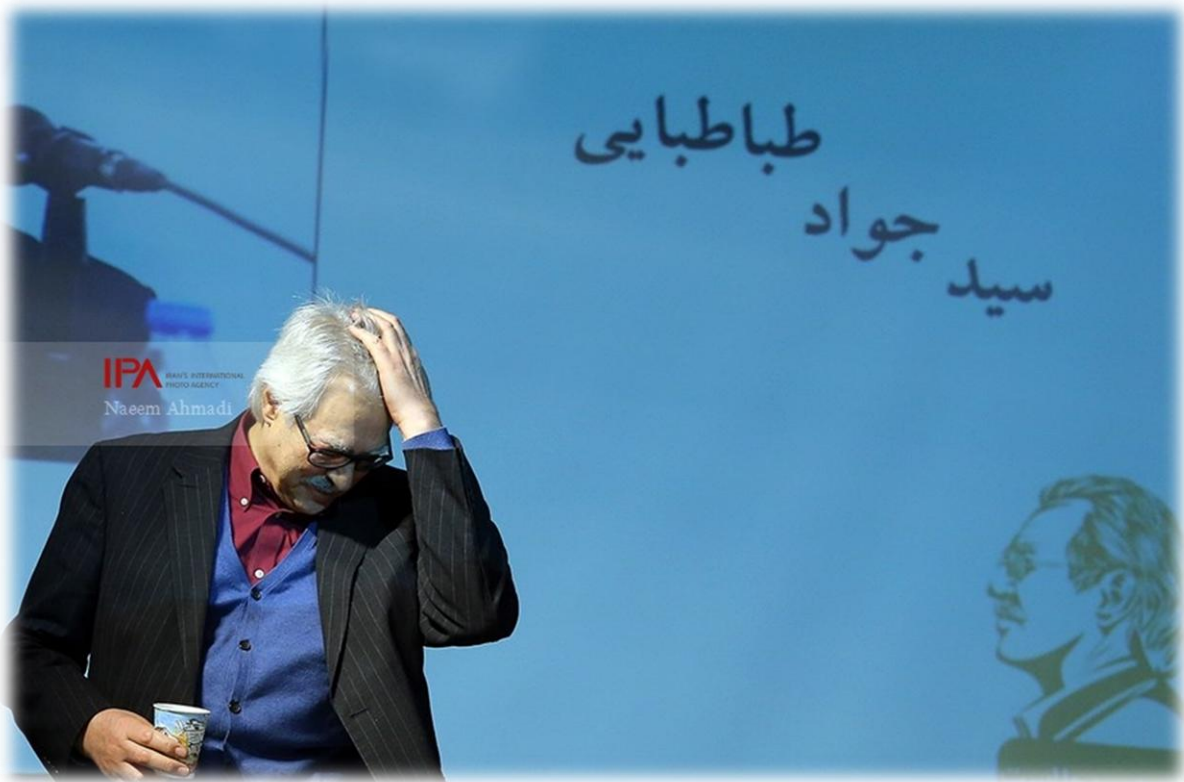


نقد
اقتصاد سیاسی

در نقد «پروژه»ی سید جواد طباطبایی

تاریخ اشباح و ولایت ایرانشهری



کمال خسروی

نقد اقتصاد سیاسی

شهریور ۱۳۹۶

آیا در سپهر اندیشه‌ورزی سیاسی و اجتماعی چهار دهه‌ی پیشین ایران حوزه‌ای فکری یا گفتار و گفتمانی به نام «پروژه‌ی طباطبایی» وجود دارد؟ «بی‌گمان»؛ چنین خواهند گفت خیل مریدان و همسرایان. «باید باشد»؛ چنین پاسخ خواهند داد استادان و دانش‌پیشگانی که سید جواد طباطبایی را نه از راه کنکاش در گفته‌ها و نوشته‌هایش، بلکه با نگاه به تندیسی می‌شناسند که در پسِ پشتِ عایقِ کدر «پروژه‌ی طباطبایی ایستاده است و پرهیبی را القاء می‌کند که در وجودش گمان نمی‌توان برد. پس، یعنی، چیزی واقعی که بتوان آن را طرحی فکری نامید که با نام پروابرانگیز «پروژه‌ی طباطبایی آوازه یافته است، وجود ندارد؟ اگر چنین است، پس تکلیف آن «چند هزار صفحه‌ای» که استاد دکتر سید جواد طباطبایی با «فروتنی» رشک‌برانگیزش همواره به آن‌ها اشاره می‌کند چه می‌شود؟ این همه کتاب و رساله و درس و درسگفتار و گفتگو و همایش و جشنواره و این همه تعظیم و تکریم اهل علم در حوزه و در دارالعلم، در حجره و در مکتب؟ باید کور باشد کسی که چنین ادعایی داشته باشد؛ کور از جهل و حسد. و اینک؟

موانع استخراج «پروژه»

بی‌گمان برای دستیابی به اندیشه‌ی یک اندیشمند، چنانچه چنین اندیشه‌ای موجود است، پژوهشگر باید از توانایی‌ها و شایستگی‌هایی برخوردار باشد. کسی که مایل و شایق است راهی به اندیشه‌ی هگل یا نیچه یا سهروردی و صدرا بجوید باید دست‌کم تاحد معینی با زبان و گفتار فلسفی آشنا باشد. اما ناکامی در راهیابی به اندیشه و سخن برخی از اندیشمندان، یا آنها که مدعی سخن و پیامی هستند، همیشه ناشی از ناشایستگی و نادانی مخاطب یا پژوهشگر نیست، بسا زبان فاخر یا متفاخر و بیان اصم و رازآمیز و رمزآلود و یا اندیشه‌ی ژرف و پرده‌لیز گوینده، یا اما ناتوانی‌اش در بیان اندیشه، یا شاید توانایی‌اش در لفاظی برای پنهان ساختن فقدان اندیشه، مانع دریافت و فهم سخن و پیام او باشد.

در مورد استخراج آنچه قرار است «پروژه‌ی طباطبایی» باشد، حتی اگر آثار طباطبایی را در اختیار خواننده‌ای آرمانی بگذاریم که هم از توانایی‌های لازم برخوردار است و هم از «هول گرداب» پیشاپیش مسحور و مدهوش نشده است، آن خواننده کماکان با موانعی روبرو خواهد شد که در سویی‌گوینده قرار دارند، نه او. طباطبایی خود با لحنی تحسین‌آمیز، درباره‌ی غزالی می‌گوید که «وجود تضاد و تعارض در نزد اندیشمندی نوآور، ضروری است و نبود تعارض در اندیشه، از بسیاری جهات نشانه‌ی میان‌مایگی است.» (۱) و او که بی‌گمان می‌خواهد هم اندیشمند باشد و هم نوآور، و از میان‌مایگی هم بپرهیزد، پیشاپیش به خواننده هشدار می‌دهد که باید توانایی دست و پنجه نرم کردن با تضاد و تعارض را داشته باشد و بداند که اینها، نه نشانِ آشفتگی و درهم‌گوییِ گوینده، بلکه ضرورت نوآوری و

پرمایگی اوست. از جمله مواعی که در «آثار» طباطبایی در برابر خواننده قرار دارند و او را اغلب در استخراج «پروژه»ی طباطبایی ناکام می‌کنند، می‌توان موارد زیر را برشمرد:

الف) شیوه‌ی سلبی. طباطبایی در بیان افکار خود، به‌ویژه در درسگفتارها، اما نه فقط در آن‌جا، به شیوه‌ی داستان‌سرایانه علاقمند است، پر از گریزها و مثال‌ها و متل‌ها و معترضه‌ها و وقفه‌های ناشی از تداعی معانی؛ و می‌توان این داعیه را به خود او نیز بازگرداند که «مولوی‌خوانی آن جایی وارد میدان می‌شود که عرصه بر برهان‌آوری تنگ شده باشد» (۲) با این حال حتی وقتی موفق شویم آوار شیرین سخنی‌هایی از این دست را کنار بزنیم، باز هم ارائه یا پیش نهادن اندیشه‌ی محوری یا صورتبندی پیام اصلی، تقریباً هرگز به‌نحو ایجابی و صریح نیست و تقریباً همواره به شیوه‌ی سلبی در انتقاد و رد نظر دیگران صورت می‌گیرد. هرچند برای اثبات این مدعا انصافاً نیازی به ارائه‌ی دلیل نیست و هر کس که فقط چند صفحه‌ای از نوشته‌های او را خوانده باشد، امکان ندارد که به انتقادات او به دیگران، تقریباً همه‌ی اندیشمندان و پژوهشگران حوزه‌ی علوم اجتماعی و تاریخ و فلسفه و منتسب کردنشان به نادانی و بدفهمی و کژاندیشی برنخورده باشد. این‌جا، فقط یک نمونه می‌آورم، مثنی از خروارها.

عنوان بخش نخست کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» او، «گفتار در روش» است. حتی اگر گزینش نام یکی از معروف‌ترین آثار فلسفی جهان، یعنی «گفتار در روش» دکارت، را برای این بخش از کتاب نشان خود بزرگ‌بینی ندانیم و آنرا فقط تلمیحی چالشگرانه تلقی کنیم که در خواننده شوق خواندن گفتاری در روش را برمی‌انگیزد، می‌بینیم که او در همان چهارمین سطر آغازین، گریبان حمید عنایت را می‌گیرد که حتی به گفته‌ی خود او «به احتمال زیاد»، - و از دید من، هرآینه - «جدی‌ترین نویسنده و پژوهنده‌ی معاصر» است و مدعی می‌شود که می‌توان کار عنایت را در حوزه‌ی «فرهنگ و تمدن ایرانی» با «پست‌ترین نمونه‌های بررسی‌های مربوط به اندیشه‌ی سیاسی ایران سنجد و از بسیاری جهات نقطه‌ضعف‌های یکسانی را در آنها تمیز داد» (۳) و این، درباره‌ی پژوهشگر گرانقدری همچون حمید عنایت که با درسگفتارهایش درباره‌ی «نهادهای و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام» و در «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر» که مبنای آن درسگفتارهاست، یکی از کم نظیرترین آثار پایه را به‌ویژه با زبان و بیانی شیوا و ساده و شفاف در اختیار جویندگان و پژوهندگان علاقمند نهاده است. بقیه‌ی بخش «گفتار در روش» نیز جز گریبانگیری‌هایی از این دست با دیگران نیست و در نهایت، اگر اساساً سخنی پیرامون روش در آن قابل حفاری باشد، در عبارات کوتاه، کلی و عامدانه تصنعی و گنگ در عطف و استناد به هگل یا فیثته دفن شده است. انتقاد من در این‌جا به لحن خودستایانه و متفرعن از یک‌سو و پرخاشگرانه و مکرراً توهین‌آمیز او از سوی دیگر نیست. من ارزیابی خود را از این شیوه‌ی گفتار در نوشته‌ی دیگری طرح کرده‌ام و گمان می‌کنم دریافت و ارزیابی من حتی مورد تأیید دوستداران بسیار وفادار طباطبایی نیز هست (۴). هدفم در این‌جا تأکید بر شیوه‌ی سلبی طباطبایی در طرح افکار خویش است، به‌نحوی که اگر مناقشات طباطبایی با دیگران را، از آل‌احمد و شریعتی و سروش و داوری و

شایگان و دوستدار و عنایت و آخوندزاده و نائینی گرفته تا دیگر نویسندگان مهجور و مشهور عرب و عجم و فرنگ و ینگه دنیا، از نوشته‌های او حذف کنیم، از آن «چند هزار صفحه» و از آنچه او خود برای گفتن دارد، چند ده برگه بیش برجای نخواهد ماند.

ب) **جغرافیای مفاهیم.** طباطبایی از مفاهیم، تعبیر و اصطلاحاتی استفاده می‌کند که اغلب برای «پروژه»ی او و برای مستدل ساختن ادعاهایش جایگاه و نقشی کلیدی دارند، و بنا به شیوه‌ای که او به آنها استناد می‌کند، به تنهایی باید به مثابه‌ی دلیل پذیرفته شوند. این مفاهیم و تعبیر به‌ندرت حوزه‌ی اطلاق روشنی دارند؛ یا ناشی از ذوق نویسنده‌اند، یا به ذوق خواننده واگذار شده‌اند. از آن جمله‌اند، تعبیر یا اصطلاحاتی همانند «دوران»، «دوران تاریخی»، «انحطاط»، «امتناع»، «وجدان تاریخی». در کم‌تر نویسنده‌ای می‌توان این همه تأکید و پافشاری بر دقت و مراقبت و ممارست در مفاهیم و ریشه‌ها و تاریخ و حوزه‌ی اطلاقیان را در کنار این درجه از ولنگاری یافت. گفتاری که در بسیاری موارد بر چنین شالوده‌های لرزانی، لرزان ایستاده است، با این دشواری نیز روبروست که ساخت و بافت استدلالی منسجم و اندیشیده‌ای ندارد. در نوشته‌های طباطبایی بارها و بارها با تعبیری مثل «اساسی‌ترین مشکل»، «بنیادی‌ترین پرسش»، «مهم‌ترین مسئله» و از این دست روبرو می‌شویم، خواه این «ترین»ها دستوراتی عام باشند همانند «گفتارهای منسجم»، یا مفاهیمی گنگ و تعریف نشده مانند «گسست» یا «تداوم» یا «دیدگاه فلسفی»، در چنان ساختمانی از استدلال جای نگرفته‌اند که بتوان در جایگاه «ترین» قرارشان داد و در عطف به آنها، مشکل کم‌تر «اساسی» یا پرسش کم‌تر «بنیادی» یا مسئله‌ی کم‌تر «اهمیت» تر را یافت. زبان و گفتار طباطبایی علیرغم ظاهر مطمئن، زبانی شتابزده است با ساختاری نیندیشیده.

این نابسامانی استدلالی و سستی حلقه‌های استنتاج تا آن‌جاست که حتی با عطف به دانش و بینشی که طباطبایی بی‌گمان از آن برخوردار است، به اظهاراتی فضای ظهور می‌دهد که به‌نحو زنده‌ای عامیانه و سخیف‌اند. او می‌نویسد: «کشور آفریقا نه فرهنگ حسابی دارد و نه زبان درستی، آنچه هست رسوم و آداب و سنت‌های شفاهی است که منتقل شده و بعد این نظام حول یکی دو نفر شخصیت کلیدی مثل رئیس قبیله و جادوگر قبیله گشته، در نتیجه بحث مبنا اصلاً وجود ندارد، زبانش مبنا ندارد، چون نظریه‌ای وجود ندارد.» (۵)

حتی اگر در این‌جا از این نگاه به‌شدت ارتجاعی و عامیانه که میدان دیدش از میدان دید میسیونرهای هلندی و پرتغالی چند صد سال پیش هم تنگ‌تر است بگذریم (و بی‌گمان به آن باز خواهیم گشت)، با شش کلاس سواد می‌توان دانست که آفریقا کشور نیست و این به‌اصطلاح «کشور»، شامل تاریخ و تمدن عظیم و باستانی مصر نیز هست؛ مگر آنکه طباطبایی مصر را بخشی از قلمرو فرمانروایی ایران‌شهر و کوروش دانسته باشد که آن‌گاه متعلق به «کشور» آفریقا نیست!

دشواری ناروشنی جغرافیای مفاهیم تنها محدود به مفاهیم و تعبیری نیست که طباطبایی احتمالاً خود جعل کرده یا از دیگران و پیشینیان به عاریت گرفته است. (جای کوچک‌ترین تردیدی نیست که تعبیری مانند «اجتهاد»، «بحران»، «امتناع»، «گسست» و «انحطاط» یا «زوال»، پیش از طباطبایی، کمابیش با حوزه‌ی اطلاقی همانند یا خویشاوند از سوی حمید عنایت، آرامش دوستدار، رضا داوری، فریدون آدمیت، حمید حمید و دیگران به کار رفته‌اند.) این دشواری در عطف به تعبیر یا نظریه‌هایی شناخته شده، حتی خارج از حیطه‌ی کار پژوهشی طباطبایی نیز وجود دارد و در اثر کاربرد آنها بنحوی کاملاً خارج از متن و خودسرانه، افزون‌تر هم شده است. یکی از این نمونه‌ها، «گسست معرفتی» است. طباطبایی در همین «رساله»ی اخیرش در نشریه‌ی «فرهنگ امروز» نیز با استناد به خاطرات اندک اندک محو شونده‌اش از آشنایی با لویی آلتوسر و تبار نظری او، دوباره دست به دامان «گسست معرفتی» و گسست از «مبانی نظری علم، پیش از تاریخ آن علم» می‌شود تا ثابت کند چرا «بسط نتایج علم عمران» ابن خلدون به «علم اجتماعی» ممکن نشد و مدعی می‌شود که علت ناتوانی ابن خلدون، در «نقادی ابن‌سینایی - شرعی» و بنابراین ناتوانی در استوار کردن «علم عمران» بر «شالوده‌ها و مبنای نظری متفاوتی» بوده است (۶). اگر خاطرات طباطبایی اندکی دقیق‌تر بودند باید به خاطر می‌آورد که «گسست معرفتی» - یا به تعبیر دقیق‌تری: گسست شناخت‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه - عبارت است از گسست یک علم تازه از پیش‌تاریخ ایدئولوژیک آن علم؛ و ما زمانی می‌توانیم از این ابزار مفهومی، به‌دور از کاربردهای گنگ و غیرتخصصی، استفاده کنیم که بتوانیم نشان دهیم به چه معنا و در چه گستره‌ای، بنیادهای فلسفه‌ی مشاء، یا باورهای دینی ابن‌سینا یا نگاه او به دریافتی از مرده‌ریگ «مشرقین» می‌توانند به عنوان پیش‌تاریخ ایدئولوژیک «علم» عمران تلقی شوند.

یکی دیگر از مفاهیم بسیار کلیدی، شاید کلیدی‌ترین و بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین و مهم‌ترین مفهوم، همین مفهوم گنگ و سرگردان «ایران» در به‌اصطلاح «پروژه»ی طباطبایی است. در سراسر آثار او هرگز روشن نیست که آنچه با تأکید و تقریباً همیشه «ایران زمین» نامیده می‌شود، آیا حوزه‌ای است جغرافیایی یا فرهنگی یا زبانی یا سیاسی یا نژادی یا قومی و یا ترکیب‌های گاه‌بگاه و هرگاه دلخواهانه و خودسرانه‌ای از آن‌ها. دقیقاً از آن‌رو که تعیین حدود و ثغور این مفهوم کلیدی همواره او را با تناقض‌های تاریخی و مفهومی درمان‌ناپذیری روبرو کرده است، گریزگاهی جز از این شاخه به آن شاخه پریدن نداشته است. بی‌گمان طباطبایی هم به‌هنگام نظریه‌سازی و نظریه‌پردازی درباره‌ی «تداوم و گسست و انحطاط و امتناع» برای «ایران زمین» همین دغدغه را داشته است که درباره‌ی کدام «زمین» حرف می‌زند. ایران زمینی که «پهناورترین امپراتوری زمانه‌ی خود» و «هشت برابر امپراتوری بابل و چهار برابر امپراتوری آشور» و بزرگ‌تر از سه و نیم میلیون کیلومتر مربع بوده است؟ (۷)، ایران زمینی که تا پیش از «ترکمن‌چای» و «گلستان» و «آخال»، سمرقند و بخارا و بلخ هم به‌شمار می‌آمده است و حتی تا همین دهه‌ی چهل، «خاک و خون» پان ایرانیست‌ها، مملو از مقالات آتشین برای تعلق «بحرین» به آن است؟ کدام ایران زمین؟ (۸) به این نکته هم که از

جمله «تعارض» های «ضروری» ناشی از «نوآوری» اند در ادامه‌ی بحث باز خواهیم گشت، اما همین‌جا بگوییم که یکی از بی‌پایه‌ترین تلاش‌ها برای تعیین تکلیف با مقوله‌ی «ایران»، اکتشافی است که ادعا می‌کند مقوله‌ی ایران نزد طباطبایی مقوله‌ای «فلسفی» است (۹). چنین ادعایی فقط به این معناست که مکتشف اعتراف می‌کند که **بالاخره** نفهمیده است منظور استاد از «ایران» چیست و همین‌قدر که او و خواننده بپذیرند که «پروژه»ی استاد بسیار مهم و غامض است، کافی است.

ج) دوره‌بندی‌های زمانی - تاریخی. یکی از دشوارترین موانعی که طباطبایی بر سر راه رسانایی پیام و گفتارش قرار می‌دهد، دوره‌بندی‌های کمابیش به‌هم ریخته‌ی تاریخی است. یکی از نقاط عطف و عزیمت بسیار مهم طباطبایی قرن‌های چهارم و پنجم هجری است. دوره‌ای که او به کرات دوران «رنسانس اسلامی» می‌نامد. اما رنسانس یا باززایی چه چیزی؟ باززایی اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری که با سقوط ساسانیان رو به زوال نهاده و در «دو قرن سکوت» - با نادیده انگاشتن قرن پرتلاطم سوم، قرن شعوبیه و جنبش‌های بابک و مازیار و افشین - به فراموشی سپرده شده است؟ یا باززایی فلسفه و پادشاهی خرد یونانی است که به‌دنبال عصر ترجمه از اسکندریه و از مجرای ترجمه‌های سریانی و پهلوی و عربی به قرن چهارم و پنجم رسیده است؟ یا هردو؟ و اگر چنین است، چرا و چگونه؟ این دوران شکوفایی دوباره رو به زوال می‌گذارد تا بار دیگر به قرون وسطای اندیشه‌ی ایرانی و اسلامی برسد و بدین ترتیب مسیری وارونه‌ی اروپا را طی کند که رنسانسش بعد از قرون وسطایش بود. اما این زوال از چه زمانی و از کدام نقطه‌ی عطف آغاز می‌شود؟ آیا زمانی هم به پایان می‌رسد یا هنوز ادامه دارد؟ طباطبایی همیشه این به‌اصطلاح دوره را با آغازهای نهضت مشروطیت به پایان می‌رساند، بی‌آنکه بگوید که آیا از آن پس دوران تازه‌ای آغاز شده است یا نه و چه نه و چه آری، چرا و کجا؟ آیا این دوره‌ی زوال شامل قرن ششم هم می‌شود؟ حتی اگر همه‌ی ابعاد تحول تاریخی و فرهنگی را فراموش کنیم و حتی اگر به تعریف طباطبایی از «اندیشه‌ی سیاسی» وفادار بمانیم، آیا چنین نیست که خواجه نظام‌الملک و بعد از او غزالی از میانه و در پایان قرن ششم اوج شکوفایی اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری هستند؟ آیا این دوران شکوفایی «باززایی» دیگری است در زمانی که «قرون وسطای» تفکر ایرانی آغاز شده است؟ اگر پس از قرن پنجم و «به‌خصوص از قرن ششم به این طرف» یک جریان «خرد ستیز» پای می‌گیرد، آیا خواجه نظام‌الملک و اندیشه‌ی سیاسی و ایران‌شهری غزالی به این جریان تعلق دارند؟ (۱۰) آن‌جا که «مشکل عقلانیت» در «بامداد اسلام» با بازگشت به «منطق یونانی راه حل موقتی پیدا» می‌کند و «عصر زرین فرهنگ ایرانی» در آغاز خوش می‌درخشد اما «دولت مستعجل» است، «بامداد اسلام» تأکید هم بر «بامداد» است و هم بر «اسلام»، دال بر چه زمانی است؟ اگر این «دولت مستعجل» با «تیغ یمانی غلامان ترک» به پایان می‌رسد و با «سپری شدن عصر زرین فرهنگ ایران، یعنی با چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران زمین اندیشه‌ی ایران‌شهری - یونانی دستخوش کسوف جدی» می‌شود و «بقایای اندیشه‌ی عقلایی به باد فنا» می‌رود و دوره‌ی «بن‌بست در عمل و امتناع

در اندیشه» آغاز می‌شود (۱۱)، پس چگونه برجسته‌ترین نماد اندیشه‌ی سیاسی و اوج اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری در «سیاستنامه»ی خواجه نظام‌الملک وزیر و مشاور ملک‌شاه سلجوقی، این «غلام ترک» است؟

بدین ترتیب دوره‌بندی‌های به‌هم ریخته‌ی طباطبایی و تأثیر انکارناپذیری که بر به‌اصطلاح «پروژه»ی او دارند، شاید مهمترین کاستی در کار «پروژه»ای است که در عین حال می‌خواهد تاریخنگاری «اندیشه‌ی سیاسی» هم باشد یا دست‌کم بر «سنت» آن استوار شود. اما از آن‌جا که هدف ما در این نوشته تمرکز بر موانع خودساخته‌ی طباطبایی در به‌اصطلاح پروژه‌ی او نیست، و پرداختن به آن مستلزم کاری جداگانه است - که امیدوارم پژوهشگران تازه‌نفس برعهده بگیرند - در این‌جا به همین اشاره اکتفا می‌کنیم.

هسته‌ی «پروژه»

طباطبایی در ادامه‌ی آن سخن نحسی که از او درباره‌ی «کشور آفریقا» نقل کردم، جمله‌ی دیگری دارد که اگرچه اظهاری کمابیش بدیهی است، اما به‌نظر من هسته‌ی مرکزی «پروژه»ی طباطبایی و طرح فکری او را می‌توان از ورای این اظهار ساده دید. می‌گوید: «ما از کشورهایی هستیم که خوشبختانه یا بدبختانه حداقل دو سه هزار سال فرهنگ مدون دارد.» (۱۲) اما پیش از آنکه به حفاری این هسته‌ی مرکزی پردازیم، ببینیم که صورت مسئله، به روایت صریح طباطبایی، یا آن‌طور که با عبور از بُزرها و «کوره‌راه»های موانعی که آوردیم، امکان دستیابی به آن‌ها هست، چیست. در این‌جا عجلتاً از علل و اهداف سیاسی و ایدئولوژیکی که طباطبایی خود می‌تواند داشته باشد و کارکرد و نقش و اهداف سیاسی و ایدئولوژیکی که «نهاد طباطبایی» قطعاً دارد، صرف‌نظر می‌کنیم. به عبارت دیگر، این‌که کارکرد و نقش ایدئولوژیکی اجتناب‌ناپذیر اندیشه‌ی ایران‌شهری و شاه‌آرمانی علت این «پروژه» و مقدم بر آن است، یا ناشی از استفاده یا حتی سوءاستفاده‌ی ایدئولوژیکی از نتایج پژوهش نظری یک دانش‌پژوه فروتن و خدمتگزار علم و حکمت است، عجلتاً موضوع داوری ما نیست.

طباطبایی می‌گوید: «طرح فکری من» این است که دریابیم «علل شکست پروژه‌ی تجددخواهانه‌ی این کشور، از عباس میرزا و امیرکبیر تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی چه بوده است.» (۱۳) بدیهی است که دغدغه‌ی طباطبایی در کنکاش پیرامون «علت ضعف ما و قوت دیگران»، در تحلیل سامانه‌ی زندگی انسان‌ها در فضای سیاسی و جغرافیایی معین و سرزمینی است به‌نام ایران امروز که تبار تاریخی‌اش، یعنی با آنچه دو سه هزار سال پیش نیز ایران نامیده می‌شده است، با هر گستره‌ی جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی دیگری، انکارناپذیر است. وقتی او از «توسعه‌ی تکنیکی و اقتصادی»، از «تکنولوژی و خرد تکنولوژیکی»، از «پیشرفت و توسعه» و از سیر تحول تاریخی و

شکلگیری جوامع کنونی ژاپن و کره (۱۴) سخن می‌گوید، بی‌گمان موضوع فکر او، شیوه و شرایط زندگی انسان‌هایی معین در جوامعی معین است. این‌که او بر این شیوه و شرایط، مکث و تأکیدی ندارد، از سر سهل‌انگاری یا نادانی نیست، بلکه یکی از سرشت‌نشان‌های اصلی «پروژه»ی طباطبایی است که به آن مشروحاً باز خواهیم گشت.

ویژگی «پروژه»ی طباطبایی در طرح این پرسش یا شیوه‌ی صورتبندی آن نیست، زیرا این پرسش دست‌کم طی دو‌یست سال گذشته بارها و بارها از سوی بسیاری کسان دیگر و به انگیزه و در متن کشاکش‌های اجتماعی و تاریخی گوناگون طرح شده است. ویژگی «پروژه»ی طباطبایی می‌تواند در پاسخ به آن، یا دقیق‌تر بگوییم، «شرایط امکان» پاسخ به آن باشد. از آن‌جا که این پرسش از دید طباطبایی پرسشی در اساس سیاسی است، به‌ناگزیر پاسخی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی طلب می‌کند و در نقطه‌ی عزیمت و شرایط امکان اندیشه‌ی سیاسی در پاسخ بدان است که می‌توان نقاط تأکید و مرکزکشی‌های طباطبایی را به‌عنوان اندیشمند حوزه‌ی سیاسی جستجو کرد و یافت. حلقه‌ای که پرسشی نسبتاً کهنه را به پاسخی «تازه» یا شرایط امکان آن از سوی او وصل می‌کند، این است که تجدد را فقط به مثابه‌ی یک وضعیت اجتماعی یا یک دوره نمی‌فهمد، بلکه شامل «تفکر درباره»ی آن نیز می‌داند و گلايه می‌کند که «تجدد به معنای تفکر درباره‌ی طبیعت و ماهیت دوران جدید و درک مفهومی آن، از اندیشه‌ی ما غایب است» (۱۵). یعنی، یک: تجدد فقط نامی برای یک شیوه‌ی زیست اجتماعی معین نیست، بلکه، دو: به معنای «تفکر درباره»ی این شیوه‌ی زیست و سه: درباره‌ی «درک مفهومی آن»، یعنی تفکر درباره‌ی فکر شده‌ها یا شرایط ذهنی و زمینه‌های امکان همان فکر شده، و بنابراین نوعی معرفت‌شناسی، نیز هست. اگر این حلقه را نادیده بگیریم، پاسخ طباطبایی ناهنجار و ناسازگار به‌نظر خواهد آمد.

ارزیابی طباطبایی از پاسخ‌های تاکنونی و نهایتاً علت ناکامی و ناتوانی آن‌ها از دید او دقیقاً در همان دو توصیف «بدبختانه» و «خوشبختانه» که نقل کردم، نهفته است. طباطبایی فکر می‌کند که سایه‌ی این تاریخ دو سه هزار ساله‌ی فرهنگ، «بدبختانه» چنان سنگین و دامنگیر است که می‌توان با آویختن خود به سنت‌های سلطنت و عظمت‌طلبانه یا دینی (زرتشتی، اسلامی)، به انبان سرشار آداب و رسوم، حتی زبان و فرهنگ، به زمینه‌ها و میراث درخشان علم و فلسفه و حکمت و ادبیات و همه‌ی اندوخته‌های گهربار دیگر این صندوقچه‌ی تاریخی دچار این وسوسه شد که پاسخ را در «آنچه خود داشت» بجوییم. بخش بسیار بزرگی از آثار طباطبایی - با شیوه و لحن و زبانی که می‌شناسیم - در انتقاد به این دیدگاه است. اما این تاریخ دو سه هزار ساله جای «خوشبختی» هم دارد؛ زیرا از یک‌سو، دقیقاً به‌خاطر ریشه‌های فرو شده در ژرفای تاریخ و قدرت و وسعتش، به پاسخ‌های تسلیم‌طلبانه‌ی نوع کره‌ای و ژاپنی و وادادگی کامل در برابر فرهنگ غرب، حتی علی‌رغم امپریالیسم و قدرت نظامی‌اش، امکان کامیابی نمی‌دهد؛ و از سوی دیگر، چنان غنایی دارد که ما بتوانیم پاسخ‌های تازه‌ای برای امکان فهم، امکان گسست و امکان تجدد بجوییم و آن را همچون فضای جولانی برای اندیشه تلقی کنیم که عناصر پاسخ، از روش گرفته تا منطق و محتوا در آن مکنون

و قابل یافت شدن‌اند. وجه تمایز اساسی رویکرد طباطبایی با پاسخ «آنچه خود داشت» این است که این جستجو بدون پیشفرض نیست، بلکه جستجویی است از بلندای امروز و شرط استعلایی آن خردگرایی روشنگرانه‌ی غربی است؛ نه این یا آن نحله از خردگرایی، بلکه خردگرایی در عام‌ترین مبانی آن، همانا پذیرش اقتدار خرد به‌مثابه‌ی مرجعی انسانی و ناسوتی. به‌نظر من توجه طباطبایی به ابن خلدون و نظریه‌ی «عمران» او، چه از زاویه‌ی روش‌ها و مبانی طرحش و چه از جهت ارزیابی ناکامی‌هایش، بر چنین بستری بهتر قابل فهم می‌شود.

اما از آن‌جا که قرار است این پاسخ، همان‌طور که گفتیم در تحلیل نهایی، معطوف به سامانه‌ی زندگی مردمی معین و زمانه‌ای معین، همانا «ایران زمین» باشد، آن‌گاه نمی‌توان این اطلاق را بدون تعیین هویتش وارد تحلیل کرد. و از آن‌جا که معیارهای جغرافیایی برای تعیین هویت تاریخی ایران و ایرانی از سه هزار سال پیش تا امروز، آشکارا کارایی ندارند، باید معیارهای دیگر این هویت را نیز عرضه کرد. این، البته کاری نیست که از ابتکارات طباطبایی باشد و پیش از او پژوهش و کنکاش‌های بسیار، به‌ویژه با اتکاء به معیارهای زبانی و فرهنگی و قومی صورت گرفته است. ادعای طباطبایی اما این است که سپهر اندیشه‌ی سیاسی، صرفاً سپهری نیست که ما آن‌را به‌عنوان حوزه و زمینه‌ی امکان پاسخ تلقی کنیم، بلکه اندیشه‌ی سیاسی، در کنار شاخصه‌های زبانی و فرهنگی، یکی دیگر از معیارهای این هویت، یا به تسامح، هویت ملی است. این‌که ستون مهره‌های این اندیشه‌ی سیاسی، سرآخر اندیشه‌ی ایران‌شهری است و گوهر اندیشه‌ی ایران‌شهری نظریه‌ی شاهی‌آرمانی است، پی‌آمدهای راهی است که از این نقطه آغاز شده است و ما در همین نوشته گام به گام به آن خواهیم رسید. بنابراین در این نقطه از فرآیند شکل‌گیری «پروژه‌ی طباطبایی، نه برداشت‌های سلطنت‌طلبانه از آن و نه ملی‌گرایی و ناسیونالیسم که از ضرورت تعریف «هویت ملی» ناشی می‌شود، بحق و مشروع‌اند؛ و درست به همین دلیل است که نهاد طباطبایی در یک پارانوای سیاسی، خود را قربانی آغوش باز سلطنت‌طلبان واقعی و نژادپرستان و پان‌ایرانیست‌ها و فاشیست‌های واقعی از یک‌سو و آماج انتقادهای «جامعه‌شناسان» و «مارکسیست‌ها» از سوی دیگر می‌بیند و مدام ناگزیر از هشدارها و توجیهاتی است که چرا نباید نظریه‌ی آرمان‌شهری را با سلطنت‌طلبی یکی گرفت و از جستجوی «هویت ملی»، ناسیونالیسم و فاشیسم را استنتاج کرد؛ درعین حال قادر نیست، یا صادقانه اعتراف نمی‌کند، چرا این نقاط عزیمت به چنین برداشت‌ها و انتظارات سیاسی واقعی مبدل و منجر شده‌اند.

این پرسش را که اندیشه‌ی سیاسی به‌مثابه‌ی عامل وحدت و هویت ملی، انگیزه‌ی طباطبایی در جستجوی پاسخ است یا نتیجه‌ی پژوهش او، نمی‌توان به‌نحو منصفانه و رضایت‌بخشی پاسخ داد، اما این ادعا و آن پژوهش، دیگر از یکدیگر جدایی‌پذیر نیستند و در هر گام یکدیگر را مقید می‌کنند.

شیوه‌ی پرسش و شرط پاسخ

دلالت مقوله یا مفهوم «تجدد» نه تنها بر شیوه‌ی معینی از زیست در جامعه‌ای معین، بلکه در عین حال بر تفکر درباره‌ی این شیوه و جامعه و تفکر به تفکر، یعنی دستگاه مفهومی آن، از یک سو، و قلمداد کردن «اندیشه‌ی سیاسی»، به مثابه‌ی شرایط امکان و فضای تنفس یک پاسخ احتمالی و در عین حال معیار هویت تاریخی انسان‌ها و نسل‌های معینی در زمان و مکان، طباطبایی را وسوسه می‌کند که برای شیوه‌ی پرسش و شیوه‌ی جستجوی پاسخ و شرط آن، ویژگی‌هایی قائل شود که به نظر او تازه و وجه مشخصه‌ی «پروژه»ی اویند. نخست این‌که، این پرسش باید از دیدگاهی فلسفی طرح شود و پاسخ باید پاسخی فلسفی باشد. دوم این‌که، پاسخ باید بر خرد و خردگرایی استوار باشد، دست کم بدان معنا که بر قابلیت ناسوتی هستی انسانی استوار شود و مشروعیتش را از این مرجع بگیرد.

پیش از آن‌که به ارزیابی چگونگی و پی‌آمدهای این دو ویژگی پردازیم، لازم است رد پاهای آن‌ها و شیوه‌ی طرح‌شان از سوی طباطبایی را رصد کنیم و از آن‌جا که قصد داریم این جستجو و این دو ویژگی را چنان جدی تلقی کنیم که در نهایت دستگاه مختصاتی برای ارزیابی جایگاه «پروژه»ی طباطبایی داشته باشیم از پرداختن مشروح به اغراق‌ها و هنرها و خواست‌های طباطبایی در این راه صرف‌نظر، و به چند اشاره اکتفا می‌کنیم: در مورد اغراق‌ها: او «بیرون شدن از بحران را امکان‌پذیر» نمی‌داند، مگر آن‌که «در بحث فلسفی، مبنای منطقی طرح شود». مادام که این شرط بر رابطه‌ی گفتار فلسفی و مبنای منطقی به‌طور عام دلالت دارد، شامل هر گفتار دیگری نیز می‌شود و تکرار بدیهیات بیهوده است. اما طباطبایی هگل را نمونه می‌آورد که برای این کار خود از «طرح و تدوین منطقی نو» ناگزیر شده است (۱۶)؛ و اگر منظور طباطبایی طرح و تدوین منطق‌های دیگری در کنار منطق صوری و منطق دیالکتیکی و منطق‌های چندارزی دیگر است، بهتر است که این خواسته را در قلمرو اغراق‌های ادبی و ذوقی با اهدافی دیگر و بی‌ربط به موضوع بگذاریم. حتی شیخ‌الرئیس نیز، با این‌که بعید نمی‌دانست که پیش از یونانیان «اقوام و ملل متمدنی چون چین و هند و ایران... قوانینی برای درست اندیشیدن تدوین کرده» باشند که «نامی جز منطق داشته است»، به مبنا قرار دادن منطق ارسطو و «اجتهاد» در آن، اکتفا کرد. (۱۷) در مورد هنرها: هنر «مارگیری»؛ «حوزه‌ی اندیشه مثل مارگرفتن است، شاید باید آن قدر بچرخید تا آن کله را بگیرید.» (۱۸) در مورد خواسته‌ها: انقلاب فرهنگی. از آن‌جا که ما «نه می‌توانیم فارابی را بخوانیم و بفهمیم و نه کانت را»، «لازم است نوعی از انقلاب فرهنگی در دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقی ما صورت بگیرد.» (۱۹) از انقلاب فرهنگی هم صرف‌نظر می‌کنیم؛ طباطبایی می‌داند که این «انقلاب» یکبار، از جمله به رهبری سروش صورت گرفته است، و وقوع فاجعه‌بار و میراث شومش، عجلتاً برای چند نسل کافی است. تجربه‌ی انقلاب فرهنگی به رهبری طباطبایی قطعاً بهتر نخواهد بود.

پردازیم به رد و نشان‌ها.

الف) نگاه فلسفی: طباطبایی علت شکست مشروطه را از جمله مبتنی نبودنش بر یک «تفکر» نو یا «ضابطه‌ی سیستماتیک» می‌داند و این‌ها را فقدان «**کوشش تئوریک اسلامی** در این زمینه» معنا می‌کند. (۲۰) «مشکل بنیادین در تدوین تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران، مشکل دیدگاه فلسفی است» و در دورانی که «با انقلاب مشروطیت آغاز می‌شود، تأسیس اندیشه‌ی فلسفی جدید ایرانی غیرممکن» (۲۱) شده است. او می‌خواهد «واقع‌هی تاریخی یا تاریخ اندیشه» را از «مجرای مقولات فلسفی» بفهمد (۲۲). در پافشاری و اشارات بسیار طباطبایی به اهمیت نگاه، رویکرد، و ارزیابی فلسفی به حوزه‌ی پاسخ پرسش‌ناظر بر «تجدد» تردیدی نیست. او حتی کتابی با عنوان «درآمدی فلسفی به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران» نوشته است. معضل اصلی اما این است که طباطبایی در هیچیک از نوشته‌هایش تعریفی روشن از معنا و چگونگی این رویکرد فلسفی به‌دست نمی‌دهد. روشن نیست که آیا فلسفه در معنای **معرفت‌شناختی**، یعنی زمینه‌های امکان یا به‌اصطلاح «ماوراءالطبیعه»ی حوزه‌ی صدق گزاره‌های علمی به‌کار رفته است؟ اگر چنین است، کدام علم؟ کدام دستگاه شناخت‌شناسانه؟ کدام «ضابطه‌ی سیستماتیک»؟ اگر نگاه فلسفی، عنوانی عام و غیردقیق برای حوزه‌ی «تئوریک» یا دقیق‌تر حوزه‌ی «متاتئوریک» است، شالوده‌ها، استخوانبندی ساختمان، عناصر و اجزاء و شیوه‌ی ساخت و بافت این سپهر «متاتئوری» کجا تعریف شده‌اند؟ اگر منظور از نگاه فلسفی، نگاه به حوزه‌ی پاسخ، یعنی تاریخ و فرهنگ و تمدن دو سه هزار ساله به‌طور اعم و اندیشه‌ی سیاسی به‌طور اخص و حکمت و الاهیات و فقه اسلام به‌طور ویژه از حیث **وجودشناسی** آن است، یعنی موضوع به ماهو، کجاست آن اثر فلسفی پایه که باید حاوی این نگاه باشد؟ تذکره‌نویسی و حاشیه‌نویسی به سیاست‌نامه(ها)؟، تثبیت به هگل یا اشارات عام، پاره‌پاره و ناروشن به فیثته و دیگران، جایگزینی برای پاسخ به همه‌ی این پرسش‌ها نیست. بی‌اما و اگر، جای همه‌ی این پاسخ‌ها در آن «چند هزار صفحه»ی طباطبایی خالی است. آنچه از به‌اصطلاح «نگاه فلسفی» باقی می‌ماند، و به‌نظر من حرف اصلی و خواسته‌ی بنیادین طباطبایی است که در لفاظی «فلسفی» گم شده است، عبارت است از بررسی تاریخ اندیشه در ساحت اندیشه. همین. به این سرِ بی‌تن، در بندِ بعد باز خواهم گشت. اما حتی بررسی اندیشه در سپهر اندیشه هم نیازمند راه و رسم و قواعد معینی است و آن‌ها که چنین کرده‌اند، حتی غول‌هایی مثل هگل، اولاً بنایی عظیم و شکوهمند از این راه و رسم و قواعد برپا کرده‌اند و ثانیاً سرآخر شکست خورده‌اند.

ب) خردگرایی. در تأکید طباطبایی بر خرد و خردگرایی هم کوچک‌ترین تردیدی نمی‌توان روا داشت. این‌که او دوران فارابی و ابن سینا و بیرونی و رازی را با افتخار «دوران خردگرایی و تجربه‌های جدید» می‌خواند، این‌که سده‌های چهارم و پنجم هجری را عصر زرین فرهنگ ایرانی و اسلامی تعریف می‌کند و بازایی فلسفه و خردگرایی یونانی را در معلم ثانی و شیخ‌الرئیس و فلسفه‌ی مشاء جشن می‌گیرد، بارها و بارها در نوشته‌های او پیدا و آشکار است. او راه «ابن رشد» را که «راه عقلی فیلسوفان بزرگ از افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سیناست» راهی می‌داند که «امروز کارساز است»، بر آن است که اگر کسانی پیدا می‌شدند که شیوه‌ی نائینی در دوران مشروطه را دنبال

می‌کردند «امروز نظام فکری منضبطی می‌داشتیم که با دنیای جدید ما سازگار بود»، مخالفت با فلسفه را «مخالفت با اساس عقلانیت غربی و یا عقلانیت خودمان» قلمداد می‌کند، می‌خواهد به راه ابن رشد برود و نه راه «مجلسی» (۲۳) و سرآخر به صراحت از «شریعتمداران قشری، از غزالی تا محمدباقر مجلسی» سخن می‌گوید. (۲۴) اما همان‌طور که در «نگاه فلسفی»، معنای فلسفه روشن نیست، در تأکید بر خردگرایی نیز، معنای خرد در بهترین حالت چیزی دقیق‌تر از آنچه او «اساس عقلانیت غربی» می‌نامد نیست و در حد معدلی که بین افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا مشترک است، باقی می‌ماند. به نظر من، در تحلیل نهایی نیز، آن‌گاه که او در دامگه تدقیق این معنا گرفتار آمده است، دریافت و ادراک او از خرد در مقطع درکی ماقبل انتقادی (ماقبل کانتی) درجا می‌زند.

سیر انحطاط «طرح» و تولد «پروژه»

ابهام «نگاه فلسفی» و کم‌تعیینی «خردگرایی»، در رویارویی با فلسفه‌ی سده‌های آغازین هجری و فلسفه‌ی اسلامی از فارابی و ابن سینا گرفته تا بیرونی و رازی و سپس‌تر تا ابن رشد، و در برخورد به تناقض لاینحل بین عقل و شرع در این نخستین تلاش‌های فکری دوره‌ی اسلامی، موجب می‌شود که «طرح فکری» طباطبایی به یکباره از هم بپاشد و سیر انحطاطش از طرحی فکری به سوی آنچه «پروژه»ی طباطبایی نام و «آوازه» یافته است، آغاز شود. طباطبایی که مثل همه‌ی رویکردهای دیگری که کوشیده‌اند این معضل را صرفاً در ساحت اندیشه و در این سر‌بی‌تن حل کنند، و درست مثل بقیه، در تعارض و تقابل بین خدا و انسان، شرع و عقل، مرجع مشروعیت لاهوتی و مرجع اجتهاد ناسوتی شکست خورده‌اند، به بن‌بست می‌رسد. مادام که قرار است این معضل در چارچوب باورهای مذهبی و فرامین الهی و دینی (چه اسلامی و چه هر دین دیگری) حل شود، غلبه بر آن غیرممکن است و در تاریخ هزار و چهارصد سال گذشته، نمونه‌هایی که بیرون از این دستگاه، راه‌حل‌های سیاسی دیگری عرضه کرده‌اند، بسیار نادر و سرکوب شده‌اند و در کل آثار جواد طباطبایی و نهاد طباطبایی بازتابی ندارند. بنابراین آن‌جا که تعارض و تقابل خدا و انسان لاینحل می‌ماند، تنها راه «نجات» و تنها راه خودفریبی و نیرنگ تاریخی، یگانه دانستن خدا و انسان است. در این وحدت، آن تضاد «حل» می‌شود. و این‌جا، درست همین‌جا، زادگاه «اندیشه‌ی سیاسی» طباطبایی است. این نوزاد «معصوم» که نخستین گام‌های کودکانه‌اش را در تشبث به وحدت دیانت و سیاست نزد هگل و وحدت و کثرت هگلی برمی‌دارد (۲۵) و حتی دانته را به عاریت می‌گیرد که راه گریز را در وحدت‌یابی کثرت خواست‌ها و افراد، در فرد واحد پادشاه، و مشروعیت پادشاه را در تقدم نهاد شاهی بر کلیسا می‌جوید (۲۶)، به زودی به جوانی پیرزاد به نام «اندیشه‌ی ایرانشهری» می‌بالد تا سرآخر تاج شاه آرمانی را بر سر بگذارد. نخستین گام در راه سیر تباهی «طرح» به سوی «پروژه» همین است.

از این نقطه، یعنی در نخستین رویارویی جدی و دشوار با تفکر و «نگاه فلسفی»، طباطبایی سپهر فلسفه‌ی مشاء را ترک می‌کند و نه در بستر و متن اندیشه‌ورزی فلسفی - و بی‌گمان بدون کوچک‌ترین عطفی به بستر اجتماعی و تاریخی زاد و زیست آن - بلکه به موازات مسیر تاریخ‌نگاری و تذکره‌نویسی فلسفی، ره‌توشه‌های کم‌مایه و مبهمی را از اندیشه‌ی افلاطونی و اشارات فارابی و ابن سینا به فلسفه‌ی شرق برمی‌گیرد تا با حرکت در حاشیه‌ی اندیشه‌ی فلوطینی به غزالی و نهایتاً به سهروردی برسد. پرهیب گنگ خردی که از بلندای آینده، یعنی از بلندای خرد روشنگرانه‌ی قرن هیجدهمی اروپایی به‌مثابه‌ی شرط استعلایی آدیسه‌ی کنکاش در پیشینه‌ی تاریخی ایرانی و اسلامی ره‌توشه گرفته است، بلافاصله پس از رویارویی با نیاکان مشائی‌اش، جواد طباطبایی را که آرزو داشت «هر گفتار سیاسی در نهایت بر مقدماتی فلسفی تکیه» کند، و گفتار سیاسی «به نوعی از آن استنتاج» شود (۲۷)، ناگزیر می‌کند به وارونه، دست به دامان گفتار سیاسی بزند تا از تنگنای «فلسفی»‌ای که به آن دچار شده است، رهایی یابد. به ترفندی جادویی، «فلسفه» جای خود را به سیاست‌نامه می‌دهد و چون ما در جهان رؤیایی و بی‌مرز و مانع اندیشه، سیر و سلوک می‌کنیم، چه باک، آنچه درباره‌ی سیاست در نوشته‌های تاریخی ایران آمده است، «بنا به سرشت خود... باید در تداوم اندیشه‌ی ایران‌شهری مورد بررسی قرار گیرد.» (۲۸) بنابراین گام بعدی استدلال فلسفی مبتنی بر مبانی منطقی! برداشته می‌شود و به معجزه‌ی چرخش خامه‌ی طباطبایی اندیشه‌ی سیاسی «بنا به سرشت خود» به اندیشه‌ی ایران‌شهری گذار می‌کند و «سیاست‌نامه»‌ی خواجه‌نظام‌الملک طوسی در پایان سده‌ی ششم که به سفارش و برای ملک‌شاه سلجوقی نوشته شده است، به «پراهمیت‌ترین نوشته در این دوره در تداوم بخشیدن به اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری» ارتقاء می‌یابد. (۲۹)

اینک که به این سادگی با تردستی‌ای چنین استادانه، سپهر پاسخ به پرسش «امروز ما» درباره‌ی تجدد، در توانمندی‌های «خودمان» - البته نه به شیوه‌ی مذموم «آنچه خود داشت» دشمنان «غرب‌زدگی»، بلکه به لطف «پروژه»‌ی طباطبایی - روشن شده است، می‌توانیم تکلیف جغرافیای مفهومی آنچه موضوع پژوهش است را نیز روشن کنیم و با تعریف تازه یا دست‌کم مکملی برای «هویت ملی»، قال قضیه را بکنیم. از این طریق که یک: «اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری از روی گسست‌های تاریخ اجتماعی ایران زمین تداوم پیدا کرده و به‌عنوان شالوده تداوم تاریخی ایران عمل کرده است» و «در گذار به دوره‌ی اسلامی، عاملی اساسی در تداوم تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین به‌شمار می‌رود»؛ دو: «نظریه‌ی شاه‌ی آرمانی... بنیادی‌ترین عنصر اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری است» و سه: چون در «اندیشه‌ی ایران‌شهری شاه آرمانی دارای فره ایزدی» است، پس شاه در این اندیشه «عین شریعت است و نه مجری آن.» (۳۰) همین. با همین سادگی تردستانه. البته طباطبایی معترف است که درباره‌ی مضمون باستانی اندیشه‌ی ایران‌شهری و شاه آرمانی اطلاعات بسیاری در اختیار نداریم و او خود، غیر از تکرار تقریباً صدها باره‌ی واژه‌ی «فر» و عبارت «فر ایزدی»، چیز زیادی در این باره نمی‌گوید. روح‌الله اسلامی که از دوستان «پروژه»‌ی طباطبایی است

سیاهه‌ای از ویژگی‌های اندیشه‌ی ایرانی‌شهری و شاه آرمانی فراهم کرده است که از آن میان می‌توان به «جامعه‌ی اشون»، «هستی‌شناسی اندوه‌بار» و «جریان مینوی تاریخ...» اشاره کرد! (۳۱) و علی شیرازی با قبول زحمتی تقدیرآمیز و در گزارشی انتقادی به دیدگاه اندیشه‌ی ایرانی‌شهری در آثار طباطبایی، فهرستی خواندنی از عبارات و اصطلاحات مربوط به این موضوع را فراهم آورده است. (۳۲)

از آنجا که بنا به دلایل و شواهد فوق قابلیت اندیشه‌ی ایرانی‌شهری به‌عنوان پاسخ یا حوزه‌ی بالقوه‌ی پاسخ به پرسش امروز ما درباره‌ی تجدد، چیزی بیش از این نمی‌گوید، نیازمند پرداخت دیگری نیست. تنها فایده‌ی اندیشه‌ی ایرانی‌شهری در این قواره و قامت این است که با آغوش باز از سوی سلطنت‌طلبان واقعی و امروزی پذیرفته شود و به مثابه‌ی «تحلیل تئوریک» به خدمت توجیه ایدئولوژیک حضور و اهداف سیاسی‌شان درآید.

نظریه‌ی شاه‌ی آرمانی، همانگونه که دیدیم، بنا به تأیید و تأکید «پروژه»ی طباطبایی، هسته‌ی اصلی، محور و گوهر اندیشه‌ی ایرانی‌شهری است؛ اگر این نظریه در فراهم آوردن پاسخ یا حتی امکان پاسخی برای پرسش سیاسی امروز ما توانایی ندارد، دست‌کم باید بتواند از عهده‌ی وظیفه‌ی دیگری که به آن واگذار شده است، همانا، تعریف «هویت ملی» برآید. اما این نظریه برای تعریف هویت و حفظ وحدت ملی در سرزمینی با ملت‌ها و قوم‌ها و زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، دچار یک کاستی سرشتی و مادرزادی است که در واقعیت تاریخی همیشه به تناقض راه برده است. از سوی دیگر همین تناقض در حوزه‌ی نظری نیز باعث می‌شود که آن دو ویژگی که قرار بود وجه مشخصه و تمایز «طرح فکری» طباطبایی باشند، یعنی دیدگاه فلسفی و خردگرایی، به پوسته‌هایی میان‌تهی بدل شوند که واقعیت و حقیقت «پروژه»ی طباطبایی‌اند. این‌که نهاد طباطبایی دائماً در شکوه و گلایه و پرخاشگری است که چرا به این دو پوسته‌ی تهی تقلیل داده می‌شود، از آن‌روست که سیر اجتناب‌ناپذیر فروکاهیدن آن دو ویژگی و منطق این انحطاط را یا نمی‌فهمد، یا نمی‌خواهد بفهمد و یا می‌فهمد و تجاهل می‌کند.

کاستی سرشتی اندیشه‌ی ایرانی‌شهری و نظریه‌ی شاه‌ی آرمانی این است که از یک سو منشأی ماوراءالطبیعی، به‌نام فره ایزدی دارد و از سوی دیگر می‌خواهد مشروعیت این منشأ را از راه صفات شاه‌ی که منوط به پذیرش و اقبال انسان‌هاست، یعنی صفات دادگری و راستی، تأمین کند. اندیشه‌ی ایرانی‌شهری نه تنها بر حضور فره ایزدی در شاه متکی است، بلکه با تکیه بر فر کیانی و فر ایرانی، هم پادشاه، و هم ایرانیان را از دیگران متمایز و برتر می‌داند. طباطبایی با غرور و تأیید می‌نویسد: «مفهوم فر - اعم از فرکیانی و فرایرانی - یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم اندیشه‌ی ایرانی‌شهری است که همچون رشته‌ای استوار، فراتر از گسست‌ها، دو بخش تاریخ ایران‌زمین را به یکدیگر پیوند داده و تداوم تاریخی، فرهنگی و اندیشگی آن را ورای فراز و نشیب‌ها و گسست‌ها تضمین می‌کند.» بنابراین اندیشه‌ی ایرانی‌شهری و نظریه‌ی شاه آرمانی، تنها یکی از دو عامل وحدت ملی، در کنار زبان و فرهنگ نیست، بلکه حتی به‌مثابه‌ی شالوده‌ای ژرف‌تر، تداوم فرهنگی و اندیشگی را نیز می‌سازد. درعین حال برای آن‌که کوچک‌ترین

تردیدی در سرشت نژادپرستانه‌ی این نظر باقی نماند، همان‌جا ادامه می‌دهد که: «فرایرانی که ویژه‌ی ایرانیان است و آنان را از چهارپایان و گله، از شکوه و خرد و دانش برخوردار می‌کند و مایه‌ی دولت و چیرگی بر بیگانگان است.» (۳۳)

ماهیت متافیزیکی و نژادباور این نظریه ریشه‌هایی چنان ژرف دارد که بهترین نماد و نمود بتواریگی (فتی شیسیم) در معنای دقیق آن، همانا نسبت دادن ویژگی‌های اجتماعی و تاریخی یک پدیده به ماهیت فیزیکی یا گوهری آن، است. در افسانه‌ی زندگی کیخسرو و تاریخ‌نگاری زندگی کوروش چنین آمده است که نیای مادری‌شان، افراسیاب و آستیگ پادشاه ماد، قصد کشتنشان بلافاصله بعد از تولدشان را داشته‌اند، اما هر دو به نیرنگ و تدبیر کسانی به شبانی سپرده شده‌اند و جان رسته‌اند و بعد با سپاهی گران به سرزمین نیای خویش بازگشته، آن‌ها را کشته و بر آن‌ها چیرگی یافته‌اند. در هردوی این داستان‌ها، آشکار شدن هویت واقعی این کودکان «شبان‌زاده»، به دلیل تجلی نوری است که فرّه ایزدی در آن‌ها نهاده است. «رفتار کوروش» در ده سالگی به گونه‌ای است که «روزی هنگام بازی با کودکان کوی»، «بر راز نژاد او پی می‌برند»؛ و کیخسرو زمانی که در هفت سالگی به حضور افراسیاب می‌رسد، با این‌که قرار بوده است به توصیه‌ی اطرافیان، خود را دیوانه و ابله بنمایاند تا افراسیاب به هویت او پی نبرد، چنان ظهوری دارد که افراسیاب «با دیدن اندام پهلوانی و شیوه‌ی رفتن شاهانه‌ی کیخسرو، رنگ از رخسار» می‌بازد. (۳۴) تضاد و تقابل بین این نور الهی در پادشاه از یک‌سو و ضرورت «راستی» و «دادگری» - که تحقق و عینیتشان تنها در رابطه‌ی اجتماعی، انسانی و زمینی قابل تأمین است - به هیچ روی قابل حل شدن نیست. با این‌که «هر ایرانی که از راستی و دادگری روی‌گردان شود - اگرچه در جغرافیای ایرانی قرار داشته باشد - انیرانی است»، اما، با این‌که سلجوقیان «وحدت ملی» را «تجدید» کردند و ملک‌شاه سلجوقی به شهادت نظام‌الملک وزیر، شاهی «دادگر» و «نیکو سیرت» است، از نظر طباطبایی کماکان غلام ترکی است و «پادشاه فرهمند ایرانشهری نیست». از همین روست که نظام‌الملک می‌کوشد با رساندن تبار ملک‌شاه به «افراسیاب بزرگ» برای او «خوی نیکو و عدل و مردانگی را... از دوره‌ی باستان به عاریت» بگیرد. (۳۵)

بنابراین، از آن‌جا که تضادهای نظریه‌ی ایرانشهری شاهی آرمانی که شاه در آن «به یک اعتبار صاحب شریعت و حتی عین شریعت است» (۳۶) حل شدنی نیست و بر بستر نژادمحور و نژادپرستانه‌ی فر کیانی و فر ایرانی، معیار مناسبی برای برقراری وحدت ملی در سرزمینی با قوم‌ها و فرهنگ‌های گوناگون نیست، نسخه‌ی اسلامی و نهایتاً شیعی ولایت و امامت، مانعی بر سر راه خود به‌عنوان معیار وحدت امت اسلامی نمی‌بیند. گرایش «پروژه‌ی» طباطبایی به نظریه‌ی ولایت ایرانشهری، از غزالی تا نائینی، از این روست. غزالی نیز - به پیروی از ماوردی - تقابل شرع و عقل را نهایتاً به سود شرع حل می‌کند (۳۷)؛ و خردگرایی نائینی بدین شیوه است که مشروطه و ضرورت مشروط و محدود بودن قدرت شاه را از این طریق مستدل می‌سازد که قاهریت مطلق از صفات خداست و انتساب

آن به انسان و مخلوق مجاز نیست؛ و ضرورت عدل را از آنجا نتیجه می‌گیرد که عدل، ودیعه‌ای الهی است نهاده شده در انسان (۳۸). بنابراین منشأیتِ شرع به روایت غزالی نسخه‌ی مناسب‌تری برای قره ایزدیِ ایرانشهری است، خردگرایی نائینی روایت بهتری برای توجیه راستی و دادگری است و سرآخر ولایت ایرانشهری، نسخه‌ای «واقع بینانه» تر و «مصلحت اندیشانه» تر برای روزگار ماست. حتی غزالی نیز به دلیل «واقع بینی سیاسی» و برای «نجات ملک و مملکت» بود که «تمایز میان خلیفه و سلطان» را از میان برداشت و طباطبایی با ادای احترام به کسی که آوازه‌ی خردستیزی و دشمنی‌اش با فلسفه و به ویژه فلسفه‌ی مشاء، جهانی تر از هر اندیشمند ایرانی دیگر است، گواهی می‌دهد که او «به دریافتی ژرف از منطق قدرت سیاسی بر مبنای تحلیلی داهیانیه از وضع زمانه و ماهیت دوران» نایل آمده و «در پرتو تحلیل درست اندیشه‌ی سیاسی» اوست که می‌توان «یگانگی منطق درونی تحول و تداوم واقع بینی سیاسی در ایران را نشان داد.» (۳۹) آیا انحطاط «طرح فکری» طباطبایی به «پروژه»ی او در سایه‌ی ختم اندیشه‌ی ایرانشهری و شاه آرمانی به ولایت ایرانشهری، به گواه نیرومندتری نیازمند است؟

رسوبات «طرح» در «پروژه»

از آنجا که پیشنهادی «خردگرایی» طباطبایی که در نخستین مواجهه با بارقه‌های خردگرایی فلسفه‌ی مشاء در «دوران زرین فرهنگ اسلامی» توان خویش را از دست می‌دهد و در حل تناقض شرع و عقل ناکام می‌ماند، پیشنهادی «نگاه فلسفی» به پیشینه‌ی تاریخی نیز، که قرار بوده تفکر فلسفی را شالوده‌ی نظریه‌ی سیاسی کند و تاریخ را در «مقولات فلسفی» ببیند، ناگزیر دست به دامان سیاست می‌شود تا تناقض پیشنهادی خردگرایی را حل کند. اما محدود کردن راه حل سیاسی به اندیشه‌ی ایرانشهری و نظریه‌ی شاه آرمانی در ریشه‌ها و پوشاندن عبای ولایت ایرانشهری بر آن، به اقتضای «واقع بینی سیاسی» در روزگار ما، میدان دید «نگاه فلسفی» و «خردگرایی» سیاسی را چنان تنگ می‌کند که به ناگزیر باید از بالقوگی‌های واقعاً غنی در اندیشه‌ی فلسفی از یک سو و از ظرفیت‌های اندیشه‌ی سیاسی از سوی دیگر که در چشم‌انداز این میدان دید قرار نمی‌گیرند، چشم‌پوشی کند. یکی را با تأویل خودسرانه در قالب تنگ «حکمت خسروانی» فرو کند و دیگری را سراسر نادیده بگیرد. به چند نمونه از این غفلت فلسفی و اِکراه سیاسی اشاره می‌کنم.

الف) غفلت فلسفی. اگر فرض بگیریم که پرداختن به ظرفیت‌های شناخت‌شناسانه‌ی فلسفه‌ی غزالی، چه در مبحث علیت، و چه در زمینه‌های تمایزگذاری بین روش علوم طبیعی و علوم اجتماعی در حوزه‌ی کار «پروژه» نبوده‌اند یا ارزیابی «پروژه» از آن‌ها، ظرفیت‌های مفید و قابل توجهی را در آن‌ها ندیده است، اما تکیه‌ی یکجانبه به زمینه‌ی ایرانشهری نظریه‌ی غزالی و نادیده گرفتن زمینه‌های نوافلاطونی و ظرفیت‌های ناشی از آن به هیچ وجه قابل

توجیه نیست. یک نمونه‌ی قابل توجه را حمید حمید در امکانات نمادگرایی در فلسفه‌ی غزالی نشان داده است. او نشان می‌دهد که چگونه حتی آثار تصوفی او «با نمادگرایی نوری‌ی نوافلاطونی آمیخته است.» (۳۹)

در مورد نقش اندیشه‌ی ایران‌شهری در اندیشه‌ی سهروردی نیز تأویل طباطبایی مبالغه‌آمیز و گزارشش از ارزیابی کُربن از این نقش، خودسرانه و سر و دُم‌بریده است. به نظر طباطبایی، کُربن «بازگشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی به آب‌خورهای حکمت باستانی ایران را» با روش «پدیدارشناسانه» یا «کشف‌المحجوب» «ایضاح» می‌کند و این همان روشی است که «سهروردی درباره‌ی فرزندان باستانی ایران اندیشیده» است (۴۰). طباطبایی برای همه‌ی این تأویل‌ها و انتسابات، کوچک‌ترین دلیلی ارائه نمی‌دهد و آن‌ها را به‌عنوان اموری بدیهی جلوه می‌دهد. برخلاف تفسیر طباطبایی، کُربن حکمت‌اشراق را صرفاً و حتی مؤکداً احیای اندیشه‌ی ایران‌شهری یا شاه‌آرمانی نمی‌داند. او برای اشراق سه معنا تصور می‌کند یا حدس می‌زند: (۱) «خرد یا حکمت الهی که اشراق سرچشمه و اساس آن است به منزله‌ی تابش روشنگری و درعین‌حال ظهور عالم وجود و عمل ضمیر و نفس عاقله»؛ (۲) وقوف فیلسوف بر «جلوه‌های نخستین انوار معقول»؛ و (۳) «حکمت الهی اشراقیون (یا مشرقین) یعنی حکمت الهی حکیمان ایران باستان». آن‌هم «نه فقط به دلیل تعلق آن حکیمان به سرزمین ایران، یعنی به قطعه‌ای از جهان خاکی، بلکه به این علت که معرفت آنان اشراقی بوده، یعنی آن معرفت، بر کشف و شهود مبتنی بوده است.» به تعبیر کُربن، به نظر می‌رسد که فلسفه‌ی سهروردی بیشتر از منابع نوافلاطونی سرچشمه می‌گیرد و او برای مفاهیم و مقولات آن، از اسطوره‌ها و نام‌های پارسی باستانی که به‌نظرش اصیل‌تر می‌آیند، استفاده می‌کند، مثل «خوره» یا «خره» یا «قره» یا «انوار اسپهبد» برای «نفوس فلکی و نفوس انسانی در ملک‌شناسی ابن سینا» (۴۱) غرض من این نیست که لزوماً تأویل کُربن از جایگاه زمینه‌های اساطیری اندیشه‌ای در ایران باستان در فلسفه‌ی اشراق برحق است. تأکید من اولاً به ناراستی - یا دست‌کم کاستی - گزارش طباطبایی از کُربن است که آن‌را گواه استدلال خود گرفته است و ثانیاً پی‌آمدهای نگاه به ظرفیت‌های فلسفه‌ی ایرانی و اسلامی از پشت‌عینک شاه‌آرمانی است.

(ب) **اکراه سیاسی.** در آثار طباطبایی به‌ندرت می‌توان اشاره‌ای به جنبش اسماعیلیان، خرم‌دینان، جنبش بابک و قرمطیان یافت. محدود شدن ظرفیت‌های فلسفی و سیاسی در اندیشه‌ی ایرانی و ایران‌شهری به‌نظریه‌ی شاه‌آرمانی و تأویل بالفعل آن به نظریه‌ی ولایت ایران‌شهری جایی برای پرداختن به اینان باقی نمی‌گذارد. آن‌گاه که نماد شاه‌آرمانی، چه به‌لحاظ برخورداری از فرّ ایزدی و چه آوازه‌ی دادگری، انوشیروان «دادگر» است، کسی که «با کشتار شگفت‌انگیز بی‌شفقتی... که از پیروان مزدک کرد»، «موبدان گمان بردند که آیین پسر بامداد یکسره از جهان برافتد»، مهلتی بزرگ و جایی فراخ برای پرداختن به خرم‌دینان باقی نمی‌ماند. زیرا «نهضت بابک اگرچه رنگ ایرانی داشت، اما نهضتی نبود که هرگز بتواند خواب‌های طلایی امیرزاده‌ی اشروسنه را تحقق بخشد.» (۴۲) اما اندیشه‌ی ایران‌شهری کسی چون نظام‌الملک، که در دشمنی‌اش با اسماعیلیه تردیدی نیست و حتی قتل او را غزالی به حساب اسماعیلیان

می‌گذارد، آنقدر بزرگواری دارد که به تلخی و با زبانی حماسه‌وار، داستان خون به چهره مالیدنِ بابک را - همانگونه که زمانی بیهقی، داستان بر دار شدنِ حسنک را - به تفصیل نقل کند. در مقابل، اندیشه‌ی ایرانشهری «پروژه»ی طباطبایی که ردای ولایت ایرانشهری را شاید به اقتضای «واقع‌بینی سیاسی» و «نجات ملک و مملکت»، آراسته‌تر می‌داند، آنقدر تنگ‌نظر هست که نامی از جزنی، پویان، سلطان‌پور یا روحی‌آهنگران که دشمن آنان است، نبرد. بلندنظری خواجه تا آن‌جا هست که از بابک خرم‌دین روایت کند: «من روی خویش از خونِ خود سرخ کردم تا چون خون از تنم بیرون شود نگویند که رویش از بیم زرد شد.» (۴۳) و کوتاه‌نظری «پروژه»ی طباطبایی چنان حقیر است که از خاطره‌ی سرخ بیژن و امیرپرویز و سعید و زهت نامی نبرد؛ مگر آن‌گاه که بخواهد نام شریف‌شان را به پلیدی بی‌لاید.

بدین ترتیب، آنچه از «نگاه فلسفی» در پروژه‌ی طباطبایی باقی می‌ماند، حتی اگر مجاز باشیم آن‌را برخوردار از ژرفا و سزاوار گرایشی فلسفی بدانیم، نوعی ذهنیت‌گرایی یا سوپژکتیویسم است که به دلیل فقدان سرشتی نقادانه، ایده‌آلیسمی استعلایی نیز نیست؛ متألهانه و متأملانه است. این‌که طباطبایی تحول در فکر و فرهنگ را باعث پیشرفت و توسعه می‌داند، این‌که توسعه‌ی تکنیکی، اقتصادی و سیاسی و حتی تکنولوژی را لوازمی می‌داند که تحول در اندیشه با خود همراه می‌آورد، این‌که از دید او علت ناکامی و شکست مشروطیت فقدان «تفکر نو» و «کار تئوریک اسلامی» است، این‌که حتی آثار اقتصاددانان کلاسیک سرمایه‌داری را بدون بحث‌های نظری و مذهبی متألهین کلیسا در قرون وسطا ممکن نمی‌داند، همه و همه، آن‌گاه که بتوان آن‌ها را در دستگاهی منسجم و بدون تناقض به هم آورد، باری و رهاوردی جز سوپژکتیویسمی غیرانتقادی نخواهند داشت.

طباطبایی در مخالفت با «پروتستانتیسم اسلامی» برآن است که مسیحیت کاتولیک چون دینِ دنیوی نبود، بنابراین برای دنیوی شدن به اصلاح و پروتستانتیسم نیاز داشت. این را دیگران هم پیش از طباطبایی گفته‌اند (۴۴). نکته‌ی مهم، نتیجه‌ای است که طباطبایی از این ادعا می‌گیرد. به نظر او، برعکس، اسلام دینِ دنیوی است و به اصلاح نیاز ندارد. برعکس باید به طرف معنویت بازگشت کند. «امروز تحول اساسی در اسلام باید به سوی معنویت باشد. بحث اساسی معنویتی است که زیر بار سیاست‌زدگی و زیر این نوع تفسیرهای صرفاً دنیوی درحال له شدن است و چه بسا درحال از بین رفتن.» «پروژه‌ی اساسی پروژه‌ی معنویت است و نه پروژه‌ی معنویت‌زدایی.» (۴۵)

حتی التفات طباطبایی به غزالی و سهروردی و حتی بعضاً به ملا صدرا از زاویه‌ی تکیه بر اصالت ماهیتی است که مؤید سوپژکتیویسم غیرانتقادی اوست، سوپژکتیویسمی نخبه‌گرا: «کار حوزه‌ی اندیشه بسیار ظریف و دقیق است. ورود عوام در این حوزه بسیار خطرآفرین است، وضعیت ما وضعیت ورود عوام به میدان بحث اندیشه است و سکولار شدن بیش از حدش در بیست سی سال گذشته.» (۴۶)

معضل بنیادین «پروژه»ی طباطبایی این است که تاریخ اشباح است؛ نه انسان‌های واقعی متعلق به تاریخ و جامعه‌ای معین. در این پروژه اندیشه‌ها در فضایی تهی از هرگونه تعین اجتماعی و تاریخی سرگرداندند. اشاره به تاریخ تنها گاه‌شمارانه است؛ زمانی تهی از مکان. واژه‌ها یا عباراتی مثل سده‌های پنجم و ششم، قبل از اسلام، بعد از اسلام، قبل از حمله‌ی مغول، پیش یا بعد از تهاجم ترک‌ها، دوران صفویه و از این دست، تنها دلالت بر مقاطعی از زمان دارند که قرار است در عامیانه‌ترین درکِ گاه‌شمارانه از تاریخ معنا داشته باشند. در این فضاهای تهی از مکان نه انسان‌های واقعی وجود دارند و نه زیستی واقعی وجود داشته است. اندیشه‌ها پروانه‌هایی مجازی‌اند در باغی افسانه‌ای که نه زمین اقتصادی و سیاسی و اجتماعی دارد و نه در آن درخت و گل و رود و جویباری از درهم تنیدگی روابط انسانی هست. تقریباً هیچ‌یک از اندیشمندانی که نقطه‌ی رجوع اندیشه‌ی ایرانی‌شهری یا شاه آرمانی یا به‌طور کلی اندیشه‌ی سیاسی یا فلسفی طباطبایی‌اند، در این دنیای مجازی سیر نمی‌کنند. با مراجعه به آثار هریک از اینان می‌توان اشارات روشن و مفصلی به شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی زیست انسانها و تعاملشان با پیدایش و خاموشی اندیشه‌های فلسفی و سیاسی را یافت. نائینی می‌گوید: «آن‌همه هنگامه که اینان علیه مشروطه و مجلس و نمایندگان برپا کردند هیچ سببی نداشت جز این‌که مشروطه و مجلس "تیول و تسعیر" را قطع می‌کرد؛ کسروی تأیید می‌کند: «پس از تصویب لغو تیول و تسعیر دیگر معلوم شد که ملاها و دهدارها نمی‌توانند در صف مشروطه باقی بمانند؛ حتی شیخ فضل‌الله نوری می‌گوید: «نه من مستبد بودم و نه سید عبدالله مشروطه‌خواه و نه سید محمد» و بدین ترتیب آن را منوط به عوامل و اقتضائات دیگر می‌داند؛ طالقانی پیشرفت غربیان و پسرفت ما را با قانون ظروف مرتبطه توضیح می‌دهد(۴۷)؛ ویلیام اُکامی که در کتاب «ولایت مطلقه» نقطه رجوع طباطبایی است، مخالفت خود با «ولایت مطلقه‌ی پاپ» را از آن‌رو می‌داند که «اگر پاپ، در امور دنیا چنین ولایت مطلقه‌ای می‌داشت، می‌توانست قلمرو مستحکمات فرمانروایان و شاهان را غارت کرده و به خویشاوندان خود و یا هر شخص پست دیگری که اراده کند، بدهد یا برای خود نگه دارد»(۴۸)؛ علت مسلمان شدن بسیاری از مالکان زمین در دوران خلافت عباسیان از جمله این بود که کسانی که املاکشان را به‌صورت «قطعیه» از بخشش‌های دولت اسلامی به‌دست آورده بودند، باید طبق قوانین شرعی ده درصد (عشریه) مالیات می‌پرداختند، درحالی‌که مالکین اصلی و قدیمی زمین شامل مالیات‌های بیشتری می‌شدند(۴۹)؛ حتی داریوش شاه هخامنشی برای حفظ و تحکیم قدرت مرکزی امپراتوری و تأمین وحدت کشور پس از چیرگی بر بردیای دروغین «نخست [به] یکسان کردن وزن‌ها و اندازه‌ها و مقرر کردن «پیمان‌های شاه» و ارش شاه و تعیین میزان سکه و دوم [به] وضع و اجرای قانون واحد در سراسر قلمرو شاهنشاهی» پرداخت. «اقدام نخست کار حکومت را در گرفتن باج و مالیات آسان کرد»(۵۰)؛ گمان نمی‌کنم اشاره به ابن خلدون و «علم عمران» نیز ضرورتی داشته باشد!

ستیزه‌جویی و پرخاشگری طباطبایی به آنچه او «جامعه‌شناسی» و «مارکسیسم» می‌نامد، دقیقاً از همین روست و بر این بستر است که معنا و جایگاهش روشن می‌شود. هر دیدگاهی یا رویکردی که نخواهد تاریخ اشباح باشد، خواه از آن مارکس باشد یا وبر یا آگوست گنت، از دید طباطبایی یک نام دارد: جامعه‌شناسی یا مارکسیسم و این دو در اساس یکی هستند. «اصولاً جامعه‌شناسی در نهایت نوعی مارکسیسم است، حتی اگر لیبرال باشد.» (۵۱) او می‌خواهد «تاریخ پایه‌ای» ایران را بنویسد اما نه مانند «جامعه‌شناسان» که «علل و اسباب شکست تجددخواهی در ایران را به مناسبات اجتماعی تقلیل» می‌دهند. طباطبایی به تاریخ انسان‌های واقعی علاقه‌ای ندارد؛ هر پژوهشی که دال بر مبنایی عینی برای تاریخ و تاریخ‌نویسی باشد، برای او جامعه‌شناسی و مارکسیسم است. دغدغه و مشغله‌ی او خلجان ذهن و جولان در زمان ابدی و بری از مکان است. او می‌خواهد «امور حادث و ممکن را از آنچه ضروری و پایدار است، تمیز و منطق ضرورت و پایداری آنها را توضیح دهد.» (۵۲) حدوث و پایداری بیرون از زمان و امکان و ضرورت بیرون از مکان.

همه‌ی دشمنی طباطبایی با جامعه‌شناسی از آن روست که آنچه او جامعه‌شناسی می‌نامد، از هر روزنه و در هر مجال، هشدار، نیش و طعنه‌ای است به وجدان معذبِ سرِ بی‌پیکرِ «پروژه»ی طباطبایی و آنچه او مارکسیسم می‌نامد، نه تنها این سرِ بی‌پیکر را آشکارتر می‌کند، بلکه طشت ملزومات و پی‌آمدهای سیاسی واقعی آن را، چه خواسته باشند چه ناخواسته، از بام می‌اندازد.

سخن پایانی

اینک، از این همه هنگامه‌جویی چه برجای می‌ماند برای «پروژه»ی طباطبایی؟ چیزی جز تاریخ اشباح، ولایت ایرانشهری و شاید علم «ایران‌شناسیک»! به‌عنوان جانشین جامعه‌شناسی و مارکسیسم؟ آیا اغراق است، یا جهل یا حسد که مدعی شویم از «پروژه»ی طباطبایی چیزی جز «نهاد» طباطبایی برجای نمی‌ماند؟

«می‌گویند سنباد چون در ری شکست خورد به طبرستان پناه برد. اما اسپهبد طبرستان که نیز با تازیان دشمنی داشت، در مال او طمع کرد و او را کشت. این واقعه نشان می‌دهد که احیاء عظمت دیرین گذشته‌ی ایران در واقع جز بهانه‌ای برای فریب و اغفال ستمدیدگان ایران نبوده است.» (۵۳)

آنچه «پروژه»ی فکری سید جواد طباطبایی نامیده می‌شود، طرحی است سیاسی؛ در شالوده‌هایش، در ساخت و بافت گفتمانی‌اش، در زبان و بیان و پژوهش و سرانجام در انگیزه‌ها، ممیزه‌ها و آماجش؛ طرحی است در سپهر

قدرت سیاسی. پرخاشگری و هنگامه‌جویی طباطبایی علیه آنچه او «ایدئولوژی» می‌نامد، هیچ نیست مگر تلاشی زیرکانه برای پر کردن خلاء ایدئولوژی در روزگار بن‌بست سیاسی.

پانویس‌ها

۱. سید جواد طباطبایی؛ *خواججه نظام‌الملک*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶.

این‌گونه «تضاد»ها را دکتر علی اصغر حلبی، مترجم *تهافت‌الفلاسفه*، به‌نحو دیگری تفسیر می‌کند. از نظر او غزالی برخلاف ابن رشد «از این شاخه به آن شاخه می‌پرد و گفته‌ی خود را زیر پا می‌گذارد و یا چنان‌که گفته‌اند - و گویا راست هم گفته‌اند - برای موافقت با عوام و جلب محبت آن‌ها و جاه‌طلبی، نسبت به حکمت و اهل آن ظلم روا می‌دارد.» در:

ابوحامد محمد غزالی؛ *تهافت‌الفلاسفه*، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، تهران ۱۳۶۳، ص ۳۳.

۲. جواد طباطبایی؛ «بدون سنت نمی‌توان اندیشید» (مصاحبه با «روزنامه ایران» سال ۱۳۸۲)، در:

حامد زارع (ویراستار)؛ *مجموعه مقالات جواد طباطبایی. فلسفه و سیاست*، نشر فلات، تهران، ۱۳۹۵، ص ۲۹۱.

۳. جواد طباطبایی؛ *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۰.

۴. کمال خسروی؛ «[تندیس زنده‌ی موبد فره‌مند](#)»، در *تارنمای نقد اقتصاد سیاسی*.

من در آن نوشته شیوه‌ی پرخاشگرانه‌ی طباطبایی در رویارویی با اندیشمندان دیگر را فارغ از داوری پیرامون آن به‌مثابه‌ی منشی ناپسند، ساحتی از یک نهاد ایدئولوژیک ارزیابی کرده بودم.

دکتر احمد بستانی از مدرسان دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی و از دوستان‌ان طباطبایی در پاسخ به پرسش مربوط به «لحن گزنده»ی طباطبایی می‌گوید: «طباطبایی نویسنده‌ای است آشنا با اندیشه‌ی استراتژیک و مطمئن باشید بهره‌گیری او از شیوه‌ی نگارشی خاص، ارتباطی با مضمون بحث و الزامات سخن دیگر دارد.» بنابراین او نیز تأیید می‌کند که این لحن جزء و عنصری است از یک «اندیشه‌ی استراتژیک»؛ همانا نام دیگری برای یک نهاد ایدئولوژیک.

نمونه‌ی شگفت‌آور دیگری از هنجار متکبرانه و موهن طباطبایی، سخنرانی او در «پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی در حضور اعضای هیئت علمی، دانشجویان و کارکنان» آن در زمستان ۱۳۷۹ است. طباطبایی نخست بر میزبان و مخاطبان منت می‌گذارد که خیلی خوشحال است که «به‌رغم گرفتاری‌ها» توانسته است به پژوهشکده بیاید، سپس خطاب به حاضران، از جمله «اعضای هیئت علمی»، می‌گوید: «دستاوردهای مدرسه‌ی علوم سیاسی قدیم و دانشکده‌ی حقوق فعلی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی این صد سال تقریباً در حد صفر بوده» و تصریح می‌کند که برخی اصطلاحات را با مسامحه به‌کار می‌برد، تا مخاطبان و «اعضای هیئت علمی» را «در آن بحث‌های پیچیده‌ی خود» ش‌وارد نکند. (سید جواد طباطبایی؛ «گفتاری پیرامون اندیشه‌ی سیاسی»، منبع ۲، صص ۲۶۵ و ۲۷۹). حیرت‌آور است که چرا همه‌ی حاضران به یکباره جلسه را ترک نمی‌کنند و استاد را با «گفتاری»‌هایش تنها نمی‌گذارند و حیرت‌آور نیست که وقتی دیگران

چنین توهین‌های صریحی را به خود و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی صدسال گذشته می‌پذیرند، نهاد طباطبایی و «پروژه»‌ی طباطبایی چنین آوازه‌ای یافته باشد. نادیده نباید گرفت که از جمله کسانی که نتیجه‌ی کارشان تقریباً در حد صفر بوده است، باید برای نمونه از محمد قزوینی، عباس اقبال آشتیانی، ابراهیم پورداود، سعید نفیسی، مشفق کاظمی، امیرحسین آریانی‌پور، جلال‌الدین همایی، ذبیح بهروز، محمد معین، مجتبی مینوی، حمید حمید، احسان یارشاطر، سیدحسین نصر، حمید عنایت، فریدون آدمیت و رضا داوری اردکانی یاد کرد.

۵. سید جواد طباطبایی؛ «گفتاری پیرامون اندیشه‌ی سیاسی»، منبع ۲، ص ۲۶۸.

۶. سید جواد طباطبایی؛ «گفتار در شرایط امتناع»، فرهنگ/امروز، شماره هجدهم، مرداد ۱۳۹۶.

زنده‌یاد حمید حمید در سال ۱۳۷۲ در مقاله‌ای تحت عنوان «جامعه و دولت در فلسفه‌ی سیاسی ابن خلدون» به زمینه‌های اجتماعی - اقتصادی و تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌ی ابن خلدون می‌پردازد و در آغاز این نوشتار می‌نویسد: «عبدالرحمن ابن خلدون فرزانه‌ی قرون وسطای اسلامی به وجه علی‌الاطلاق یکی از برجسته‌ترین متفکرین و پایه‌گذاران فلسفه‌ی تاریخ، جامعه‌شناسی علمی و فلسفه‌ی سیاسی جهان... است.» (مجله ایران‌شناسی، سال پنجم، شماره ۳، پائیز ۱۳۷۲)

۷. دکتر حمید عنایت؛ نهادها و اندیشه‌ی سیاسی در ایران و اسلام، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۹.

همچنین نگاه کنید به: حمید عنایت؛ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۹۲.

۸. [مصطفی ملکیان](#) در گفتگویی معضل تداخل حوزه‌های جغرافیایی و فرهنگی را به‌زبان نسبتاً ساده‌ای چنین بیان می‌کند: «در شوروی سابق نیز برای ابن سینا بزرگداشت می‌گرفتند چون معتقد بودند مال آنهاست، چرا؟ می‌گفتند که ابن سینا درست است که در همدان به دنیا آمده ولی تمام عالم و آدم می‌دانند که تمام تحصیلاتش را در بخارا انجام داده است و بخارا نیز متعلق به ماست (متعلق به اتحاد جماهیر شوروی)، خوب حالا ابن سینا بخارایی است یا ایرانی، بخارا که اکنون جزء ایران نیست اصلاً این نزاع را با چه متدولوژی‌ای می‌توان فیصله داد؟»

رضا داوری اردکانی نیز، که او را نمی‌توان در زمره‌ی مخالفان طباطبایی دانست، در نوشتاری تحت عنوان «[فرق کشور و مملکت چیست؟](#)» می‌نویسد: «سخن گفتن درباره ایران هم آسان است، هم مشکل. آسان است زیرا ایران خانه و وطن ماست و آن را دوست می‌داریم و با آن زندگی می‌کنیم، مشکل است زیرا اگر از ما بپرسند ایران چیست، مفهوم روشنی از آن نداریم و پاسخ دقیقی نمی‌توانیم به پرسش بدهیم. در باب معنی و اهمیت وطن هم نظرها یکسان نیست تا آن‌جا که ممکن است کسی بگوید تعلق اشخاص به این یا آن وطن اهمیت ندارد و مهم انسان بودن است. این حرف خوبی است اما متأسفانه گوینده‌اش از شرایط انسان بودن و زندگی انسانی خبر ندارد. مگر آنکه وطن را جایی بی نام و در قرب حق بدانند ولی به‌رحال کسانی که ایران را چیزی بیش از یک نام نمی‌دانند، بدانند که این نام را ما اختیار نکرده‌ایم بلکه ما نام و عنوان خود را از ایران گرفته‌ایم. نام ایران چندان ثبات و دوام داشته است که مدعی هرچه بکوشد نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. نامی را که نتوان تغییر داد، نام نیست. حقیقت است. اگر مراد از نام یک لفظ یا طرف خالی باشد که هر چیزی می‌توان در آن ریخت، ایران چیزی بیش از یک نام است.»

همین معضل را مصطفی نصیری که قطعاً از دوستان طباطبایی است، به زبانی دیگر بیان می‌کند: «به‌نظر دکتر طباطبایی، ایران «به‌رغم گسست‌هایی که یورش اقوام مهاجر ایجاد کرد، تداوم فرهنگی و سیاسی آن از میان نرفت؛» حتی با «زوال تدریجی اصل نظام شاهنشاهی» که مظهر تداوم سیاسی بود، «فرهنگ و ادب ایران»، هیچگاه فروغ خود را ازدست نداد.» در:

مصطفی نصیری؛ «طباطبایی؛ نظریه‌پردازی درباره‌ی مسئله‌ی ایران»، در:

حامد زارع (ویراستار)؛ جشن‌نامه جواد طباطبایی. فیلسوف سیاست، نشر فلات، تهران، ۱۳۹۵، ص ۲۶۴.

۹. مصطفی نصیری؛ ذکر شده در: منبع ۸، ص ۲۶۴.

۱۰. سید جواد طباطبایی؛ «توسعه، فرآیند تجدد»، منبع ۲، ص ۲۲۹.

۱۱. جواد طباطبایی، منبع ۹، ص ۱۶.

۱۲. منبع ۲، همان صفحه.

۱۳. همان‌جا، ص ۲۸۸.

۱۴. همان‌جا ص ۲۲۴ و ۲۳۱.

۱۵. سید جواد طباطبایی؛ *درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران*، انتشارات کویر، تهران ۱۳۷۲، ص ۶.

۱۶. منبع ۳، ص ۴۵.

۱۷. ابن‌سینا؛ *اشارات و تنبیها*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، جلد دوم، منطق. انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، تهران ۱۳۶۷، ص ۱۷ - ۱۸.

۱۸. منبع ۵، ص ۲۸۳.

۱۹. منبع ۵.

۲۰. منبع ۱۰، ص ۲۲۵.

۲۱. منبع ۱۵، ص ۱۲۷.

۲۲. منبع ۳، ص ۴۷.

۲۳. سید جواد طباطبایی؛ «غرب، شرق و مسائل ما»، در منبع ۲، صص ۲۵۷ - ۲۵۹.

۲۴. منبع ۶.

۲۵. سید جواد طباطبایی؛ «سه روایت فلسفه‌ی سیاسی هگل (بخش دوم)»، در: منبع ۲، ص ۱۹۷. او می‌نویسد: «هگل در تأکید بر عینیت و نسبت میان محتوای دیانت و سیاست به نسبتی یکسویه توجه ندارد، بلکه به وحدتی می‌اندیشد که منطق آن در تمامی امور حیات اجتماعی جاری است» و در همان منبع، در گفتگو با فصلنامه‌ی نقد و نظر، تحت عنوان «گفتگو درباره‌ی دین و هگل»، می‌گوید: «این نوعی وحدت وجود در کثرت است، یعنی وحدتی است که کثرت را قبول دارد و تعیین و تأثیر کثرات را علم در علم یقین قبول دارد.» (ص

(۲۱۳)

۲۶. سید جواد طباطبایی؛ مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه، مؤسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر، تهران، بهار ۱۳۸۰.

«دانته کلیسا و امپراتوری را ناشی از دو حقیقت متمایز و کلیسا را متأخر بر امپراتوری می‌داند که یگانه وظیفه‌ی آن ناظر بر تهذیب اخلاق بشر است، درحالی‌که امپراتوری مشروعیت خود را بلاواسطه از خداوند دریافت می‌کند.» (ص ۵۳)

مصطفی نصیری نیز در این باره می‌نویسد:

«این که «شاهنشاه» در ایران مظهر «وحدت» ایران شمرده می‌شد، به این دلیل بود که کثرت «من»های ایرانی، در حوزه‌ی فرمانروایی او، که همان «شهر» بود، به وحدت «ما» تبدیل می‌شد. «شاهنشاه» یا «شاه شاهان» ایران، کسی بود که بر «شهر ایران» یا «ایران‌شهر» فرمان می‌راند، و «شهر ایران»، مکان «مقدسی» بود که مردمان مختلف در آن لباس «واحد» ایرانی برتن می‌کردند.» (ذکر شده در: منبع ۸، ص ۲۶۶).

۲۷. منبع ۱۵، ص ۳.

۲۸. منبع ۳، ص ۲۷.

۲۹. منبع ۱، ص ۷۴.

۳۰. منبع ۱، صص ۷۵ و ۸۴ و ۱۱۶. در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» (منبع ۳) آمده است: «عنصر اساسی اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری مفهوم شاه آرمانی بود.» (ص ۸) همچنین در کتاب «مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه» (منبع ۲۶) طباطبایی از قول بوسوئه می‌نویسد: «شکوه ظاهری شاهان، نتیجه‌ی جلال شاهی است و نه خود آن.» درحالی‌که «جلال شاهی تجلی عظمت خداوند در شاه است.» (ص ۱۲۱).

۳۱. روح‌الله اسلامی؛ «طباطبایی فیلسوف سیاسی ایران‌شهر»، ذکر شده در: منبع ۸، ص ۲۵۴. «ایران‌شهر یعنی حکمرانی ایرانی دارای منطق و اصول اندیشه‌ای است که در بررسی‌های پژوهشگران بزرگی چون ابن خلدون و هگل به آن اشاره شده است؛ به این معنا که ایرانیان دارای سبک سیاسی هستند. فرهنگ، جامعه‌ی اشون، خویشکاری، عدالت و اشته، انسان و شهر آرمانی، پیمان و عهد راستی، دوگانه‌ی انگاری خیر و شر، تاریخ قدسی، هستی‌شناسی اندوه‌بار، موعودگرایی، جریان مینوی تاریخ و تداوم امشاسبندان عناصر جهانی‌بینی ذهنی و عینی سیاست‌ورزی ایرانیان است که از کتیبه‌های هخامنشی تا گاهان، دینکرد، نامه‌ی تنسر، عهد اردشیر، کارنامه‌ی اردشیر، رسائل ابن مقفع و فردوسی تکرار شده است.»

۳۲. علی شیرازی؛ «نظام ایران‌شهری و یکی دیگر از مشکلات»

۳۳. منبع ۱، ص ۱۳۷.

۳۴. جلال خالقی مطلق؛ «کیخسرو و کوروش»، *ایران‌شناسی*، سال هفتم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۴، ص ۱۶۰.

۳۵. منبع ۱۵، صص ۴۵ - ۶. در این زمینه، مقاله‌ی محمود امیدسالار زیر عنوان «مفهوم عدالت در سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام‌الملک» که اقتباسی است از نوشته‌ی مجتبی مینوی، خواندنی است. او می‌کوشد علل «التقاطی» بودن «تئوری سیاست و عدالت نزد خواجه» را روشن کند. (*ایران‌شناسی*، سال ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳، ص ۶۳)

۳۶. همان‌جا، ص ۵۲.

۳۷. حمید عنایت می‌نویسد: ماوردی امامت را به حکم شرع استنتاج می‌کند، برخلاف «معتزله که خلافت را به حکم عقل برای مسلمانان ضروری می‌دانستند» و «غزالی مانند ماوردی خلافت را به حکم شرع و نه عقل، ضرور و لازم می‌شمرد.» (منبع ۷، صص ۱۵۰ و ۱۵۶)

رضا داوری نیز پیرامون تأکید معتزله بر عقل، می‌نویسد: «... نامشان از هر جا که باشد، مذهب ایشان به اعتباری در مقابل اهل ظاهر و اهل حدیث است. یعنی ایشان مقید به ظاهر الفاظ کتاب و حدیث نبودند و استمداد از عقل را در فهم آن کلمات جایز می‌شمردند.» در:

دکتر رضا داوری؛ «پیدایش و بسط علم کلام»، در: *فلسفه در ایران*، سید جلال‌الدین مجتوبی (ویراستار)، نشر حکمت، تهران، ۱۳۵۸، صص ۱۲۸.

حنالفاخوری و خلیل‌الجر بر آن‌اند که: «معتزله بحق اولین متفکران اسلامی هستند که مذهب فلسفی کامل و مستقلی بنا نهادند که شامل الاهیات، طبیعیات، علم‌النفس و اخلاق و سیاست بود.»، در:

حنالفاخوری - خلیل‌الجر؛ *تاریخ فلسفی در جهان اسلامی*؛ ترجمه عبدالحمید آیتی، جلد اول، انتشارات زمان، تهران، ۱۳۵۵ - ۱۳۵۸، صص ۱۲۴.

۳۸. دیدگاه میرزا محمدحسین نائینی در «تنبیه‌الامت و تنزیه‌الملت»، که به گفته‌ی فریدون آدمیت «جامع‌ترین تحلیل اصولی و توجیه شرعی مشروطیت» است در کتاب‌های زیر به‌خوبی طرح و تشریح شده‌اند:

فریدون آدمیت؛ *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، جلد نخستین، چاپ اول، انتشارات پیام، تهران ۱۳۳۵ مطابق با سال ۲۵۳۵. به‌ویژه از صفحات ۲۳۰ به بعد.

باقر مؤمنی؛ *دین و دولت در عصر مشروطیت*، نشر باران، ۱۳۷۲. به‌ویژه از صفحه‌ی ۲۵۰ به بعد.

به‌نظر مؤمنی قصد نائینی «فقط این است که با برافکندن استبداد سیاسی به نظام اولیه‌ی اسلام نزدیک‌تر شود و به تجدید حیات اسلام یاری رساند، تا این‌که امام عصر پا به عرصه‌ی ظهور نهد و کار را یکسره کند.» (صص ۲۷۳)

۳۹. حمید حمید؛ «تفکر نوافلاطونی و نمادگرایی نوریه در اندیشه‌ی ابوحامد محمد غزالی»، *ایران‌شناسی*، سال ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳، صص ۱۱۸). حمید حمید می‌نویسد: «نمادگرایی نوریه‌ی غزالی نه تنها از این لحاظ که به وجهی یادآور فرهنگ و حکمت نوریه ایرانی است و هم نه از این لحاظ که فصل مقدم حکمت اشراق سهروردی به‌شمار می‌آید، بلکه از این منظر که اساساً در شکل‌بخشی ساحت «نمادگرایی» تفکر او نقشی اهرمی ایفا کرده است، اساسی است.» (صص ۱۳۲)

۴۰. منبع ۱۵، صص ۹۰ - ۱۸۹.

۴۱. هانری گُربِن؛ *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱، صص ۲۷۸ و ۲۸۲.

به‌نظر راوندی «حکمت اشراقی، آگاهانه در صدد احیای حکمت خسروانی و فهلوی ایرانیان باستان است و نیز حکمت یونانیان، در دامن حکمت اسلامی بود و سهروردی خود را وارث دو سنت بزرگ فکری قدیم، یعنی یونانی و ایرانی می‌دانسته است و در افق فکری او، افلاطون و زرتشت و پادشاهان فرزانه و حکیم ایران باستان و حکمای الهی قبل از سقراط یونان شارحان یک حقیقت و مفسران یک پیام معنوی بودند که سهروردی خود را احیاکننده‌ی آن می‌دانست.» در:

مرتضی راوندی؛ *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد دهم، *تاریخ فلسفه در ایران*، انتشارات آرش، سوئد، ۱۹۹۴، ص ۳۷.

سهروردی خود در حکمت‌الاشراق می نویسد:

«این قاعده (یعنی قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است) نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است و نه مانیان و نه آنچه به شرک کشاند.»

«حقایق و مطالب آن [حکمت‌الاشراق] نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است و بلکه حصول آنها به امری دیگر بود. نهایت پس از دریافت آنها جوایب برهان بر آنها شدم بدان‌سان که هرگاه مثلاً از این براهین حاصله قطع نظر نمایم هیچ مشکلی نتواند مرا در مسائل آن بشک اندازد.» از:

شهاب‌الدین یحیی سهروردی؛ *حکمت‌الاشراق*، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۶، صص ۱۹ و ۱۸.

42. دکتر عبدالحسین زرین‌کوب؛ *دو قرن سکوت*، تهران، ۱۳۳۰، صص ۳۰۹ و ۲۴۱.

43. خواجه نظام‌الملک طوسی؛ *سیرالملوک (سیاستنامه)*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۴۷، ص ۳۱۷.

دکتر غلامحسین صدیقی در رساله‌ی دکترایش تحت عنوان «جنبش‌های دینی در قرن‌های دوم و سوم هجری» که در سال ۱۹۳۸ نوشته شده است، دست‌کم ۶۰ صفحه را به خرم‌دینان و بیشتر از ۵۰ صفحه را به بابک خرم‌دین اختصاص داده است. نک: *مجله ایران‌شناسی*، سال ششم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۳، ص ۳۴۶.

نپرداختن طباطبایی به اسماعیلیان، حتی از زاویه‌ی اهمیت *زبان فارسی* نزد نویسندگان و متفکران این جنبش سیاسی و اجتماعی جای شگفتی دارد. فراموش نباید کرد که «آثار ناصر خسرو همگی به فارسی نوشته شده‌اند» و «تا فراسوی فلات بلند آسیای میانه، و تا دوردست سرزمین‌های چین، هرکجا که جامعه اسماعیلی وجود داشت، زبان فارسی، زبان مقدس عبادی و «زبان مشترک دینی» بود.» نک: رن. فرای (گردآورنده)؛ *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه*، جلد چهارم، ترجمه حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳، صص ۴۴۹ و ۴۵۸.

۴۴. حمید عنایت می‌نویسد: مسیحیت دین معنوی است و «قواعد و اصولی برای زندگی مادی پیروان خود نهاده و از آن مهمتر معلوم نکرده است که کار حکومت و نظام اجتماعی و سیاسی آنان چگونه سازمان باید پذیرد.» (منبع ۷، ص ۱۰۱)

به روایت فریدون آدمیت «طریقه‌ی عیسی «طریقه تمدن نبود... تشدید رهبانیت می‌فرمود و بس، و مربی عالم دیگر بود.» اما اسلام می‌گفت: «لا رهبانیه فی الدین.» (به نقل از فریدون آدمیت از منبع ۳۸، ص ۲۵۰).

مجددالاسلام نماینده‌ی مذاکره با فضل‌الله نوری به‌هنگام بست در شاه‌عظیم می‌گوید: «در کتاب آسمانی «طایفه نصاری» احکام تکلیفی قانونی وجود ندارد آنها مجبور شده‌اند با کمک گرفتن از عقلای مملکتشان چنین قوانینی وضع کنند. اما «مسلمانان که مشروطه می‌گویند مقصودشان عمل بر طبق احکام شرع است» برای این که پیغمبر ما «تکالیف ما را از معاشی و معادی معین فرموده.» به نقل از باقر مومنی؛ «دین و دولت در عصر مشروطیت»، ذکر شده در منبع ۳۸، ص ۲۵۰.

۴۵. منبع ۲، ص ۲۸۳.

46. همان‌جا، ص ۲۸۴.

47. باقر مومنی؛ در منبع ۳۸، صص ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۲۲، ۳۲۵.

48. منبع ۲۶، ص ۸۶.

49. تاریخ ایران، ذکر شده در منبع ۴۳، ص ۲۶۸.

«دولت اسلامی زمینهای دولت ساسانی از جمله املاک خصوصی بی‌وارث را میراث برد و آنها را به صورت قطعیه (جمع آن قطایع) تقسیم کرده و به وظیفه‌خوران دولت می‌بخشید.» (همان‌جا)

نویسندگان جلد چهارم تاریخ ایران از جمله عبدالحسین زرین‌کوب، سیدحسین نصر، مرتضی مطهری و هنری کُربن هستند و هیچیک از این‌ها به مارکسیست بودن شهره نیستند!

50. منبع ۷، ص ۴۲.

51. منبع ۲، ص ۲۷۵.

طباطبایی با آشنایی با مبانی نظری جامعه‌شناسی جدید مخالفتی ندارد، اما «نه این جامعه‌شناسی از نوع آریان‌پور دیروز و فلان امروز» (همان‌جا، ص ۲۸۴). آن‌ها که خود را مخاطب خطاب توهین و تحقیرآمیز «فلان امروز» می‌دانند، نباید طباطبایی را بی‌پاسخ بگذارند.

52. منبع ۳، ص ۲۹.

۵۳. عبدالحسین زرین‌کوب، منبع ۴۲، ص ۳-۲۴۲.