که هنوز از چنین آگاهی‌ای محروم هستند. عابد الجابری معتقد است که مسلمان عربی امروزی چنان در زمان گذشته ساکن و (راکد) در مانده‌اند که تمام نیازهای معرفتی خود را با مراجعه به نظام معرفتی «عصر تدوین» در سده سوم به بعد یا همان نظام سنت قدمایی مبتنی بر فقه و علوم لسانی عربی، به راحتی برآورده می‌کنند، بدون آن که کوچکترین احساس بیگانگی با متون ۱۴۰۰ سال قبل داشته باشد.

به نظر جابری تاریخ ثقافت عربی در زمانی راکد و بدون هیچ تحولی سیر کرده و به امروز رسیده، طوری که زمان حاضر انسان عربی همچون موزه و «نمایشگاهی» است که تمام گذشته او را به نمایش می‌گذارد، به تعبیر دیگری که او آورده است، «عرب گذشته خود را در حال زندگی می‌کند». جابری با تاکید بر این که «ثقافت عربی به مثابه ساختاری مبنایی برای عقل عربی»، از بدو تکوین تا امروز، تنها دارای «یک زمان» بوده که آن هم «ایستا و راکد» و بدون تعیین‌های زمانی مکان‌مند است، می‌نویسد: «زمان راکدی را که عرب امروز می‌زید، همان زمان ایستایی است که اجدادش در سده‌های گذشته آن را زیسته است».

به اعتقاد جابری؛ زندگی در زمان ایستا و متوقف در گذشته، باعث می‌شود که عرب امروزی در تعامل فکری با شخصیت‌های ادبی و اندیشه‌ای زمان گذشته، نه تنها با آنان احساس بیگانگی و دوری نمی‌کند، برعکس، تنها در میان و کنار آنان است که «ذات» یا «خود»ش را کامل یافته و احساس آرامش و حُسن همجواری می‌کند (محمد عابد الجابری، تکوین العقل العربی، الطبعة العاشرة ۲۰۰۹، صص ۴۷ و ۷۰). بدیهی است که موضوع و مشکل تجدد در جوامع مورد نظر جابری، قبل از سازگار کردن امر سنتی با الزامات جدید، تکوین آگاهی خروج از ایستایی است. تلاش برای سازگاری سنت با الزامات دوران جدید، در جایی که سنت قدمایی به عنوان یک مشکل مطرح نشده، امری عاطل و عبث است. به تعبیر دکتر طباطبایی، تنها علم ممکن در شرایط امتناع اندیشیدن، اندیشیدن به شرایط امتناع و تدوین نظریه انحطاط است.

درواقع، سنت قدیم یا در تقارن با یک افق فرهنگی تمدنی به حال منتقل می‌شود و هم‌چنان «نظام سنت» می‌ماند، یا منتقل نمی‌شود و در همان حیث قدیم و در حصار موزه زمان قدیم می‌ماند که سنت قدیم است، و میان این دو وجه سنت، شکافی عمیق و غیرقابل پر شدن به وجود می‌آید. تا آن جاکه این قلم از مجموع مباحث دکتر طباطبایی در باره ایران و طرح آن به عنوان یک «مشکل فلسفی» می‌تواند بفهمد، این است که «وضع» ایران به عنوان «موضوع» ذوحدینی «سیاسی فرهنگی» برای تأمل نظری در «موضوع» دوگانه و پیچیده «درون بیرون» ساختار «امت خلافت» در دوران قدیم، هم‌چون افقی یا مقدمه‌ای برای «وضع» دوباره همان «موضوع» ذوحدینی در «موضوع» پیچیده‌تر «در آستانه» دوران جدید است. در واقع «مشکل ایران» همین جایی ظاهر می‌شود که «حیث‌های» دوگانه مورد اشاره را، از یکسو، نه با استناد به «نظام سنت قدمایی» می‌توان وضع کرد و توضیح داد، زیرا که این نظام دیرگاهی است به تصلب غیرقابل رفع گرفتار آمده، و از سوی دیگر، چنین وضع‌ها و ایضاح‌هایی را، نه با قیاسی از نظام مفاهیم و دستگاه مقولات علوم جدید غربی می‌توان انجام

داد که این نظام نیز به مثابه «سنت جدید»، در میدان مغناطیسی متفاوتی از میدان مغناطیسی مواد تاریخی و تاریخ اندیشه ما ممکن شده است.

بنابراین ابزارهای مفهومی تجدد غربی، پیوند چندان وثیقی با پدیدارهای خارج از فضای فلسفی محل تکوین و تاسیس خود پیدا نمی‌کند. اما متأسفانه مشکل ایران وجه دیگری نیز دارد که پیچیدگی آن را مضاعف و مشدد می‌کند و آن ماهیت دوگانه و تألیفی مفهوم تاریخی «ایران» است. ایران امروز تنها کشوری با مرزهای مشخص و نقشه خاص، همانند اکثریت کشورهای جهان نیست، بلکه چنانچه گذشت، ایران در سیر تاریخی خود همواره مفهومی «سیاسی‌فرهنگی» بوده است که گاهی مرزهای این دو حوزه باهم منطبق بوده، و گاهی هم رابطه این دو وجه از هستی ایران، به اصطلاح منطقی، «عموم و خصوص» بوده است، که البته پرواضح است که هرکدام از این «حد»ها الزامات خاص خود را دارد. پس وضع ایران به مثابه موضوعی با ماهیت تألیفی: سیاسی‌فرهنگی در موقعیت و موضع ذوحدینی درون بیرون نسبت به دوگانه مضاعف «خلافت‌امت/ دولت‌ملت»، امری نیست که از عهده «ایده‌نولوژی‌های جامعه‌شناسانه» که به طریقه و مذهب مختار اندیشیدن روشنفکرانه تبدیل شده است برآید، آن هم در بحبویه گرد - و - غبار پیکارهای بی‌امانی که «تا پای جان» در جریان است. درواقع ایران به مثابه یک پدیدار ذوحدینی «سیاسی‌فرهنگی» در موضع ذوحدینی «درون بیرون»، از یکسو در نسبتی با دوگانه «خلافت‌امت» وضع می‌شود که وضعیت «قدیم» آن است، و از سوی دیگر، در نسبتی با «دولت‌ملت» وضع می‌گردد که وضعیت «جدید» آن می‌باشد.

وضع و توضیح «ایران» به عنوان یک مفهوم نظری پیچیده در حیث‌های مورد اشاره، نیازمند «علم» جدیدی است که تاسیس آن، قدرمتیقن از دو سده پیش‌تر، به تاخیر افتاده است. تاسیس فلسفه ایران و تدوین نظریه خروج از وضعیت و شرایط امتناع اندیشیدن، ضروری‌ترین و تنها علم ممکن است. و این، همه آن چیزی است که این قلم می‌تواند از اصرار دکتر طباطبایی بر طرح ایران به عنوان یک «مشکل فلسفی» بفهمد. زیرا حل یک «مشکل»، تنها با «علمی» ممکن می‌شود که برای حل آن مشکل خاص تاسیس می‌شود. درواقع هر جامعه‌ای معرفت و «شناسی» خاص خود را دارد. این‌گونه نیست که یک علم «جامعه‌شناسی» برای شناختن همه جامعه‌های بشری وجود داشته باشد، یا کفایت کند. به عبارت دیگر، علم جایی تکوین می‌یابد که قبلاً مشکلی بروز یافته و لاینحل باقی مانده باشد، و مهم‌تر این که نسبت به آن مشکل مورد نظر، آگاهی وجود داشته باشد. مواضع آقای دکتر طباطبایی علیه دانشگاه موجود و تأکید او بر دانشگاه ملی که موضوع آن جز ایرانشهر نمی‌تواند باشد، از این منظر قابل فهم است.

به این کلیات بسنده می‌کنم و بقیه مطالبم را با توجه به مسائلی که یکی دو نفر از اعضاء گروه پرنیان، بویژه یکی از ادمینها در باره ایرانشهری پیش کشیده اند، به پاسخ پرسشهای مقدر می‌پردازم.

امکان و امتناع نقد آقای طباطبایی

امروزه نقد نظریه ایران‌شهری به یک مد و مبنایی برای "خالف و تعرف" تبدیل شده است. هرکسی دوست دارد ضمن پند و ارزش‌های اخلاقی به او که باید چنین سخن بگوید و چنان نگوید، ایرادی هم بر گوشه‌ای از سخنان او بگیرد که این سخنان نیز در قریب به همه موارد، شامل یکی دو جمله مطبوعاتی است، حال آنکه اگر قرار باشد روزی پروژه فکری طباطبایی نقد شود، این نقد عمدتاً و کلاً، متوغل در آثار مکتوب او خواهد بود که نظریه او در آنجا طرح شده است.

پروژه طباطبایی یک پروژه فلسفی و به تعبیری دیگر، تدوین نوعی از نسبت میان تفکر و وجود است. هر نقادی اساسی از این نظریه که البته هنوز شرایط آن از حیث مبانی فلسفی در دسترس نیست، لاجرم بایستی معطوف به نقطه کانونی باید باشد.

چندی قبل یکی از مخالفین پرکار ایران‌شهری، زاویه جدیدی برای پیچیدن در نظریه دکتر طباطبایی پیدا کرده بود که به نوعی گرای ایده‌نولوژیکی دادن نیز بود، و آن فقدان عنصر دین در ایران‌شهری بود. البته اینکه مرادشان از ایران‌شهری نظریه بود یا اندیشه، مثل اکثر موارد مبهم است. شاید ایراد این شخص که جلایی‌پور او را "برادر پان‌ترک" نامیده، درست باشد اما از اساس ربطی با نظریه ایران‌شهری پیدا نمی‌کند زیرا ایشان نیز مانند بسیاری، هنوز نمی‌داند نسبت میان تفکر و وجود در این نظریه چگونه است، و اصولاً آن وجودی که متعلق اندیشه فلسفی قرار می‌گیرد چیست. امثال نامبردگان فوق که سهل است. هم اینک مقاله‌ای در سایت تبیان سمنان وجود دارد که استاد بزرگ جامعه‌شنایی دانشگاه تهران، فرق عظیم میان مفهوم زوال و انحطاط را متوجه نشده و به همراه دانشجوی دکتری اش (مریم یارمحمدتوسکی) میان این دو مفهوم بارها خلط کرده است. این استاد که یکی از مدعیان پدری علم جامعه‌شناسی در ایران است و در زمان حیات، ده‌ها بزرگداشت و تجلیل به حساب بیت‌المال برایش برگزار شده، همان دکتر غلامعباس توسلی است. این مقاله که تحت عنوان "تحلیل نظریه سیدجواد طباطبایی" است با این جمله شاهکار: (نظریه انحطاط اندیشه سیاسی در ایران از سوی سیدجواد طباطبایی ...) آغاز می‌شود. جالب اینجاست که بارها هم برای اثبات "انحطاط اندیشه" مزعوم به کتاب "زوال اندیشه" ارجاع می‌دهند اما باز نمی‌فهمند که موضوع چیست. و عجیب‌تر از همه این است که "طباطبایی اندیشه سیاسی را در مقابل اندیشه فلسفی مطرح میکند!!!!!!" این کژفهمی‌های مخمل و کژفهمی‌هایی از این نوع همچون حجابی بر حقیقت شده‌اند، یعنی کسانی که از طریق این دست نوشته‌ها با نظریه ایران‌شهری ارتباط برقرار میکنند، به گمراهی کشیده میشوند.

یکی دیگر از این نوع حجابها کسانی هستند که از یکسو دکتر طباطبایی را در طرح نظریه اش، هگلی می‌دانند اما از سوی دیگر بدون کوچکترین آشنایی با مفاهیم هگلی بصورت خاص و ایده آلیسم آلمانی به صورت عام که آن را آبخشور مبنایی دکتر فرض کرده‌اند، به نقد و نظر می‌پردازند.

در جایی از این نوشته ها اشاره کردم که هنوز پاره هایی اساسیتر از این نظریه به سرانجام نرسیده است تا آن نسبت مذکور میان وجود و تامل فلسفی تمام رخ خود را پدیدار نماید اما همین قدر میتوان گفت که نقادی یک پروژه فلسفی تنها از موضعی در یک پروژه فلسفی متناظر امکان پذیر است و آنچه ماها در حال انجام آنیم، خرده گیریهایی در باره برخی نماهای برون ذات آن نیست و تا اطلاع ثانوی نخواهد بود.

آنچه که فعلا همه ما با عزل نظر از رویکرد موافق، مخالف و ممتنع می توانیم انجام بدهیم، درک درست اندیشه و نظریه ایرانشهری است.

نظریه ایرانشهری و آموزش زبان های محلی

اصولا بحث زبان به صورتی که اینک طرح شده، جایگاهی در نظریه ایرانشهری ندارد. تردیدی نیست که تعدد زبان های رایج در دوره سلسله های حکومتی متعدد در ایران، گواهی است که بدانیم زبان در دوره پیش از اسلام ایران، موضوع مهم و مبنایی نبوده است اما این امر در دوره اسلامی، و بخاطر نقشی که تجدید نوآیین زبان فارسی در حفظ و استقلال سیاسی و فرهنگی ایران در برابر هیمنه و سلطه خلافت عربی ایفاء کرد، به مسئله مهمی تبدیل شد. به خلاف تصور عام که استقلال ایران را نتیجه احیاء زبان فارسی می دانند، باید دانست که استقلال ایران و احیاء زبان فارسی، هر دو بنظر می آیند که پیامد انتقال و حفظ فرهنگ و اندیشه ایرانشهری در قالب زبان عربی هستند. با این حال، شاید تجدید نوآیین زبان فارسی علت تامه حفظ استقلال ایران نباشد اما از مهمترین علل آن است. علی ایحال تجدید نوآیین زبان فارسی و تکوین خردنامه فردوسی در آن و برخی آثار گرانسنگ دیگر، از همان آغاز، زبان فارسی را به زبان سیاست (دربار شاهان ایرانی) و از آن طریق به زبان علم و فرهنگ و حتی دین ایرانی تبدیل ساخت.

هیمنه زبان فارسی بر عرصه علم و فرهنگ و سیاست و تا حدودی دین چنان بوده است که حاکمیت طولانی سلسله های ترک و ترک زبان (مثل سلاجقه، مغولان، صفویه، قاجاریه و برخی قبایل بزرگ دیگر)، رخنه ای در جایگاه شامخ آن بوجود نیاورد. این نکته را هم نباید فراموش کرد که زبان ترکی به هنگام حاکمیت سلسله های ترکی و ترک زبان از این حیث در عرصه رقابت با زبان فارسی وارد نشد که اصولا زبان علم و فرهنگ و سیاست و دین نبود و گرنه هیچ عاملی خواجه نظام و دیگرانی مثل او را و انداشته تا سیاستنامه خود را به زبان فارسی بنویسد. بار دیگر به نظریه ایرانشهری برمی گردم تا بگویم که جارو جنجال بر سر زبان های محلی و رابطه آنها با زبان ملی که بیش از همه مورد توجه پان ترک هاست، بیش از آنکه به ساختار نظریه برگردد، به یکی دو گفتگوی استاد برمی گردد. آنچه به نظریه مربوطه میشود این است که رابطه زبان ملی با زبانهای محلی ایرانی، مثل رابطه همان اقوام با ملت واحد ایرانی است، یعنی اینکه زبان فارسی در یک رابطه دوسویه با همه آنان قرار دارد. یعنی ملت و یا زبان ملی به عنوان کل در بازگشت به اجزاء خود است که به خودش آگاهی پیدا میکند و برعکس. پس آگاهی و خود آگاهی هریک از طرفین جزو و کل، منوط به دیگری است و به همین این رابطه تضایفی نمی تواند صورت تقابلی به خود بگیرد.

این نکته را هم نباید از نظر دور داشت که زبان ترکی، اصالتاً زبان ایرانی نیست بلکه در یک روند تاریخی نه چندان طولانی وارد ایران شده و در مقطعی نیز که از صفویه به عقبتر بر نمی‌گردد، به زبان غالب در بخشی از ایران تبدیل شده است. آنجاکه ابن ندیم در کتاب الفهرست زبانهای ایرانی را به نقل از ابن مقفع می‌شمارد، نامی از زبان ترکی نبرده و علاوه بر آن اکثر سیاحانی که از منطقه آذربایجان دیدن کرده‌اند به رواج زبان پهلوی در آن اشاره کرده‌اند. با توجه به روشن بودن ورود زبان ترکی به ایران، این نتیجه قطعی را می‌توان گرفت که گویشوران زبان ترکی در ایران، تنها ترک‌زبان هستند، نه ترک‌تبار، هرچند نژاد به معنی بیولوژیکی در ایران محلی از اعتبار ندارد. با این مقدمه و همان‌طور که استاد طباطبایی در همان مصاحبه با مهرنامه تأکید کردند، آموزش و تدریس ادبیات زبان‌های محلی هیچ اشکالی ندارد و خیلی هم خوب است ولی: با توجه به الزام‌آور بودن تدریس زبان فارسی به‌عنوان زبان ملی، زبان عربی به‌عنوان زبان آیینی و انگلیسی به‌عنوان زبان رایج بین‌المللی، عملاً امکانی برای آموزش همزمان چهار زبان برای کودکان نمی‌ماند.

دیگر این‌که پان‌هایی که به‌دنبال معرکه‌گیری بر سر آموزش زبان محلی خود هستند، در این حد متوقف نخواهند ماند و چنان‌چه دیدیم، پیش‌بینی ایشان درست بود و خواسته آن‌ها امروز «آموزش به زبان مادری است» نه «آموزش زبان مادری». «آموزش زبان مادری»، چه به‌صورت طبیعی صورت بگیرد که سده‌ها صورت گرفته، و چه به‌صورت تعلیمی صورت بگیرد، خللی در تعامل ارگانیک میان زبان ملی و گروه زبان‌های محلی ایجاد نمی‌کند، اما «آموزش به زبان مادری» چیزی جز خارج شدن زبان‌های محلی از تعامل ارگانیک با زبان ملی و هم‌چنین از تعامل ارگانیک باهمدیگر، و قرار گرفتن در برابر زبان ملی و محدود کردن شمول زبان ملی و به‌دنبال آن محدود ساختن شمول تفاهم ملی، نیست.

نکته دیگر که سطح برخورد نظریه‌پردازان شهری با موضوع زبان‌های محلی را تشدید کرد، تهیه برنامه و منابع درسی برای آموزش زبان ترکی بود. اکثریت منابع درسی که برای این امر معرفی شده بود، به‌نحوی روشن هیچ ارتباطی به حوزه ایران و تبار تاریخی گویشوران ایرانی زبان ترکی نداشت بلکه مربوط به خاستگاه‌های اولیه تبار و نژاد ترک بود. طبیعی است که چنین امری، نتیجه‌ای جز از هم‌گسیختگی و ایجاد تنش فرهنگی میان ایرانیان نداشت. به‌عنوان مثال افسانه دده‌قورقود و کوراوغلی و هیچ ربطی به انسان ایرانی ندارد که ترک‌زبانان امروزی بخش مهم و اصلی آن، یعنی نگهبانان آتش مقدس ایرانی هستند. حتی هر فرد عامی هم که کوراوغلی را بشنود یا بخواند، متوجه می‌شود آن‌جاکه کوراوغلی همه قهرمانان شهرهای مختلف را برای قیام نهایی فرا می‌خواند، هیچ نامی از شهرهای آذری ایرانی و قطب همه آن‌ها تبریز نمی‌برد. از آن‌گذشته چطور یک کودک می‌تواند در کلاس زبان و ادبیات فارسی بخواند که اسطوره او زال و سیمرغ است ولی در کلاس زبان و ادبیات ترکی یاد بگیرد که اسطوره او گرگ خاکستری است، و این کودک دچار دوگانگی و از هم‌گسیختگی نشود؟ و بالاخره مطلب آخر این‌که؛ زبان محلی درست است یا زبان مادری؟ زبان مادری زبان قومی است که یک فرد تنها آن را به‌صورت طبیعی یاد می‌گیرد و غیر از آن نیازمند تعلیم اجباری هیچ زبانی نیست از باب اضطرار نیست.

درواقع آن زبان زبان «مام میهن» اوست. اما جایی از قومیت فرار رفته و وارد مرحله بالاتر «ملت» شده است، زبان مادری به معنی زبان مام میهن، همان زبان ملی است. همه ما یک مام میهن داریم و آن ایران است. ببینید دهتابی که در زمانی که تبریز زیر آتش عراق بود، در رادیو بغداد علیه ایران بیانیه می‌خواند، شعری دارد که در میان پان‌ترک‌ها بسیار معروف و در حکم «قران‌القوم» است. او در آن شعر می‌گوید که روز اول مادرم به‌جای کلمه «آب» به من «سو» یاد داد و به‌جای «نان» به من «چورک» داد و او چیزی در حدود ۲۰ کلمه ترکی می‌شمارد که مادرش اول آن‌ها را یاد داده، نه معادل‌های فارسی آن‌ها را. اما در میان آن کلمات، حتی یک کلمه، تاکید می‌کنم حتی یک کلمه وجود ندارد که فراتر از زندگی ساده روستایی رود و شامل بعد فرهنگی بشود. کلماتی مثل فرهنگ و تمدن و تاریخ و دانش و نظم و فضیلت و عدالت و ادب قانون و حکومت و معادل ترکی ندارد که مادر ترک‌زبانان آن‌ها را به‌عنوان زبان مادری به کودکان آموخته باشند. از این‌جا معلوم می‌شود که زبان مادری ایرانی صاحب تاریخ و تمدن و دانش و فضیلت و ادب و نمی‌تواند زبان ترکی باشد. ما نباید در این‌گونه موارد دچار تعصب شویم، بنده که این حرف را می‌زنم، هنوز زبان رسمی خانه‌مان در تهران، پس از قریب به نیم قرن سکونت در آن ترکی است.

بار دیگر تجدید مطالعی کرده و تاکید می‌کنم که موضوع آموزش زبان محلی جایگاهی در نظریه ایرانشهری ندارد، و مباحث موجود بیشتر پلمیک است. این‌که دولت‌های الان و پس از آن، توان تهیه امکانات برای تدریس زبان‌های محلی را دارند یا نه، و این‌که اصولاً آموزش همزمان چهار زبان به کودک شدنی و به‌صلاح هست یا نه، ربطی به نظریه ایرانشهری ندارد اما دوستانی که زبانهای محلی خود را به زبان ملی مقدم می‌دارند یک دین تاریخی را فراموش نکنند. اگر زبان فارسی نتوانسته در برابر هیمنه زبان عربی مقاومت کند و آن را پس بزند و مآلاً از صحنه وجود حذف میشد، مثل زبان مصر، در آنصورت زبانهای محلی موجود در ایران نیز از میان میرفتند و چه بسا امروزه یک جامعه یکدست عرب‌زبان بودیم. مگر مصر قبل از اسلام تک‌زبان بود؟

عرض شد که به‌خلاف عربان که به‌لحاظ هویتی و آیینی در ظرفی بنام امت عربی به وحدت می‌رسند، مردمان ایران‌زمین نیز در ظرفی بنام دولت ملت ایرانی با زبان واحد به وحدت می‌رسیدند و می‌رسند. دکتر طباطبایی با توجه به مفهوم دولت ملت جدید، گفته‌اند که گویی چنین مضمونی در تاریخ ایران وجود داشته است بی‌آنکه چنین مفاهیمی باشند. ایشان چنین مضمونی از ملی را همواره در داخل «» («ملی») بکار برده‌اند تا خواننده روشمند بداند که این کلمه در مضمون خاصی بکار برده شده، نه در معنایی که اینک همه می‌دانند. یادام می‌آید عدم توجه هاشم آقاچری به این نکته در جلسه کتابخانه ملی، بدجوری موجب خنده حضار شد. علی‌ایحال هرچند دکتر طباطبایی در نسبت دادن صفت «ملی» به ملیت ایرانی کمی جلو رفته است اما در مورد دولت ایرانی چنین انتسابی را برجسته نکرده‌اند. شاید از میان دولت‌های ایرانی پس از اسلام، دولت صفویه ملی‌ترین دولت بنظر برسد اما دکتر در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی (فصل دهم بویژه صص ۳۶۳ به بعد علی‌الخصوص ۳۶۶) در باره ماهیت این دولت از حیث ملی بودن توضیحاتی دارند که من دو سه فراز از آن را نقل می‌کنم.

فراز نخست: صفویان «مانند همه فرمانروایان جهان اسلام، در دوره پیدایش ملیت‌ها و تکوین دولت‌های ملی به منطق سیاست جدید و الزامات آن بی‌اعتنا ماندند». فراز دوم و سوم: «فرمانروایی صفویان از این حیث دولت ملی نبود که زمینه‌های تشکیل حکومت ملی در ایران در صورتی فراهم می‌آمد که شاهان صفوی به جای». در مجموع دکتر طباطبایی دولت صفوی را نوعی «خلافت مرتضوی» در برابر «خلافت عثمانی» ارزیابی کرده است. در بحث دولت توجه به این نکته ضروری است که در اندیشه ایران‌شهری یک حوزه مصالح عام وجود دارد که عبارت از حفظ تمامیت و استقلال ایران در تناظر با قدرتهای بیرونی است. هر دولتی که چنین منافعی را محقق کرده، در واقع توانسته است ظرفی برای «ملت ایرانی» باشد و از این حیث و به تبع آن، بهره‌ای از مضمون «ملی» برده است، همچنانکه دکتر در همین منبع یاد شده در صفحه ۳۶۷ می‌نویسند: (بدین سان پاسخی که با تشکیل دولت «ملی» صفویان به دگرگونی‌های اروپا داده شد، بازگشت به تفسیری از تشیع صوفی‌مآبانه بود). در واقع مراد از «دولت ملی» این است که این دولت‌ها هرگز به معنای دولت‌های ملی در مفهوم جدید نبودند، بنابراین نمی‌توانیم از آن‌ها دموکراسی و آزادی و انتظار داشته باشیم، اما از سوی دیگر دولتهایی بودند که با حفظ مرزها و استقلال ایران، موجبات تکوین ملت ایران را فراهم آوردند.

نظریه ایران‌شهری و ناسیونالیسم

هرچند دکتر طباطبایی گفته اند هگلی نیستند، اما از حیث مبانی نظری، از ایده آلیسم آلمانی هم به کنار نیستند. من آشنایی خوبی با متون زبان اصلی هگلی ندارم ولی تا میزانی که از درسگفته‌های پدیدارشناسی روح بیاد دارم، حقیقت کل است و کل نیز حقیقتی تاریخی است. ملت ایرانی به عنوان یک حقیقت فلسفی، یک کل تاریخی است و از این حیث که یک کل تاریخی است، حقیقت تاریخی هم هست. جزوهای برساننده حقیقت ملت تاریخی ایرانی نیز، هرکدام تا وقتی که در کل تاریخی هستند، حقیقت تاریخی اند و از این حیث حقیقت تاریخی اند که ارگانهایی از یک کل ارگانیک تاریخی اند. هر جزوی که بخواهد از این کل خارج شود و مهمتر از آن در تعارض با این کل قرار بگیرد، از حقیقت تاریخی بودن خارج خواهد شد، چون جزو خواهد ماند و از این حیث بی بهره از حقیقت تاریخی بودن خواهد ماند.

ضمن توجه دادن به تزه‌های دکتر طباطبایی در باره ایران و بویژه تزی که می‌گوید تمام کشورهایی که در حوزه ایران فرهنگی تشکیل شده اند، دولت ملت‌های مشروع و محترم می‌باشند، اما این ملت‌ها، ملت‌هایی هستند که مشروعیت و مبنای ملت بودن خود را تنها از عضویت در سازمان ملل اخذ میکنند و سوای آن مشروعیت قراردادی، دارای مشروعیت تاریخی نیستند و چون ملت تاریخی نیستند بنابراین حقیقت تاریخی هم نیستند. ملت سازمان مللی ترکیه و جمهوری آذربایجان، حقیقت تاریخی ندارند چون کل نیستند، چون هرکدام برپایه یک قوم و یک زبان شکل گرفته اند. یک قوم تنها یک قوم است و از این حیث کل نیست و چون کل نیست ملت نیست.

ترکیه شاید اگر کردها و سایر اقوام دیگر را در خود می پذیرفت (بشرط آنکه در ایران و هر جای دیگر نیز کرد وجود نداشت) و هم چنین آنها نیز متقابلاً می پذیرفتند که جزوی از ملت ترک باشند، امری که محال است، شاید میتوانستند ملت شوند، همچنانکه عربهای عراق و سوریه هم ملت تاریخی نیستند، چون نه کردها و ترکمنها در ضمن آنها قرار میگیرند و نه آنها از خلوص قومی خود دست می کشند. پس مردمان ترک زبان جمهوری آذربایجان و ترکیه و مردم عرب زبان عراق و سوریه، نمی توانند ملت تاریخی و حقیقت تاریخی باشند چون تک عنصری و همچنان بوده و جزو می باشند و از حیث حقیقت تاریخی، خالی از حقیقت و تاریخ واقعی هستند. آنها تنها در ضمن ملیت ایرانی است که ملت تاریخی و حقیقت تاریخی میشوند. این نکته سرالاسرار تغییر خط در دو کشور ترک زبان آذربایجان و ترکیه و دستکاری ساختار زبان در دومی است. از این حیث گزارش محمدعلی فروغی از آتاترک تکان دهنده است.

فروغی که در زمان شکل گیری ترکیه نوین، سفیر ایران در استانبول بود در جلد اول مقالات فروغی از آتاترک نقل کرده است که خطاب به فروغی گفته؛ شما قدر فردوسی و شاهنامه او را نمی دانید زیرا حماسه فردوسی سند مالکیت تاریخی شماست و من چون چنین سند تاریخی ندارم باید آن را جعل و "دست و پا" کنم. و بدتر از آن وضعیت جمهوری آذربایجان است زیرا هر اصلیتی و قدمتی برای زبان ترکی اثبات شود، اصل و اساس آن متعلق به تبریز خواهد بود تا باکو، زیرا جنوب رود ارس همواره آذربایجان و متأثر از فرهنگ ایرانی شهری بوده و شما آن رود، منطقه اران یا آران و متأثر از فرهنگ ارمن بوده است. ترکیه و جمهوری آذربایجان دو ملت ترکی تاریخی نیستند چون شاعر ملی ندارند. جمهوری آذربایجان هر شاعری را که بخواهد مصادره کند، آن شاعر در میدان مغناطیسی تبریز خواهد بود. ترکیه نیز که از برکات گردشگری مولانا بهره مند است و سعی دارد از طریق جعلیاتی که آتاترک به ضرورت آن اشاره کرده است، مولانا را شاعر ملی ترکیه جا بزند، با این مشکل مواجه است که شاعر ملی اش، به زبان ملی اش شعر نگفته است.

نظریه ایرانی شهری و ناسیونالیسم و ملی گرایی

کسانی این نظریه را از نوع ناسیونالیسم متاخر غربی ارزیابی میکنند که هیچ مبنايي ندارد. من در پاسخ، به دو فرازی از دکتر طباطبایی اشاره میکنم که نشان میدهد ایشان آگاهانه با ناسیونالیسم و هر ایدئولوژی غربی دیگر مرزبندی کرده است. اولین مورد درسگفتارهای پدیدار شناسی روح است که بقلم اینجانب تقریر یافته و در دسترس است. استاد در آن درسگفتارها با اشاره به ایدئالیسم آلمانی و بسط آن، تاکید کردند که در فرایند روشنگری غربی در مقطع ۱۸۰۰، شکافی میان دنیای غرب و بقیه بوجود آمد که پرشدنی نیست. وی اضافه کرد که در این مقطع است که انسان جدید غربی با نگرشهای متفاوت فلسفی، منطقی، معرفتی و روانشناسی، متولد شد. اولین و مهمترین معنی سخن استاد اینکه با وجود این شکاف، نمیتوان مفهومی را از آن طرف دره به این طرف منتقل کرد، مگر آنکه اجتهادی در مبانی آن مفهوم صورت گیرد.

مورد دوم در اوایل کتاب نظریه حکومت قانون (ص ۲۳) است که در بحث مربوط به دوره بندی تاریخی، با اشاره به مفهوم "سده های میانی" یا "قرون وسطی"، می نویسند که رنسانس غربی بعد از سده های میانی آن واقع شده است اما در ایران سده های میانی که بنوعی قرون وسطای آن است، بعد از عصر زرین فرهنگ رخ داده که بمنزله رنسانس ماست. ایشان با اشاره به این واقعیت میگویند که تعمیم مفاهیم غربی که در میدان مغناطیسی متفاوت مسیحی تدوین شده، به جهانی خارج از میدان مغناطیسی آن، به نوعی "تعمیم بی رویه" است، مگر آنکه در مقام ضرورت، بتوانیم قبل از انتقال برخی مفاهیم، اجتهادی در مبانی آن مفاهیم با توجه به مبانی و منابع تمدنی خود انجام داده باشیم.

با این مقدمه سعی میکنم خلاصه ای از نظر دکتر را در باره ملیت ایرانی و ربط آن با (nation - state) غربی را بیاورم که در چندین موضع مطرح کرده اند. دکتر با اشاره به مضمون مفهوم دولت - ملت غربی به عنوان مبنایی برای تکوین منافع مشترک، می افزایند؛ چنین مضمونی یعنی ایرانزمین یا الفرس حوزه ای برای منافع مشترک در میان اقوام ایرانی مشاهده می شود بی آنکه هنوز مفهوم ملی تکوین یافته باشد. بیاییم فرض کنیم که دولت ساسانی با قهر و غلبه اقوامی را ذیل دولت خود گرد آورده بود، بی آنکه فرهنگ مشترکی میان آنها شکل گرفته باشد. وقتی که آن قوه قاهره مرکزی سقوط می کند، باید انتظار داشت که اقوام مقهور به قومیت خاص خود برگردند، اما واقعیت های تاریخی نشان می دهد که اقوام مذکور برغم فروپاشی دولت فرس، باز برگرد فروسیت گرد هم آمدند و در نتیجه در جریان موسوم به شعوبیت، لهجه ای جز لهجه فروسیت وجود ندارد. از سوی دیگر عربان پس از تسلط بر ایرانزمین، هیچگاه حوزه شاهنشاهی ساسانی را جزوی از دنیای خود به حساب نیاورده و همچنان همه آنها را به یک اندازه الفرس می دانستند.

پس الفرس یعنی اقوامی ساکن در سرزمینی بنام ایران، شبیحی از مضمون دولت - ملت امروزی را به نمایش می گذاشت. فعالین جریان شعوبیت و سایر نخبگانی که در سنگر فرهنگی پایداری کردند، اولاً از همه اقوام موسوم به ایرانی بودند، ثانیاً هیچکدام در برابر سلطه عربی تنها با تکیه بر امکانات قومی خود ایستادگی نکردند بلکه همه آنان ذیل پرچم واحد الفروسیت یا ایرانی گرد آمدند. در سلسله مقالاتی که بنام اولین نطفه های خودآگاهی ایرانی از ابن قتیبه دینوری آوردم که وی می گوید فضا طوری شده است که هر بی سروپایی خود را "ابن ملوک الاعجمین" معرفی می کردند. اینجا با شبیحی از دولت - ملت ایرانی مواجه می شویم که خود را در تمایز با سلطه عربان می فهمد. این مضمون همان چیزی است که امروزه با مفهوم دولت - ملت شناخته می شود. همچنان که (nation - state) مبنایی برای تکوین منافع و حقوق مشترک بشمار می آید، در ایران هم، اقوام ایرانی در حوزه فرمانروایی یک دولت به وحدت می رسیدند. هر ملتی بمثابه یک وحدت، از تعامل دیالکتیکی و پیوستگی فرهنگی تعدادی اقوام بمثابه کثرات شکل می گیرد. در فرایند دیالکتیک هیچ یک از اعضا، هیچگاه در تقابل با صورت وحدت خود قرار نگیرد و از سوی دیگر، وحدت بدست آمده در هر آنی متکی به همه اعضا به یک میزان می باشد.

بنابراین هیچ قوم ایرانی و یا هیچ زبان ایرانی در تقابل با ملت واحد و زبان ملی قرار نمی‌گیرد تا بحث تقدم و یا تاخر حقوقی به میان بیاید. ملت ایرانی مساوق همه اقوام ایرانی و همه اقوام ایرانی به یک میزان مبنای ملت ایرانی است و در این پیوست ارگانیکی، اقلیت و اکثریت معنی ندارد. اینکه کسی بگوید در ناسیونالیسم طباطبایی یک ملت خاص محور قرار میگیرد و بقیه اقوام عرضی میمانند، چیزی جز اصرار بر نفهمیدن بدیهیات نیست. بزبان منطقی، "کل" هیچگاه در نسبت تقابل و تضاد و یا رابطه تقدم و تاخر با اجزاء خود قرار نمی‌گیرد، زیرا کل در لحظه‌ای که مقدم بر جزو فرض شود، هیچگاه از آن جزو خالی نیست.

نظریه ایرانی‌شهری و جریان‌های روشنفکری

یکی دیگر از پرسش‌های مقدر رابطه میان نظریه ایرانی‌شهری و جریان‌های روشنفکری بود که رابطه‌ای همسو و مسالمت‌آمیز نیست. خصومت یا تقابل جریان‌های روشنفکری با نظریه ایرانی‌شهری که به نظر من تقابلی واقعی و غیرقابل رفع است، به ویژگی هر یک از این دو طرف برمی‌گردد. جریان‌های روشنفکری جریان‌هایی سیاسی‌اجتماعی هستند که همواره در نسبتی سلبی و ایجابی با قدرت تعریف می‌شوند. فرقی نمی‌کند که نسبت یک جریان روشنفکری با قدرت، نسبتی سلبی یا ایجابی باشد، زیرا هر دو نسبت، از حیث تعلق آن‌ها به قدرت، سیاسی و لاجرم ایده‌ئولوژیکی هستند. اگر از منظر امروز به جریان‌های روشنفکری بنگریم، از دو حال خارج نیستند، یا مخالف و برانداز قدرت موجود هستند، یا موافق و محافظ آن هستند. جریان مخالف قدرت موجود، موافق قدرت آتی که در نگاه آنان رهایی‌بخش خواهد بود، و جریان موافق قدرت موجود، مخالف قدرت آتی هستند.

اما نظریه ایرانی‌شهری، نسبتی با قدرت، اعم از موجود و بدیل ندارد و چه بسا به همین دلیل است که همواره از نسبت این نظریه با حاکمیت می‌پرسند، همچنان که در نشست قبلی پرسیده بودند و من سعی دارم در این نشست به یکی از آن‌ها پاسخ بدهم. هم‌چنین این که می‌بینیم، گروهی سعی دارند نظریه ایرانی‌شهری را بدیلی برای نظریه سیاسی ولایت فقیه معرفی کنند تا مگر حساسیت نظام را علیه آن برانگیزند (مثل میری مینق)، یا گروهی دیگر سعی دارند آن را نظریه‌ای دولت‌مدار و موافق قدرت موجود جلوه بدهند (که نمونه‌های آن در همین گروه موجود است - مثل مطلبی که از حسام سلامت منتشر شد)، نیز به همین بی‌نسبتی ایده‌ئولوژیکی نظریه ایرانی‌شهری با قدرت سیاسی برمی‌گردد. اما نظریه ایرانی‌شهری نظریه‌ای فلسفی و در اکتنا خود تاملی در بنیان‌های فکری و فرهنگی ایران با هدف همواره کردن زمینه‌های تشکیل «علم ایران» است. بی‌تردید تا زمانی که تحولی در بنیادهای اندیشه ایرانی رخ ندهد و از شرایط امتناع اندیشیدن بیرون نیاییم، و تا زمانی که در حوزه نظر منافع ملی خود را تدوین نکنیم، از این دستکاری‌های اصلاح‌طلبانه طرفی نخواهیم بست. اتحادیه معظم روشنفکری وطنی، از صدر تا ذیل، از درگذشتگان و موجودین، حق دارند که نظریه ایرانی‌شهری را «ضدمدرن» و «ارتجاعی» و «خطرناک» توصیف کنند زیرا مصادیق زوال و انحطاطی که این نظریه آن‌ها را طرد کرده، دقیقاً همین جماعت بی‌مبنا هستند.

از باب ارایه مثال برای بی‌مبنایی جریان روشنفکری تخته‌بند قدرت، همین اشاره به نظریه فدرالی جناب خاتمی بس که تا زمانی که رئیس‌جمهور بودند و صدها اختیار قانون اساسی و هزاران اختیارات قانون عادی داشتند ولی در قبال قدرتی که ملت به او داده بود هیچ مسولیتی نمی‌پذیرفت و خود را «تدارکات‌چی» می‌دانستند، اما اینک از یکسو که خودش قدرت و اختیار از خانه بیرون آمدن را ندارند و از سوی دیگر کشور در وضعیت متعادل نیست، دنبال ماجراجویی فرا قانون اساسی برآمده است؟! آیا فکر نمی‌کنید این شعبه از جریان روشنفکری، در ایام نزدیک به انتخابات مجلس که حسن روحانی همه دستاوردهای آنان را به باد داده است، دنبال دستاویزی برای رفع مسؤلیت از ایام تصدی و ایجاد امید واهی برای استراق رای مردم نیستند؟ همان‌طور که دکتر طباطبایی در آن نوشته‌ها توضیح داده‌اند، نه همه کشورهای فدرالی، گل و بلبل‌اند، و نه همه کشورهای گل و بلبل، فدرالی‌اند. در برابر این پرسش که چرا وضعیت کشور امروز به این سراسیمگی رسیده، همه افراد حقیقی و حقوقی که در این چهار دهه گذشته مسولیت داشته‌اند باید پاسخگو باشند، و نمی‌توان کوزه‌ها را بر سر فقدان فدرالیسم خرد کرد. بگذریم.

اگر از منظر «موضوع»‌شناسی نیز به این دو گروه بنگریم، اندیشیدن روشنفکرانه فاقد «موضوع»ی علمی است. موضوع علمی یا «موضوع علم» همان ذات و «object»ی است که از عوارض آن در علم مخصوص به آن موضوع صحبت می‌شود. از این حیث اندیشیدن روشنفکرانه که طریق مختار در دوره زوال است، فاقد موضوع مشخصی است. در آثار هر یک از آن‌ها بنگرید، طیف وسیعی از موضوعات قابل مشخص است که ارتباطی منطقی باهم پیدا نمی‌کنند. اما به‌خلاف آن‌ها، موضوع نظریه ایران‌شهری عبارت از «ایران» به عنوان یک «مشکل فلسفی» است. در میان همه آثاری که نظریه‌پرداز ایران‌شهری تولید کرده، حتی اثری، یا فصلی از اثری یافت نمی‌شود که مستقیماً به «ذات و ماهیتی» به نام ایران برگردد. تفکر امری تاریخی است، این سخن بدین معنی است که تفکر در ایران، نمی‌تواند در باره ایران نباشد و یا خارج از تاریخ ایران باشد و از این منظر اگر به تولیدات روشنفکرانی مانند سروش و شریعتی و مطهری و ... نگاهی بیاندازید، اجزایی از تفکرات و تأملات آنان ربطی با تاریخ ایران پیدا نمی‌کند. این‌جا تمایز روشنی میان نظریه ایران‌شهری و جریان‌های روشنفکری پیدا می‌شود.

برای این که حرفی کلی زده باشیم به مصداقی از تفنن بازبهای روشنفکری اشاره می‌کنم که نشان می‌دهد آن‌ها موضوع مشخصی برای تأمل ندارند. البته موضوعی که با پرسش دوران آنها هم ربطی داشته باشد. آقای سروش مقاله بلندی بنام صنعت و قناعت در قالب کتاب دارد. این کتاب گزارش ماموریتی است که او به همراه دو فیلسوف دیگر (از جمله داوری اردکانی) در دهه ۶۰ به شهر توکیو برای شرکت در کنفرانس آینده صنعت داشته است. او در این گزارش (که قطعاً در ذهن مسولان بلندپایه آن زمان تأثیر داشته و این تأثیر خود را در اختلاف نظرات شدید برای ادامه یا عدم ادامه پروژه متروی تهران نشان داد)، با بازگشتی به مبنای "قصد" غزالی، به مخالفت با توسعه صنعتی، بویژه صنعت مترو پرداخته و همه داشته‌های خود از آیات و حدیث و مولوی و ... را به‌کار برده است تا نشان بدهد که صنعت موجب زیاده‌خواهی دنیوی و دوری از دین می‌شود.

به یاد بیاورید که دهه ۶۰ دهه ای بود که در جبهه های جنگ چه فشاری را از ناحیه ضعف صنعت متحمل می شدیم. اما همین شخص امروز یکی از مدعیان عقب ماندگی کشور است، بی آنکه از نقش فیلسوفانه خود در آن عقب ماندگی حداقل اظهار پشیمانی کند. اگر کسی آن مقاله را بخواند یک نکته را خوب در می یابد و آن اینکه؛ فیلسوف انقلاب فرهنگی، در یک محیط خلاءگونه و برای ذات بشر (آنهم بشر دوره غزالی) نظریه پردازی می کند و هیچ تماسی با مکان و زمانی (ایران گرفتار جنگ و ...) که در آن بسر می برد، ندارد.

هاشمی رفسنجانی که به خلاف فیلسوفی مانند سروش، نگاهی نیز به کره زمین داشت، خطبه ای دارد که در آن سعی می کند، مترو و خواص آن را برای مومنین تجسم و تبیین کند. دلیل هاشمی در نماز جمعه این سخنان را بیان می کند این است که موج سنگینی علیه مترو به عنوان یک وسیله مدرن شیطانی به یمن انفاس روحانی دکتر سروش شکل گرفته بود. به خلاف تاملی از نوع مقاله صنعت و قناعت، به موجب مبانی نظریه ایرانشهری، علاوه بر موضوع یا پرابلم، متفکر برای اندیشیدن و تفکر باید موضعی در یک «خودآگاهی ملی» داشته باشد و گرنه بدون چنین موضعی، تفکری وجود ندارد.

از همین جاست که دکتر طباطبایی معتقدند که علوم جدید غربی، از آنجاکه از موضعی در خودآگاهی انسان غربی تکوین یافته است، بنابراین دستگاه مفاهیم این علوم، به صورت مستقیم و بدون اجتهادی در مبانی آن‌ها، قابل انتقال به سرزمین ما نیست و چنین انتقالی را به عنوان «تعمیم بی رویه» می دانند. باید این نکته را در بخش مربوط به ناسیونالیسم توضیح می دادم که علوم جدید غربی علمی به شدت ناسیونالیستی هستند و اگر بخواهیم نسبتی میان نظریه ایرانشهری و مفهوم ناسیونالیسم برقرار کنیم، این نسبت چیزی جز ایجاد علم ایرانی از موضعی در خودآگاهی ایرانی نیست. طبیعی است که هر اتخاذ موضعی در خودآگاهی ملی، زبانی جز زبان ملی ندارد.

اما در میانه پیکار روشنفکری با نظریه ایرانشهری، بیکارتر از همه کسانی هستند که طرفین را به صلح و سازش و رعایت اخلاق نقد فرا می خوانند، غافل از آن که، تا آن جاکه به نظریه ایرانشهری مربوط می شود، تاملات و به صورت دقیق تر، تفننات روشنفکری در کلیت خود وجهی از زوال اندیشیدن است که راهی جز رفع آن وجود ندارد. و تا آن جاکه به جریان روشنفکری مربوط می شود، عجیب نیست که آنان نیز با اساس و کلیت نظریه ای که کلیت آنان را زیر سوال برده به خصومت برخیزند، و حتی این خصومت را ناآگاهانه یا آگاهانه به اندیشه ایرانشهری نیز تعمیم دهند.

آیا نظریه ایرانشهری نسبتی با معطلات روز و راه حلی برای آنها دارد؟

جناب موتابیان جلسه قبل، پرسشی با مضمون فوق مطرح کردند که نمی دانم آقا امین پاسخی دادند یا نه. با این فرض که آقا امین آن را ندیده اند، من پاسخی تقدیم میکنم. آقای طباطبایی بگمانم در گفتگوی معروف با ماهنامه همشهری در برابر چنین پرسشی گفتند که "کار من نسخه پیچی نیست بلکه سعی من طرح پرسش است".

نسخه پیچی کار روشنفکران است که برای هر پرسش طرح شده و ناشده، جوابی از پیش در آستین دارند، چون امور باید به سمتی برود که منافع آنان ایجاب می کند. نظریه ایرانشهری، طرحی پژوهشی است که از چهار دهه قبل شروع شده و بخش هایی از آن محقق شده است اما این طرح هنوز کامل نشده است. دکتر در موضوع "ناملی در باره ایران" اعلام کرده است که بعد از مجلدات مکتب تبریز و نظریه حکومت قانون که شامل دوره گذار و دوره مشروطه است، دو مجلد دیگر خواهند نوشت که اولی شامل دوره ملی شدن صنعت نفت و دیگر شامل دوره از ملی شدن صنعت نفت تا مقدمات انقلاب ۱۳۵۷ خواهد بود.

باید منتظر ماند و دید که آیا این دو مجلد نوشته خواهد شد یا نه. تنها پس از تکمیل آن به شرح مذکور است که می توان نظریه ایرانشهری را از این حیث مورد تامل قرار داد. خود دکتر که همواره می گویند که هنوز در راه هستند و به جایی که آنجا بایستند، هنوز نرسیده اند. درواقع در پایان این راه معلوم خواهد شد که نظریه ایرانشهری توانسته است نظریه ای برای زوال اندیشیدن و انحطاط ایران تدوین کند یا نه، زیرا ایشان بارها گفته اند که در شرایط امتناع اندیشیدن، تنها نظریه ممکن، تدوین نظریه خروج از شرایط امتناع است. یک کلام، هنوز باید با طباطبایی همراه بود و همراهی کرد. کسانی که با این نظریه مخالفند، از آنجا که بیشتر در فلسفه های تحلیلی قرار دارند، مخالف تصورات خود هستند.