

ایران‌شهر طباطبایی

نوشته‌ی عبدی کلانتری

۱- فرضیه‌ی انحطاط

دو دهه پیش، نام جواد طباطبایی با عنوان‌هایی مثل «زوال اندیشه در ایران» و «انحطاط ایران‌زمین» شناخته می‌شد. اولی در بدو امر به نظر می‌رسید نوعی گرت‌برداری از نظریه‌ی «امتناع تفکر» آرامش دوستدار فیلسوف مقیم آلمان باشد که اوایل دهه‌ی ۱۳۶۰ شمسی از سوی دوستدار و با تلاش غلامحسین ساعدی در اروپا به چاپ رسید و موضوع آن شکست عقلانیت فلسفی در تمدن اسلامی بود که در نهایت منجر به تسلط فرهنگ دینی اسلامی و «ادبیات» به ویژه از نوع عرفانی بر فضای ذهنیت ایرانی گشت و برآیند آن در دوران معاصر باعث پوکی و میان‌تهی بودن «روشنفکری ایرانی» شد که آرامش دوستدار از آن به «دین‌خویی» تعبیر کرده‌بود. این شباهت ظاهری بود و ارزیابی‌های دوستدار و طباطبایی از فلسفه‌ی اسلامی، اسلام ایرانی و تشیع، و میراث دینی/سیاسی دوران باستان در دو جهت کاملاً مخالف یکدیگر حرکت کرد. از نظریه‌ی زوال اندیشه که بگذریم، مفهوم و نظریه‌ی «انحطاط ایران‌زمین» اما از خود طباطبایی بود مشتمل بر نوع خاصی از دوره‌بندی تاریخی برای فهم سیر تحولات سیاسی در حوزه‌ی جغرافیایی «ایران‌زمین». از همان ابتدا اصرار داشت که هدف او نه تاریخ‌نگاری بلکه بررسی «سیر اندیشه‌ی سیاسی طبق منطق درونی آن» است. رویدادهای تاریخی فقط تا جایی که آن «منطق درونی» را تأیید کنند مورد ملاحظه قرار می‌گرفتند.



جواد طباطبایی

برای من جالب و کنج‌کاوی‌برانگیز بود که یک نویسنده‌ی ایرانی قصد کند همه‌ی الگوهای آشنای دوره‌بندی تاریخی متداول در غرب، مثل «باستان / قرون وسطا / مدرن»، یا «برده‌داری / فئودالیسم / سرمایه‌داری»، یا «وجه تولید آسیایی» و الگوهای مشابه دیگر را کنار بزند و جاه‌طلبانه بخواهد دوره‌بندی ابتکاری جدیدی از کل تاریخ ایران از زمان هخامنشیان تا امروز، طبق «منطق درونی» نوعی تاریخ‌نگاری «فلسفی»، پیش بگذارد، آنهم در چشم‌اندازی تطبیقی با تاریخ سیاسی غرب. چه کار شگفتی! به ویژه در عصر تخصصی شدن رشته‌های علوم اجتماعی، تخصصی شدن تاریخ‌نگاری، و از اعتبار

افتادن کامل «فلسفه‌ی تاریخ» قرن نوزدهمی! آن «منطق درونی» چه می‌توانست باشد؟ شاه‌کلید فهم فرهنگ و سیاست طی قرن‌ها، و راه برونرفت از باتلاق زوال و انحطاط امروز! «ایرانی نمی‌تواند در مواد تاریخ و تاریخ اندیشه‌ی خود از پشت "شیشه‌ی کبود" ایران‌شناسی نظر کند و "هویت" خود را از مجرای آگاهی انسان غربی دریابد.» (مکتب تبریز، ص ۱۶) در کتاب «دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران»، علاوه بر زوال «اندیشه»، بررسی نوعی کاراکتر تیپیک ایرانی (یا شاید «ملی») یعنی همان منشی «سست‌عنصری و نادانی» مژمن و تاریخی ایرانیان با مقدار زیادی ارجاعات تاریخی مشخص به رفتار و سرشت شاهان، وزیران و خاصان و سفیران آنها، و با عطف توجه به مفهوم غربی «کنجکاوی» به نقل از هانس بلومبرگ، و فقدان این «کنجکاوی» در ایران، تا اندازه‌ی تشریح می‌شود. این «سست‌عنصری و نادانی» در کاراکتر ایرانی، چه نسبتی با آن «آگاهی ملی» غرورآفرین داشت که از طریق نظریه‌ی ایران‌شهری نسل به نسل از دوران باستان به امروز رسیده بود؟

کتاب پانصد صفحه‌ای «دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران» — که گویا قرار است در چاپ جدید حجم آن به دو برابر برسد — هر چند عنوان «دیباچه» را برخورد داشت اما یک «تور-د-فورس» کامل بود از «دوران گذار» (۱۵۰۰ میلادی تا اوایل قاجار) که تصویر نسبتاً دقیقی از اوضاع سیاسی حاکمان و اطرافیان آنها می‌داد. این کار با رجوع به بسیاری منابع تاریخی، خاطرات‌ها، سفرنامه‌های خارجی، سفرنامه‌های ایرانیان، و همین‌طور منابع نظری غربی در جامعه‌شناسی تاریخی و در تحلیل «تاریخ مفهوم‌ها»، صورت می‌گیرد. این روش در ارائه‌ی تاریخ ایران، تا آنجا که من می‌دانم در زبان فارسی سابقه‌ای ندارد. کتاب «دیباچه» به این اعتبار رساله‌ی مهمی است در فهم سه یا چهار قرن تاریخ سیاسی ایران که در پاسخ‌گویی به دلایل «عقب‌ماندگی کنونی ما» راهی طولانی می‌پیماید. سازمان دادن به انبوهی از منابع پراکنده و متفاوت از لحاظ ژانر، و سامان دادن برحسب موضوع یا تنظیم تماتیک آنها همراه با ارجاعات ریز، نکته‌بینی‌های بسیار در متن و پانویس‌ها، و فاصله‌گرفتن از آنها برای تثویز کردن در سطوح انتزاعی‌تر، همراه با گوشه‌چشمی به تحولات موازی اروپا در چشم‌اندازی تطبیقی (به ویژه مناطقی که با ایران مراد شده‌اند مثل هلند، فرانسه، انگلستان، اسپانیا، و روسیه)، دستاورد بزرگ جواد طباطبایی در این مجلد بود. از موضوع‌های فرعی مهم در جامعه‌شناسی تاریخی در کتاب «دیباچه» می‌توان به این نمونه‌ها نظر انداخت:

- شکل‌نگرفتن «اشرافیت» (آریستوکراسی) در ایران و دلایل جامعه‌شناختی آن در مقایسه با اروپا؛
- مقایسه‌ی تاریخی و نظری فورم «سلطنت مطلقه‌ی ایرانی» با فورم «آبسالوتیست استیت» اروپایی که دولت مطلقه‌ای «مشروط» بود؛
- شکل‌نگرفتن «دولت» (دولت ملی) در عصر صفوی برخلاف ادعای تاریخ‌نگاران چون والتر هینس و راجر سیوری؛
- نقش برجسته‌ی خواجه‌سرایان و حرمسراها در شیوه‌ی حکمرانی و عدم تداوم و ثبات نهاد حکومت؛
- ویژگی خاص نهاد جانشینی شاهان یعنی نهاد «شاهزادگی» و وضعیت خاص و ناپایدار و ناامن شاهزادگان از عصر صفوی به بعد، مرتبط با موضوع پیشین؛
- بررسی کنش‌ها و منشی‌های سفیران ایران در اروپا از زاویه‌ی ادراک آنها از منطق دیپلماسی در عصر نو؛
- تحلیل نهاد وزارت و بررسی «وزیرکشی» به عنوان روش خاصی از حکومت مطلقه‌ی عصر گذار و نقش آن در فکر سیاسی وقت؛
- ادعای اینکه «حامل» جدید اندیشه‌ی ایران‌شهری و وحدت «ملی» در دوران زوال و انحطاط، نه نهاد سلطنت بلکه «ادبیات و فرهنگ فارسی» بود.

هیچ‌کدام از موضوع‌های بالا ارتباطی به «فلسفه» به ویژه فلسفه‌ی تاریخ یا فلسفه‌ی سیاسی ندارند. کسانی که به جامعه‌شناسی تاریخی علاقه دارند، مثل خود من، این تماتیک‌ها را انگیزه‌ای برای کنجکاوی‌های تاریخی بیشتر می‌توانند بیابند. اما چارچوب نظری طباطبایی به کلی داستانی دیگر است. کمی پایین‌تر به آن خواهیم پرداخت.

در کنار نظریه‌ی «انحطاط»، همان‌زمان «نظریه‌ی ایران‌شهری» نیز از سوی طباطبایی مطرح شده بود اما چندان سروصدایی به پا نکرده بود. «ایران‌شهری» آنطور که طباطبایی آنرا می‌فهمد یک «اندیشه» است با سه رکن که در واقع آنرا «اندیشه ایرانی - یونانی - اسلامی» می‌کند. فروشندگان امروزی «ایران‌شهری» فقط رکن اول را دوست دارند و در مورد آن دو رکن دیگر ساکت‌اند. در قسمت پایانی این یادداشت به این نکته برمی‌گردم.

اینکه امروز، دو سه دهه پس از طرح «نظریه‌ی ایران‌شهری» این نظریه یکباره سروصدای بسیار به پا کرده، و در عوض «زوال اندیشه» و «انحطاط ایران» تا اندازه‌ای به عقب صحنه رفته، خود نکته‌ی قابل تأملی است. تئوری‌های امتناع، زوال، انحطاط، و فروپاشی با خود نوعی «یتوس» یا حال و هوا و خلق و خوی شکست تراژیک و درماندگی به همراه دارند و «خروجی» آنها به هیچ‌وجه حس عظمت و افتخار به گذشته‌ی باشکوه نیست. در این مورد، نوشته‌های آرامش دوستدار مقام یگانه‌ای در فهم تاریخ فرهنگی ما در گذشته و اکنون دارد. حال می‌بینیم که امروزه «نظریه‌ی ایران‌شهری» را فروشندگانش به عنوان نوعی ظفرمندی تاریخی، گونه‌ای شکست‌ناپذیری فرهنگ و «هویت ملی» طی هزاره‌ها، و قدمت زوال‌ناپذیر نهاد حکمروایی خاص ایرانی عرضه می‌کنند. دیگر خبری از «انحطاط» نمی‌شنویم!

به حس و هوای این جمله و عبارات «مشکل بنیادین»، «امتناع اندیشه»، «زوال و انحطاط مقاومت‌ناپذیر»، و «بی‌هیچ تردیدی» توجه کنید،

تا زمانی که مشکل بنیادین دوران جدید تاریخ ایران، یعنی مشکل امتناع اندیشه، امکان طرح نیابد، بی‌هیچ تردیدی، وضعیت فرهنگ و تمدن ایرانی راه هموار زوال و انحطاط مقاومت‌ناپذیر خود را همچون سده‌های گذشته ادامه خواهد داد. (ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۲۹)

معنی جمله‌ی بالا آن است که تا زمان انتشار کتاب‌های طباطبایی، مشکل امتناع اندیشه «امکان طرح» هم نیافته، چه برسد به اینکه فراتر از امکان طرح، امکان تحلیل و امکان راه حل هم برایش پیدا شود! پس دستکم تا این سال‌ها، «بی‌تردید» کل فرهنگ و تمدن ایرانی به زوال و انحطاط «مقاومت‌ناپذیر» ادامه می‌داده‌است. اینکه پس از این تاریخ چه رخ داده، درست روشن نیست.

هر نظریه برای آنکه در سطح عام مورد اقبال واقع شود، از لحاظ جامعه‌شناختی، نیازمند یک زمینه‌ی پذیرش فرهنگی است همراه با ابزارها و نهادهایی چون بودجه، رسانه، آکادمی، و دستگاه‌های ایدئولوژیک و تبلیغاتی (دولتی یا خصوصی). آن فکر یا «نظریه» نیازمند گروه یا گروه‌های «حامل» است، کسانی که از جانداختن آن فکر در جامعه، نفع مادی یا معنوی می‌برند یا قدرت اقتصادی و سیاسی خود را تعمیق می‌بخشند. افکار دینی نیازمند دستگاه کلیسا است و «حاملان» ای چون قشر کاهنان و کشیشان و مبلغان و واعظان. دیدگاه‌های هنری نیازمند موزه‌ها و گالری‌ها و منتقدان و کیوریتورهاست. نظریه‌های سیاسی نیازمند احزاب و سازمانها و ایدئولوگ‌ها و ارگانهای مطبوعاتی و غیره. به هر حال همه‌ی این‌ها زمانی مؤثر می‌افتد و افکار جمعی را به سمت خود می‌کشند که زمینه‌ی دریافت هم فراهم باشد، یعنی عواملی اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی مثل آهن‌ربا شرایط را برای جذب آن ایده‌ها فراهم کرده‌باشند، تا «حاملان» و تبلیغ‌گران آستین بالا بزنند و وارد معرکه شوند.

«نظریه‌ی ایرانشهری» به روایت جواد طباطبایی نوید می‌دهد که ایرانزمین می‌تواند از «لبه پرتگاه» خودش را نجات دهد و اعتبار و شکوه و غرور یک حوزه‌ی تمدنی بزرگ را دوباره احیا کند. مثل ققنوس که از خاکستر سر برکشد؛ مثل رستاخیز دوباره‌ی ملتی تحقیر شده: یک ایران بزرگ و امن و محترم و معتبر با دولتی قدرتمند که باید احیاء یا بازپس گرفته شود. به نظر می‌رسد اشتیاق به این نظریه و زمینه‌ی بکر دریافت این فکر (یا احساس)، همان سرخوردگی شدید مردم از اوضاع کنونی، ورشکستگی اقتصادی و سیاسی کشور، تحریک احساسات ملی و ملی‌گرایانه تا حد افراطی پان‌ایرانیسم (اعم از جمهوری‌خواه یا شاهنشاهی؛ سکولار یا اسلامگرا) و احساس نیاز به دولت قدرتمند مرکزگرا در ایران است، اوضاعی که بی‌شبهت به دوران قبل از زمام‌داری رضاشاه نیست، دستکم از لحاظ حس‌وحال و «ایتوس» اجتماعی. گروه یا گروه‌های «حامل» این نوع پان‌ایرانیسم و دولت مقتدر مرکزگرا امروزه روشنفکران نئوکان در داخل و خارج کشوراند. جافتادن دیدگاه‌های نومحافظه‌کار یا نئوکانسرواتیو در فرهنگ و سیاست کنونی ایران، نشان‌دهنده‌ی تحول «آگاهی در خود» به «آگاهی برای خود» طبقات فرادست و ایدئولوگ‌های حامی آنهاست در زمانی که جنبش‌های چپ یا لیبرال‌دموکرات در ایران و جهان شکست خورده یا سرکوب شده‌اند. تحولی که در زمان محمدرضا شاه علاوه‌بر همه‌ی تلاش‌های حاکمیت برای برکشیدن «کوروش»، «رستاخیز»، «تمدن بزرگ»، و شکوه دوهزار و پانصدساله‌ی آریایی و آریامهری تحقق پیدا نکرد.

طباطبایی می‌نویسد،

من تردید ندارم که ایران بر لبه‌ی یکی از آن پرتگاه‌های هولناکی است که بارها این کشور در برابر آن‌ها قرار گرفته‌است و چنان‌که از تاریخ ایران می‌توان دریافت، ایرانیان، پیوسته، در چنین شرایطی، دریافت خود از بحران ژرف را به ژرفای خودآگاهی تبدیل کرده‌اند. (دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، ص ۱۹)

برای روشندگان و تبلیغ‌گران، نظریه‌ی ایرانشهری همان «خودآگاهی ژرف ملی» است که راه نجات را نشان می‌دهد؛ نوعی «مأموریت برای وطن» است. به قول طباطبایی «تأسیس نوآیین» است! «نظریه‌ی ایرانشهری» هم‌زمان می‌خواهد «طرحی از نظریه‌ی دولت در ایران» هم باشد و می‌دانیم که «عنصر اساسی اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری مفهوم شاه آرمانی بود» (ابن خلدون، ص ۲۸) در تلقی طباطبایی، «نهج‌البلاغه» هم حاوی نمونه‌ای از اندیشه‌ی ایرانشهری است، اما روشندگان امروزین ذکری از آن نمی‌کنند. «اندیشه‌ی ایرانشهری» می‌خواهد هم توصیفی باشد و هم تجویزی. هم گذشته را برای ما در طرحی جامع و یکپارچه‌ساز به لحاظ فکری و فرهنگی، بازسازی کند و هم با ارائه یک «خودآگاهی ژرف» در قبال بهترین شیوه‌ی فرمانروایی در ایران، راه آینده‌ی روشن و پر عظمت پیش پای ما بگشاید. همه چیز در متر و معیار کلان و بسیار کلان تعریف شده، گویی ارواح اسوالد اسپننگر و آرنولد توین‌بی را احضار کرده‌باشیم، گویی با امپراتوری بیزانس شرقی یا امپراتوری عثمانی سرو کار داریم: «زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران‌زمین» ما را از پا درآورد؛ «با فروپاشی ایران‌زمین، ایران در مرزهای کنونی آن تثبیت شد»؛ اکنون «برای تبیین علل و اسباب این فروپاشی از طرح نظریه‌ی انحطاط ایران گریزی نیست.» (عبارات در گیومه از طباطبایی، تأکید از من) این فروپاشی در «پایان دوران گذار» قطعی شد — «دوران گذار» عمدتاً عصر صفوی است و اوضاع ناپایدار زنده و افشار تا آستانه‌ی مشروطه. از آن پس نیز شکست‌های بیشتری به دنبال می‌آید تا به امروز می‌رسیم. امروز اما به یمن نظریه‌ی ایرانشهری که همان «خودآگاهی ژرف ملی» است، و نظریه‌ی دولت نوین ایرانشهر، می‌توانیم دوباره در منطقه قامت راست کنیم و در دنیا میان شرق و غرب، مستقل و سرافراز باشیم. در پایان این مقاله به نظریه‌ی ایرانشهری باز خواهیم گشت.

۲- دوره‌بندی تاریخی

یکی از نوآورترین جنبه‌های تحقیقات جواد طباطبایی، دوره بندی تاریخ ایران است که راهنمای کلی و دروازه‌ی ورود به تعبیرات و مباحث جزئی‌تر اوست. این دوره‌بندی تاریخی منحصرأ بر پایه‌ی «اندیشه‌ی سیاسی» بنا شده و نه به هیچ وجه بر اساس فورماسیون اقتصادی/اجتماعی. ابتدا، چنانچه مرسوم است، سراسر تاریخ ایران‌زمین به دو دوره‌ی دراز «باستان» و «دوران اسلامی» تقسیم می‌شود. دوران اسلامی خود از سه دوران رنسانس یا «نوزایش»، سپس «سده‌های میانه»، آنگاه عصر تجدد تشکیل شده‌است. سده‌های میانه نیز تقسیماتی دارد که مهمترین آن بخش پایانی یا «دوران گذار» است که به تقریب صفویان، زندیه، افشاریه و اوایل قاجار را در بر می‌گیرد و برای طباطبایی بسیار دوران مهمی تلقی می‌شود. تمامی جلد نخست «تأملی در باره‌ی ایران» به این «دوران گذار» اختصاص دارد. **واحد بزرگ زوال و انحطاط** از دید طباطبایی بخش متأخر دوره‌ی اسلامی تاریخ ایران است. به دنبال «عصر زرین» و کوتاه رنسانس اسلامی، در این دوره، آیین شاهنشاهی باستانی یا «اندیشه‌ی ایرانشهری» رو به زوال می‌گذارد، سلطنت مطلقه جای آن را می‌گیرد و ایران را بیشتر و بیشتر به سمت فروپاشی سوق می‌دهد. در پایان این دوره، همان «دوران گذار» را داریم که حائل میان سده‌های میانه‌ی تاریخ ایران و دوران جدید یا عصر تجدد است.

«دوران گذار» نزد طباطبایی جایگاه بسیار ویژه‌ای دارد. از آن به عنوان «شروع دوران جدید ایران‌زمین» یاد می‌کند و فاصله‌ی این شروع تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس در عصر قاجار، به نظر طباطبایی از «از دیدگاه تحول آتی اندیشه و عمل ایرانی اهمیت ویژه‌ای دارد و از بسیاری جهات، خاستگاه دگرگونی‌های سده‌ی اخیر ایران به شمار می‌رود.» (نظریهء انحطاط، ص ۲۷) دلیل این اهمیت ویژه، **همزمانی با عصر عروج اروپا و جهانگستری تمدن غربی** است که ایران را هم بی‌نصیب نمی‌گذارد.

نقطه‌ی ارجاع «فهم تاریخی» کماکان تاریخ اندیشه در غرب است. مثلاً در مقایسه‌ی رنسانس غرب و رنسانس ایران: در حالیکه عصر اومانیسیم و نوزایش غربی به دنبال قرون وسطای تاریک مسیحی پدیدار شد، در ایران نوزایش با عصر زرین فرهنگی بلافاصله پس از دوران باستان، در عصر امپراتوری اسلامی و با ترجمه‌ی تفکر عقلی یونانی متمایز می‌شود. این نوزایش دوام پیدا نمی‌کند، با سپری شدن آن، وارد یک دوره‌ی دراز «زوال اندیشه» و «انحطاط تاریخی ایران‌زمین» می‌شویم. (دیباچه‌ای بر... صص ۳۱۸-۳۱۹)

باز هم در چشم انداز تطبیقی، از زاویه‌ی فکر سیاسی: میان قرون وسطای مسیحی و نوزایش اروپایی یک دیالوگ درونی وجود دارد و فهم اومانیسیم و رنسانس اروپایی، و تا اندازه‌ای تفکر روشنگری، بدون دانش از الاهیات مسیحی و فلسفه‌ی اسکولاستیک ناممکن است. این را همه می‌دانیم. فلسفه‌ی اسکولاستیک مسیحی هسته‌های عقل‌گرایی و زمینه‌های استقلال دانشگاهی را فراهم کرده بود تا عرصه برای رشد اومانیسیم و سپس سکولاریسم آماده شود. طباطبایی این تمایز بزرگ تاریخ اسلامی با تاریخ مسیحی را این‌گونه خلاصه می‌کند، «گسست از سنت، در تاریخ اندیشه در اروپا، در **تداوم**، و در دوره‌ی اسلامی در **گسست** صورت گرفت.» (دیباچه، ص ۲۸۴ و نیز ۳۴۲-۳۴۴) فکر تجدد در ایران، به باور طباطبایی، در ناآگاهی کامل به سنت عقلی دوران نوزایش اسلامی، صورت می‌گیرد، با «بحران فکری» ناشی از شکست در جنگ‌های ایران و روس، و به شیوه‌ای نیندیشیده — از زاویه‌ی اندیشه‌ی سیاسی.

طباطبایی از اینجا دو نظریه‌ی دیگر بیرون می‌کشد: ورود علوم اجتماعی جدید به کشور ما، اعم از تاریخنگاری یا جامعه‌شناسی و دیگر شاخه‌ها، به خاطر فقدان دیالوگ با سنت، و در شرایط «تصلب» خود سنت که قادر به بازنگری انتقادی درونمان نیست، ریشه در خاک فکری ایرانیان ندارد، به تعبیری وارداتی یا به ضرورت سیاست روز «ایدئولوژیک»

است. نظریه‌ی دوم درباره‌ی نهاد روشنفکری متجدد ایرانی است: روشنفکران ایرانی از مشروطه به این سو، به هنگام کسب اندیشه‌های جدید، نه نسبت به میانی فلسفی روشنگری در بستر اروپایی‌اش آگاهی عمیقی داشتند، نه نسبت به ارتباط درونمان روشنگری با کلام مسیحی، و نه سنت فکری گذشته‌ی ایرانزمین را به درستی می‌شناختند، اعم از سنت خدای نامک‌های باستانی یا سنت عقلی فلسفه‌ی اسلامی که از یونانی‌ها گرفته شده بود، یا سنت تشرع نزد حافظان دین و خلافت. در نتیجه، نهاد روشنفکری ایرانی، سیاست‌زده، سطحی، و دستاموز ایدئولوژی‌های سیاسی وارداتی است، که از دید طباطبایی عمدتاً دیدگاه‌های سیاسی چپ را در بر می‌گیرد. جلد دوم «تأملی در باره ایران» (شامل دو کتاب) و جلد سوم (کتاب‌های هنوز در دست انتشار) بررسی نحوه‌ی ورود فکر روشنگری و تعبیرهای خاص روشنفکران سکولار عصر مشروطه و مجتهدان مسلمان اصلاح طلب است. جلد دوم، کتاب‌های «مکتب تبریز» و «حکومت قانون»، مرور رساله‌های این روشنگران عصر تجدد اند، که از زاویه‌ی اندیشه‌ی سیاسی، طباطبایی کارشان را خلاصه، مرور، و ارزیابی می‌کند. تعبیرات طباطبایی از این رساله‌ها خواندنی و بکرند، همه جا با نیم‌نگاه تطبیقی به اندیشه‌ی اروپایی صورت می‌گیرند، و جای چون و چرا هم کم ندارند: مثلاً در مورد اهمیت ملکوم خان یا جمال‌الدین اسدآبادی که اولی را سبک‌مغز و دومی را شاید می‌پندارد.

نخستین انتقاد من به این دوره‌بندی کلان این است: تاریخ ایران باستان برای طباطبایی یک واحد نسبتاً یکپارچه است، یا می‌توان چنین برداشتی از نوشته‌های او کرد، زیرا تأکیدی بر دوره‌بندی داخلی این دوران ندارد. همه‌ی تاریخ باستان برای او با «نظریه‌ی ایرانشهری» متمایز می‌شود. «اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری با توجه به سنت باستانی خود پیوندی با نوعی "فلسفه تاریخ" داشت و از سوی دیگر، از همان دوران باستان ایران زمین، "فلسفه تاریخ" خدای نامه‌ها جز بر پایه شاهی آرمانی فهمیده نمی‌شده است.» (دیباچه، ص ۲۸۷) این نوع یکپارچه سازی، خلاف برداشت تاریخ‌نگاران امروزی ایران باستان است که، از زاویه‌ی تاریخ‌نگاری اجتماعی، هر یک بر دوره‌ی خاصی تمرکز می‌کنند و «تخصص» آنها منحصر به همان دوران خاص است و به هیچ وجه قائل نیستند که می‌توان دوران هخامنشیان، اشکانیان، ساسانیان، ساسانیان را یک کاسه کرد، و دانش تخصصی از یکی خود به خود به معنی دانش از دیگری نیست، حتا از زاویه‌ی همان «اندیشه»، زیرا کیش کاهنان زرتشتی به عنوان ایدئولوژی فرمانروایان در «بالا» هم دستخوش تحول و تطور درونی بود و هم توسط اندیشه‌های دیگری از «پایین» چون آیین‌های مزدک و مانی و زروانیان به چالش گرفته می‌شد که آنها نیز بخشی از سپهر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی را می‌سازند.

۳- مسأله‌ی روش

مختصری بپردازیم به بحث روش یا متدولوژی در فهم تاریخ. تاریخ‌نگاری اجتماعی از قرن نوزدهم تا امروز راه درازی پیموده و حالا با چند مکتب معتبر، دستاوردهای بزرگی برجا گذاشته، مثل مکتب «آنال» (Annales) فرانسوی و مهم‌تر «تاریخ‌نگاری از پایین» در مکتب تاریخ‌نگاری بریتانیایی که عمدتاً به نهادهای اجتماعی و اقتصادی و زندگی گروه‌های متفاوت مردم معمولی و نحوه‌ی زیست و معیشت آنها می‌پردازد، نه تاریخ زیدگان و «بالایی‌ها» و روایت‌هایی که آنها از سیر تمدن به دست داده‌اند. به قول خانم لین هانت تاریخ‌نگار برجسته‌ی آمریکایی، «تاریخ اجتماعی جایگزین تاریخ سیاسی - به عنوان مهم‌ترین حیطه‌ی تحقیق در رشته‌ی تاریخ - شده است.» («درباره‌ی روش در تاریخ‌نگاری معاصر»، در اینجا)

در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، تاریخ‌نگاری فرهنگی و بعدتر تاریخ شکل‌گیری «دیسکورس‌های فرهنگی» نیز به تاریخ اجتماعی پیوند خورد، با این بصیرت که، «روابط اقتصادی و اجتماعی مقدم بر، یا تعیین‌کننده‌ی روابط فرهنگی نیستند، بلکه خود این روابط اقتصادی/اجتماعی میدانی هستند برای تجارب و تولیدات فرهنگی که نمی‌توان چگونگی آنها را رجوع

به بُعدی از تجربه خارج از فرهنگ استنتاج کرد.» (هانت، همان) «فرهنگ» به چه معنی؟ فرهنگ نه به عنوان فرهنگ خواص، رساله‌های حکیمان و ادیبان و متون دست‌نویس قدیمی، بلکه رفتار فرهنگی و باورهای مردم عادی جامعه و شکل‌گیری تلقی‌های گفتاری (دیسکورسیو) در زندگی اجتماعی. فرهنگ نه به عنوان «روح ملی» بلکه به عنوان زیست اجتماعی و رفتار و آداب واقعی مردم که در هر دوران متفاوت تاریخی به ضرورت دگرگونی می‌یابد.

همه‌ی این جریان‌ها به معنی فاصله‌گیری از تاریخ‌نگاری سنتی سلسله‌های پادشاهی، و مهم‌تر، فاصله از «فلسفه‌ی تاریخ» بود که با الگوهای کلان پیشینی در صدد توضیح ظهور و سقوط تمدن‌ها برمی‌آمدند. همزمان و موازی با این تحولات در تحقیقات دانشگاهی، «فلسفه‌ی سیاسی» نیز جای خود را به «علوم سیاسی» داد که بازم نشان‌های فاصله‌گیری از ادعاهای بزرگ غیرقابل اثبات بود به سمت آنچه قابل محاسبه، مقایسه، و پیمایش است. امروزه سیاستمداران، دست‌کم در کشورهای دموکراتیک غربی، حرف‌ها و برنامه‌های خود را بر اساس تعبیرهای فلسفی کلان از سیر تمدن تبلیغ نمی‌کنند بلکه با اتکا به تحقیقات میدانی، آمار، طرز زندگی گروه‌های اجتماعی، و پیش‌بینی روندهای اقتصادی و فرهنگی است که — با تأکید بر بهبود کیفیت زندگی و معیشت شهروندان — افکار عمومی را جلب می‌کنند.

با این توضیح، اگر گمان شما این باشد که فهم و تفسیر تاریخ اجتماعی بر اساس «اندیشه»ی این یا آن وزیر مدبر، حکیم الهی، مجتهد، عارف غرلسرا، یا شاعر حماسی، روشی وارونه است، احتمالاً حق با شماست. جلد دوم *تأمل بر ایران*، «پژوهشی در خاستگاه‌های فکری دوران جدید ایران» است (مکتب تبریز، ص ۱۳). آیا این دوران تاریخی است که نیاز به «خاستگاه فکری» دارد، یا برعکس، این شرایط اجتماعی است که خود خاستگاه افکار می‌شود؟

بنابراین، نخستین مشکلی که روبروی خواننده‌ی کتابهای طباطبایی است مسأله‌ی علیت تاریخی یا «تعین» است. در همه‌ی نوشته‌های طباطبایی، مشخص نیست کجا «مانع معرفتی» یا فقدان بینش و نظریه‌ی سیاسی است که مرحله‌ای از انحطاط را توضیح می‌دهد و برعکس کجا وقوع برخی رویدادهای تاریخی، یا عملکرد بازیگران صحنه‌ی سیاست و حکمرانی است که جلو انکشاف آگاهی و شکل‌گیری نظریه‌ی سیاسی را می‌گیرد. برای طباطبایی همه‌چیز، تمامی جنبه‌های تاریخ تمدن‌ها، از زاویه‌ی شکل‌گیری و تحول «اندیشه‌ی سیاسی» (فلسفه‌ی سیاسی حکمروایی) و «منطق درونی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی» معنی پیدا می‌کند. او مدام بر «منطق درونی اندیشه» تأکید می‌گذارد.

نزد طباطبایی رویدادهای تاریخی تا جایی اهمیت دارند که بر نحوه‌ی شکل‌گیری یا برعکس فقدان «اندیشه» نور بیندازند. با این حال، در هر بزنگاه حساس، هیچ‌کجا تقدم یکی بر دیگری و توضیح تعین یا علیت از یکی به دیگری به روشنی توضیح داده نمی‌شود. وقتی که طباطبایی مستقیماً راجع به رویکرد و متد حرف می‌زند به صراحت می‌گوید زوال و انحطاط از سیرووقایع ناشی نمی‌شود، بلکه از فقدان مفاهیم و «موانع معرفتی» است که باید پدیده‌هایی چون بن‌بست، بحران، شکست، فروپاشی، و انحطاط را توضیح داد. اما وقتی که او به روایت رویدادهای تاریخی می‌پردازد، دینامیسم خود وقایع و خودویژگی‌های رفتاری شاهان ایرانی، وزیران، سران نظامی قبایل، وضعیت خواجه‌سرایان و حرمسراها و شاهزادگان و دسیسه‌پردازان و سفاهت سفیران است که آن وقایع را توضیح می‌دهد. لازم به گفتن نیست که در نوشته‌های طباطبایی — در همه‌ی دوره‌های تاریخی از باستان تاکنون — جایی برای اوضاع اقلیمی، روابط اقتصادی، نهادهای مالکیت، تقسیمات کشوری، سازمان دیوان، سیستم خراج دیوانی و بودجه، سیستم پولی و سکه‌زنی، بازار و بازرگانی، تجارت داخلی و خارجی، تنظیمات جنگی، جمعیت و ترکیبات قومی، نژادی، زبانی، نظام طبقاتی و کاستی، رفتار و آگاهی طبقات مختلف — پیش و پس از ورود اسلام — وجود ندارد، مگر فقط اشاره به عدم استقلال این حوزه‌ها و وابستگی‌شان به هوی و هوس شخص شاه.

شاید با عطف به همین ملاحظات باشد که جواد طباطبایی در توجیه روش خود می‌نویسد قصد او تاریخنگاری نیست و او اساساً علوم اجتماعی مدرن و به ویژه جامعه‌شناسی تاریخی را برای فهم تاریخ سیاسی ایران کافی و وافی به مقصود نمی‌یابد. از خوانندگان انتظار می‌رود این را نشانه‌ی عظمتی فلسفی و رای دلمشغولی‌های پیش‌یا افتاده‌ی علوم اجتماعی بیندارند. عزیزمگاه طباطبایی برای فهم تاریخ تمدن، «فکر فلسفی» است. برای نمونه به این جمله توجه کنید،

بن‌بست جنبش مشروطه‌خواهی و تعطیل آن - که بنا به تعریف تعطیل بردار نبود - واقعه‌ای سیاسی و تاریخی نیست، بلکه فلسفی است و خاستگاه آن بحرانی در آگاهی است که **نطفه‌ء شکست آن با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس بسته شد**، اما تأسیس و تدوین نظریه‌ء آن امکان‌پذیر نشد. (همان، ص ۱۷، تأکید از من)

این جمله را چگونه بفهمیم؟ بن‌بست، «تعطیل»، و شکست یک جنبش اجتماعی از دید مؤلف، دلایل اجتماعی ندارد بلکه ناشی از دلایل فلسفی است؟ دوباره جمله‌ی بالا را بخوانیم: ۱) بن‌بست یک جنبش، واقعه‌ای سیاسی و تاریخی نیست بلکه واقعه‌ای فلسفی است. چرا؟ ۲) چون «خاستگاه آن»، بحرانی در آگاهی است! خاستگاه کدام؟ چرا بحران در آگاهی خاستگاه بحران سیاسی است؟ منظور از «آگاهی» چیست؟ چه نوع آگاهی‌ای، آگاهی چه کسی یا کسانی؟ آگاهی نسبت به چه چیزی؟ نسبت به اندیشه‌ی ایرانشهری باستانی؟ ۳) «نطفه‌ی شکست آن» (نطفه‌ی شکست آگاهی؟ نطفه‌ی شکست فلسفی؟ نطفه‌ی شکست سیاسی؟) باری، نطفه‌ی شکست آن «با شکست در جنگ‌هایی ایران و روس بسته شد». ۴) اما «تأسیس و تدوین نظریه‌ی آن» (دوباره معلوم نیست «آن» به چه برمی‌گردد شکست جنگی؟) امکان‌پذیر نشد.

آیا این جمله‌ی آخر به این معنی است که هر رویداد سیاسی برای آنکه فهمیده شود باید پس از رخداد درباره‌اش نظریه‌ای «تأسیس» شود؟ اگر اینطور باشد، این آیا خلاف حکم اول نیست که دو خط پیشتر گفته بود برای فهم شکست باید به بحران فلسفی و بحران «آگاهی» پیش از آن رجوع کرد؟ کدام پیشین و کدام پسین است؟ خود آن «آگاهی» چگونه قرار بوده به دست آید که بدست نیامد و دچار بحران شد؟

همانطور که در بالا نقل کردیم، طباطبایی تأکید کرده بود که اساساً تا همین امروز که ایران در «لبه‌ی پرتگاه» قرار گرفته، «مشکل بنیادین دوران جدید تاریخ ایران، یعنی مشکل امتناع اندیشه، امکان طرح نیافته!» یعنی حتا طرح هم نشده، چه برسد به اینکه «بسط بی‌سابقه‌ای» پیدا کند! از آنجا که نقطه‌ء عزیمت ما «فکر سیاسی» است، همه چیز بستگی به این دارد که به کدام متن از میان سیرالملوک‌ها و اندرزنامه‌ها رجوع کنیم، یکی حکایت از بن‌بست و فروپاشی دارد، دیگری نشان از آگاهی تاریخی جدید! طبعاً دچار تناقض خواهیم شد چون داریم وقایع تاریخی را طبق «فکر فلسفه سیاسی» یا فکر شبه‌فلسفی بازسازی می‌کنیم.

طباطبایی به گفته‌ی خودش فقط حوادثی از تاریخ واقعی را نقل می‌کند که برای «نظریه فلسفی» مفید باشند، و اگر حوادث دیگری در تاریخ رخ داده باشد، با اهمیت یا بی‌اهمیت، که با «تاریخ اندیشه» و «منطق درونی آن» به روایت طباطبایی همراستا نباشند، جایی در بحث او پیدا نخواهند کرد. او پیشاپیش طرحی کلان در انداخته، سپس به نحو گزینشی وقایعی از تاریخ سیاسی یا نظامی را در «اثبات» طرح خود می‌آورد تا به انسجام «تاریخ اندیشه» اش خدشه‌ای وارد نشود.

۴ - تاریخنگاری مفهومی

مشغله‌ی جانبی اما همیشه حاضر در کتاب‌های طباطبایی «فکر تاریخی» است یا نحوه‌ی نگاه به تاریخ و فهم آن، همراه با مواد و مصالح یا مفهوم‌هایی که فقط به اعتبار آنها می‌توانیم سیر وقایع گذشته و حال را درک کنیم. فکر تاریخی یا تاریخنگارانه هم مثل پیشینه‌ی بسیاری از علوم اجتماعی از اختراعات یونانی‌ها و رومی‌های باستان بوده در کار کسانی چون هرودت، توسیدید، پولیبیوس، تاسیتوس، و دیگران. ایرانیان تاریخنگاری به مفهوم یونانی/اروپایی نداشته‌اند. اما برخی پژوهشگران، از جمله طباطبایی، بر این عقیده‌اند که جوانه‌های رویکرد مستقل، روشمند، و عقلی به تاریخ، در عصر شکوفایی تمدن اسلامی (قرن‌های نهم تا سیزدهم میلادی) به چشم می‌خورد - یعنی تاریخنگاری بدون آویزان شدن به کیهان‌شناسی قدسی و انواع روایت‌های اسطوره‌ای از پیدایش جهان و مشیت‌های الهی و یا طرح کازمیک در این «آفرینش» و تقدیر و تطور آن - و طباطبایی در آثارش به موارد چندی از آنها، از زمان بیهقی و مسکویه رازی، بعدها این خلدون، تا دوران مشروطه می‌پردازد. جالب اینجاست که طباطبایی هرگز اشاره نمی‌کند که اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری و پادشاهانی که با ایزدان در ارتباط بودند - که در پیوند تنگاتنگ با کازمولوژی اساطیری و دینی از آفرینش جهان است - از ریشه با نگرش تاریخی عقلی در تضاد است، و این تضاد هرچه به دوران تجدد و عصر سکولار نزدیک‌تر می‌شویم فاحش‌تر به چشم می‌آید!

پرسش از دستگاه مفهومی برای فهم تاریخ، پرسش مهمی است که در قرن بیستم خود تبدیل به رشته‌ی مستقلی بر فراز تاریخنگاری شده، چیزی که نظریه‌پرداز آمریکایی هایدن وایت نامش را «متاهیستوری» گذاشته است، یعنی چارچوب پیشینی و نحوه‌ی ورود به تاریخ و تنظیم یک «روایت» از انبوه رویدادهای «مهم» و «غیرمهم». در این خصوص، نام‌های برجسته در قرن نوزدهم کانت، هگل، مارکس، و نیچه، هستند. برای ما هم در ایران این پرسش اهمیت دارد که چگونه می‌خواهیم گذشته‌ی خود را «بفهمیم» که فقط انبان یا کشکولی از ذکر وقایع با ارتباط و بی‌ارتباط نباشد. این پرسش هرچه بیشتر به دوران مشروطه و «تجدد» (مدرنیته) نزدیک می‌شویم اهمیتش بیشتر می‌شود.

طباطبایی به درستی متذکر می‌شود که تعبیرهای امروزی ما بناگزر مجز به دستگاه‌های مفهومی مدرن غربی است زیرا ما ابزار دیگری در اختیار نداریم. به یاد بیاورید مثلاً مفهوم «فئودالیسم» و اطلاق آن از سوی ایران‌شناسان روسی و مارکسیست‌های ایرانی و عدم اطلاق آن از سوی کسانی که معتقد بودند این مفهوم برای شکل مالکیت زمینداری در ایران ظرفیت توضیحی ندارد. یا مفهوم «استبداد آسیایی» برگرفته از مارکس و ویتفولگ. در خودآگاهی متاهیستوریکال، یکی از بهترین مفاهیم، «زمان» (تایم) و زمان‌بندی تاریخی است (تمپورالیتی) در برابر گذران طبیعی روزها و شب‌ها.

طباطبایی بر آن است که دیدگاه‌های سنتی و بومی ایرانی ابزار لازم برای فهم و تحلیل تاریخ را ندارد. او به ناگزیر و به درستی رجوع می‌کند مثلاً به جامعه‌شناسی تاریخی نوربرت الیاس، یا تحلیل مفهوم‌ها نزد نظریه‌پردازانی چون کارل اشمیت، کارل مانهایم، هانس بلومنبرگ، راینهارد کوزه‌لک، ژاک لگوف، لوئی آلتوسر و دیگران. همزمان اما این هشدار را می‌دهد که ما باید دستگاه مفاهیم آنان را متناسب با مواد تاریخ ایران که متفاوت با تاریخ اروپای مسیحی است، برای خودمان بومی کنیم به نحوی که از نگاه اروپایی فاصله داشته باشد. حتی وقتی که به طور اخص به دانش ایران‌شناسی می‌پردازیم باید قادر شویم زاویه‌ی دید ایران‌شناسان غربی را از بیرون به درون تغییر دهیم. سفارش درست او این است که دستگاه مفاهیم تاریخنگارانه‌ی غربی باید قبل از اطلاق به مواد تاریخ خودی، از نو بازاندیشی و متناسب با سنت فرهنگی و مواد تاریخی ایرانی از آنها استفاده شود.

ولی ما خوانندگان باید متوجه باشیم و تفاوت بگذاریم میان دو دسته از مفاهیم: یک دسته مفاهیم امروزی هستند که طباطبایی ساخته یا وام گرفته تا مواد تاریخ گذشته را توضیح دهد؛ مثل «انحطاط»، «سقوط»، «فروپاشی»، «بحران»، «پیشرفت» و از این دست. دسته‌ی دوم آنهایی است که خود بازیگران صحنه‌ی تاریخ در زمانه‌ی که می‌زیسته‌اند برای فهم اوضاع وقت به کار می‌برده‌اند. تاریخ مفاهیمها در کاربرد آکادمیک غربی مربوط به این دسته‌ی دوم است. مثلاً راینهارد کوزه‌لک مثالی می‌زند از نخستین موردی که پدر یک خانواده‌ی سنتی در منطقه‌ی آلمانی از لفظ «پیشرفت» استفاده می‌کند تا وضعیت نوینی را بفهمد و به زن و فرزندانش توضیح دهد. طبعاً وضع نوین از دید سنتی می‌تواند تعبیر به «انحطاط» سنت شود. این ادراک مفهومی، هم در سطح زبان خواص رخ می‌دهد و هم در زبان مردم عادی که با آن دنیای خود را می‌فهمند. (کوزه‌لک، ۲۰۰۲، ص ۲۱۹) خواننده‌ی نوشته‌های طباطبایی باید به این تمایز آگاه باشد زیرا خود نویسنده گاه میان دو دسته از مفاهیم در نوسان است و آنچه را که خود تعبیر می‌کند به آگاهی بازیگران تاریخی نسبت می‌دهد.

در خصوص گذار از سنت به امر مُدرن، فرض بگیرید که یک کشاورز در آگاهی خود می‌پذیرد که به جای کود حیوانی می‌تواند از چیزی ناشناخته به نام کود «شیمیایی» استفاده کند که در ابتدا نسبتاً به آن دچار شک است اما حالا متقاعد شده که این یک بهتر کار می‌کند. او ممکن است از آن پس «کود» را در مفهومی متفاوت در زبان روزمره به کار گیرد و مهم‌تر اینکه در همین ارتباط شاید در ذهنش مفاهیم انتزاعی تری چون «ترقی» هم به تدریج ته‌نشین شود. یا مثلاً هرآنچه مربوط به بهداشت، طب، مداوا، پاکیزگی، نجاست، و مرض است در رجوع به پزشک سنتی یا دکتر مُدرن، یا حمام سنتی و حمام مُدرن، به تدریج محتوای معنایی مفاهیم سنتی را با محتوای جدید یا «مُدرن» پر می‌کند و انسان‌ها آرام آرام وارد دنیای جدید می‌شوند. اما اگر مردم کماکان از مفاهیم سنتی و قضاقدری استفاده کنند، هرچند در ظاهر در شهر و با ماشین سر و کار دارند، هنوز در زیست‌جهان سنت به حیات ادامه می‌دهند. حال در نظر بگیرید وقتی به مفاهیمی چون مشروطه، حق، فرد، فردیت، آزادی، قانون، و قانون اساسی می‌رسیم، گذار از دستگاه‌های مفهومی سنتی به مفاهیم مُدرن، چه اندازه پیچیده و دشوار می‌شود.

در «مکتب تبریز»، طباطبایی کمی جدی‌تر وارد بحث تاریخ مفاهیم می‌شود. از جمله مفاهیمی که طباطبایی به آنها نظر دارد اما فرصت بحث از آنها را کمتر به دست می‌آورد: سنت، بحران، فضای عمومی، افکار عمومی، مصلحت عمومی، انقلاب، روشنفکر، گسست، تداوم، پیشرفت، قانون، حق، و از این قبیل است. او این مفاهیم را به کار می‌برد اما فرصت تنقیح آنها را در کاربرد ایرانی‌شان به آینده موکول می‌کند. در کتاب «زوال اندیشه» می‌گوید مفهوم «پیشرفت» از «مجموعات سده اخیر است . . . و به نظر نمی‌آید بتوان آن مفهوم را در تاریخ‌نویسی جدید ایرانی به کار گرفت.» (ص ۳۵۶) پس چرا خود طباطبایی مفهوم «انحطاط» را به کار می‌گیرد که خویشاوند مفهوم اروپایی «پیشرفت» است؟

در مورد جدال سنت با امر مُدرن، طباطبایی لازم دید به موازات «تأملی بر ایران»، در کتابهایی جداگانه به سیر تفکر اروپایی در چشم اندازی تطبیقی پردازد که به ادعای خود او فقط تکرار تاریخ اندیشه از دید نویسندگان غربی نباشد بلکه بر بزنکها و مفاهیمی انگشت بگذارد که فهم آنها متقابلاً به فهم ما از تاریخ «متفاوت» خودمان، به شکلی «دیفرنشال» یا اختلافی، مدد برساند. مثلاً فهم اصلاح دینی (پرتستانتیسیم و کالوینیسیم) و غیرقابل اطلاق بودن چنین مفهومی برای اسلام. این به زعم من شیوه‌ی درستی برای مطالعات تطبیقی در تاریخنگاری است.

مفهوم «عُرف» و تفاوت برداشت از سکولاریزاسیون در مسیحیت و اسلام هم مورد توجه او قرار می‌گیرد که تفاوتی بسیار مهم است و بدون درک آن اساساً درک ورود تمدن اسلامی به عصر جدید فاقد مبنای تئوریک خواهد ماند. این ها همه

در آثار طباطبایی اما در حاشیه‌ی بحث‌های اصلی، یا در پانوشته‌ها، مطرح می‌شوند و او همواره تنقیح بیشتر و دقیق‌تر را به عقب می‌اندازد.

به مفهوم «بحران» نگاه کنیم. طباطبایی در چند مقطع تاریخی بر آن تأکید ویژه می‌گذارد اما توضیح هر مورد در هوا می‌ماند. نخست بحران اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری در طلوع تمدن اسلامی که در برابر هجوم تازیان و خلافت اسلامی به عقب رانده می‌شود و رنگ می‌بازد. مورد دیگر «بحران در وجدان انسان» (۱) در دوره‌ی طلایی اسلامی است که به تأسیس فلسفه‌ی اسلامی انجامید. در انتهای دوران گذار و در آستانه‌ی تجدد، «بحران آگاهی» در زمان جنگ‌های ایران و روس نیز به همین ترتیب. اما خود مفهوم بحران مورد واکاوی طباطبایی قرار نمی‌گیرد، در نتیجه استنباط متداول از آن، چیزی معادل استیصال و درماندگی برای یافتن راه چاره است. به این جمله دقت کنید:

خاستگاه تأسیس فلسفه در دوره‌ی اسلامی نیز **بحرانی در وجدان انسان این دوره** بود و به نظر می‌رسد که فارابی، با تدوین آراء اهل مدینه فاضله و دیگر رساله‌های اخلاقی-سیاسی، نظری به این بحران داشته و تأسیس فلسفه در دوره‌ی اسلامی را هم‌چون یگانه راه برون‌رفت از این بحران می‌دانسته است. (زوال اندیشه‌ی سیاسی، ص ۱۵۳، تأکید از من)

در دوره‌ی مورد بحث، برای تحقیق طباطبایی، بسیار بارورتر می‌بود اگر او به بحران جانشینی در خلافت می‌پرداخت، مثلاً این پرسش دارای اهمیت بسیار است که نزد شیعیان چه نوع «بحران در آگاهی» منجر به «غیب» امام دوازدهم و شروع «دوران غیبت» به عنوان مفهومی سیاسی شد؟ این اتفاق در زمان فارابی می‌افتد. درک از مفهوم سیاسی «غیبت» برآیندهایی برای مشروعیت خلیفه/پادشاه داشت که قاعدتاً از دید تاریخ مفهومی می‌بایست برای طباطبایی مهم باشد. در عوض، موضوع نسبت فلسفه‌ی عقلی با شریعت در اندیشه‌ی سیاسی فارابی توجه او را بیشتر جلب می‌کند.

در کتاب «مکتب تبریز» که چند سال پس از «نظریه‌ی انحطاط» منتشر شد، طباطبایی تز خودش «تصلب سنت» را با مکتب بیشتر بر خود مفهوم سنت تعدیل می‌کند. او دو نوع «سنت» را از یکدیگر تفکیک می‌کند. آنچه دچار «تصلب» شده، سنت متشرعان متکی بر «کتاب» (نص مقدس) است که تا آستانه‌ی مشروطیت از حجره‌ی خاک‌گرفته‌اش بیرون نمی‌آید. اما دو «سنت» دیگر هم در کار است که در دوران «نوزایش» اسلامی به وجود آمده، یکی متأثر از افلاطون و ارسطو در آثار فیلسوفان «عقلی» اسلامی به ویژه فارابی، دیگری سیاست‌نامه‌هایی که حاوی عناصری از اندیشه‌ی ایران‌شهری است. به گمان طباطبایی این دو سنت اخیر، شاید بتوانند در بازیافت اندیشه‌ی ایران‌شهری امروزه مدد رسان باشد.

۵ - شیوه‌ی ارائه

حال به جمله‌های زیر توجه کنید که همان روش فهم تاریخ را که در بخش سوم توضیح دادیم تکرار می‌کند بدون آنکه درستی‌اش را اثبات کند. (از «اندیشه» به تاریخ واقعی - اولی پیش‌شرط فهم دومی) و این تکرار و تکرار و تکرار، در ازای استدلال، ویژگی دیگر در همه‌ی متون طباطبایی است:

«این دفتر رساله‌ای در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی است و اشاره به حوادث تاریخی دوره‌ی گذار تنها به عنوان دیباچه‌ای بر فهم درست تحول اندیشه‌ی سیاسی آورده شده‌است و از این رو، در فصلی که حوادث تاریخی را مرور می‌کنیم، ناچار به اشاره‌ای بسنده کرده‌ام.» (دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، ص ۱۹)

ایران‌شهر طباطبایی / نوشته‌ی عبدی کلانتری

«از این‌رو، در این فصل به اشاره‌ای به برخی از وجوه تحول تاریخی ایران‌زمین بسنده خواهیم کرد که از دیدگاه تاریخ‌اندیشه و منطق درونی آن جالب توجه می‌تواند باشد.» (همان، ص ۲۸)

«اشاره به حوادث تاریخی تنها از دیدگاه تاریخ‌اندیشه و به ویژه تاریخ‌اندیشه سیاسی خواهد بود.» (همان صفحه، چند جمله پایین‌تر)

«در اینجا تنها به برخی از حوادث تاریخی این دوره اشاره می‌کنیم، و این اشاره با توجه به اندیشه و از دیدگاه آن و هم‌چون درآمدی بر تاریخ‌اندیشه خواهد بود.» (همانجا) «و البته، در این نخستین فصل تنها حوادثی را برجسته کرده‌ایم که از دیدگاه تاریخ‌اندیشه داری اهمیت‌اند و ...» (همان، ص ۱۱۳)

همانطور که می‌بینید، نویسنده عادت به تکرار جمله‌های خود دارد آنهم نه یک بار و دوبار بلکه چندین و چندبار در طول یک یا چند فصل. در کتاب «مکتب تبریز»، فقط در بخش «درآمد»، این جمله و نکته‌های پیش و پس آن ۹ بار تکرار شده‌است، «به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس بحرانی در آگاهی ایرانیان پدیدار شد و در اندیشه سنتی گسست روی داد و نطفه آگاهی نوآیین بسته شد.»

در همان کتاب مثلاً این جمله را داریم که پایان آن تکرار همان شروع است، «میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، در تدبیر امور جنگ‌های ایران و روس، با تکیه بر دیدگاه‌هایی عمل می‌کرد که با سنت قدمایی، به گونه‌ای که در رساله‌های سیاست‌نامه‌نویسان متأخر تدوین شده بود، نسبتی نداشت. فهم سرشت الزامات دوران جدید، منطق مناسبات قدرت‌های اروپایی، که پیشتر در صحنه سیاست جهانی پدیدار شده بود، و پی‌آمدهای این دگرگونی‌ها در ساختار اجتماعی - سیاسی ایران با تکیه بر سیاست‌نامه‌های کهن ممکن نبود.» (ص ۵۸) دو خط پایین‌تر، «عباس میرزا و رجال دارالسلطنه تبریز به این نکته التفات پیدا کرده بودن که با پدیدار شدن دگرگونی مهمی در ساختار قدرت سیاسی، رابطه نیروها و منطق مناسبات جهانی، اندیشه سیاست‌نامه‌ها از درجه اعتبار ساقط شده‌است.»

از این دست جمله‌ها و پاراگراف‌ها به وفور در همه‌ی کتاب‌ها یافتنی است: یک بند با جمله‌ای خاتمه‌می‌یابد که تکرار جمله‌ی اول همان بند به شکل معکوس است و همان معنی را می‌رساند، بدون آنکه الزماً حکمش را ثابت کند یا دست‌کم بپروراند. از این نوع جمله‌های «مُدور» در کتاب‌های طباطبایی صدها نمونه، بدون اغراق، می‌توان آورد. مثلاً این قطعه که آهنگ و مضمون آن به گوش من خوش می‌نشیند اما احساس می‌کنم جمله‌ی دوم عین همان جمله‌ی اول است که کلماتش پیش‌و‌پس شده‌اند: «تاریخ دولت در ایران تاریخ پیکار پتیارگی دربار با شبح کاوه‌های مکرر بود، اما آن‌چه از نظر راپورت‌نویسان دور می‌ماند، پدیدار شدن کاوه‌های مسلح به مفاهیم نوآیین بود. زمانی که جنبش آغاز می‌شد، بُتِ عیار پیکار با پتیارگی به چنان شکلی درآمده بود که عاملان و خُفیه‌نویسان پتیارگی را توان باز شناختن آن نبود: شبح‌های پرهیبت مفاهیم نوآیین!» (نظریه حکومت قانون، ص ۸۸)

تعداد به مراتب بیشتری از این جمله‌ها را یادداشت کرده‌ام اما دیگر لزومی به آوردن‌شان اینجا نیست. اما چرا، بگذارید یک جمله‌ی «مُدور» دیگر که با «از این روست که» دور خودش می‌چرخد را نقل کنم: «گفته‌ام که دستگاه مفاهیم تاریخ و تاریخ‌اندیشه غربی را نمی‌توان بدون تنقیح آن مفاهیم در مورد مواد تاریخ و اندیشه در ایران به کار گرفت، و در این جا نیز خواهیم گفت که بسیاری از مفاهیمی که از اندیشه سیاسی، فلسفه‌های دین و غیره برگرفته شده‌اند، برای تبیین گذشته و توضیح وضع کنونی ما سودمند نیستند، از این روست که، به نظر من، بسیاری از مفاهیم تاریخ و اندیشه غربی با مواد تاریخ و تاریخ‌اندیشه در ایران سازگار نیست.» (نظریه حکومت قانون در ایران، ص ۱۵)

اگر شما خواننده‌ی تیپیک ایرانی هستید که هیچ، اما اگر روی ساختار تحلیلی جملات و مفردات آنها توجه خاص می‌گذارید، به طرز وحشتناکی کلافه خواهید شد. این طرز نوشتن، به هیچ رو از تسلط نداشتن طباطبایی بر زبان نمی‌آید، برعکس او به فارسی تسلط خوبی دارد و دایره‌ی واژگانی‌اش هم بسیار وسیع است، (به «لاجرم» هم علاقه‌ی ویژه‌ای دارد)، و این تسلط هنگامی که او رساله یا کتابی را مرور و خلاصه کرده تا تزه‌های اصلی آنرا به ایجاز بیرون کشد، به خوبی پیداست. مثلاً این ایجاز و ارائه‌ی توصیفی/نقادانه به طرز درخشانی در فصل سوم کتاب «حکومت قانون»، راجع به اصلاح دینی، به اجرا درآمده آنجا که رساله‌های آخوندزاده، شیخ هادی نجم‌آبادی، حاج اسدالله ممقانی، به بحث گذاشته می‌شوند.

در نتیجه، برای کسالت آن تکرارها، راه حل من برای ادامه‌دادن این بود که به خود بقبولانم این یک نوع «دیسلیکسی نوشتاری» یا «تیک طباطبایی» است که برای او اهمیت پداگوژیک دارد، مثل روش خاصی از آموزش دادن به کودکان کُندذهن، با تکرار جمله‌ها یا ساختن ترکیب «مدور» از جمله‌های مشابه! مضمون «تصلب سنت قدمایی/بی‌اعتنا به مبانی نظری عصر جدید/ به دنبال شکست در جنگ‌های ایران و روس/ و شکاف در آگاهی / و پیدایش نطفه‌ی آیین جدید/ با اعراض از مبانی سنت قدمایی/ در چنبر تصلب / در دارالسلطنه‌ی عباس میرزا / به مقتضای منطق مناسبات عصر جدید/ در شرایط تصلب سنت قدمایی» به شکل جملات کوتاه و بلند یا بسیار بلند مدور در کتاب «مکتب تبریز» مدام تیک می‌زند و تیک می‌زند و تیک می‌زند و شما چاره‌ای ندارید که طاقت بیاورید تا بتوانید حرف نویسنده را پی‌بگیرید، که قطعاً ارزش پی‌گرفتن دارد. اگر قصد خواندن یکی از این کتابهای قطور را دارید، می‌توانید خودتان با یک مداد تیک‌های مشابه را بیابید و علامت بزنید و مشعوف شوید!

۶ - اندیشه‌ی ایرانشهری

«ایرانشهر» نزد طباطبایی قبل از هرچیز یک «اندیشه» است؛ نه یک نظام سیاسی معین در دوره‌ای خاص، و نه یک مساحت جغرافیایی با مرزهای روشن در دوره‌ای از تاریخ. «اندیشه» بر فراز وقایع سیر می‌کند، فقط درون مغزها است که حرکت می‌کند و جلو می‌آید. اندیشه در «روح» ملت حلول می‌کند، تبدیل به آگاهی «ملی» می‌شود و همیشه و همه‌جا ایران‌زمین را از قرن‌ی به قرن دیگر حفظ و هدایت می‌کند. این «اندیشه»، امروز چگونه باز یافته می‌شود؟ از تعبیر متن‌های به جا مانده که شامل دو دسته‌اند: اول متن‌های سیاسی و تاریخی، سنگ‌نوشته‌ها، خدای‌نامه‌ها، اندرنامه‌ها، و سیاست‌نامه‌ها؛ و دوم متن‌های ادبی اعم از حماسی، تغزلی، یا عرفانی. این اندیشه از سه ایده تشکیل شده: پادشاه آرمانی، خردمداری و دادگری، و یکپارچگی سرزمینی. به عبارت دیگر، فکر پادشاهی عدالت‌گستر ایران باستان؛ فلسفه‌ی عقلی یونانی در عصر زرین تمدن اسلامی؛ و نوعی آگاهی «ملی» فراتاریخی که در «روح فرهنگ» یا روح ایرانی همواره طی هزاره‌ها جاری بوده و عامل وحدت و بقای تمدن ایرانی است. به گفته‌ی طباطبایی،

در عصر زرین فرهنگ ایران، ترکیبی از معنویت جدید اسلامی - شیعی و فرزانیگی ایرانشهری شالوده‌ای فراهم آورد تا سامان ایران‌زمین که در واپسین سده‌های شاهنشاهی ساسانیان، نیروهای زنده و زاینده خود را از دست داده‌بود، بر بنیادی نوآیین استوار شود و در درون امپراتوری اسلامی تشخص ویژه‌ای پیدا کند. (دیباچه، ص ۲۹۵)

جمله‌ی بالا را مقایسه کنید با جمله‌ی زیر که می‌گوید بازپرداخت اندیشه‌ی ایرانشهری توسط محافل شیعی در عمل با شکست روبرو شد.

با چیرگی غلامان ترک و یورش‌های پی در پی آنان، و البته، یورش امام محمد غزالی در قلمرو نظر بر اندیشه‌ی ایران‌شهری و خردگرایی که در فاصله‌ی سده‌های سوم تا پنجم (هجری)، بویژه در محافل شیعی، بازپرداختی از آن عرضه شده‌بود، دوره‌ای از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به پایان رسید و از آن‌پس نیز تجدید نشد. (زوال اندیشه‌ی سیاسی، ص ۱۳۷)

اساساً از دید طباطبایی، در یک تعمیم کلی برای دورانی هزار ساله، دلیل سقوط ایران‌زمین تدوین نشدن اندیشه‌ی ایران‌شهری است! این فقدان پشتوانه‌ی «اندیشه‌ی عقلی» بود که نمی‌توانست راه به رستاخیر ملی و تجدید عظمت ایران‌زمین ببرد! از این ایده‌آلیستی‌تر نمی‌توان به تاریخ سیاسی نظر کرد:

با یورش مغولان ضربه‌ای کاری و نهایی بر پیکر فرهنگ و تمدن ایرانی فرود آمد... کوشش خاندان‌های ایرانی‌تبار برای تجدید عظمت ایران‌زمین و نمایندگان اندیشه‌ی ایران‌شهری برای احیای فرهنگ و تمدن ایرانی، از آن‌جا که فاقد پشتوانه‌ای از اندیشه‌ی عقلی بود، راه به جایی نداشت و طبیعی است که محتوم به شکست بود. مفهوم «مصلحت عمومی» و در بهترین حالت، اندیشه‌ی وحدت «ملی» که در نهایت می‌توانست راه رستاخیزی «ملی»، علمی و فرهنگی ایجاد کند، در اندیشه‌ی دوره اسلامی تدوین نشد. (زوال اندیشه‌ی سیاسی، ص ۱۳۷)

نزد طباطبایی، در ابتدای عصر تاریک سده‌های میانه‌ی ایرانی، تجدید عظمت گذشته متضمن وحدت «ملی» بود و وحدت ملی نیز پیشاپیش نیاز به پشتوانه‌ی «اندیشه‌ی عقلی» داشت، و چون این «اندیشه» تدوین نشد، وحدت «ملی» پا نگرفت و ایران‌زمین دچار شکست شد:

وحدت «ملی»، نه در عمل شاهان که در سخن شاعران جلوه‌گر شده و تحقق یافته‌است، اما وحدتی که شالوده‌ی آن نه اندیشه‌ی خردمندانه، بلکه بر احساسات زودگذر و چه بسا سطحی باشد، می‌تواند به آسانی دستخوش زوال و نابودی شود و با توجه به تاریخ دوره اسلامی ایران، تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، و حتی پس از آن، می‌توان گفت که پیوسته چنین بوده‌است. وحدت «ملی» ایران‌زمین، فاقد پشتوانه‌ای خردمندانه بود و ناچار هر عملی از مجرای احساسات و خام‌اندیشی و بر پایه شالوده‌ی ناستوار شعر و عرفان انجام شده‌است و به همین دلیل، پایانی جز شکست نمی‌توانست داشته باشد. (همان، ص ۱۴۹)

فروشنندگان امروزین اندیشه‌ی ایران‌شهری احتمالاً خشنود نخواهند شد اگر بدانند جواد طباطبایی به سازگاری تشیع با اندیشه‌ی ایران‌شهری باور دارد و ترجمه‌ی فارسی فاضل مشهدی از «نهج‌البلاغه» — به ویژه در بخش «عهدنامه‌ی مالک اشتر» — را نمونه‌ای برجسته از اندیشه‌ی سیاسی که با آیین‌نامه‌های ایران‌شهری خویشاوندی دارد درک می‌کند.

از سویی، تأکید بر ضابطه «مصلح مرسله» به عنوان مفهوم بنیادین اندیشه‌ی سیاسی قرینه‌ی روشنی است بر اینکه از دیدگاه سرشت اندیشه، این اثر (نهج‌البلاغه) پیوندی با آیین‌نامه‌های ایران‌شهری دارد و از سوی دیگر، خدمت به رعیت به عنوان ضابطه دیگری به «مرتبه‌ی عبادت» ارتقاء یافته است... تأکید بر «رعیت‌پروری» با حفظ سنت‌های فرمانروایان دادگر گذشته نیز با آیین‌نامه‌های ایران‌شهری همسانی بیشتری دارد تا با شریعت‌نامه‌ها. (دیباچه‌ی بر...، ص ۳۵۲)

نهج‌البلاغه خلیفه را به «عدالت ورزیدن در حقوق الناس و حق‌گزاری» ترغیب می‌کند و طباطبایی به دلخواه نتیجه می‌گیرد که «مفهوم مصلحت عمومی به عنوان مفهوم بنیادین اندیشه‌ی سیاسی» و «رضایت مردم» در این کتاب بر تعبیر

دینی و احکام شرعی اولویت پیدا کرده است. این برداشت از مصلحت عمومی خود یک «ضابطه عقلائی» است و احکام شرعی را «تابع منطق امور دنیوی» می‌کند. (همان، ص ۳۵۴) آیا این همان گسست در عین تداوم نیست که طباطبایی گفته بود در ایران نداشتیم اما اروپای مسیحی داشت؟ اگر شیعه و نهج البلاغه با ضوابط عقلانی، احکام شرعی را تابع منطق امور دنیوی می‌کند، آیا طلایه دارِ فکر سکولار نیست؟! به باور طباطبایی، تأکید نهج البلاغه مشابه با اندیشه‌ی ایران‌شهری دوران باستان، بر خرد عملی است که بر خلاف «عقل» فیلسوفان، نه انتزاعی و معطوف به مدینه‌ی فاضله، بلکه خردی پراگماتیک معطوف به این جهان و آبادانی و عمران مملکت است. رای‌زنی با دانایان و فرزندان نیز وجه دیگر این برداشت از حکمرانی دادگستر است که آن را همسان اندیشه‌ی ایران‌شهری می‌کند. آه اگر می‌شد یک نسخه از نهج البلاغه را پیش روی امام خمینی می‌گذاشتیم، شاید در همان پاریس، وقتی که طباطبایی در آن شهر درس می‌خواند، حالا ایران‌شهرمان لبریز بود از داد و خرد!

اگر بیرسید، «چه عواملی باعث افول اندیشه‌ی ایران‌شهری پس از سقوط ساسانیان و پایان عصر زرین در دوران اسلامی شد؟» باز هم در نوشته‌های طباطبایی پاسخ روشنی نداریم. ما توصیفات از خلافت‌های وقت، افکار سیاسی دوران اسلامی، نقش خردستیزانی چون غزالی، هجوم مغولان، قدرت‌یابی ترکان، و سلطنت‌های مطلقه در دوره‌های بعد داریم، اما در نوشته‌های طباطبایی، نه توضیح فلسفی و «منطق درونی اندیشه» و نه علیت رویدادهای عینی تاریخی قادر نیست این تحول پارادیم حکمرانی از شاهنشاهی باستانی به سلطنت مطلقه‌ی زیان‌بار دوران هزارساله‌ی بعد را به روشنی توضیح دهد. به احتمال زیاد، دلیل این است که، بر خلاف باور طباطبایی، میان شهریاری باستان و سلطنت دوران اسلامی، تفاوتی بنیادین وجود ندارد، هم آن و هم این از بنیاد «مطلقه» بودند، زیرا بر ادغام باور دینی و باور سیاسی استوار بودند که در وجود یک شخص به مثابه نماینده‌ی آفریدگار روی زمین تبلور پیدا می‌کرد.

طباطبایی تلاش بسیار می‌کند که میان سلطنت شاهان باستان و سلطنت مطلقه خط تمایز آشکار بکشد. در مواردی او میان «مطلقه» و «خودکامه» هم فرق مفهومی قایل می‌شود، تا اگر به او گوشزد شد که شاه شاهان باستان نیز حاکم مطلق بود، او بگوید اما «خودکامه» نبود و رأی خود را در مشورت با اطرافیان صادر می‌کرد و به «قانون» پای‌بند می‌ماند. در واقعیت برای ما روشن است که تضاد دو نوع روش سلطنت را شاید بهتر بتوان در تضاد شخصیت فردی خلیفه/شاهان اوایل دوره‌ی اسلامی نشان داد، مثلاً رواداری مأمون عباسی که حتا به راضی بودن متهم می‌شد و جانسپین او متوکل عباسی که از فرط قشری‌گری بساط تفسیر قرآن را برچید و اهل ذمه را از دولت اخراج کرد و مراکز مذهبی غیراسلامی، کنیسه‌ها و کلیساها را ویران ساخت. (زوال اندیشه سیاسی در ایران، صص ۱۴۳-۱۴۷) با متدولوژی طباطبایی باید نتیجه بگیریم مأمون در رگ‌های اندیشه‌ی ایران‌شهری نفوذ کرده اما متوکل پای‌بند قرآن و شریعت مانده بود!

شما هر تحقیق تاریخی راجع به الاهیات سیاسی ایران باستان را که بخوانید، به این نتیجه خواهید رسید که برخلاف تصور طباطبایی، سلطنت ایران‌شهری و سلطنت مطلقه دو مفهوم و دو واقعیت متمایز و متضاد نیستند، هر دو از بنیاد یکی و همان هستند. خودکامگی، ذاتی هر دو است. شهریار عادل و خردمند که توأمان حکومت موروثی و دیانت‌راستین را در شخص خود به یمن فرّ کیانی و اختیار مینوی متجسم داشته، در واقعیت تاریخی، در مقام نماینده‌ی خدا بر روی زمین، نه هرگز عادل بوده، نه همیشه خردمند، و نه چندان قانون‌مدار. نه کوروش و داریوش، نه اردشیر و شاپور و انوشیروان، نه خلیفه/شاهان سنی و شیعی «عصر زرین تمدن اسلامی»!

کسی که متن طباطبایی را راجع به شاه آرمانی ایران باستان بخواند در نخواهد یافت که امپراتوری‌های ایران باستان جملگی از حاکمیت‌های تئوکراتیک استبدادی تشکیل می‌شدند که از مردم خراج‌های سنگین و عوارض کمرشکن می‌گرفتند، از کار بردگی برای برپاساختن کاخها و تجملات بهره می‌بردند، سیستم مبتنی بر امتیازات کاستی به نفع

اشراف دیوان و سران دین، مغان و موبدان و کارکنان آتشکده‌ها، و سرداران و ساتراپ‌های دولتی و سیستم جاسوس‌پروری و خبرچینی داشتند؛ که این امپراتوری‌ها به همسایگان خود از هند در شرق تا لیدی و یونان در غرب حمله می‌بردند و متصرفات آنان را غارت می‌کردند و ثروت‌شان را به غنیمت می‌گرفتند؛ که در عقیده و باور دینی، با تحکیم هرچه بیشتر تک‌خدایی، آیین‌های رقیب را برنمی‌تابیدند؛ که در میان «بالایی‌ها» مدام رقابت‌های خونین بود، چه در میان درباریان و جانشینان احتمالی پادشاه و چه میان سران دین و دربار. بالای جامعه قدرت و تجملات و فساد، پایین فقر شدید و نارضایتی و شورش و جنبش‌های انقلابی! پس پشت «اندیشه‌ی سیاسی ایرانی» فقط شکوه شقاوت بود: خشونت و خونریزی و بهره‌کشی و امتیازات طبقاتی که دیر یا زود با فساد داخلی دربار و دیوانیان و کاهنان از درون رو به پوسیدگی می‌گذاشت! فقط دوران هلنی/یونانی ایران و دوره‌ی پارت‌ها تا اندازه‌ای استثنا بر این دم و دستگاه‌های سیاسی پرشکوه و تباهی بود.

یک فیلسوف می‌تواند در پاسخ بگوید، «من به واقعیات تاریخ علاقه‌ای ندارم. هدف من برساختن طرحی آرمانی، سیاست‌نامه‌ای از جنس جمهور افلاطون، مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، یوتوپای تامس مور، یا انواع کمونیسیم‌های تخیلی قرن نوزدهم باشد. اندیشه‌ای که چراغ راهنما است، نه توصیف آنچه در واقعیت مادی رخ می‌دهد.» تدوین سیاست‌نامه‌ای از این دست، کاری نیست که جواد طباطبایی به آن مبادرت کرده‌باشد، اما به نظر می‌رسد تبلیغ‌گران اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از او همین انتظار را دارند. فقط در این صورت است که شما می‌توانید موجودی فرامانسانی و ماوراء طبیعی به نام «شاه آرمانی با فره ایزدی‌اش - برای همه‌ی فصول» را به مشتریان حاج و واج خود بفروشید!

برابر اصول اندیشه‌ی ایرانی، "شخص" شاه، "خدای بر روی زمین"، سبب‌ساز وحدت در عین کثرت آن اقوام بود و بدین سان، شاه، اگر نه یگانه‌نهاد، اما لاجرم، استوارترین "نهاد" این نظام سیاسی به شمار می‌آمد. (دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ص ۱۱۵ - تأکید بر «شخص» و «خدای روی زمین» از خود طباطبایی)

به کلیدواژه‌ی «لاجرم» توجه بفرمایید: شاه لاجرم استوارترین نهاد وحدت‌بخش در سراسر تاریخ ایران بود! اگر این لاجرم‌ها و ضرورت آنها را درنیابیم، آیا ما هم به قول طباطبایی دچار «مانع معرفتی» هستیم؟ آیا ما دچار «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسی» شده‌ایم؟ یا اینکه به قول فروشنده‌گان اندیشه‌ی سیاسی ایرانی، به سادگی خائن هستیم و تمام؟

اما آیا واقعاً این حکم درست است، اینکه «شاه استوارترین نهاد وحدت‌بخش» در ایران بود؟ اگر سلسله‌ای دچار انقراض می‌شد، اگر سرزمین شاهی دستخوش هجوم قرار می‌گرفت از جانب کسانی که ایرانی نبودند (اسکندر، چنگیز، تیمور، محمود افغان)، یا ایرانی بودند اما به سلسله‌های رقیب تعلق داشتند، طبعاً آنها نیز به دنبال پیروزی خود را «شاه» می‌خواندند، آنها نیز نهاد حاکمیت یا «دولت» را تصرف می‌کردند. می‌توان این تغییرات بنیادی و گاه تخریب‌گر را «تداوم و ثبات قلمرو» خواند اما می‌توان، واقع‌بینانه‌تر، دورانی از بی‌ثباتی و هرج و مرج و تکه پاره شدن قلمرو دانست و سپس احیای دوباره‌ی اقتدار مرکزی حاکمیت. به این اعتبار، برخی از شاهان خودکامه عامل وحدت سرزمینی بودند و برخی دیگر عامل ضعف و هرج‌ومرج و بی‌ثباتی و تجزیه. وحدت سرزمینی نیز ثابت و با دوام نماند. بخش‌هایی اضافه شد و بخش‌هایی برای همیشه از دست رفت. طبعاً آنچه این وحدت سرزمینی را اعاده می‌کرد، زور نظامی و تدبیر سیاسی برخی از شاهان بود، نه گونه‌ای خودآگاهی فلسفی نسبت به «نظریه‌ی ایرانی»!

طباطبایی خود به این واقعیت آگاه است و در نتیجه دچار تناقض‌گویی می‌شود، چند خط پایین‌تر به دنبال نقل قول بالا می‌نویسد نهاد شاهی به طور «پی در پی» دچار «فروپاشی» می‌شد و این فروپاشی‌ها «از ویژگی‌های نظام حکومتی ایران» بود. (دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ص ۱۱۵). خواننده خود باید در ذهنش هماهنگ کند که نهاد پادشاهی

که گفته شد «لاجرم استوارترین نهاد این نظام سیاسی به شمار می‌آید»، همزمان لاجرم «پی در پی دچار فروپاشی بود!» از هرچه بگذریم، بالاخره جواد طباطبایی نظریه‌پرداز «زوال اندیشه» و «انحطاط تاریخی ایران» است طی دورانی هزار ساله! پس نهاد پادشاهی در واقعیت، به تناوب، نه چندان استوار باقی مانده بود و نه چندان وحدت‌بخش.

«فره ایزدی» که همان اتصال به نیت و اراده‌ی خدایان باشد، چیزی نیست مگر یک ایدئولوژی مشروعیت‌ساز. همانند بسیاری از ایدئولوژی‌های طبقات حاکم، واقعیت را وارونه جلوه می‌دهد. پرده‌ی ساطری است بر قهر برهنه که فرمانروای خودکامه و برگزیدگان دیوانی و روحانی برای استثمار فرودستان و استمرار حاکمیت خود ترویج می‌کرده‌اند. از دید جامعه‌شناسی تاریخی، نظریه‌ی سیاسی ایران‌شهری، روکش مشروعیت‌ساز برای استبداد آسیایی بوده و به هیچ وجه از آن نظریه‌ای برای دولت امروزی و آینده بیرون نمی‌آید که مردم‌سالاری را هدف داشته باشد.

پس می‌رسیم به امروز! امروزه، طبق «پروژه»ی طباطبایی، اگر قرار باشد اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری زمینه ساز نظریه‌ی جدیدی برای دولت و حاکمیت در ایران باشد، تأکید اصلی بر عناصر وحدت‌بخش در آن خواهد بود و نه الزاماً پادشاه آرمانی/فرّ کیانی که ایده‌ای آن‌اکرونستیستیک و مبتنی بر کازمولوژی اسطوره‌ای از پیدایش جهان و نظم مقدس حاکم بر آن است، کیهان‌شناسی‌ای که فقط مختص تمدن‌های باستانی و پیش‌مدرن بوده‌است. هیچ انسان مدرن، سکولار، و دموکرات حتا اگر اعتقادات دینی هم داشته باشد قادر نخواهد بود به آن کازمولوژی اسطوره‌ای و الاهیات سیاسی‌اش رجعت کند.

پس نه فرّ کیانی، بلکه «وحدت» اسم رمز امروزیین پروژه است. گفته می‌شود این وحدت در اصل «وحدت در کثرت» است (دیباچه ص ۱۱۵، و جاهای متعدد دیگر). منظور از «وحدت در کثرت»، پذیرش حد خفیفی از هویت اقوام گوناگون است تا زمانی که آنها دم از خودمختای فرهنگی و ترویج زبان بومی نزنند. اگر چنین کنند ضرورت «وحدت» ایجاب می‌کند که دولت مرکزی آنها را به عنوان تجزیه‌طلب گوشمالی دهد.

پرسش تاریخی یا جامعه‌شناختی پس پشت این «پروژه» را طباطبایی در موارد متعدد اینگونه طرح کرده، «مایه ثبات و تداوم قلمرو سرزمینی ایران در دولت مستعجل فرمانروایی سلسله‌هایی که بر ایران‌زمین حکومت کردند، چه بود؟» (همان جا). خود این پرسش امروزه به قول فرنگی‌ها «لودد» (loaded) است، یعنی بار ایدئولوژیک دارد. «ثبات و تداوم قلمرو» برداشتی اغراق‌آمیز و بحث‌انگیز است چنانکه در بالا اشاره کردیم. اما حتا اگر این ثبات و تداوم را، به مثال «روح» در فرهنگ و تمدن، به شیوه‌ی پان‌ایرانیست‌ها همواره مفروض بگیریم، طباطبایی علاقه‌ای به یافتن دلایل تاریخی یا جامعه‌شناختی آن ندارد، او پاسخش را در «نظریه» می‌جوید و قرعه به نام «اندیشه‌ی ایران‌شهری» می‌افتد. و ما می‌دانیم داستان از اینجا به کجا می‌رود! اندیشه‌ی ایران‌شهری «مایه ثبات و تداوم قلمرو» است، اگر شما مجاب نشده‌باشید، شاید به اندازه‌ی کافی ایرانی و وفادار به «قلمرو» نیستید، شاید دل‌تان هوای تجزیه دارد، شاید روشنفکر جهان‌وطن (کاسموپولیتن) یا بدتر چپ‌گرای انترناسیونالیست هستید، که ترجمه‌ی فارسی اینها همه می‌شود «خائن به منافع ملی»!

به نظر می‌رسد ما بار دیگر به واکاوی حس هویت یا همان «تعلق ملی» نیاز داریم. طباطبایی در نوشته‌هایش همه جا «ملی» را در گیومه می‌آورد، احتمالاً به این خاطر که آنرا متمایز کند از معنی امروزی آن که با دولت ملی مدرن (nation-state) پیوند درونی دارد. اما در بحث‌های آتشین میان طرفداران و مخالفان طباطبایی، این «ملی» در گیومه از گذشته به امروز فرامی‌روید و تبدیل به هویت اصلی یا زیرساخت آگاهی ملی به معنی مدرن آن می‌شود. دو گونه‌ی متفاوت از حس تعلق جمعی، یکی پیش‌مدرن و دیگری مدرن، با یکدیگر مخلوط می‌شوند! تبلیغ‌گران حتا به چنین

تمایزی هم دیگر قابل نیستند و «آگاهی ملی» سده‌ها و هزاره‌های گذشته را با آگاهی ملی عصر جدید یکی و همسان می‌پندارند. اینجاست که باید بار دیگر به مختصاتِ دو نوع حس تعلق جمعی پیش و پس از دوران مُدرن اشاره‌ای بکنیم.

از لحاظ تجربه‌ی زیستی، برای ما امکان ندارد انواع «احساس تعلق گروهی» گذشتگان را در اعصار دور همانند آنها احساس کنیم. آن تجربه و حس تعلق، مثلاً چیزی که مردمان در دوران هخامنشی، اسکندر یونانی، ساسانی، تمدن اسلامی، عصر مغولان، ترکان، صفوی و بیشتر دولت‌های «اتنیک» و طایفه‌های منطقه‌ای در خطه‌های مختلفِ فلاتی که به نام ایران می‌شناسیم در خود حس می‌کرده‌اند، از **حیطه‌ی ادراک حسی و تجربه‌ی وجودی امروزین ما به دور است**. این تجربه به طور طبیعی از راه میانجی مستقیم به ما نرسیده. تنها راه **پیوند هویتی** با گذشتگان دور، نوعی خشونت مفهومی است، یعنی ساختن تصویری از همبستگی «ملی» فراتاریخی با هویت واحد و پیوسته که نسل به نسل بی‌انقطاع به ما رسیده. این یک دستکاری ایدئولوژیک و یک خودفریبی روانی است. دلایل آن متعدد می‌تواند باشد، احساس ناامنی در لحظه‌ی حاضر، ترس از بی‌هویتی و بی‌سیرت شدن، هراس از تجزیه‌ی سیاسی و تجربه‌ی شکست، شرم در برابر بیگانه، حس بی‌قدرتی و بی‌اثر بودن و غیره. ناسیونالیسم افراطی و پان‌ایرانیسم یک رفتار تدافعی حاکی از هراس، روان‌نژندی ترس، و عقده‌ی حقارت است. **اقتدارِ کاذب است که به جایی در امروزِ تاریخ وصل نیست، در نتیجه می‌خواهد حقانیت‌اش را از عظمت گذشته بگیرد.** به دنبال سکوی ثابت و محکم و قوی برای استوار بودن امروزش می‌گردد. اما در واقعیت، هیچ هویتی خالص نیست. هیچ کلان‌روایت از «سرنوشت یک ملت»، که دارای وحدت و یکپارچگی و تداوم طی واحدهای زمانی بزرگ، سده‌ها و هزاره‌ها، باشد وجود ندارد و اگر می‌بینیم که در تاریخنگاری عصر جدید، این سرنوشت به شکل انواع تاریخ «ملی» یا ادبیات «ملی» تدوین گردیده، این تاریخنگاری با سرکوب خرده‌روایت‌ها و صداهای حاشیه‌ای و حذف «ناخالصی»های بسیار توأم بوده‌است. روش‌های تاریخنگاری جدیدتر در غرب، «تاریخ از پایین»، و «صدای فرودست» (ساب‌آلترن)، آن کلایت‌روایت‌ها را مورد تجدید نظر جدی قرار داده و ما نیز در ایران باید چنین کنیم.

ایران از لحاظ تاریخ و فرهنگ و حتا زبان، یک کشور چندهویتی است. وجه‌اشتراک و احساس تعلق قومی یا دینی، متفاوت است از احساس تعلق ملی. اولی از نوع «هویت‌مدار» با ریشه‌های دیرینه‌ی تاریخی و زبانی است، دومی یک برساخته یا خیالواره‌ی (imaginary) مُدرن، به قول بندیکت اندرسون، که در دوران مُدرن و عصر تجدد، با ظهور وجه تولید سرمایه‌داری و تشکیل «دولت/ملت» و مرزهای جدید کشوری، صنعت چاپ، رسانه‌های سراسری، سیستم درسی و آموزشی جدید و سراسری، قوانینی عام که همه‌ی خطه (کشور) را در برگیرد و غیره در آگاهی مردم شکل می‌گیرد. ما در دوران باستان، در قرون وسطا، امپراتوری‌های قدیم، در استبدادهای آسیایی، در فئودالیسم و نظام خان‌خانی و زمینداری، احساس تعلق «ملی» به تعبیر امروزی نداشتیم. دولت با ابزار مدرن و بوروکراسی مدرن و ارتش مدرن هم نداشتیم. ایران و ایرانی به مثابه دولت/ملت و احساس تعلق ملی، برساخته‌های مُدرن‌اند. «ناسیونالیسم» به عنوان جهان‌بینی و ایدئولوژی مایل است ما بپذیریم که خود تأسیس «دولت - ملت» در وهله‌ی نخست بر اساس وجود یک جمعیت همبسته‌ی «ارگانیک» و یک فرهنگ متجانس و همگن صورت گرفته. اما واقعیت تاریخی آن است که این دولت ملی جدید است که با نظام آموزشی سراسری و یکدست، و بوروکراسی کارمندی در سطح کشور، و تثبیت مرزهای جغرافیایی و بازار ملی، جاده‌سازی و ریل‌گذاری و امکان مسافرت سریع به نقاط دور، باعث و بانی احساس همبستگی «ملی» می‌شود. حس تعلق «ملی» در عصر مدرن، متعاقب تشکیل دولت مرکزی، نه مقدم بر آن نهادی می‌شود. همبستگی‌های «اورگانیک»، مربوط به جوامع کوچکِ ماقبل صنعتی‌اند. از همین رو، به کارگیری استعاره‌های ارگانیک

برای همبستگی فورمال و صوری در سطح کشوری (ملی / دولتی) می‌تواند خطرناک تلقی شود. «ملت» یک قبیله‌ی بزرگ یکدست نیست!

در عصر مُدرن، ماشین دولتی پدیده‌ای است که در دوران ماقبل مُدرن وجود نداشته، حامل ابزار و تکنولوژی نظارت، کنترل، اسارت، و کشتار جمعی بسیار پیشرفته. هر «نظریه‌ی دولت»ی سوار بر چنین ماشینی می‌شود، و ما به عنوان شهروند باید حواسمان باشد که چه کسانی با چه نظریه‌ای پشت فرمان این ماشین خواهند نشست. مردی با اندیشه‌ی ایران‌شهری برای تمام فصول؟

از آنجا که این روزها در رسانه‌های اجتماعی جواد طباطبایی از مقام یک روشنفکر و پژوهشگر دانشگاهی به مرتبه‌ی کاهنی و موبدی ارتقاء یافته — و خود او هم بدش نمی‌آید در این نقش فرو رود — بگذارید با جمله یا توییتِ نیکویی از خود او این صحبت را به پایان ببریم: «تاریخ دولت در ایران، تاریخ پیکار پتیارگی دربار با شَبَح کاهه‌های مکرر بود.» بله، داستان همیشه همین بوده: دربار پتیاره و فرّ کیانی‌اش در برابر شبح کاهه‌های بی‌شمار از میان مردم بی‌فرّ، که برخاک می‌افتند و به پا می‌خیزند و باز بر خاک می‌افتند و باز . . . همیشه همان. ///

۲۲ شهریور ۱۳۹۹ | Sep 12, 2020

--

کتاب‌هایی که در متن با شماره‌ی صفحه به آنها ارجاع شده:

زوال اندیشه‌ی سیاسی - گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ویراسته‌ی جدید، انتشارت کویر، چاپ چهارم ۱۳۸۳

ابن‌خلدون و علوم اجتماعی - وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، طرح نو، چاپ دوم ۱۳۷۹

دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران - تأملی درباره‌ی ایران، جلد نخست، نشر نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۸۲

مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی - تأملی درباره‌ی ایران، جلد دوم، کتاب اول، انتشارات ستوده، چاپ اول ۱۳۸۵

نظریه‌ی حکومت قانون در ایران - تأملی درباره‌ی ایران، جلد دوم، کتاب دوم، انتشارات ستوده، چاپ اول، ۱۳۸۶

Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, Stanford University Press, 2002