

نویسنده: شهرام اتفاق

میراث سیاسی به جا مانده از سید جواد طباطبایی

# چهار خوانش از طباطبایی



IRAN ACADEMIA  
University Press

# چهار خوانش از طباطبایی

## میراث سیاسی به‌جا مانده از سید جواد طباطبایی

چهار خوانش از طباطبایی

میراث سیاسی به‌جا مانده از سید جواد طباطبایی

نویسنده: شهرام اتفاق

صفحه‌آرا: عاصفه رضایی

طراح جلد: آزاده جهانتابی

چاپ نخست: تابستان ۱۴۰۳

شاپا: ۹۷۸-۱-۴۴۵۲-۶۰۱۸-۱

© ۲۰۲۴ انتشارات علمی-پژوهشی ایران آکادمیا

لاهی، هلند



IRAN ACADEMIA  
University Press

تمام حقوق نزد ناشر و طبق توافق محفوظ است



تقديم به يدالله موقن



اگر  
اگر بتوانی به خویش اطمینان داشته باشی  
بدان گاه که همه در تو تردید دارند  
و تردید خویش را برحق هم می‌دانند؛  
اگر بتوانی صبر کنی و شکیبایی نفرسایدت  
یا دیربهارات دروغ بگویند و تو چنان نکئی  
یا از تو متنفر باشند و تن به نفرت ندهی  
اگر بتوانی بیندیشی و افکار را هدف‌ت نسازی  
اگر بتوانی حقیقتی را که بر زبان آورده‌ای  
از زبان ناکسان بشنوی که آن‌را  
پیچانده‌اند تا برای ابلهان دام کنند  
اگر بتوانی با جماعت حرف بزنی و با فضیلت بمانی  
یا با شاهان سخن بگویی- و عادیات زندگی را از یاد نبری  
اگر نه دشمنان و نه دوستان شفیق بتوانند به تو آسیب برسانند  
اگر همه بتوانند روی تو حساب کنند اما نه بیش از حد؛  
اگر بتوانی یک دقیقه جانکاه را بدوی  
آخرین شصت ثانیه دو استقامت را  
زمین و هر چه در آن است پاداش تو خواهد بود  
رودبارد کیپلینگ شاعر انگلیسی (۱۹۳۶-۱۸۶۵) سروده ۱۹۱۰  
ترجمه محمد قائد



# فهرست مطالب

الف	سخن آغازین
IX	مقدمه مؤلف
XIII	قدردانی
۱	پاره اول: مقدمات ورود به بحث
۳	فصل اول: درباره خوانش‌های گوناگون
۳	۱) صاحب‌نظران و پیروان‌شان
۳	۲) مفهوم خوانش‌های گوناگون
۵	۳) ریشه‌های فلسفی پدیدار شدن خوانش‌ها
۶	۴) زمینه‌های ایجاد چند خوانش در آثار طباطبایی
۷	فصل دوم: خلاصه دستگاه نظری طباطبایی
۷	۱) زوال اندیشه سیاسی در ایران
۸	۲) اغراض فلاسفه یونان و اندیشمندان ایرانی
۸	۳) تصلب سنت
۹	۴) انحطاط ایران
۹	۵) تجدد یا همان مدرنیته
۹	۶) گذار از سنت به تجدد
۱۰	۷) نظریه «شرایط امتناع»
۱۳	۸) مکتب تبریز
۱۴	۹) مشروطه، حکومت قانون و مدرنیته
۱۴	۱۰) ناتوانی علوم اجتماعی متعارف (غربی)، در فهمیدن وضعیت ایران
۱۵	۱۱) تأسیس مفاهیم جدید در علوم اجتماعی برای ایران
۱۶	۱۲) فراتر از تغییر مضمون مفاهیم
۱۷	۱۳) نصوص و سنت‌ها
۱۷	۱۴) رنسانس و قرون وسطای ایران
۱۷	۱۵) خلافت و سلطنت
۲۰	۱۶) شاهی آرمانی
۲۱	فصل سوم: طبقه‌بندی آثار طباطبایی
۲۱	۱) دستگاه مفاهیم
۳۴	۲) مواضع روش‌شناسی
۴۰	۳) بررسی و تحلیل وضعیت «گذشته» اروپا و ایران
۴۳	۴) تحلیل‌ها و توصیه‌هایی سیاسی برای «دوران کنونی»
۴۶	۵) ارائه راه‌کارهایی برای «آینده» ایران
۴۷	۶) جمع‌بندی
۴۹	فصل چهارم: نظریات توسعه و موقعیت طباطبایی
۴۹	۱) تعریف توسعه
۵۰	۲) گروه‌بندی نظریات «توسعه‌نیافتگی» یا «توسعه» ایران
۵۲	۳) گروه‌بندی نظریه‌های توسعه - مبانی تئوریک
۵۷	۴) معرفی روند تاریخی
۵۷	۵) مواجهه خوانش‌های طباطبایی با موضوع توسعه
۶۱	پاره دوم: خوانش محافظه‌کاری
۶۵	فصل پنجم: منتقدان، راویان و پیروان خوانش محافظه‌کاری



**فصل ششم: نقد خوانش محافظه کاری ..... ۶۷**

- (۱) راه کار خوانش محافظه کارانه برای آینده ..... ۶۷  
(۲) ترویج نسبی گرایی فرهنگی و اخلاقی ..... ۹۶  
(۳) بهره برداری محافظه کارانه از تعریف سکولاریسم ..... ۹۹

**پاره سوم: خوانش لیبرالیستی (لیبرالیسم محافظه کارِ فقهی) ..... ۱۰۱**

**فصل هفتم: منتقدان، راویان و پیروان خوانش لیبرالیستی ..... ۱۰۳**

**فصل هشتم: نقد خوانش لیبرالی ..... ۱۰۷**

- (۱) مقایسه خوانش لیبرالیستی با سایر خوانش ها ..... ۱۰۷  
(۲) بررسی آراء لیبرالیسم محافظه کار (فقهی) ..... ۱۱۰  
(۳) نقد آراء لیبرالیسم محافظه کار (فقهی) ..... ۱۱۳  
(۴) بنیان های تئوریک لیبرالیسم محافظه کار (فقهی) ..... ۱۱۸  
(۵) مصادب اصلاح دینی از مجرای «اصلاح فقهی» ..... ۱۳۸  
(۶) جذابیت روشنفکرستیزی برای خوانش لیبرالیسم محافظه کار ..... ۱۴۶  
(۷) آیا طباطبایی احیاگر لیبرالیسم است؟ ..... ۱۴۷

**پاره چهارم: خوانش مشروطه طلبی ..... ۱۵۵**

**فصل نهم: منتقدان، راویان و پیروان خوانش مشروطه طلبی ..... ۱۵۹**

**فصل دهم: نقد خوانش مشروطه طلبی ..... ۱۶۵**

- (۱) تداوم مشروطه، با یا بدون پادشاهی؟ ..... ۱۶۵  
(۲) اندیشه حقوقی جدید و تدوین نظام آن ..... ۱۶۵  
(۳) وجوه مشترک مشروطه طلبی و ناسیونالیسم افراطی ..... ۱۶۶  
(۴) سلطنت مطلقه و پیروان آن ..... ۱۶۷

**پاره پنجم: خوانش ناسیونالیسم افراطی ..... ۱۶۹**

**فصل یازدهم: منتقدان، راویان و پیروان خوانش ناسیونالیستی ..... ۱۷۵**

**فصل دوازدهم: نقد خوانش ناسیونالیستی ..... ۱۸۳**

- (۱) مواجهه با «عرب»، نمودی از مواجهه با «دیگری» ..... ۱۸۳  
(۲) مبارزه با دشمنان خارجی و مدعیان قومی ..... ۱۹۹  
(۳) مرکزگرایی افراطی ..... ۲۰۶  
(۴) گریز از مرکز ..... ۲۱۳  
(۵) ملت گرگ ملت است ..... ۲۱۴  
(۶) تعارض طلبی و دشمن پنداری ملت های دیگر ..... ۲۱۸  
(۷) زمان پریشی یا آنارونیسم ناسیونالیستی ..... ۲۱۸  
(۸) سکوت درباره جبهه ملی و پیروان مصدق ..... ۲۲۰  
(۹) اشاره به تمایزات دینی ..... ۲۲۱  
(۱۰) رویکرد جمع گرایانه در نظریه شرایط امتناع ..... ۲۲۱  
(۱۱) گذار به مدرنیته: فردی یا ملی؟ ..... ۲۲۳  
(۱۲) مرزبندی ملی برای «اخلاق» ..... ۲۲۵  
(۱۳) ایده ایجاد «اتحادیه میراث داران فرهنگ ایران شهری» ..... ۲۲۷  
(۱۴) آیا آرمانشهر افلاطون «ضرورتاً» ایرانی خواهد بود؟ ..... ۲۳۳  
(۱۵) غایت یک جامعه سیاسی ..... ۲۳۴

**پاره ششم: وفاق میان خوانش های متفاوت ..... ۲۳۵**

**فصل سیزدهم: نسبی گرایی فرهنگی و اخلاقی در برابر حقوق بشر ..... ۲۳۷**

- (۱) نسبی گرایی فرهنگی چیست؟ ..... ۲۳۷

- ۲۳۸ ..... نمونه‌های عملی از نسبی‌گرایی فرهنگی
- ۲۴۰ ..... مواجهه نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی با حقوق بشر
- ۲۴۳ ..... پار هفتم: مدافع و مخالف کدام طباطبایی باشیم؟ فصل آخر**
- ۲۴۳ ..... (۱) کدام خوانش از طباطبایی نادرست است؟
- ۲۴۳ ..... (۲) نیاز جامعه ما
- ۲۴۵ ..... پیوست ۱: تجربیات منحصربه‌فرد توسعه در جهان**
- ۲۴۸ ..... (۱) تجربه ژاپن
- ۲۵۷ ..... (۲) تجربه کره‌جنوبی
- ۲۶۵ ..... (۳) تجربه سنگاپور
- ۲۷۰ ..... (۴) تجربه مالزی
- ۲۸۰ ..... (۵) تجربه تایوان
- ۲۹۰ ..... (۶) تجربه هند
- ۲۹۸ ..... (۷) تجربه ترکیه
- ۳۰۵ ..... (۸) تجربه آرژانتین
- ۳۱۳ ..... پیوست ۲: فدرالیسم، مرکزگرایی و تمرکززدایی**
- ۳۱۳ ..... (۱) فدرالیسم
- ۳۱۶ ..... (۲) مرکزگرایی و تمرکززدایی
- ۳۲۲ ..... (۳) مقایسه فدرالیسم هند با تمرکززدایی ژاپن
- ۳۲۴ ..... (۴) تاریخچه مرکزگرایی و تمرکززدایی در ایران
- ۳۳۹ ..... پیوست ۳: تاریخ‌نگاری ایرانشهری و مشروطه**
- ۳۳۹ ..... (۱) تاریخ‌نگاری ایرانشهری و «بیرون مشروطه»
- ۳۴۴ ..... (۲) تاریخ‌نگاری ایرانشهری و «درون مشروطه»
- ۳۴۶ ..... (۳) تاریخ‌نگاری ایرانشهری و نظام الیگارش
- ۳۴۷ ..... (۴) تحلیل مشروطه
- ۳۵۱ ..... پیوست ۴: افسانه «وحدت در کثرت»**
- ۳۵۵ ..... (۱) تفاوت کثرت باستانی با کثرت دوران مدرن
- ۳۵۶ ..... (۲) کشمکش برای منابع مشترک سرزمینی
- ۳۵۶ ..... (۳) «وحدت در کثرت» از افسانه تا واقعیت
- ۳۶۵ ..... پیوست ۵: هویت ملی؛ دیگ هم‌جوش یا ظرف سالاد؟**
- ۳۷۱ ..... پیوست ۶: گذار به مدرنیته**
- ۳۷۱ ..... (۱) راه‌های گذار به مدرنیته
- ۳۷۳ ..... (۲) دگرگونی رسانه‌ها و فرآیند تحول اندیشه
- ۳۷۵ ..... پیوست ۷: خودمحوری ایدئولوژیک**
- ۳۸۱ ..... پیوست ۸: مصائب امپراتوری عثمانی اردوغان**
- ۳۸۳ ..... پیوست ۹: خوانش محافظه‌کارانه و تمسک جستن به هایک**
- ۳۸۳ ..... (۱) تفسیر هایکی از طباطبایی
- ۳۸۵ ..... (۲) غیبت هایک در آثار طباطبایی
- ۳۸۵ ..... (۳) ناسازگاری هایک با حقوق طبیعی
- ۳۸۷ ..... (۴) درک متفاوت طباطبایی و هایک از حقوق و قانون
- ۳۹۱ ..... (۵) مفهوم متفاوت عقل در نزد طباطبایی و هایک
- ۳۹۳ ..... (۶) تفاوت طباطبایی و هایک در تعریف «سنت»
- ۳۹۵ ..... (۷) تفاوت طباطبایی و هایک در مواجهه با سنت
- ۳۹۷ ..... (۸) تفسیر غیرهایکی دیگر مفسران از طباطبایی

۳۹۸	..... تلقی طباطبایی و هایک از نظم‌های اجتماعی
۳۹۹	..... (۱۰) اختلاف طباطبایی و هایک درباره سازوکار تحول اجتماعی
۳۹۹	..... (۱۱) خوانش محافظه‌کارانه و حقوق طبیعی
۴۰۰	..... (۱۲) تمایز طباطبایی و هایک در تعریف اهداف مشترک ملی
۴۰۱	..... (۱۳) اختلاف بر سر تعریف انسان اقتصادی
۴۰۲	..... (۱۴) مرکزگرایی طباطبایی در برابر تقسیم معرفت هایک
۴۰۲	..... (۱۵) جذابیت هایک برای خوانش محافظه‌کارانه چیست؟
۴۰۷	..... پیوست ۱۰: کاپیتالیسم و منشاء حقوق
۴۱۱	..... پیوست ۱۱: نظریه بازی‌ها و دلایل گریز از مرکز
۴۱۳	..... پیوست ۱۲: ادب پژوهش
۴۱۷	..... پیوست ۱۳: روش پژوهش
۴۲۱	..... پیوست ۱۴: فرازهای پژوهش
۴۲۳	..... فهرست جداول
۴۲۵	..... فهرست تصاویر
۴۲۷	..... فهرست منابع و مراجع
۴۲۷	..... منابع پارسی
۴۵۴	..... منابع غیرپارسی
۴۵۹	..... نمایه

# سخن آغازین

کاظم علمداری

سید جواد طباطبایی چهره شناخته شده و اندیشمند ایرانی در حوزه فلسفه سیاسی و تاریخ اندیشه، در زمانی که هنوز از توان فکری و نوشتاری برخوردار بود، متأسفانه این جهان را ترک کرد. اما میراث فکری او برای آموختن و نقد آن هم‌چنان باقی است، و تا کنون نیز آثار فکری طباطبایی در سطحی گسترده مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. چه خوب که کتاب حاضر بخش بزرگی از این کنش و واکنش‌های فکری صاحب‌نظران را بازتاب داده است.

طرح بسیط و دقیق آثار طباطبایی توسط شهرام اتفاق در این کتاب، با تمرکز روی نقل و نقد نظرات موافقان و منتقدان نظرات او، مرا از نوشتن یاداشتی همه‌جانبه درباره آثار گسترده طباطبایی بی‌نیاز می‌کند. اما حال که فرصت و رخصتی فراهم شده است، دریغ آمد که من نیز یاداشتی کوتاه بر کار پژوهشی عمیق، گسترده و ساختارمند این کتاب ننویسم. کتاب حاضر برای علاقمندان به دانستن نظریه‌های طباطبایی و هم‌چنین نقد و بررسی آن‌ها، منبعی بی‌تردید غنی، با ارزش و آموختنی است.

من در این یادداشت تنها به دو مورد از نکات کانونی نظرات مناقشه‌برانگیز طباطبایی می‌پردازم. زیرا آن‌چه باید در باره آثار گسترده ایشان گفته شود در این کتاب با دقت آمده است.

نخست، نظریه‌های طباطبایی با تکیه بر «اندیشه سیاسی ایران شهری»، بر فرضیات ناروشنی بنا شده است. جز این‌که آن را به ناچار، ناشی از بسط فلسفه سیاسی یونانی بدانیم و سرآخر، برای رفع مشکلات امروز جامعه ایران، برگشت به «عصر اساسی اندیشه ایران شهری یعنی مفهوم شاهی آرمانی» و تفکیک آن از «سلطنت واقعاً موجود» را توصیه کنیم.<sup>۱</sup> سلطنت واقعاً موجود را همگان می‌شناسند. اما شاهنشاهی «شاهی آرمانی» را نه. این‌که چگونه شاهنشاهی دوره باستان و مپانی مبهم آن، راه‌حل نیازمندی‌های امروز است، پاسخ روشنی ندارد.<sup>۲</sup>

دومین و مهم‌ترین نکته مورد نظر من درباره تفکیک و تحلیل مدرنیته و مدرنیزاسیون است. بنیان اندیشه مدرنیته را می‌توان در فلسفه عقلی یونان یافت. فلسفه و علوم

---

<sup>۱</sup> طباطبایی، جواد (۱۳۷۴)؛ ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، نشر طرح نو، ص ۲۸.  
<sup>۲</sup> از نظر طباطبایی «اندیشه سیاسی ایران شهری» خاستگاه‌های سه‌گانه داشت. در دوره باستان در نخستین دوره شاهنشاهی، پس از درآمدن اسلام و وقفه دو قرن، فلسفه یونانی، و کتاب و سنت اسلامی و سیاست‌نامه‌نویسی‌ها شکل گرفت. (ابن‌خلدون، ص ۳۴۱) پس از عصر زرین فرهنگی ایران، در دوره گذار و سلطنت مطلق در شعر و ادب و عرفان حل شد. (انحطاط، صص ۱۳۹ و ۱۴۶، و زوال اندیشه سیاسی، ص ۲۸۴) این‌گونه شعر و ادب عامل یگانگی ایران شد. احیای اندیشه ایران شهری در دوره کنونی، در مفهوم «شاهی آرمانی» باید ظهور یابد. زیرا طباطبایی معتقد است که شاهی آرمانی در کانون اندیشه تاریخی و سیاسی ایران شهری قرار داشته است. (انحطاط، ص ۲۸۷). برای توضیح مفهوم شاهی آرمانی این کفایت نمی‌کند، مگر این‌که بخواهیم به نوشته‌های یونانیان قدیم مبنی بر مقایسه سه سیستم دموکراسی باستان، الیکرشی و نظام پادشاهی متوسل شویم و آخری را بهترین بدانیم. (زوال اندیشه، ص ۲۵)

یونانی در دوره خاصی از تاریخ، با وقفه‌ای دو قرنی، پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی به ایران نیز راه یافت و «عصر زرین فرهنگ» ایران ساخته شد، اما تداوم نیافت.<sup>۱</sup> هم‌چنین، نحوه دست‌یابی و نتایج حاصل از مدرنیزاسیون را، نباید با مدرنیته یکی دانست.

البته توضیح دقیق آنچه مدرنیته نامیده می‌شود، آسان نیست و نقد و مباحثه درباره آن، هنوز پایان نپذیرفته است. اما می‌توان ویژگی‌ها و تاریخ شکل‌گیری آن را شناخت. مدرنیته، کانون اصلی «تمدن مدرن»، از سه رخداد مهم تاریخ غرب، یعنی «تمدن روم و یونان باستان»، «رنسانس» و «نهضت روشنگری»، تفکیک‌ناپذیر است.

مدرنیزاسیون، یعنی فرآیند توسعه و پیشرفت در دوره مدرن، برخلاف مدرنیته، قابل انتقال به جوامع دیگر بوده و هست. در حقیقت، تمام نوشته‌ها و گفته‌های اندیشمندان طباطبایی در بیانی ساده و در پایان کار، می‌توانست به مدرنیزاسیون و توضیح توسعه‌یافتگی ایران مرتبط باشد، نه مدرنیته، که در هیچ یک از تمدن‌های بزرگ غیرغربی نیز دیده نشده است.

واژه مدرن از کلمه لاتین «موتو» به معنی «امروزی یا آنچه جاری است»، یا «معاصر» در برابر «سنت‌گراپی»، استفاده شده است. بنابراین صفت مدرن را می‌توان به هر دوره‌ای نسبت داد. اما واژه مدرنیته با ویژگی‌هایی که به آن اشاره خواهد شد، دیسکورس یا گفتمان روشنفکری مشخص و نسبتاً پایداری است که برای دوره مشخصی از تاریخ تمدن غرب استفاده می‌شود. تمدنی که در اروپا و آمریکا طی سده‌های متمادی توسعه یافت و در سده بیستم به‌طور چشم‌گیری شکوفا شد. بنابراین می‌توان گفت که مدرنیته به عنوان یک تمدن، تجربه یکتای بشری بوده است. یکتائی به این معنا که تمدنی غیرمتعارف است. بر اساس این، تمدن غرب توانست با اتکا به فناوری‌های قدرتمند برای مطالعه طبیعت، انسان و هم‌چنین تکنولوژی ماشینی و شیوه‌های تولید کارخانه‌ای، به توسعه جدید دست یابد.

به باور طباطبایی، رفع مشکلات آینده ایران، در گرو برگشت به گذشته است. یعنی راه‌حل توسعه ایران را باید در گذشته جامعه ایران جستجو کرد و با این اوصاف، طباطبایی نقش مدرنیزاسیون را نادیده گرفته است.

مدرنیزاسیون برابر با توسعه و توسعه‌یافتگی است که ویژگی‌های آن قابل انتقال بوده و بسیاری از کشورهای غیرغربی، توانسته‌اند با بهره‌برداری از آن توسعه یابند و پیشرفت کنند. اما نظر طباطبایی درباره توسعه و پیشرفت در ایران، به گونه‌ای بیان شده که گویا ایران باید به فلسفه سیاسی و تجدید خود دست یابد که به توسعه‌یافتگی برسد. اما از آنجایی که به زعم ایشان، ایران مانند غرب از «شرایط امکان» برخوردار

---

<sup>۱</sup> بسیاری از ایرانیان عبارت «دو قرن وقفه» را به دلیل انتشار کتاب عبدالحسین زرین‌کوب با عنوان «دو قرن سکوت» به تکرار استفاده کرده‌اند. در حالی که زرین‌کوب پس از خواندن نقد دیگران، که آن دو قرن را «دو قرن آشوب و غوغا» خوانده‌اند، تجدید نظر نموده و در مقدمه‌ای در چاپ دوم کتاب که در سال ۱۳۳۶ منتشر شد، آن را اصلاح کرد.

نیست، بلکه با سد «شرایط امتناع» روبه‌رو است، علوم اجتماعی غربی نمی‌تواند جامعه ایران را بشناسد و برای آن راه‌حل بدهد. برخلاف پندار طباطبایی، مدرنیزاسیون در غالب الگوهای توسعه توانسته است بخش بزرگی از نیازمندی‌های جهان را بشناسد و راه‌حل بدهد. به‌طور مثال، اکثریت جمعیت چین از خط فقر و گرسنگی عبور کرده‌اند و شرایطی پدید آمده که نیمی از جامعه، به سطح زندگی طبقه متوسط رسیده است. شکی نیست که این دستاورد، ناشی از اجرای مدرنیزاسیون بوده است، نه بازسازی مدرنیته.

طباطبایی یکی از کتاب‌های خود را با عنوان «ابن خلدون و علوم اجتماعی»، به بررسی و توضیح «شرایط امتناع» اختصاص داده است. فرض طباطبایی این است که اروپا با برخورداری از «شرایط امکان» به مدرنیته دست یافته است. در حالی که «تاریخ تحول و تاریخ اندیشه ایران»، عکس تحولی است که در مغرب زمین صورت گرفته است. بدین معنا که «اگر تأسیس و تدوین اندیشه تجدید در مغرب زمین، به دنبال بحثی در شرایط امکان آن صورت گرفته، در وضعیت انحطاط مژمن تاریخ دوره متأخر ایران، امکان تأسیس عصر تجدید، جز از مجرای بحثی بنیادین در شرایط امتناع و مبادی آن صورت نخواهد گرفت.»<sup>۱</sup> منظور طباطبایی از تجدید، مدرنیته است. اما با توجه به توسعه جوامع غیرغربی از راه مدرنیزاسیون، چرا باید منتظر «شرایط امکان» در این جامعه‌ها بود؟

با توجه به آنچه در بالا نقل شد، در نظریه‌های طباطبایی، وجه مدرنیزاسیون تمدن مدرن نادیده گرفته شده است و توسعه ایران به «تأسیس و تدوین اندیشه تجدید» منوط شده است. درحالی که بسیاری از دگرگونی‌های عینی و ذهنی نهضت روشنفکری غرب، که لزوماً ربطی به اندیشه تجدید ندارد، در مدرنیزاسیون نیز بازتاب داشته و به جوامع دیگر نیز منتقل شده است. این‌گونه کشورهای توسعه‌یافته غیرغربی نیز بدون دست یافتن به مدرنیته، به توسعه و پیشرفت دست یافتند. هند، جامعه ای غیرغربی، بی آن‌که مدرنیته را تجربه کند به بزرگترین دموکراسی جهان دست یافت. هانتینگتون معتقد است جدایی دین و دولت در هند مشابه تمدن غرب است. ساخت امکانات و تولید ضرورت‌های زندگی، به یک چشم‌انداز (ویژن) حکومتی یا مدیریتی و منابع تأمین آن نیاز دارد، نه به اندیشه تجدید که ممکن است هیچ زمان به دست نیاید.

در پی طرح این دوگانگی ایران و غرب است که طباطبایی، علوم اجتماعی پرورش‌یافته در غرب را راه‌گشای مشکلات توسعه ایران نمی‌داند و اصرار دارد که ایران باید علوم اجتماعی خود را بسازد. بی آن‌که بخواهم وارد این مبحث شوم، فقط اشاره می‌کنم که علوم اجتماعی، ابزار و روش نسبی شناختند، نه خود شناخت. مثلاً برای اندازه‌گیری رشد جمعیت و نیازمندی‌های پیش‌رو، علم دموگرافی (جمعیت‌شناسی) در غرب و شرق یکی است. آن‌چه متفاوت است، برخی از نیازمندی‌های پی‌آمد این پژوهش‌ها است. طباطبایی نیز خود با آموختن فلسفه سیاسی غرب، به ارزیابی اندیشه فلسفی و سیاسی، و دلایل توسعه‌نیافتگی ایران نشسته است.

<sup>۱</sup> طباطبایی، ابن‌خلدون، ص ۱۱.

در گذشته نیز پیدایش فلسفه عقلی غرب در ایران، به این دلیل نبود که دهه دانشمند نابغه‌ای مانند فارابی و ابن‌سینا پیدا شدند و آن را از بطن جامعه ایران یا اندیشه ایرانی‌شهری شناختند. منابع دانش علمی و فلسفی آن‌ها یونانی بود. فارابی خود تحت تأثیر فلسفه افلاطون و ارسطو کتاب او را به زبان عربی، زبان علمی آن روز ترجمه کرد. در همین زمان «نهضت ترجمه» و هم‌چنین «دارالحکمه بغداد»<sup>۱</sup> نقش مهمی در بسط علم و فلسفه سیاسی، به جهان رو به گسترش اسلام داشت. این‌گونه بود که نخستین نطفه‌های فلسفه در «عصر زرین فرهنگ» ایران، با انتقال فلسفه افلاطون و ارسطو به زبان عربی گذاشته شد. البته طباطبایی خود درباره «فضای شهرهای یونانی و سازمان سیاسی شورایی (دموکراتیک) برای پیدایش فلسفه ارسطو و زوال آن در دوره مسیحی و اسلامی از سوی دیگر»<sup>۲</sup> توضیح داده است، فضایی که در ایران وجود نداشت.

انتظار این بود، به دلیل آن‌که تکیه اصلی نظریه‌های طباطبایی بر اندیشه ایرانی‌شهری است، درباره زمینه عینی پیدایش آن توضیح مبسوطی می‌داد. درحالی که او خود نوشته است «دانش ما از اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری بسیار ناچیز است...»<sup>۳</sup> و در جای دیگر از این کتاب اضافه می‌کند «به ناچار، تاریخ بسط و زوال فلسفه سیاسی دوره اسلامی را نیز باید با نگاهی، هر چند گذرا، به زایش و گسترش فلسفه سیاسی یونان بدانیم.»<sup>۴</sup>، نه بسط اندیشه ایرانی‌شهری که دانش ناچیزی درباره آن داریم.

اگر انتقال دستاوردهای علمی و فلسفی غرب به ایران، در هزار سال قبل ممکن شد، چگونه است که امروز عملی نباشد و ایرانی‌ها باید اندیشه تجدد خود را بسازند. این تضاد و دوگانگی را فقط با گرایش به ناسیونالیسم ایرانی‌شهری می‌توان توجیه کرد، نه واقع‌گرایی. به نظر می‌رسد دلیل این امر این است که طباطبایی میان مدرنیته غیر قابل انتقال و مدرنیزاسیون قابل انتقال تفیک قایل نشده است.

واقعیت مهم این است که بدانیم، پیدایش عصر زرین فرهنگ ایران بدون علم و فلسفه یونان، در شرایط خاصی که اسلام سرپل تمدن بی‌زانس و ایران شده بود، ممکن نبود. دلایل تداوم نیافتن عصر زرین فرهنگ ایران هم در ایران رخ داد. به قول آرنولد توین‌بی،<sup>۵</sup> تاریخ‌دان برجسته انگلیسی، «تمدن‌ها به قتل نمی‌رسند، بلکه خودکشی می‌کنند.» فلسفه عقلی یونان در تجسس شناخت طبیعت و انسان، به پادشاهان آسمانی روی نیاورد. اما شاهنشاهی ساسانی با مَغ‌ها و رهبران دین زرتشت<sup>۶</sup>، یا به تعبیر طباطبایی اردشیر بابکان، «پادشاه دین آگاه»، بنیان گذارده شد. اما هیچ اثری از اندیشه

۱ در دوران شکوفایی تمدن اسلامی حوالی ۷۶۲ تا ۱۲۵۸ میلادی، بیت‌الحکمه یا دارالحکمه (House of Wisdom or Grand Library of Baghdad)، یک مرکز علمی بسیار مهم در بغداد بود و گنجینه‌ای عظیم از کتب و آثار علمی معتبر را در دل خود جای داده بود.

۲ طباطبایی، جواد (۱۳۷۳)؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر، ص ۷۹.

۳ طباطبایی، جواد (۱۳۷۷)؛ درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر، ص ۴۱.

۴ طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی، ص ۱۵.

Arnold J. Toynbee<sup>۵</sup>

۶ در دوره مادها، هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان، مَغ یا مَگ Magi or magus لقبی بود که به روحانیان زرتشتی داده می‌شد و حکایت از ایشان داشت. جایگاه آن طبقه در حدی بود که در سنگ‌نبشته بیستون از ایشان یاد شده است.

فلسفه عقلی در آن زمان پیدا نشد. آنچه بود حکمت و فلسفه اخلاق بود. سنت اندرزنویسی دوره ساسانی نمونه‌ای از آن است. جز نقش بقایای سی‌وشش ساتراپ یونانی که پس از حمله اسکندر به ایران و برانداختن پادشاهی هخامنشیان، بیش از صد سال حکومت کردند؛ و یا آن‌طور که طباطبایی خود می‌نویسد: «آمیخته شدن اندیشه یونانی با اندیشه ایرانی، تدوین کلام زرتشتی را به ضرورتی حیاتی تبدیل کرده بود ... وحدت سیاسی نیازمند یگانگی آئینی بوده است و در سنت، وحدت سیاسی و وحدت دینی به گونه‌ای مکمل فهمیده شده است.»<sup>۱</sup> این فضایی نبود که در شهرهای یونانی وجود داشت.

طباطبایی دلایل تداوم نیافتن عصر زرین فرهنگ ایران را تصلب سنت، عرفان و سلطه ترکان سلجوقی و هجوم مغولان دانسته است. در این باره مناقشه چندانی نیست. تفاوت در عوامل پیدایش عصر زرین فرهنگی و تداوم نیافتن آن است. دوره نه‌صدساله گذار، یعنی از سده پنجم هجری تا به امروز، با توجه به این که وحدت سرزمینی ایران و حکومت شاهنشاهی با قدرت‌گیری صفویه احیا شد و تداوم یافت، عصر زرین فرهنگی ایران احیا نشد. برعکس هر چه گذشت، فاصله ایران از تمدن غرب بیش‌تر شد. این که طباطبایی مدعی است که ایران، به دلیل «شرایط امتناع»، توسعه نیافته باقی مانده است، قانع‌کننده نیست. زیرا آن‌چنان که در بالا گفته شد، توسعه ایران مانند بسیاری از کشورهای غیرغربی می‌توانست و می‌تواند به واسطه مدرنیزاسیون فراهم شود، بی آن که مدرنیته غربی در ایران رخ دهد. دلایل شکست حکومت شاهنشاهی معاصر و به قدرت رسیدن اسلام‌گرایان، بود یا نبود اندیشه تجدد نبود. برخلاف نظر طباطبایی، البته این وظیفه علوم اجتماعی بود که می‌بایست روند دگرگونی جامعه را در یک‌صد سال گذشته ارزیابی می‌کرد که گرفتار وضعیت کنونی نشود. ارزیابی از آنچه در انقلاب ۱۳۵۷ و پس از آن رخ داده است، نیازمند مطالعات علوم اجتماعی است و توسل جستن به اندیشه ایرانی‌شهری که تنها در ذهنیت می‌تواند وجود داشته باشد، کمکی به آن ارزیابی نمی‌کند.

فرهنگ و سیاست سکولار، ( نه دین سکولار، آن‌طور که طباطبایی به سکولار بودن یهودیت و اسلام معتقد است) اومانیزم، فردیت، لیبرالیسم، عقلانیت و محاسبه‌گری، رشد علوم، تکنولوژی و تولید صنعتی، حق در برابر مسئولیت، قانون‌مداری و سیستم سرمایه‌داری صنعتی و ... از جمله خصیصه‌های تمدن مدرن است. که بر میراث فلسفه یونان، قانون رومی، مسیحیت، فردیت، و جدایی دین و دولت، بارزترین تفاوت میان تمدن کلاسیک غرب و تمدن‌های دیگر قرار دارد. اومانیزم و فردیت، یعنی «انسان معیار همه چیز»، نه خدایان، در فلسفه پروتاگوراس، (سده پنجم پیش از سقراط)، در دوره رنسانس احیا شد و در نهضت روشنگری گسترش یافت. هانتینگتون معتقد است جدایی و تقابل بین کلیسا و دولت، به عنوان مشخصه تمدن غرب، در هیچ تمدن دیگری وجود نداشته است. پیتر برگر،<sup>۲</sup> جامعه‌شناس آمریکایی، به این پرسش که: «آیا مردمان غرب، همان مصریان باستان سوار بر هواپیمای جت هستند؟»، پاسخ منفی می‌دهد. پیتر برگر می‌افزاید: «آن‌چه تمدن مدرن

<sup>۱</sup> طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۳۶.

<sup>۲</sup> Peter L. Berger



غرب را از تمدن‌های شرق متفاوت کرده است، نه ماشین که آن‌ها نیز می‌توانند آن را به دست آورند و آورده‌اند، بلکه فرهنگ و روانشناسی و ذهنیت یا تفکر انسانی است. آنچه امروز انسان شرقی و غربی را از هم تفکیک می‌کند، نه سوار شدن بر هواپیمای جت، که هر دو می‌توانند سوار شوند، بلکه اندیشه و عقلانیت و فرهنگ و روانشناسی اوست. بقیه قابل انتقال‌اند. توضیح این خصیصه چندان آسان نیست. لورنس کاهون،<sup>۱</sup> استاد فلسفه در دانشگاه بوستون آمریکا معتقد است همین دشواری جدل پیرامون این خصیصه، بحث مدرنیته را پایان‌ناپذیر می‌کند.<sup>۲</sup>

ساموئل هانتینگتون، اندیشمند برجسته آمریکایی، می‌نویسد: «فرهنگ غربی» را با «تمدن مدرن» یکی دانست. آنچه جوامع غیرغربی می‌توانند فرا بگیرند و جامعه خود را توسعه دهند ویژگی‌های «تمدن مدرن» است. اما آن‌ها نمی‌توانند «فرهنگ غرب» را تقلید کنند. فرهنگ غرب در ارزش‌های مسیحیت و عقلانیت فلسفی تنیده شده‌اند و قابل انتقال نیست.<sup>۳</sup>

هانتینگتون حفظ «چند فرهنگی»<sup>۴</sup> را توصیه می‌کند، زیرا معتقد است که تلاش برای تحمیل یک فرهنگ بر فرهنگ‌های دیگر، یا ادغام فرهنگ‌های غیرغربی در فرهنگ غربی، یا برعکس، به مقابله‌ای خشونت‌بار کشیده می‌شود. به طوری که تلاش اسلام‌گرایان در دوره معاصر برای اسلامی کردن تمدن غرب، یا برعکس، به درگیری‌های خشونت‌بار منتهی شده است.

تأکید بر این نکته ضروری است که این انسان شرقی نیست که با انسان غربی متفاوت است. بلکه مجموعه عوامل ساخت معیشت، فرهنگ و روانشناسی غرب است که انسانی با ویژگی‌های متفاوت از شرق می‌سازد. انسان ایرانی، چینی و هندی ... نیز هرگاه در آن شرایط آموزش و پرورش بیابد، در فرآیند رشد، ویژگی‌های انسان غربی را کسب می‌کند. به عبارت دیگر، مدرنیته امری نژادی نبوده و نیست.

از دیدگاه من، نگرش فلسفی هیچ‌گاه در طول تاریخ با فرهنگ اسلامی و حکومت استبدادی هم‌آهنگ نبود. اما اقتصاد کشاورزی ایران با ارزش‌های فرهنگی و سیاسی و مذهبی ایران تطابق داشت. آنچه می‌بایست این سد را می‌شکست، شیوه تولید سرمایه‌داری بود که ایران، به دلیل ساختار سیاست استبدادی و تداوم اقتصاد کشاورزی‌اش، ظرفیت دستیابی به آن را نداشت. سیاست استبدادی، مذهب سهیم در قدرت، و اقتصاد کشاورزی، نیازی به علم و عقلانیت فلسفی نداشت. گره در آن‌جا است که چرا برخلاف غرب، نه تنها ایران بلکه شرق به طور کلی نتوانست از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد صنعتی گذر کند. طباطبایی می‌خواهد عدم بازیابی عصر زرین

<sup>1</sup> Lawrence E. Cahoon

<sup>2</sup> Cahoon, Lawrence (1996) From Modernism to Postmodernism - an Anthology, Blackwell Publishers, Cambridge, p12.

<sup>3</sup> Huntington, Samuel (1997), The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Touchstone edition, p78.

<sup>4</sup> Multiculturalism

فرهنگی ایران را از درون مبهمی دیگر، یعنی ساختار «سنت قدمایی» حل کند، بی آن که مکانیسم و گام‌های عملی آن را توضیح داده باشد.

این یک **بن‌بست فکری** است که مشخص نیست کی و چگونه باید انجام شود. این‌گونه، اساس نظریه طباطبایی زیر پرسش است.

کالیفرنیا، مه ۲۰۲۴



## مقدمه مؤلف

ما کاشفان کوچه‌های بن‌بستیم

شاعر: گروس عبدالملکیان

به نظر می‌رسد که جامعه ما در حال گذار به دوره جدیدی از حیات اجتماعی و سیاسی خود باشد. در طی این گذار، آنچه اهمیت بسزایی برای جامعه ایرانی پیدا می‌کند، از این قرار است که ما برای تمشیت امور این سرزمین، دیگر مجالی برای آزمودن و پیمودن مسیرهای نامکشوف نداریم و قطار کشورمان، باید دوباره بر روی ریل توسعه بازگشته و به‌سان سایر کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه جهان، نظمی لیبرال-دموکراتیک را پیشه کند، یا دست کم، مترصد حرکت به سوی آن باشد.

سید جواد طباطبایی دیگر در میان ما نیست و جای بسی تأسف است که جامعه ما، یک پژوهشگر سختکوش و گران‌سنگ را از دست داده است. تردیدی نیست که آثار پژوهشی ارزنده او در باب علم، تاریخ و فلسفه سیاسی، برای همیشه، در نزد اهل نظر به یادگار و جاودانه خواهند ماند. اما بر این گمانم که وجوهی از منظومه نظری طباطبایی و دعاوی مطرح شده از سوی او، از این استعداد شگرف برخوردار است که جامعه ما را به پیراهه‌هایی مخاطره‌آمیز و پرتگاه‌هایی مهلک بکشاند و هم‌چنان به روال چند دهه اخیر، از امر خطیر «توسعه» غافل بمانیم.

در پاییز سال ۱۴۰۰ (۲۰۲۱ میلادی) و در زمان حیات طباطبایی فقید، بخشی از یادداشت‌برداری‌های خودم را در قالب پیش‌نویس، در نقد اندیشه او منتشر کردم تا بازخوردهای اهل نظر را دریافت کنم. (اتفاق، ۱۴۰۰ الف) (اتفاق، ۱۴۰۰ ب) به همین سبب نیز از دو مقاله مزبور، گزیده‌هایی کوتاه و بازنگری شده را به این کتابچه منتقل کرده‌ام.<sup>۱</sup>

در این کتابچه قصد دارم تا در رویکردی متفاوت، بر خوانش‌های گوناگون از دستگاه نظری طباطبایی پرتوی بی‌افکنم و به معرفی برخی از جریان‌های فکری و سیاسی‌ای پردازم، که خود را متأثر و وام‌دار اندیشه طباطبایی دانسته‌اند.

به سخن دیگر، چنین به نظر می‌رسد که ما با چهار «خوانش» متفاوت از آراء طباطبایی مواجه باشیم که هر کدام، دست‌مایه‌ای برای عمل سیاسی کنش‌گران سیاسی شده و خواهند شد و آبشخور هر کدام از آن‌ها، بخش‌هایی از آثار طباطبایی هستند.

از سوی دیگر، شواهد حکایت از آن دارد که خود طباطبایی نیز راه را برای خوانش‌های گوناگون باز گذاشته است، یا دست کم می‌توان گفت که، راه را برای خوانش‌های متفاوت نبسته است.

---

<sup>۱</sup> به این اعتبار، هر آنچه از دو نوشته مزبور به این دفتر منتقل نشده است، ممکن است هم‌چنان نیازمند بازنگری و اصلاح باشد.

در پاره اول این کتابچه، مقدمات ورود به بحث طی چهار فصل ارائه شده است. در فصل اول، مفهوم «خوانش»های متفاوت شرح داده شده‌اند. در فصل دوم، دستگاه نظری طباطبایی به طور خلاصه و موجز به تصویر کشیده است. فصل سوم به طبقه‌بندی آثار طباطبایی اختصاص یافته است. نگاه فصل چهارم این کتابچه، معطوف به معرفی و طبقه‌بندی «نظریات توسعه» شده است و متعاقب آن، کوشش به عمل آمده تا موقعیت و مختصات دستگاه نظری طباطبایی نسبت به نظریات توسعه آشکار و مکان‌یابی شود.

پاره دوم به «خوانش محافظه‌کارانه»، پاره سوم به «خوانش لیبرالیستی»، پاره چهارم به «خوانش مشروطه‌طلبانه» و پاره پنجم به «خوانش ناسیونالیسم افراطی» از طباطبایی اختصاص یافته است.

جدول (۱): تفاوت خوانش‌ها از حیث «سنت» گرای و نهادهای پایبند به آن		
خوانش‌ها	سنت برتر	نهادهای مورد وثوق
محافظه‌کارانه	هر سه سنت ملی، دینی و حکمرانی	سنت دینی: نهاد روحانیت شیعه سنت حکمرانی: نهاد جمهوری اسلامی سنت ملی: نهاد زبان فارسی، عرف و ...
لیبرالیسم محافظه‌کار	سنت دینی	سنت دینی: نهاد روحانیت شیعه سنت حکمرانی: نهاد جمهوری اسلامی
مشروطه‌طلبانه	سنت حکمرانی	سنت حکمرانی: نهاد پادشاهی سنت دینی: اسلام یا زرتشت یا ... سنت ملی: نهاد زبان فارسی، پارسی‌گری و ...
ناسیونالیسم افراطی	سنت ملی	سنت ملی: نهاد زبان فارسی، پارسی‌گری و ... سنت حکمرانی: پادشاهی یا جمهوری اسلامی سنت دینی: اسلام یا زرتشت

از منظر تئوریک، اگر در درون دستگاه نظری طباطبایی، اجزای «سنت قدمایی» را از حیث مفهومی، به سه جزء شامل «سنت دینی»، «سنت حکمرانی» و «سنت ملی» تفکیک کنیم، درمی‌یابیم که هر کدام از چهار خوانش مورد مطالعه ما در این کتابچه (شامل محافظه‌کارانه، لیبرالیستی، مشروطه‌طلبانه و ناسیونالیستی)، دلبستگی‌ها، وابستگی‌ها یا تعارضات متفاوتی با این سنت‌ها دارند.

خوانش محافظه‌کارانه، قائل به تفکیک اجزای «سنت قدمایی» نیست. اما خوانش لیبرالیسم محافظه‌کار، راه کارهای خود را از دورن «سنت دینی» می‌جوید و دل در گرو «نهاد روحانیت» اهل تشیع دارد. در حالی که خوانش مشروطه‌طلبانه، چاره کار این سرزمین را در احیای «سنت پادشاهی» و انفصال «نهاد روحانیت» از نظام حکمرانی

می‌داند. دستِ آخر، خوانش ناسیونالیستی، نه تنها دل در گرو «سنت‌های ملی» دارد، بلکه آن را برای شکل‌دادن به افراطی‌ترین مواضع ناسیونالیستی خود به خدمت می‌گیرد. به این اعتبار، می‌توان چنین ادعا کرد که یک وجه مشترک تئوریک میان هر چهار خوانش، «سنت» است. (جدول شماره ۱)

در هر کدام از پاره‌های دوم، سوم، چهارم و پنجم این کتابچه، تلاش شده است تا در گام نخست، تعریفی تئوریک از هر خوانش ارائه شود و سپس در گام دوم، به معرفی منتقدان، راویان و پیروان انضمامی هر خوانش پرداخته شود. سرانجام در گام سوم، کنکاش درباره هر خوانش و نقد آن، در دستور کار قرار گرفته و به سرچشمه‌های نظری هر کدام از ایشان در آثار طباطبایی، اشاره‌ای بسیار کوتاه شده است.

در پاره ششم، معرفی «مشترکات» میان خوانش‌ها، گرانیک‌گاه بحث بوده است. از این روی، «نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی» به عنوان یک نمونه از مشترکات دو خوانش «محافظه‌کاری» و «ناسیونالیسم افراطی»، در کانون توجه قرار گرفته است. هم‌چنین کوشش شده تا به نمونه‌های انضمامی «نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی» و کارکردهای سیاسی آن در جامعه ایرانی اشاراتی شود. بی‌شک می‌توان از مشترکات دیگری میان خوانش‌ها یاد کنیم، اما در این‌جا به ذکر همین یک نمونه بسنده شده است.

پاره هفتم بسیار کوتاه است و البته جمع‌بندی مطالب این کتابچه نیست، بلکه صرفاً «بیم» و «امید»ی در آن بیان شده است.

خواننده این اثر، به هنگام مطالعه و تعقیب فصول گوناگون این کتابچه، با ادعاها یا مطالبی مواجه خواهد شد که جزئیات آن در داخل خود فصول ارائه نشده است. در واقع برای پرهیز از انقطاع کلام و اجتناب از مطول شدن متن، مواردی از این دست در پیوست‌های انتهای کتابچه گنجانده شده‌اند و خواننده علاقه‌مند می‌تواند در هر مورد، به پیوست‌های مربوطه رجوع کند. برخی از پیوست‌ها نیز، بیان حاشیه‌هایی خارج از متن اصلی محسوب می‌شوند که مطالعه آن، ممکن است برای خواننده علاقه‌مند به موضوع جذابیت داشته باشد. در عین حال خود این پیوست‌ها نیمی از فضای این کتابچه را اشغال کرده‌اند و حاوی محتوای فریبهی هستند. عناوین این پیوست‌ها عبارت هستند از:

- پیوست ۱: تجربیات منحصربه‌فرد توسعه در جهان
- پیوست ۲: فدارالیسم، مرکزگرایی و تمرکززدایی
- پیوست ۳: تاریخ‌نگاری ایرانشهری و مشروطه
- پیوست ۴: افسانه «وحدت در کثرت»
- پیوست ۵: هویت ملی؛ دیگ هم‌جوش یا ظرف سالاد؟
- پیوست ۶: گذار به مدرنیته
- پیوست ۷: خودمحموری ایدئولوژیک
- پیوست ۸: مصائب امپراتوری عثمانی اردوغان

پیوست ۹: خوانش محافظه‌کارانه و تمسک جستن به هایک

پیوست ۱۰: کاپیتالاسیون و منشاء حقوق

پیوست ۱۱: نظریه بازی‌ها و دلایل گریز از مرکز

پیوست ۱۲: ادب پژوهش

پیوست ۱۳: روش پژوهش

پیوست ۱۴: فرازهای پژوهش

به منظور معرفی نمایندگان هر خوانش، از اشخاصی نام برده‌ام و اندیشه و دیدگاه‌های ایشان را مورد نقد و بررسی قرار داده‌ام. صرف‌نظر از این‌که با تمام یا بخشی از نظرات ایشان مخالف یا موافق باشم، پیشاپیش نسبت به همه ایشان ادای ادب و احترام می‌کنم و نوشته حاضر را تنها یک «منازعه تئوریک» می‌دانم.

شهرام اتفاق

بهار ۱۴۰۳ - تهران

## قدردانی

پس از اتمام نگارش این کتابچه، نسخه اولیه آن را در اختیار یدالله موقن، کاظم علمداری، بهمن پرهام و مهراعظم معمارحسینی (مهری کیا) قرار دادم.

یدالله موقن، دانشمندی گرانمایه است که زندگی خود را وقف دانستن و آموختن کرده است و من نیز بسیار از محضر او آموخته‌ام. او نوشته مرا خوانده است و از پیشنهادهای درخشانش در بهبود اثر بهره‌مند شده‌ام.

کاظم علمداری، پژوهشگری سختکوش و گرانقدر است و جامعه ما از آثار ارزشمند او بهره فراوان برده است. او نیز قبول زحمت نموده و پس از مطالعه نوشته‌ام، ایده‌های بسیار حکیمانه و مهمی را برای بهبود سازماندهی مطالب این کتابچه در اختیارم قرار داده است.

بهمن پرهام و مهراعظم معمارحسینی، دوستان عزیز و پی‌همتای من هستند و هر دوی ایشان در چند نوبت نوشته‌ام را خوانده و با راهنمایی‌های ارزنده و گران‌بهای خودشان، مددکار من بوده‌اند.

همواره از پشتیبانی، مشورت و یاری فریدون پرهام، در ساماندهی امور گوناگون مربوط به این کتاب برخوردار بوده‌ام.

از مؤسسه ایران آکامیا به عنوان ناشر این اثر سپاسگزاری می‌کنم و اهتمام این مؤسسه وزین را برای ترویج آگاهی ارج می‌نهم.

**سپاسگزار و قدردانِ مهر پی‌پایان همه این عزیزان هستم.**





## پاره اول: مقدمات ورود به بحث

نقد و بررسی دستگاه نظری طباطبایی، مستلزم برداشتن سه گام مقدماتی است. نخست لازم است تا با مفهوم «خوانش» آشنا شویم و تلقی مشترکی نسبت به آن پیدا کنیم. «عابد الجابری» که اندکی بعد بیش‌تر با او آشنا خواهیم شد، درباره تفسیرهای متفاوت از یک متن واحد به شیوایی و نیکویی گفته است که:

نیاکان ما، اگر در مورد چیزی، نظری [را] مطرح می‌کردند، گفته خود را با «الله‌اعلم» یا «دو نظر در این مورد وجود دارد»، پایان می‌دادند. اما امروزه به جای تواضع دانشمندان پیشین، بر «این درست‌تر است» تأکید می‌شود. (الجابری، ۱۴۰۱، ۷۳)

نگرانی عابد الجابری بی‌مورد نیست و ما را وامی‌دارد تا «کثرت‌گرایی» در فهم پدیده‌های واحد را محترم بشماریم و بپذیریم که پدیده‌های جهان چندساحتی و ذووجهین هستند.<sup>۱</sup>

در گام دوم، آشنایی با دستگاه نظری طباطبایی را در فصل دوم در دستور کارمان قرار می‌دهیم. در این بخش شرحی مختصری از بنیادی‌ترین اجزای نظریه و دستگاه نظری طباطبایی مرور شده است.

در گام سوم، در فصول سوم و چهارم منظومه نظری طباطبایی را با نگاهی نقادانه، طبقه‌بندی و مکان‌یابی می‌کنیم. این فصول گذرگاه مهم ما برای ورود به بحث‌های آتی است.

---

<sup>۱</sup> کاوه بهبهانی در یک جلسه سخنرانی، به شیوایی تفاوت میان «کثرت‌گرایی» و «نسبی‌گرایی» را توضیح داده است: (بهبهانی، ۱۴۰۲)



## فصل اول: درباره خوانش‌های گوناگون

### (۱) صاحب‌نظران و پیروان‌شان

کارل مارکس در واپسین روزهای زندگی خود در فوریه ۱۸۸۳، نامه‌ای به ژول بازیل<sup>۱</sup> مشهور به گوسده<sup>۲</sup>، و پل لافارگ<sup>۳</sup> می‌نویسد و به آن‌ها هشدار می‌دهد که دچار شعارزدگی انقلابی شده‌اند. گوسده و لافارگ مدعی بودند که نماینده اصول و مبانی مکتب مارکسیسم هستند. به توصیف انگلس<sup>۴</sup>، مارکس در انتقاد به طریقت آن دو طرفدارش گفته بود که:

آن‌چه بدیهی می‌نماید، این است که من خودم مارکسیست نیستم.<sup>۵</sup>

البته شاید مارکس فراموش کرده بود که در تخالف با این ادعا، پیش‌تر در جای دیگری حکم کرده بود که:

ما داوری خود را درباره هر فردی بر اساس نظر او درباره خودش قرار نمی‌دهیم.  
(کوهن، ۱۳۹۶، VIII و VII)

به همین سبب نیز، به نظر می‌رسد که خوانش‌های به‌جا مانده از هر صاحب‌نظری، داوران موثق‌تری برای ارزیابی میراث نظری او باشند و ما نیز در تأسی از مارکس، نظری طباطبایی درباره خودش را، مبنای داوری خودمان از او قرار نمی‌دهیم.

### (۲) مفهوم خوانش‌های گوناگون

هر صاحب‌نظر، متفکر یا نویسنده‌ای، در پی مطرح نمودن یک «مسئله اصلی» است، هر چند که این «مسئله اصلی»، به‌طور متداول و ناگزیر، در میان مجموعه دیگری از «مسائل» مطرح می‌شود.

اما تشخیص مخاطبان از «مسئله اصلی»، همواره یکسان نیست و هر کدام‌شان، «خوانش»<sup>۶</sup> خود را دارند. خوانش‌های متفاوت از کتاب شهریار ماکیاوولی، نمونه بارزی از وجود چنین تلقی‌هایی است. به این اعتبار، روشن است که مراد ما از «خوانش»، همان «قرائت»، «استنباط»، «تفسیر» یا «تلقی»‌های متفاوت از یک موضوع واحد است.

---

<sup>۱</sup> Jules Bazile

<sup>۲</sup> Guesde

<sup>۳</sup> Paul Lafargue

<sup>۴</sup> Friedrich Engels

<sup>۵</sup> ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas marxiste

<sup>۶</sup> interpretation

در برخی موارد نیز با خوانش‌هایی مواجه می‌شویم که افزون بر ارائه یک استنباط متفاوت از یک دستگاه نظری، بخش‌هایی از آن را مردود می‌دانند و گاه، چیزهایی بر آن می‌افزایند.

مارکسیسم لنینیسم، تروتسکیسم، مائوئیسم و پول‌پوتیسم نیز، جملگی خوانش‌های متفاوتی از آموزه‌ها و مبانی تئوریک مارکس هستند.

وجه افتراق خوانش‌های مزبور، از این قرار است که هر کدام از آن‌ها، فهم و تفسیر متفاوتی از دستگاه نظری مارکس دارند یا هر کدام‌شان، بخشی از آراء مارکس را بیش از سایر بخش‌ها، در کانون توجه خود قرار داده‌اند و آن را بااهمیت‌تر از سایر آموزه‌های او یافته‌اند.

وجه مشترک همه این خوانش‌ها آن است که هر کدام خود را یگانه خوانش اصولی معرفی می‌کنند و سایر خوانش‌ها را نادرست و باطل می‌دانند و البته، تمامی آن‌ها نیز، متکی بر آثار مارکس هستند.

مارکسیست‌های اروپایی دیگری نظیر آنتونیو گرامشی<sup>۱</sup> و مکتب فرانکفورتی‌ها را نیز سراغ داریم که به همراه مفسران متأخرتر یا معاصر آثار مارکس، هم‌چنان قرائت‌ها و تفسیرهای متفاوت و بس متضادی را از آثار و اندیشه او ارائه داده و می‌دهند؛ اما برخلاف پیشینیان خود، رویکردی علمی پیشه کرده‌اند و به هیچ وجه معتقد یا مدعی نیستند که یگانه خوانش اصولی از آثار و اندیشه مارکس، صرفاً متعلق به ایشان است.<sup>۲</sup>

مرور تجربه مارکسیسم، از این حیث واجد منزلت است که مددکار ما در فهم تفاوت میان این خوانش‌ها هستند.

برخی از خوانش‌ها مانند فرانکفورتی‌ها، مارکس را بزرگترین اومانیست<sup>۳</sup> (انسان‌گرای) تاریخ بازمی‌شناختند و بر چنین وجوهی از اندیشه او تأکید می‌ورزیدند و برخی خوانش‌های دیگر مانند پول‌پوتیست‌ها (خمرهای سرخ در کامبوج)، جنایات و سفاکی‌های فراوان کردند و پشیزی ارزش، برای جان انسان قائل نبودند.

<sup>1</sup> Antonio Gramsci

<sup>۲</sup> متفکرانی مانند لویی آلتوسر (Louis Althusser)، یورگن هابرماس (Jürgen Habermas)، دیوید شوابکار (David Schweickart)، جیمز لالر (James Lawler)، هیلل تیکتین (Hillel Ticktin)، برتل آلمن (Bertell Ollman)، اریک اِلِن رایت (Erik Olin Wright)، آنتونیو نگری (Antonio "Toni" Negri)، مایکل هارت (Michael Hardt)، موشه پوستون (Moishe Postone)، کوزو اونو (Kozo Uno)، توماس سکین (Thomas T. Sekine)، رابرت آلبریتون (Robert Albritton)، پیتز هیودیس (Peter Hudis)، ادوارد پالمِر تامپسون (Edward Palmer Thompson)، جِردال کوهن (Uno Gerald Allan)، دیوید گروسکی (David B. Grusky)، گابریلا گالسکو (Gabriella Galescu)، ریچارد برین (Richard Breen)، جان گلدتورپ (John H. Goldthrope)، رابرت اریکسون (Robert Ericson)، الیوت بی. واینینگر (Elliott B. Weininger)، جان بلامی فاستر (John Bellamy Foster)، رزماری کرامپتون (Rosemary Crompton)، ارنستو لاکلاو (Ernesto Laclau)، باربارا ایشتاین (Barbara Epstien)، لیو پانیچ (Leo Panitch)، اعجاز احمد (Ajaz Ahmad)، اورسلا هیوز (Ursula Huws)، جان بل (John R. Bell)، هانس گئورگ باک‌هاوس (Hans-Georg Backhaus)، سی.جی. آرتور (Christopher John Arthur)، پاتریک موری (Patrick Murray)، گرت رویتن (Geert Reuten)، و تونی اسمیت (Tony Smith)، نمونه‌هایی از این دست هستند.

<sup>3</sup> Humanism

یک شاهد دیگر از کاریست «خوانش» را می‌توانیم در مقاله‌ای با نام «خوانش‌های فمینیستی از کانت»<sup>۱</sup> جست‌وجو کنیم. امانوئل کانت به عنوان یکی از برجسته‌ترین فلاسفه اخلاق، خود متهم است که مواضعی «زن‌ستیزانه» داشته است و «بدن» را تحقیر می‌کرده است. آن‌چنان که باریبارا هرمن<sup>۲</sup>، به عنوان یکی از منتقدان کانت او را «قابل اعتراض‌ترین فیلسوف اخلاقی جدید برای فمینیست‌ها توصیف می‌کند».

(اسکات، ۱۴۰۰)

### ۳) ریشه‌های فلسفی پدیدار شدن خوانش‌ها

در چارچوب نگرش رئالیستی، ذهن انسان، به مانند آینه‌ای می‌ماند، که عالم بیرون و پدیده‌های آن را، بی‌کم و کاست بازتاب می‌دهد و به تعبیر انگلس، «آگاهی» بر «هستی» تطابق پیدا می‌کند.<sup>۳</sup>

نتیجه ناگزیر این رویکرد رئالیستی این است که از هر پدیده واحد، تنها یک تفسیر (یا خوانش) معتبر وجود خواهد داشت.

نگرش متأخرتر ایده‌آلیستی، ادعایی متفاوت را درباره ادراک انسان - به مثابه سوژه - عرضه می‌دارد و بر این رأی است که انسان‌های متفاوت، از هر پدیده واحد در عالم بیرون، تصاویر بس متفاوتی را دریافت می‌کنند. از این رو شناخت امری نسبی است و «تطابق آگاهی بر هستی» بی‌معناست.<sup>۴</sup>

ما نه تنها درباره مفاهیم پیچیده‌ای نظیر عدالت، آزادی، حقوق یا قانون در حوزه علوم انسانی توافقی نداریم، بلکه حتی در حوزه علوم طبیعی و نتایج برآمده از مشاهدات تجربی، مانند وضعیت «ذرات زیر اتمی»<sup>۵</sup> یا شیوه عملکرد و حرکت «نور» نیز اختلاف نظرهای زیادی داریم.

علاوه بر نقش آفرینی ذهن انسان‌ها در فرآیند کسب معرفت، «زبان» «معناها» و «دستگاه بیان مفاهیم» نیز سرشار از سوءتفاهم هستند و تبادل نظر در مورد هر پدیده واحد را پیچیده و دشوار می‌سازند.

به سخن دیگر، گوناگونی خوانش‌ها، ریشه در «ادراک سوژه‌محور» و ناهمسازی‌های «زبان-معنا-تحلیل» دارد. به همین سبب در مواجهه با هر اندیشه‌ای از

<sup>۱</sup> Feminist Interpretations of Immanuel Kant

<sup>۲</sup> Barbara Herman

<sup>۳</sup> این ادعا در نوشته‌ای از انگلس به نام «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان» مطرح شد و سپس به یگانگی یا تطابق میان هستی و آگاهی (The Unity of Theory and Practice) شهرت یافت و اندکی بعد، توسط نئومارکسیست‌های قرن بیستمی مردود شناخته شد.

<sup>۴</sup> توصیف کانت، هر پدیدار قابل مشاهده (فنومن Phenomenon)، می‌تواند متناسب با استنباط سوژه، به کلی متفاوت باشد از آنچه که واقعاً در عالم بیرون وجود دارد (ناپدیدار یا نومن Noumenon). به این اعتبار، ادعای مارکس و انگلس درباره «تطابق آگاهی بر هستی»، از بنیان با نگاه کانتی درباره محدودیت‌های شناخت انسان متفاوت است.

<sup>۵</sup> ذرات کوچکتر از اتم Subatomic particle

جمله نظریات و آراء نظریه‌پردازان، با خوانش‌های متفاوتی مواجه هستیم و این امری ناگزیر و بدیهی است.

#### ۴) زمینه‌های ایجاد چند خوانش در آثار طباطبایی

چهار خوانشی که از نظریات طباطبایی در این‌جا معرفی شده نیز، از قواعد فوق‌مبرا و مستثنا نیستند و از الگوی پیش‌گفته پیروی می‌کنند. برخی از خوانش‌ها با اتخاذ رویکردی ایدئولوژیک، مدعی هستند که حامل یگانه قرائت اصولی از اندیشه طباطبایی هستند و برخی دیگر با فروتنی، صرفاً روایت‌گر تفسیر خود هستند.

در عین حال به نظر می‌رسد که بنا به دلایل گوناگونی، فرصت بروز سوءتفاهم در آثار طباطبایی وجود دارد.

## فصل دوم: خلاصه دستگاہ نظری طباطبایی

### ۱) زوال اندیشه سیاسی در ایران

طباطبایی بر این گمان است که فلسفه در یونان، با افلاطون متولد شد و تصریح می‌کند که تولد فلسفه به معنای پیدایش «اندیشه عقلانی غیرملترم به ادیان و اسطوره‌ها» است. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۳۷) اما پس از ارسطو، رفته‌رفته دوران اندیشه فلسفی و فلسفه سیاسی در آن سرزمین رو به افول نهاد.

انتقال دیرهنگام برخی از آثار فلسفی به ایران، سبب شد تا تأسیس فلسفه تا دوران فارابی به تأخیر بیفتد. به همین سبب، او فارابی را مؤسس فلسفه در ایران می‌داند.

به ادعای طباطبایی، پس از فارابی، اندیشه فلسفی فراز و فرودهای فراوانی در ایران را طی نمود و سرانجام، «زوال اندیشه» آغاز شد. طباطبایی اندیشه گسسته از «فلسفه امور انسانی» را «زوال» می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۱۸ - ۱۶) به نظر او، بخشی از این زوال، متأثر از «یورش‌های پی‌درپی اقوام بیگانه» به ایران، و بخش دیگر، ناشی از استیلای احکام شریعت و تصوف بر احکام عقلی بوده است.

طباطبایی درباره این فقره اخیر و از جمله درباره امام محمد غزالی می‌نویسد:

اساس این جمع میان ظاهر شریعت و تصوف، تأکید بر نوعی خردستیزی بنیادین و فرار از کار برد عقل عُقلائی در امور معاش و معاد بود و، در نهایت، به تلقی ویژه‌ای از انسان منتهی می‌شد که ... در تعارض با انسان خردگری دوران جدید بود، که یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های آن، رفتار «عُقلائی»، و ضابطه قرار دادن عقل، در همه امور، به‌ویژه در امور معاش بود. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۳۸۳)

بدین‌سان، تفکر عقلانی درباره چگونگی اداره امور جامعه، و تدبیر در امور دنیوی، که در سیاست‌نامه‌نویسی‌های<sup>۱</sup> سده ششم شکوفا شده بود، جای خود را به تفحص در باب حکمت معاد و آخرت داد. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۵۶۲)

---

<sup>۱</sup> شایسته است که در همین آغاز راه، با تعریف سیاست‌نامه، شریعت‌نامه و وجه سیاسی اندیشه ایران‌شهری آشنا شویم. (i) سیاست‌نامه: اصطلاح سیاست‌نامه یک مفهوم و شیوه‌ای در تأمل سیاسی بر پایه منابع اندیشه ایران‌شهری است. مهم نیست که چنین تأملی در رساله‌ای سیاسی، شاهنامه فردوسی یا در فصلی از نوشته‌ای تاریخی آمده باشد. این نکته دارای اهمیت است که تاریخ‌نویسی و سیاست‌نامه‌نویسی ایرانی منابع مشترکی دارند و نظام اندیشگی یگانه‌ای را بیان می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۵۴) این اصطلاح برگرفته از رساله خواجه نظام الملک است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۵۰). «موضوع اندیشه سیاسی به دست آوردن و حفظ قدرت سیاسی است و، از این‌رو، سیاست‌نامه‌ها با بحتی درباره قدرت سیاسی و راه‌های اعمال آن آغاز می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۷۰) (ii) شریعت‌نامه: طباطبایی، نوشته‌های شرعی درباره سیاست را «شریعت‌نامه» خطاب می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۵۰) (iii) اندیشه ایران‌شهری: «ناحیه‌ای از اندیشه ایران‌شهری ناظر بر گفتار منسجمی از اندیشه سیاسی است که در دو دوره باستانی و اسلامی ایران تداوم داشته است. این نظام گفتاری منسجم رمزی از تداوم و پیوستگی دوران قدیم تاریخ ایران است.» (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۱۴)



## ۲) اغراض فلاسفه یونان و اندیشمندان ایرانی

طرح پرسش‌هایی درباره چگونگی مناسبات شهروندی، و هم‌چنین کوشش برای تعریف سازوکار «شیوه انتظام امور جامعه» اجزایی از اندیشه فلسفی یونان بود. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۴۵۷)

اما نه فارابی به عنوان مؤسس فلسفه در ایران و نه اندیشمندان پس از او، به دو علت، قادر به فهم مقاصد بنیادین نهفته در اندیشه فلاسفه یونان نبودند. نخستین دلیل آن، در «عرصه نظر»، عدم دسترسی فارابی به کتاب «سیاسات» ارسطو بود. عاملی که سبب می‌شد فارابی نتواند تصویر جامعی از منظومه فکری ارسطو به دست آورده و غرض اصلی ارسطو را دریابد. تنها کتابی از ارسطو، که در اختیار فارابی قرار گرفته بود، «اخلاق نیکوماخوسی» بود. کتابی که در واقع مقدمه‌ای بر کتاب «سیاسات» ارسطو بود.

دومین علت آن مربوط به تفاوت محیط سیاسی و اجتماعی فارابی با ارسطو بود. در «عرصه عمل»، آموزه‌های افلاطون و ارسطو، در چارچوب اجتماع سیاسی و مناسبات شهروندی حاکم بر یونان آن دوران معنا داشت و در غیاب آن فضا و مناسبات، فهم مقاصد بنیادین نهفته در اندیشه فلاسفه یونان، برای اندیشمندان ایران دشوار بود.<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۴۱۷ - ۴۱۴)

## ۳) تصلب سنت

در عصر زرین فرهنگی (یا عصر احیای فرهنگی) در حداصل قرون سوم تا ششم قمری (نهم تا دوازدهم میلادی)، شرایطی پدیدار شد که از پیوند سه سنت، شامل «اندیشه ایران‌شهری»، «میراث فلسفه یونانی» و «اسلام ایرانی»، سنت جدیدی پدید آمد که به توصیف طباطبایی:

جدا کردن عناصر رگه‌های سه‌گانه این «سنت» از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۵ د، ۵۲)

اما به زعم طباطبایی، تصلب این نظام سنت قدمایی پس از یورش ترکان سلجوقی و مغولان آغاز شده است. به این معنا که طرح پرسش‌های جدید در درون آن میسر نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۴۹)

«نظام سنت قدمایی» مزبور، از این فرصت برخوردار بود تا در ادوار گوناگون و از جمله در دوران صفوی، پس از مواجهه با «حوزه تمدنی اروپایی- مسیحی»، و هم‌چنین پس از رویارویی با دستاوردهای نوین دنیای جدید، به طرح پرسش‌های درباره چرایی

<sup>۱</sup> کتاب «سیاسات» ارسطو در حوالی قرن سیزدهم، از طریق اندیشمندان عرب زبان به اروپای غربی منتقل شده و سبب تحولی در اندیشه سیاسی اروپائیان شد. به‌عنوان نمونه به سه منبع زیر رجوع کنید: (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۳۷۰)، (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۱۱۶) و (هایک، ۱۳۹۲ الف، ۱۳۰)

چنان اوضاعی مبادرت بورزد؛ یعنی کوششی برای کشف «چرایی آن توسعه‌یافتگی در آن‌جا»، و فهم «این عقب‌ماندگی در این‌جا». اما چنین پرسش‌هایی مطرح نشد و در چنین شرایطی:

سنت اندیشه قدیم در بی‌التفاتی به تحول اندیشه در اروپا راه هموار خود را دنبال می‌کرد. (همان، ۷۳)

در تمام این دوران، نظام سنت قدمایی، «همیشه حاضر غایب» بوده است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و ۱۵۶) در جایی که قرار بوده تا گامی به سوی تجدید برداشته شود، به عنوان مانعی در برابر آن «حاضر» بوده است، و در جایی که می‌بایست با طرح پرسش‌هایی درباره الزامات و دستاوردهای جهان جدید، موجبات تحولی درونی را فراهم می‌ساخته، «غایب» بوده است. شرایطی که از نگاه طباطبایی «تصلب سنت» نامیده شده است.<sup>۱</sup>

#### ۴ انحطاط ایران

پی‌آمد زوال اندیشه سیاسی و فلسفی، و تصلب سنت، «انحطاط تمدن» ایرانی بوده است و پی‌آمد این انحطاط، زوال بیش‌تر اندیشه.

در عین حال به زعم طباطبایی، بقای ایران به این سبب میسر شده است که ایران، «آگاهی ملی، فرهنگ، و تمدن پایداری» داشته است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۳۵) او به عناصر منحصربه‌فردی هم‌چون زبان فارسی در درون این فرهنگ و تمدن اشاره می‌کند و بر اهمیت آن تأکید می‌ورزد.

#### ۵ تجدید یا همان مدرنیته

طباطبایی با توسل جستن به آراء لئو اشتراوس، مدرنیته modernity یا تجدید راه، از مدرنیزاسیون modernization یا نوسازی جدا می‌کند و مدرنیته را «انقلابی در ساختارهای اندیشیدن و رویکرد به عالم و آدم» می‌نامد. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۵۲ و ۵۱)

#### ۶ گذار از سنت به تجدید

به زعم طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی و فلسفی، تصلب سنت، و انحطاط تمدن ایرانی، سبب شده تا عزیمت جامعه ایرانی به سوی مدرنیته (یا همان تجدید) با اختلال مواجه شود. در حالی که از منظر طباطبایی، بهروزی جامعه ایرانی در گرو گذار به مدرنیته، به سبک و سیاق اروپایی و تحقق عصر روشنگری است.

<sup>۱</sup> به زعم طباطبایی، مواجهه ایدئولوژیکی با نظام سنت در ایران، دست کم به دو طریق رخ داده است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۶۴ - ۶۱)

## ۷) نظریه «شرایط امتناع»

طباطبایی در پی یافتن راهی برای تحقق رنسانس دوم یا به تعبیر خودش، «دومین نوزایش ایران» است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۶۷) از این رو، طباطبایی می‌نویسد:

این که از دهه‌های پیش گفته بودم که انحطاط تاریخی و زوال اندیشیدن در ایران، ما را در شرایط امتناع قرار داده است، به معنای این بود که در شرایط تصلب سنت، فهم تحولات ایران در ذهن و عین غیر ممکن خواهد شد. یک تعبیر دیگری که پیش‌تر به کار برده بودم و ناچار اشاره‌ای دیگر به آن می‌کنم، مشکل جدال قدیم و جدید یا سنت و تجدد است. حاصل این بحث‌ها این بود که حدود و ثغور اندیشیدن قدیم و جدید بر ما روشن نشده است. (طباطبایی، ۱۴۰۱ د)

از منظر طباطبایی، دستیابی به مدرنیته در اروپا، حاصل جدال قدیم (سنت) و جدید (تجدد) بوده است و چاره کار ما نیز بازآفرینی همان جدال از طریق نقد سنت، از دیدگاه تجدد، و خروج از «شرایط امتناع» است.

به همین دلیل، کوشش طباطبایی معطوف به یافتن پاسخی در برابر این پرسش شده است که چرا تجدد در اروپا ممکن شد و چرا در بیرون از اروپا میسر نشد و دلایل آن «امکان تجدد» در آن‌جا و این «امتناع تجدد» در بیرون از آن‌جا چه بوده است؟

طباطبایی، مختصری در کتاب «تأملی درباره ایران، جلد دوم - نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم - مبانی نظریه مشروطه‌خواهی»، و مقاله «ما و راه تجدد»، و در نهایت به‌طور ویژه، در کتاب «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی - گفتار در شرایط امتناع»، به معرفی آفریده فکری‌اش با نام نظریه «شرایط امتناع» پرداخته است.

طباطبایی معتقد است که رنسانس در اروپا، برخاسته از رجوع مجدد به حقوق رومی و فلسفه یونانی، و بهره‌مندی از عناصری از درون آن‌ها، محقق و میسر شده است؛ در حالی که قرون وسطای ایران، پس از رنسانس آن در پایان عصر زرین فرهنگی آغاز شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ د، ۵۷ و ۵۲)

نظریه «شرایط امتناع» به قسمی ملهم از رویکرد فوکو<sup>۱</sup> در مواجهه با علوم انسانی است. طباطبایی در باب ضرورت پیدایش آن می‌گوید:

من کوشش کرده‌ام این راه معرفت‌شناختی را دنبال و این پرسش را مطرح کنم که آیا بدون رفع مانع معرفتی، انتقال علوم اجتماعی به کشورهای اسلامی ممکن خواهد شد؟ (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۱)

از این رو، «شرایط امتناع»، به عنوان یک نظریه ابداع شده توسط طباطبایی، قرار است تا ابزاری برای شناخت «مانع معرفتی» در ایران (و شاید سایر کشورهای اسلامی) باشد. در واقع مطالعه «نظریه شرایط امتناع» طباطبایی، از این منظر حائز اهمیت

<sup>1</sup> Michel Foucault

است که شالوده معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دستگاه نظری او را، به همراه ابهاماتش، برای ما آشکار می‌سازد. طباطبایی در بیان برنامه پژوهشی خود می‌نویسد:

با توجه به دگرگونی‌های در ساختار اجتماعی و جامعه‌شناختی در کشورهای اسلامی، که در گذار از دوران قدیم به جدید صورت گرفته، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که به رغم رفع بسیاری از موانع جامعه‌شناختی پدیدار شدن علوم جدید انسانی، مانع معرفتی حصول این علوم را چگونه می‌توان توضیح داد. من کوشش کرده‌ام پرسشی را که ماکس وبر درباره امکان تجدید در اروپا و امتناع آن در بیرون اروپا را مطرح کرده است در ذیل بحث شرایط امکان مطرح کنم، زیرا این امکان وجود دارد که با از میان رفتن موانع جامعه‌شناختی، مانع معرفتی امتناع تجدید رفع نشود ... من کوشش کرده‌ام این راه معرفت‌شناختی را دنبال و این پرسش را مطرح کنم که آیا بدون رفع مانع معرفتی، انتقال علوم اجتماعی به کشورهای اسلامی ممکن خواهد شد؟ (همان، ۲۱ و ۲۰)

طباطبایی با اشاره به آراء فوکو درباره «شرایط امکان» علوم انسانی در غرب، نظریه «شرایط امتناع» خودش را چنین معرفی می‌کند:

نظریه شرایط امتناع، به گونه‌ای که گفته شد، اگر چه با نظری به بحث‌های معرفتی جدید در اروپا تدوین شده است، اما مُقلد آن نظریه‌ها نیست، بلکه کوشش می‌کند مواد ناحیه‌ای از تاریخ اندیشه در جهان اسلام را به محک آن نظریه‌ها بزند و در صورت امکان راهی به سوی نقادی بگشاید. (همان، ۲۵)

و در جای دیگری تصریح می‌کند:

روش میشل فوکو ناظر بر شرایط امکان علوم انسانی و اجتماعی است و تنها می‌توان با اعمال نوعی باژگونی در آن روشی برای ایضاح شرایط امتناع این علوم در تمدن اسلامی تدوین کرد. (همان، ۴۴۷)<sup>۱</sup>

هم‌چنین، طباطبایی «نویسندگان تاریخ‌های روشنفکری» را متهم می‌کند که صرفاً از «شرایط امکان» در اروپا سخن گفته‌اند و از «شرایط امتناع» در ایران غافل بوده‌اند و می‌گوید:

اصل در تاریخ اندیشه در ایران، به خلاف تاریخ اندیشه در اروپا، «شرایط امتناع» است. تاریخ‌های روشنفکری، حتی اگر نویسندگان آن‌ها ندانند، تقلیدهایی از نتایج ایدئولوژیکی پژوهش‌های درباره «شرایط امکان» در اروپا هستند و، از این‌رو، تا کنون نتوانسته‌اند چیزی را روشن کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۶۴۸ - ۶۴۷)<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> هم‌چنین رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۶۴۸ - ۶۴۵)  
<sup>۲</sup> و همان‌جا بر این مقدمه می‌افزاید که: «اگر نظر بلومبرگ و فوکو را درباره تحول اندیشه در اروپا بپذیریم، باید بگوییم که گسست از مبنای «نظام دانش» ... در تداوم نظام سنت قدمایی صورت گرفته است. این نویسندگان با تکیه بر چنین مقدماتی، ... توانسته‌اند از «مشروعیت دوران جدید» و «شرایط امکان تجدید»

در واقع موضوع از این قرار است که میشل فوکو، در کتابی با نام «کلمات و اشیاء»، از چگونگی پیدایش و پذیرش علوم انسانی در یک بازه زمانی خاص در اروپا سخن گفته است و طباطبایی، با یاری جستن از همان رویکرد و به وارون، می‌کوشد تا دلایل و موانع معرفتی‌ای را بیابد، که موجب عدم پیدایش و پذیرش علوم انسانی در کشورهای اسلامی شده است.

فوکو در آن‌جا، از «شیوه وجود انسان، به صورتی که در تفکر مدرن شکل گرفت» سخن می‌گوید و در تعریف علوم انسانی می‌نویسد:

مراد از علوم انسانی مجموعه شناخت‌هایی است ... که ابژه آن خصوصیات تجربی انسان است» (فوکو، ۱۳۹۹، ۴۳۷)

و می‌افزاید:

علوم انسانی وقتی ظهور کردند که در فرهنگ غرب، انسان شکل گرفت، هم به منزله امری که باید به آن اندیشید و هم به منزله امری که باید موضوع دانش قرار گیرد. (همان، ۴۳۸)

فوکو معتقد است که:

علوم انسانی تا آن‌جا به انسان می‌پردازد که حیات دارد، سخن می‌گوید و تولید می‌کند. (همان، ۴۴۵)

از این‌رو به زعم فوکو، از اواخر قرن هیجدهم به بعد، سه حوزه «زیست‌شناسی»، «اقتصاد» و «زبان‌شناسی» به‌سان اضلاع یک مثلث، حجمی را میان خود ایجاد کردند تا علوم انسانی در آن جای گیرد. (همان، ۴۸۱ و ۴۸۲)

زیست‌شناسی از آن جهت مهم است که انسان نیازهایی فیزیولوژیک دارد، اقتصاد نیز مهم است، چرا که انسان:

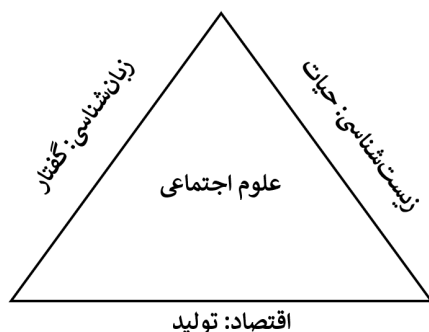
نیازها و امیالی دارد و می‌خواهد آن‌ها را برآورده کند، در نتیجه منافی دارد، به کسب سود می‌اندیشد و در تعارض با انسان‌های دیگر قرار می‌گیرد. (همان، ۴۵۲)

و زبان‌شناسی مهم است، چون:

---

و اندیشه جدید سخن بگویند، در حالی که سده‌های پیش از آغاز تحولی نوآیین در نظر و عمل ایرانیان که ما آن را «مکتب تبریز» خوانده‌ایم، به گونه‌ای که گذشت، دوره تصلب نظام سنت قدمایی، گسست تدریجی مضمون مفاهیم از دگرگونی‌های تاریخی و خالی شدن مفاهیم از مضمون آن‌ها بود. هیچ تاریخ‌نویس اندیشه نمی‌تواند به پی‌آمدهای چنین وضعی، که ناچار باید به الزامات آن در تدوین تاریخ پایه‌ای اندیشه ایران تن در داد، بی‌اعتناء بماند.» (طباطبایی، ۱۳۹۵ و ۶۴۸)

بر پرده بازتاب زبان نیز رفتارهای انسان رفتارهایی اند که بیان گر چیزی اند ... [و] مجموعه منسجمی از نشانه‌ها<sup>۱</sup> را تشکیل می‌دهند. (همان، ۴۵۲)



تصویر (۱): تلقی فوکو از فضای فراهم‌شده برای شکل‌گیری علوم اجتماعی در اواخر قرن هجدهم

بدین‌سان، به توصیف فوکو، «شرایط امکان» علوم انسانی در غرب فراهم شد. هرچند که فوکو سرانجام فرخنده‌ای برای آینده پیش‌بینی نمی‌کند و در آخرین سطور کتاب خود می‌نویسد:

انسان ابدعی است که باستان‌شناسی تفکر ما به راحتی متأخر بودن آن را به راحتی نشان می‌دهد، و شاید پایان نزدیک آن را. (همان، ۴۸۷)

طباطبایی در این‌جا می‌کوشد تا با طرح نقادی کانت درباره «شرایط امکان حصول معرفت»، و تئوری فوکو درباره «شرایط امکان»، مفهوم متقابل «شرایط امتناع» را در قالب نظریه‌ای نو مطرح کند، تا از رهگذر این شیوه مواجهه با موضوع، پرتوی بر «مانع معرفتی امتناع تجدد» افکند و علت آن را دریابد. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۰)

اما درک این نکته مهم است که دستاورد طباطبایی به ادعای خودش، توصیف امر واقع نیست. یعنی قصد ذکر مصیبت درباره شرایط موجود را ندارد. بلکه می‌کوشد تا منطق حاکم بر شرایط موجود را کشف و بیان کند. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۴)

## ۸) مکتب تبریز

شکست‌های ایران در جنگ‌های ایران و روس، موجب می‌شود تا عباس‌میرزا، فرزند فتحعلی‌شاه قاجار و نایب‌السلطنه او، پروژه بازاندیشی، اصلاحات و نوسازی، در

<sup>۱</sup> منظور فوکو، نشانه، دال و مدلول (Sign: signifier – signified) است.

دارالسلطنه تبریز را آغاز کند و طباطبایی آن را «مکتب تبریز» می‌نامد. (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۳۵ و ۳۲)

جنگ‌های مزبور، سبب بیدار شدن نوعی آگاهی ملی در ایرانیان می‌شود که این آگاهی، از یک سو، مرهون کوشش برای فهم تحولات دنیای مدرن است و از سوی دیگر، حوادث یادشده سبب می‌شود تا جامعه ایرانی از رهگذر مقایسه وضع خودش با اوضاع جهان، بازاندیشی در وضع جامعه را در دستور کار خود قرار دهد؛ فرآیندی که دست‌آخر، به «جنبش مشروطه» منتهی می‌شود.

### ۹) مشروطه، حکومت قانون و مدرنیته

پروژه اصلاحات عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز سبب بسط آگاهی ایرانیان، و سرآغاز جنبش مشروطه می‌شود. تحول مهمی که ایران را در آستانه ورود به دوران جدیدی قرار می‌دهد.

جنبش مشروطه خواهی ایران، بر خلاف انقلاب فرانسه از فلسفه سیاسی منسجمی برخوردار نبود ه است، اما در این دوران، مفاهیم سیاسی جدیدی در جامعه ایرانی شکل می‌گیرند و پایان نظام خودکامه سلطنتی آغاز می‌شود؛ شرایطی که طباطبایی آن را «لحظه‌ای در انقلاب‌های دموکراتیکی» می‌نامد. (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۳۸۶ و ۱۷)

کوشش برای «استقرار حاکمیت قانون»، مخالفانی سرسخت در نهاد سلطنت و نهاد روحانیت داشته و در عین حال، از درون هر دو نهاد، عده‌ای هم در خلاف جهت، برای برپایی آن تکاپو می‌کنند.

در نهایت می‌توان این‌طور جمع‌بندی کرد که از منظر طباطبایی، «استقرار یک نظام حقوقی جدید» در جامعه ایرانی، پروژه‌ای بوده که در دوران مشروطه به سرانجام نرسیده و نیمه‌کاره رها شده است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۰۵)

### ۱۰) ناتوانی علوم اجتماعی متعارف (غربی)، در فهمیدن وضعیت ایران

بنا به تعریف علوم اجتماعی متعارف (غربی)، «ملت» یک مجموعه انسانی متشکل از انسان‌هایی با حقوق برابر است. (غنی‌نژاد، ۱۳۹۶، ۱۴۸) این تعریف، بر وجود و حضور انسان مدرن در یک گروه‌بندی اجتماعی «برساخته»<sup>۱</sup> به نام ملت در عصر مدرنیته تأکید دارد.

اما طباطبایی بر این باور است که پیش از تولد مفهوم ملت و شکل‌گیری واحدهای سیاسی به نام ملت-دولت در اروپا، مفاهیمی هم‌چون «ملت» و «امر ملی» پیشاپیش در ایران متولد شده است و از این‌رو، مفاهیم علوم اجتماعی جدید و رایج در دنیا

<sup>۱</sup> تلقی «برساخته» و نومیالیستی از هویت، در تقابل با درکی «ذات‌باورانه» و اسنشالیستی قرار دارد. در رویکرد نومیالیستی، هویت یک مصنوع قراردادی به‌شمار می‌رود و در رویکرد دوم، هویت امری ذاتی و غیرقابل تغییر فهمیده می‌شود.

(غرب)، قادر به فهم و توضیح شرایط ایران نیست. به بیان دیگر، برای جامعه ایرانی، علوم اجتماعی جدیدی نیاز داریم.<sup>۱</sup> او در این باره می‌گوید:

تاریخ‌نویس ایرانی، به خلاف بسیاری از کشورهای که هنوز ملت به‌شمار نمی‌آیند، یعنی مواد تاریخ آن کشورها را نمی‌توان در قالب مفهوم ملت، در معنای جدید آن، ریخت، موادی از تاریخ ایران پیش از تکوین دولت جدید را در اختیار دارد که ناسازگاری با مفهوم جدید ملت ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۳۷)

ایرانیان پیش از آن‌که ملت در معنای جدید آن ظاهر شود، ملت شده و دولت ملی خود را تأسیس کرده بودند. (طباطبایی، ۱۳۹۷ ب، ۱۴)

ملت، در معنای قدیم، پیوسته، در کنار ملت در معنای جدید قرار داشت. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۸۲ و ۲۸۱)

### ۱۱) تأسیس مفاهیم جدید در علوم اجتماعی برای ایران

ناتوانی علوم اجتماعی متعارف (غربی) در فهم ایران، طباطبایی را وامی‌دارد تا مفاهیم جدیدی در علوم اجتماعی برای جامعه ایرانی تأسیس کند. به عنوان نمونه، «ملت ایران در دوران پیشامدرن»، مفهوم جدید و تازه تأسیس توسط طباطبایی است.

طباطبایی نمی‌گوید که روایت او با فهم متداول علوم اجتماعی متعارف غربی از «ملت» همسان است؛ که اگر چنین ادعایی می‌کرد، بی‌تردید نقصی آشکار در دستگامه مفهومی او هویدا می‌شد. طباطبایی برای گریز از این بحران، مفاهیم جدیدی را ابداع کرده و درباره ضرورت این عمل می‌نویسد:

باید با توجه به نیازهای تاریخ‌نویسی ایرانی برخی از مفاهیم تاریخ غربی را وام گرفت و با تصرفی در آن‌ها مواد تاریخ ایران را توضیح داد. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۵۴۲)

به بیان دیگر، تحلیل جامعه ایرانی، نیازمند آفرینش مفاهیم نوینی در علوم اجتماعی است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیش‌تر رجوع کنید به این سه منبع زیر: (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۵۴۲)، (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۹۳، ۷۶) و (طباطبایی، ۱۳۹۷ ب، ۹، ۸)

<sup>۲</sup> بدیهی است که پذیرفتن دعاوی طباطبایی در این باب، مشروط به قبول دو فرض بنیادی‌تر است: (۱) شرط نخست آن است که به پیروی از طباطبایی بپذیریم که برای تحلیل جامعه ایرانی به مفاهیم جدیدی در علوم اجتماعی نیاز داشتیم که در علوم اجتماعی متعارف (غربی) موجود نبوده است. (۲) و دیگر آن‌که پس از پذیرش شرط نخست، این فرض دوم را نیز بپذیریم که مفاهیم جدیدی که طباطبایی در علوم اجتماعی تعریف کرده است، همان مفاهیم مورد نظری است که ما محتاج آن‌ها بوده‌ایم.



## ۱۲) فراتر از تغییر مضمون مفاهیم

طباطبایی در آثار گوناگون خود، همواره از مفاهیمی مانند «ملت»، «امر ملی»، «وحدت ملی» و «دولت ملی» «ملیت ایرانی»، و «وحدت در کثرت» سخن گفته است.<sup>۱</sup> او در وصف پدیده «وحدت در کثرت» در نزد ایرانیان می‌نویسد:

شاهنشاهی ایرانیان شیوه فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی (people) با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگون بود که، به تدریج، با حفظ تنوع و کثرت خود، ملت (nation) واحدی را تشکیل دادند. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۲۰۲)

طباطبایی «تحول مضمون مفاهیم» را می‌شناسد و به خوبی بر تفاوت‌های قدیم و جدید مفاهیمی مانند «ملت» و «دولت ملی» اشراف دارد. پر واضح است که بنا به تعریف علوم اجتماعی متعارف (غربی) دوران، نمی‌توان اجتماع انسانی ساکنان سرزمین ایران را در دوران هخامنشی یا صفویه، مترادف با «ملت» به معنای مدرن آن دانست. از سوی دیگر، مرسوم نیست که مثلاً یک اندیشمند سیاسی در غرب، دموکراسی در دولت‌شهرهای آتی را، همسنگ دموکراسی در دنیای مدرن بینداند. صد البته که رویکرد طباطبایی نیز چنین نبوده است.

اگر مفاهیم علوم اجتماعی متعارف (غربی) را ظرف‌هایی تصور کنیم که اینک محتوی مضامینی است، طباطبایی همان ظروف را از غربی‌ها قرض نگرفته است، بلکه ظروفی مشابه آن‌ها ساخته و محتوای آن‌ها را با مضامینی بومی و متفاوت سرشار کرده است و این رویه‌ای ورای روال متداول در تحول مضمون مفاهیم در علوم اجتماعی (غربی) است. طباطبایی در این باره چنین تصریح می‌کند:

اشاره‌های به تاریخ اندیشه و تحول مفاهیم در اروپا، که به تفاریق در این صفحات می‌آوریم، به معنی آن نیست که باید تاریخ اندیشه و تحول مفاهیم در ایران را از آن دو در اروپا قیاس گرفت. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۶۴۳)

بدین‌سان، مفاهیم تازه تأسیس طباطبایی با معادل‌های غربی آن‌ها متمایز می‌شود. مثلاً «ملت ایران» به عنوان یک اجتماع انسانی پیشامدرن، قرینه «ملت»‌های اروپایی دوران مدرن فرض می‌شود.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر، به این سه منبع رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۹۵ و ۱۶۵، ۷۶)، (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۳۶۷) و (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۲۱۳)

<sup>۲</sup> البته این کوشش‌ها سبب رفع بحران در نظام مفاهیم طباطبایی نمی‌شود. به عنوان نمونه، پر واضح است که اگر واقعاً چیزی به عنوان «کثرت تاریخی اقوام باستانی» صحت داشته باشد، هیچ نسبتی با مفهوم «کثرت» و «تکثرطلبی» در دوران مدرن ندارد. چرا که در دوران مدرن، باور به «کثرت»، برخاسته از تولد فرد به مثابه سوژه خودمختار، ظهور فردگرایی و وجاهت یافتن شناخت و معرفت فردی بوده است. اما آن‌چنان که پیوسته ۴ این کتابچه آمده است، برخی از پیروان طباطبایی، تلقی همسانی از این مفاهیم پیشامدرن و مدرن دارند. مضاف بر این، در «فصل سوم - بخش ۱ - دستگاه مفاهیم» شاهد انواع دیگری از نابسامانی در دستگاه مفاهیم طباطبایی خواهیم بود.

### ۱۳) نصوص و سنت‌ها

یکی از وجوه پژوهش طباطبایی و نظریه‌پردازی او، شناسایی سنت‌های ایران است. او مدعی کشف نظام‌های گفتار و اندیشه سیاسی، و طبقه‌بندی «سنت‌ها» و «نصوص» جامعه ایرانی، و هم‌چنین پی‌بردن به تفاوت‌های‌شان با جامعه اروپایی به مثابه مهد مدرنیته در دوران جدید است. (جدول ۲)

طباطبایی برای شناساندن این مفاهیم و رابطه آن با تحولات اجتماعی در تاریخ ایران می‌گوید:

ایران، به خلاف کشورهای اسلامی عربی، که یک نصّ بنیادگذار بیش‌تر ندارند، تا آغاز دوران جدید، دارای سه نصّ بوده و بر پایه آن‌ها سنتی با سه وجه - یا با سه ناحیه در سنت واحد - ایجاد کرده است. نظام سنت، در ایران، با آغاز دوران جدید، یک ناحیه دیگری را نیز ایجاد کرده است که بر حسب معمول آن را تجدد، در معنای اندیشه دوران جدید، می‌خوانند، اما آنچه این ناحیه از نظام سنت را از دیگر ناحیه‌های آن متمایز می‌کند فقدان نصّ جدید است. منظور از این ناحیه در نظام سنت وجهی از اندیشیدن ایران است که، به‌ویژه با آغاز عصر ناصری، از مجرای آشنایی با اندیشه جدید فراهم آمده و در جنبش مشروطه خواهی مردم ایران به استقرار نخستین حکومت قانون منجر شده است. این ناحیه‌های چهارگانه نظام سنت قدمایی، که باید نسبت مفردات آن با یکدیگر را در وحدت یک نظام سنت توضیح داد، مبنای «هر تأملی درباره ایران» و هر تحولی است که از یک سده و نیم پیش در این کشور اتفاق افتاده است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۲۱ و ۴۲۰)

طباطبایی در اثر متأخرتر خود با نام «ملت، دولت، حکومت قانون»، مصوبات مجلس اول را معادل نص چهارم می‌نامد. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۰۰ و ۲۲۵)

### ۱۴) رنسانس و قرون وسطای ایران

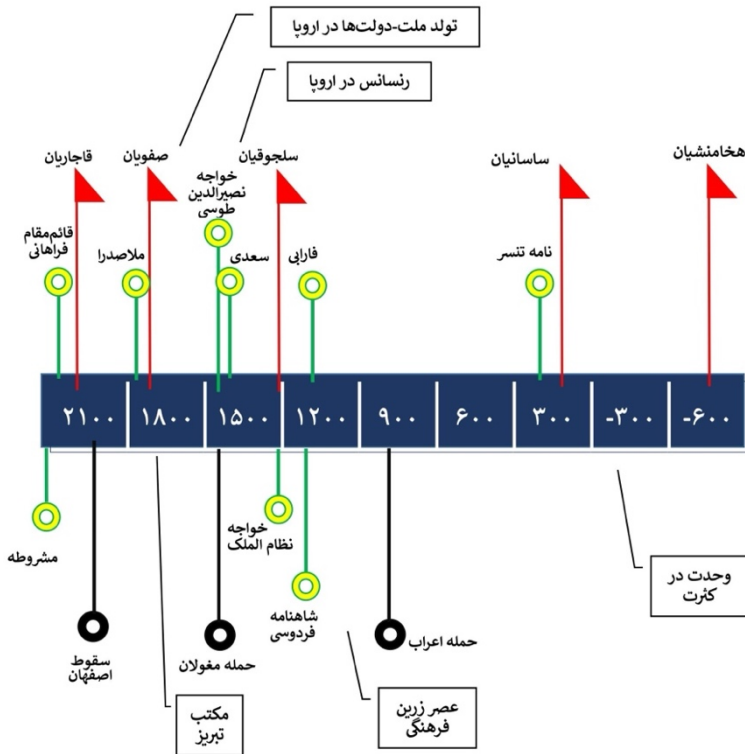
به توصیف طباطبایی، برخلاف اروپا که رنسانس و عصر روشنگری پس از قرون وسطای آن ظهور یافت، قرون وسطای ایران پس از رنسانس آن - در پایان عصر زرین فرهنگی - آغاز شد. (طباطبایی، ۱۳۹۵ د، ۵۷ و ۵۲) (تصویر ۲)

### ۱۵) خلافت و سلطنت

پیش از حمله اعراب به ایران، نظام حکمرانی در ایران مبتنی بر سلطنت بود و قلمرو و جامعه سیاسی تحت حاکمیت آن، سرزمین ایران و «ملت» را در برمی‌گرفت. در حالی که نظام حکمرانی در جوامع اسلامی مبتنی بر «خلافت» بود و خلیفه نیز بر تمامی «امت اسلامی» حکمروایی می‌کرد.

در تداوم این بحث، طباطبایی تأکید دارد که ایران پس از حمله اعراب، هیچ‌گاه زیرمجموعه دستگاه خلافت نبود و هرگز بخشی از «امت اسلامی» - به عنوان جامعه سیاسی تحت حاکمیت آن - محسوب نمی‌شد. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۵۵)

به زعم طباطبایی، در اندیشه سیاسی ایران، نظریه خلافت حتا نماینده فکری و نظریه‌پردازی هم نداشت و پس از حمله اعراب به ایران، صرفاً کوشش شد تا نوعی «سلطنت مشروعه» تئوریزه شود. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۳۷۱ و ۳۷۰)



تصویر (۲): برخی مواعید، اشخاص، مفاهیم و دوره‌های مهم در بررسی اندیشه ایرانشهری (تاریخ میلادی)

جدول (۲): مقایسه نصوص و سنت‌ها در دستگاه نظری طباطبایی			
نص / نصوص	سنت‌ها		
(۱) کتاب مقدس	(۱) سنت مسیحی کلیسایی	اروپا	
(۱) کتاب قرآن	(۱) سنت اسلامی	خلافت اسلامی (بنی امیه، بنی عباس و...)	
نامه تنسر به گشنسب ( Letter of Tansar of)، استوانه کوروش، کتیبه‌های ساسانی، اندرزنامه‌ها	پیش از حمله اعراب	(۱) سنت اندیشه سیاسی و فرهنگی (سنت ایرانشهری)	ایران
سیاست‌نامه نویسی: قابوسنامه امیر عنصرالمعالی، سیاست‌نامه خواجه نظام الملک، شاهنامه، کلیله و دمنه، گلستان و بوستان و ...			
کتاب قرآن	پس از حمله اعراب	(۲) سنت اسلامی ایرانی	
رساله‌های فلسفی با منابع یونانی آغاز و توسط فارابی تأسیس شد.		(۳) سنت اندیشیدن فلسفی	
رویداد مشروطیت و مذاکرات مجلس اول		(۴) سنت حقوقی و قانون	
منابع: (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۳۲۳ و ۱۴۷، ۷۰، ۵۴، ۵۰، ۱۴) (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۲۰۷) (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۰۰ و ۲۲۵، ۱۶۴، ۱۶۳) و جاهای دیگر			

## ۱۶) شاهی آرمانی

به استناد نظرات طباطبایی، در اندیشه سیاسی ایران‌شهری ایران باستان، مفهوم «شاهی آرمانی»، از تجمیع شهریاری و دینداری حاصل می‌شد و یک «شاه آرمانی»، کسی بود که از یک سو در کسوت پادشاهی پدیدار شده و از سوی دیگر برخوردار از عدل و دین و حکمت - به معنای رعایت عدل و داد - باشد. (همان، ۱۵۹ و ۱۵۸)

در سیاست‌نامه‌ها بحث درباره شاهی آرمانی و «پادشاه نظام»، پیوندی با عدالت به عنوان مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی قدیم دارد. (همان، ۱۶۵)

در شاهی آرمانی ایرانیان، شاه نماینده طبقات و اصناف مردم، تبلور نهادهای سیاسی و اجتماعی و ضامن بقای آن‌ها بود. (طباطبایی، ۱۳۹۷ ج، ۶۵)

به زعم طباطبایی، این فهم از «شاهی آرمانی» در دوره اسلامی هم قابل هضم بود و فرصتی برای پدیدار شدن نوعی سلطنت اسلامی را در تقابل با خلافت اسلامی رو به زوال فراهم می‌ساخت.

## فصل سوم: طبقه‌بندی آثار طباطبایی

مجموعه آراء و نظرات طباطبایی را می‌توان به پنج حوزه عمده تقسیم کرد یا به بیان دیگر، پروژه فکری طباطبایی را می‌توان از پنج چشم‌انداز گوناگون مورد مذاقه قرار داد:

(۱) دستگاه مفاهیم

(۲) مواضع روش‌شناسی

(۳) بررسی و تحلیل وضعیت «گذشته» اروپا و ایران

(۴) تحلیل‌ها و توصیه‌هایی سیاسی برای «دوران کنونی»

(۵) ارائه راه‌کارهایی برای «آینده» ایران

این تقسیم‌بندی، پیشاپیش این اصل را مفروض می‌دارد که مواضع یا حوزه‌های پنجگانه مذکور، ربط و نسبت وثیقی به یکدیگر دارند و تفکیک این حوزه‌ها به معنای استقلال کامل آن‌ها نیست. توسل جستن به این تقسیم‌بندی، از سه حکمت برخوردار است:

نخست این که طباطبایی در برخی از این حوزه‌ها پُرکار و خالق محتوایی غنی، و در برخی دیگر کم‌کار و تولیدکننده محتوایی کم‌مایه بوده است.

دیگر آن که میزان آشنایی یا توجه مخاطبان و پیروان طباطبایی به هر یک از این حوزه‌ها همسان و متوازن نیست.

سوم این که میزان توجه و نوع مواجهه منتقدان طباطبایی با هر یک از این حوزه‌ها نیز متفاوت بوده است.

در این فصل به بررسی اجمالی این پنج حوزه می‌پردازیم.

### ۱) دستگاه مفاهیم

طباطبایی کوشیده است تا در آثار خود، نظامی از مفاهیم جدید را تأسیس کند و این امر البته رویکرد متداولی برای یک نظریه‌پرداز به‌شمار می‌رود. اما بسیاری از مفاهیم مندرج در این نظام نوظهور محل مناقشه هستند.

#### ۱ - الف) زمان‌پریشی یا آناکرونیسم

از جمله نقدهای وارده به «دستگاه مفاهیم» طباطبایی، وجود مغالطه یا خطایی به نام زمان‌پریشی یا آناکرونیسم<sup>۱</sup> است.

<sup>1</sup> Anachronism

هنگامی که مناسبات تاریخی یا کنش‌های پیشینیان را با اتکا به ارزش‌های دوران معاصر تحلیل کنیم، مرتکب مغالطه زمان‌پریشی یا آنارکونیسم شده‌ایم. بروز این مغالطه به این معناست که گمان کنیم، مردمان ادوار گذشته، با همان شیوه‌ای می‌اندیشیدند که ما امروز می‌اندیشیم و به دنبال این خطا، رفتارها و اعمال ایشان را با تفکرات و نظام‌های ارزشی امروزمان ارزیابی و تفسیر کنیم.

هاشم آقاجری به نقد این خطا در آثار طباطبایی اشاره کرده و در این باره می‌گوید:

معتقدم ایشان دچار مغالطات آنارکونیک شده است و مفاهیمی را به گذشته نسبت می‌دهد که امروز به کار می‌روند. (نشست مشترک، ۱۳۹۳)

داریوش رحمانیان نیز از دیگر منتقدان زمان‌پریشی یا آنارکونیسم در مواجهه طباطبایی با تاریخ است. او در این باره می‌نویسد:

ما نسبت به کار گرفتن مفاهیم دقت نمی‌کنیم و به همین دلیل دچار یک مشکل به نام زمان‌پریشی می‌شویم. البته من در این تردید ندارم که می‌شود وحدت ملی، وحدت سرزمینی و... به کار برد اما این که بگوییم آرمان خواجه نظام الملک وحدت سرزمینی بوده، به نظرم درست نیست. فردوسی یکی از عجایب تاریخ بشریت است اما تردید دارم که بگویم خواجه آرمانش وحدت سرزمینی ایران بوده است. البته طباطبایی این را نمی‌گوید و هدف کتاب این است که بگوید خواجه نظام الملک آگاه شده بود که بازگشت ناممکن است. این‌جا یکی از نقدهایی است که من به ایشان دارم. طباطبایی به شدت تاریخ را هگلی می‌بیند. (رحمانیان، ۱۳۹۶)

حاتم قادری نیز هم‌چون منتقدان پیشین، به خطای زمان‌پریشی یا آنارکونیسم طباطبایی اشاره کرده و می‌گوید:

آثار ایشان لبریز از احکام جزئی و پیامبرگونه است. احکامی که منشا و پایه و استدلال آن‌ها روشن نیست. مثلاً نسبت دادن آگاهی ملی به ابن سینا و فارابی و مسکویه یکی از این احکام جزئی ایشان است. (نشست مشترک، ۱۳۹۳)

سید جواد میری از جمله منتقدان پُر کار طباطبایی است و آثار او، تقریباً تمامی حوزه‌های تقسیم‌بندی ما را، اعم از «دستگاه مفاهیم»، «روش‌شناسی»، «تحلیل گذشته»، «تحلیل دوران کنونی» و «راه کارهای آینده»، در بر می‌گیرد.

میری در کتاب‌های «بازخوانی ایده ایران‌شهری تأملی در مبانی اندیشه‌های سید جواد طباطبایی»، «نظریه عام اصلاح دینی - بازخوانی روایت سید جواد طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطه»، «تداوم و گسست»، «تأملی درباره ایران»، به طور مستقیم و در آثار دیگری نظیر «ایران در پنج روایت» به‌طور غیر مستقیم به نقد طباطبایی مباردت ورزیده است.

به همین سبب سعی می‌کنیم تا در جای‌جای این کتابچه، گزیده‌هایی از آثار او را مرور کنیم.

میری نیز منتقد زمان‌پریشی‌های نهفته در نظریه‌های طباطبایی است و در این باره می‌نویسد:

ایشان یک مفهوم یا امر واقع در دوران معاصر را به واقعیت تاریخی ما در قدیم تحمیل می‌کند. (میری، ۱۴۰۰ الف، ۹۹)

به عنوان نمونه، مفاهیمی نظیر «خودآگاهی ملی»، «ایران»، «هویت ملی» و «اصلاح دینی» در آثار طباطبایی از زمره مفهومی‌سازی‌های مورد نقد میری است.<sup>۱</sup>

برخی از پژوهشگران و از جمله سیدجواد میری، صورت‌بندی «نژادی» در اشعار فردوسی را مورد توجه قرار داده‌اند.<sup>۲</sup> در واقع فردوسی اشعاری در شرح برتری نژاد ایرانی نسبت به نژاد تورک و تازی دارد. به عنوان نمونه میری به این اشعار مندرج در شاهنامه اشاره کرده است:

از ایرانی و از ترک و از تازیان  
نژادی پدید آید اندر میان  
نه ایران، نه ترک و نه تازی بود  
سخن‌ها به کردار بازی بود  
زیمان بگردند و از راستی  
گرامی شود کژی و کاستی  
کشاورز و جنگی شود پی‌هنر  
نژاد و گهر کمتر آید به بر  
ریاید همی این از آن، آن از این  
ز نفرین ندارند باز آفرین

میری با اتکا به این اشعار به نقد «پارس‌محوری» ناسیونالیستی می‌رود. اما من از زاویه دیگری وارد موضوع خواهم شد.

آیا به استناد این اشعار می‌توانیم مدعی باشیم که فردوسی نژادپرست بوده است؟ پاسخ به این پرسش از سوی طباطبایی، هم‌چون تیغ دو دم است. اگر به تبعیت از طباطبایی، بپذیریم که فردوسی با اتکا به مفاهیم دوران مدرن، مثلاً از «آگاهی ملی» برخوردار بوده است، بنابراین دیگر در «نژادپرستی» فردوسی جای تردیدی باقی نمی‌ماند. اما اگر قبول کنیم که فردوسی نمی‌توانسته درکی از مفاهیم دوران ما، از جمله نژادپرستی

۱ برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به سه منبع زیر: (میری، ۱۳۹۹، ۸۱-۶۴)، (میری، ۱۴۰۰ الف، ۱۰۱-۹۶)، (میری، ۱۴۰۰ ب، ۲۶-۱۷ و ...)

۲ مثلاً رجوع کنید به دو منبع زیر: (میری، ۱۳۹۹، ۱۶-۱۴) و (میری، ۱۴۰۰ الف، ۱۰۱ و ۵۹)



داشته باشد، بنابراین باید معترف باشیم که نسبت دادن «آگاهی ملی» به فردوسی نیز، صرفاً یک خطای زمان‌پیشانه است.

توجه به راهنمایی‌های حکیمانه شاهنامه‌پژوهی به نام جلال خالقی در این باره راهگشاست:

کسانی می‌گویند فردوسی نژادپرست بوده و به او حمله می‌کنند و عده‌ای هم می‌گویند این ایرانی‌گرایی، عشیره‌پرستی و عشیره‌دوستی است که اهمیت ایران‌گرایی شاهنامه را کم کنند. این سخنان هیچ‌کدام مستند نیستند و بر متون قدیم تکیه ندارند و علمی هم نیستند. اگر ما بخواهیم بینش سیاسی امروزمان را وارد متون کهن کنیم، آن‌ها را تحریف کرده‌ایم ... در قدیم به نژاد خیلی اهمیت می‌دادند. بعد از نژادپرستی که در رژیم فاشیستی آلمان به وجود آمد، نژادپرستی در نظر ما خیلی زشت و قبیح شد، ولی در قدیم زشت نبوده. در شاهنامه واژه «نژاد» و «تخمه» (به همان معنی) چند صدمبار به کار رفته و در مورد ایرانیان به معنی مثبت به کار رفته. یعنی نژاد ایرانیان ستوده شده. این موضوع برمی‌گردد به اوستا و متون پهلوی. چون در زمان ساسانیان، ایرانیان نژاد خودشان را از نژادهای دیگر بالاتر می‌دانستند و نژادهای دیگر را تا آن‌جا که مربوط به یونانیان و رومیان بوده با خودشان برابر می‌دانستند، ولی نژاد اعراب و ترک‌ها را که خراج‌گزار و باج‌گزار ایرانیان بودند، پست‌تر می‌دانستند. این در متون پهلوی هم هست. در اوستا هم هست. این عقیده به شاهنامه سرایت کرده. (خالقی مطلق، ۱۳۹۵) تأکید از من است.

اما شاهدیم که طباطبایی به توصیه خالقی عمل نکرده و «بینش سیاسی امروزمان را وارد متون کهن» کرده است. طباطبایی ادعا می‌کند فردوسی به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان ادبیات کهن ایران، از «آگاهی ملی» برخوردار بوده است<sup>۱</sup> و سپس آن را به عنوان شاهدهی برای اثبات وجود سنت ایرانی‌شهری به خدمت می‌گیرد. در صورتی که اگر متناسب با درک امروزی‌مان از مفاهیم سیاسی، بهره‌مندی فردوسی را از «آگاهی ملی» مسجل بدانیم، باید این ادعا را نیز بپذیریم که متناسب با درک امروزی‌مان از مفاهیم دوران مدرن، فردوسی نیز یک «نژادپرست» تمام عیار و یک «فاشیست» بوده است. اما اگر به توصیه خالقی عمل کنیم و «بینش سیاسی امروزمان» را برای تحلیل گذشته به کار نبریم، باید از هر دو ادعا چشم‌پوشی کنیم و با دوری جستن از مغالطه زمان‌پریشی یا آن‌اکرونیسم، قادر به درک این مهم باشیم که فردوسی، نمی‌توانسته با هیچ‌یک از مفاهیم سیاسی، فلسفی و اخلاقی دوران مدرن آشنا باشد.

آگاهی ملی به معنای معاصر خود، به منزله همبستگی و پذیرش همه نژادها، اقوام، ادیان و مذاهب، رنگ پوست‌ها، جنسیت‌ها و ... است و مواضع فردوسی با اتکا به مفاهیم کنونی، نژادپرستانه و اقدایی ضدملی تلقی می‌شود. اما فردوسی نه به معنای امروزین آن «نژادپرست» بوده و نه به معنای امروزین آن «آگاهی ملی» داشته است.

<sup>۱</sup> به عنوان نمونه رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۲۸)

البته و پی‌تردید، آثاری نظیر شاهنامه می‌تواند یک نمونه از «آثار ملی» ما قلمداد شود، اما میان یک اثر ملی با مفاهیم ملی، تفاوت‌های فاحشی وجود دارد.

مواردی از این دست، بیان‌گر وجود بحرانی آشکار، در کاربست نظام مفاهیم ابداعی در منظومه فکری طباطبایی هستند. مبرهن است که بحران یادشده در نظام مفاهیم، نظریه‌پردازی‌های طباطبایی را نیز متزلزل می‌سازند. چنان‌که پاهای «نصوص و سنن ایرانشهری»، بر شانه چنین مغالطه‌هایی ایستاده است.<sup>۱</sup>

### ۱ - ب) مناقشه بر سر مضمون مفاهیم

از دیگر مشکلات دستگاه نظری طباطبایی، وجود مجموعه مفاهیمی با مضامین مقلوب یا مفاهیمی با مضامین مناقشه‌برانگیز است.

به عنوان نمونه، تعریف طباطبایی از مفاهیمی نظیر «سکولاریسم» و «اصلاح دینی»، در زمره مواردی است که با بحران مواجه است و منتقدان زیادی دارد.

طباطبایی در تعریف «سکولاریسم» می‌گوید:

این سازگار کردن دین با دنیا را در زبان‌های اروپایی سکولاریزاسیون خوانده‌اند که می‌توان از آن به عرفی کردن دین تعبیر کرد، یعنی این‌که دین بتواند عرف دنیا را در استقلال از آن بپذیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۴۵)

او هم‌چنین درباره سکولاریسم در اسلام تصریح می‌کند که اسلام از بنیان سکولار بوده است:

اگر منظور از سکولاریزاسیون، عرفی کردن اسلام به عنوان دین است، که این جز حاصل تحصیل نخواهد بود. (همان، ۲۴۸) تأکید از من است.

من بارها توضیح داده‌ام که مفهوم سکولاریسم تنها در مسیحیت موضوعیت دارد و دو دین الهی دیگر، یهود و اسلام، دین‌های «سکولار» هم هستند، یعنی افزون بر این‌که به عنوان دین ناظر بر آخرت مؤمنان هستند، ویژگی عرفی و دنیوی هم دارند. (طباطبایی، ۱۴۰۱ الف) تأکید از من است.

اما در تعارضی آشکار با ادعای پیش‌گفته، در نوشته‌های دیگر طباطبایی درمی‌یابیم که سکولاریسم در اسلام، با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی و تبدیل احکام شرع به حقوق مدون و سوزاندن صورتجلسه مذاکرات مجلس اول، رخ داده است:

تنها صورت ممکن سکولاریزاسیون اسلامی - به ویژه اسلام شیعی - به دنبال پیروزی مشروطه‌خواهی پدیدار شد. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۴۱) تأکید از من است.

<sup>۱</sup> طباطبایی به تئودور نولدکه (Theodor Noldeke) اشاره کرده و می‌گوید که او یکصدسال پیش، شاهنامه را حماسه ملی ایران خطاب کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۳۷)

در مورد اسلام باید گفت که در واقع، از زمانی که احکام شرع به نظام حقوق مدونی تبدیل شد، سکولاریزاسیون آن عملی شده است. در ایران، این اتفاق با پیروزی جنبش مشروطه خواهی و شروع به کار مجلس برای تدوین قانون های جدید - برپایه فقه شیعی - افتاد. از آن پس، و با استوار شدن نهاد دادگستری جدید، ایران، اگر بتوان گفت، کشوری سکولار بود. (همان، ۴۱) تأکید از من است.

همین نابسامانی در تعریف اصلاح دینی نیز وجود دارد. طباطبایی در تعریف اصلاح دینی می نویسد:

اصلاح دینی در اسلام نمی تواند سکولاریزاسیون در معنای مسیحی آن باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۴۸)

می دانیم که مفهوم اصلاح دینی - که اصطلاحی مبهم است و کاربرد آن در مورد اسلام خالی از اشکال نیست - به عنوان معادلی برای reformation در زبان های لاتینی از طریق ترجمه نوشته های اروپایی به زبان فارسی راه یافت. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۱۶۲)

مفهوم اصلاح دینی را به گونه ای که در مسیحیت فهمیده شد، نمی توان در مورد اسلام به کار برد. (همان، ۱۶۸)

در اسلام، مانند دین یهود، شرع از اهمیت خاصی برخوردار است و، در این دو دین، هیچ اصطلاحی نمی تواند اصلاح دینی در مسیحیت را مبنای فهم دینی قرار دهد. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، پاورقی ۲۱۹)

اما طباطبایی، به رغم ابهامی که در باب اصلاح دینی بیان کرده، مصالحه «سیاسی-حقوقی-فقهی» میان روحانیان و مشروطه طلبان را «اصلاح دینی» نامیده است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۱۶۹) (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۲۱)

طباطبایی در جای دیگری به نامه ای از امام دوازدهم شیعیان به آخرین نایب خود، ابوالحسن سمیری اشاره کرده و اختتام نیابت را سکولاریسم تلقی می کند. به این معنا که چون دیگر کسی نمی توانسته ادعا کند که نایب امام معصوم است، بنابراین امور امت به عقل خودشان واگذار شده بود. طباطبایی در یادداشتی تحت عنوان «نکته ای درباره معنای سکولاریسم» می نویسد:

در نامه ای از امام دوازدهم شیعیان به آخرین نایب خود، ابوالحسن سمیری، که در بیش تر کتاب های حدیثی شیعی نقل شده، آمده است: «ای علی بن محمد سمیری! خداوند اجر برادرانت را در عزای تو بزرگ گرداند، زیرا تو ظرف شش روز آینده خواهی مُرد. پس، خود را برای مرگ آماده کن و به احدی وصیت نکن که پس از وفات تو قائم مقام تو شود، زیرا غیبت تا مه واقع شده و ظهوری نیست مگر پس از اذن خدای تعالی .... و این آخرین کلامی بود که از او شنیده شد.» با این آخرین نامه، پیوند میان مومنان و آخرین نایب امام

و خود او قطع شد و، چنان‌که در نامه آمده، از آن پس کسی را نمی‌رسیده است که ادعای نیابت امام معصوم کند. معنای این حرف آن است که امور امت به عقل عقلانی خود آنان واگذار شده بود.» (طباطبایی، ۱۴۰۱ الف)

بنابراین روشن نیست که آیا اسلام از بنیان سکولار بوده؟ یا پس از نگارش نامه امام دوازدهم شیعیان به آخرین نایب خود، ابوالحسن سمری، «اسلام شیعه» سکولار می‌شود؟ یا این که اسلام پس از مشروطیت سکولار می‌شود؟ یا شاید اسلام گام‌به‌گام در مراحل تاریخی مختلف سکولارتر شده است؟ پرسش دیگر آن است که آیا در همه این موارد، «سکولاریسم» در نزد طباطبایی، از معنای واحدی برخوردار است؟ و دست‌آخر این که، آیا از منظر طباطبایی، سکولاریسم و اصلاح دینی مترادف هستند؟

برخی از منتقدان، تعریف طباطبایی از «سکولاریسم» را نادرست می‌دانند. آن‌ها بر این گمان هستند که برخلاف نظر طباطبایی، سکولار بودن یا سکولار شدن یک «دین»، واجد معنایی قابل قبول نیست؛ چرا که تنها «حکومت» است که می‌تواند سکولار باشد یا نباشد.

حتا برخی فراتر رفته و معتقدند که تعریف طباطبایی از «سکولاریسم»، در زمان حیات یک حکومت دینی، ابهام‌برانگیز است. به این معنا که یک مطالبه اجتماعی برای «جدایی دین از دولت» در بخشی از جامعه ایرانی وجود دارد؛ اما طرح این ادعا که اسلام از بنیان سکولار بوده است، کوششی تئوریک برای خاموش کردن این مطالبه تلقی می‌شود.

منتقدان بر این رأی هستند که صرف‌نظر از پیشینه تاریخی این مفاهیم، معنای کنونی سکولاریسم در عرف، «جدایی دین از دولت» است و مخدوش کردن این مفهوم، به همراه این ادعا که «سکولاریسم» پیشاپیش در اسلام متحقق شده است، ممکن است جانبدارانه و هدفمند باشد.

یدالله موقن در نقد تعریف طباطبایی از سکولاریسم می‌نویسد:

طباطبایی عقیده غربی دارد. ایشان معتقدند که اسلام سکولار است، چون نه تنها دین آخرت بلکه دین دنیا هم هست ... چگونه یک دین وحیانی [متکی بر وحی] می‌تواند سکولار باشد؟ مگر سکولاریسم مدعی نیست که همه ادیان باید به اعتقادی خصوصی فروکاسته شوند و حق دخالت در قانون‌گذاری و نظام آموزشی را نداشته باشند؟ اسلام و مسیحیت و یهودیت سکولار نمی‌شوند. این نظام حکومتی است که سکولار می‌شود. (موقن، ۱۳۹۹ الف، ۲۳۴ و ۲۳۳)

به سخن دیگر، دو نکته مهم در قانون توجه موقن قرار گرفته است. نخست آن که در ادبیات سیاسی رایج، این «حکومت» است که می‌تواند از صفت «سکولار» بودن یا نبودن، بهره‌مند یا بی‌بهره باشد. وجه دیگر مورد توجه موقن، «منشاء قانون» است. به این معنا که از منظر ادیان و از جمله اسلام، قانون نمی‌تواند منشاء زمینی داشته باشد و این تلقی از قانون، نسبتی با حقوق مدرن ندارد.

البته طباطبایی، به شرحی که بعداً خواهد آمد<sup>۱</sup> طی یک گفتگوی بسیار ناخوشایند، موقن را متهم به نادانی و کم‌اطلاعی می‌کند و مدعی می‌شود که اظهارات موقن، از پشتوانه تئوریک برخوردار نیست. طباطبایی به نقد یدالله موقن اشاره کرده و می‌گوید:

این [یدالله موقن] نماینده کاسیر در ایران است، و وقتی حرف می‌زند، ابتدایی‌ترین چیزها را بلد نیست و نمی‌داند که خب دولت که سکولار نمی‌شود، دولت‌ها لائیک هستند، نه سکولار. آن یک معنای دیگری دارد و آن‌جا چیز شدن [لائیک شدن] به معنای جدایی دین و دولت است در واقع. دولت و نهاد کلیساست در اروپا. حالا این‌جا اگر باشد، جدایی اسلام با دولت ایران باشد. و اینقدر نمی‌داند که، چون در مورد دین و این‌ها اطلاعی ندارد. (طباطبایی، ۱۴۰۲)

اما برخلاف ادعای طباطبایی، به نظر می‌رسد که دعاوی یدالله موقن، متکی بر آراء تئوریک کسانی هم‌چون اندرو هیوود،<sup>۲</sup> ونسا مارتین،<sup>۳</sup> چالز تیلور،<sup>۴</sup> موریس باربیه،<sup>۵</sup> آرشه<sup>۶</sup> و پاتریشیا کرون<sup>۷</sup> باشد.

اندرو هیوود تعریف ساده‌ای از مفهوم سکولاریسم را به خوانندگان آثارش عرضه می‌دارد و در شرح آن می‌نویسد:

سکولاریسم: این باور که دین نباید در کارهای غیر دینی (این جهانی) دخالت کند، که به‌طور معمول به صورت جدایی کلیسا یا هر نهاد دینی از دولت بیان می‌شود. (هیوود، اندرو (۱۳۹۶، ۶۲۰)

ونسا مارتین<sup>۸</sup> در اثر پژوهشی خود با نام «ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم»<sup>۹</sup>، در این باره می‌نویسد:

سکولاریسم واژه‌ای است که جورج جیکوب هالیوک<sup>۱۰</sup> (۱۸۱۷-۱۹۰۶) به عنوان نظریه‌ای مطرح کرد که دین و مفهوم الهی را از حکومت و نهادهای حکومتی جدا می‌داند. بر این اساس، اقدامات و تصمیمات حکومت باید مبتنی بر عقل صرف باشد. (مارتین، ۱۳۹۸، ۵۷) تأکید از من است.

چالز تیلور در اثر برجسته خود درباره سکولاریسم، سه تعریف از سکولاریسم را عرضه می‌دارد. نخست تصریح می‌کند که زیستن در عصر سکولار و در دنیای مدرن،

<sup>۱</sup> برای اطلاع از جزئیات این گفتگو، به «فصل هشتم - بخش ۷ - ب - نارواداری در برابر تکرر عقاید» رجوع کنید.

<sup>۲</sup> Andrew Heywood

<sup>۳</sup> Vanessa Martin

<sup>۴</sup> Charles Taylor

<sup>۵</sup> Maurice Barbier

<sup>۶</sup> Guy Haarscher

<sup>۷</sup> Patricia Crone

<sup>۸</sup> Vanessa Martin

<sup>۹</sup> Iran between Islamic Nationalism and Secularism - 2013

<sup>۱۰</sup> George Jacob Holyoake

به‌منزله انفکاک قلمرو دولتی و عمومی از دین است؛ شرایطی که او «فضای همگانی سکولار شده» می‌نامد. دومین تعریف، اشاره به «افول ایمان و رسوم» دارد. سرانجام تیلور در سومین تعریف خود از سکولاریسم، از جوامعی سخن می‌گوید که در آن، تزاخمی میان باورهای دینی افراد و نهادهای سکولار وجود ندارد. در تعریف دوم، افراد جامعه در مراسم مذهبی شرکت نمی‌کنند. اما در تعریف سوم، با جامعه‌ای سکولار مانند ایالات متحده سروکار داریم که ممکن است اعضای آن یکشنبه‌ها به کلیسا بروند و سایر روزهای هفته را تحت، و در تعامل با یک نظام غیر دینی (سکولار) زندگی کنند. در چنین جامعه‌ای، ایمان داشتن، یک گزینه از میان سایر گزینه‌هاست. (تیلور، ۱۴۰۱، ۳۸-۱۷)

موریس باریبه از چهار نگرش گوناگون درباره «رابطه دین با سیاست» سخن می‌گوید: (باریبه، ۱۳۹۵، ۱۸)

جدول (۳): چهار نگرش درباره مواجهه دین با سیاست / منبع: (باریبه، ۱۳۹۵)	
صاحب‌نظران	انواع نگرش‌ها
لوتر، کالون، بُدن، بوسوئه و دومستر	نگرش دینی: سیطره دین بر سیاست
ماکیاواللی، هابز، اسپینوزا، مونتسکیو و روسو	نگرش ابزاری: سیطره سیاست بر دین
لاک، کنستان، لامنه و توکویل	نگرش لیبرالی: تفکیک دین از سیاست
سن‌سیمون، کنت، پرودون، مارکس، انگلس و گرامشی	نگرش انتقادی: مخالفت با اساس دین

(i) نگرش دینی بر این باور است که سیاست باید در سیطره دین باشد. لوتر، کالون، بُدن، بوسوئه و دومستر در زمره باورمندان به این رویکرد هستند.

(ii) نگرش ابزاری، به عکس نگرش اول، معتقد به چیرگی سیاست بر دین است. ماکیاواللی، هابز، اسپینوزا، مونتسکیو و روسو، به عنوان صاحب‌نظران این گروه شناخته می‌شوند.

(iii) نگرش لیبرالی در تمایزی آشکار با دو نگرش پیشین، بر این قاعده استوار است که این دو ساحت باید از یکدیگر جدا باشند. به بیان دیگر، این نگرش مروج جدایی دین از دولت است. لاک، کنستان، لامنه و توکویل در این گروه قرار دارند.

(iv) نگرش انتقادی از بحث جدایی دین از دولت عبور کرده و مدعی است که دین جامعه را به انحراف و از خودبیگانگی می‌کشانند. به همین سبب، متفکران این گروه نظیر سن‌سیمون، کنت، پرودون، مارکس، انگلس و گرامشی، با اساس دین مخالفند.

اما به موازات تحولات فکری یادشده در نزد متفکران سیاسی، «دین» نیز ایستا و عاطل نبوده و گام‌به‌گام متحول شده است. از این‌رو باریبه در فرازی دیگر، از سه مرحله تحول در دین مسیحیت سخن می‌گوید و آخری را پروتستانتیسیم مدرن می‌نامد. او در این باره می‌نویسد:

پروتستانتیسیم مدرن، دولت را نسبت به امور دینی بی‌تفاوت دانست و جهان‌عرفی (سکولار) رهیده از سرپرستی دینی را پذیرفت. (باریبه، ۱۴۰۲، ۷۵) تأکید از من است.

باریبه تصریح می‌کند که پروتستانتیسیم خالق مدرنیته نبوده است، اما بستری را فراهم ساخته تا مدرنیته بتواند تکوین یابد. در عین حال، انصراف دین از سرپرستی امور و به ویژه «جدایی دین از دولت»، مؤلفه محوری در این جهان‌عرفی سکولار است. به توصیف باریبه، «جدایی دین از دولت» به دوروش حاصل شد، نخست «اعطای آزادی عقیده و وجدان به پروتستان‌ها» و دوم، امکان تصدی همه افراد جامعه در مشاغل اداری گوناگون، صرف‌نظر از عقاید و باورهای دینی ایشان. (همان، ۸۵ و ۷۹)

گی آرشه در اثر پژوهشی خود درباره سکولاریسم، از دو فهم متفاوت از سکولاریسم در جامعه اروپایی سخن می‌گوید. رویکرد نخست را با نام لائیک‌شدگی معرفی می‌کند و رویکرد دوم را سکولارشدگی می‌نامد. به توصیف آرشه، لائیسیتیه یا سکولاریزاسیون فرانسوی<sup>۱</sup>، رویکردی متعلق به کشورهای دارای سنت کاتولیکی است؛ یعنی کشورهایی مانند بریتانیا، دانمارک، سوئد و فنلاند. اما کشورهایی با سنت پروتستان، مانند جامعه بلژیک، اسپانیا، ایتالیا، لوکزامبورگ، پرتغال، اتریش، با پدیده سکولارشدگی مواجه بوده‌اند.

آرشه درباره لائیسیتیه در جوامع کاتولیکی می‌نویسد:

یعنی «جایی که کلیسا می‌پندارد که رسالت به دوش گرفتن همه امور زندگی اجتماعی را دارد و خود را هم‌چون قدرتی مطرح می‌کند در برابر و در رقابت با دولت.» (آرشه، ۱۴۰۰، ۶۰) تأکید از من است.

در حالی که پروتستانتیسیم از نرمش بالایی برخوردار است و اگر فرمانبردار قدرت سیاسی نباشد، حداکثر منتقد آن است.

آرشه هم‌چنین پس از پرداختن به پیچیدگی‌های سکولاریسم در کشورهای «چند مذهبی» مانند آلمان و هلند به سراغ کشورهایمانند ایرلند و یونان می‌رود و توضیح می‌دهد که چگونه دین در گذشته آن کشورها، نقش هویت‌بخش ملی برای‌شان ایفا کرده است. به همین سبب، توضیح می‌دهد که در لائیسیتیه به سبک فرانسوی، جدایی کامل

<sup>1</sup> laïcité

دین از دولت رخ نمی‌دهد. منتها مراد او از «عدم جدایی دین از دولت»، از این قرار است که به عنوان نمونه، روحانیان از دولت حقوق دریافت می‌کنند یا در برخی از کشورها مانند بریتانیا، دانمارک و یونان، معرفی یک مذهب رسمی به‌طور نمادین، سابقه دارد و البته، اعلام آن نیز، به معنای اختلال در آزادی‌های دیگر مذاهب یا باورهای غیردینی نیست.

در عین حال، مسئله «رابطه دین با امر حکمرانی»، چه در سکولاریسم فرانسوی (لائسیسته) و چه در سکولاریسم غیرفرانسوی، مسئله‌ای محوری است. (همان، ۸۵ و ۶۰، ۶۱)

پاتریشیا کرون نیز، غیر دینی تلقی کردن حکومت و سیاست را سکولار بودن می‌داند. (کرون، ۱۴۰۲ الف، ۲۵۸)

\* \* \*

این تلقی از سکولاریسم، تنها محدود به صاحب‌نظران غربی نمی‌شود. بلکه اندیشمندان وطنی نیز به‌طور متعارف، استنباط مشابهی از این مفهوم دارند. در این‌جا به مرور سه نمونه از آن‌ها بسنده می‌کنیم:

مهدی خلجی نیز با اتکا به آثار چارلز تیلور، جوسلین مک‌کور<sup>۱</sup> و ژان بویرو<sup>۲</sup>، تعاریف گوناگونی از سکولاریسم را مرور کرده است و در انتهای مقاله خود می‌نویسد:

سکولاریسم تنها جدایی دین از دولت و بنابراین، صرفاً امری سلبی نیست، بلکه دارای محتوایی ایجابی است ... سکولاریسم بر دو مفهوم خودآیینی انسان و آزادی او استوار است. (خلجی، ۱۴۰۰)

خلجی به پیروی از کانت می‌افزاید که سکولاریسم عبارت است از «خروج آدمی از نابالغی به‌تقصیر خود خویشتن» است و «بلوغ از نظر کانت پس‌زدن اقتدارهای بیرونی است.» طبعاً هم‌چنان که مشهود است، تعاریف اخیر خلجی نیز مناسبتی با تلقی طباطبایی از سکولاریسم ندارد.

حسین بشیریه نیز هم‌چنان که می‌دانیم، یک آموزگار نام‌آشنای علوم سیاسی است و سکولاریسم را «جدانگاری دین از دولت» معرفی می‌کند. (بشیریه، ۱۳۹۹ ب، ۱۷)

داود فیرجی، آثار پژوهشی معتبری درباره رابطه «دین با دولت» در اسلام داشته و از منظر او نیز سکولاریسم، معنایی به جز «جدایی دین از سیاست» نمی‌دهد. (فیرجی، ۱۴۰۲ ب، ۲۷)

\* \* \*

<sup>۱</sup> Jocelin Maclure

<sup>۲</sup> Jean Baubérot



دست‌آخر، برخی از متفکران ایرانی را سراغ داریم که تعابیر دیگری از سکولاریسم دارند؛ اما در عین حال، منتقد مفروضات، مبانی تئوریک و مؤخرات تحلیلی طباطبایی در این حوزه هستند:

زانبار ابراهیمی مترجم پرکاری است و ترجمه آثار ارزشمندی هم‌چون «مشروعیت عصر مدرن» اثر هانس بلومنبرگ و «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته»، اثر مایکل آلن گیلپی را در کارنامه خود دارد.

به‌علاوه، او در کتاب «تأخیر بنیادین روشنگری»، مجموعه‌ای از مقالات و مناظره‌ها را ترجمه کرده و از جمله، به مجادلات نظری میان طرفداران نظریه‌های تداوم و گسست پرداخته است که بسیار حائز اهمیت هستند.<sup>۱</sup>

ابراهیمی معتقد است که طباطبایی، سکولاریسم آلمانی را، به معنای «روی آوردن به دنیا و پذیرفتن قواعد بازی آن»، با لائیسیتته فرانسوی، به معنای «جدایی نهاد دین از دولت»، خلط کرده و سپس از ترکیب آن‌ها، مفهوم من‌درآوردی‌ای مانند «سکولاریسم فلسفی و سیاسی» را ابداع کرده است. (ابراهیمی، ۱۴۰۲، ۳۴۷)

به توصیف ابراهیمی، طباطبایی در جایی می‌گوید که سکولاریسم در درون اسلام است، به این معنا که اسلام پیشاپیش و از اساس سکولار بوده است. اما در تعارض با ادعای اول، مدعی می‌شود که تبدیل قانون شرع به عرف در مجلس اول مشروطه، و سوزاندن صورتجلسه مذاکرات آن مجلس، نشانه تحقق سکولاریزاسیون اسلامی بوده است.

اصولاً آنچه ابراهیمی از سکولاریسم مفاد می‌کند، متکی به آموزه‌های بلومنبرگ است و در تفسیر اوضاع ایران، از مشروطه گرفته تا انقلاب ۵۷، از اجزایی از نظرات ماشاءالله آجودانی و آرش صفری نیز کمک می‌گیرد و تفسیر متفاوتی از سکولاریسم را عرضه می‌دارد؛ تفسیری که هم با نظرات طباطبایی و هم با نگرش موقن متفاوت است. (همان، ۳۵۲)

بلومنبرگ در کتاب خود، به وجوهی از تحولات درون مسیحیت اشاره کرده است. (بلومنبرگ، ۱۴۰۱، ۹۹) و ابراهیمی نیز با اتکای به تفسیر خود از کتاب بلومنبرگ، در مقدمه همان کتاب، ادعا می‌کند که بلومنبرگ، فرآیند مزبور را به‌منزله سکولار شدن مسیحیت می‌داند. (همان، ۱۳)

سپس، ابراهیمی به سراغ ایران رفته و ادعا می‌کند که از شهریور ۱۳۲۰ به بعد، اسلام شیعی سکولار شده است. ابراهیمی بر این رأی است که نه تنها مبانی تئوریک طباطبایی، بلکه تحلیل عملی او از اوضاع ایران، نابسامان است. او درباره رویکرد جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش می‌نویسد:

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر درباره نظریه‌های تداوم و گسست، به «فصل هشتم، بخش ۴ - الف - گذار از الهیات سیاسی به مدرنیته» رجوع کنید.

با بی‌اعتنایی کامل به ادبیات پژوهشی و بدون کمترین ارجاع به دانشوران برجسته این عرصه (مانند هانس بلومبرگ، چالز تیلور، کارل اشمیت، کارل لوویت، اریک فوگلین، مارسل گشه، کارل یاسپرس و دیگرانی چون سید نتاپ و مارک لیللا)، برداشت‌هایی غیرتاریخی را در نوعی خلاء پژوهشی مطرح می‌کنند و وقع چندانی به فهم تاریخی تحولات معاصر نمی‌نهند. (ابراهیمی، ۱۴۰۲، ۳۴۸ و ۳۴۷)

می‌توانید مطالب تکمیلی را در «فصل هشتم - بخش ۵ - الف - نظریه‌های متفاوت درباره یک نمونه تاریخی» بخوانید.

شیدان وثیق نیز در کتاب خود، ضمن تعریف لائیسیتیه و سکولاریسم، به نقد بررسی نظرات اندیشمندان ایرانی از جمله طباطبایی پرداخته است. طباطبایی در پاورقی یکی از آثار خود، تفاوت میان لائیسیتیه و سکولاریسم را شرح داده است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، پاورقی ۳۷۹) وثیق از این بابت که طباطبایی به این تفاوت توجه دارد، خوشنود است. اما معتقد است که سکولاریزاسیون دامنه‌های متنوعی دارد و طباطبایی آن را، صرفاً به «دنیوی شدن مسیحیت» تقلیل می‌دهد و وجوه مهم دیگر این مفهوم را از دیده پنهان می‌دارد و سپس با همین تعریف ناقص، به سراغ جامعه ایرانی می‌آید و دعاوی نادرستی را عرضه می‌دارد. وثیق در این باره می‌نویسد:

او [طباطبایی] با ساده‌پنداری شگفت‌انگیزی می‌تواند مدعی شود که مسئله‌ای به نام سکولاریزاسیون در ایران (یا در جهان اسلام) وجود ندارد!! ... چون اسلام، به خلاف مسیحیت، از ابتدا «دین دنیا» بوده و هست ... آنچه سیدجواد طباطبایی به‌درستی «بازاندیشی نسبت دین و دنیا» توسط الهیات مسیحی می‌نامد ولی مضمونش را هیچ‌گاه باز نمی‌کند ... پذیرش استقلال و خودمختاری ساحت دولت و قانون‌گذاری از قیومیت دین و کلیسا، از جانب الهیات مسیحی است. و این همان ویژگی اساسی در مسیحیت ... و غایب در اسلام - است ... این همان جنبه مهمی است که سیدجواد طباطبایی و همه کسانی که از بی‌نیازی اسلام به «سکولاریسم» سخن می‌رانند، در تعریف و تفسیر خود از «سکولاریزاسیون غربی» در نظر نمی‌گیرند. چه در غیر این صورت، آن‌ها ناگزیر باید نشان دهند که چنین مضمونی از «سکولاریسم دینی» یعنی تحول مبانی نظری الهیات دینی در جهت تن دادن به «پس‌نشستن دین از امر دولت‌مداری و کشورداری» و پذیرش «خودمختاری و استقلال امر دولت و قانون‌گذاری نسبت به احکام دینی»، در اسلام نیز وجود دارد، اما این ادعایی است که حتا تخلیش در اسلام بسی دشوار است. (وثیق، ۱۳۹۶، ۱۸۷) تأکیدها مطابق خود متن اصلی است.

افزون بر آنچه تا کنون گفته شد، اشاره به یک نکته دیگر نیز ضروری می‌نماید. هم‌چنان‌که گوی آرشه توضیح می‌دهد، در برخی از نظام‌های لیبرال دموکراتیک غربی، دولت، برخی از هزینه‌های کلیساها را پرداخت می‌کند یا یک دین، صرفاً به صورت نمادین، به عنوان دین رسمی کشور معرفی شده است. «عدم جدایی» دین از دولت در این

نمونه‌ها، صرفاً به منزله وجود این سطح از ارتباط میان دین و دولت است. اما در کشورهای لائیک، دولت‌ها هیچ بودجه‌ای را برای تأمین هزینه‌ها کلیساها و نظایر آن اختصاص نمی‌دهند و چیزی به عنوان دین نمادین نیز وجود ندارد.

اما وجه مشترک تمامی این کشورها، اعم از لائیک یا سکولار، از این قرار است که همان قاعده مورد اشاره وثیق شامل «خودمختاری و استقلال امر حکمرانی و قانونگذاری نسبت به احکام دینی» برقرار است و ادیان دخالتی در امور دولت‌مداری و کشورداری نمی‌کنند.

«سکولاریسم» و «اصلاح دینی»، تنها موارد مناقشه‌برانگیز در «دستگاه مفاهیم» ابداع شده توسط طباطبایی نیستند.

## ۲) مواضع روش‌شناسی

کنکاش درباره «روش‌شناسی و معرفت‌شناسی» در دستگاه نظری طباطبایی، یک معبر دیگر برای ورود به بخش‌های نابسامان آن قلعه است.

طباطبایی در سال ۱۳۸۹، گفت‌وگویی چالشی با علی عظیمی‌نژادان انجام می‌دهد. در این جلسه، عظیمی‌نژادان از طباطبایی می‌پرسد که روش‌شناسی شما در آثارتان چگونه است و چرا در ابتدای کار پژوهشی‌تان، موضع خود را حیث روش‌شناسی مشخص نکردید؟ طباطبایی مطلبی در مورد روش‌شناسی‌اش می‌گوید که شگفت‌آور می‌نماید و بر این ابهام می‌افزاید. طباطبایی می‌گوید:

ببینید اولاً یک نفر که نمی‌تواند همه کارها را انجام دهد. دوم این‌که روش‌شناسی برای زمانی کاربرد دارد که یک فرد محقق و پژوهشگر تمام کار را انجام داده باشد و بعد بیاید و بررسی کند که در مجموعه آثار مورد نظرش چه روشی به کار برده؛ از کجا شروع کرده و به کجا رسیده است؟ (عظیمی‌نژادان، ۱۴۰۲)

این پاسخ به چه معناست؟ یعنی یک پژوهشگر ممکن است که در پایان کار پژوهشی خود، کشف کند که روش او، پوزیتیویستی، ماتریالیستی، تاریخی‌گرا یا ساختارگرا بوده است؟ مگر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، شالوده و فونداسیون کار پژوهشی نیست؟ مگر بنیان‌های تفکر فلسفی، زیربنای یک کار پژوهشی نیستند؟

ما امروزه نتایج بسیاری از کارهای پژوهشی و ادعاهای علمی را به دلیل بنیان‌های معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آن‌ها مورد نقد قرار داده یا مردود می‌شناسیم و مبرهن است که معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، پله اول کار پژوهشی است، نه سرانجام آن.

یکی از عواقب نامعلوم بودن روش‌شناسی طباطبایی را می‌توانیم در مواجهه او با «تعریف از انسان» مشاهده کنیم.

نظریه «شرایط امتناع» طباطبایی، ملهم از تئوری «شرایط امکان» میشل فوکو تدوین شده است.<sup>۱</sup> اما به نظر می‌رسد که فرض بنیادین فوکو و طباطبایی درباره «تعریف انسان»، به کلی با یکدیگر متفاوت باشد. در این صورت نظریه شرایط امتناع طباطبایی با مخاطره مواجه می‌شود.

از منظر پیتر سجویک<sup>۲</sup>، هر چند که فوکو همسان با آلتوسر، اعتقادی به «سوژه‌محوری» در ساختارهای اجتماعی ندارد، اما برخلاف آلتوسر، بر این اعتقاد است که تحلیل هر سازمان اجتماعی از طریق فهم ساختارهای «قدرت» در آن میسر است. (سجویک، ۱۳۹۹، ۱۷-۴۱۱)

به سخن دیگر، «انسان فوکویی»، نه «انسان تاریخی» هگل است و نه نسبتی با «انسان ساختارگرای» آلتوسری دارد. در حالی که طباطبایی، از یک سو هگل تاریخ‌گرا را ستایش می‌کند و از سوی دیگر، دلبسته آلتوسر ساختارگرا است و این دوگانه ناسازگار برای مخاطب او قابل هضم نیست. به همین سبب نیز منتقدانی نظیر یدالله موقن، مواضع طباطبایی را درباره تعریف از «انسان»، مبهم و دوپهلوی دانند. (موقن، ۱۳۹۹ الف، ۲۱۶)

جدول (۴): تفاوت میان رویکردهای تاریخ‌پژوهی فوکو، کرین و کوزلک	
فوکو	روایتی از گسست‌ها، فاصله‌ها، فراموش‌شده‌ها، تهی‌گاه‌ها، پنهان‌ها و ازدست‌رفته‌ها در مسیر تاریخ
کرین	درکی خطی و ساده از تاریخ، خطی که نقطه شروع و پایان را به سادگی به یکدیگر متصل می‌کند.
کوزلک	روایتی از «لایه‌های زمانی» در دامن تاریخ، هم‌چون لایه‌های زمین‌شناسی

مهدی خلجی نیز معتقد است که طباطبایی، رویکردی متناقض در «تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی» دارد و در این باره می‌نویسد:

طباطبایی در تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی ایران به طرز تناقض‌آمیزی از یک سو تحت تأثیر بینش تاریخی و روش تاریخ‌نگاری کسانی چون میشل فوکوست و از سوی دیگر سخت مجذوب رویکرد فراتاریخی هانری کرین به سنت فلسفی ایران ... نگاه تاریخی میشل فوکو به اندیشه مدرن که در پی نمایان ساختن گسست‌ها، فاصله‌ها، فراموش‌شده‌ها، تهی‌گاه‌ها، پنهان‌ها و ازدست‌رفته‌هاست، در تقابل آشکار با رویکرد پدیدارشناختی تاریخ‌ستیزانه

<sup>۱</sup> مثلاً به این دو منبع رجوع کنید: (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۱ و ۲۲) و (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۶۴۸-۶۴۵).

<sup>۲</sup> Peter Sedgwick

هانری کربن است که اندیشه ایرانی را از دورترین نقطه تاریخ تا امروز در روندی پیوسته و به دور از دست‌اندازی‌های محیط تاریخی و بستر زبانی و فرهنگی و فرآیندهای سیاسی و اجتماعی می‌بیند، و به این ترتیب، «اسلام ایرانی» را تداوم طبیعی اندیشه ایران‌شهری و حکمت خسروانی تلقی می‌کند که تا زمان ما هم‌چنان سینه‌به‌سینه منتقل شده و در میراثی مکتوب به ودیعت مانده است. (خلجی، ۱۴۰۱)<sup>۱</sup>

افزون بر رویکردهای پیش‌گفته، می‌توان یادآوری نمود که طباطبایی به تاریخ‌نگاری رایج‌نهارت کوزلک<sup>۲</sup> نیز دل‌بستگی ویژه‌ای داشت.<sup>۳</sup> در حالی که تاریخ‌نگاری کوزلک، تفاوت‌های قابل‌تأملی با هر دو رویکرد پیشین دارد. کوزلک مترصد فهم و بیانی غیرخطی از «لایه‌های زمانی» و «دگردیسی مفاهیم» در مسیر تحولات تاریخی بود. کوزلک در این باره می‌نویسد:

مزیت لایه‌بندی زمان در این قابلیت است که می‌تواند در سنجش سرعت‌های مختلف - شتاب یا دیرش‌ها - راهگشایی کند و به تبع آن، شیوه‌های تحول تاریخی را که خود نمایانگر پیچیدگی ژرف زمانی است، آشکار سازد. (کوزلک، ۱۴۰۱، ۱۷)

محمد منصور هاشمی نیز درباره این آشفتگی و ناسازگاری در آثار طباطبایی می‌گوید:

از آن زمان که طباطبایی با طرح جدال قدیم و جدید آشکارا دفاع از مدرنیته را و جبهه همت خود قرار داد منظومه فکری-فلسفی کربن دیگر نمی‌توانست با نظام اندیشگی طباطبایی هم‌ساز باشد، ولی دکتر طباطبایی هیچ‌گاه به این موضوع نپرداخت و حضور کربن در آثارش به صورت غیرنقدا نه ادامه یافت. در صورتی که به نظر نمی‌رسد بتوان مثلاً میان افکار هانری کربن و هانس بلومبرگر ... تلائم و تفاهمی برقرار کرد. کلاً ناسازگاری‌هایی از این دست در مجموعه آثار طباطبایی به عنوان یک کل نادر نیست. (هاشمی، ۱۴۰۲، ۸۰)

در یک فراز دیگر، مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی در مقاله‌ای تحت عنوان «سیر نابخردی در تاریخ - درباره روایت جواد طباطبایی از زوال سیاسی در ایران»، منتقد تأسی هم‌هنگام طباطبایی از نظرات ناسازگار هگل و اشتراوس هستند. (بروجردی، و شمالی، ۱۳۹۳، ۵۱)

کتاب «نقش بازدارنده عرفان در رشد اندیشه در ایران» اثر محمود فلکی نیز حاوی نقدهای قابل‌تأملی درباره وجوه روش‌شناسانه «نظریه ایران‌شهری» طباطبایی است. اما درک مفاهیم مندرج در این کتاب، مستلزم آشنایی مقدماتی با موضوعی به نام «چندگانگی شیوه اندیشیدن انسان» است.

<sup>۱</sup> همچنین برای مطالعه بیشتر به این دو منبع رجوع کنید: (اخلاقی، علم‌الهدی، محمدی، سیدعرب، ۱۳۹۶) و (کچویان، و کریم خان زند، ۱۳۹۱)

<sup>۲</sup> Reinhart Koselleck

<sup>۳</sup> مثلاً رجوع کنید به این دو منبع: (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۸۰) و (طباطبایی، ۱۳۹۵، و ۶۴۲)

پیش از انتشار آثار لوسین لوی-برول<sup>۱</sup>، انسان‌شناسان معتقد بودند که ذهن انسان‌ها در تمامی جوامع، از آغاز تا کنون، از کارکردهای همسانی برخوردار بوده است. در نتیجه، تفاوت میان ذهنیت انسان ابتدایی با ذهنیت انسان متفکر غربی، در مقدار محتوای نهفته در هر یک از آنهاست. ساختار کارکردی (نظام تعقل) هر دو ظرف یکسان است و فقط محتویات داخل آنها متفاوت هستند. این ادعا، نظریه ذهن فطری یا نظریه ذهن تجربه‌گرا نام دارد.<sup>۲</sup>

اما لوی-برول احتمالاً برای نخستین بار، از امکان وجود ذهنیت‌های متفاوت سخن می‌گوید. مشابهت ساختار مغز انسان‌ها به لحاظ فیزیولوژیک، مترادف با این تلقی نیست که کارکردهای ذهن همه انسان‌ها نیز همسان است. به سخن دیگر، هر چند که شکل فیزیکی مغز انسان‌ها یکسان است، اما کارکردهای ذهن آنها می‌تواند به کلی متفاوت باشد.

با استناد به این مقدمات، لوی-برول ادعای علمی مهمی را مطرح می‌کند. او مدعی است که گروهی از انسان‌ها از «ذهنیت منطقی-علمی» و گروهی دیگر از «ذهنیت اسطوره‌ای، عرفانی و پیش‌منطقی» برخوردارند. به بیان دیگر، ساختار کارکردی (نظام تعقل) هر دو ظرف، مستقل از میزان محتویات داخل آنها، متفاوت است. موقن در توصیف این رویکرد می‌نویسد:

لوی-برول ... می‌گفت تفاوت میان شیوه تفکر اقوام ابتدایی با شیوه انسان غربی بنیادی است و نه سطحی و عرضی. اقوام ابتدایی به طور نادرست نمی‌اندیشند، بلکه به طور متفاوت با شیوه تفکر ما غربیان می‌اندیشند. (موقن، ۱۳۹۹ الف، ۲۴)

به اعتبار آنچه گفته شد، شاید بتوان نظرات و آراء لوی-برول را در اصول زیر خلاصه نمود:

- ۱- ما در شیوه اندیشیدن، با یک نسبت در منطق، نسبت در معنا (زبان) و نسبت در فرهنگ، مواجه هستیم. چیزی شبیه اصل نسبت انیشتین.
- ۲- بنابراین ما با دو نوع کارکردهای ذهنی مواجه هستیم: «ذهنیت اسطوره‌ای، عرفانی و پیش‌منطقی» و «ذهنیت منطقی-علمی»
- ۳- «ذهنیت اسطوره‌ای، عرفانی و پیش‌منطقی» در گذر زمان می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و در جوامع کنونی ما با هر دو ذهنیت مواجه هستیم.
- ۴- بازنمایی‌های جمعی در جوامع ابتدایی عمده‌تأ متکی به اسطوره‌ها و عرفان بوده است، اما این بازنمایی‌ها در جوامع کنونی بر اساس نظریه‌ها، اکتشافات علمی و نظایر سامان یافته است.

<sup>۱</sup> Lucien Lévy-Bruhl

<sup>۲</sup> برای اطلاع از نظریات لوی-برول، به این سه منبع رجوع کنید: (لوی-برول، ۱۴۰۱، ۵۱ - ۲۱)، (موقن، ۱۳۸۹) و (موقن، ۱۳۹۹ الف)

۵- ما با ذهن یا شیوه اندیشیدن کنونی خودمان، قادر نخواهیم بود تا دریابیم که جوامع پیشین چگونه با ذهن ابتدایی خودشان به جهان می‌نگریسته‌اند. ذهن ابتدایی برای پدیده‌های جهان هستی و حتا مصنوعات که خود ساخته است، ویژگی‌هایی اسطوره‌ای و افسانه‌های متصور است.

۶- در حوزه علوم نظیر فیزیک، شیمی، اقتصاد، ریاضیات، کشاورزی، نجوم، پزشکی و نظایر آن، مفاهیم مبتنی بر اسطوره و عرفان کنار گذاشته شده است. اما در حوزه‌های هنری و ادبی، نظیر شعر، داستان، سینما، نقاشی و نظایر آن، اسطوره و عرفان همچنان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و جان‌مایه و محتوای بسیاری از آثار هنری و ادبی را تشکیل می‌دهد.

ادعای لوی-برول نقش مهمی در تغییر نگاه متفکران به شیوه اندیشیدن انسان‌ها ایفا کرده است و متفکران مهمی را تحت تأثیر قرار گرفته‌اند که از میان آن‌ها، می‌توان از ارنست کاسیرر<sup>۱</sup>، ژان پیاژه<sup>۲</sup>، لئو ویگوتسکی<sup>۳</sup>، ژان پریلوسکی<sup>۴</sup>، روزه باستید<sup>۵</sup> و ژرژ گورویچ<sup>۶</sup> نام برد.

برخی از این متفکران، به طرق مختلف و در گذر زمان، سبب بسط این نظریه شده‌اند. به عنوان نمونه، تبلور نظریه چندگانگی ذهن انسان در دستگاه نظری ارنست کاسیرر، سبب خلق مفهومی به نام «اندیشه اسطوره‌ای» یا «اندیشه افسانه‌ای» می‌شود. کاسیرر توضیح می‌دهد که در یک طرف این ماجرا، متفکرانی نظیر جیمز فریزر<sup>۷</sup> و ادوارد تیلور<sup>۸</sup>، مدعی‌اند که ذهن و نظام تعقل انسان از آغاز پیدایش آن تا کنون یکسان بوده است و در طرف دیگر، نظریه لوی-برول قرار دارد که از «چندگانگی ذهن و شیوه اندیشیدن انسان» سخن می‌گوید. کاسیرر چاره کار را، در آمیختن این دو حد افراطی می‌داند (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۸۰ - ۶۳) و تعریفی ارزشمند از «آگاهی اسطوره‌ای» به دست می‌دهد که به تعبیر مجیدرضا مقنی‌پور به این معناست که:

انسان برای آگاهی از هستی، به یک‌باره از فرم تعقلی شناخت آغاز نکرده و پیش از آن، دوره‌ای طولانی از زندگی خویش را با معرفتی ابتدایی سر کرده است که این فرم آغازین معرفت انسانی با عنوان «آگاهی اسطوره‌ای» معرفی می‌شود. (مقنی‌پور، ۱۳۹۹، ۱۰۱)

اکنون با این مقدمه به‌ناگزیر کوتاه، به سراغ محمود فلکی و نقد او می‌رویم. فلکی با استناد به مبانی تئوریک لوی-برول و ارنست کاسیرر به نقد طباطبایی برخاسته است. فلکی می‌گوید که یکی از فنون اسطوره‌های سیاسی جدید به تعبیر کاسیرر، «تفسیر مجدد زمان و تاریخ به منزله سرنوشت یا تقدیر» است. فلکی می‌کوشد تا نشان دهد که

<sup>1</sup> Ernst Cassirer

<sup>2</sup> Jean Piaget

<sup>3</sup> Lev Vygotsky

<sup>4</sup> Jean Przyłuski

<sup>5</sup> Roger Bastide

<sup>6</sup> Georges Gurvitch

<sup>7</sup> James George Frazer

<sup>8</sup> Edward Burnett Tylor

«اسطوره ایران‌شهری، اسطوره‌ای جدید در تداوم همان اسطوره کهن است» و سودای کشف «تقدیر تاریخی ایران» را در سر دارد. (فلکی، ۱۴۰۲ ب، ۳۶۵ - ۳۵۶)

کاسیرر در این باره می‌نویسد:

هر گاه بکوشیم تا اسطوره‌های معاصر را تجزیه کنیم و عناصر سازنده آن را بازشناسیم، درمی‌یابیم که هیچ چیز کاملاً تازه‌ای در آن‌ها وجود ندارد ... [اما] برای تبدیل این اندیشه‌های کهنه به سلاح‌های سیاسی نیرومند و پرتوان، به عنصر دیگری نیاز بود. این اندیشه‌ها را می‌بایست در حدود فهم مخاطبان دیگری درآورد ... گرچه زمین برای کشت اسطوره قرن بیستم از مدت‌ها پیش آماده شده بود، اما نمی‌توانست بدون به‌کارگیری ماهرانه این ابزار فنی نو بار دهد. (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۳۹۹)

به نظر می‌رسد که این همان موضوع مورد نقد فلکی در اسطوره‌سازی طباطبایی باشد.<sup>۱</sup>

افزون بر آموزه‌های لوی-برول و کاسیرر، یافته‌های جدید علمی، حکایت از تأثیرپذیری ژن انسان از محیط دارد و در نتیجه، نمی‌توان رفتارهای متکی بر ژن انسان‌های ادوار گوناگون تاریخی را همسان فرض نمود.

اما به نظر می‌رسد که طباطبایی در دستگاه نظری خود، هیچ تأملی درباره این مفاهیم ندارد و کارکردهای ذهنی و شیوه اندیشیدن تمامی انسان‌ها را در همه اعصار و همه جوامع، از هخامنشیان گرفته تا فوکو و از ملاهادی سبزواری گرفته تا اشتراوس، یکسان فرض می‌کند. در واقع هم‌چنان که گفته شد، طباطبایی تعریف روشن و قاطعی از انسان - به عنوان فرض پایه‌ای مطالعات و داعیه‌های تئوریک خود - در دست ندارد.

از دیگر آشفتگی‌های دستگاه نظری طباطبایی، استفاده هم‌هنگام از دو رویکرد متعارض «ذات‌باروانه» و «برساخت‌گرایانه» در مواجهه با موضوعات است. به عنوان نمونه، روایت طباطبایی از مفهوم «هویت ملی»، ذات‌باروانه و اسنشیالیستی<sup>۲</sup> است و آن را پدیده‌ای ازلی در «استثنای ایران» می‌نماید. به این معنا که اعضای جامعه ایرانی ذاتاً از چنین هویتی برخوردارند. اما در تخالف با این رویه پیشامدرن، «هویت اقوام» را برساخته و نومینالیستی<sup>۳</sup> می‌شناساند. به این تعبیر که هویت اقوام، امری ساختگی و مصنوع است و می‌تواند بنا به مطالبات عمومی یا مطامع خاص تبلور یابد.

<sup>۱</sup> شرح موجز دستگاه نظری لوی-برول و کاسیرر و همچنین شرح مختصر اثر پژوهشی فلکی در چند خط دشوار است. اما هم‌چنان که پیش‌تر گفتم، قصد دارم تا در همه موارد ممکن، سر نخ‌هایی را از نقدهای وارده به دستگاه نظری طباطبایی ارائه دهم تا مخاطب علاقه‌مند، امکان پی‌جویی سرفصل‌های مورد علاقه خود را در کتاب‌ها، مقالات و آثار دیگر داشته باشد.

<sup>۲</sup> Essentialism

<sup>۳</sup> Nominalism



باورمندان به رویکرد برساخت‌گرایی و نومیالیسم، معتقدند که هویت به طرق گوناگون قابل شکل‌دادن است. آن‌چنان که دودمان صفوی با اتکا به نیروی سیاسی-نظامی خود توانست تا هویت دینی جامعه ایرانی را به دلخواه خود دگرگون سازد.<sup>۱</sup>

به این اعتبار، روش‌شناسی «هویت» مانند شمشیر دودم است. اگر هویت ملی ذاتی است، و اگر زدودن یا تطور آن غیرممکن و بعید به نظر می‌رسد، این قاعده در مورد سایر اشکال هویت و از جمله هویت‌های کورد، تورک، عرب، بلوچ، گیلکی و ... هم برقرار است. اگر هویت‌های کورد، تورک، عرب، بلوچ، گیلکی و ... برساخته بوده و قابل مستحیل شدن در هویت ملی هستند، پس پیشاپیش این فرض را مفروض پنداشته‌ایم که هویت ملی نیز برساخته‌ای بیش نیست و قابل مستحیل شدن در هویت‌های دیگر است.

### ۳) بررسی و تحلیل وضعیت «گذشته» اروپا و ایران

یک بخش بزرگ از آثار طباطبایی، شامل بررسی و تحلیل وضعیت «گذشته» اروپا و ایران می‌شود که غنی‌ترین و منسجم‌ترین کارهای پژوهشی طباطبایی به حساب می‌آید و می‌توان آن را در آثار زیر مطالعه و دنبال کرد:

- تاریخ اندیشه سیاسی در ایران - ملاحظات در مبانی نظری
- زوال اندیشه سیاسی در ایران
- تأملی درباره ایران - جلد نخست، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران.
- تأملی درباره ایران، جلد دوم - نظریه حکومت قانون در ایران بخش نخست - مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی.
- تأملی درباره ایران، جلد دوم - نظریه حکومت قانون در ایران بخش دوم- مبانی نظریه مشروطه‌خواهی. سقوط اصفهان به روایت کروسینسکی.
- درس‌گفتارهای طباطبایی راجع به هگل، انقلاب فرانسه و غیره
- ترجمه کتاب تاریخ فلسفه اسلامی اثر هنری کربن.
- ترجمه کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی اثر هنری کربن.
- کتاب خواجه نظام‌الملک - گفتار در تداوم فرهنگی ایران.
- کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی - گفتار در شرایط امتناع.
- کتاب تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه، کتابچه سوم: نظام‌های نوآئین در اندیشه سیاسی.

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به پیوست ۴ - افسانه وحدت در کثرت.

- کتاب تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه، کتابچه نخست: جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات، ویراست دوم با تجدید نظر کامل.

برخی از آثار طباطبایی در این بخش، درخشان هستند و عمده اعتبار علمی طباطبایی نیز مدیون این وجه از آثارش است. به عنوان نمونه، مجموعه دو جلدی «تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا»، آثار ارزشمندی در حوزه دانش سیاسی به شمار می‌روند.

البته این بدان معنا نیست که دعاوی طباطبایی در این حوزه‌ها و به‌ویژه درباره گذشته ایران، عاری از نقص بوده و مورد اجماع و پذیرش اندیشمندان و متفکران جامعه ایرانی است. در واقع داعیه‌های مندرج در همین آثار نیز مخالفان فراوانی دارد. اما نکته این‌جاست که، آنچه از سوی طباطبایی درباره «گذشته» اروپا و ایران گفته شده، مستدل‌تر و منسجم‌تر است و از بنیان‌های قدرتمندی برخوردار است و نظریات رقیب را به چالش می‌کشد. در عین حال، هم‌چنان که گفته شد، منتقدان این بخش از آثار طباطبایی نیز کم نیستند و مطالب قابل تأملی درباره آن بیان کرده‌اند.

از جمله بدالله موقن، در این باره می‌نویسد:

آقای طباطبایی ایران‌پرست است و ایران‌پرستی او موجب شده است که نسبت به تاریخ گذشته ایران دچار توهم شود و در ارزیابی اهمیت و جایگاه اندیشه فلسفی در فرهنگ ایران غلو کند. ایشان تاریخ فرهنگ ایران را نه آن‌گونه که بوده است، بلکه آن‌گونه که آرزو دارند می‌باید بوده باشد درک می‌کنند و به خاطر همین ذهن‌گرایی، بسیاری از ادعاهایی که درباره اندیشه سیاسی «ایران‌شهری» کرده‌اند مورد تردید جدی قرار می‌گیرند. ایشان از سویی مدعی‌اند که در ایران اواخر قرن بیستم - به‌رغم همه‌گونه ارتباط فرهنگی که با غرب برقرار است و کتابخانه‌هایی در کشور موجودند و استادانی که تحصیل کرده دانشگاه‌های غرب‌اند - تاریخ اندیشه عدمی<sup>۱</sup> است؛ و از سوی دیگر مدعی می‌شوند که در ایران قدیم اندیشه سیاسی «ایران‌شهری» وجود داشته است، گرچه تعداد باسوادان از تعداد انگشتان یک دست بیش‌تر نبوده و فن چاپ و مدرسه و دانشگاهی نیز وجود نداشته است. (موقن، ۱۳۹۹ الف، ۲۲۰)

حسن قاضی‌مرادی، نیز از دیگر منتقدان این بخش از آثار طباطبایی است و نظرات خود را در کتابی با نام «تأملات ابزاری - نیم‌نگاهی به پروژه فکری سیدجواد طباطبایی» به رشته تحریر در آورده است.

قاضی‌مرادی نیز از منتقدان دعاوی طباطبایی درباره «اندیشه ایران‌شهری» است و سرفصلی از کتاب‌اش را به نقد آن اختصاص داده و معتقد است که:

<sup>۱</sup> طباطبایی در نوشته‌های گوناگون، «تاریخ اندیشیدن» در دوران جدید ایران را «عدمی» می‌نامد و تأکید دارد که ایران تنها یک دوره اندیشیدن در دوران قدیم داشته است. مثلاً رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۱۹)

طباطبایی می‌کوشد تخیلات خود را درباره «اندیشه ایرانی‌شهری» به واقعیت تاریخی بدمد. (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۹، ۱۵۹ و ۱۵۸)

افزون بر این، قاضی‌مرادی بر این رأی است که طباطبایی از یک سو، نسبت به ادعای نامه‌نویسی علیه روشنفکران تجددخواه دوران مشروطیت برخاسته و از سوی دیگر، تفسیر غیرواقع‌بینانه‌ای از نقش سایر فاعلان سیاسی آن دوران از جمله دولت‌مردان و روحانیت داشته است.

فرهنگ فقیه لاریجانی و مریم فتحعلی‌زاده آهنگر، در اثر پژوهشی خود، نظریه «سنت قدمایی» طباطبایی را فاقد پشتوانه تاریخی دانسته‌اند. از جمله نقدهای ایشان به دعای تاریخی طباطبایی، ماجرای مشروطه است. آن‌ها بر این باور هستند که روایت طباطبایی از «مفهوم قانون نزد متفکران عصر مشروطه» نادرست است و در نتیجه، ایده «سنت قدمایی» او نیز سست‌بنیان می‌نماید. (فقیه لاریجانی و آهنگر، ۱۳۹۵، ۲۸۵)

صادق زیباکلام نیز به تکرار در نقد نظریه ایرانی‌شهری سخن گفته است. به عنوان نمونه، زیباکلام معتقد است که تحقق «مشروطه» در ایران، هیچ ارتباطی با پیشینه‌ای تحت عنوان «ایرانشهری» نداشته است.<sup>۱</sup> (در «پیوست ۳»، به‌طور مشروح در این باره سخن گفته شده است.)

مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «سیر ناپخردی در تاریخ - درباره روایت جواد طباطبایی از زوال سیاسی در ایران»، نه تنها منتقد روایت طباطبایی از «گذشته» ایران هستند، بلکه کوشیده‌اند تا نقایص نهفته در راه‌کارهای پیشنهادی طباطبایی را، برای «آینده» ایران نمایان سازند. (بروجردی و شمالی، ۱۳۹۳) در بخش‌های بعدی به سراغ این نوشته رفته و گوشه‌هایی از نظرات ایشان را مرور خواهیم کرد.

سید جواد میری در کتاب «بازخوانی ایده ایرانی‌شهری؛ تأملی در مبانی اندیشه‌های سید جواد طباطبایی» به نقد آثار و دعای طباطبایی در باب «ابن‌خلدون»، «خواجه نظام‌الملک»، «نظریه زوال اندیشه سیاسی»، «ایرانشهر»، «اسلام‌شناسی» و «دانشگاه ملی» پرداخته است.

به عنوان نمونه، میری به ادعاهای مطرح شده طباطبایی در کتاب خواجه نظام‌الملک اشاره کرده و می‌نویسد:

به تعبیر طباطبایی «اساس فرمانروایی ایرانیان کاردانی و کارایی بود، و وزیر، در واقع نماینده این گرایش اساسی فرمانروایی ایرانی‌شهری به‌شمار می‌آمد... در سخنان طباطبایی و مفاهیمی که او به دوران باستان نسبت می‌دهد، جداً باید تأمل نمود. به زبان دیگر، آیا واقعاً «به کار گرفتن بهترین نیروی کارآمد» (همان) در بستر جامعه‌ای کاستی و طبقاتی که «نجیب بودن» و «اشراف‌زاده

<sup>۱</sup> به‌عنوان نمونه رجوع کنید به سه منبع زیر: (زیباکلام، ۱۴۰۲، ب)، (زیباکلام، و صحافی، ۱۴۰۲، ج) و (زیباکلام، ۱۳۹۷)

بودن» کلید رسیدن به مناصب قدرت و کیاست بود، آیا اساساً امکان‌پذیر بوده؟ (میری، ۱۴۰۰، ج، ۳۱)

داود فیرحی نیز از منتقدان پر و پا قرص اندیشه ایران‌شهری طباطبایی است و در این باره می‌گوید:

وقتی به تقسیم‌بندی سه‌گانه مشهور ایشان از منابع اندیشه سیاسی به صورت فقهی، فلسفی و سیاست‌نامه‌نویسی پرداختم، متوجه شدم که جریان مستقلی به نام سیاست‌نامه‌نویسی که نماینده اندیشه ایران باستان در آثار اندیشه سیاسی ما باشد، وجود ندارد و چیزی که کسانی چون روزنتال و فیلولوژیست‌های غربی می‌گویند ناشی از آشنا نبودن با سنت ما و مقایسه ظاهر کلمات و تقسیم‌بندی‌های غلط است. مثلاً در بررسی خواجه نظام‌الملک متوجه شدم که نه تنها کار او ربطی به اندیشه ایران‌شهری ندارد بلکه اساساً اندیشه ایران‌شهری وجود ندارد. (فیرحی، ۲۰۱۴)

نقد روایت طباطبایی از گذشته، حتی شامل حال پیروان طباطبایی نیز می‌شود. از جمله مصطفی افشار پارسا در جلسه رونمایی کتاب‌اش با نام «تقدیر ایران» توضیح می‌دهد که روایت او درباره سلطنت، با روایت طباطبایی متفاوت است و در پاسخ به پرسش یکی از حضار می‌گوید:

مرحوم طباطبایی به نظر من اشتباه بزرگی که کرد [این بود که] گفت برای ایرانی‌ها سامان و سامان‌بخش از آغاز یکی بودند. سامان و سامان‌بخش یعنی پادشاه و پادشاهی. (پارسا، ۱۴۰۲)

#### ۴) تحلیل‌ها و توصیه‌هایی سیاسی برای «دوران کنونی»

صرف‌نظر از آنچه طباطبایی درباره گذشته نوشته است، تحلیل‌ها و توصیه‌هایی سیاسی نیز برای «دوران کنونی» دارد. از جمله این موارد عبارت هستند از:

- کتاب «ملاحظات درباره دانشگاه»
- کتاب «تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید، مورد ماکیاوولی.»
- یادداشتی تحت عنوان: «یک توضیح درباره یک ابتذال مکرر» در بیان مطالبی علیه بهرام بیضایی
- یادداشتی تحت عنوان: «عمق استراتژیک ما و پی‌آمدهای جنگ قره باغ.»
- سلسله یادداشت‌هایی تحت عنوان «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی.»
- سلسله یادداشت‌هایی تحت عنوان «بار دیگر درباره عمق استراتژیکی ایران و وضع کنونی.»

- یادداشتی تحت عنوان: «یک توضیح» - موضوع دیدار فعالان زن با رئیس‌جمهوری فرانسه.
- یادداشتی درباره نظرات «کامران متین» در کانال تلگرامی طباطبایی، تحت عنوان: «درباره بیانات سخت متین یک استاد بسیار کامران» -.
- سلسله یادداشت‌هایی تحت عنوان: «در نقد اظهارات محمد خاتمی پیرامون لزوم فدرالیزه شدن حکومت در ایران».

در میان آثار جدی طباطبایی، کتاب «ملت، دولت و حکومت قانون» کتابی میانه محسوب می‌شود که بخش عمده آن، چیزی جز بازتکرار مطالب پیشین طباطبایی در آثار قبلی او نیست و صرفاً بخش بسیار کوچکی از آن را می‌توان توصیه‌هایی برای دوران کنونی تلقی نمود. به عنوان نمونه، مطرح کردن ایده تشکیل «اتحادیه بزرگی از کشورهای میراث‌دار فرهنگ ایران‌شهری» در صفحات پایانی کتاب مزبور، توصیه‌ای برای زمان حال است.

این بخش از آثار طباطبایی، از منظر منتقدان، از عمق بسیار کم‌تری برخوردار است و اعتبار علمی طباطبایی را خدشه‌دار می‌سازد.

به عنوان نمونه، طباطبایی در کانال تلگرامی خود می‌نویسد:

امروز، در میان انبوه خبرهای بسیار بد، چند بیت از بهرام بیضایی در فضای مجازی منتشر شد. در معرفی سراینده نوشته‌اند که او «اعتبار فرهنگ و هنر ایران» است. آن‌چه من تا کنون از بهرام بیضایی دیده یا خوانده‌ام، به عنوان یک علاقه‌مند به هنر و فرهنگ کشور، هیچ چیزی نمی‌یابم که چنین اغراق‌گویی درباره او را توجیه کند. البته، این یک نظر شخصی است و می‌دانم که او سینه‌چاکان بسیار دارد، اما با خواندن این بیت‌هایی، که با سخیف‌ترین شعرهای ادب فارسی پهلو می‌زند، فکر می‌کنم که چرا ما هیچ اعتقادی به فضیلت سکوت نداریم و چرا گمان می‌کنیم می‌توان هر مزخرفی را در هر زمان و مکانی گفت! (طباطبایی، ۱۴۰۱ و)

فراموش نکنیم که این سطور در ایامی نوشته شده‌اند که جامعه ایرانی با انبوهی از مشکلات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دست به‌گریبان است و طباطبایی غالباً درباره آن‌ها سکوت پیشه می‌کند. اما انتشار چند بیت شعر از بهرام بیضایی و تمجید طرفدارانش، طباطبایی را آشفته ساخته است.

در یک نمونه دیگر، طباطبایی سلبریتی‌ها را مورد نقد قرار داده و درباره آن‌ها می‌گوید:

وقتی خواننده‌ای ادعا می‌کند که سیاسی نیست و به مناسبت دیگری نیز ناگهان سیاسی می‌شود، شارلاتانی است که به نرخ روز و از جیب مردم نان می‌خورد؛ نه آن سخن‌نخست او ارزشی دارد و نه، به طریق اولی، این سینه چاک کردن کنونی برای مردم! (طباطبایی، ۱۴۰۱ ب)

محمدرضا شجریان داعیه سیاسی بودن نداشت اما برخی مواقع نسبت به موضوعات جامعه خودش واکنش نشان می‌داد. چرا از نگاه طباطبایی یک خواننده محق نیست تا نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی خودش واکنش داشته باشد؟ آیا سلبیتهای معقول از نظر طباطبایی، موجوداتی بی تفاوت هستند؟

سید جواد میری از وجوه مختلفی منتقد سلسله یادداشت‌های طباطبایی تحت عنوان «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» است.

میری برای بسط نقد خود، نخست به سراغ مواضع «طباطبایی مارکسیست» در کتاب «فلسفه و لنین»<sup>۱</sup> رفته و سپس آن مواضع را با سلسله یادداشت‌ها «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» مقایسه می‌کند.

کتاب «فلسفه و لنین» بخشی از کتاب لویی آلتوسر و ترجمه طباطبایی است که در سال ۱۳۵۸، توسط انتشارات «کتاب‌خانه کوچک سوسیالیسم» منتشر شده است. طباطبایی در بخشی از آن کتاب، تأکید می‌کند که «احسان طبری»<sup>۲</sup> در زمره بزرگان اندیشه فلسفی در ایران بوده و بسیار بهتر از دیگران، منطق تحول جامعه ایران را درک کرده است. نقد طباطبایی به جریانات چپ از جمله «چریک‌های فدایی» آن بود که قادر به پروراندن وجه فلسفی اندیشه مارکسیستی نبودند و در تأسی از مارکس بر این باور بود که کار فلسفه، نه تعبیر جهان، بلکه کوششی برای تغییر جهان است.

اما در سلسله یادداشت‌های «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی»، طباطبایی انقلاب را «اسلامی» خطاب می‌کند و آن را دستاورد مشایخ و مراجع می‌داند و مدعی می‌شود که «انقلاب اسلامی انتقام مشایخ و مراجع از نظام حکومت قانون بود.» گویی هیچ‌کس دیگری نقشی در این رویداد نداشته و این مشایخ و مراجع و آخوندها، ناگهان از آسمان نازل شده و این انقلاب را رقم زدند، در حالی که واقع امر از این قرار است که مشایخ و مراجع صرفاً نتیجه انقلاب را مصادره کردند و قدرت را در دست گرفتند. میری معتقد است انقلاب ۵۷، در واقع برآیند و محصول مشترک همه گروه‌های سیاسی و جریان‌های فکری از جمله خود مترجم کتاب فلسفه و لنین بود. از این رو انقلاب ۵۷ صرف‌نظر از نتیجه آن یا درستی و نادرستی‌اش، یک «انقلاب ملی» بود. (سمینار، ۱۴۰۲)

در یک نمونه دیگر، محمد خاتمی رئیس‌جمهور اسبق ایران در جمع شورای شهر تهران از «شیوه حکومت فدرالی» دفاع می‌کند و سپس طباطبایی به سخن گفتن درباره اصل مسئله، بر «آقای رئیس‌جمهور اسبق» می‌شورد و صلاحیت او را برای تحلیل سیاسی زیر سوال می‌برد. عبدالرحمن حسینی‌فر در نقد طباطبایی می‌نویسد:

شاید تفکیک دو حوزه «تصمیم‌سازی» و «تصمیم‌گیری» نکته مهمی است که می‌توان روی آن دست گذاشت و این که اهل علم و اهل تجربه و سیاست در حوزه «تصمیم‌سازی» می‌توانند نقش داشته باشند و برای تصمیم‌سازی، هر نظری صلاحیت طرح‌شدن را دارد و طبعاً توان و ظرفیت و قوت و ضعف هر نظر، بعد از نقد و گفت‌وگو روی آن مشخص می‌شود. البته بعید نیست

<sup>۱</sup> Lenin and Philosophy and Other Essays - Louis Althusser

<sup>۲</sup> نظریه‌پرداز، عضو کمیته مرکزی و عضو هیئت سیاسی حزب توده ایران

که سید جواد طباطبایی خود قائل به چنین روشی نباشد چون که رویکرد تخریبی به اهالی علم از جانب ایشان نشان از صاحب صلاحیت هر نظری نیست. البته این که کسی حق حرف زدن نداشته باشد خلاف منطق علم است و در منطق قدرت و سیاست قابل معنا است. (حسینی فر، ۱۳۹۸)

### ۵) ارائه راه کارهایی برای «آینده» ایران

آنچه می‌توان از آثار طباطبایی به عنوان راه کارهایی برای «آینده» ایران استخراج کرد، ناشناخته‌ترین بخش آثار او برای مخاطبان است. جایی که طباطبایی درباره «گذشته» می‌نویسد، در نهایت به توصیف «امر واقع» پرداخته و شرحی درست یا نادرست بر «منطق حاکم بر آن» عرضه می‌دارد. اما جایی که از آینده سخن می‌گوید، در واقع به این پرسش پاسخ می‌دهد که «چه باید کرد؟»

راه کارهای او برای «آینده»، محل مناقشه هستند و مجالی را برای خوانش‌های گوناگون فراهم می‌سازند. سه منبع زیر، اهمیت بسزایی در فهم راه کارهای او در باب «آینده» و «چه باید کرد؟» دارند:

- مقاله «ما و راه تجدد» منتشر شده در مجله کیان.
- مصاحبه «مفهوم سنت نگاه وارونه» - نشریه در نقد و نظر.
- کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی - گفتار در شرایط امتناع.

در نزد پیروان طباطبایی، دو تفسیر متفاوت درباره «راه کارهای آینده»، قابل شناسایی است. به بیانی دیگر، پیروان طباطبایی، ایده‌های او برای آینده را به دو شکل متفاوت قرائت می‌کنند:

یک تفسیر از نظرات طباطبایی، بر این رأی است که «آینده ایران، گذشته اروپاست». از آنجا که جامعه ما در «شرایط امتناع» قرار دارد، چاره کار ما، طرح پرسش‌هایی از درون سنت - به مدد اندیشه تجدد به عنوان تکیه‌گاهی بیرون از سنت - است. بنابراین، هم‌چون اروپا، ناگزیر از پیمودن «رنسانس» و «عصر روشنگری» و «تحول در اندیشه فلسفی» برای دستیابی به تجدد هستیم. برجسته‌ترین نماینده این تفسیر به شرحی که در پی خواهد آمد، «خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی» است.

یک تفسیر دیگر از طباطبایی نیز وجود دارد که تحول اجتماعی و کنش‌های سیاسی را، به هیچ‌وجه موکول به وقوع تحول فلسفی در نظام اندیشیدن جامعه ایرانی نمی‌کند. به عنوان نمونه، پیروان «خوانش مشروطه‌طلبی از طباطبایی»، به شکلی عمل‌گرایانه، بر این باور هستند که برای جبران ناکامی‌های پیشین جامعه ایرانی، باید جریان سیاسی متوقف شده در دوران مشروطه را دوباره به راه بیاوریم و به حرکت ادامه دهیم. بنابراین چاره کار ما، کنش‌های سیاسی مستمر در جهت برقراری مجدد پادشاهی مشروطه و تداوم آن است. پیروان «خوانش لیبرالیستی از طباطبایی» (لیبرالیسم محافظه‌کار) نیز در این گروه قرار می‌گیرند و خود را معطل تحول فلسفی نمی‌دانند. در فصول بعدی، به معرفی مبسوط این خوانش‌ها و نمایندگان آن‌ها می‌پردازیم.

درباره این بخش از آثار طباطبایی - یعنی درباره «آینده» - نقدهای کمتری گفته و نوشته شده است. نوشته‌های مهرزاد بروجردی، علیرضا شمالی، نظام بهرامی کمیل، علی دینی ترکمانی، محمد منصور هاشمی، مهران صولتی و برخی دیگر، به همراه بخشی از مقالاتی که در سال ۱۴۰۰ منتشر کرده‌ام، در زمره نقدهای این گروه قرار می‌گیرد.

به عنوان نمونه، مهران صولتی معتقد است که «نظریه شرایط امتناع» طباطبایی به رغم نوآوری، نظریه‌ای ایستا بوده و خود از «تصلب» رنج می‌برد. (صولتی، ۱۴۰۲) به این معنا که «نظریه شرایط امتناع» کوچه بن‌بستی را به مخاطب نشان می‌دهد که ظاهراً راه‌گیزی از آن نیست.

از دیگر منتقدان راه‌کار طباطبایی برای «آینده»، نظام بهرامی کمیل است. بهرامی نیز در کتاب خود با نام «گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی» در نقد طباطبایی می‌نویسد:

مشکل اول طباطبایی این است که موضوع انحطاط را بیش از حد بغرنج و پیچیده کرده است، زیرا با الگویی که او پیشنهاد می‌دهد، اولاً تنها برای طرح مشکل انحطاط به چند قرن زمان نیاز است. ثانیاً معلوم نیست که آیا کشورهایی مانند فرانسه، انگلیس، ژاپن، هند، کره جنوبی، آلمان، اسپانیا، یونان، روسیه و... که هر کدام تاریخ سنت خاص خود را دارند با چنین روشی به دوران مدرن پا گذاشته‌اند؟ (بهرامی کمیل، ۱۴۰۲ الف، ۳۱۰ و ۳۰۹)

## ۶ جمع‌بندی

گمان می‌کنم که سخنان محمد منصور هاشمی، جمع‌بندی مناسبی برای سه بخش اخیر باشد. هاشمی با اشاره به نظرات طباطبایی درباره «گذشته»، «حال» و «آینده» می‌گوید:

به عنوان خواننده تقریباً همه آثار ایشان، این تصویر کلی در ذهن من شکل گرفته که در آثار طباطبایی، هر چه به طرف ایران معاصر نزدیک‌تر بشویم، دقت نظر پژوهشگرانه و ژرفکاوای اندیشمندانه کمتر می‌شود و حکم‌های بی‌دلیل و تبیین‌های متعارض، بیش‌تر. (هاشمی، ۱۴۰۲، ۸۴)





# فصل چهارم: نظریات توسعه و موقعیت طباطبایی

## (۱) تعریف توسعه

در سرتاسر فصول آتی این کتابچه، مراد ما از «توسعه»، بهره‌مندی از «توسعه سیاسی»، «توسعه اقتصادی» و «توسعه انسانی» خواهد بود که ممکن است در جوامع گوناگون با ترکیب‌های متفاوتی نمایان شوند.

جدول (۵): تعریف توسعه در این کتابچه	
شاخص‌ها	توسعه
حاکمیت قانون، دولت وبری و دموکراسی	توسعه سیاسی
رشد اقتصادی (GDP)	توسعه اقتصادی
شاخص توسعه انسانی (HDI)	توسعه انسانی

سنججه‌های ما برای ارزیابی «توسعه سیاسی»، میزان برخورداری از «حاکمیت قانون»، «دولت وبری»<sup>۱</sup> و «دموکراسی» در جوامع خواهد بود و این سنججه‌ها، به دستگاه نظری فرانسیس فوکویاما اتکا دارد. (فوکویاما، ۱۳۹۷)

هم‌چنین، شاخص ما برای ارزیابی توسعه اقتصادی، میزان «رشد اقتصادی» به معنای درصد افزایش تولید ناخالص داخلی (GDP) است. با نقایص این شاخص آشنا هستیم و می‌دانیم که گویای بسیاری از پیچیدگی‌ها نیست. اما مطالعه هم‌هنگام «توسعه سیاسی»، «توسعه اقتصادی» و «توسعه انسانی» سبب خواهد شد تا نقاط ضعف این شاخص بر طرف شوند.

سرانجام، «توسعه انسانی» را به استناد آموزه‌های آمارتیاسن، افزایش کیفیت زندگی، ازدیاد قابلیت‌ها و فرصت‌های افراد تعریف می‌کنیم و برای اندازه‌گیری آن، شاخص توسعه انسانی (Human Development Index (HDI)) را به خدمت می‌گیریم.

اما هم‌چنان که در این فصل خواهیم دید، نظریه‌های توسعه الزماً از الگوی مورد نظر ما پیروی نمی‌کنند. به این معنا که هر یک از آن‌ها، برخی از وجوه توسعه را مهم‌تر، و سایر وجوه آن را کم‌اهمیت یا دارای اولویت ثانوی تلقی می‌کنند.

<sup>۱</sup> از نگاه وبر، دولت مدرن دربردارنده چهارخصیصه مهم است: (i) متکی به نظم و قانون است و این نظم و قانون، به طریق قانونی قابل تغییر است و تابع فرمان یک نفر در رأس هرم قدرت نیست، (ii) کارکنان آن مطابق قوانین و نه باب میل خود کار می‌کنند، (iii) از اقتدار کافی برای مدیریت اتباع خود برخوردار است، (iv) از حق انحصاری اعمال زور و خشونت در جامعه برخوردار است. چنین دولتی در ادبیات سیاسی، «دولت وبری» نامیده می‌شود. (کرایب، ۱۳۹۵، ۲۳۸)

## ۲) گروه‌بندی نظریات «توسعه‌نیافتگی» یا «توسعه» ایران

درباره دلایل توسعه‌نیافتگی یا عقب‌ماندگی ایران، و هم‌چنین درباره راه‌کارهای توسعه ایران، نظریه‌های گوناگونی ارائه شده است. هم‌چنین برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند تا این نظریات را دسته‌بندی کنند. کاظم علمداری، محمد مهدی مجاهدی، محمد فاضلی و همکارانش و هم‌چنین مجتبی لشکربلوکی، در زمره محققانی هستند که در این مسیر گام برداشته‌اند.

به عنوان نمونه، کاظم علمداری کوشیده است تا در کتاب خود با نام «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟»، این نظریات را از حیث مضمون متمایز کند. (علمداری، ۱۳۸۵، ۵۰ - ۳۸) جدول ۶ نمایش‌گر گروه‌بندی مورد نظر علمداری است.

جدول (۶): نظریات توسعه‌نیافتگی ایران به روایت کاظم علمداری		
مدعیان	علت توسعه‌نیافتگی	
ابراهیم پور داود، احمد کسروی، صادق هدایت، میرزاآقاخان کرمانی، فتحعلی آخوندزاده و ...	حمله اعراب به ایران	عوامل خارجی
محمد رضا فراهی و ابن‌خلدون	حملات ترکان و مغولان	
جریان‌های چپ به اتکای نظریه امپریالیسم لنینی، تئوری وابستگی راثوال پربیش و ...	استعمار و امپریالیسم	
نظریه «دین‌خوی» آرامش دوستدار، نخبه‌کشی علی رضاقلی و ...	مناسبات فرهنگی غیرعقلی	عوامل فرهنگی و نگرش اجتماعی
صادق زیباکلام با استناد به کتاب ما چگونه ما شدیم	عدم رشد علم و صنعت	
تحلیل نورمن جاکوبز درباره ایران	غیبت ارزش‌ها و اولویتهای رشد	
پیروان نظریات دیاکونوف، پیگولوسکایا و پتروشفسکی	تداوم شیوه تولید فئودالی	عوامل اقتصادی
حبیب‌الله پیمان و احمد اشرف	ساختار ایلی و کوچی	
-	شیوه تولید آسیایی مارکس	
-	وجود نظام پاتریمونیا <sup>۱</sup>	عامل سیاسی

۱ یدالله موقن و علی میرسپاسی از جمله متفکرانی هستند که پاتریمونیا، در نظام‌های حکمرانی ایران تجربه شده است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (موقن، ۱۴۰۲) و (میرسپاسی، ۱۴۰۲)

محمد مهدی مجاهدی نیز در اثر پژوهشی خود، به گروه‌بندی نظریه‌هایی پرداخته است که توسعه‌نیافتگی یا عقب‌ماندگی ایران را ناشی از مشکلات فرهنگی می‌داند. (مجاهدی، ۱۴۰۱) جدول شماره ۷ گروه‌بندی مورد بحث مجاهدی را نمایش می‌دهد.

جدول (۷): نظریات فرهنگ‌گرایی به روایت محمد مهدی مجاهدی		
مدعیان	شرح مختصری درباره نظریه	نوع توسعه‌نیافتگی فرهنگی
محمود سریع‌القلم	مشکلات کنونی جامعه ایرانی ناشی از الگوهای رفتاری مردم و نخبگان است و حل و فصل آن در دست نخبگان است.	فرهنگ‌گرایی رفتارگرایی توسعه‌گرا
روشن‌فکران دینی	گروه اول: منتقد خوانش‌های نادرستی از دین هستند که به باورهای دینی آسیب رسانده است.	فرهنگ‌گرایی دین‌محور
آرامش دوستدار	گروه دوم: «دین‌خوئی» جامعه ایرانی را منشاء همه مشکلات آن می‌دانند.	
مصباح یزدی	گروه سوم: حکومت دینی را مسؤل و مکلف به اجرای احکام ظاهری شریعت می‌دانند و نابسامانی جامعه را ناشی از عدم اجرای صحیح این تکلیف از جانب حکومت معرفی می‌کنند.	
ابوالقاسم فنائی	تحول جامعه ما مستلزم دست‌یابی به شناختی جدیدی از اخلاق است تا با اتکای آن، به نوسازی جامعه و دیانت نائل شویم.	فرهنگ‌گرایی اخلاقی
مصطفی ملکیان	اصلاح جامعه مستلزم تحول معنوی یکایک افراد جامعه است و تحقق این تحول سبب خواهد شد تا افراد جامعه منافع عموم را بر منافع خاص خودشان ترجیح دهند.	فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا

محمد فاضلی و همکارانش، در یک فایل صوتی تحت عنوان «ایزود یک - خلیات ایرانیان»، مساعی خودشان را صرف طبقه‌بندی نظریاتی کرده‌اند که توسعه‌نیافتگی جامعه ایرانی را به «خلقیات» ایشان نسبت می‌دهند و مدعی هستند که عقب‌ماندگی

کنونی جامعه ایرانی ریشه در عادات و خلییات افراد این سرزمین دارد و چاره کار، تحول فرهنگی و تغییر خلییات است. (فاضلی، ۱۴۰۰)

از جمله آثار مورد نقد فاضلی و همکارانش، می‌توان به «کتاب خلییات ما ایرانیان» نوشته محمد علی جمالزاده اشاره کرد که نخستین بار در سال ۱۳۴۵ منتشر شده است. محمود سریع‌القلم نیز با کتاب «فرهنگ سیاسی ایران»، کتاب «عقلانیت و توسعه‌یافتگی ایران» و کتاب «اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار»، در زمره پیروان جمالزاده قرار می‌گیرد. به علاوه، سریع‌القلم با ارایه ۳۰ ویژگی انسان عقلانی تلاش کرده تا معرف «مکتب تحول شخصیت ایرانی» باشد.

علی رضاقلی با کتاب «جامعه‌شناسی نخبه‌کشی» و حسن قاضی‌مرادی با کتاب «در پیرامون خودمداری ایرانیان»، از دیگر راویان این گروه به‌شمار می‌روند. به توصیف فاضلی و همکارانش، حسن نراقی و مهدی بازرگان نیز در این گروه جای دارند.

فاضلی و همکارانش، در حوزه ادبیات و سینما نیز، رد پای این نگرش را جست‌وجو کرده‌اند و کتاب «دایی جان ناپلئون» ایرج پزشک‌زاد را، نمونه‌ای ادبی از اشاعه چنین تفکری می‌دانند.

افزون بر موارد پیش‌گفته، پژوهشگران یادشده معتقدند که مجموعه‌های تلویزیونی «قهوه تلخ» و «شب‌های برره»، اثر مهران مدیری، محتواهایی با همین مضمون هستند.

### ۳) گروه‌بندی نظریه‌های توسعه - مبانی تئوریک

راه‌های رسیدن به توسعه کدام‌ها هستند و چگونه می‌توانیم به توسعه دست پیدا کنیم؟ در برابر این پرسش، با پاسخ‌های متفاوتی روبه‌رو هستیم. نظریه‌های توسعه - غیرمارکسیستی - را می‌توان به شش گروه عمده به شرح زیر تفکیک نمود:

نظریه‌های مبتنی بر ضرورت تقدم توسعه سیاسی: نظریه‌های در ذیل این گروه، برخوردار از اجزایی نظیر «دولت وبری»، «حاکمیت قانون»، «بهره‌مندی از دموکراسی و پارلمانتاریسم» را مقدم بر سایر مظاهر توسعه می‌دانند.

برخی از نظریه‌پردازان این گروه، اولویت را به استقرار یک «دولت وبری» می‌دهند و آن را مقدم بر دو جزء دیگر، یعنی «حاکمیت قانون» و «دموکراسی» می‌دانند. این نظریه‌ها معتقدند که پیش از «مهار قدرت»، نخست باید «تولید قدرت» متحقق شود. یکی از نظریه‌پردازان این گروه ادوارد شیلز<sup>۱</sup> است و یکی از آثار مهم او در این حوزه، «روشنفکر میان سنت و مدرنیته: وضعیت هند»<sup>۲</sup> نام دارد.

نظریه‌های مبتنی بر لزوم تقدم توسعه اقتصادی: نظریه‌های این گروه، توسعه اقتصادی را پیش‌نیاز سایر وجوه توسعه می‌دانند. از منظر این نظریه‌ها، شاخص توسعه اقتصادی در این نظریات، ممکن است رشد اقتصادی، رشد صنعت و فناوری، توسعه

<sup>1</sup> Edward Shils

<sup>2</sup> The intellectual between tradition and modernity: the Indian situation.

صادرات یا نظایر آن باشد. توسعه اقتصادی ممکن است آمرانه و دربردارنده «رانت مولد» برای صاحبان قدرت باشد. حتی در مواردی ممکن است سطحی از مداخله دولت در ساماندهی کلان امور اقتصادی رخ بدهد.

نظریه پردازان این گروه بر این رأی هستند که رشد اقتصادی سبب فربه شدن «طبقه متوسط» در جامعه خواهد شد و دیری نخواهد پایید که همان «طبقه متوسط» نوظهور، مبدل به مطالبه‌گر جدی دموکراسی، پارلماناریسم و افزایش مشارکت در عرصه سیاسی می‌شود. والت مارتین روستو<sup>۱</sup>، ساموئل هانتینگتون<sup>۲</sup> و میلتون فریدمن<sup>۳</sup>، هر کدام به طریقی، از صاحب نظران این گروه به‌شمار می‌روند.

در اواسط قرن بیستم، روستو نظریه جدید خود را برای توسعه معرفی می‌کند. او در نظریه‌اش، پنج گام مهم را برمی‌شمرد که «رشد اقتصادی» در آن جایگاه ویژه‌ای دارد. نظریه روستو در دهه ۱۹۶۰، مبدل به «مانیفست غیر کمونیستی» در ایالات متحده می‌شود.

هانتینگتون معتقد است که برخی اوقات، به خدمت گرفتن رویکرد «اقتدارگرایانه» در ابتدای این گذار از فقر به ثروت، سودمند یا حتی ناگزیر خواهد بود. (فستیگ، ۱۴۰۰، ۱۱۴) البته هانتینگتون در جای دیگری، نسبت به خطر بروز «دور باطل فن‌سالاری» هشدار می‌دهد و آن را فرآیندی توصیف می‌کند که ممکن است با یک کودتا و رشد اقتصادی سریع آغاز شده و سپس، با تشدید نارضایتی عمومی و شورش خاتمه بیابد. (هانتینگتون و واینر، ۱۴۰۲، ۵۳)

فریدمن نیز در کتاب «سرمایه داری و آزادی»، برقراری «بازارهای آزاد» را پیش شرط توسعه معرفی می‌کند. هر چند که فریدمن از ارتباط تنگناک میان سیاست و اقتصاد سخن می‌گوید، (فریدمن، ۱۴۰۱، ۱۷) اما آزادی اقتصادی را مقدم بر هر چیز دانسته و در این باره می‌نویسد:

شواهد تاریخی، رابطه آزادی سیاسی و بازار آزاد را تأیید می‌کنند. در هیچ زمان و مکانی جامعه‌ای سراغ ندارم که بدون این که برای سازماندهی بخش اعظم فعالیت‌های اقتصادی خود از بازار آزاد استفاده کند، از آزادی سیاسی قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده باشد. (همان، ۱۹)

نظام اقتصادی، که وسیله نیل به آزادی سیاسی تلقی می‌شود، به دلیل تأثیرش در تمرکز یا توزیع قدرت اهمیت دارد. (همان، ۱۹)

فریدمن معتقد است که سرمایه‌داری، شرطی لازم برای دستیابی به آزادی سیاسی است، اما شرط کافی نیست. او برای اثبات مدعای خود به سراغ تجربه ژاپن پیش از جنگ جهانی اول و دوم می‌رود، به ایتالیا و اسپانیای فاشیست اشاره می‌کند و کشوری مانند آلمان را دوره‌های تاریخی مختلف مثال می‌زند که نمونه‌های بارزی از وجود آزادی

<sup>1</sup> Walt Whitman Rostow

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington

<sup>3</sup> Milton Friedman

اقتصادی بودند، پی آن که به آزادی سیاسی دست یافته باشند. به سخن دیگر، فریدمن قصد دارد تا نشان بدهد که توسعه اقتصادی، حتا به شکلی آمرانه و در غیاب توسعه سیاسی قابل تحقق است. اما برعکس آن میسر نیست. (همان، ۲۰)

نظریه‌های مبتنی بر اهمیت و تقدم توسعه نهادی: نظریه‌هایی تحت این گروه، بر توسعه نهادی تأکید زیادی دارند. توسعه نهادی - هم‌چون تقویت نظام حقوق مالکیت - می‌تواند اقدامی مستقل از توسعه سیاسی و اقتصادی یا به‌موازات فراز و فرودهای آن‌ها رخ بدهد. این تحولات نهادی ممکن است بنا به خواست حاکمان و فرادستان انجام شود یا پاسخی به مطالبات اجتماعی باشد.

داگلاس نورث<sup>۱</sup>، جان والیس<sup>۲</sup>، باری وینگاست<sup>۳</sup>، دارون عجم‌اوغلو<sup>۴</sup>، جیمز رایبسون<sup>۵</sup> و دنی رودریک<sup>۶</sup> از جمله صاحب‌نظران این گروه هستند. عجم‌اوغلو و رایبسون در باب اهمیت نهادها می‌نویسند:

امروزه ملت‌ها به این دلیل شکست می‌خورند که نهادهای اقتصادی استثماری‌شان انگیزه‌های مورد نیاز برای پس‌انداز، سرمایه‌گذاری و نوآوری را در مردم به‌وجود نمی‌آورند. نهادهای سیاسی استثماری از طریق تحکیم قدرت کسانی که از این بهره‌کشی بهره‌مند می‌شوند، از نهادهای اقتصادی مزبور پشتیبانی می‌کنند. جزئیات نهادهای استثماری هر چند تحت شرایط مختلف با هم متفاوت است، اما این نهادها همواره ریشه اصلی این ناکامی هستند. (عجم‌اوغلو و رایبسون، ۱۳۹۷، ۴۹۶)

در عین حال، عجم‌اوغلو و رایبسون، اهمیت بیش‌تری برای نهادهای سیاسی قائل هستند و می‌نویسند:

اگرچه نهادهای اقتصادی در فقر و غنای یک کشور نقشی حیاتی دارند، اما سیاست و نهادهای سیاسی هستند که داشته‌های یک ملت را در زمینه نهادهای اقتصادی رقم می‌زنند. (همان، ۱۳۹۷، ۱۷)

فرید زکریا<sup>۷</sup> در رویکردی متفاوت، در کتابی با نام «اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی»، نهاد لیبرالیسم قانون‌سالار را می‌ستاید و معتقد است که در ذیل یک نظام مبتنی بر لیبرالیسم قانون‌سالار، توسعه اقتصادی، فرصت به ثمر رسیدن را دارد. از این رو «نهاد قانون» را مقدم بر توسعه سیاسی و دموکراسی می‌داند. (زکریا، ۱۳۹۸، ۱۹ - ۱۴)

فرانسیس فوکویاما، در مسیر فهم منشاء تکامل و زوال نهادهای سیاسی در جوامع بشری، به کنکاش درباره عوامل مؤثر در این باب پرداخته است و به پنج عامل مؤثر در

<sup>1</sup> Douglass North

<sup>2</sup> John Joseph Wallis

<sup>3</sup> Barry R. Weingast

<sup>4</sup> Daron Acemoglu

<sup>5</sup> James A. Robinson

<sup>6</sup> Dani Rodrik

<sup>7</sup> Fareed Zakaria

شکل‌گیری و توسعه‌یافتگی جوامع مدرن اشاره می‌کند که عبارت هستند از: (الف) رشد اقتصادی، (ب) بسیج اجتماعی، (ج) بروکراسی کارآمد و دولت وبری، (د) حاکمیت قانون، (ه) پاسخگو بودن و دموکراسی. (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۵۳۶ و ۵۲۹، ۷۵ - ۵۱)

نظریه‌های مبتنی بر اولویت توسعه انسانی: نظریه‌هایی که در این گروه جای گرفته‌اند، دست‌یابی به توسعه سیاسی، اقتصادی و نهادی را مستلزم یا ملازم تحقق توسعه انسانی می‌دانند. افزایش سواد، ارتقای سطح تحصیلات، و ازدیاد آگاهی افراد جامعه بخشی از موضوعات مورد توجه نظریات توسعه انسانی به‌شمار می‌روند. مضاف بر این، مسئله جنسیت نیز از جایگاه ویژه‌ای در نظریات توسعه انسانی برخوردار است و در ذیل آن، شاخص‌هایی برای اندازه‌گیری توسعه متوازن - از منظر جنسیت - به خدمت گرفته می‌شوند. (پیترز، ۱۳۹۵، ۳۱۸)

آمارتیا کومار سن<sup>۱</sup>، محبوب الحق<sup>۲</sup>، مارتا نوسبام<sup>۳</sup> و اونر کردار<sup>۴</sup> از جمله متفکران و سخنوران برجسته این گروه شناخته می‌شوند.

به عنوان نمونه، کاهش نرخ باروری زنان در جوامع توسعه‌نیافته یا در حال توسعه، می‌تواند به افزایش توان مالی خانواده‌ها و ازدیاد سطح کیفی زندگی کودکان در یک خانواده کم‌جمعیت‌تر منجر شود. (سن، ۱۳۹۶، ۳۵۰)

افزون بر این، سن و نوسبام تأکید می‌کنند که تنها مسئله کارگران معدن و خانواده‌های‌شان، دریافت دستمزد بیش‌تر نیست؛ بلکه آن‌ها به ایمنی و خدمات بهداشتی کافی در حین کار، برای دست‌یابی به «امید به زندگی» بالاتر نیز نیاز مبرمی دارند. (نوسبام و سن، ۱۳۹۷، ۱۶)

آمارتیا سن، اهمیت بسزایی برای توانمندسازی انسان‌ها قائل است. به زعم او، افزایش قابلیت یک فرد، به او فرصت می‌دهد که «آزادی انتخاب» داشته باشد و شرایطی در جامعه ایجاد بشود که «چیزهایی که یک فرد می‌تواند انجام بدهد یا باشد»، دست‌یافتنی باشد. (همان، ۷۰ و ۶۹)

نظریه‌های مبتنی بر اولویت و تقدم تحول اندیشه و توسعه فرهنگی: پیروان این گروه، ریشه مشکلات سیاسی و اقتصادی جامعه را در شیوه اندیشیدن افراد هر جامعه یا در فرهنگ آن‌ها جست‌وجو می‌کنند و چاره کار را در تحول اندیشه و دگرگونی ارزش‌های فرهنگی همان جامعه می‌دانند.

در برخی نظریه‌های تحول فرهنگی، ممکن است که سوژه تحول، «ملت» باشد و در این صورت، رویکردهای تحول فرهنگی کاملاً ملی‌گرایانه تلقی می‌شوند. (پیترز، ۱۳۹۵، ۱۷۴ و ۱۲۶، ۱۲۵)

برخی از نظریه‌های تحول فرهنگی، تأکید زیادی بر «تحول اندیشه» دارند. مقصود از «تحول اندیشه» در این نظریه‌ها، ممکن است «تحول در اندیشه فلسفی» در جامعه،

<sup>1</sup> Amartya Kumar Sen

<sup>2</sup> Mahbub ul Haq

<sup>3</sup> Martha Nussbaum

<sup>4</sup> Üner Kirdar



به معنای رشد عقل‌گرایی، فردگرایی و ظهور سوژه خودمختار در جوامع غیر مدرن باشد. هم‌چنین ممکن است که «تحول خلیقات»، یا «تحول در نگرش و باورهای سیاسی و اقتصادی» جامعه، در کانون توجه این نظریات قرار داشته باشد.

آمیلکار کابرال<sup>۱</sup> محمد عابد الجابری<sup>۲</sup> و برنارد لوئیس<sup>۳</sup> را می‌توانیم به طرق گوناگون، نظریه‌پردازان پیش‌تاز این گروه بشناسیم.

کابرال درباره ضرورت تحول فرهنگی در کشورهای پسااستعماری سخن گفته است و الجابری - که به زودی بیش‌تر با او آشنا خواهیم شد - کوشیده است تا موانع معرفت‌شناختی در برابر جامعه اعراب، و هم‌چنین دلایل امتناع از تحول فرهنگی را شناسایی نماید.

برنارد لوئیس نیز در کتابی با نام «مشکل از کجا آغاز شد؟»<sup>۴</sup>، راه‌حل جوامع اسلامی را در تحول فرهنگی معرفی می‌کند و در اثر دیگرش با نام «خاورمیانه»<sup>۵</sup> مقدمات طرح چنین نگرشی را با اتکا به پیشینه تاریخی خاورمیانه فراهم ساخته بود.

نظریه‌های تداخلی / ترکیبی: این نظریه‌ها بر همبستگی برخی از وجوه توسعه با یکدیگر تأکید دارند یا به طرق گوناگون، آن‌ها را منفصل از یکدیگر نمی‌دانند.

در عین حال، منتقدان این نظریه‌ها معتقدند که اگر یکی از وجوه توسعه را «اسب» و بقیه وجوه را «گاری» تصور کنیم، در هر صورت از نظر تئوریک، اسب باید جلوی گاری قرار بگیرد؛ حتی اگر قرار باشد که اسب و گاری تا ابد به هم متصل باشند. به سخن دیگر، حتی اگر قرار باشد توسعه سیاسی، اقتصادی، نهادی، انسانی و فرهنگی را اجزائی غیر قابل انفکاک و جدانشدنی از یکدیگر ببنداریم، هم‌چنان ناچاریم تا اولویت آن‌ها را مشخص کنیم و موضع مشخصی درباره تقدم و تأخرشان داشته باشیم.

ماکس وبر با اتکا به تحلیل جامعه‌شناختی خود در اواخر قرن نوزدهم، بر این رأی بود که جوامع به تدریج به‌سوی عقلانی شدن پیش می‌روند.<sup>۶</sup> تالکوت پارسونز نیز در اواخر دهه ۱۹۳۰، در تداوم آراء ماکس وبر و امیل دورکهایم، دعاوی مشابهی را مطرح ساخته بود. (بشیریه، ۱۴۰۰، ۸۵)

نظریه نوسازی یا مدرنیزاسیون<sup>۷</sup> یکی از نظریه‌های شاخص این گروه شناخته می‌شود که توسط سیمور مارتین لپست<sup>۸</sup> صورت‌بندی شده است. نظریه نوسازی مدعی است که جوامع بشری به تدریج به سوی دگرگونی فرهنگی، نهادی، اقتصادی و سیاسی حرکت

<sup>1</sup> Amílcar Cabral

<sup>2</sup> Mohammed Abed Al Jabri

<sup>3</sup> Bernard Lewis

<sup>4</sup> What Went Wrong?

<sup>5</sup> The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years - 1996

<sup>6</sup> در عین حال، این حکم وبر ممکن است به تفصیلی که در «پیوست ۱۳ - روش پژوهش» خواهیم دید، شامل جوامع شرقی نباشد. چرا که وبر، ویژگی‌های خاصی برای جوامع شرقی برشمرده بود و از تفاوت‌های تمدن‌های شرق و غرب سخن گفته بود. همچنین برای مطالعه بیش‌تر در این باره، رجوع کنید به (موقن، ۱۴۰۲)

<sup>7</sup> Modernization theory

<sup>8</sup> Seymour Martin Lipset

خواهند کرد و در طول پیمایش این مسیر، متجددتر، صنعتی‌تر، خردگرا و فردگراتر، متمدن‌تر و متمول‌تر خواهند شد. روندی که گویی اجتناب‌ناپذیر است و وجوه فرهنگی، نهادی، اقتصادی و سیاسی تحول مزبور، توأم با هم انجام خواهد شد. برخی از نظریه‌پردازان نظریه‌نوسازی بر این باور بودند که:

کشورهای تازه استقلال یافته و سنتی آسیایی و آفریقایی به تدریج فرآیند تجدید و یا مدرنیسم را طی خواهند کرد و با تحول اقتصادی و بسیج اجتماعی به دموکراسی پارلمانی از نوع غربی آن خواهند رسید. (بشپیره، ۱۳۹۹ الف، ۴۷۹)

شاید بتوانیم نظریه «کنشگران مرزی» مقصود فراستخواه را در این گروه قرار دهیم. چرا که این نظریه بر حسب تجربه تاریخی، گام‌های بلند توسعه را حاصل کنش افرادی دیده است که یک پای در نظام حکمرانی دارند و پای دیگرشان در جامعه است. کسانی که در شکاف میان حکومت و مردم قرار دارند و از این موقعیت برای ایجاد تحولات سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی مثبت اقدام می‌کنند.

#### ۴) معرفی روند تاریخی

روشن است که نظریه‌های توسعه هم‌زمان متولد نشده‌اند. بلکه به تدریج یکی پس از دیگری مطرح شده و در نزد اهل نظر اعتبار یافته‌اند. در جدول ۸، اسامی و ترتیب زمانی ظهور این نظریه‌ها ارائه شده است.

#### ۵) مواجهه خوانش‌های طباطبایی با موضوع توسعه

افزون بر آرامش دوستدار، علی رضاقلی، صادق زیباکلام، محمود سریع‌القلم، مصباح یزدی، مصطفی ملکیان، ابوالقاسم فنائی، به نظر می‌رسد که می‌توانیم متفکران دیگری مانند عبدالکریم سروش و جواد طباطبایی را نیز در زمره پیروان «تقدم تحول اندیشه و توسعه فرهنگی» قلمداد کنیم.

آن هنگام که به «گذشته» نظر می‌افکنیم، با نظریه «شرایط امتناع» طباطبایی مواجه می‌شویم؛ نظریه‌ای که کوشیده است تا پرتوی بر دلایل توسعه‌نیافتگی یا عقب‌ماندگی جامعه ایرانی بی‌افکند. از این رو، نظریه «شرایط امتناع» طباطبایی در زمره نظریاتی شناخته می‌شود که با «فرهنگ‌گرایی» هم‌نواپی دارد و عوامل فرهنگی، نگرش اجتماعی و اندیشه را، علت اصلی توسعه‌نیافتگی یا عقب‌ماندگی جامعه ایرانی قلمداد می‌کند. در میان خوانش‌های گوناگون از طباطبایی، فهم مشترک و اتفاق نظر بیش‌تری درباره عارضه‌یابی طباطبایی از «گذشته» وجود دارد.

اما به محض آن‌که از «گذشته» به سوی «آینده» حرکت می‌کنیم، دست کم با دو تفسیر متفاوت از طباطبایی در نزد پیروانش مواجه می‌شویم:

(i) تفسیری که به تبع عارضه‌یابی گذشته، راه‌کار برون‌رفت از توسعه‌نیافتگی یا عقب‌ماندگی جامعه ایرانی را، در پیمودن مسیری می‌داند که اروپا در عصر روشنگری برای

دستیابی به تجدد طی نموده است. این تفسیر، تقدم و التزامی «فلسفی» برای «گذار از سنت به تجدد» قائل است و آن نوع توسعه‌ای را که استوار بر تحول فلسفی جامعه نباشد، بیراهه می‌پندارد.

(ii) تفسیری که معتقد است که «تجدد»، پی‌آمد توسعه سیاسی و اقتصادی است و به همین سبب، کنش‌های سیاسی را برای تغییر وضعیت جامعه ایرانی مطلوب می‌داند و برای گذار از سنت به تجدد، منتظر پیمودن آن مسیر فلسفی‌ای که اروپا طی چند سده طی نمود نمی‌شود.

تفسیر نخست، به شرحی که در فصول بعدی خواهد آمد، یکی از مهم‌ترین مواد اولیه «خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی» است و رد پای تفسیر دوم را می‌توان به نسبت‌های گوناگون در سه خوانش «لیبرالیستی»، «مشروطه‌خواهی» و «ناسیونالیسم افراطی» رهگیری کرد.

خارج از حلقه پیروان، درک عمومی از طباطبایی غالباً این‌گونه است که او عمدتاً درباره گذشته ایران سخن گفته است و ایده یا راه‌کار مشخصی برای آینده ندارد. به عنوان نمونه، مجتبی لشکرلوکی در کتاب خود با نام «استراتژی توسعه ایران»، کوشیده است تا آراء صاحب‌نظران توسعه در ایران را به دو گروه تقسیم کند: (i) گروهی که درباره دلایل عقب‌ماندگی ایران اظهارنظر کرده‌اند و (ii) گروهی که ایده‌ها و راه‌کارهایی را برای توسعه عرضه داشته‌اند. لشکرلوکی طباطبایی را در زمره متفکرانی می‌شناسد که به کندوکاو درباره ریشه‌های تاریخی عقب‌ماندگی پرداخته‌اند. (لشکرلوکی، ۱۴۰۲، ۲۲۹ - ۱۸۶)

جدول (۸): ایده‌های توسعه در گذر زمان		
دوره	نظریه	معنای توسعه
۱۸۰۰	اقتصاد سیاسی کلاسیک	راه‌کاری برای پیشرفت
۱۸۵۰	توسعه صنعتی	پیشرفت صنعتی
۱۸۷۰	اقتصاد استعماری	مدیریت منابع، قیمومیت
۱۹۴۰	اقتصاد توسعه	رشد اقتصادی - صنعتی شدن
۱۹۵۰	نوسازی/مدرنیزاسیون <sup>۱</sup>	توسعه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی
۱۹۶۰	نظریه وابستگی <sup>۲</sup>	انباشت، خودکفایی ملی
۱۹۷۰	توسعه فرهنگی <sup>۳</sup>	تحول اندیشه و فرهنگ، فرهنگ ملی
۱۹۷۰	توسعه جایگزین <sup>۴</sup>	شکوفایی انسان، نقد سرمایه‌داری
۱۹۸۰	توسعه انسانی	افزایش سواد و آگاهی، انتخاب‌های جامعه
۱۹۸۰	نولیبرالیسم	مقررات زدایی، آزادسازی، انتقال سرمایه
۱۹۹۰	محیط‌زیست‌گرایی	جایگاه محیط‌زیست در توسعه اقتصادی
۲۰۰۰	نظریات تحول نهادی <sup>۵</sup>	تحول نهادهای سیاسی و اقتصادی
۲۰۱۰	نظریات تحول نهادی	رانت مولد، بزنگاه‌های تاریخی
بخشی از این جدول با استناد به مطالعات پیترز تدوین شده است. (پیترز، ۱۳۹۵، ۳۱)		

1 Modernization theory

2 Dependency theory

3 Cultural development

4 alternative development theory

5 Institutional development



## پاره دوم: خوانش محافظه‌کاری

از منظر سیاسی، خوانش محافظه‌کارانه در تلاش برای «حفظ وضع موجود» است و هرگونه تغییر و به‌ویژه تغییرات غیر بطئی را برنمی‌تابد. حسین بشیریه در توصیف ایدئولوژی محافظه‌کاری می‌نویسد:

به‌طور کلی محافظه‌کاری در ضدیت با ... عقل‌گرایی و لیبرالیسم پدیدآمده است ... می‌توان ویژگی‌های عمده ایدئولوژی محافظه‌کاری را در مفاهیم زیر خلاصه کرد: سنت‌گرایی؛ گذشته‌گرایی<sup>۱</sup>؛ احترام به مذهب و مالکیت؛ تأکید بر فضایل اخلاقی سنتی؛ پدرسالاری اجتماعی و سیاسی؛ نخبه‌گرایی؛ و مخالفت با بدعت ... محافظه‌کاری با رمانتیسم، ناسیونالیسم، مذهب، نخبه‌گرایی و فاشیسم آمیزش داشته است ... بسیاری از آنان [محافظه‌کاران] محافظه‌کاری را اصلاً ایدئولوژی به حساب نمی‌آورند؛ زیرا ایدئولوژی قاعداً در پی عرضه تعریف معینی از انسان و جامعه و کوشش برای اجرای آن تعریف است؛ حال آن‌که محافظه‌کاری آن‌چه را که محصول تاریخ و سنت است می‌پذیرد ... محافظه‌کاران محافظه‌کاری را گرایش طبیعی و مبتنی بر عقل سلیم<sup>۲</sup> و غیرایدئولوژیک دانسته‌اند؛ اما اگر از بیرون بنگریم، می‌بینیم که محافظه‌کاری ایدئولوژی سیاسی معینی است. (بشیریه، ۱۳۹۹، ب، ۲۳۳ و ۲۳۲)

پیش‌تر در جای دیگری به نقل از عارف عبادی، و در شرح محافظه‌کاری، نوشته بودم که اگر اعضای یک جامعه را هم‌چون سرنشین‌هان یک قایق در نظر بگیریم، لیبرال‌ها قصد دارند تا قایق را به مقصد «آزادی» هدایت کنند و سوسیالیست‌ها تمایل دارند تا قایق را به سوی «عدالت» به حرکت درآورند. در حالی‌که کانسرواتیست‌ها یا محافظه‌کاران تمایل دارند که قایق در همان‌جایی که هست روی آب ساکن بماند و صرفاً غرق نشود. (عبادی، ۱۳۹۹)

محافظه‌کاران افراطی به «ارزش»ها و «غایت»های لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها (آزادی یا عدالت یا ...) اعتقاد ندارند و اصولاً بر این باور هستند که ما قادر نیستیم تا یک «ارزش» را مقدم و برتر از «ارزش» دیگر بدانیم. اما محافظه‌کاران نزدیک به لیبرالیسم، ضمن پذیرش تلویحی «غایات» لیبرالیسم (آزادی و ...)، بر این عقیده هستند که نباید برای حرکت به سوی «غایات»، اقدامات سیاسی جدی‌ای صورت پذیرد.

نسخه‌های متأخرتر از «محافظه‌کاری»، به ناچار، مدرنیته، نظام بازار و لیبرالیسم را به عنوان بخشی از واقعیت موجود جهان کنونی پذیرفته‌اند. اما هم‌چنان مدافع سنت‌ها هستند و در برابر تغییرات مقاومت کنند. مخالفت محافظه‌کاران انگلستان با پیوستن به اتحادیه اروپا و مخالفت با جایگزینی واحد پول یورو به جای پوند، نمونه‌ای

<sup>۱</sup> به معنای Archiasm یا باستان‌گرایی

<sup>۲</sup> Common sense

از این رویکرد است. بنابراین، محافظه کاران انگلیسی، «لیبرالیسم ملی و سنتی» محصور در خاک بریتانیا را به «لیبرالیسم نوین»ی که مرزهایش را به روی اتحادیه اروپا گشوده باشد و جزئی از آن به شمار رود، ترجیح می‌دهند.

به این اعتبار، خوانش محافظه کارانه از طباطبایی، واجد برخی از نشانه‌هایی است که بشیریه در وصف محافظه کاری بیان کرده است.

از منظر تئوریک، خوانش محافظه کارانه از طباطبایی، «توسعه» جامعه ایرانی را در بن‌بستی فلسفی گرفتار می‌بیند و چاره کار را، در طی نمودن همان مسیری طولانی‌ای می‌داند که اروپا در عصر روشنگری پیموده است. به همین سبب نیز «کنش سیاسی»، غالباً نوعی «عقل‌گرایی» و «وسوسه توسعه» تلقی شده و از آن پرهیز می‌شود. در نتیجه خروج از «شرایط امتناع» و گذار از سنت به مدرنیته، پروژه‌ای قلمداد می‌شود که تنها مستلزم اجتهاد در مدرنیته غربی از طریق نقش‌آفرینی نخبگان است که در آن، جایی برای تکاپوی اجتماعی عوام وجود ندارد.

خوانش محافظه کارانه از طباطبایی شباهت‌های قابل تأملی با تعاریف یادشده دارد و مروج اصول زیر است:

- I. خوانش محافظه کارانه از طباطبایی، معتقد به ایجاد یک نسخه بومی و ملی از مدرنیته؛ مبتنی بر تاریخ و سنت ایرانی است و لیبرالیسم را هم‌چون هر ایدئولوژی دیگری، یک ایدئولوژی وارداتی می‌داند.
- II. خوانش محافظه کارانه از طباطبایی، مدعی است که یگانه راه بهروزی جامعه ایرانی حرکتی گریزناپذیر به سوی مدرنیته است، اما تحقق چنین پیمایشی را مستلزم تحول فلسفی سنت، از طریق اجتهادی از سوی نخبگان معرفی می‌کند. بنابراین، هر نوع کنش، فعالیت یا پروژه سیاسی به ویژه از سوی «عوام» و از «پایین»، با کمک برجسب‌های «مهندسی اجتماعی»، «اراده‌گرایی» و «یک شبه ره صد ساله پیمودن»، طرد و نکوهش می‌شود.
- III. خوانش محافظه کارانه از طباطبایی، هر چند که ظاهراً برخلاف روال محافظه کاران، مدافع مدرنیته و منتقد وضع موجود به نظر می‌رسد، اما راه‌کارهای فلسفی پیشنهادی‌اش برای تحول اجتماعی، مستلزم طی نمودن یک دوره بسیار طولانی مدت است و در عمل، منجر به بی‌عملی سیاسی و حفظ و استمرار وضع موجود می‌شود.
- IV. از منظر خوانش محافظه کارانه از طباطبایی، این ادعا که در جامعه ایرانی، «نقض حقوق طبیعی» یا «نقض حقوق بشر» رخ می‌دهد، ناشی از کم‌توجهی مدعیان به عرف، سنت و نظم‌های خودجوش هر جامعه است. خوانش محافظه کارانه با اتکا به «نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی»، مدعی است که قوانین هر جامعه باید متکی به سنت‌های هر جامعه باشد و لزومی ندارد که حقوق انسان‌ها در جوامع متفاوت یکسان باشد. به بیان دیگر، هرگونه ادعایی مبنی بر وجود هنجارهای جهانشمول، مردود اعلام می‌شود و بر این پایه، تفسیرهای «بومی» از حقوق انسانی توجیه می‌شوند.

بدین‌سان خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، مبدل به سنگری تئوریک در تقابل با منتقدان حقوق بشر و حقوق طبیعی می‌شود.

V. طباطبایی نیز در سرتاسر آثار خود، به رسم محافظه‌کاران، سایرین را ایدئولوژی‌زده، و خود را منزله و مبرای از هر نوع ایدئولوژی سیاسی می‌داند.<sup>۱</sup>

VI. بدعت‌گذاری طباطبایی در تعریف سکولاریسم، محافظه‌کارانه بوده و نوعی دفاع از وضع موجود محسوب می‌شود. به این معنا که اگر دین اسلام، آن‌چنان که طباطبایی ادعا می‌کند سکولار باشد، بنابراین نیازی نیست تا اقدامی برای تحقق سکولاریسم صورت بپذیرد. طبعاً چنین تعریفی از سکولاریسم، در دوران حیات یک حکومت دینی، به حفظ و استمرار وضع موجود کمک می‌کند.

به نظر می‌رسد که بخشی از جامعه ایرانی هم‌چنان انقلاب ۵۷ را می‌ستاید، اما معتقد است که دلایل ناکامی آن، سوءاستفاده برخی از فرادستان از قدرت سیاسی و دین است. در مقابل، بخش دیگری از جامعه ایرانی به این نتیجه رسیده است که انقلاب ۵۷ خطایی آشکار بوده و سبب شده تا کشور از ریل توسعه خارج شود.

خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، با استفاده از چنین فضای، جامعه ایرانی را از کنش و فاعلیت سیاسی برحذر می‌دارد و هر تحول اجتماعی غیرمحافظه‌کارانه‌ای را معادل و مترادف با بازتکرار ناکامی‌های گذشته معرفی می‌کند.

نتایج سیاسی خوانش محافظه‌کارانه در جامعه ایرانی، حمایت تلویحی از «وضع موجود» و کوششی برای تداوم و استمرار آن است. در عین حال، نباید از نظر دور داشت که ترویج «بی‌عملی سیاسی»، خود یک کنش سیاسی تمام عیار برای حفظ وضع موجود است و برخی مروجان آن در جامعه امروز ایران، پرشورتر از هر فعال سیاسی دیگری، بی‌وقفه در حال فعالیت سیاسی هستند.

در کشوری نظیر بریتانیا، محافظه‌کاری می‌تواند رویکردی معقول، بی‌ضرر یا کم‌ضرر محسوب شود. اما در کشوری نظیر کره‌شمالی، محافظه‌کاری یا کوشش برای تداوم وضع موجود، یا تلاش برای تئوریزه کردن وضع موجود، عین تحجر و ارتجاع است.

<sup>۱</sup> طباطبایی ایدئولوژی را به معنای مارکسی آن به کار می‌برد؛ تعبیر منفی از ایدئولوژی که بر آگاهی کاذب دلالت دارد. اما مراد ما از ایدئولوژی، وجه مثبت آن و به معنای یک نظام فکری منسجم، برای توضیح و تفسیر مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است که بر شالوده فلسفی مشخصی بنا شده باشد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به (بوذن، ۱۳۹۶)





## فصل پنجم: منتقدان، راویان و پیروان خوانش

### محافظه‌کاری

تأکید طباطبایی بر «سنت» و «تاریخ»، مخالفت با «اهل توسعه»، و تأکید بر گذاری بلندمدت و آهسته به سوی تجدد اروپامدارانه، در کانون توجه پیروان خوانش محافظه‌کارانه قرار دارد و آن را به عنوان مهم‌ترین نشانه در اثبات دعاوی خود بازمی‌شناسند. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۰۱ و ۴۰۰) (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۸ و ۲۵)

محمد قوچانی به نقل از خود طباطبایی می‌گوید:

طی مصاحبه‌ای که من با دکتر طباطبایی در دهه ۸۰ در دوره سردبیری روزنامه شرق داشتم، ایشان اصطلاح «لیبرال‌محافظه‌کار» را برای خود به کار می‌برند. (میرگرد، ۱۴۰۲)

هر چند که، آن‌چنان که در فصول آتی خواهیم دید، قوچانی در نوشته دیگری طباطبایی را مدافع «ناسیونال‌لیبرالیسم» خطاب می‌کند. (قوچانی، ۱۳۹۸، ۱۷)

علی دینی، از منظر یک منتقد و با اتکا به تحلیل‌هایی قابل تأمل، رویکرد طباطبایی را محافظه‌کارانه می‌داند و معتقد است که:

پروژه طباطبایی محافظه‌کارانه است. اگر در شرایط فعلی، وجود شکاف‌های جدی اقتصادی و اجتماعی، وحدت ملی را در معرض مخاطره قرار داده باشد و اگر رفع آن‌ها، ابتدا به ساکن مستلزم تغییرات جدی در ساخت قدرت باشد، این پروژه تجویز دیگری دارد: زمینه‌سازی فرهنگی جهت اندیشه‌ورزی فلسفی سیاسی. چگونه؟ ۱. فهم عظمت و شکوه ایران باستان (با ویژگی‌های فرهنگی «شاه‌آرامانی» (فره ایزدی) و دین زرتشتی و زبان فارسی پهلوی و سپس زبان فارسی جدید آن)، ۲. فهم صحیح چرایی انحطاط ایران، ۳. فهم صحیح سنت (فقه و کلام) به نحوی که از دل آن قانون مشروطه زاده شود و در تضاد با فهم غیرتقلیدی از تجدد قرار نگیرد (از همین زاویه وی با سکولاریسم سیاسی موافق نیست). این یعنی گردن نهادن عمومی به پروژه فکری طباطبایی. مشخص است که چنین امری امکان‌ناپذیر است؛ بنابراین کارکرد آن نمی‌تواند چیزی جز حواله‌دادن ابتدای ساخت قدرت بر قواعد و رویه‌های حقوقی و قانونی صحیح به آینده‌ای نامعلوم باشد؛ به بیانی دیگر، خروجی منطقی این تفکر، کنار گذاشتن پروژه سیاسی و پرداختن به زیرساخت‌سازی فرهنگی اندیشه‌ورزی فلسفی سیاسی با هدف نیل به اجماعی دربارۀ تعیین رابطه صحیح میان ما و غرب است. امری که با توجه به رویکردهای فکری مختلف همراه با شکاف‌های جدی در میان آن‌ها ناممکن است. طباطبایی به جای تلاش برای تأسیس قواعد بازی دموکراتیک و رقابت جریان‌های فکری مختلف از طریق صندوق رأی، امری که حصولش محتمل‌تر است،

پیش‌شرطی با احتمال وقوع صفر و ناممکن، حتی در چشم‌انداز بسیار بلندمدت را مطرح می‌کند. به این صورت، کارکرد پنهان و ناپنهان دیدگاه وی ارائه تفسیری در جهت پیشگیری از تغییر است. (دینی ترکمانی، ۱۴۰۲)

مهدی تدینی نیز از منظر یک تحلیل‌گر و ناظر بیرونی، طباطبایی را برجسته‌ترین نماینده نظریه ایران‌شهری دانسته و در خلال نشست بررسی اندیشه ایران‌شهری و محافظه‌کاری، در این باره می‌گوید:

بعید می‌دانم که بشود این را انکار کرد که اندیشه ایران‌شهری در کاتگوری بزرگی و مقوله بزرگ محافظه‌کاری قرار می‌گیرد ... من اندیشه ایران‌شهری را در کل زیرمجموعه محافظه‌کاری قرار می‌دهم. (تدینی، و وکیلی، ۲۰۱۹)

محمد منصور هاشمی نیز درباره طباطبایی می‌گوید:

دکتر طباطبایی به لحاظ مثنی شخصی محافظه‌کار نبود ولی از وقتی اندیشه‌های مارکسیستی را وانهاده بود نظراً به نوعی محافظه‌کاری لیبرال روی آورده بود. (هاشمی، ۱۴۰۲، ۷۹)

از منظر محمد امیر قدوسی، برپایی یک نظام مشروطه و مبتنی بر قانون در هر جامعه‌ای، مستلزم «درنظرداشت سنت» و عنایت به ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی آن جامعه است. چرا که جامعه پذیرای آن قوانینی خواهد بود که با هنجارهایش تناسب داشته باشد. اما قدوسی به عبارت «سنت قدمایی» در آثار طباطبایی اشاره کرده و در نقد آن می‌نویسد:

در یک حکمرانی مطلوب، نمی‌توان قوانینی بی‌توجه به سرشت جامعه و تاریخ و فرهنگ آن وضع کرد و انتظار داشت که شهروندان از آن تبعیت کنند. البته این موضوع نباید به معنی تأکید بیش از اندازه بر «سنت قدمایی» یک کشور تفسیر شود و به محملی برای نقد روشنفکرانی که در پی نشان دادن «افق‌های باز» و بردن ما به «شهر پشت دریاها» هستند، بدل گردد.<sup>۱</sup> (قدوسی، ۱۳۹۹، ۳۸)

به نظر می‌رسد که ابراهیم صحافی<sup>۲</sup> به تفصیلی که در پی خواهد آمد، بارزترین نماینده خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی باشد.

<sup>۱</sup> «افق‌های باز» و «شهر پشت دریاها» از اشعار فروغ فرخزاد و سهراب سپهری به عاریت گرفته شده‌اند.  
<sup>۲</sup> دوست گرانقدر و همراه بزرگوام در مؤسسه اندیشه‌های اجتماعی بومرنگ.

## فصل ششم: نقد خوانش محافظه‌کاری

در سرتاسر این کتابچه، مواضع نظری ابراهیم صحافی را به عنوان نماینده خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی تلقی می‌کنیم. چرا که تفسیر صحافی از طباطبایی، محافظه‌کارانه‌ترین خوانش موجود از طباطبایی به نظر می‌رسد. دیدگاه‌ها و تفاسیر صحافی عمدتاً غیرمکتوب بوده در قالب فایل‌های صوتی عرضه شده‌اند و این وضعیت، معمولاً امر بررسی و نقد نظراتش را دشوار می‌سازد.

خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، با اتکا به سه قاعده زیر، غالباً در موقعیتی قرار می‌گیرد که به نظر می‌رسد مدافع، توجیه‌کننده و تئوریزه‌کننده «استمرار وضع موجود» است.

### ۱) راه‌کار خوانش محافظه‌کارانه برای آینده

به شرحی که در فصل سوم بیان شد، یک گذرگاه برای کشف راه‌کارهای طباطبایی درباره آینده ایران، بررسی شیوه مواجهه او با موضوع «مدرنیته یا همان تجدد» و گذرگاه دیگر، بررسی نظرات او در باب «تداوم مشروطه» است.

مدرنیته (تجدد): طباطبایی آن نوع توسعه‌ای را که استوار بر تحول فلسفی جامعه نباشد نکوهش می‌کند و به نقد «وسوسه توسعه» در غیاب چنین بنیان فلسفی می‌پردازد:

وسوسه توسعه در راستای همین وضع موجود نیز در حقیقت، ادامه بیراهه‌ای است که در دهه چهل شمسی با میدان‌داری جامعه شناسی آغاز شد ... اعتقاد به وقوع «معجزه» و «یک شبه، ره صد ساله رفتن» است که ریشه‌هایی بس ژرف در ذهن ایرانی دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۵) تأکید از من است.

و در جای دیگری، هم‌چنان همین چارچوب نظری را بازتکرار کرده و در این باره می‌نویسد:

روشنفکران نسل پیش و پس از پیروزی مشروطیت توجهی به بحث جدال قدیم و جدید نداشتند و، در واقع، اینان، در نوعی ساده‌اندیشی بنیادین خود، گمان می‌کردند می‌توان «یک شبه ره صد ساله رفت» و فاصله‌ای را که طی سده‌ها میان اروپا و ایران ایجاد شده بود، به آسانی، در اندک زمانی، پیمود. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۴۹)

طباطبایی تأکید دارد که «تحول»، محصول جدال قدیم (سنت) و جدید (تجدد) است. به تعبیر دیگر، جدال قدیم و جدید یا «امکان مناقشه بر سر ناحیه‌هایی از سنت»، پیش‌نیاز گذار به دوران جدید و دست‌یابی به تجدد محسوب می‌شود. به زعم طباطبایی،

این تحول در زبان فارسی، در حقوق و هم‌چنین در موسیقی ملی رخ داده است؛ اما «در قلمرو فلسفه ممکن نشده است». به توصیف طباطبایی، تجدد در اروپا، از پی آمدهای همین جدال بوده است و در ایران نیز چنین جدالی، تنها از طریق طرح پرسش‌هایی از درون «سنت قدمایی» میسر و آغاز خواهد شد. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۰۲ و ۴۰۱)

از منظر طباطبایی، جامعه ایرانی خوشبختانه طی دهه‌های اخیر، نسبت به «شرایط امتناع از تجدد» - و نه «امتناع از تفکر»<sup>۱</sup> - آگاهی یافته است، در عین حال تصریح می‌کند که:

اما هنوز راهی طولانی برای تدوین نظریه‌ای برای آن وجود دارد. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۱۰)

بنابراین این رشته سر دراز دارد و مقدماتی برای «توسعه» لازم است و نباید فریب «وسوسه» آنانی را بخوریم که چنین خیال‌های خامی را در سر می‌پروراند.

اما این مقدمات کدام است؟ طباطبایی معتقد است که از یک سو به «فلسفه» به عنوان زادگاه و زهدان علوم اجتماعی جدید در غرب کم‌التفاتی کرده‌ایم و از دیگر سو، «فلسفه‌ای که ما در قدیم داشتیم، امروز نه کارایی و نه تاب طرح مسائل جدید را دارد». به همین سبب فلسفه را رها کرده و به سراغ علوم اجتماعی و «ایسم»‌های جدید رفتیم. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۶)

اگر ما از مجرای بحث‌های خودمان حرکت می‌کردیم و می‌توانستیم تحولی در آن ایجاد کنیم و در پایه‌ها و مبانی آن اجتهاد کنیم، احتمال داشت از درون آن عقلانیت، علوم اجتماعی و انسانی جدید بیرون آید. اما چون نتوانستیم چنین کنیم، به این نتیجه رسیدیم که همه آن‌ها بحث‌های بی‌ربطی هستند و بنابراین باید علوم اجتماعی را وارد کرد. (همان، ۲۶) تأکید از من است.

از این‌رو، نیازمند طرح پرسش‌هایی از درون سنت هستیم. اما طرح این پرسش‌های نو، به «یک مجتهد» نیاز دارد و در غیاب چنین «اجتهاد»ی، نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد:

در کشور ما دو نوع تقلید وجود دارد: تقلید از قدیم و تقلید از جدید. این که ما دائماً می‌گوییم باب اجتهاد باز است، اتفاقاً باب اجتهاد بالکل بسته است. به عبارت دیگر به نظر من مجتهدان دیگری باید پیدا بشوند و بفهمند که الزامات باز بودن اجتهاد چیست ... الان مسئله ما این است که با طرح پرسش نو بتوانیم اولاً وضعیت خودمان را روشن کنیم؛ ثانیاً از این تقلید مضاعف

<sup>۱</sup> طباطبایی منتقد عبارت ترکیبی «امتناع تفکر» آرامش دوستدار است. هنگامی که طباطبایی نظریه «شرایط امتناع» خودش را معرفی کرد، برخی گمان کردند که این نظریه، بازتکرار نظریه آرامش دوستدار است. اما طباطبایی توضیح می‌دهد که مضمون «شرایط امتناع» او با «امتناع تفکر» دوستدار متفاوت است. به همین سبب تلاش می‌کند تا مرزبندی خود را با «امتناع از تفکر» دوستدار روشن ساخته و بگوید، مسئله اصلی ایران، «امتناع از تجدد» است و باید درباره آن اندیشید و به تفکر پرداخت. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۱۰)

بیرون بیاییم و بدانیم که چیزی در عالم خارج هست که نمی‌توان به آن پشت کرد، ما در یک نسبتی با آن هستیم. تعریف این نسبت و مختصات این که من کجا هستم و آن کجاست و این که من به عنوان مجتهد امروز چه می‌توانم بکنم، به نظر نقطه ثقل مرکزی و گره اصلی کار است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۲۰۴ و ۲۰۳) تأکید از من است.

دعوای من با تمام جریان‌های روشنفکری در ایران - اگر چنین چیزی وجود داشته باشد - در اینجاست که شما وقتی مجتهد نباشید، نمی‌توانید پرسش را مطرح کنید. نه تقلید از مارکس و هگل و کانت کارساز است و نه اندیشه لیبرالی مثل جان لاک و مانند آن‌ها مشکل ما را حل می‌کند. شما باید مجتهد باشید و دستی در این جا داشته باشید که بفهمید آن‌ها چه چیزی را مطرح کرده‌اند و پرسش‌های‌شان چیست. (همان، ۲۱۴) تأکید از من است.

مسئله تجدد این است که طباطبایی [نوعی] حق دارد افلاطون را بخواند و با توجه به خودآگاهی جدید خودش آن را بفهمد و، به تعبیر ما، اجتهاد کند. (همان، ۲۱۱) تأکید از من است.

اما مضمون این پرسش‌ها چیست و راه آینده ایران کدام است؟ و ما در کدام مرحله تاریخی هستیم؟ طباطبایی می‌گوید:

پرسش آینده ما، همان پرسش‌های گذشته غرب است. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۸) تأکید از من است. حتی اگر پاسخ‌های غرب پاسخ‌های ما نباشد، تردیدی نمی‌توان کرد که پرسش‌های ما همان پرسش‌های غرب است. گذشته غرب آینده ماست. یعنی جز از مجرای طرح مجدد پرسش‌هایی که غرب در پایان سده میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد، خروج از بن‌بست کنونی امتناع و بحران عقلانیت امکان‌پذیر نخواهد شد. (همان، ۲۸) تأکید از من است.

و در جای دیگری می‌گوید:

ما بخشی از «جهان سوم» یا «شرق» نیستیم. از آن‌جا که عقلانیت، به لحاظ تاریخی، یک بخش ریشه‌دار در فرهنگ ما بوده، ما پاره‌ای از غرب هستیم ... به لحاظ تاریخی ما در عصری هستیم که مشابه عصر «نقد فرهنگ» در آلمان است. با عبور از این مرحله است که ما می‌توانیم منتظر ظهور سبک‌های جدید تفکر و متفکران نویینی باشیم که می‌توانند زبان، و هم‌چنین اندیشه‌های ما را دگرگون کنند. (طباطبایی در می‌رسپاسی، ۱۳۹۳، ۳۱۰ و ۳۰۹)

و باز در جای دیگری و به مناسبت دیگری، این سخن احمد فردید را تأیید می‌کند که گفته بود:

صدر تاریخ ما، ذیل تاریخ غربی است. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۳۴)

وانگهی، یکی از وجوه اندیشه طباطبایی، کنکاش در باب «شرایط امتناع» در ایران، و «شرایط امکان» در غرب بوده است. این وجه از آراء طباطبایی، بر منزلت این ادعا می‌افزاید که او همواره بر اهمیت «تحول اندیشه فلسفی» به عنوان نقطه شروع تحول اجتماعی تأکید دارد. در واقع می‌توان ادعا کرد که همین ضرورت بوده که طباطبایی را وادار به تفحص درباره «مانع معرفتی امتناع تجدد» کرده است تا دریابد که، چرا تجدد در اروپا ممکن شد؟ و چرا در بیرون از اروپا میسر نشد؟ و دلایل این «امکان تجدد» در آن‌جا و «امتناع تجدد» در بیرون از آن‌جا چه بوده است؟ به همین سبب نیز طباطبایی می‌نویسد:

من کوشش کرده‌ام پرسشی را که ماکس وبر درباره امکان تجدد در اروپا و امتناع آن در بیرون اروپا مطرح کرده است در ذیل بحث شرایط امکان مطرح کنم، زیرا این امکان وجود دارد که با از میان رفتن موانع جامعه‌شناختی، مانع معرفتی امتناع تجدد رفع نشود... من کوشش کرده‌ام این راه معرفت‌شناختی را دنبال و مطرح کنم که آیا بدون رفع مانع معرفتی انتقال علوم اجتماعی به کشورهای اسلامی ممکن خواهد شد؟ (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۱)

بنابراین، ما با یک مسئله یا پروبلماتیک فلسفی مواجه هستیم و برای برون‌رفت از چاه انحطاط، به نردبانی فلسفی نیاز داریم. از همین روی، طباطبایی تصریح می‌کند که:

تا زمانی که نتوانیم این ایران را به فلسفه تاریخ جهانی گره بزنیم، نوزایش یا رنسانس ایرانی آغاز نخواهد شد و دوره انحطاط ایران که از سده‌ها پیش آغاز شده است، به پایان نخواهد رسید. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۳۴)

مشروطه: هر چند که به زعم طباطبایی، واقعه مشروطه، ایران را در «آستانه تجدد» قرار داد (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۲۵)، اما او معتقد است که مشروطه با یک مشکل اساسی مواجه بود:

فرهنگ ایرانی حتی توان طرح پرسش‌های خود را نیز از دست داده و با جنبش مشروطه‌خواهی نیز در این شرایط امتناع تحولی اساسی ایجاد نشد. و در شرایطی که اساس مشروطه جز بر درکی «ایدئولوژیک» از مبانی تجدد استوار نبود، چگونه می‌توانست چنین تحولی ایجاد کند؟ این که امروزه حتی توان طرح پرسش‌های خود را نیز از دست داده‌ایم، به سبب وضعیتی است که به دنبال شرایط امتناع ایجاد شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۸) تأکید از من است.

هم‌چنین در جاهای دیگری می‌گوید:

مشروطیت ایران می‌بایست به تجربه طولانی انگلستان نظر می‌کرد، که در آغاز قدرت سلطنت را با شرع محدود، و آن‌گاه نیز در تحولی دیگر، نظریه حکومت قانون را تدوین کرده بود. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۶۰۴)

مفاهیمی مانند حکومت قانون، ترقی [توسعه]، دموکراسی، پارلمان و حتی مشروطیت که سکه رایج زمان بود، بر شالوده‌ای از اندیشه فلسفی دوران جدید استوار نبود. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۵)

پس چاره کار کدام است؟ و طباطبایی چه راه‌کاری را برای آینده ایران پیشنهاد می‌کند؟ طباطبایی می‌نویسد:

آنان که هنوز مسائل را سیاسی می‌دانند، سخت در اشتباهند. زیرا در غیاب اندیشه سیاسی دوره جدید، راه حل سیاسی نه تنها سبب‌ساز نیست، بلکه سبب‌سوز نیز هست. راه‌حل سیاسی در دوره جدید اگر مبنی بر تجدد نباشد، گاهی نخواهد گشود. (همان، ۲۶) تأکید از من است.

به همین سبب نیز، طباطبایی خود را مکلف می‌کند تا به کندوکاو در باب «شرایط امتناع» در ایران، و «شرایط امکان» در اروپا بپردازد و «مانع معرفتی امتناع تجدد» را بیابد. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۱)

با استناد به مقدمات پیش‌گفته، می‌توان دو نتیجه متفاوت را از دعاوی طباطبایی گرفت و دو مسیر متفاوت را برای آینده جامعه ایرانی ترسیم کرد:

برداشت اول) پیروان «غیرمحافظه‌کار» طباطبایی، تفسیری غیر فلسفی از مفهوم «تجدد» در نزد طباطبایی دارند یا پرداختن به «وجه فلسفی» ماجرا را غیرعملی می‌انگارند. به زعم اغلب ایشان، مراد از تجدد، همان دست‌یابی به مظاهر تجدد از جمله توسعه سیاسی و اقتصادی است.

در خوانش لیبرالیستی (لیبرالیسم محافظه‌کار) از طباطبایی، توسعه سیاسی را مستلزم به ثمر رسیدن اصلاح فلسفی نمی‌داند و بر این گمان است که لیبرالیسم سیاسی قادر است تا در عمل ما را به سر منزل مقصود برساند. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۳۳۲) این خوانش، مهم‌ترین عنصر از سنت نظام قدمایی را «سنت دینی» و «نهاد روحانیت» منضم به آن دانسته و می‌کوشد تا با انکا بر آن، پروژه‌های سیاسی خود را به پیش ببرد.

آن‌چه در کانون توجه خوانش ناسیونالیستی قرار دارد، عمدتاً مسائل ملی، ملت، اقوام، زبان فارسی در جامعه ایرانی است و دست‌یابی به مظاهر تجدد نیز، مستلزم تحول اندیشه فلسفی و پیمودن گذشته اروپا نیست. (هوشمند و بستانی، ۱۴۰۲)

خوانش مشروطه‌خواهانه از طباطبایی نیز بر این باور است که، به رغم این‌که جنبش مشروطه بر شالوده‌ای فلسفی استوار نبود، توانست جامعه ایرانی را به آستانه تجدد برساند و به همین سبب، چاره آینده ایران، کنش‌های سیاسی مشابه هستند.

بنابراین، کوشش‌هایی نظیر تدوین یک نظام حقوقی جدید، برقراری مجدد نظام حکمرانی مبتنی بر «پادشاهی مشروطه»، و هم‌چنین، تلاش برای توسعه اقتصادی کشور، کنش‌های سیاسی ثمربخشی به‌شمار می‌روند. (کلاشی، ۱۴۰۰ الف) (کلاشی، ۱۴۰۰ ب)



به این اعتبار، خوانش‌های غیرمحافظة‌کارانه از طباطبایی، «کنش سیاسی» را نکوهش نمی‌کنند یا حتی مشوق آن هستند و مراد ایشان از تجدد، غالباً همان مظاهر تجدد، از جمله توسعه سیاسی و اقتصادی است.

برداشت دوم) خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، با اتکا به این ادعا که «آینده ایران، گذشته اروپاست»، تأکید دارد که جامعه ایرانی برای حرکت به سمت توسعه، ناگزیر از پیمودن «عصر روشنگری» و «تحول در اندیشه فلسفی»، همانند تجربه درازآهنگ اروپا خواهد بود.

چنین تحولی مستلزم «طرح پرسش‌هایی از درون سنت» و «رفع مانع معرفتی» و خروج از بن‌بست کنونی «امتناع از تجدد» است. به توصیف طباطبایی:

آن‌چه در این وضع گذار از سنت به دوران جدید اهمیت دارد، طرح پرسش از نظام سنت قدمایی با توجه به الزامات دوران جدید و اندیشه تجدد است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۰۸) تأکید از من است.

و صد البته که طرح پرسش از سنت نیز مقدمات و آدابی دارد و طباطبایی در این باره می‌نویسد:

طرح پرسش از سنت در بیرون نظام مفاهیم اروپایی امکان‌پذیر نیست، اما نه با تقلید، بلکه با تصرف در ابزارهای مفهومی نظام اندیشه جدید... اگر بتوانیم چنین تصرفی در این مفاهیم بکنیم... آن‌گاه، راهی نو در برابر ما گشوده خواهد شد... در این صورت ایران در آستانه تجدد قرار خواهد گرفت. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۳۷)

در نتیجه، هرگونه کنش سیاسی، در غیاب فرآیند طولانی «تحول در اندیشه فلسفی» جامعه ایرانی کارساز نیستند و صرفاً کوششی برای «یک شبه، ره صد ساله رفتن» است.

از این رو، تنها راه‌کار ما برای تحول اجتماعی و سیاسی، به ثمر رسیدن پروژه فکری طباطبایی برای تصرف در مفاهیم غربی است تا از رهگذر آن، در آینده‌ای نامعلوم، «تحول اندیشه» به صورت تدریجی در جامعه ایرانی متحقق بشود.

به عنوان نمونه، ابراهیم صحافی معتقد است که از منظر طباطبایی، عزیمت به سوی مدرنیته، مستلزم پیمودن این سه گام است:

گام اول- تاریخ اندیشه خودمان را به خوبی بشناسیم.

گام دوم- تاریخ تحول اندیشه فلسفی و سیاسی در اروپا را به دقت بشناسیم.

گام سوم- بر اساس اندیشه سیاسی جدید، «متفکران مجتهد» ما (و نه روشنفکران ایدئولوژی‌زده)، باید یک اجتهادی برای ایران انجام بدهند تا بتوانند از طریق تطبیق مشکلات تاریخی اندیشه ما در ایران، با تاریخ اندیشه در اروپا، به ما نشان بدهند که چگونه می‌شود گام‌های بعدی را پس از مشروطه برداشت تا حرکت به سوی مدرنیته

ادامه باید و لازم است تا آن متفکران درباره آن نظریه‌پردازی کنند. پروژه‌ای که اندکی پس از مشروطه تا کنون متوقف شده و ناتمام مانده است. (صحافی، ۱۳۹۹ ب، ۰۰:۲۴:۰۰)

به توصیف صحافی، یکی از مسئولیت‌های جانبی این «متفکران مجتهد»، نقد ایدئولوژی‌های رنگارنگی است که مانعی در برابر تفکر و آگاهی جامعه ما بوده‌اند.<sup>۱</sup>

او در جای دیگری گفته است که:

در دستگاه نظری ایشان [یعنی طباطبایی]، به سیر اندیشه سیاسی در اروپا و تحولات آن نیز توجه شده است تا بتوان با شناخت مدرنیته و اندیشه غربی، مفاهیم و مواد لازم را برای اجتهاد در مدرنیته غربی فراهم کرد. زیرا وی معتقد است برای گذار از سنت به مدرنیته باید با شناخت سنت و اندیشه سیاسی در ایران و اجتهاد در مدرنیته غربی، زمینه‌های تحول در سنت و گذار از سنت به مدرنیته را در ایران ایجاد کرد. در نهایت هدف ایشان این است که با این نظریه‌پردازی‌ها، فلسفه تاریخ و فلسفه سیاسی برای ایران تأسیس و تبیین شود. (صحافی و عباسی، ۱۴۰۰ ب)

جواد طباطبایی نیز به عنوان نظریه‌پرداز و فیلسوف سیاسی معتقد به گذار از سنت به مدرنیته است. وی معتقد است که باید با شناخت سنت و اندیشه ایرانی و سپس شناخت اندیشه و مدرنیته غربی که به همراه اجتهاد در مدرنیته غربی خواهد بود، زمینه‌های تحول در سنت را ایجاد کرد تا بتوان با بهره‌گیری از برخی عناصر سنت متحول شده، گذار به مدرنیته را برای ایران، نظریه‌پردازی کرد. (صحافی و عباسی، ۱۴۰۰ ب، ۰۰:۲۸:۵۰)

صحافی همان‌جا توضیح می‌دهد که به اتکای آموزه‌های طباطبایی، از یک سو ناگزیریم تا مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی و فلسفی جامعه ایرانی را در دستور کار خود داشته باشیم و از سوی دیگر، به مطالعه تحولات درونی جامعه اروپایی و تمام اجزای اندیشه مدرن بپردازیم تا بتوانیم طریقه ارتباط اندیشه مدرن با اندیشه ایران را دریابیم. بنابراین چنین کار بزرگی در پیش است و طباطبایی از چند دهه پیش این کار را شروع کرده است و خوشبختانه پس از پشت سر گذاشتن بیماری، دوباره مشغول ادامه این پروژه مطالعاتی است.

### ۱- الف) فرشتگان آسمانی به نام «متفکران مجتهد»

تفسیر صحافی از موضوع اجتهاد و تلقی او از وظایف «متفکران مجتهد»، پرسش‌های مهمی را پیش روی ما قرار می‌دهد:

«متفکران مجتهد» چه کسانی هستند؟ چگونه سر بر می‌آورند؟ آیا «متفکران مجتهد» منافع حزبی ندارند؟ و آیا تفاسیر ایشان منبعث از آن منافع نیست؟ اگر

<sup>۱</sup> صحافی همان‌جا تأکید می‌کند که کشور ترکیه به‌عنوان یک نمونه ناموفق، چنین فرآیندی را نپیمود و قانون اساسی خود را از فرانسه وارد کرد، اما توضیح نمی‌دهد که چرا ترکیه امروز، بسیار توسعه‌یافته از ایران معاصر است.

«متفکران مجتهد» نسخه‌های متضاد نوشتند و اجتهادهای گوناگون و بس متفاوتی داشتند، چاره کار چیست؟ آن‌چنان که در حال حاضر:

«اجتهاد مبتنی بر خوانش محافظه‌کارانه»، به‌سامان نمودن امور کشور را به نگارش نسخه‌ای توسط «متفکران مجتهد» حواله می‌دهد و تحول تدریجی اندیشه و فرهنگ را به یک فرآیند نامعلوم در زمان نامعلوم موکول می‌کند.

«اجتهاد مبتنی بر خوانش لیبرالیسم محافظه‌کارانه»، مترصد آن است که جامعه ایرانی از رهگذر سنت دینی و فقه و اجتهاد، به سمت استقرار دولتی مدنی حرکت کند.

«اجتهاد مبتنی بر خوانش مشروطه‌طلبی»، بازگشت به «نظام پادشاهی» را مهم‌ترین بخش سازوکار احیای «مشروطه» معرفی می‌کند و آن را لازمه سامان یافتن امور کشور می‌داند.

«اجتهاد مبتنی بر خوانش ناسیونالیسم افراطی» نیز بر این باور است که برای انتظام یافتن امور کشور و توسعه فرهنگ ایرانی‌شهری، بایسته است تا «اندیشه ایرانی‌شهری» را به زور در حلقوم خلائق فرو کنیم. (جرجانی، ۲۰۱۸)

در این صورت وجه مشترک تمامی این خوانش‌ها نیز از این قرار است که هر کدام، یاران و همفکران خود را «متفکران مجتهد» دانسته و بقیه را، «نادان»، «در پی کسب قدرت» یا حتی «مزدور» خطاب می‌کنند.<sup>۱</sup>

ابراهیم صحافی مسیر آینده ایران را این‌طور ترسیم می‌کند:

طباطبایی می‌گوید شما از مبانی فرهنگ اروپایی، یعنی از تأسیس فلسفه و افلاطون و ارسطو آغاز کنید ... ایشان جمله‌ای بسیار حیاتی دارد و می‌گوید: «گذشته غرب، آینده ماست». (میزگرد، ۱۴۰۲، ۱۳۵)

اما به یاد داریم که طباطبایی بر اهمیت تجدد تأکید دارد و هر راه‌حل سیاسی را منوط به آن می‌کند:

راه‌حل سیاسی در دوره جدید اگر مبنی بر تجدد نباشد، گرهی نخواهد گشود. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۶) تأکید از من است.

بنابراین هرگونه تحولات سیاسی و اقتصادی، اقداماتی «روبنایی» پنداشته می‌شوند که به ثمر رسیدن و پایداری آن‌ها، مستلزم برخورداری از «زیربنایی» به نام «تجدد ایرانی» خواهد بود. البته حصول به «تجدد ایرانی» نیز وابسته به تکمیل پروژه پژوهشی طباطبایی است؛ پروژه‌ای که موضوع آن، شناخت ایران و غرب، و سپس مقایسه تحلیلی این دو است.

بر این پایه، دست‌یابی به «تجدد»، جز از مجرای اقدامات «متفکران مجتهد» به نتیجه نخواهد رسید.

<sup>۱</sup> در پاره‌های سوم، چهارم و پنجم این کتابچه، با این خوانش‌ها آشنا خواهیم شد.

خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، در فرمول پیشنهادی خود، دست‌یابی به توسعه را منوط به اقدامات رمزآمیز و نامعلوم «متفکران مجتهد» در آینده‌ای نامعلوم می‌کند.

به سخن دیگر، اگر این مقدمه را بپذیریم که، گذار از سنت به مدرنیته، موقوف به اجتهاد «متفکران مجتهد» در مدرنیته غربی باشد، بنابراین، باید این نتیجه‌گیری هم پذیرفته شود که، هرگونه کنش سیاسی جامعه و فاعلیت سیاسی «عوام» بی‌مورد و بلاوجه است. عوام باید منتظر بنشینند تا فلسفه تاریخ و فلسفه سیاسی برای ایران تاسیس و تبیین بشود. چرا که به گمان خوانش محافظه‌کارانه، هر کنش سیاسی که فارغ از اقدامات زیربنایی متفکران مجتهد باشد، به جایی نخواهد رسید و صرفاً «وسوسه توسعه» و کوشش برای «یک شبه، ره صد ساله رفتن» تلقی خواهد شد.

به استناد خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، «کنش سیاسی»، تلویحاً یا به طور رسمی نكوهش می‌شود و «کنش‌گری سیاسی»، به «فعالان سیاسی» ای نسبت داده می‌شود که صرفاً در پی «کسب قدرت» هستند.<sup>۱</sup> «فعالان سیاسی»، مترصد هستند که «یک شبه، ره صد ساله بروند» و به این پیش‌نیاز مهم، یعنی ضرورت «تحول در اندیشه فلسفی» و «خروج از امتناع اندیشه»، توجهی نمی‌کنند.

به موازات نقد «فعالان سیاسی»، خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، «متفکران مجتهد» را افراد خیرخواه، پرهیزکار و مزه‌ی تلقی می‌کند که هم‌چون «فرشتگان آسمانی» هستند و هیچ هدفی به جز سعادت انبای بشر در ایران ندارند.

بر این پایه، خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، «انتظار» یا «بی‌عملی» را به جای «کنش سیاسی» توصیه می‌کند. چرا که تحول اندیشه جمعی در سطح ملی، پیش‌نیاز و مقدم بر هرگونه عمل سیاسی خواهد بود. اما نکته اینجاست که نه تنها هیچ پروژه سیاسی<sup>۲</sup> مشخصی برای دست‌یابی به این پیش‌نیاز وجود ندارد، بلکه با تعریف هر پروژه سیاسی مشخص، مخالفت می‌شود.

## ۱- ب) مسیر متفاوت آسیا و غیبت آن در نظریات طباطبایی

طباطبایی هم‌چون بسیاری از دانش‌آموخته‌های غرب، آشنایی اندکی با تجربیات آسیایی دارد یا شاید ترجیح داده است تا چشمان خود را بر تحولات جوامع آسیایی ببندد. به همین سبب نیز، به نظر می‌رسد که نگاه او و خوانش محافظه‌کارانه عمدتاً معطوف به تجربه اروپاست.

اما راه‌کار اروپایی برای آینده ایران، به سه دلیل محل ایراد است:

(I) نخست آن‌که تحول در اندیشه فلسفی، سیاسی و اقتصادی در اروپا، محصول بی‌شمار رویدادهای تاریخی طی ۸۰۰ سال اخیر بوده است. بنابراین هر تصویری مبنی بر

<sup>۱</sup> به‌عنوان نمونه، طباطبایی نظریه «امتناع تفکر» دوستدار با حالتی تحقیرآمیز، «نظریه‌ای برای فعال سیاسی» می‌نامد و امکانی «ناظر بر مناسبات قدرت» توصیف می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۱۱)

<sup>۲</sup> این عبارت ترکیبی «پروژه سیاسی» را علی دینی در نقد خود به کار برده است و من نیز از روی عمد آن را بازتکرار می‌کنم. (دینی ترکمانی، ۱۴۰۲)

این که بتوان دوباره آن فرآیند را به طور مصنوعی در دیگر نقاط جهان بازسازی کرد، یک خیال خام است. این که با تأسیس «دانشگاه ملی» توسط «دولت»<sup>۱</sup>، «علوم اجتماعی» جدیدی تأسیس بشود و «اجتهاد»ی صورت بگیرد تا با «طرح پرسش‌هایی از درون سنت»، بتوانیم از «شرایط امتناع» خارج بشویم<sup>۲</sup>، استوار بر یک تلقی مکانیکی و خطی از بازسازی تاریخ اروپا در ایران است که گمان می‌کند با ایجاد یک رابطه خطی و علی ساده، می‌تواند شرایط وقوع تحول در ایران را در یک شرایط آزمایشگاهی، دوباره بازسازی کند و دوباره به همان نتایج دست یابد.

به سخن دیگر، این رویکرد مکانیکی، استوار بر نوعی الگوی «مهندسی معکوس»<sup>۳</sup> است که تصور می‌کند یک محصول نهایی به نام «مدرنیته» را در دست دارد و سپس با تفکیک و «دمونتاژ» قطعات آن به اجزای کوچک‌تر، قادر خواهد بود تا - هم چون شرکت‌های کپی‌ساز چینی - یک «مدرنیته» مشابه را در ایران بازتولید کند.

### مهندسی معکوس تجدد / تفسیر خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی:

تأسیس دانشگاه ملی ← تأسیس علوم اجتماعی  
بومی ← اجتهاد ← طرح پرسش‌هایی از درون سنت  
← خروج از شرایط امتناع ← تحقق مدرنیته ایرانی

تصویر (۳): مهندسی معکوس تجدد در نزد طباطبایی

(II) دوم این که، برخلاف تجربه اروپا، برخی از کشورهای آسیایی توسعه یافته یا در حال توسعه طی چهار دهه گذشته، نخست از منظر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دچار تحول شدند و سپس رفته رفته نشانه‌هایی از تحول فرهنگی در آن‌ها ظاهر شده یا چنین تحولی در حال ظهور است و یا ممکن است هرگز به چنین مرحله‌ای نرسند.

<sup>۱</sup> طباطبایی در فصل نخست کتاب «ملاحظات درباره دانشگاه»، دانشگاه را «روچی در کالبد هر کشور و ملت» می‌داند که «ملی» بودن آن از اهمیت فوق‌العاده زیادی برخوردار است و «هر کوششی برای تصرف آن، خساراتی جبران‌ناپذیر بر آن وارد می‌کند». طباطبایی از یک سو معتقد است که دانشگاه باید مستقل باشد و «دانشگاه تنها مکان انتقال علم نیست، که دولت بتواند به هر مناسبتی تصرفی در آن بکند» و از سوی دیگر، طباطبایی به نیکی می‌داند که این «دانشگاه ملی» با بودجه دولتی اداره می‌شود و به همین مناسبت نیز، «دولت»ها در «مستقل بودن یا نبودن» یا «ملی بودن یا نبودن» آن نقش دارند. از آن‌جا که در دستگاه نظری طباطبایی، مسؤلیت خطیر «تأسیس علوم اجتماعی» جدید قرار است بر عهده «دانشگاه ملی» باشد، بنابراین خواه ناخواه «دولت» نقش مهمی در این تحول اندیشه و تحول اجتماعی بر عهده دارد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۴۰۰ ب، ۵۸ - ۲۷)

<sup>۲</sup> موضوعی که به تفصیل در کتاب ابن‌خلدون طباطبایی مطرح شده است.

<sup>۳</sup> Reverse engineering

### تجربه اروپا:

تعارض در درون سنت، ← رنسانس و اصلاح  
دینی ← روشنگری به معنای تحول اندیشه  
فلسفی و تحول فرهنگی ← ظهور عقل‌گرایی،  
فردگرایی و سوژه خودمختار ← توسعه (از منظر  
سیاسی، اجتماعی و اقتصادی)

### تجربه آسیا:

محرك‌های خارجی، با تعارضات داخلی، یا  
مشاهده تحولات عظیم در غرب، یا ترکیبی از  
هر سه ← توسعه سیاسی، اجتماعی و  
اقتصادی ← بروز برخی تحولات فرهنگی

تصویر (۴): مقایسه فرآیند تجدد در اروپا و آسیای جنوب

در واقع، فیلسوفان ژاپنی، کره‌ای یا هندی را سراغ نداریم که موجبات طرح پرسش‌هایی از درون نظام سنت قدمایی را فراهم آورده باشند و سپس سبب تحول در اندیشه فلسفی غربی در کشورهای خودشان بشوند.

تحولات فرهنگی در آسیا، عمدتاً ناشی از تعامل با غرب و تأثیرپذیری از مدرنیزاسیون آن رخ داده و سبب پذیرش «تمدن مدرن» (و نه مدرنیته غربی) شده است؛ بی‌آن‌که این تأثیرپذیری، الزاماً از زیربنای فلسفی برخوردار باشد.

چنان‌که فوکویاما این ایده را مطرح می‌کند که:

فردگرایی مفهومی غربی است که با سنت‌های اشتراکی و جماعتی در فرهنگ‌های دیگر سازگار نیست. مثلاً گفته شده است که فردگرایی هرگز در شرق و جنوب آسیا، خاورمیانه و آفریقای زیر صحرا، مثل اروپا و آمریکای شمالی ریشه نداد. (فوکویاما، ۱۴۰۱، ۸۷)

کشورهای آسیای توسعه‌یافته یا در حال توسعه، تحت تأثیر سه عامل عمده به سمت توسعه سیاسی و اقتصادی گام برداشتند (برای مطالعه بیشتر در این باره، به «پیوست ۱ - تجربیات منحصربه‌فرد توسعه در جهان» مراجعه کنید.)

عامل اول - اصحاب قدرت در این کشورها، با مشاهده تحولات عظیم در غرب، دریافتند که راه‌کار پیشرفت و توسعه، پیروی از تجربه غرب است. در این موارد، حاکمان یا نخبگان سیاسی جوامع عقب‌مانده، کشورهای خود را با دیگر کشورهای توسعه‌یافته مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که برای حل مشکلاتی نظیر واپس‌ماندگی اقتصادی و اجتماعی، ناگزیر از پیمودن مسیر کشورهای توسعه‌یافته در غرب هستند. آن‌ها موهبات و مظاهر مدرنیته را می‌شناختند و کاری با وجوه فلسفی آن نداشتند.

عامل دوم - اغلب آن‌ها تحت تأثیر «محرک‌های خارجی» مانند جنگ، تهدیدات نظامی، استعمار خارجی و نظایر آن، وادار به پیروی از الگوهای غربی در عرصه اقتصاد، تکنولوژی و سیاست شدند.

عامل سوم - «تعارضات داخلی» مانند کشمکش و جنگ قدرت جریان‌های سیاسی در درون و بیرون حاکمیت نیز، از دیگر عوامل مهم در تجربیات آسیای به‌شمار می‌رود که سبب می‌شد یک جریان، برای بقا یا تفوق خودش، پیروی از الگوهای غربی را در دستور کار قرار داده و مشتاق به بهره‌مندی از مدرنیزاسیون شود.

در واقع آنچه در کشورهای توسعه‌یافته یا در حال توسعه آسیای رخ داده است، پیشی گرفتن عرصه سیاسی نسبت به عرصه آگاهی فلسفی است. از این منظر، مشروطه ایرانی نیز شباهت زیادی به همان قاعده آسیای یادشده دارد. به این معنا که در غیاب تحول در اندیشه فلسفی و بدون آن که پرسش‌هایی در درون نظام سنت قدمایی شکل بگیرد، شرایطی پدید آمد تا گام‌های بلندی به سوی توسعه سیاسی برداشته شود. بروز «جنگ‌های ایران و روس»، «احتمال وقوع تعارضات داخلی» و «مطالبات فزاینده نخبگان ایرانی»، از دیگر شباهت‌های میان مشروطه ایرانی و فرآیند توسعه در کشورهای آسیای است.

(III) سومین نکته قابل تأمل از این قرار است که حتا در خود اروپا نیز، پس از حصول رنسانس، عصر روشنگری و تحول اندیشه، به شرحی که خواهد آمد، مسیرهای متفاوتی برای حصول توسعه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی طی شده است. به این معنا که در خود غرب (اعم از اروپا و آمریکا)، فرآیند دستیابی به توسعه (از منظر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی) به کلی گوناگون بوده است. در نتیجه، حتا اگر تقدیر ما در این بود که «گذشته اروپا، آینده ما باشد»، ما با یک مسیر روشن و مشخصی مواجه نیستیم. (در همین فصل، مطالب مندرج در «بخش ۱ - ل- تجربیات متفاوت اروپایی در دستیابی به توسعه»، در تداوم همین بحث است.)

طباطبایی مدعی است که:

راه حل سیاسی در دوره جدید اگر مبنی بر تجدد نباشد، گرهی نخواهد گشود. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۶) تأکید از من است.

اما تجربیات آسیایی نشان دادند که برخلاف توصیه طباطبایی، به رغم این که راه حل های سیاسی در دوره جدید، مبتنی بر تجدد - به معنایی که طباطبایی مراد می کند - نبوده اند، اما گره های بسیاری را در آسیا گشوده اند.

به تفصیلی که در «پیوست ۱» آمده است، تجربیات توسعه در آسیا، حکایت از آن دارد که «گذشته اروپا»، الزاماً «آینده ایران» نیست و نقطه شروع جوامع غیراروپایی برای حرکت به سمت توسعه، «تحول در اندیشه فلسفی» نبوده است. نه ملتهایی با قدمت طولانی مانند هند، ژاپن، چین و کره، و نه کشورهای نوظهوری مانند سنگاپور، مالزی، اندونزی و غیره، هیچ گاه مسیر طولانی «عصر روشنگری» را همانند اروپا طی نکرده اند.

کشورهایی مانند ژاپن، کره جنوبی، سنگاپور، تایوان، مالزی، اندونزی، هند، ترکیه، چین و نظایر آنها، به نسبت های گوناگون از موهبات و مظاهر اقتصادی و سیاسی مدرنیته - شامل کاپیتالیسم، صنعت و تکنولوژی، حاکمیت قانون، دموکراسی و ... - بهره مند شده اند، اما شواهد موثق و قابل اعتنایی در دست نداریم که نشان دهد، «تحول در اندیشه فلسفی»، نقطه عزیمت یا سرآغازی برای توسعه اقتصادی و سیاسی این کشورها باشد.

آنچه در این جا گفته شد، به معنای ضدیت با مدرنیته یا کم اهمیت شمردن آن برای جوامع آسیایی و از جمله ایران نیست. نیکوتر آن بود که این جوامع نیز هم چون اروپا، پله های رشد و ترقی را یکی یکی و به نوبت، در طول چند صدسال طی می کردند و در گام نخست به تحول در اندیشه فلسفی نائل می شدند. سپس، رفته رفته از مظاهر و موهبات سیاسی، اقتصادی و صنعتی مدرنیته بهره می جستند. اما آنچه در صحنه عمل رخ داده، این نیست. رامین جهاننگو در این باره می نویسد:

اگر مدرنیته به معنی جست و جوی عقلانیت و نیل به آزادی فردی باشد، پس یک جبهه «جنوبی» هم دارد. فرآیند مدرن سازی در آسیا، آفریقا، آمریکای لاتین و خاورمیانه به اشکال متفاوت و هر شکل به طریقه خاص ظاهر شده است. اما هیچ نوعی از «دیگر»ی از مدرنیته نیست که در تقابل با مدرنیته غربی قرار داشته و یا رویاروی آن قرار گرفته باشد. (جهاننگو، ۱۳۷۹، ۱۰)

به بیان دیگر، اروپا یک استثنا بود و بقیه جهان خارج از این استثناء به حیات خود ادامه می دهند. در واقع موهبات سیاسی، اقتصادی و صنعتی مدرنیته برای همه کشورهای در حال توسعه در آسیا، آفریقا، آمریکای لاتین و خاورمیانه جذابیت داشته و مورد توجه و پی گیری آنها واقع شده است، بی آن که تحول در اندیشه فلسفی، نقطه آغازین آنها باشد. در عین حال، هم چنان که جهاننگو تأکید دارد، آنچه در آسیا رخ داده، در تقابل با مدرنیته غربی قرار ندارد.



توسعه کره‌جنوبی، گواهی بر «گره‌گشایی سیاسی» است. تا پیش از تقسیم شبه‌جزیره کره به دو کشور کره‌شمالی و کره‌جنوبی در سال ۱۹۴۵، هر دو کشور از فرهنگ و تمدنی واحد برخوردار بودند. اما عوامل سیاسی خارج از اراده مردم کره، مانند جنگ جهانی، اشغال کشور توسط نیروهای نظامی شوروی و آمریکا، و تن دادن به مناسبات سیاسی و اقتصادی دیکته شده از سوی نیروهای اشغال‌گر در شمال و جنوب، سرنوشت دو کشور را تغییر داده است.

به سخن دیگر، تحول در شبه جزیره کره بسیار مکانیکی رخ داده است و این فاتحان جنگ جهانی دوم بودند که سرنوشت تجدد و عقب‌ماندگی دو کشور کره‌جنوبی و کره‌شمالی را رقم زده‌اند.

به همین سبب نیز نمی‌توان وضعیت کنونی دو پاره شمالی و جنوبی را، به وقوع نوعی از تحول فلسفی در نقطه شروع مرتبط دانست. یعنی نمی‌توانیم ادعا کنیم که از ۱۹۴۵ به بعد، کره‌جنوبی «عصر روشنگری» اروپا را، به معنای «تحول در اندیشه فلسفی» با پیشوایی فیلسوفان کره‌جنوبی طی کرده باشد. در عین این که نمی‌توانیم ادعا کنیم که عقب‌ماندگی کره‌شمالی از آن‌جا ناشی می‌شود که فیلسوفان کره‌شمالی قادر به تحول در اندیشه فلسفی آن سرزمین به سبک اروپایی نبوده‌اند.

اگر در زمان تقسیم کره به دو پاره جنوبی و شمالی، سهم کره‌جنوبی یک کیلومتر مربع بیش‌تر از مرزبندی کنونی می‌شد، مردمان ساکن در آن مساحت، هم‌چون سایر ساکنان کره‌جنوبی میدل به جامعه‌ای توسعه‌یافته می‌شدند. در حالی که کره‌شمالی برخلاف پاره دیگرش، هم‌چنان در عصر «پیشامدرنیته» باقی مانده است.

در واقع اگر بپذیریم که همکاری ناگزیر کره‌جنوبی با ایالات متحده به عنوان متحدی سیاسی و اقتصادی، موجب پیدایش نوعی «روشنگری» و تولد «مدرنیته» در آن کشور شده باشد، پس سخن گفتن از ضرورت «تحول در اندیشه فلسفی» با زعامت فیلسوفان کره جنوبی بی‌معناست؛ اما اگر مدعی باشیم که کره‌جنوبی هنوز به «روشنگری» و «تحول در اندیشه فلسفی» دست نیافته است، پس توسعه جوامع در غیاب آن‌ها قابل تحقق است. این تناقضی است که خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، از توضیح آن عاجز است. (برای مطالعه بیش‌تر در این باره، به «پیوست ۱» مراجعه کنید.)

ژاپن توسعه‌یافته، شاهد دیگری برای اثبات توانایی «راه‌حل‌های سیاسی» است. در مورد ژاپن، تهدیدات خارجی، محرک اصلی تحولات قلمداد می‌شود؛ به طوری که مخاطرات خارجی مزبور، سبب شد تا حاکمان ناگزیر به گشودن دروازه‌های کشور و تن دادن به تغییرات جدید باشد. در ژاپن، «جهان‌بینی اخلاقی دیرپای کنفوسیوسی» هم‌چنان پابرجاست و به نظر نمی‌رسد که مدرنیته غربی و وجوه فلسفی آن، بر شئون فکری و اجتماعی مردم آن سرزمین سیطره داشته باشد. (هاجسون، ۱۳۹۶، ۲۴۴ - ۲۴۳)

در هند اوضاع به مراتب پیچیده‌تر از کشورهای دیگر بوده است. کشوری به تمام معنا پیشامدرن در سیطره یک نظام کاستی هندویی، فاقد یک زبان ملی و دارای بیشمار زبان‌های محلی، به همراه تکثر نژادی و مذهبی، که پس از رهایی از استعمار بریتانیا، دموکراسی و سوسیالیسم را تجربه می‌کند و پس از رهایی از سوسیالیسم، بر ریل توسعه

قرار می‌گیرد. کشوری که با وجود هنجارهای پیشامدرن در فرهنگ خود، نمونه مثال‌زدنی از دموکراسی آسیایی می‌شود و آن‌چنان قدرتمند در جهت شکوفایی اقتصادی و فناوری پیش می‌رود، که همه جهان را متقاعد کرده که دهه آینده، متعلق به اوست. در هند، به رغم حاکمیت قانون اساسی و برقراری دموکراسی، «نظام کاستی» و «نجس‌پنداری افراد»، هنوز در رگ و پی جامعه هندی جریان دارد. (برای مطالعه بیش‌تر به «پیوست ۱»، بخش هند رجوع کنید.)

### ۱ - د) مناقشه درباره وجه فلسفی مدرنیته

مجادلات نظری منتقدان و پیروان طباطبایی در این باره نیز، گواهی بر خوانش‌های گوناگون از طباطبایی است. علی دینی در نقد خود به طباطبایی، به تجربیات آسیایی اشاره کرده و می‌نویسد:

آیا گذار به تجدد در این کشورها، ابتدا به ساکن، از طریق تأمین شرایط برای گفت‌وگو میان سنت و تجدد و خلق درون‌جوش نظریه فلسفی سیاسی تعیین‌بخش خودآگاهی ملی صورت گرفت؟ تجربه این کشورها و همین‌طور کشورهای اروپایی که در ادامه به اجمال مرور خواهیم کرد، نشان می‌دهد پاسخ منفی است. علت اصلی نه در حوزه فرهنگی بلکه در حوزه سیاست قرار دارد. (دینی ترکمانی، ۱۴۰۲)

به نظر می‌رسد که احسان هوشمند و احمد بستانی - که به خوانش ناسیونالیستی از طباطبایی گرایش بیش‌تری دارند - تلقی نادرستی از اظهارات دینی دارند و در نقد او می‌نویسند:

آقای دکتر دینی با تکرار تجربیات کشورهای مختلف که البته در باب هریک جداگانه می‌توان چندوچون‌هایی جدی داشت، کوشیده است این فرض را مدلل کند که همه کشورها راه یکسانی را طی کرده‌اند. اولین نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که ذکر تجربیات کشورهای مختلف برای ایشان اهمیت کلیدی دارد، چون از دید ایشان گویا همه جوامع باید مسیر یکسانی را طی کنند. از دید طباطبایی، کشورهای مختلف مسیرهای متفاوتی در پیش‌رو داشته‌اند و دارند و بحث از تجربیات دیگر کشورها هرچند الهام‌بخش است اما کاربست مطلق آن به کار مورد ایران نمی‌آید... برای جواد طباطبایی خلق دوران جدید ایرانیان توسط ایرانیان از مسیر تجارب تاریخی و فرهنگی انباشته و درک نسبت آن با اندیشه سیاسی جدید، اساسی است. (هوشمند و بستانی، ۱۴۰۲)

هوشمند و بستانی گمان می‌کنند که، علی دینی مروج این ایده است که «همه جوامع باید مسیر یکسانی را طی کنند.» در حالی که دینی، خود منتقد همین ایده است. دینی به درستی، مدعی است که کشورهای توسعه‌یافته‌ای را در جهان سراغ داریم که بدون

پیمودن مسیر تحول در اندیشه فلسفی (به سبک اروپایی)، به توسعه دست یافته‌اند یا به تعبیر دیگر، تحول در اندیشه فلسفی، نقطه آغازین آن‌ها نبوده است.

هوشمند و بستانی، نکته نغز نهفته در نقد علی دینی را درنیاافته‌اند. در حالی که دینی منتقد این فرمول ثابت است که «آینده ایران، گذشته اروپاست».

این سوء تفاهم میان طرفین از این‌جا ناشی می‌شود که، هوشمند و بستانی، برخلاف خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، بر این گمان هستند که نقطه عزیمت به توسعه، تحول در اندیشه فلسفی نیست یا به بیانی دیگر، دست‌یابی به تجدد، مستلزم پیمودن «گذشته اروپا» نیست. در واقع مراد هوشمند و بستانی از تجدد، مظاهر تجدد است؛ نه وجه فلسفی آن. در حالی که علی دینی نیز این تلقی را از دستگاه نظری طباطبایی دارد که «تحول در اندیشه فلسفی»، پیش‌نیاز توسعه قلمداد شده است.

### ۱ - ۵) سرانجام نامعلوم جدال قدیم با جدید

از یک پنجره دیگر هم می‌توانیم به پروژه طباطبایی بنگریم. نظام بهرامی کمیل، در اثر پژوهشی خود، از دو رویکرد ذات‌گرایانه و غیرذات‌گرایانه درباره مدرنیته سخن می‌گوید:

در رویکرد ذات‌گرایانه، شاخص‌های جهانشمول و عامی را برای تعریف مدرنیته پذیرفته و آن‌ها را به عنوان مظاهر مدرنیته به رسمیت می‌شناسد. به عنوان نمونه، وبر بر این رأی بود که «عقلانیت ابزاری» را باید یکی از آن ویژگی‌های جهانشمول و عام برای مدرنیته تلقی کنیم. (بهرامی کمیل، ۱۴۰۲ الف، ۵۷)

اما رویکرد غیرذات‌گرایانه، دو اختلاف اساسی با رویکرد ذات‌گرایانه دارد: (i) اول این که هیچ‌کدام از مظاهر مدرنیته غربی، جهانشمول و عام نیستند و در سایر جوامع، می‌توانند به‌گونه دیگری نمایان شوند. (ii) مدرنیته و عقلانیت منضم به آن‌ها، در جایگاه و مرتبه برتری نسبت به «سنت» نمی‌دانند. (همان، ۱۱۱)

به همین سبب نیز، بهرامی معتقد است که تکلیف طباطبایی درباره کلیت و عام بودن مدرنیته روشن نیست. او در این باره می‌نویسد:

مشکل طباطبایی این است که کلیت مدرنیته را از جهانشمولی آن جدا کرده است ... او نفهمیده که عام و کلی، همیشه با هم هستند ... او هنوز تکلیف خود را با جهانشمولی مدرنیته روشن نکرده است؛ زیرا اگر این تجدد غربی، به اجبار جهانی هم هست و ما هم ناگزیر به آن وارد می‌شویم و آن را هم چون یک کل می‌پذیریم، پس نقد او از سنت مانند نقد روشنفکران عصر مشروطه و در راستای رسیدن به همان تجدد غربی است. اما اگر این تجدد غربی جهانشمول نیست و ممکن است جامعه‌ای با نقد عقلانی سنت به راه دیگری برود؛ پس کلیت آن تجدد هم منتفی است و به همین دلیل طباطبایی هم از

جویندگان تجدد ایرانی محسوب می‌شود. بنابراین باید تمام نقدهای طباطبایی از بومی‌گرایی مانند شایگان و آل‌احمد را نادیده گرفت و او را نیز درست در کنار آن‌ها قرار داد. (همان، ۳۱۲) تأکید از من است.

به سخن دیگر، چه تضمینی وجود دارد که جدال «قدیم ایرانی» با «جدید غربی» از طریق طرح پرسش‌هایی از درون سنت قدمایی ایرانی، به همان مدرنیته غربی‌ای که می‌شناسیم منتهی شود؟ چه تضمینی وجود دارد که آن «تجدد ایرانی»، به عنوان برون‌داد فرآیند پیشنهادی طباطبایی، از مهمترین «مؤلفه‌های هویت‌ساز مدرنیته» مانند عقلانیت، خودبنیادی، سکولاریسم، دموکراسی، انسان‌محوری و نظایر آن تهی نباشد؟ این پرسش بسیار مهمی است.

### ۱- (و) کم‌اهمیت بودن زبان ملی در توسعه آسیایی

نمونه هند، از جهات گوناگونی ناقض تئوری طباطبایی درباره زبان ملی است. پروان خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، از یک سو هند را جزو ملت‌های قدیم می‌دانند. به این معنا که هند نیز به عنوان یک ملت، قدمتی دیرینه دارد،<sup>۱</sup> و از سوی دیگر بر این رأی هستند که هند فاقد یک زبان ملی نظیر ایران بوده است.

خود طباطبایی در این باره می‌گوید:

کشورهایی که زبان آن‌ها توانایی ایجاد زبان معیار نداشته است مجبور بوده‌اند به زبانی عاریتی سخن بگویند. به مورد هندوستان و پاکستان اشاره کردم که به رغم اختلاف‌های اساسی که با یکدیگر دارند ناچار یوغ زبان انگلیسی را بر گردن دارند ... ایران، به خلاف مورد شبه جزیره هند، همیشه زبان ملی معیار داشته است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ب)<sup>۲</sup>

اگر ندارم تاریخی یک ملت را، موکول به بهره‌مندی از یک زبان ملی بدانیم، هند آینه تمام‌نمای نقض این تئوری خواهد بود. هند ملتی دیرینه به‌شمار می‌رود که فاقد یک زبان ملی است.

وانگهی اگر ادعا شود که اهمیت بهره‌مندی از یک زبان ملی، چیزی مربوط به آینده ملت‌ها است و فرآیند توسعه ملت‌ها را تسهیل می‌سازد، باز هم هند مصداق نقض آن است. چرا که هند کنونی، در غیاب یک زبان ملی، کشوری بسیار توسعه‌یافته‌تر از ایران است.

علی دینی در شرح این تناقض در دستگاه نظری طباطبایی، به نکات مهمی اشاره کرده و می‌نویسد:

طباطبایی معتقد است هند ویژگی فرهنگی ایران‌شهر را نداشته است. زبان معیار ملی مانند زبان فارسی در آن وجود نداشته تا انسجام فرهنگی حول آن به

<sup>۱</sup> به عنوان نمونه رجوع کنید به مطالب ابراهیم صحافی (میزگرد، ۱۴۰۲، ۱۲۸)

<sup>۲</sup> هم‌چنین می‌تواند نظرات مشابهی را در این‌جا پیدا کنید: (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۱۳۴)

وجود آید. یکی از زبان‌های محلی این کشور زبان رسمی آن بوده است. در دوره‌ای نیز ناچار از پذیرش یوغ زبان انگلیسی شد. با فرض صحت این گزاره، طبق قاعده در چارچوب پارادایم او، هند به دلیل نبود محور انسجام‌بخش هویتی، از نظر توسعه‌ای باید چالش‌های بیش‌تری نسبت به ایران داشته باشد؛ اما واقعیت امر این است که این کشور در کنار دموکراسی تعمیق‌یافته آن، در حال تبدیل‌شدن به یکی از موتورهای مهم تحولات علمی و فناورانه جهان است. پیش‌بینی‌های مختلف نشان می‌دهد که در اواخر قرن جاری، از چین جلو خواهد زد و به ابرقدرتی دیگر تبدیل خواهد شد. تفاوت عملکرد ایران و هند، هر دو با سابقه تمدنی درخشان در گذشته دور و انحطاط در دوره میانه و متمایز در دوره اخیر را چگونه می‌توان توضیح داد؟ (دینی ترکمانی، ۱۴۰۲)

به سخن دیگر، اگر تدارم تاریخی هند در گذشته، یا توسعه سیاسی و اقتصادی آن در امروز یا آینده، در غیاب زبان ملی متحقق شده باشد، پس از منظر توسعه، تفاخر وافر به برخورداری از یک زبان ملی بلاوجه است.

همین سوءتفاهم درباره زبان را می‌توانیم در تلقی ابراهیم صحافی نیز جست‌وجو کنیم که درباره هند می‌گوید:

تا زمانی که انگلیسی‌ها به آن‌جا نرفته بودند از زبان فارسی به عنوان زبان درباری و علمی استفاده می‌شد؛ بعداً هم استعماررفت زبان انگلیسی جایگزین آن شد، یعنی علت این که هندوستان نتوانست استقلال خودش را به عنوان یک ملت قدیمی حفظ کند، نداشتن زبان ملی بود. (میزگرد، ۱۴۰۲، ۱۲۹)

در حالی که برخلاف این ادعا، کشورهای دیگری را سراغ داریم که با وجود بهره‌مندی از زبان ملی، سال‌های زیادی تحت استعمار قرار گرفتند و موفق به حفظ استقلال نشدند. به عنوان نمونه، کره‌ای‌ها به رغم داشتن زبان ملی، موفق به حفظ استقلال کشور نشدند و در مواعید مختلف تحت سیطره روسیه و ژاپن و چین بودند. در واقع توانایی و ناتوانی در حفظ استقلال کشور، به ویژه در دوران استعمار، ارتباطی به زبان ملی پیدا نمی‌کند و صرفاً می‌تواند منبعث از مؤلفه‌های دیگری نظیر قدرت سیاسی و نظامی، میزان همبستگی یا تعارض نیروهای سیاسی در داخل کشور و مانند آن‌ها باشد.

وانگهی، سنگاپور نیز به‌سان هند فاقد زبان ملی بوده است. اندونزی همین چند دهه قبل یک زبان ملی برای خودش دست و پا کرده و ترکیه نیز همین چند دهه قبل، خط لاتین را جایگزین خط سنتی عثمانی کرده است.

به این اعتبار، بهره‌مندی از یک زبان و خط ملی دیرینه، نقش مهمی در توسعه ندارد یا به سخن دیگر، تفاخر به زبان ملی، جایی در گفتمان «توسعه» ندارد.

طباطبایی از یک سو، وجود یک هویت ملی دیرپا در ایران را بسیار مهم می‌شمارد و از سوی دیگر، فقدان این هویت دیرینه را نقطه ضعف بزرگی برای کشورهای دیگر معرفی می‌کند. به عنوان نمونه، طباطبایی درباره نوظهور بودن «ملت» ترکیه می‌گوید:

این‌که در جای دیگری از قول آتاتورک به نقل از محمدعلی فروغی آورده‌ام که گفته بوده است که ناگزیر است برای ترکان، فرهنگی دست‌وپا کند، به معنای این است ترکان ساکن رُم شرقی، ملت تورک نبودند، بلکه به تدریج اقوام ساکن آن مناطق را در ترکیب هضم [کرده] و زبان و آداب ترکی را به آنان تحمیل کردند... آتاتورک متوجه شده بود که ترکان در خلافت عثمانی، که هنوز ملت نشده بودند، در مقایسه با ایران، فاقد فرهنگ «ملی» بوده‌اند... اهمیت آتاتورک در این بوده است که در اقدامی مضاعف کوشش کرد پیوند ترکان [را] با اسلام خلافت و فرهنگ ایران قطع کند، و از آمیزه ترکان و بقیه‌السیف ساکنان رُم شرقی سابق نیز ملتی ایجاد [کرده] و برای آن ملت دولتی را تأسیس کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۷، ب، ۱۲)

در مورد کشور افغانستان می‌گوید:

نمونه عبرت‌انگیز افغانستان پیش‌روی ماست: مردمان این کشور، در کشاکش میان عصر حجر طالبانی و اشغال بیگانه، هنوز نتوانسته‌اند راهی برای خود پیدا کنند و هنوز ملت نیستند. (طباطبایی، ۱۳۹۸، الف، ۳۰۷)

هم‌چنان‌که او در آثار دیگر خود نیز، کشورهای «فراهم آمده از قبایل» را در مقایسه با «ملت ایران»، جامعه‌ای کوتاه مدت می‌نامد و معتقد است که «گام‌های بلند به سوی تجدد» در چنین کشورهایی میسر نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۷، الف، ۶۰)

اما دستگاه نظری طباطبایی ناتوان از ارائه پاسخی به این پرسش است که چرا، کشوری مانند ترکیه با هویت ملی حداقلی، توسعه‌یافته‌تر از کشوری با هویت ملی دیرینه مانند ایران، یونان یا مصر است؟ اگر این «هویت ملی» مددکار توسعه و بهروزی مردمان آن سرزمین‌ها نیست، پس قرار است به چه کار بیاید؟

مضاف بر این‌که دستگاه نظری طباطبایی نمی‌تواند توضیح بدهد که چرا ترکیه قادر بوده تا (هم‌چون بسیاری از کشورهای نوظهور و توسعه‌یافته)، ملت‌سازی کند و چرا افغانستان قادر به انجام این مهم نبوده است؟

بررسی دیدگاه فوکویاما در مقایسه با دعاوی طباطبایی در این باره حائز اهمیت است. فوکویاما شکل‌گیری یک «هویت ملی» را پیش‌نیاز «ملت‌سازی»، و «ملت‌سازی» را پیش‌نیاز «دولت‌سازی» می‌داند. (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۲۰۲ - ۱۹۸)

اما به زعم فوکویاما، حداقلی از هویت ملی و ملت‌سازی، برای حرکت به سوی توسعه کفایت می‌کند و کشورهای اروپایی و آسیایی گوناگونی را برمی‌شمرد که گواه بر این ادعا هستند.<sup>۱</sup> به عنوان نمونه، او به اندونزی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

در اکتبر ۱۹۲۸ در باتاویا سرود ملی اندونزی موسوم به آیندونزیا رایا» (این یکی از نخستین دفعاتی بود که از کلمه اندونزی استفاده می‌شد) معرفی و زبان یاهاسا اندونزی زبان ملی اعلام شد. (همان، ۳۳۲)

به توصیف فوکویاما، ایده تشکیل اندونزی در ۱۹۲۰ پدید آمد. اما همین هویت ملی نیم‌بند و تازه متولد شده به قدری مستحکم شد که حدود ۶۰ سال بعد، توانست تا اندونزی را از گذرگاه‌های خطرناک عبور بدهد:

هویت اندونزیایی در دهه ۱۹۹۰ به قدری قوی و مستحکم بود که وقتی این کشور در پی بحران مالی آسیا در اواخر دهه ۱۹۹۰ به سمت دموکراسی گذار کرد، بدون ترس از چندپاره شدن کشور بخش زیادی از قدرت خود را به نهادهای استانی و محلی واگذار نمود. (همان، ۳۳۵)

حتا در خود اروپا نیز پدیده «ملت شدن» و تأسیس «ملت-دولت‌ها»، جزء آخرین حلقه‌ها از زنجیره تکوین تجدد بوده است، نه اولین آن. (جدول ۹)

به عنوان نمونه، کهن‌ترین تاریخ شکل‌گیری مفهوم ملت در آلمان، به حدود ۱۷۴۰ میلادی نسبت داده می‌شود، زمانی که این مفهوم در دائرةالمعارف زدلر - اثر یوهان هاینریش زدلر (Johann Heinrich Zedler) - انتشار یافته بود. (وکیلی، ۱۳۹۲)

از این مقایسه‌ها، می‌توان چند نتیجه استخراج کرد:

I. بهره‌مندی از یک هویت ملی حداقلی و یک ملت‌سازی حداقلی برای گام نهادن در جاده توسعه و مدرنیته مهم است. اما نیاز نیست تا این هویت ملی چند هزار سال قدمت داشته باشد. آن‌چنان که هویت‌های ملی و ملت‌های نوظهوری مانند اندونزی، مالزی، تایوان، سنگاپور یا ترکیه، می‌توانند بسیار موفق‌تر از یونان، مصر یا ایران در عرصه توسعه باشند.

<sup>۱</sup> به زعم فوکویاما، برای ایجاد هویت ملی، چهار شیوه در تجربیات تاریخی وجود داشته است: «۱- جابجایی مرزها به منظور مطابقت دادن آن‌ها با هویت‌های ملی موجود. حکومت‌های موروثی در سراسر جهان، از امپراتوری روم گرفته تا امپراتوری ماوئری (در هند)، تا امپراتوری عثمانی و اتریش - مجارستان، بدون توجه به هویت فرهنگی شکل گرفته بودند. در پی اخذ ملی‌گرایی از فرانسه، واحدهای سیاسی خیلی بزرگ رفته‌رفته به واحدهای همگون‌تر قومی-زبانی تجزیه شدند ... ۲- جابه‌جا کردن یا حذف جمعیت‌ها به منظور ایجاد واحد سیاسی همگن‌تر. بعد از فروپاشی یوگسلاوی سابق و طی جنگ‌های بالکان، از این پدیده به‌عنوان پاکسازی قومی یاد شد ... ۳- آسیمیلاسیون [Cultural assimilation] یا همگون‌سازی فرهنگی. جمعیت‌های فرودست می‌توانند زبان و آداب و رسوم گروه مسلط را بپذیرند ... چین را چه بسا بتوان بزرگ‌ترین نمونه همگون‌سازی دانست ... ۴- تعدیل هویت‌های موجود به منظور هماهنگ کردن آن‌ها با واقعیت‌های سیاسی. همه پروژه‌های ملت‌سازی به هنگام تبدیل افکار و ایده‌ها به واقعیت نهایتاً با موانع سیاسی عملی روبه‌رو می‌شوند و در مواجهه با سیاست قدرت عریان اغلب این ایده و اندیشه است که رودتر جا خالی می‌کند.» (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۲۰۶ - ۲۰۴)

II. اگر کشورهای «فراهم آمده از قبایل» هم چون مالزی، یا ملت‌های نوظهور مانند ترکیه، قادر باشند تا با دست‌وپا کردن یک هویت ملی حداقلی، و یک ملت‌سازی حداقلی، با سرعتی چشمگیر از جوامعی با پیشینه طولانی‌تر و از جمله ایران سبقت بگیرند، در این صورت، آن قدمت هویت ملی، به رغم آن‌که مورد تمجید و تفاخر طباطبایی است، مزیتی برای حرکت به سوی توسعه به‌شمار نخواهد آمد.

جدول (۹): تاریخ تحولات اجتماعی و سیاسی در اروپا (میلادی)	
بازه زمانی وقوع	موضوع تحولات
۱۳۰۰ تا ۱۶۵۰	وقوع رنسانس (خردگرایی، بازگشت به فلسفه یونانی و حقوق رومی)
۱۵۱۷ تا ۱۶۰۰	نهضت اصلاح دینی یا رفرماسیون
۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰	انقلاب تجاری، عصر سفرهای دریایی و تولد بورژوازی
۱۶۰۰ تا ۱۸۰۰	ظهور دولت‌های مطلق، وستفاليا و تولد ملت-دولت
منبع: (زیناکلام، ۱۳۹۵، ۲۰۶، ۱۸۲، ۱۰۹، ۸۹)	

### ۱- ح) مهندسی‌های اجتماعی در تجربیات آسیایی

کارل پوپر، ضمن پذیرش مهندسی اجتماعی تدریجی، مهندسی‌های اجتماعی عظیم را نکوهش می‌کند. (بشیریه، ۱۳۹۹ ب، ۹۴)

در واقع پوپر فرزند دورانی بود که رویکردهای مبتنی بر مهندسی‌های اجتماعی عظیم، چه از نوع مارکسیسم روسی و چه از نوع نازیسم آلمانی، جهان را با بحرانی عظیم مواجه کرد. به همین سبب نیز، مهندسی اجتماعی از مقبولیت بسیار نازلی در نزد صاحب‌نظران آن دوران برخوردار بوده است.

اما واقعیت از این قرار است که در اغلب تجربیات توسعه آسیایی، شاهد سطوح گوناگون و گاه عظیمی از مهندسی اجتماعی هستیم. برخی از آن‌ها نظیر مالزی، ترکیه، سنگاپور سطح بسیار بالایی از مهندسی اجتماعی را به شکلی غیرتدریجی و موفقیت‌آمیز تجربه کرده‌اند. در حالی که خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، قادر به توضیح این موارد نیست.

به عنوان نمونه، در ترکیه که بیش از ۹۰ درصد آن مسلمان بودند، کمال آتاتورک پروژه «اسلام‌زدایی» را در پیش گرفته و «ملی‌گرایی» را جایگزین «اسلام‌گرایی» می‌کند و حروف لاتین را به جای خط سنتی عثمانی به خدمت می‌گیرد؛ و برعکس، در کشوری نظیر مالزی، که تنها ۶۰ درصد آن مسلمان بوده‌اند، ماهاتیر محمد می‌کوشد تا «اسلام‌گرایی» را جایگزین «ملی‌گرایی» کند.

قابل فهم است که نه مالزی کنونی مطابق طراحی اولیه مهاتیرمحمد کاملاً اسلامی شده و نه ترکیه معاصر متناسب با آمال آتاتورک اسلام‌زدایی شده است. اما هر دو کشور توسعه‌یافته هستند.



## ۱- ط) محاکمه روشنفکران و تبرئه سیاستمداران

طباطبایی در سرتاسر آثار خود، به انتقاد از روشنفکران دوران پهلوی دوم و به‌ویژه روشنفکران دو دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی (۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ میلادی) برمی‌خیزد و آنان را مسبب اصلی نابسامانی‌های کنونی ما می‌داند.<sup>۱</sup> طباطبایی در متأخرترین اثر خود می‌نویسد:

این‌که از دهه‌های پیش گفته بودم که انحطاط تاریخی و زوال اندیشیدن در ایران ما را در شرایط امتناع قرار داده است به معنای این بود که در شرایط تصلب سنت فهم تحولات ایران، در ذهن و عین، غیر ممکن خواهد شد. یک تعبیر دیگری که پیش‌تر به کار برده بودم و ناچار اشاره‌ای دیگر به آن می‌کنم مشکل جدال قدیم و جدید یا سنت و تجدد است. حاصل این بحث‌ها این بود که حدود و ثغور اندیشیدن قدیم و جدید بر ما روشن نشده است. انقلاب پنجاه و هفت، و نظریه‌پردازان چپ، راست و مذهبی آن، با التقاطی که از «روشنفکری» و «دینی» ایجاد کرده بودند، توانستند این توهم را ایجاد [کنند] که ترکیب «آسانی» از قدیم و جدید ممکن است و «گذرگاه عافیت» چندان هم «تنگ» نیست که حافظ به اشتباه گفته بود. (طباطبایی، ۱۴۰۱ ب)

و باز ادعای خود را دوباره در همان‌جا تکرار می‌کند که:

شریعتی، مانند رفقای چپ خود، تاریخ نمی‌دانست و آنچه به نام اسلام‌شناسی تدوین کرده بود اسلام خیالی ناتاریخ‌مند ایدئولوژی او بود و ربطی به هیچ یک از «اسلام‌های موجود» نداشت. آن «اسلام ایدئولوژیکی» التقاطی از مارکسیسم مبتدل از نوع چریکی، توده‌ای و تنها هدف آن نیز انقلاب بود. (همان)

طباطبایی تأکید موکدی بر داشتن درکی تاریخی از وقایع و احوالات دارد و روشنفکران ایدئولوژی‌زده ایرانی را، بریده از تاریخ می‌داند. در حالی که خود او توجه اندکی به بستر تاریخی شکل‌گیری این تفکرات دارد.

در بازه زمانی دهه ۱۹۱۰ تا ۱۹۷۰، جهان، دو جنگ جهانی عظیم را تجربه می‌کند. جنگ میان ژاپن و آمریکا، با فرو افتادن دو بمب اتمی بر سر ژاپن، و گشتار وسیع و بی‌رحمانه مردم غیرنظامی خاتمه می‌یابد. حدفاصل ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۰، رکورد بزرگ اقتصادی، ادعای برتری کاپیتالیسم را مورد تردید قرار می‌دهد. در مقابل، انقلاب بلشویکی در ۱۹۱۷، با ادعاهای عدالت‌خواهانه مورد توجه همه جهان قرار می‌گیرد. در دهه ۱۹۶۰ بیش از ۶۰ درصد از مردم جهان هنوز در زیر خط فقر قرار دارند. در سال ۱۹۶۱، پل ساموئلسون از موضع یک اقتصاددان غربی مدعی می‌شود که در دهه ۱۹۸۰، اقتصاد شوروی از ایالات متحده پیشی خواهد گرفت. ساموئلسون همان کسی بود که در ۱۹۷۰

<sup>۱</sup> مثلاً رجوع کنید به (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۱۹ و ۲۳۸، ۴۵) و (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۹۶)

برنده جایزه نوبل اقتصاد شد. در ۱۹۷۰ بحران‌های محیط زیستی سر بر می‌آورد و جهانیان را متوجه این مقوله جدید می‌کنند.

وقایع نامیدکننده صرفاً محدود به محیط خارجی آن دوران نمی‌شود. بلکه در داخل کشور هم داده‌هایی برای ناامید شدن روشنفکران وجود داشته است. به طوری که جیمز برادفورد دلونگ<sup>۱</sup> در کتاب «لم دادن به اوتوپیا: تاریخ اقتصادی قرن بیستم»<sup>۲</sup> مدعی است که پیش از انقلاب ۵۷، اصلاحات ارضی سبب شده بود تا اوضاع اقتصادی روستاییان مختل شود. در نتیجه بخش بزرگی از ایشان به شهرها مهاجرت کرده و حاشیه‌نشین این شهرها شده بودند. به این اعتبار، بخش مهمی از جامعه ایرانی از منافع توسعه اقتصادی دهه ۴۰ سودی نبرده و مبدل به پایگاهی اجتماعی بزرگی برای رهبران انقلاب شده بودند. (بهرامی، ۱۴۰۲)

بنابراین، جامعه روشنفکری ایران نیز در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ خورشیدی (دهه‌های ۵۰ تا ۷۰ میلادی)، متأثر از داده‌هایی بود که از محیط داخلی و جهانی دریافت می‌کرد. اما طباطبایی بدون توجه به این بستر تاریخی، بر «ناتاریخ‌مندی» روشنفکران آن دو دهه می‌شورد، در حالی که قادر نیست که توضیح بدهد که چرا هیچ روشنفکری که از منظر او معقول باشد، در آن دو دهه ظهور پیدا نمی‌کند.

طنز ماجرا آن جاست که خود طباطبایی نیز در همان دهه ۵۰، دل در گرو مارکسیسم و آلتوسر داشته و کتاب «فلسفه و لنین» را ترجمه می‌کرده و از «احسان طبری» - نظریه‌پرداز، عضو کمیته مرکزی و عضو هیئت سیاسی حزب توده ایران - به عنوان یکی از بزرگان اندیشه فلسفی در ایران یاد می‌کرده است. (میری در سمینار، ۱۴۰۲)

در واقع خود طباطبایی نیز بریده از تاریخ است و روشنفکران آن دو دهه را بدون اتکا به شرایط تاریخی‌شان، صرفاً با استناد به دانش امروزین خودش قضاوت می‌کند. مبرهن است که تصاویر سیاسی و اقتصادی مثبتی که ما اکنون از دستاوردهای لیبرالیسم در جهان داریم، بسیار متفاوت از تصاویری است که روشنفکران دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی - به‌ویژه پیش از فروپاشی شوروی و تحولات چین - از جهان داشتند.

چرا مارکسیسم ایرانی از منظر طباطبایی «مارکسیسم مبتدل» بوده است؟ (طباطبایی، ۱۴۰۱ ب) و شاخص ابتلا به ابتدال چیست؟

واقع امر از این قرار است که پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴)، مارکسیسم - لنینیسم نیز به عنوان یک رقیب جدی دیگر وارد میدان سیاست در ایران می‌شود.<sup>۳</sup>

در واقع از زمان تشکیل شوروی سوسیالیستی از حوالی ۱۹۱۷ به بعد، خوانش مارکسیسم روسی که به مارکسیسم-لنینیسم مشهور بود، مبدل به رایج‌ترین نسخه

<sup>1</sup> James Bradford (Brad) DeLong

<sup>2</sup> Slouching Towards Utopia: An Economic History of the Twentieth Century - 2022

<sup>3</sup> پیش از ۱۹۱۷، جریان‌های فکری چپ در ایران حضور کم‌رنگی داشتند. اما پس از تشکیل شوروی سوسیالیستی در ۱۹۱۷ به بعد، جریان چپ در ایران، مبدل به رقیبی جدی در مواجهه با سایر جریان‌های فکری می‌شود.

مارکسیستی در آسیا و آمریکای جنوبی شده بود.<sup>۱</sup> در اواخر دهه ۱۹۴۰ به بعد، رویکردهای چریکی اعم از مائوئیستی و سپس کوبایی، با اقبال زیادی در آسیا و آمریکای جنوبی مواجه شده و در این کشورها گسترش می‌یابند.

بنابراین آنچه در ایران پس از مشروطه رخ می‌دهد، تفاوت چشمگیری با سایر کشورهای جهان نداشته است. جریان‌های فکری و سیاسی چپ در ایران نیز پس از مشروطه، به موازات و به‌مانند سایر جوامع، گسترش یافته و به فعالیت پرداخته‌اند.

وانگهی اگر بتوان در تأسی از طباطبایی، شاخصی را برای «ابتدال» تعریف کرد، بسیاری از جریان‌های چپ در کشورهای که اکنون توسعه‌یافته‌تر از ما به‌شمار می‌روند، بسیار مبتدل‌تر از نسخه مارکسیسم ایرانی بودند. به عنوان نمونه، مائوئیسم چینی و پولپوتیسم کامبوجی، مرگ میلیون‌ها انسان بیگناه را در کارنامه عملکرد خود دارند.

خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، در گام نخست این ادعا را مطرح می‌کند که، مشکلات امروز جامعه ما، منبعث از نقش مخربی است که روشنفکران دوران پهلوی دوم، پیش از انقلاب ۵۷ ایفا کرده‌اند و سیاست‌مداران پیش و پس از انقلاب نیز همواره تابع ایشان بوده و هستند. سپس در گام بعدی، از این مقدمات این‌طور نتیجه‌گیری می‌کند که تنها چاره کار، تحول در اندیشه و فرهنگ است. اندیشه و فرهنگی که در گذشته، توسط روشنفکران (شریعی و آل‌احمد) تخریب شده است. این دیدگاه، مدعی است که اگر در لحظه اکنون، امور کشور اصلاح نمی‌شود، به این دلیل است که این تحول در اندیشه و فرهنگ رخ نداده است و برای اصلاح امور جامعه، مطالبه کافی وجود ندارد.<sup>۲</sup>

طبعاً، پی‌آمدهای ادعای مذکور از این قرار است:

I. عرصه سیاست و سیاستمداران تبرئه می‌شوند؛ چرا که ادعا می‌شود که چشم سیاست‌مدار به دهان جامعه دوخته شده است و عرصه سیاست، مطیع و فرمانبر عرصه فرهنگ است و مسببان اصلی مشکلات کنونی جامعه ما، روشنفکران، ایدئولوژی‌ها و محصولات فرهنگی ایشان است، چون ادعا می‌شود که آنان چنین تفکر و نگرشی را برای سیاست‌مداران ایجاد کرده‌اند.<sup>۳</sup>

۱ حسین بشریه در کتاب تاریخ اندیشه‌های سیاسی خود از ۸ خوانش عمده از مارکسیسم نام می‌برد که عبارت هستند از: «مارکسیسم ارتدکس»، «مارکسیسم تجدیدنظرطلب»، «مارکسیسم انقلابی»، «مارکسیسم روسی یا مارکسیسم لنینیسم»، «مارکسیسم فلسفی»، «مارکسیسم انتقادی یا مکتب فرانکفورت»، «مارکسیسم اگزیستانسیالیست» و «مارکسیسم ساخت‌گرا». هر کدام از این خوانش‌ها در یک دوره زمانی متولد و مطرح شده‌اند و ۴ خوانش آخر، عمدتاً در اروپا رواج داشتند و مورد مذمت تنوریسین‌های مارکسیسم روسی بودند. (بشریه، ۱۳۹۹ الف)

۲ به‌عنوان نمونه، رجوع کنید به مباحث این دو نشست: (نشست مشترک، ۱۴۰۲ الف) و (نشست مشترک، ۱۴۰۲ ب)

۳ آیا تداوم فیلترینگ شبکه‌های اجتماعی به این دلیل است که تقاضای کافی برای خاتمه دادن به آن در جامعه وجود ندارد؟ آیا سیاست‌مدار منتظر افزایش تقاضاست تا پس از آن نسبت به آزادسازی این شبکه‌ها اقدام کند؟

II. کنش‌ها و پروژه‌های سیاسی بهبوده تلقی می‌شوند و برای حفظ وضع موجود، تولیداً نوعی «بی‌عملی سیاسی» تجویز می‌شود. چرا که ایجاد هر تحولی در جامعه، موکول به اصلاح فرهنگ و تحول اندیشه می‌شود و ادعا می‌شود که کار را باید از همان جایی اصلاح نمود که قبلاً خراب شده است. در واقع هرگونه تحول اجتماعی منوط به اجرای «پروژه تحول فرهنگی» و «پروژه تحول اندیشه» می‌شود؛ پروژه‌هایی که فاعلان آن و زمان انجامش نامعلوم هستند.

III. این ادعا که مسببان مشکلات کنونی، روشنفکران دیروز هستند، می‌تواند مستمسکی برای سرکوب روشنفکران امروز باشد. در نتیجه، نیروهای سرکوبگر در هر جامعه‌ای، می‌توانند با اتکا به تئوری‌هایی از این دست، خاموش کردن، تخریب یا حذف روشنفکران را توجیه کنند.

چنین به نظر می‌رسد که نتایج سه‌گانه فوق، به شدت از سوی عرصه سیاست و سیاست‌مداران استقبال شود. دعاوی مذکور از یک سو، عرصه سیاست و سیاست‌مداران را مسبب مشکلات کنونی جامعه نمی‌داند و از سوی دیگر کنش سیاسی عامه مردم را برای حل مشکلات تعطیل می‌کند و در ضمن، دست «قدرت سیاسی» را برای ساکت کردن «روشنفکران مزاحم» باز می‌گذارد.

ایدئولوژی‌ها و روشنفکران ایدئولوژی‌زده (به تعبیر طباطبایی)، در تمام قرن نوزدهم و بیستم در سرتاسر جهان حضور داشتند و ایران تنها کشوری نبوده که متأثر از آن‌ها باشد.

تمامی کشورهای نظیر ژاپن، کره جنوبی، سنگاپور، تایوان، مالزی، اندونزی، ترکیه، هند و غیره - که اکنون کشورهای توسعه‌یافته یا در حال توسعه محسوب می‌شوند - نقش‌آفرینی گسترده انواع و اقسام ایدئولوژی‌ها، شبه‌روشنفکران، گروه‌های چریکی و شبه‌نظامی، و هم‌چنین جریان‌های فکری و سیاسی موافق یا مخالف تجدد را در گذشته خودشان تجربه کرده‌اند و ما کشوری را در روی نقشه جهان سراغ نداریم که توسعه را در یک فضای تهی از معارض به دست آورده باشد.

نه تنها چهره‌های ایدئولوژیک جوامع غربی و شرقی، از سارتر گرفته تا مائو یا هوشی‌مین<sup>۱</sup>، بسیار تأثیرگذارتر و پرنفوذتر از روشنفکران ایدئولوژی‌زده ما بوده‌اند، بلکه احزاب و جریان‌های سیاسی ایدئولوژیک آن کشورها نیز یک سر و گردن بالاتر از احزاب ایدئولوژیک وطنی بودند. در حالی که بسیاری از آن‌ها از این گذرگاه‌ها عبور کردند و امروز کارنامه درخشان‌تری نسبت به ما دارند.

به عنوان نمونه، دولت کارآمد چین در سایه ایدئولوژی حزب کمونیست آن، به توسعه اقتصادی و انسانی شگرفی در قرن بیستم و بیست و یکم دست یافته است و محتمل است که در آینده‌ای نه چندان دور، به‌ناگزیر، به سوی «حاکمیت قانون» و «دموکراسی» حرکت کند. در ویتنام نیز شاهد وضعیت مشابهی هستیم. احزاب کمونیست ویتنام و چین، در زمره احزابی به‌شمار می‌رفتند که در پرتو آموزه‌های

<sup>1</sup> Ho Chi Minh

ایدئولوژیک خود، منافع پرولتاریای جهان را بر منافع ملی ترجیح می‌دادند. اما همان احزاب امروز الگوهای متفاوت دیگری را در پیش گرفته‌اند.

بنابراین، برجسته کردن نقش روشنفکران و ایدئولوژی‌ها، به عنوان علت‌العلل اصلی عدم موفقیت جامعه ایرانی، قابل دفاع نیست.<sup>۱</sup>

طباطبایی معتقد است که در انقلاب ۵۷، پی‌جویی منافع «امت اسلامی» یا «پرولتاریای جهان» از سوی طرفداران اسلام سیاسی یا مارکسیست‌ها، جایگزین تأمین «منافع ملی» شده بود. اما رفته‌رفته جامعه ایرانی به منافع ملی خود واقف شده است و می‌نویسد:

این انقلاب، در آغاز، توانست با پراکندن خاکستر ایدئولوژی چپی. شریعتی در چشم مردم آنان را از دیدن محروم کند. یکی دو دهه نخست پس از انقلاب، این طور القا می‌شد که زمان دولت‌های ملی گذشته است. این کوششی بود برای پی‌حسی موضعی دادن به ملتی که گیتی انقلاب او را فراگرفته بود. (طباطبایی، ۱۴۰۱ ب)

تحلیل طباطبایی به دو دلیل محل ایراد است:

طباطبایی این‌طور وانمود می‌کند که جریان سیاسی حاکم بر کشور، هم‌چنان از آموزه‌های شریعتی و آل‌احمد پیروی می‌کند و به همین سبب نیز تلویحاً، ضمن تطهیر سیاست‌مداران، مسئولیت مشکلات کنونی ما را از هر قسم، بر عهده اشباح روشنفکران غایب می‌گذارد. واقع ماجرا از این قرار است که پس از انقلاب ۵۷، یک نیروی سیاسی از میان دیگر نیروها، قدرت را به دست گرفته و سپس، ایده‌هایی مانند «پی‌جویی منافع امت اسلامی» را مبدل به شعار و هویت خود می‌سازد. اما اندکی پس از پایان جنگ با عراق (۱۳۶۷)، و روی کار آمدن دولت سازندگی، بخش بزرگی از سیاستمداران و صاحبان قدرت، «منافع امت اسلامی» را فراموش کرده و آموزه‌های شریعتی و آل‌احمد را برای همیشه کنار می‌گذارند.

اما متأسفانه، حتا در متأخرترین مقاله طباطبایی با نام «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی - ۱۴۰۲»، در هم‌چنان روی همان پاشنه می‌چرخد و او هم‌چنان طوری با حرارت درباره خطاهای ایدئولوژیک آل‌احمد و شریعتی سخن می‌گوید که گویی، ارواح آن‌ها هنوز بر سیاست‌مداران جامعه ما حکمرانی می‌کنند و گویی سیاست‌مداران پس از انقلاب، هیچ هدفی به جز به ثمر رساندن آرمان‌های آنان نداشته‌اند.

<sup>۱</sup> تا جایی که به خاطر دارم، در گذشته‌های دور، داستانی از عزیز نسین به نام «اگر مگس‌ها نبودند» را خوانده‌ام. سوژه این داستان علاقه دارد که نویسنده بشود. اما رفته‌رفته متوجه می‌شود که اسباب لوازم نویسندگی از جمله میز تحریر، چراغ مطالعه، کفش راحتی، اتاق مستقل، کاغذ و قلم مناسب، و غیره و غیره را ندارد. به تدریج همه آن‌ها را تهیه می‌کند ولی باز هم نویسنده نمی‌شود. دست‌آخر کشف می‌کند که علت ناکامی او در نویسندگی «مگس‌ها» هستند که مدام وزوز می‌کنند. در این داستان، عزیز نسین قصد دارد تا بگوید که مگس‌های مزاحم در همه‌جای دنیا هستند و کسی که توانایی نویسندگی داشته باشد، با وجود این مگس‌ها نویسنده خواهد شد. به همین ترتیب، منسوب کردن ناکامی‌های توسعه در ایران، به وجود ایدئولوژی‌های رقیب، دست کمی از عارضه‌یابی داستان عزیز نسین ندارد.

در مقاله «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی»، به روال سنوات گذشته، سیاستمداران حاکم تبریته می‌شوند و انگشت اتهام به سوی اشباح روشنفکران ۶۰ سال پیش نشانه می‌رود. در صورتی که سیاستمداران بسیار عملگرایانه‌تر از آنچه طباطبایی وانمود می‌کند، سال‌هاست که آن ایدئولوژی‌ها را کنار گذاشته‌اند و عاملی که امروز بر آنان فرمان می‌راند، اهداف و منافع دیگری است. هر چند که ممکن است در مواقع لزوم، از مستمسک ایدئولوژی نیز برای تحقق اهداف خود بهره بجویند.

### ۱- ی) جذابیت ایدئولوژی‌ستیزی برای خوانش محافظه‌کارانه

ستیز با ایدئولوژی‌ها، و خود را مبرا دانستن از هر گونه ایدئولوژی، رویکرد جذابی برای خوانش محافظه‌کارانه است، و ما را به یاد آن آموزه گران‌بهای بشریه دربارۀ محافظه‌کاران می‌اندازد که نوشته است:

بسیاری از آنان [محافظه‌کاران] محافظه‌کاری را اصلاً ایدئولوژی به حساب نمی‌آورند؛ زیرا ایدئولوژی قاعداً در پی عرضه تعریف معینی از انسان و جامعه و کوشش برای اجرای آن تعریف است؛ حال آن‌که محافظه‌کاری آن‌چه را که محصول تاریخ و سنت است می‌پذیرد ... محافظه‌کاران محافظه‌کاری را گرایش طبیعی و مبتنی بر عقل سلیم<sup>۱</sup> و غیرایدئولوژیک دانسته‌اند؛ اما اگر از بیرون بنگریم، می‌بینیم که محافظه‌کاری ایدئولوژی سیاسی معینی است. (بشیریه، ۱۳۹۹ ب، ۲۳۳ و ۲۳۲)

### ۱- ک) تقبیح توسعه / ترویج بی‌عملی سیاسی

هر چند که سنت فکری محافظه‌کاری، اصولاً خود را فارغ از «ایده‌ها و پروژه‌های توسعه» می‌داند و مخالف هرگونه اقدامات تحول‌گرایانه‌ای است که سبب دگگونی‌های غیرعمدی و تدریجی در جامعه شوند، اما در عمل، مروج «تئوری تقدم تحول اندیشه و توسعه فرهنگی» است.

در مقایسه با خوانش محافظه‌کارانه، خوانش لیبرالیسم محافظه‌کار و خوانش مشروطه‌خواهی از طباطبایی تفسیری استوار بر «تقدم توسعه سیاسی» دارد و مدافع کنش و پروژه سیاسی است.

محمد مهدی مجاهدی در نقد «تئوری تقدم تحول اندیشه و توسعه فرهنگی» می‌نویسد:

فرهنگ‌گرایی، نه تنها فهم ما از سیاست را کاملاً مختل می‌کند و به بن‌بست می‌کشانند، بلکه در عمل نیز ما را به نوعی تعطیلی سیاسی و بن‌بست عمل اجتماعی، می‌رساند. این بحث از آن جهت مهم است که خصوصاً در سال‌های اخیر، پس از دشواری‌هایی که جامعه در ساحت رسمی سیاست ... تجربه

<sup>1</sup> Common sense

کرد، زمینه بسیار مستعدی برای بدبینی به سیاست و در نتیجه، برای رواج ایده گریز و پرهیز از سیاست، فراهم شده است. مراد از فرهنگ‌گرایی در این نوشتار رأی و رویکردی خاص به امر اجتماعی و امر سیاسی و نسبت فرد و اجتماع است. مطابق این رأی و رویکرد، فرهنگ نسبت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های زندگی فردی و جمعی اصالت، تقدم، و تعیین‌کنندگی دارد، آن هم نه تنها از نظر هستی‌شناختی و وجودی، بلکه در هر سه مقام توصیف و تحلیل، تبیین علت‌کاوانه، و هم تجویز. یعنی مطابق این رویکرد، هر تغییر و ثبات معنادار و دیرپا در ساحت سیاست و اقتصاد و اجتماع تنها از راه تغییری فرهنگی می‌تواند حاصل شود. (مجاهدی، ۱۴۰۱)

خوانش محافظه‌کارانه، جامعه را هم‌چون مدرسه‌ای می‌پندارد که گویی دانش‌آموزانش قرار است به‌دور از هرگونه تکاپوی سیاسی و اجتماعی، در انتظار آموزه‌های فلسفی باقی بمانند. بالطبع به اتکای چنین فهمی از طباطبایی، خوانش محافظه‌کارانه مبدل به عاملی در برابر تحولات سیاسی و اجتماعی می‌شود و ایده «تقدم تحول اندیشه و توسعه فرهنگی» را در عمل، مبدل به ابزاری برای تئوریزه کردن «ضرورت استمرار وضع موجود» می‌کند.

در عین حال، هم‌چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ترویج «پی‌عملی سیاسی»، خود یک کنش سیاسی تمام عیار است و در جامعه امروز ایران نیز مروجان مشتاقی دارد که خود فعال‌تر از هر فعال سیاسی دیگری هستند.

#### ۱- ل) تجربیات متفاوت اروپایی در دست‌یابی به توسعه

اجازه بدهید فرض کنیم که یگانه راه‌کار ما برای دست‌یابی به تجدد، همان‌طور که طباطبایی توصیه می‌کند، تکرار تجربه غرب است و «آینده ایران، گذشته اروپاست».

حتا در این صورت هم لازم است بدانیم که در خود غرب (اروپا و آمریکا)، راه‌های کاملاً متفاوتی برای دست‌یابی به توسعه طی شده است. به سخن دیگر، این ادعا صحیح است که در اروپا، «روشنگری» پیش از «توسعه» یا پا به پای آن متحقق شد. اما فرآیند دست‌یابی به توسعه در غرب نیز به‌هیچ‌وجه یکسان نبوده است. از این‌رو، مرور تجربیات غرب (اروپا و آمریکا) از این حیث راهگشا و آموزنده است.

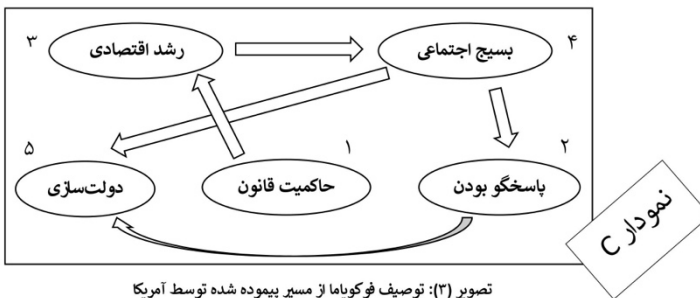
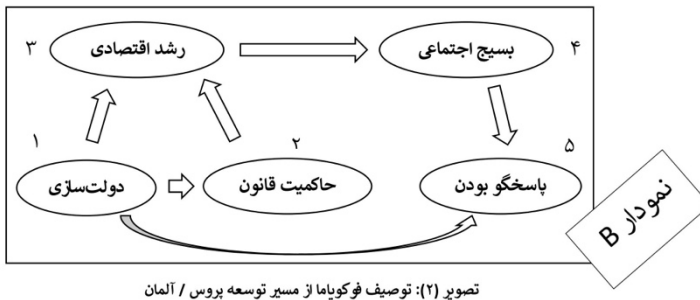
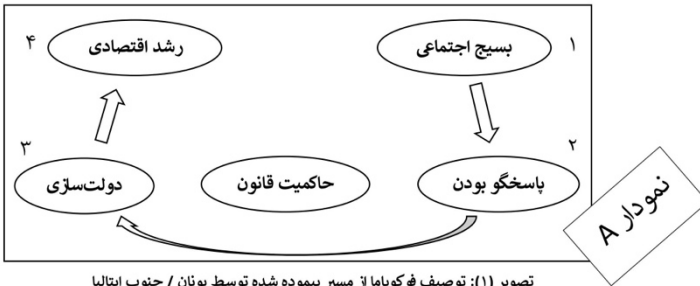
به روایت فوکویاما، برای دست‌یابی به توسعه در اروپا و آمریکا، سه مسیر متفاوت را - با استناد به تعریف‌مان از توسعه - پیموده شده است.

او با ترسیم سه نمودار مجزا، روند این تحولات را در چهار تجربه تاریخی شامل یونان و ایتالیا (نمودار A)، پروس - آلمان (نمودار B) و در نهایت آمریکا (نمودار C)، نشان می‌دهد. (Fukuyama, ۲۰۱۴, ۱۹۵ - ۱۹۷)

او با استفاده از این نمودارها (تصویر ۵)، می‌کوشد تا نشان بدهد که فرآیند توسعه در غرب نیز هم‌سان نبوده است.

در تجربه یونان و ایتالیا (نمودار A)، نخست بسیج اجتماعی تحقق یافته، سپس دموکراسی حاصل شده، پس از آن، دولت‌سازی انجام شده و دست‌آخر، رشد اقتصادی پدید آمده است.

در تجربه پروس - آلمان (نمودار B)، اول دولت‌سازی انجام شده، سپس حاکمیت قانون تحقق یافته، به موازات رشد اقتصادی حاصل شده، به دنبال آن بسیج اجتماعی پدیدار شده و سرانجام، دموکراسی استقرار یافته است.



تصویر (۵): روایت فوکویاما از سه مسیر پیموده در غرب، برای دستیابی به توسعه



در تجربه آمریکا (نمودار C)، گام نخست با حاکمیت قانون آغاز شده است. چرا که «آمریکا وارث سنت قدرتمند حاکمیت قانون در بریتانیا بود.» (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۲۱۴) سپس در گام بعدی، دموکراسی و رشد اقتصادی حاصل شد. متعاقباً بسیج اجتماعی تحقق یافت و دست‌آخر، نوبت به دولت‌سازی رسید.

بنیادی‌ترین جنبه مورد توجه فوکویاما در این بحث، وضعیت تقدم و تأخر، در پیمودن سه گام «دولت‌سازی»، «حاکمیت قانون» و «دموکراسی» است. رحمن قهرمانپور در شرح اهمیت این موضوع می‌گوید:

نظریه‌ای که فوکویاما در این کتاب مطرح و از آن دفاع می‌کند، این است که توسعه، محصول برقراری توازن میان سه عامل دولت کارآمد و بری، حاکمیت قانون و پاسخ‌گویی دموکراتیک است. به نظر وی، در مدل‌ها یا تیپ‌های ایده‌آل توسعه، نظیر آلمان، ابتدا دولت کارآمد و به تعبیری بوروکراسی مستقل ظهور کرده، سپس حاکمیت قانون پدیدار شده و در نهایت پاسخ‌گویی دموکراتیک یعنی انتخابات آزاد و منصفانه به‌وجود آمده است. (قهرمانپور در فوکویاما، ۱۳۹۷، ۵ و ۴)<sup>۱</sup>

اگر بخواهیم مطالب گفته شده در این بخش را تا این‌جا جمع‌بندی کنیم، باید بگوییم که به توصیف فوکویاما، پیمودن سه گام «ایجاد دولت و بری»، «حاکمیت قانون» و «دموکراسی» در اروپا، آمریکا و آسیا، با تقدم و تأخرهای متفاوتی صورت پذیرفته است و حتی در آن‌جا نیز، شاهد توالی یکسانی در کشورهای توسعه‌یافته جهان نبوده‌ایم.

وانگهی این ادعا نیز وجود دارد که در خود غرب نیز، تمامی تحولات سیاسی بر اساس الگوی «تقدم اندیشه بر عمل» صورت نگرفته است. صادق حقیقت، ضمن تأیید نظرات علی میرسپاسی و محمد مهدی مجاهدی در این باره می‌نویسد:

بر اساس نظریه زوال اندیشه، ما در شرایط امتناع قرار داریم، نه در شرایط امکان. در مقابل، بسیاری اندیشمندان معتقدند که مشکل اصلی در اندیشه نیست ... پیدایی و گسترش دموکراسی در غرب لزوماً بر اساس فلسفه نبوده است. (حقیقت، ۱۴۰۲، ۳۴)

## ۲) ترویج نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی

خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، مروج نوعی «نسبی‌گرایی فرهنگی»<sup>۲</sup> و «نسبی‌گرایی اخلاقی»<sup>۳</sup> است.

<sup>۱</sup> هم‌چنین رجوع کنید به (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۱۷)

<sup>۲</sup> Cultural relativism

<sup>۳</sup> Moral relativism

اصل «نسبی‌گرایی فرهنگی»، فرامگانی بودن، فرازمانی بودن، و جهانشمول بودن حقوق طبیعی را مردود می‌داند و معتقد است که این حقوق در هر فرهنگ، می‌تواند تعاریف خودش را داشته باشد.<sup>۱</sup>

به عنوان نمونه، در برخی از مناطق ایران، این سنت رایج بوده و هست که «عقد دخترعموها و پسرعموها در آسمان بسته شده است» و خانواده‌های سنتی، دختران و پسران خانواده را مجاز نمی‌دانند تا آزادانه، افراد دیگری را به عنوان همسر انتخاب کنند. در برخی مناطق دیگر، یک زن پس از مرگ شوهرش مکلف است تا به عقد برادر او دربیاید و فرزندانش باید تحت تکلف برادر شوهر بزرگ شوند. ماجرای پوشش اجباری در ایران نیز، شکل دیگری از قواعدی است که تحت دستورالعمل‌های شرعی به شهروندان تحمیل می‌شود و مدافعان آن در ایران، آن را بخشی از ارزش‌ها و سنن مذهبی و اجتماعی جامعه ایرانی معرفی می‌کنند.

در حالی که در حقوق مدرن، که متکی به آموزه‌های حقوق طبیعی است، کلیه افراد جامعه از این حق برخوردارند تا همسر خود را آزادانه انتخاب کنند و هیچ‌کس نمی‌تواند افراد جامعه را وادار به ازدواج اجباری کند. همین قاعده درباره سبک زندگی هم برقرار است و مطابق حقوق مدرن، تصمیم‌گیری درباره انتخاب نوع پوشش و نظایر آن، برعهده خود افراد است.

اما از منظر نسبی‌گرایان اخلاقی و فرهنگی، جوامع گوناگون ملزم به رعایت حقوق مدرن نیستند و هر جامعه‌ای می‌تواند تابع سنت‌های خود باشد. چرا که درستی یا نادرستی مفاهیم اخلاقی و حقوقی، امری «نسبی» است. به این اعتبار، نسبی‌گرایی فرهنگی نه تنها به «حفظ وضع موجود» کمک می‌کند، بلکه وجود و ضرورت آن را «تئوریزه» می‌کند.

خوانش محافظه‌کاری از طباطبایی، نگران خطر لیبرالیسم است و «نسبی‌گرایی فرهنگی» یکی از ابزارهای تئوریک آن است.

به عنوان نمونه، صحافی نسبت به خطرات دو جریان روشنفکری موجود در کشور هشدار می‌دهد و اولی را «مارکسیسم عامیانه»، و دومی را «لیبرالیسم عامیانه» خطاب می‌کند و خطر دومی را بسیار پیش‌تر می‌داند:

اول آن روشنفکران چپی که با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی آسیب دیدند و اکنون در پی جهان وطنی به صورت مارکسیسم جدید هستند؛ این‌ها در گذشته طرفدار مارکسیسم عامیانه بودند. دوم، روشنفکران جدیدی که طرفدار لیبرالیسم عامیانه‌اند و لیبرالیسم را یک ایدئولوژی می‌دانند و به نظر من خطرشان بیش از گروه اول است ... لیبرالیسم یعنی حکومت قانون ... قانون اما در هر جامعه‌ای متفاوت است، چون هر جامعه‌ای نظم خودجوش خود را دارد. بنابراین بدون ملت، قانون معنا ندارد و نمی‌توان بر همه ملت‌ها یک قانون را حاکم کرد. (می‌زگرد، ۱۴۰۲، ۱۴۲ و ۱۴۱)

<sup>۱</sup> پیروان پست مدرنیسم Postmodernism نیز در این فقره با محافظه‌کاران هم‌نظر هستند.

صحافی در همان‌جا، لیبرال‌ها را، به دلیل دفاع از حقوق طبیعی جهانشمول، متهم به «جهان‌وطنی و فراموش کردن امر ملی» می‌کند.

لیبرال‌ها معتقدند که همه انسان‌ها صرف‌نظر از ملیت خودشان، از «حقوق طبیعی» شامل حق آزادی، حق حیات و حق مالکیت برخوردارند و به عنوان نمونه، حق انتخاب آزادانه پوشش خود را دارند. اما با اتکا به آموزه‌های خوانش محافظه‌کارانه، «قانون آن چیزی است که از عرف یا نظم خودجوش جامعه بیرون می‌آید.»

ممکن است پیروان خوانش محافظه‌کارانه، خود مخالف با حجاب اجباری یا سنگسار کردن زنان، یا ازدواج اجباری دخترعموها با پسرعموها یا سنت «خونبیس» باشند یا دست کم، خود را مخالف این سنت‌ها نشان بدهند. اما پر واضح است که حواله دادن قانون، به «آن چیزی که از عرف یا نظم خودجوش جامعه بیرون می‌آید»، در یک جامعه پیشامدرن و استبداد-زده، راهگشا نیست و مسئله‌ساز است.

نخست به این دلیل که درباره «آن چیزی که از عرف یا نظم خودجوش جامعه بیرون می‌آید»، توافق روشنی وجود ندارد و به‌سادگی می‌تواند مورد سوءاستفاده حاکمان قرار گیرد.

دوم این‌که، هیچ تضمینی وجود ندارد که «آن چیزی که از عرف یا نظم خودجوش جامعه بیرون می‌آید»، در تضاد با «حقوق طبیعی» جهانشمول، شامل حق آزادی، حق حیات و حق مالکیت نباشد.

میرهن است که به رغم ادعاهای مطرح شده از سوی صحافی، هیچ نوع سازمان سیاسی و روشنفکری تناوری در کشور سراغ نداریم که «لیبرالیسم» را - چه از نوع «عامیانه» و چه از نوع «مرغوب» آن - نمایندگی کند. درواقع علت این‌که جریان محافظه‌کاری، خطر «لیبرالیسم» را بیش از خطر مارکسیسم در جامعه ایرانی می‌داند، به این دلیل است که مطالبات لیبرالیستی در جامعه رو به گسترش است و آن چیزی که سبب دلواپسی و اضطراب جریان محافظه‌کاری شده است، افزایش احتمال «تغییر وضع موجود» به عنوان عواقب این مطالبات است.

وانگهی، خوانش محافظه‌کاری از طباطبایی، حامل یک تناقض درونی است. این خوانش از یک سو، هنجارهای جهانشمول را برنمی‌تابد و با استفاده از برچسب «جهان‌وطنی»، آن هنجارها را منفور جلوه دهد، اما از سوی دیگر مدافع برخی از ارزش‌های جهانشمول «مدرنیته» است و شریعتی، آل‌احمد، شایگان و دیگران را به دلیل کم توجهی به کلیت و ذات تجدد نقد می‌کند.<sup>۱</sup>

در پاره ششم و به ویژه در فصل سیزدهم، پدیده نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی را در میان خوانش‌هایی از طباطبایی جست‌وجو خواهیم کرد. هم‌چنین در «پیوست ۹» شاهد کوشش‌های تئوریک جریان محافظه‌کاری - از طریق به خدمت گرفتن هایک - برای تئوریزه کردن نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی خواهیم بود.

<sup>۱</sup> موضوعی که مورد نقد نظام بهرامی کمیل هم بود: (بهرامی کمیل، ۱۴۰۲، الف، ۳۱۲)

### ۳ بهره‌برداری محافظه‌کارانه از تعریف سکولاریسم

به یاد داریم که طباطبایی، به شرح مبسوطی که در «فصل سوم - بخش ۱ - ب» آمد، مدعی سکولار بودن دین اسلام است.

به تفصیلی که در آن بخش آمد، بدالله موقن، مهدی خلجی و حسین بشیریه، در زمره متفکرانی هستند که سکولاریسم را «استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی» تعریف می‌کنند. هم‌چنین برخی نظیر شیدان وثیق و گی آرشه، اصرار دارند تا از منظر تاریخی، لائیسیتته را از سکولاریسم منفک سازند. اما این گروه دوم نیز یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های سکولاریسم را «خودمختاری و استقلال امر دولت و قانونگذاری نسبت به احکام دینی» می‌دانند. در هر دو تعریف، اصل «استقلال حکمرانی از احکام دینی»، یک فهم مشترک و بدیهی از سکولاریسم است.

یکی از نکات قابل تعمق درباره سکولاریسم طباطبایی، فضای اجتماعی و بستری است که این سخن در آن گفته می‌شود: (i) این ادعا در زمان حاکمیت یک «حکومت دینی» هم‌چون جمهوری اسلامی مطرح می‌شود؛ (ii) درک عمومی از سکولاریسم، «استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی» است.

خوانش محافظه‌کارانه، مدافع سرسخت تعریف طباطبایی از «سکولاریسم» و «اصلاح‌طلبی» است. چراکه این تعاریف، مطالبات اجتماعی باری «جدایی دین از دولت» را غیرموجه یا کم‌اثر ساخته و به حفظ و استمرار وضع موجود کمک می‌کند.



## پاره سوم: خوانش لیبرالیستی (لیبرالیسم محافظه کارِ فقهی)

خوانش لیبرالیستی را در تمایز با دیگر خوانش‌ها معرفی و شناسایی می‌کنیم و تعریف حسین بشیریه در توصیف لیبرالیسم را به طور موقت در این‌جا به خدمت می‌گیریم که گفته است:

از دیدگاه فلسفه سیاسی، لیبرالیسم در معنای وسیع آن، فلسفه افزایش آزادی فردی در جامعه تا حد ممکن است؛ و دشمن اصلی آن تمرکز قدرت است که بیش‌ترین آسیب را به آزادی فرد می‌رساند... لیبرالیسم از آغاز همزاد و همراه سکولاریسم (جدانگاری دین از دولت)، مدرنیسم یا سنت‌ستیزی، فلسفه اختیار یا جبرستیزی... نظام نمایندگی، عقل‌گرایی، ترقی‌خواهی و علم‌گرایی بوده است. تأکید بنیادی لیبرالیسم بر حفظ تنوع در همه حوزه‌های زندگی است. از همین‌رو لیبرالیسم ضد وحدت‌گرایی (monism)، تمرکزگرایی، انحصارگرایی، و اقتدارگرایی است... لیبرالیسم با هر گونه سنت دست‌وپاگیر که اختیار و قدرت بازاندیشی فرد را محدود کند مخالف هستند. (بشیریه، ۱۳۹۹ ب، ۱۷)

اما خوانش لیبرالیستی مورد بحث ما در اینجا، از نوع «لیبرالیسم محافظه‌کار» است. به این معنا که با دست‌راستی‌ترین جناح جریان لیبرال سروکار داریم که مبانی فکری «محافظه‌کاری» را با برخی از بنیادهای «لیبرالیسم» در هم می‌آمیزد و شاخه‌ای از «لیبرالیسم محافظه‌کار» را با اتکا به «سنت دینی» و «نهاد روحانیت» خلق می‌کند.

از منظر تاریخی بر این امر واقفیم که اتکا به «سنت دینی»، همواره یکی از رویکردهای شناخته‌شده در برخی از شاخه‌های محافظه‌کاری و هم‌چنین «لیبرالیسم محافظه‌کار» بوده است. (Kraynak, ۲۰۰۵)

در واقع اگر بخواهیم به زبان تخصصی پیتر لاولر<sup>۱</sup> و راجر اسکروتن<sup>۲</sup> سخن بگوییم، کار پژوهشی ما درباره «چهار خوانش»، از مطالعه یک محافظه‌کاری با گرایش شبه‌لیبرال (Liberal Conservatism) در پاره دوم این کتابچه آغاز شده است و اکنون در حال بررسی یک لیبرالیسم محافظه‌کار (Conservative Liberalism) در پاره سوم هستیم. (Lawler, ۲۰۰۳)

آیا محافظه‌کاری می‌تواند تندرو یا انقلابی باشد؟ یا به شیوه‌ای انقلابی عمل کند؟ آیا محافظه‌کاری می‌تواند مدافع رویکردهای انقلابی یا حتی خشونت‌آمیز باشد؟

<sup>1</sup> Peter Lawler

<sup>2</sup> Roger Scruton

اغلب اوقات «محافظة کاری» به غلط، مترادف با رویکردهایی نظیر «اعتدال»، «میان‌روی»، یا «حد وسط را گرفتن» پنداشته می‌شود. در حالی که «محافظة کاری» نه تنها اعتدال نیست، بلکه نوعی «تفریط» به‌شمار می‌رود و می‌تواند «انقلابی دوآتشه» هم باشد. محافظه‌کاران در مواجهه با شرایطی که «سنت» را در خطر ببینند، ممکن است تمامی رویکردهای انقلابی را برای حفظ و بقای سنت به خدمت بگیرند. بشریه در ذیل سرفصلی مربوط به «انقلاب محافظه‌کارانه و انقلابی‌گری محافظه‌کاران» می‌نویسد:

ایدئولوژی محافظه‌کاری به منزله سنت‌گرایی بر حسب نوع سنتی که نظر است (مثلاً سنت ملی یا مذهبی یا قومی) و شیوه اقدام در جهت حفظ یا احیای سنت‌ها (مانند شیوه‌های مسالمت‌آمیز یا انقلاب یا خشونت‌آمیز) و میزان خصومت نظام مستقر با آرمان‌های آن (هم‌چون خصومت نظام‌های سکولار و لیبرال با سنت‌ها) گونه‌های بسیاری پیدا می‌کند و از آن‌چه در غرب [به‌عنوان] سنت محافظه‌کاری شناخته می‌شود، بسی فراتر می‌رود. هم‌چنین محافظه‌کاری ممکن است میان‌رو باشد، مانند (مانند کوشش برای حفظ سنت‌ها در وضعی که هنوز چندان خدشه‌ای به آن‌ها وارد نشده) و یا تندرو (مثلاً در وضعی که آسیب‌های عمده به سنت‌ها وارد شده و احیای آن‌ها مستلزم اقدامات انقلابی است). محافظه‌کاری تندرو اغلب به شکل انقلاب محافظه‌کارانه درمی‌آید. (بشیریه، ۱۳۹۹ ب، ۲۴۰) تأکید از من است.

به همین سبب نیز نباید از این که لیبرالیسم محافظه‌کار مورد مطالعه ما، از «انقلاب ۵۷» طرفداری می‌کند شگفت‌زده شویم. بلکه باید آن را واکنشی در دفاع از سنت‌ها تلقی کنیم.

این عبارت ترکیبی «محافظه‌کار انقلابی» و «انقلاب محافظه‌کار» را می‌توانیم در آثار اندیشمندان دیگری نظیر یدالله موقن نیز بیابیم. (موقن، ۱۳۹۹ ب، ۴۷۴ و ۴۷۲) موقن در توصیف این مفهوم می‌نویسد:

اصطلاح «انقلاب محافظه‌کار»، برخلاف آن‌چه پنداشته می‌شود، در دوره وایمار مصطلح شد نه در سال ۱۹۴۹؛ ولی در حقیقت، این اصطلاح در ۱۹۲۷ رایج شد. (همان، ۴۷۴)

موقن همان‌جا توضیح داده است که مایکل فروند<sup>۱</sup> در سال ۱۹۳۲ کتابی به نام «ژرژ سورل: محافظه‌کاری انقلابی»<sup>۲</sup> می‌نویسد و ظاهراً پس از آن، مفاهیمی مانند «محافظه‌کار انقلابی» و «انقلاب محافظه‌کار» وارد ادبیات سیاسی مکتوب می‌شود.

<sup>1</sup> Michael Freund

<sup>2</sup> Georges Sorel: Der Revolutionäre Konservatismus

## فصل هفتم: منتقدان، راویان و پیروان خوانش لیبرالیستی

برخی از پیروان اندیشه طباطبایی، خوانشی شبه‌لیبرالیستی از آثار او دارند. هر چند که به‌طور کلی، در یافتن کسانی که طباطبایی را «لیبرال» بدانند، در مضيقه هستیم.

در اینجا ناگزیریم تا واژه «لیبرالیسم» را با در نظر گرفتن مجموعه‌ای از ملاحظات به کار ببریم و تبصره‌هایی را به آن بیافزاییم.

محمد قوچانی، ویژگی قابل تأمل آراء طباطبایی را، تجمیع آزادی و دین می‌داند و درباره خوانش خودش از طباطبایی می‌نویسد:

نمی‌دانم فهم من از طباطبایی چه اندازه به او ربط داشت، اما فکر کردم پروژه به خطارفته جمع آزادی و دین را می‌توان از طریق یک «لیبرالیسم محافظه‌کار» (آزادی‌خواهی علاقه‌مند به سنت) پس گرفت. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۳۲۶) تأکید از من است.

قوچانی طی سال‌های اخیر، آخرین دیدگاه‌ها و نظراتش را در یک مجموعه پنج جلدی مدون و منتشر کرده است. همین امر فرصتی را فراهم می‌سازد تا بررسی و نقد آراء و نظرات او، به عنوان نماینده خوانش لیبرالیستی از طباطبایی، میسر باشد.

مجموعه پنج جلدی قوچانی به لحاظ محتوا، از سه حوزه تشکیل شده است: حوزه‌ای از آن، یک تاریخ‌نگاری مفصل و ارزشمند درباره «الهیات سیاسی» در ایران و اسلام است.<sup>۱</sup> حوزه دوم، تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌هایی را شامل می‌شود که می‌توانیم با آن‌ها موافق نباشیم. دست‌آخر، مرام‌نامه «حزب کارگزاران سازندگی» به شکلی معنادار، بخش کوچکی از محتوای این اثر را به خود اختصاص داده است. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۴۵۸ - ۴۳۳)

تلفیق آن کار تئوریک (تاریخ‌نگاری‌ها و تحلیل‌ها) از یک سو، و آن مرام‌نامه در سویی دیگر، این پیام را به مخاطب خود منتقل می‌کند که، آن‌چه در این مجموعه عرضه شده است، بنیان‌های تئوریک «حزب کارگزاران سازندگی» را تشکیل می‌دهد.

جان‌مایه ادعای قوچانی در آن اثر، از این قرار است:

روحانیت همان‌گونه که یکصد سال قبل دولت ایران را مشروطه کرد و همان‌گونه که سه دهه قبل مشروطیت را به جمهوریت ارتقا داد، اکنون جمهوریت را بیش از پیش به صورت دولتی مدنی نزدیک می‌کند. در عین حال

---

<sup>۱</sup> مرادم از «مفصل و ارزشمند» بودن تاریخ‌نگاری انجام شده، کامل بودن، بی‌طرف بودن، یا بی‌نقص بودن آن نیست. چرا که از منظر الهیات سیاسی، رخدادهای دیگری نیز در تاریخ ایران وجود دارند که می‌توانستند در کتاب مطرح شوند. از جمله مواجهه روحانیان دوره صفویه با دگراندیشان دینی و اهل تسنن، یا مسئله بهائیت و شیوه مواجهه اهل تشیع با آن، می‌توانستند نادیده گرفته نشوند یا جای فریه‌تری را در کتاب «الهیات سیاسی» داشته باشند. اما به هر حال، از موضع یک کتابخوان علاقه‌مند به امر پژوهش، اثر پژوهشی قوچانی را منبعی ارزشمند و ماندگار می‌دانم.



نهاد مرجعیت و روحانیت و رهبری مذهبی هم‌چنان پایرجا خواهد بود و اسلامی‌سازی جامعه هم‌چنان بر عهده نخبگان حوزه قرار خواهد داشت. دین در ایران هرگز از حوزه عمومی خارج نمی‌شود، اما دولت بیش از پیش از صورت لویاتانی اسلامی به هیئت سازمانی مدنی در خواهد آمد. (قوچانی، ۱۴۰۲ ج، ۲۵۲) تأکید از من است.

به نظر می‌رسد که رابطه قوچانی با طباطبایی، صرفاً یک رابطه تئوریک و استاد و شاگردی نبوده است. قوچانی نه تنها بخشی از مواد خام سیاسی مورد نیازش را از آثار طباطبایی استخراج کرده است، بلکه موفق شده تا در انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۳۸۸، طباطبایی را مجاب به حمایت از کاندیدای «حزب اعتماد ملی» و «کارگزاران»، یعنی مهدی کروبی نماید. به طوری که طباطبایی در مصاحبه‌ای با رضا خجسته‌رحیمی<sup>۱</sup> در روزنامه اعتماد ملی - ارگان مطبوعاتی حزب اعتماد ملی - ضمن ابراز حمایت از مهدی کروبی می‌گوید:

من فکر می‌کنم که [مهدی] کروبی با برنامه‌هایی که داشته این قابلیت را نسبت به دیگران بیش‌تر دارد و بعد از ایشان هم البته [محسن] رضایی تنها نامزد دیگری است که از برنامه برخوردار است و معقول‌تر است. (طباطبایی، ۱۳۸۸)

در آن ایام، مهدی کروبی خود صاحب امتیاز روزنامه اعتماد ملی بود و قوچانی نیز به عنوان سردبیر همان روزنامه، در آن مصاحبه حضور داشت. البته به شرحی که در پی خواهد آمد، بعدها قوچانی به عضویت حزب کارگزاران سازندگی درمی‌آید.

قوچانی موضع خود را درباره لیبرالیسم چنین تصریح می‌کند:

از لیبرالیسم نمی‌توانیم کلیت آن را بپذیریم، اصلاً هیچ مکتبی را نمی‌توانیم بدین معنا بپذیریم، اما حکومت قانون را در اسلام می‌توانیم بپذیریم، اقتصاد آزاد را در اسلام می‌توانیم بپذیریم، حقوق انسان را می‌توانیم بپذیریم. در مورد این سه تا اجمالاً می‌توانیم بگوییم مشکلی نیست. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۲۹۲). به نظرم کسی می‌تواند از آزادی حرف بزند که از چهار اصل حکومت قانون، اقتصاد آزاد، حقوق فرد و رواداری فرهنگی دفاع کند. (همان، ۳۳۳)

قوچانی خود را مدافع لیبرالیسمی مثبتی بر «آزادی مثبت»<sup>۲</sup> می‌داند که بر علیه دولت و ملت و سنت نیست و در واقع، مدافع freedom است و نه Liberty. (قوچانی، ۲۷۶، ۱۴۰۰)

قوچانی برای نشان دادن اهمیت پیوند «دین» با «لیبرالیسم»، به سراغ مهدی بازرگان و جان لاک می‌رود. او بر «مسیحی بودن» و «دین‌دار» بودن جان لاک به عنوان

<sup>۱</sup> رضا خجسته‌رحیمی، تا همین اواخر سردبیر نشریه اندیشه بویا بود.  
<sup>۲</sup> آزادی مثبت و آزادی منفی، مفاهیمی برگرفته از آراء آیزیا برلین هستند. برای آشنایی بیش‌تر می‌توانید رجوع کنید به: (اتفاق، ۱۴۰۲ ج)

یکی از نظریه‌پردازان لیبرالیسم تأکید می‌کند و آراء مهدی بازرگان را، به عنوان نسخه وطنی از لیبرالیسم اسلامی می‌ستاید. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۹۷ - ۷۵)

با اتکا به این مقدمات، قوچانی چنین لیبرالیسمی را «لیبرالیسم محافظه‌کار» می‌نامد و سپس در تقابل با آن، نسبت به اشاعه لیبرالیسم لائیک ابراز نگرانی می‌کند. لیبرالیسمی که به زعم او، «تمامیت‌خواه» است. قوچانی در دفاع از وجه دینی اندیشه بازرگان و جان لاک می‌نویسد:

لیبرالیسم جان لاک و مهدی بازرگان لیبرالیسمی محافظه‌کارانه در برابر لیبرالیسم تمامیت‌خواهانه است. (همان، ۹۴)

قوچانی، لیبرالیسم غیر دینی را لیبرالیسمی «لذت‌جویانه و ضدارزش» می‌داند در تقابل با آن، لیبرالیسم محافظه‌کارانه و دین‌محور را «فضیلت‌گرایانه و ارزش‌مدارانه» معرفی می‌کند. (همان، ۹۶)

قوچانی از یک سو، منتقد سرسخت سکولاریسم است و کوشش برای جدایی دیانت و سیاست را نکوهش می‌کند و از سوی دیگر، در سودای برقراری حکومتی غیرتئوکراتیک (غیردین‌سالار) است، اما گمان می‌کند که دست یافتن به چنین حکومتی با اجتهاد در فقه میسر خواهد بود. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۶۶ - ۳۳۷) (قوچانی، ۱۴۰۰، ۲۷۵)

هم‌چنان که پیش‌تر گفته شد، می‌توانیم اجزای «سنت قدمایی» طباطبایی را از حیث مفهومی، به سه جزء شامل «سنت دینی»، «سنت حکمرانی» و «سنت ملی» تفکیک کنیم. لیبرالیسم محافظه‌کار قوچانی، از میان این سه، «سنت دینی» را ارجح می‌داند و بر اهمیت و نقش کلیدی آن پای می‌فشارد. طباطبایی پیروزی مشروطه را دستاورد «نهاد روحانیت» و «اصلاح فقهی» می‌دانست و قوچانی نیز، موفقیت‌های گذشته و آینده ایران را به روحانیت نسبت می‌دهد و در تأسی از طباطبایی می‌نویسد:

حکومت قانون و حقوق انسان را می‌توان با اجتهاد در فقه شیعه به دست آورد نه با عبور از آن. (قوچانی، ۱۴۰۰، ۲۷۵)



## فصل هشتم: نقد خوانش لیبرالی

در سرتاسر این کتابچه، مواضع نظری و سیاسی محمد قوچانی را معادل با خوانش لیبرالیستی موجود از طباطبایی قلمداد می‌کنیم. طبعاً روشن و مبرهن است که «لیبرالیسم» یا «لیبرالیسم محافظه‌کار»، الزاماً معادل یا مترادف با آراء قوچانی نیست؛ اما تفسیر قوچانی از طباطبایی، لیبرالیستی‌ترین خوانش موجود از طباطبایی به نظر می‌رسد. افزون بر این، منظومه فکری قوچانی مدون، مکتوب، منسجم و ساختاریافته است و امر بررسی و نقد نظراتش را تسهیل می‌نماید.

### ۱) مقایسه خوانش لیبرالیستی با سایر خوانش‌ها

شباهت‌های مهم و تفاوت‌های بارزی میان خوانش لیبرالیستی قوچانی با سایر خوانش‌ها وجود دارد.

الف) عملگرایی: خوانش لیبرالیستی قوچانی، عملگراست و برخلاف خوانش محافظه‌کارانه، مشوق بی‌عملی سیاسی نیست. قوچانی و حزبش، پروژه‌های سیاسی متعددی را تا کنون اجرا کرده و هم‌اکنون نیز پروژه‌های سیاسی دیگری را در دست دارند. قوچانی، پیروان خودش را از «گفتگوهای صرفاً روشنفکرانه» برحذر می‌دارد و آنان را به «عمل» دعوت می‌کند. (قوچانی، ۱۴۰۲ ج، ۲۸۵)

ب) توسعه‌خواهی و توسعه‌طلبی: خوانش لیبرالیستی، برخلاف خوانش محافظه‌کارانه، توسعه‌خواه و توسعه‌طلب است. قوچانی، عمل سیاسی را معطل «خروج از شرایط امتناع» و «تحول فلسفی» نمی‌کند و در این باره می‌نویسد:

مهم‌ترین نکته‌ای که باید از هزیمت روشنفکری دینی آموخت همان چیزی است که ریچارد رورتی به ما می‌آموزد: «تقدم دموکراسی بر فلسفه» ... اصلاح سیاسی موکول به اصلاح دینی یا فلسفی نیست. به نظرم نه به عنوان یک ایدئولوژی که به عنوان یک روش و سبک زندگی سیاسی (لیبرالیسم سیاسی) می‌تواند در عمل ما را به آزادی برساند. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۳۳۲) تأکید از من است.

این شیوه نگاه به توسعه، در مرامنامه حزب کارگزاران نیز نقش بسته است و در آن‌جا نیز از بن‌بست فلسفی ناشی از «شرایط امتناع» خبری نیست. (کارگزاران در قوچانی، ۱۴۰۲ ب، ۴۴۳)

ج) گذشته اروپا، آینده ایران نیست: از دریچه چشم خوانش لیبرالیستی، «گذشته اروپا، الزاماً آینده ایران نیست.» در نتیجه خوانش لیبرالیستی، برخلاف خوانش محافظه‌کارانه، تحول اندیشه و تحول فلسفی را پیش‌نیاز توسعه نمی‌داند و خود را مقید به یک فرمول ثابت برای توسعه نمی‌کند. به توصیف قوچانی:

یک تاریخ وجود ندارد، یعنی این‌گونه نیست که چون اروپا از نقطه A به نقطه B رسید و مدرن شد، ما هم اگر از نقطه A عبور کنیم و به نقطه B برسیم، مدرن می‌شویم. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۶۲)

د) آیت‌الله خمینی: قوچانی برخلاف خوانش مشروطه‌طلبی، اقدامات آیت‌الله خمینی را مثبت ارزیابی نموده و آن را به عنوان گام‌های بلند بعدی پس از مشروطه بازمی‌شناسد. قوچانی در شرح این ادعا می‌نویسد:

مرحوم شیخ فضل‌الله نوری معتقد بود در اسلام قوه مقننه وجود ندارد ... امام خمینی به عنوان مجتهد مسلم عصر خود و رهبر انقلاب مردمی این باور را تغییر داد. با تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی و امضای آن از سوی امام خمینی و تأسیس پارلمان برای وضع قوانین، مهم‌ترین اقدام در عرفی‌سازی شریعت شیعی رخ داد. گرچه صورتی از راه‌حل میانه مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در قانون مشروطه، یعنی مجتهدین ناظر بر تقنین، به قانون اساسی جمهوری اسلامی هم راه یافت و به نام شورای نگهبان مشهور شد. (همان، ۳۸۲)

به زعم قوچانی، یکی از دستاوردهای بسیار مهم «نهاد ولایت فقیه»، شرعی شدن جمهوریت بود. قوچانی در این باره می‌نویسد:

نهاد ولایت فقیه و تنها نهاد ولایت فقیه توانست انقلابی در فقه سیاسی ایجاد کند و مصلحت را وارد شریعت و جمهوریت را جایگزین خلافت کند. مجلس به عنوان نماینده جمهور در برابر شورای نگهبان به عنوان نماینده مکتب، از حق تقنین برخوردار شد و در واقع این روز بود که جمهوریت به معنای واقعی کلمه شرعیت یافت. (قوچانی، ۱۴۰۰، ۲۰۳)

اگر شورای نگهبان میراث شیخ فضل‌الله نوری است، مجمع تشخیص مصلحت نظام، ارثیه آیت‌الله سیدروح‌الله خمینی است تا همان‌گونه که مشروطه، مشروعه شد، جمهوری هم اسلامی شود. (همان، ۱۹۸)

ه) انقلاب ۵۷: قوچانی و حزب کارگزاران برخلاف خوانش مشروطه‌طلبی، «انقلاب ۵۷» را می‌ستایند و خودشان را برآمده از آن می‌دانند.

قوچانی توضیح می‌دهد که در سال ۱۳۹۳ به عضویت حزب کارگزاران دعوت شده است و سپس به عضویت شورای مرکزی درآمده و در آن‌جا نیز عضو و نایب رئیس کمیته سیاسی شده است. متعاقباً در سال ۱۳۹۴، سند مواضع حزب بر اساس پیشنهاد او، طی ۱۰ جلسه تدوین شده است.

او این اسناد را در انتهای جلد چهارم کتاب خود منتشر کرده است و نخستین سند مندرج در آن‌جا، با این جملات آغاز می‌شود:

«کارگزاران سازندگی ایران» حزبی است ... برآمده از آرمان‌های انقلاب اسلامی و ... (کارگزاران در قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۴۳۵)

و) نهاد روحانیت علیه نهاد پادشاهی: می‌دانیم که «نهاد پادشاهی» و «نهاد روحانیت»، دو نهاد ریشه‌دار در تاریخ و سنت جامعه ایرانی هستند. اما قوچانی و حزب کارگزاران، حذف نهاد پادشاهی به دست نهاد روحانیت را تأیید و تمجید کرده، و از آن واقعه به عنوان ارتقای «مشروطیت به جمهوریت» یاد می‌کنند.

به همین سبب، در لیبرالیسم محافظه‌کارانه قوچانی، «سنت قدمایی» طباطبایی، در «سنت دینی» و «نهاد روحانیت» خلاصه می‌شود و بخشی از دعاوی مربوط به اندیشه ایرانشهری، در درون این دستگاه استدلالی استحاله می‌شود. نگرشی که متمایز با باورهای سه خوانش دیگر است.

در مقام مقایسه، خوانش محافظه‌کارانه، خود را پایبند به کل نظام سنت قدمایی معرفی می‌کند، در حالی که خوانش مبتنی بر لیبرالیسم محافظه‌کار قوچانی، اسلام و نهاد روحانیت را اثرگذارترین عنصر از نظام سنت قدمایی بازمی‌شناسد و بقیه عناصر را در حاشیه می‌داند.

ز) تمرکززدایی از دولت: خوانش لیبرالیستی بر خلاف سایر خوانش‌ها، باور به حکمرانی غیرمتمرکز دارد و منتقد مرکزگرایی است. قوچانی در باب اهمیت این موضوع و روال آن در دنیای جدید می‌نویسد:

در عرصه اجتماع و زندگی عمومی، واقعیت این است که در قرن بیست و یکم، انسان بیش از دولتی بزرگ، اعم از سوسیالیستی یا لیبرالی مقتدر، به دولت‌های کوچک محلی نیاز دارد. افزایش نقش شهرداری‌ها سبب شده است که از نظریه دولت-ملت به نظریه دولت-شهر بازگشتی عظیم صورت گیرد. با لیبرالیزه شدن اقتصاد و فرهنگ و کاستن از نقش دولت در زندگی شهروندان و در عین حال با افزایش بحران‌های اجتماعی مانند محیط‌زیست، نابرابری‌های اجتماعی و کاهش فرصت‌های ترقی و رشد فردی و نیاز به دولت‌های کوچک‌تر و کارآمدتر، سبب شده است تا بیش از پیش، مفهوم دولت به شهرداری نزدیک شود. این نوع دموکراسی نسبت به ملت-دولت مستقیم‌تر و بالتبع دموکراتیک‌تر هم هست، با پدیده فدرالیسم و پلورالیسم قومی و فرهنگی هم سازگاری دارد. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۸۱) تأکید از من است.

ح) حقوق طبیعی: خوانش لیبرالیسم محافظه‌کار، چه در کلام قوچانی و چه در مستندات حزب کارگزاران، با صراحت بیشتری از «حقوق طبیعی» و «حقوق فردی» سخن می‌گوید و برخلاف خوانش محافظه‌کارانه، موضوع را نمی‌بیچاند، از بیان آن طفره نمی‌رود و آن را به تودرتوی سنت‌های گذشته حواله نمی‌دهد. (قوچانی، ۱۴۰۰، ۲۷۷) (کارگزاران در قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۴۳۸) در عین حال نباید از نظر دور داشت که «حقوق طبیعی» و «حقوق فردی» مورد اشاره قوچانی و حزب کارگزاران، مقید به احکام فقهی

است و از نگاه ایشان، حقوق یادشده تا جایی می‌تواند پذیرفتنی باشد که ناقض شریعت نباشد.

## ۲) بررسی آراء لیبرالیسم محافظه‌کار (فقهی)

### ۲- الف) مسئله چیست و چند راه‌حل برای آن وجود دارد؟

یکی از برون‌دادهای مدرنیته در جهان غرب، استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی بوده است. اما پرسشی که پیش روی ما قرار دارد این است که آیا چنین استقلالی در جامعه ایرانی «ممکن» یا «مطلوب» است؟ در پاسخ به این پرسش با چهار جواب مواجه خواهیم شد.

(i) ممکن است و مطلوب است.

(ii) ممکن است، اما مطلوب نیست.

(iii) ممکن نیست، اما مطلوب است.

(iv) نه ممکن است و نه مطلوب.

پاسخ قوچانی به این پرسش صراحت دارد. او بر این عقیده است که استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی در ایران نه ممکن است و نه مطلوب. اما پاسخ طباطبایی به این پرسش، به شرحی که در این فصل خواهد آمد، از صراحت کافی برخوردار نیست.

### ۲- ب) مبانی نظری شکل‌گیری جمهوری اسلامی

برخلاف طباطبایی، قوچانی مدعی نیست که اسلام دینی غیرسیاسی بوده است. او در ابتدای جلد نخست کتابش، تأکید می‌کند که قصد دارد تا میان «اسلام» به عنوان یک دین سیاسی، اجتماعی و مدنی، با «اسلام‌گرایی» به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی، «فاصله‌گذاری» کند. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۱۳)

قوچانی می‌کوشد تا اسلام سنتی (اسلام راستین) را از اسلام‌گرایی (بنیادگرایی) تفکیک کند و توضیح می‌دهد که اسلام‌گرایی «فرزند جهان مدرن است.» این اسلام‌گرایی جدید که در کسوت یک ایدئولوژی سیاسی-اجتماعی در فضای جوامع اسلامی از جمله در جامعه ایرانی ظاهر می‌شود، دارای چهار نوآوری «متجددانه» و «بدعت» است:

۱- احیای حکومت دینی: نخستین بدعت یا نوآوری متجددانه در اسلام‌گرایی نوین، سودای برقراری حکومت دینی یا حکومت اسلامی بوده است. به توصیف قوچانی، حکومت پیامبر اسلام در مدینه‌النبی، یک «حکومت اسلامی» بود. اما یک حکومت دینی یا تئوکراتیک (theocratic) یا دین‌سالار نبود، بلکه شکلی از یک «حکومت مدنی» بود. چرا که پیامبر آن را اداره می‌کرد و روحانیان در اداره آن نقشی نداشتند. پس از فروپاشی خلافت عثمانی، ایده استقرار حکومت دینی به تدریج در جهان اسلام شکل گرفت و در ایران نیز، نخستین بار توسط سیدمجتبی نواب صفوی، این ایده مطرح شد. تا پیش از

نواب صفوی، مداخله علما و مجتهدان در امور سیاسی مسبوق به سابقه بود؛ از جمله می‌توان به نقش آفرینی میرزای شیرازی در نهضت تنباکو یا پشتیبانی و هدایت آخوند خراسانی از مشروطه اشاره کرد؛ اما هیچ‌کدام از علمای طراز اول و دوم اسلام، ادعایی درباره حکومت دینی نداشتند. قوچانی در ادامه توضیح می‌دهد که حتا فدائیان اسلام نیز مدافع جدائی مرجعیت از دولت بودند. پس از نواب صفوی، آیت‌الله خمینی از حکومت دینی سخن گفت و «احیاگر حکومت اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی» بود.

۲- آرمان عدالت اجتماعی: از منظر قوچانی، دومین مورد، گرایش به «عدالت اجتماعی» بود. گرایشی که از تفکرات سوسیالیستی به اسلام‌گرایی نوین سرایت کرد، و ایشان را در جبهه چپ جامعه اسلامی و در تقابل با اسلام سنتی راست‌گرا قرار داد. سید قطب (سید ابراهیم حسین شاذلی قطب) در مصر و شخصیت‌هایی از سازمان مجاهدین، ایده‌پردازان و سخنوران آرمان عدالت اجتماعی در اسلام بوده‌اند.

۳- نهضت اتحاد اسلام: سومین بدعت یا نوآوری متجددانه، گرایش به نوعی جهان‌وطنی اسلامی، یا برقراری انواعی از اتحاد میان مسلمانان جهان بوده است. شخصیت‌های متعددی در جهان اسلام، راوی این نظریه بوده‌اند.

۴- نظریه غرب‌زدگی: چهارمین مورد، شامل مجموعه دعاوی، نظریات و مفاهیمی می‌شود که در ذیل «غرب‌زدگی» مطرح شده و شرایطی را رقم زده است تا «غرب‌ستیزی»، در دستور کار این ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی قرار گیرد. جلال آل‌احمد، احمد فردید، علی شریعتی، محمدرضا حکیمی در ایران و سید قطب در مصر و دیگران، نظریه‌پردازان این وجه از اسلام‌گرایی نوین بوده‌اند. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۳۴-۱۹) (قوچانی، ۱۴۰۲ الف)

قوچانی با استناد به این مقدمات توضیح می‌دهد که اسلام‌گرایی مزبور، پس از گذشت سال‌ها به دو شاخه تقسیم شده است. یک شاخه اسلام‌گرایی تجددستیز است که جریان‌هایی نظیر «طالبان» و «القاعده» نمایندگانش هستند. شاخه دوم از اسلام‌گرایی مزبور، به سوی تجدد می‌رود و مترصد برپایی «شکل‌تازه‌ای از تجدد در جامعه اسلامی» است. به زعم قوچانی، علی عبدالرازق در مصر و راشد الغنوشی در تونس به‌علاوه حمید عنایت، در این باره سخن گفته‌اند. قوچانی درباره این شاخه دوم، که «جمهوری اسلامی ایران» مصداق آن است، می‌نویسد:

اسلام‌گرایی در سال‌های اخیر - به‌خصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و تجربه جمهوری اسلامی - چهره دیگری را نیز از خودش به نمایش گذاشته که نشانه‌هایی از عبور آن از بدعت‌ها و افزایش خدمت‌های آن در راه توسعه تجدد در جامعه‌های اسلامی دیده می‌شود. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۲۸)

## ۲- ج) راه‌کار قوچانی برای آینده ایران

به این اعتبار، رؤیایی که قوچانی در سر می‌پروراند، برقراری یک «حکومت مدنی» است که تحت «حاکمیت قانون» باشد. نه یک حکومت دینی. (همان، ۳۱ و ۳۰) قوچانی



تأکید می‌کند که مهمترین درسی که از طباطبایی گرفته، اهمیت و جایگاه «حکومت قانون» است. (همان، ۳۳۳)

اما چگونه می‌توان به حکومت قانون دست یافت؟ به زعم قوچانی، راه دست‌یابی به حکومت قانون در ایران، مدد جستن از فقه و روحانیت است. قوچانی معتقد است:

حکومت قانون و حقوق انسان را می‌توان با اجتهاد در فقه شیعه به دست آورد نه با عبور از آن. (قوچانی، ۱۴۰۰، ۲۷۵)

اگر فرض کنیم پس از «حقوق انسان»، «حکومت قانون» دومین رکن لیبرالیسم است، آن‌گاه جای خالی فقه را در لیبرالیسم ایرانی احساس خواهیم کرد. (همان، ۲۷۶) تأکید از من است.

قوچانی از چهار سطح سیاست‌ورزی در نظام مطلوب خود سخن می‌گوید و می‌کوشد تا نقش فقها و اهل شریعت را در هر چهار سطح معلوم بدارد:

الف - سیاست‌ورزی برای کسب قدرت: به توصیف قوچانی، «نیروهای اسلامی» می‌توانند با تأسیس حزب و شرکت در انتخابات، در ساختار قدرت سیاسی حضور یابند. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۸۲ و ۳۸۱)

ب - سیاست‌ورزی در عرصه قانون‌گذاری: قوچانی، نظارت فقهی بر امر قانون‌گذاری را، شرط گذار به دموکراسی می‌داند. به زعم او، سازوکار انتخابات باید به گونه‌ای باشد که «آگاهی از فقه»، یکی از «شروط تصدی» کاندیداها باشد. قوچانی توضیح می‌دهد که البته این تنها یکی از شیوه‌های نقش‌آفرینی فقها در حوزه قانون‌گذاری است و توضیح می‌دهد که می‌توان، به راه‌کارهای دیگری مانند «سنای اسلامی در کنار مجلس شورا»، یا دیگر شیوه‌های نظارت فقها بر مصوبات مجلس نمایندگان اندیشید. آن‌چنان که در غرب نیز، برخورداری از دو مجلس در سطوح مختلف مسبوق به سابقه بوده است. بنابراین اینجا هم می‌توانیم یک پارلمان شرعی و یک پارلمان معمولی (عرفی) داشته باشیم.

در این صورت، فقه ناگزیر می‌شود تا پاسخگوی مسائل جدیدی باشد که در عصر مدرن پدید آمده (مسائل مستحدثه) و در این صورت، «فقه عرفی می‌شود». (همان، ۳۸۴ - ۳۸۲)

ج - سیاست‌ورزی در عرصه قضاوت و داوری: از آن‌جا که به استناد مبانی فقه شیعه، قضاوت منوط بر اجتهاد است، بنابراین قضاوت مستلزم آگاهی قاضی از حکم فقه در تمامی موارد حقوقی است. بهره‌مندی از چنین قضاوتی به دو شیوه میسر است: یا قاضی باید ممیز احکام فقهی باشد یا، هیئت منصفه‌ای متشکل از افراد آگاه از احکام فقهی به خدمت گرفته شود. برونداد این مرحله نیز «عرفی شدن قضاوت» است.<sup>۱</sup> (همان، ۳۸۶ و ۳۸۵)

<sup>۱</sup> بنا به تعریف قوچانی، «عرفی شدن شرع» به معنای تفسیر وحی با قوه عقل است. (قوچانی، ۱۴۰۰، ۲۸۱)

د - سیاست‌ورزی در میدان اجرا: با توجه به حضور فقها و اهل شریعت در عرصه‌های پیشین، یعنی «قانون‌گذاری» و «قضاوت»، امور اجرایی مبدل به «امری عمومی» می‌شود. یعنی افراد عادی، بدون برخورداری از دانش فقهی نیز می‌توانند متصدی امور اجرایی در کشور باشند. چرا که ایشان، مجریان احکام فقه و شریعت هستند. قوچانی در تکمیل این مدعا یادآور می‌شود که:

در واقع علت اصلی مخالفت امام خمینی با تصدی ریاست‌جمهوری از سوی روحانیت در اوایل انقلاب اسلامی همین بود و بعدها هم روحانیانی که عهده‌دار این سمت شدند، نه در مقام فقیهانی که به انحصار اجرا معتقدند، که در جایگاه شهروندان نامزد این مقام شدند. (همان، ۳۸۶)

به توصیف قوچانی، کاریست فقه و اصول شرع در امر قانون‌گذاری و قضاوت، معادل با همان «سکولاریزاسیون» یا «عرفی شدن» اختیاری و بدون زور است. (همان، ۳۸۷)

میان سکولاریسم و سکولاریزاسیون تفاوت آشکاری وجود دارد که در مباحث اخیر کاملاً نادیده گرفته شده است. سکولاریسم، یک ایدئولوژی فلسفی و سیاسی است که اراده‌گرایانه قصد دین‌زدایی از سیاست را می‌کند، اما سکولاریزاسیون فرآیندی تاریخی و اجتماعی است که بدون اراده و اجبار زور در گذر زمان رخ می‌دهد و الزاماً نه از سکولاریسم آغاز و نه به سکولاریسم ختم می‌شود. (همان، ۳۷۸)

راه‌کار پیشنهادی قوچانی برای آینده ایران، نوزایی جامعه مدرن از دل فقه و شریعت است. به زعم قوچانی، اصلاح سیاسی وابسته به اصلاح دینی نیست و با یا بدون تحقق آن نیز، پروژه توسعه سیاسی پیشرفت خواهد کرد. البته قوچانی اصلاح دینی را به منزله اصلاح فقه به رسمیت می‌شناسد و کوشش‌های قابل و منتظری را می‌ستاید. در عین حال منتقد سایر پروژه‌های اصلاح دینی و متولیان آن، یعنی روشنفکران دینی است. به سخن دیگر، قوچانی در سنگر دفاع از «نهاد روحانیت» قرار دارد و روشنفکران دینی را نیروهای متخاصم در برابر این نهاد تلقی می‌کند.

### ۳) نقد آراء لیبرالیسم محافظه‌کار (فقهی)

ایده قوچانی برای گذار به نظام حکمرانی مطلوب و حاکمیت قانون، دارای ابهامات و معضلات زیر است:

#### ۳- الف) دموکراسی فقهی

ساختار دموکراتیکی که قوچانی برای نظام حکمرانی آرمانی خودش پیشنهاد می‌کند، دموکراتیک نیست. قوچانی در دفاع از این ساختار شبه‌دموکراتیک پیشنهادی خودش می‌نویسد:

اگر مکانیسم انتخابات را اساس دموکراسی بدانیم و اگر فرض کنیم که آگاهی از فقه اسلامی نه یک امتیاز صنفی بلکه یک شرط تصدی است، هم‌چنان که مثلاً برای ریاست جمهوری یا نمایندگی مجلس حصول شرایطی ضروری است (مثل سواد خواندن و نوشتن یا لیسانس و فوق لیسانس داشتن برای نمایندگان مجلس) می‌توان این نوع مشارکت را هم دموکراتیک دانست. (همان، ۳۸۳)

دموکراسی پیشنهادی قوچانی، قادر به ایجاد فرصت‌ها و حقوق برابر، برای افراد خاص یا افراد خودی است. چرا که اگر یکی از «شروط تصدی» کاندیداها «آگاهی از فقه» باشد، بنابراین افراد غیر مطلع از «احکام فقه شیعه» قادر به حضور در قوه مقننه نیستند. یعنی یک حقوق‌دان زنده یا یک متخصص محیط‌زیست، شهرسازی یا پزشکی، اگر غیرشیعه، غیر مسلمان یا آنتیست باشد، قادر به حضور در نظام پارلمانی کشور نخواهند بود.

### ۳- ب) بازتکرار تجربه نظارت استصوابی

فرض کنیم که ساختار دموکراتیک مورد نظر قوچانی به وجود بیاید و افراد منتخب مردم از میان «نیروهای اسلامی»<sup>۱</sup>، در سه قوه مقننه، قضاییه و مجریه مستقر بشوند. اما این احتمال وجود دارد که عده‌ای به عنوان فقیه و مجتهد، مسندهای نظارتی را تسخیر کنند و سپس با اتکا به تفسیر خودشان از شریعت، راه را بر سایر رقبا ببندند و قدرت را در هر سه قوه قبضه کنند. چرا که می‌توانند آراء خودشان را قدسی و آسمانی جلوه بدهند.

چرا احتمال وقوع چنین خطایی در یک نظام سکولار پایین‌تر است؟ به این دلیل که احکام و قوانین، منشأ، مشروعیت و سرچشمه‌ای «زمینی» دارند و فهم و تفسیر آن‌ها مستلزم اجتهاد خواص نیست.

طرح پیشنهادی قوچانی برای نظام حکمرانی، تفاوتی با آنچه در چهارونیم دهه گذشته در جمهوری اسلامی تجربه شده ندارد و بازتکرار همان ایده «نظارت استصوابی»، به زبانی دیگر است.

### ۳- ج) زندگی شهروندان و تفسیرهای متغیر فقهی

تفسیر از احکام فقهی می‌تواند متأثر از عوامل متعددی تغییر کند: از جمله تفاوت در مبانی اندیشه، ملاحظات خاص، منافع حزبی یا شخصی، یا به دلیل اعمال فشار و غیره.

هم‌چنین ممکن است برخی «کوتاه آمدن‌ها»، مقطعی و تاکتیکی باشند و بنابراین تضمینی وجود ندارد که این «تغییر در تفسیرها فقهی»، دائمی یا همواره دارای روندی مثبت باشد.

<sup>۱</sup> این تأکید بر حضور «نیروهای اسلامی» در عرصه سیاسی، از جانب خود قوچانی است و در همان‌جا، هیچ راه‌کاری برای حضور «نیروهای غیراسلامی» ارائه نشده است. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۸۱)

آیت‌الله خمینی در حالی بازی شطرنج را حلال اعلام کرد که مراجع دیگری مانند آیت‌الله حسین وحید خراسانی، آیت‌الله سیدعلی سیستانی و آیت‌الله محمد صادق تهرانی آن را حرام می‌دانستند. اگر در آن ایام، آیت‌الله خراسانی در جایگاه آیت‌الله خمینی بود، شطرنج هنوز حرام و ممنوع بود. در مورد مسائل پیچیده‌تری مانند مصوبه گروه ویژه اقدام مالی (FATF) یا درباره سلاح‌های کشتار جمعی یا نظایر آن، «نظارت اجتهادی» می‌تواند با چالش‌های افزون‌تری مواجه باشد.

ممکن است که قانون‌گذار، سبک زندگی و شیوه پوشش مورد نظر خودش را مبدل به قانون کند و برای دفاع از آن، به مجموعه‌ای از احکام شریعت رجوع کند. سپس، شهروندانی که از این سبک زندگی یا شیوه پوشش پیروی نکنند، کیفر دهد و مجازات کند. بنابراین کیفیت زندگی شهروندان همواره متغیری از تفسیرهای فقهی خواهد بود.

قوچانی مدعی است که در الگوی حکمرانی پیشنهادی او، قانون‌گذار و قاضی، خودشان متناسب با مقتضیات عصر جدید و مسائل مستحدثه، پاسخگوی مسائل شهروندان خواهند بود. در حالی که امروز شاهدیم که قانون‌گذار و قاضی، پاسخگوی «مسائل مستحدثه» از جمله درخواست پوشش اختیاری یا رفع فیلترینگ شبکه‌های اجتماعی نیستند.

ممکن است قوچانی تقصیرات را به گردن فلان و بهمان بیاندازد و مدعی شود که اگر این‌ها نبودند، آن‌طور نمی‌شد. اما من این حق را دارم که «به عنوان احدی از رعایای این مملکت» نگران باشم. نگران این‌که، چه تضمینی وجود دارد که قوچانی و حزبش، فردای روزگار، اجبار دیگری را با اتکا به احکامی دیگر، بر من و سایر رعایای این مملکت مستولی نکنند؟

### ۳-د) آموزه‌های فدائیان اسلام برای حکمرانی پس از انقلاب ۵۷

در آبان‌ماه ۱۳۲۹، جزوه‌ای از سوی نواب صفوی منتشر می‌شود که بیان‌گر برنامه فدائیان اسلام برای «اسلامی‌سازی» جامعه ایرانی است. رهنمودهای مندرج در این سند، برای تمشیت امور در وزارت فرهنگ چنین است:

آموزگاران مرد برای مدارس دختران و به عکس تعیین نشود. در کلاس‌های ابتدائی برای تعلیم دروس (در نگارش کتب کلاسی و در غیر آن‌ها) به جای مثل‌های زشتی (مثل این‌که: رضا خوب تار می‌زند) که برای آموزش دروس فارسی و غیره به کار رفته، مثل‌های اسلامی و اخلاقی زده شده و برای تعلیم به کار رود ... به جای دروس غلط و غیر مشروع، دروس دینی قرار دهند و در تمام دبستان‌ها اذان و نماز جماعت و دعا معمول و مقرر گردانند. (فدائیان اسلام در مجلسی و صادق، ۱۳۹۹، ۱۱۱ و ۱۱۲)

هم‌چنین رهنمودهای جزوه مزبور، در باب شیوه مناسب دیپلماسی و روابط بین‌الملل از این قرار است:

مشکلات علمی دنیا را (از لحاظ علوم مختلف طبیعی، ریاضی، طب، تاریخ و روانشناسی، و هر علمی) با استفاده از منابع علوم اسلام و معارف قرآن حل و آسان کنند. (همان)

و درباره اصلاح امور نظام قضایی کشور می‌نویسد:

بایستی احکام مقدس اسلام و قانون مجازات اسلامی مو به مو اجرا گردد. (همان)

افزون بر این، به‌منظور تنویر وظایف وزارت کشور می‌گوید:

مساجد بزرگی در تمام شهرهای کوچک و بزرگ برای اقامه نماز جمعه در روزهای جمعه بنا نموده، شاه و رجال حکومت از نخست‌وزیر تا کوچک‌ترین مأمور دولت؛ اشراف مملکت، رؤسای اصناف و طبقات مختلف در مرکز و در شهرهای کوچک و بزرگ را به نماز جماعت وادارند. حوزه مقدس روحانیت بایستی برای مرکز و ولایات پیشوای نماز و امام جماعت جمعه عادل و صالح و لایقی طبق قانون مقدس شرع تعیین کند تا بتوانند با شایستگی این وظیفه بزرگ را در مرکز و ولایات انجام دهند و خطبه‌های مناسب و بلیغی مؤثر در تمام روحیات ایراد نموده و در همان‌گاه سخنان خطیب جمعه را به‌وسیله رادیو به دنیا اعلام نمایند. (همان)

دست‌آخر به تعیین تکالیف شهرداری کشور پرداخته و می‌نویسد:

مشروب‌سازی‌ها و مشروب‌خانه‌ها را به کلی نابود نموده از خوردن و حمل کردن و نگاه‌داشتن مشروبات خانمان‌سوز جلوگیری کنند ... از عبور و مرور زنانی که به حجاب اسلام طبق مقررات شرع مقدس پوشیده نیست جلوگیری کنند. (همان)

به نظر می‌رسد که دستورعملی که نواب صفوی و فدائیان اسلام در آبان‌ماه ۱۳۲۹ برای ایجاد به جامعه‌ای اسلامی صادر کرده بودند، مو به مو پس از انقلاب ۵۷ تا کنون اجرا شده است.

قوچانی به دو نکته درباره پیشینه ایده «حکومت دینی» اشاره می‌کند:

اول این که نواب صفوی به رغم این که ناشر رساله‌ای به نام «جامعه و حکومت اسلامی» بود، همواره از جدایی دولت از مرجعیت دفاع می‌کرد. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۲۱) اما پرسش اینجاست که ما چطور می‌توانیم این ادعای نواب صفوی را جدی بگیریم؟ چطور ممکن است دستورالعمل نواب صفوی را در غیاب یک «حکومت دینی» و در شرایط «جدایی دولت از مرجعیت» اجرا کرد؟

دومین نکته مورد اشاره قوچانی این است که تا پیش از نواب صفوی، علمای طراز اول و دوم هرگز سخنی درباره «حکومت دینی» بر زبان نیاورده بودند. (همان، ۲۱ و ۲۰) این ادعا صحت دارد که بخشی از علمای طراز اول مانند آیت‌الله سید حسین طباطبائی

بروجردی موافقتی با فدائیان اسلام نداشتند،<sup>۱</sup> هرچند که در همان ایام، بخشی از اعضای نهاد روحانیت نیز از جمله آیت‌الله سید محمود طالقانی از نواب صفوی حمایت می‌کردند. (مرکز اسناد، ۱۴۰۰)

اما التفات به این وجه از ماجرا نیز بسیار حائز اهمیت است که بخش بزرگی از علمای طراز اول و دوم کشور پس از انقلاب، نه نسبت به اجرای دستورعمل نواب صفوی اعتراضی داشتند و نه با برقراری حکومت دینی مخالفت کردند. به این اعتبار نمی‌توانیم تصور کنیم که در درون نهاد روحانیت نیز، اشتیاقی نهفته و پنهان برای برقراری حکومت دینی وجود نداشته است.

### ۳-۵) پایگاه اجتماعی روحانیت و وضعیت دیانت در کشور

گزارش «نظرسنجی درباره نگرش ایرانیان به دین» در سال ۱۳۹۹ - یعنی یک سال پیش از «جنبش زن زندگی آزادی» - مدعی بود که:

شصت‌وهشت (۶۸٪) درصد جامعه معتقدند که احکام دینی نباید معیار قانون‌گذاری قرار گیرد. (نظرسنجی، ۱۳۹۹)

البته معلوم نیست که این گزارش تا چه حد صحیح یا مغرضانه باشد. اما یک پرسش مهم در برابر پروژه قوچانی قرار دارد: آیا «دیانت» در لحظه اکنون، در همان موقعیت اجتماعی قرار دارد که در انقلاب ۵۷ یا نهضت مشروطه یا جنبش تنباکو قرار داشت؟ پایگاه اجتماعی روحانیت، اکنون در چه وضعیتی قرار دارد؟

این پرسش را مصطفی ملکیان با ادبیات دیگری مطرح کرده است. او می‌پرسد:

پنجاه سال دیگر چیزی داریم که بین ما و شیخ مرتضی انصاری مشترک باشد؟ (ملکیان در قوچانی، ۱۴۰۱، ۳۱۶)

به نظر می‌رسد که قوچانی درکی خطی و ایستا از وضعیت دیانت در جامعه ایرانی در ذهن دارد و فراموش می‌کند که مردمی که زمانی تصویر «یار» را بر سطح کره ماه تخیل می‌کردند، امروز در گوشی‌های همراه خود، اخبار سفر فضایی انوشه انصاری و یاسمین مقبلی را پی می‌گیرند.

<sup>۱</sup> به توصیف صادق طباطبایی: «در یکی از روزهای بهار سال ۱۳۳۱ که نوجوانی ۹ ساله بودم، گروهی از طلبه‌های جوان و سیاسی از تهران عازم قم شده بودند تا با آیت‌الله بروجردی دیدار کنند. طلبه جوانی که بعدها فهمیدم نواب صفوی بود سخنان تندی ایراد می‌کرد که هیچ چیز از آن در خاطر من نمانده است. بعدها خبردار شدم که نواب و یارانش قصد دیدار با آیت‌الله بروجردی را داشتند که ایشان آن‌ها را نپذیرفته بودند. از پدرم شنیدم که چند روز بعد که اصحاب آیت‌الله بروجردی، از جمله پدرم در محضر ایشان بودند، یکی از بزرگان و از مدرسین حوزه (ظاهراً پدر آیت‌الله فاضل لنکرانی) علت این رفتار را از آقای بروجردی سوال کرده و می‌پرسد چرا این افراد را که خواهان حکومت اسلامی هستند، نپذیرفتید؟ ایشان در جواب می‌گویند: این آقایان می‌خواهند شاه را بردارند ولی امثال شما را به جای او بگذارند.» (ویسمه، ۱۳۸۹)

### ۳- (و) کارنامه ناخدای کشتی تجدد و توسعه در ایران

به ادعای قوچانی، روحانیت، ناخدای کشتی تجدد و توسعه در ایران بوده است. روحانیت، در نهضت مرداد ۱۲۸۵، نظام سلطنتی را به پادشاهی مشروطه مبدل ساخته و سپس، در انقلاب بهمن ۵۷، نظام پادشاهی مشروطه را به جمهوریت ارتقا داده است.

اکنون در نوبت بعدی، همان روحانیت قرار است که جامعه ایرانی را به سوی بهره‌مندی از یک دولت مدنی رهنمون سازد. پروژه‌ای که از طریق اجتهاد در فقه شیعه حاصل خواهد شد. قوچانی معتقد است که:

روحانیت همان‌گونه که یکصد سال قبل دولت ایران را مشروطه کرد و همان‌گونه که سه دهه قبل مشروطیت را به جمهوریت ارتقا داد، اکنون جمهوریت را بیش از پیش به صورت دولتی مدنی نزدیک می‌کند. در عین حال نهاد مرجعیت و روحانیت و رهبری مذهبی هم‌چنان پابرجا خواهد بود و اسلامی‌سازی جامعه هم‌چنان بر عهده نخبگان حوزه قرار خواهد داشت. دین در ایران هرگز از حوزه عمومی خارج نمی‌شود، اما دولت بیش از پیش از صورت لویاتانی اسلامی به هیئت سازمانی مدنی در خواهد آمد. (قوچانی، ۱۴۰۲ ج، ۲۵۲) تأکید از من است.

در این قاب عکسی که قوچانی به دیوار تاریخ ایران میخ کوب می‌کند، قصد دارد تا به ما بگوید که «نهاد روحانیت» در کشور، صحنه‌گردان اصلی کلیه تحولات مهم کشور، طی یکصدواندی سال گذشته بوده است. فرض کنیم همین‌طور بوده که قوچانی می‌گوید.

با استناد به ادعای قوچانی، پرسش‌هایی که اکنون پیش روی ما قرار دارند از قرار این هستند که، آیا موقعیت کنونی ما قابل دفاع است؟ و آیا «صحنه‌گردان اصلی وضعیت کشور» کارنامه قابل قبولی دارد؟ آیا «جمهوریت» ما یا «درآمد سرانه» ما، در مقایسه با ترکیه، مالزی یا تایوان قابل قیاس است؟

### ۴) بنیان‌های تئوریک لیبرالیسم محافظه‌کار (فقهی)

#### ۴- الف) گذار از الهیات سیاسی به مدرنیته

در ذیل عنوان «الهیات سیاسی»، متفکران از رابطه میان دین و سیاست، و هم‌چنین از رابطه میان مفاهیم دینی و مفاهیم سیاسی سخن می‌گویند و مضاف بر این، به تفحص درباره چگونگی پدید آمدن «سیاست» از دل «دین» می‌پردازند.

به هنگام تحلیل تاریخی گذار به مدرنیته، دست کم با دو نظریه درباره گذار مواجه هستیم. طباطبایی این دو نظریه را «نظریه تداوم» و «نظریه گسست» می نامد و ما نیز برای همسانی ادبیات گفت و گو و سهولت کار، از همین عناوین بهره می جوئیم.<sup>۱</sup>

بر اساس «نظریه تداوم»، مدرنیته امروز، محصول تحول تدریجی سنت دینی و تطور در درون الهیات مسیحی است. به این اعتبار، خطی ممتد و پیوسته، مدرنیته را به الهیات قرون وسطی و سنت متصل می کند. کارل اشمیت،<sup>۲</sup> کارل لوویت<sup>۳</sup> و مایکل آلن گیلپسی<sup>۴</sup>، در زمره صاحب نظران و اندیشمندان این نظریه هستند. وانگهی، «نظریه تداوم» ربط و نسبت وثیقی به اندیشه محافظه کاری دارد.

اما پیروان «نظریه گسست» در تخالف با نگاه یادشده، بر این باور هستند که مدرنیته، در اثر بروز یک دگرگونی بنیادین در مبانی اندیشه رخ داده است و شکافی عظیم، تفکر سنتی و تفکر جدید را از یکدیگر جدا نموده است. به سخن دیگر مفاهیم دنیای مدرن از جمله «مبانی اندیشه سیاسی و حقوقی قدیم» مبدل به «مبانی اندیشه سیاسی و حقوقی جدید» نشده اند، بلکه از بنیان نفی و ابطال شده اند و از طریق نفی و ابطال آنها، نو جایگزین کهنه شده است و از این طریق بوده که پای به دنیای جدید گذاشته ایم. هانس بلومبرگ<sup>۵</sup>، لئو اشتراوس و میشل فوکو، در شمار متفکران این گروه قرار دارند.

پیروان نظریه تداوم و در رأس آن کارل اشمیت، این ادعا را مطرح می کنند که مدرنیته، نسخه سکولار شده الهیات مسیحی است. در نتیجه تمامی مفاهیم دنیای مدرن، ریشه در همان الهیات دارند. بدین سان، اشمیت بر مدرن بودن مدرنیته می شورد و از موضعی محافظه کارانه، مدرنیته را متهم می کند که پیشینه خود را در پس پرده پنهان می کند.<sup>۱</sup>

به عنوان نمونه، نظریه تداوم، این طور استدلال می کند که «اومانیزم» دنیای مدرن، ریشه در اهمیتی دارد که مسیحیت به انسان می دهد. مسیحیت انسان را مرکز عالم فرض می کند و مسیح را فرزند خدا می داند، فرزندی که در کالبد انسان ظاهر شده و تجسد یافته است.

اما هانس بلومبرگ به عنوان یکی از چهره های مطرح نظریه گسست، استدلال های محکمی در رد دعاوی اشمیت مطرح می کند. بلومبرگ بر این نکته کلیدی تأکید می کند که مشروعیت دنیای مدرن از آن جا ناشی می شود که مالک مفاهیم نوین است، مفاهیمی

<sup>۱</sup> شرح مختصر این نظریات در برخی آثار طباطبایی آمده است و شرح مبسوط آن را می توانیم در کتاب مشروعیت عصر مدرن، نوشته هانس بلومبرگ، و مجموعه مقالات و مناظرات منتشر شده در کتاب تأخیر بنیادین روشنگری ببابید. زانیار ابراهیمی مترجم کتاب اولی و هم چنین مؤلف، گردآورنده و مترجم کتاب دومی نیز هست. برای مطالعه این منابع، رجوع کنید به: (بلومبرگ، ۱۴۰۱) (ابراهیمی، ۱۴۰۱) (طباطبایی، ۱۳۹۵ ب، ۱۷۲ و ۱۷۳)

<sup>۲</sup> Carl Schmitt

<sup>۳</sup> Karl Löwith

<sup>۴</sup> Michael Allen Gillespie

<sup>۵</sup> Hans Blumenberg

<sup>۶</sup> کتاب الهیات سیاسی کارل اشمیت، یکی از آثار مهم در این حوزه محسوب می شود. پس از اشمیت، پیروانش به دو گروه مختلف تقسیم شده اند.



که تولد دنیای مدرن مرهون آن‌هاست. این مفاهیم در شرایطی استثنایی در تاریخ بشری خلق شده‌اند. شرایطی که هیچ‌گاه پیش از آن تجربه نشده بود. از این رو، مفاهیم مدرن مفاهیم عاریتی نیستند و ریشه در الهیات مسیحی ندارند. افزون بر این، نه تنها مدرنیته، بلکه خود مسیحیت نیز نمی‌تواند ادعای «آغاز مطلق» را داشته باشد و بسیاری از مفاهیم به ظاهر اصیل مسیحی نیز برگرفته از مفاهیم تمدن هلنیستی پیش از خودش است. (بلومبرگ، ۱۴۰۱) (موقن، ۱۳۹۹، ب، ۴۹۸ - ۴۹۳) (ابراهیمی، ۱۴۰۱)

«جهان‌کپرنیکی»، یک نمونه بارز از دعاوی بلومبرگ است، جهانی بی‌نهایت که نه سیاره زمین و نه انسان در مرکز آن قرار ندارند و انسان نیز ذره‌ای کوچک در این جهان بی‌انتهاست. «جهان‌کپرنیکی» نمونه بارزی از نفی الهیات مسیحی و گسست از آن است. گسست از الهیاتی که مدعی بود، زمین مرکز جهان هستی است و همه ستارگان عالم به دور آن در گردش هستند.

البته به نظر می‌رسد که طباطبایی، گرایش بیش‌تری به نظریه گسست داشته باشد. به عنوان نمونه، او درباره نظر بلومبرگ و فوکو می‌نویسد:

اگر نظر بلومبرگ و فوکو را درباره تحول اندیشه در اروپا بپذیریم، باید بگوییم که گسست از مبنای «نظام دانش» ... در تداوم نظام سنت قدمایی صورت گرفته است. این نویسندگان با تکیه بر چنین مقدماتی، ... توانسته‌اند از «مشروعیت دوران جدید» و «شرایط امکان» تجدید و اندیشه جدید سخن بگویند، در حالی که سده‌های پیش از آغاز تحولی نوآیین در نظر و عمل ایرانیان که ما آن را «مکتب تبریز» خوانده‌ایم، به گونه‌ای که گذشت، دوره تصلب نظام سنت قدمایی، گسست تدریجی مضمون مفاهیم از دگرگونی‌های تاریخی و خالی شدن مفاهیم از مضمون آن‌ها بود. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۶۴۸)

هر چند که از منظر طباطبایی، صرف‌نظر از این که پیرو «نظریه گسست» یا «نظریه تداوم» داشته باشیم، تجدید، محصول جدال قدیم و جدید یا به تعبیری دیگر، برونداد رویارویی با نظام سنت قدمایی بوده است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۰۲)

قوچانی به «نظریه تداوم» کارل اشمیت گرایش دارد و به همین سبب نیز، هر تحولی در جامعه ایرانی را صرفاً از درون اندیشه اسلامی میسر می‌داند. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۴۳) اشمیت اثر مهمی به نام «الهیات سیاسی» دارد و کتاب قوچانی نیز، نقدی بر الهیات سیاسی در تاریخ ایران و اسلام است.

#### ۴- ب) تفاوت میان مسیحیت و اسلام در باب سکولاریسم

کار پژوهشی مارک لیلیا<sup>۱</sup> از اهمیت ویژه‌ای در این باب برخوردار است. لیلیا، سکولاریسم را به معنای «جدایی بزرگ دین از سیاست» و «نفی الهیات سیاسی» به کار می‌برد.

اما لیلیا، بر نکته بسیار مهمی انگشت می‌گذارد و آن، تفاوت میان مسیحیت، با اسلام و یهود است. به توصیف لیلیا، جدایی بزرگ در مسیحیت، ریشه در بحران‌های درونی مسیحیت داشت. اما اوضاع در اسلام متفاوت است:

این جهانی است که در آن میلیون‌ها مسلمان معتقدند که خدا، شریعتی را بر آنان نازل کرده که حاکم بر کل امور انسانی است. شریعت اسلامی مثل شریعت راست‌کیش یهودی (هالاخا Halakha) می‌خواهد کل زندگی را پوشش دهد و نه عرصه‌ای خصوصی را که به‌طور دل‌خواهی مرزبندی شده است ... هالاخای یهودی و شریعت اسلامی، هیچ‌یک به این مسئله مجال ظهور نمی‌دهند و به همین دلیل هیچ‌کدام به محرک جست‌وجوی بدیلی مشابه تبدیل نمی‌شوند. (لیلیا، ۱۴۰۲، ۲۸۰ و ۲۸۱)

لیلیا معتقد است که آنچه میان «مسیحیت» و «سیاست» رخ داده است، رویدادی استثنایی و غیر قابل تکرار است و نمی‌توانیم از جهان اسلام انتظار داشته باشیم که پذیرای همان دگرگونی‌ها باشد. چرا که پیوندهای مستحکمی میان اسلام و امر سیاسی برقرار است. (همان، ۲۸۱ و ۲۸۱)

از دریچه چشم لیلیا، «الهیات سیاسی» در اسلام به منزله تبیین و ارائه تعاریف مشخصی از «حکومت مشروع» است و افزون بر این، «اسلام‌گرایی رادیکال»، نیرومندترین «الهیات سیاسی» زمانه ماست. (همان، ۲۷۹) به همین سبب به جامعه غربی تذکر می‌دهد که آن‌ها (مسلمانان و یهودیان) متفاوت نیستند. بلکه این ما (مسیحیان) هستیم که متفاوتیم. (همان، بیست‌وچهار و بیست‌وپنج)

گیلسپی، در اثر پژوهشی خود، به تفاوت مهمی میان اسلام و مسیحیت اشاره می‌کند و می‌گوید تا توضیح بدهد که چرا نحوه مواجهه دو دین اسلام و مسیحیت، با مقولاتی نظیر مدرنیته، فردگرایی، اصلاح دینی و سکولاریسم، بسیار متفاوت است.

به توصیف گیلسپی، یکی از مؤلفه‌هایی که تمایز بارزی بین مسیحیت و اسلام ایجاد می‌کند، «تجسد» است. در نزد مسیحیان، عیسی مسیح فرزند پروردگار است و این بدان معناست که خداوند، در قالب انسانی زمینی نمایان شده است. اما تلقی مسلمانان

<sup>۱</sup> Mark Lilla

<sup>۲</sup> پیش‌تر، درباره محتوای نسخه انگلیسی کتاب (The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West - ۲۰۰۷) نوشته مارک لیلیا، بحث‌های ارزشمندی با پدال‌الله موقن عزیز داشتیم. در زمان ویراستاری نهای این کتابچه مطلع شدم که کتاب لیلیا به زبان فارسی منتشر شده است و با مشورت آقای موقن چند خطی از متن ترجمه شده را به این بخش افزودم.

از پیامبر اسلام این چنین نیست. از دریچه چشم مسلمانان، پیامبر اسلام انسانی زمینی است که از طریق وحی به پروردگار عالم متصل شده است.<sup>۱</sup>

گیلسپی معتقد است که تجسد در مسیحیت، «منزلی شبه‌الهی به انسان‌ها می‌بخشد» و به شکل‌گیری نوعی اومانیسیم کمک می‌کند. در نتیجه، همین انگاره از انسان، شکل‌گیری مفاهیم «حقوق طبیعی» را در نزد کسانی چون جان لاک، در پی داشته است. از منظر گیلسپی، برخلاف مسیحیت، نگاه اسلامی به انسان، ملهم از آموزه‌های محمد غزالی است. چراکه غزالی بر این باور بود که اومانیسیم یا هرگونه انسان‌محوری، «شورش علیه خداوند» است. گیلسپی در این باره می‌نویسد:

این جریان اندیشه در اسلام، به دلیل کاهش ارزش فرد و تمرکز عرفانی بر خدای قادر مطلق، عموماً پذیرای ایده‌هایی نبود که وجه مشخصه مدرنیته در جهان اروپایی بودند. (گیلسپی، ۱۴۰۱، ۴۳۷)

به این اعتبار، گیلسپی تأکید می‌کند که دو عنصر مرکزی لیبرالیسم، یعنی فردگرایی و اومانیسیم، ریشه‌هایی «الهیاتی - مسیحی» دارند و به همین سبب نیز، ریشه‌هایی «الهیاتی - مسیحی» برای مدرنیته و لیبرالیسم قائل است. گیلسپی می‌نویسد:

ما نمی‌فهمیم که مسیحیت‌مان به چه شیوه‌ای فردگرایی و اومانیسیم - دو عنصر مرکزی لیبرالیسم - را شکل بخشیده است، به همین دلیل در نمی‌یابیم که چرا اسلام رادیکال، جهان لیبرال ما را ناپرهیزکار و غیراخلاقی می‌داند. به همین نحو، نمی‌فهمیم که نهادهای لیبرال ما، از چه جهاتی با دیدگاه اسلامی درباره نظم مناسب جهان، ناسازگار است. (همان، ۴۳۹)

مارسل گُشه<sup>۲</sup>، همین نگاه را درباره تجسد در مسیحیت، به طریقی دیگر موشکافی می‌کند. ویلم استایفهاالس<sup>۳</sup> در وصف آرای گُشه می‌نویسد:

در نظر گُشه، جزم تجسد، نشانگر تنشی است که در هسته خود اندیشه مسیحی وجود دارد ... رادیکال شدن این دینامیسم مسیحی، سرانجام حتا سبب «خروج از دین» و درانداختن مدرنیته می‌شود. (استایفهاالس در ابراهیمی، ۱۴۰۱، ۳۲۲)

هم‌چنان که مشهود است، از منظر گیلسپی تجسد در مسیحیت، مددکار فردگرایی و اومانیسیم بوده است و به زعم گُشه، تجسد تنش درون مسیحیت را به سوی مدرنیته رهنمون ساخته است.

<sup>۱</sup> حتا در آیه ۱۷ از سوره مائده در کتاب قرآن کریم، تأکید شده است که «آنان که گفتند که خدا همان مسیح پسر مریم است، کافر شدند.»

<sup>۲</sup> Marcel Gauchet

<sup>۳</sup> Willem Stfahals

طباطبایی تحلیل وارونه‌ای از این ماجرا دارد و تجسد در مسیحیت را مانعی بر سر راه حاکمیت عقل به جای شرع (توسعه منطقه فراغ شرع)<sup>۱</sup> می‌داند. این ادعایی بر خلاف نظرات گیلسپی و گُشه است. طباطبایی در وصف تصویر وارونه خود از نقش تجسد در مسیحیت می‌نویسد:

[در مسیحیت] با بسته شدن دایره تشریح نبوی، دایره وحی برای همیشه بسته نمی‌شود. از الزامات نظریه تجسد این است که در مسیحیت انقطاع فیض ممکن نیست. بلکه با بازگشت عیسی مسیح به پیش پدر، الهام و حیاتی ... ادامه می‌یابد. حیثیت قدسانی عالم که با آغاز تاریخ تجسد حصول پیدا کرده است، راه را بر استقلال طبیعت و اصالت منطقه فراغ شرع و مبنای عرف می‌بندد. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۴۰ و ۳۹)

گوی مسیحیت به دلیل باورمندی به تجسد، راه دشوارتری را برای «حاکمیت عقل به جای شرع» پیموده است و گویی عبور از این گذرگاه برای اسلام ساده‌تر است.

با استناد به مقدمات گفته شده، دو راه‌کار متفاوت پیشنهاد شده است:

(i) راه‌کار فقهی:

طباطبایی از این مقدمات این‌طور نتیجه می‌گیرد که هر کوششی برای حرکت به سوی حاکمیت قانون باید از مجرای اسلام فقهی باشد. قوچانی از این فراتر رفته و نظام حکمرانی مطلوب را، نظامی تحت نظارت فقها و مجتهدان دینی می‌داند. به زعم او، استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی در ایران، نه ممکن است و نه مطلوب.

(ii) راه‌کار سکولار:

در مقابل، برخی از اندیشمندان ایرانی بر این رأی هستند که استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی، «هم ممکن است و هم مطلوب است». حتا برخی فراتر رفته و این استقلال را نه تنها «مطلوب»، بلکه الزامی و ناگزیر می‌دانند. چرا که برقراری پیوند میان احکام دینی و حقوق مدرن، اساساً امری ناممکن است و تجربه یک صد و اندی سال گذشته نیز، ناموفق بودن آن را اثبات کرده است.

#### ۴- ج) تجربه و معنای اصلاح دینی در مسیحیت

آیا تحول جامعه ایرانی وابسته به وقوع پدیده «اصلاح دینی» است؟ اساساً «اصلاح دینی» چیست؟ و در مسیحیت چگونه رخ داد؟ و چه کمکی به تحول اجتماعی کرد؟

در سنت مسیحی، باور بر این بود که مسیح در پایان هزاره اول ظهور خواهد یافت و روز داورى فرا خواهد رسید. رویدادی که آن را «بازگشت دوباره مسیح»، ظهور دوم Second Coming، یا پاروسیا Parousia می‌نامیدند. عدم تحقق این وعده پس از پایان

<sup>۱</sup> منطقه فراغ شرع، یعنی قلمرویی که به جای شرع، «عقل» در آن حاکم باشد. هم‌چنان که برخی از علمای اهل تشیع، بر این باور هستند که در زمان غیبت، وضع برخی از احکام به فقها واگذار شده است.

هزاره نخست میلادی، سبب شد تا آباء کلیسا درصدد ارائه توضیحی برای آن برآیند و پی‌آمد آن هم، سلسله‌ای از تحولات در درون مسیحیت بود.

اروپا طی بازه زمانی ۱۳۰۰ تا ۱۶۵۰ میلادی شاهد «رنسانس»، «نوزایش» یا عصر خردگرایی بود. دوره‌ای که دو مشخصه مهم آن را می‌توان، عنایت به «فلسفه یونانی» و «حقوق رومی» برشمرد.

سپس طی ۱۵۱۷ تا ۱۶۰۰ میلادی، نوبت به «اصلاح دینی» می‌رسد. اصلاح دینی با پیمودن دو گام مهم متحقق می‌شود. در گام نخست، انقلاب پروتستان‌تیسیم در سال ۱۵۱۷ رخ داده و سبب جدایی بخش بزرگی از مسیحیان از کلیسای روم می‌شود. از جمله یک کشیش آلمانی به نام مارتین لوتر می‌کوشد تا واسطه‌ای به نام کلیسا را، میان انسان و پروردگار حذف کند. او در یک اقدام پی‌سابقه، انجیل را از لاتین به زبان آلمانی ترجمه می‌کند تا مؤمنان برای خواندن و تفسیر آن، نیازی به کشیشان و کلیسا نداشته باشند.

گام بلند بعدی ۵۰ سال بعد برداشته شده و امواج انقلاب خود کلیسای کاتولیک را نیز درمی‌نوردد و از درون دگرگون می‌سازد. (زیباکلام، ۱۳۹۵، ۱۸۰ - ۱۰۹ و ۸۹) (کاپلستون، ۱۳۹۹؛ ۵۳۴ - ۵۰۹ و ۹۳، ۹۲) و (کلوسکو، ۱۳۹۷، ۱۴۷ و ۱۴۶)

در تجربه مسیحیت، «اصلاح دینی» دربردارنده دو دستاورد متفاوت بوده است:

وجه «روبنایی» این اصلاحات شامل پیرایش دین می‌شد؛ از جمله سبب شد تا فروش زمین‌های بهشت به مردم در کلیساها متوقف شود.

وجه «زیربنایی» آن که از عمق و اهمیت بیش‌تری برخوردار بود، مترصد تحولات بنیادین و درونمایه بود. تحولاتی که برخی از مهمترین بنیان‌های تئوریک مسیحیت را دگرگون می‌ساخت. این وجه دوم، ارتباط وثیقی با تحول در اندیشه فلسفی و سیاسی زمانه خود داشت و موجبات تولد «فردگرایی» در حوزه دین را فراهم ساخت.

به توصیف جرج کلوسکو، سایر وجوه این تحول و از جمله تغییر موضع مسیحیت درباره قوانین موضوعه و مشروطیت، شاخ‌وبرگ‌های اصلاح دینی بود. اما آن‌چه تنه این درخت به‌شمار می‌رفت، به رسمیت شناختن «فردگرایی» در عرصه دینی و پی‌اهمیت شدن واسطه‌هایی مانند پاپ و کلیسا برای برقراری ارتباط با خدا بود. (کلوسکو، ۱۳۹۷، ۳۰۴ - ۲۴۵)

حذف کلیسا به عنوان میانجی رابطه انسان و پروردگار، صرفاً یک رویداد ساده و معمولی نبود. بلکه بشارت‌دهنده تولد «فردگرایی» در حوزه دین بود. به سخن زیباکلام:

فردگرایی رنسانس، فرد را در حوزه سیاسی و اجتماعی مستقل، خودمختار، مسئول و متکی به خود اعلام می‌کرد و فردگرایی رفرماسیون [اصلاح دینی]، همین وضعیت را منتهی در حوزه شریعت برای فرد قائل می‌شد. (زیباکلام، ۱۳۹۵، ۱۲۴) تأکید از من است.

به بیان دیگر، شناخت و معرفت فردی، نه تنها در عرصه اجتماعی و سیاسی، بلکه در عرصه الهی و جاهت یافته بود و تحصیل این نتیجه، برونداد مهم رفورماسیون یا اصلاح دینی در مسیحیت به شمار می‌رفت.

#### ۴-د) نظریه‌ها و پروژه‌های اصلاح دینی در ایران

به نظر می‌رسد که میرزا فتحعلی آخوندزاده، نخستین کسی باشد که از ضرورت «پروتستانتیسم» در جامعه ایرانی سخن گفته است.

اما این همه ماجرا نیست. چرا که به موازات، مواجهه با دنیای نو و مقتضیات عصر جدید، متفکران و اندیشمندان مسلمان را واداشته است که در جستجوی راهی برای تعامل یا تقابل دین با تحولات محیطی باشند.

برخی از این کوشش‌ها، در حوزه «اصلاح دینی» تعریف می‌شوند. طبعاً هر یک از این راه‌کارها، پیروان، منتقدان و مخالفان خودش را دارد.

پر واضح است که آنچه در این‌جا به نقل از متفکران یا سخنوران «اصلاح دینی» مطرح می‌شود، موضوعاتی در حوزه پژوهش‌های الهیاتی هستند و داوری درباره حق و باطل، یا صحت و سقم آن‌ها، خارج از دستور کار این کتابچه است. چرا که قضاوت درباره آن‌ها مستلزم بهره‌مندی از دانش دینی و انجام پژوهش‌های مرتبط به آن است. اما حکمت طرح مسئله در این‌جا، صرفاً از این قرار است که نمونه‌هایی از کوشش‌ها یا ادعاهای مبتنی بر «اصلاح دینی» را در جامعه ایرانی مرور کرده باشیم و آن‌ها را بشناسیم. (جدول ۱۰)

جدول (۱۰): برخی از دعاوی اصلاح دینی در جامعه ایرانی		
متولیان	رخدادها یا پروژه‌های اصلاح دینی	
بهاثیت / مکتب عرفان کیهانی حلقه	اول	آفرینش یک شاخه دینی نو
اسدآبادی	دوم	سازگاری با نیازهای اعصار
آخوند خراسانی شیخ مازندرانی	سوم	مصالحه «سیاسی/حقوقی/فقهی» در مشروطه
شریعی	چهارم	پروتستانتیسم اسلامی
مجتهد شبستری، سروش و وسمی	پنجم	پروژه‌های «بازسازی متن دین»
محسن کدیور	ششم	تحول در «معرفت دینی»
ابوالقاسم فنائی	هفتم	نظریه «ناظر آرمانی»
قابل - منتظری	هشتم	اصلاح فقه
مصطفی ملکیان	نهم	سکولاریسم: نظریه «عقلانیت و معنویت»
صدیقی یزدچی	دهم	لائسیسم: جدا کردن دین از قلمرو عمومی

اول - اصلاح دینی از طریق آفرینش یک شاخه دینی نو:

«بهائیت» و «مکتب عرفان کیهانی حلقه»، نمونه‌هایی از آفرینش شاخه‌های دینی جدید هستند. پیدایش اولی به قرن نوزدهم برمی‌گردد و دومی، نوظهور و معاصر است. در عین حال به نظر نمی‌رسد که هیچ‌کدام از این نمونه‌ها، چه به لحاظ نظری و چه در عرصه عمل، توانسته باشند تا همان نقش پروتستان‌تیسیم را در اسلام ایفا کنند.

دوم - اصلاح دینی از طریق بازنگری در جوامع دینی:

سیدجمال‌الدین اسدآبادی را می‌توانیم در زمره متفکرانی شناسایی کنیم که درباره بازنگری همه‌جانبه عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، و ایجاد سازگاری دین با مقتضیات عصر جدید سخن گفته است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۱۸۵ و ۱۶۹) (اسماعیل‌نیا، ۱۳۷۶)

اهل فن، یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی را، اتکای او به الگوی «فردگرایی روش‌شناختی»<sup>۱</sup> برشمرده‌اند. بحثی که نیاز به پژوهشی مستقل دارد. (اسماعیل‌نیا، ۱۳۷۶، ۱۸۸)

اهمیت این الگوی معرفت‌شناسی بدین جهت است که مفاهیمی نظیر فردگرایی، خودبنیادی و سوژگی «انسان مدرن»، خویشاوندی زیادی با الگوی «فردگرایی روش‌شناختی» دارند.

در الگوی «فردگرایی روش‌شناختی»، افراد، عناصر بنیادین هر نوع شناخت و کنش اجتماعی تلقی می‌شوند و امر جمعی، برآیند شناخت و کنش یکایک افراد جامعه است. اما در الگوی «جمع‌گرایی روش‌شناختی»<sup>۲</sup>، فرد تابعی از معرفت و کنش جمع است.

سوم - اصلاح دینی از طریق مصالحه «سیاسی-حقوقی-فقهی» در مشروطه

محمود صدری، اصلاح دینی را به دو نوع «بازسازی» و «بهسازی» تقسیم کرده و برای نشان دادن یک نمونه موفق از «بهسازی»، به نقش روحانیت در نهضت مشروطه اشاره کرده و می‌نویسد:

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، مرجع بلامنازع شیعیان ... بدون به چالش کشیدن دین رایج یا تلاش برای بازسازی مبانی سیاسی آن، ردای اصلاح‌طلبی در بر، «مشروطه» انقلابی را مشروع، و «مشروع» ارتجاعی را مغلوب نمود. (صدری، ۱۳۹۵)

باورمندان به وقوع این نوع اصلاح دینی، به دو شخصیت برجسته در نهاد روحانیت، اشاره می‌کنند که از مشروطه حمایت کردند: آیت‌الله شیخ محمد کاظم خراسانی (مشهور به آخوند خراسانی)، مرجع تقلید شیعیان عصر و آیت‌الله شیخ عبدالله مازندرانی.

<sup>1</sup> Methodological individualism

<sup>2</sup> Methodological collectivism

طباطبایی نیز به تفصیلی که در «فصل سوم - بخش ۱ - ب» گفته شد، بر این رأی است که رویداد مشروطه، تنها نوع ممکن از اصلاح دینی در اسلام بوده است.

چهارم - اصلاح دینی از طریق پروتستانتیسم اسلامی:

«پروتستانتیسم اسلامی» علی شریعتی نیز از دیگر پروژه‌های «اصلاح دینی» در تاریخ کشورمان بوده است. علی قاسمی ماجرا را چنین شرح می‌دهد:

پروژه پروتستانتیسم اسلامی، دست کم، دوگونه تقریر و تفسیر می‌پذیرد ... در نگاه نخست، اصلاح دینی به فرآیندی از درون حوزه دین اطلاق می‌شود که سعی در پالایش فرهنگ دینی از کژی‌ها، کاستی‌ها و پیرایه‌ها دارد تا دین بتواند متناسب با اوضاع زمانه، برای حیات فردی و اجتماعی بشر، اثربخش‌تر و جهت دهنده‌تر باشد. اما از نگاه دیگر، اصلاح دینی به برنامه‌ای گفته می‌شود که به منظور تأویل درون مایه‌های دین و بازسازی عناصر فرهنگ دینی بر اساس الگوهای بیرونی و برای آماده‌سازی شرایط برای حضور مدرنیته و تمدن جدید غرب در جوامع دینی طراحی شده است. این دو نگاه را به ترتیب «اصلاح درون‌زا» و «اصلاح برون‌زا» می‌نامند. (قاسمی، ۱۳۸۱، ۲۱۴)

قاسمی معتقد است که روحانیان حامی شریعتی غالباً تمایل دارند تفسیری مبتنی بر «اصلاح درون‌زا» از شریعتی داشته باشند و روشنفکران طرفدارش، درکی مبتنی بر «اصلاح برون‌زا» از پروژه شریعتی دارند. (همان)

پنجم - اصلاح دینی از طریق تحول در «بازسازی متن دین»:

اغلب اندیشمندان مسلمان معتقدند که «وحی» کلام خداوند است و پیامبر اسلام، میانجی انتقال این کلام از پروردگار به انسان‌ها بوده است. اما برخی دیگر از متفکران متأخر اسلامی، بر این گمان هستند که وحی صرفاً قول و گفته پیامبر است.

از میان چهره‌های مطرح در این گروه، محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و صدیقه وسمقی را برمی‌گزینیم و گوشه‌هایی از نظرات ایشان را مرور می‌کنیم. کوشش‌های نظری نواندیشان دینی در این گروه، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی دعاوی‌شان، از جنس تحول بخشیدن به «بازسازی متن دین»<sup>۱</sup> است.

محمد مجتهد شبستری برای نخستین بار در ایران، مسئله فهم هرمنوتیکی از کتاب قرآن را مطرح می‌کند. او تفسیر علامه سیدمحمد حسین طباطبایی از قرآن را که به «تفسیر المیزان» شهرت دارد، تفسیری غیرهرمنوتیکی و ساختارگرایانه می‌داند. از جمله آثار مهم او در این زمینه، سلسله مقالاتی تحت عنوان «قرائت نبوی از جهان» است. شبستری در باب ضرورت کاربست تفسیر هرمنوتیکی برای فهم متون کهن می‌گوید:

اگر دقیق بشویم یک نوع عوض شدن پارادایم در کار است، به این معنا که آن‌ها اصلاً در یک عالم دیگر زندگی می‌کردند و ما در یک عالم دیگر زندگی

<sup>۱</sup> این اصطلاح «بازسازی متن دین»، به شرحی که در پی خواهد آمد، متعلق به محسن کدیور است.



می‌کنیم. آن‌ها زبان و فهم را، پدیدارهای سکولار تاریخی- اجتماعی نمی‌دیدند و ما این‌گونه می‌بینیم. (مجتهد شبستری و معتمد دزفولی، ۱۳۹۶)

عبدالکریم سروش با انتشار مکتوبی به نام «محمد (ص): راوی رویاهای رسولانه» در سال ۱۳۹۲، نظریه جدیدی در باب وحی و کتاب قرآن عرضه می‌دارد. سروش در آن‌جا می‌نویسد که کتاب قرآن، کلام محمد (ص) است و به بیان دیگر، محمد (ص) راوی رؤیاهای رسولانه است. در واقع آن کلام در عالمی خارج از بیداری گفته شده است و به همین سبب رمزآلود است. اما هدایت بشر خاتمه نیافته است و با مکاشفات و مساعی اهل نظر، تداوم خواهد یافت. سروش بر این گمان است که:

مدعای من در این نوشتار این است که ... زبان قرآن، انسانی و بشری است، و قرآن مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد (ص) و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه‌پای زمان پیامبرتر می‌شود، جانش شکوفاتر و چشمش بیناتر می‌گردد و در صید معانی و معارف تیزپنجه‌تر می‌شود. خدا را بهتر می‌شناسد و وصف می‌کند، درکش از رستاخیز و عوالم برین و پسین، ژرف‌تر می‌شود و برای گشودن گره‌های جامعه خویشت، راه‌های تازه‌تر پیش می‌نهد. و اگر عمر بیش‌تری می‌یافت و غواصی را نیکوتر می‌آموخت و حوصله‌ای فراخ‌تر و هاضمه‌ای قوی‌تر می‌یافت، ای بسا که از دریای حقایق، گوهرهای گران‌تر صید می‌نمود و قرآن را فریه‌تر و جهان را توانگرتر می‌کرد. (سروش، ۱۳۹۲)

صدیقه و سمدی نیز با انتشار کتابی به نام «مسیر پیامبری»، به مرور تاریخچه ادیان، اعم از توحیدی و غیرتوحیدی می‌پردازد و مدعی می‌شود که پیامبری، کوششی از سوی انسان برای برقراری ارتباط با بارگاه الهی است و «وحی»، انکشاف فهم انسان از خدا و هستی است. و سمدی می‌نویسد:

من وحی را از بالا به پایین نمی‌دانم، بلکه آن را دریافت‌هایی از پایین یعنی از سوی انسان می‌دانم. به باور من این خدا نیست که می‌کوشد با وحی خود را بر انسان منکشف سازد، بلکه این انسان است که در پی کشف خداست و مکاشفاتی برایش روی می‌دهد. مکاشفات انسان یا پیامبر نمی‌تواند فارغ از تأثیرات فرهنگی و دانش پیامبر، بر اندیشه او باشد. از همین روست که میان وحی پیامبران و فرهنگ و سنن و جهانبینی رایج جامعه و زمان آنان وابستگی فراوانی می‌یابیم. (وسمدی، ۱۴۰۰، ۱۴۲ و ۱۴۱) تأکید از من است.

ایده‌آل‌های پیامبران اگرچه برساخته نیازهای جامعه و شاید برآیند ایده‌آل‌های اجتماع بود، اما ابتکار ایده‌آل‌پردازی در دست آنان بود. آنان بودند که با یک حرکت مبتکرانه مسیری به سوی تحول گشودند. (همان، ۱۰۰)

مسیر پیامبری، نه از خدا تا انسان، بلکه از انسان تا خداست. پیامد این اندیشه آن است که پیامبری، نهادی برساخته انسان است. (همان، ۱۶۳)

طرح این مباحث از سوی شبستری، سروش، وسمقی و دیگر روشنفکران دینی، فضای جدید و بی‌سابقه‌ای در پژوهش‌های الهیاتی گشوده و در سطح گسترده‌ای میان حوزه‌های علمیه و فضای دانشگاهی بازتاب داشته است و مخالفان و موافقان را به واکنش واداشته است.

ششم- اصلاح دینی از طریق تحول در معرفت دینی:

محمد فرامرز (عالمی‌زاده) پژوهشگری ساکن کابل است و نظر برخی از متفکران ایرانی را درباره «اصلاح دینی» جویا شده است. او حاصل کار خود را در قالب کتابی به نام «اصلاح دینی: جنبش‌های اصلاح دینی در کشورهای اسلامی» منتشر کرده است. محسن کدیور، سیدجواد میری، علیرضا معینی، حسن یوسفی اشکوری، محمد محق، بشیر احمد انصاری، محمد اکرام اندیشمند، وحید حلاج و مصطفی ملکیان، در زمره افراد مصاحبه شده بوده‌اند.

محسن کدیور به عنوان یکی از نظریه پردازان «اصلاح دینی»، در شرح نظراتش به فرامرز گفته است:

جنبش اصلاح دینی حداقل در نیم قرن اخیر به دو جریان «اصلاح معرفت دینی» یا «بهبودی»، و «اصلاح اصل دین» یا «بازسازی متن دین» تقسیم می‌شوند. من خود را متعلق به جریان نخست می‌دانم که می‌توان از آن به «نواندیشی دینی» تعبیر کرد. درباره جریان دوم که از آن به «روشنفکری دینی» تعبیر می‌شود می‌توان گفت: روشنفکری دینی در عرضه تولیدات ایجابی به اندازه سلبیات موفق نبوده است. اگر رویکرد روشنفکران دینی به بلاموضوع شدن تدریجی دین، خدا، پیامبر، وحی و قرآن بیانجامد، یعنی اگر روند تدریجی این طیف، سکولار کردن خود دین و تقلیل رو به حذف دین باشد در این صورت دیگر چه جای استفاده از پسوند «دینی» باقی می‌ماند؟ اگر امر قدسی در اندیشه روشنفکری دینی جای خود را به امور دیگری از قبیل فلسفه یا عقلانیت، عرفان، اخلاق، و معنویت داده باشد، روشنفکری دینی باید استحاله خود را به روشنفکری عرفانی، اخلاقی، فلسفی یا معنوی به اطلاع علاقه‌مندان و پیروان برساند. مباحث بسیار اندک ایجابی روشنفکری دینی مباحثی به‌غایت کلی هستند که درباره هر دینی - اسلام یا غیر اسلام - صدق می‌کنند. روشنفکران دینی با این تلقی از پلورالیسم دینی (تساوی همه ادیان در حقانیت و نجات) دغدغه اسلامی ندارد. روشنفکری دینی (قائل به اصلاح اصل دین) اسلام را درنور دیده و به دینی جهانی - جامع بین ادیان - می‌اندیشد که به هیچ هویت خاص دینی و مذهبی خود را مقید نمی‌داند. (کدیور، ۱۴۰۰)

البته برخی از مخاطبان، از سخنان کدیور این‌طور برداشت می‌کنند که او و همفکرانش، اصلاح دینی را تا جایی می‌پذیرند که امر «اصلاح»، از یک مرز معین و مورد قبول ایشان عبور نکند، چرا که عبور از آن مرز، خود ایشان را هم نگران می‌کند.

هفتم- اصلاح دینی از طریق نظریه «ناظر آرمانی»:

ابولقاسم فنائی در کتاب «دین در ترازوی اخلاق»، این ایده را مطرح ساخته که باید داوری میان «اخلاق دینی» و «اخلاق سکولار» را به ناظری آرمانی بسپاریم و اخلاق را مقدم بر دین بدانیم، چرا که پروردگار پیش از آن که خداوند فقه باشد، خداوند اخلاق است.

سپس برای تشخیص حکم ناظر آرمانی در هر موردی بکوشیم تا میان مضمون وحی و حکم عقل، سازگاری برقرار کنیم. در این صورت، اعتبار احکام فقهی منوط به تأیید حکم عقل خواهند بود.

هشتم - اصلاح دینی از طریق اصلاح فقه:

کوشش‌های احمد قابل و استادش آیت‌الله حسینعلی منتظری برای تحقق «اصلاح فقه» را می‌توان از دیگر پروژه‌های اصلاح دینی در ایران بازشناخت.

احمد قابل در سال ۱۳۷۰ به اختیار خود لباس روحانیت را کنار می‌گذارد. کتاب «شریعت عقلانی - مقالاتی در نسبت عقل با شرع» یکی از آثار بسیار مهم او به‌شمار می‌رود که در فضای مجازی منتشر شده است. قابل درباره نسبت عقل و شرع می‌نویسد:

آنچه من برداشت کرده‌ام (و تا هنگامی که کسی مرا به بطلانش قانع نکند، به آن ملتزم خواهم بود) این است که در تمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است و شریعت، تنها «در منطقه الفراغ حکم عقل» حق تشریح و گزینش دارد. (قابل، ۱۳۸۷، ۱۸)

قوچانی مدافع این‌گونه از اصلاح دینی است. قوچانی بر این رأی است که اولاً اصلاح سیاسی مستلزم اصلاح دینی نیست. دوم این که اگر قرار باشد پروژه اصلاح دینی در ایران به ثمر برسد، تنها راه کار آن، پیمودن همان مسیری است که قابل و منتظری، پیش‌تر در آن گام نهاده بودند. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۶۲) (قوچانی، ۱۴۰۰، ۱۴۲)

اما در هر حال، هم‌چنان که گفته شد، از منظر قوچانی، اصلاح دینی اساساً پیش‌نیاز اصلاح سیاسی نیست (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۶۴ - ۳۶۲)

نهم - اصلاح دینی از طریق جدا کردن دین از قلمرو سیاسی:

نظریه «عقلانیت و معنویت» مصطفی ملکیان را می‌توانیم یکی از پروژه‌های سکولاریسم نواندیشی دینی تلقی کنیم. ملکیان در شرح این نظریه می‌گوید:

این پروژه، یک پروژه سکولاریستی است. به معنای این که تا آن‌جا که ممکن است، مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی را در ساحت‌های مختلف، مبنای دینی نمی‌داند. یعنی معتقد نیست که ما باید از دین تلقی کتاب قانون داشته باشیم. من در جای دیگر به تفصیل گفته‌ام که سه تلقی می‌توان از دین داشت. تلقی نسخه [پزشک]، تلقی نقشه و تلقی کتاب قانون. تلقی نسخه از دین، تلقی قابل دفاعی است. اما تلقی نقشه و کتاب قانون از دین، تلقی نادرستی است و

سکولاریسم در واقع یعنی این که ما دین را به عنوان نسخه [پزشک] می‌پذیریم، اما به عنوان کتاب قانون نمی‌پذیریم. سکولارها، مبنای تصمیم‌گیری را، عقاید دینی و مذهبی گروه خاصی در جامعه قرار نمی‌دهند. روشنفکری دینی، به همان مقدار که دینی است، به هر حال باید به دین در تصمیم‌گیری‌های جمعی، بها بدهد که بنده همین‌جا دارم با روشنفکران دینی فاصله می‌گیرم. (ملکیان، ۱۴۰۰)

طبعاً این نظریه، بحث‌های زیادی را میان مخالفان و موافقان سکولاریسم در پی داشته است. (بادامچی، ۱۳۹۴)

یکی از محورهای نظری مصطفی ملکیان، «تجددگرایی دینی» است و به نظر می‌رسد که او در آثار متعدد خود، گذرگاه‌های متفاوتی را می‌آزماید تا سرانجام، راهی به آن بیابد. ملکیان درباره حکومت دینی می‌نویسد:

این حاکمیت [دینی] همیشه حاکمیت یک قرائت است. هیچ وقت حاکمیت همه قرائت‌ها از دین در آن واحد امکان‌پذیر نیست. حاکمیت دینی این اثر منفی را می‌تواند داشته باشد که جلو پویایی اندیشه دینی را بگیرد. به همین دلیل است که کسانی گفته‌اند تنها راه حفظ دیانت مردم، این است که هیچ نظام سیاسی به نام دین حکومت نکنند. به این تعبیر، گویی سکولاریسم گاهی برای نجات دیانت مردم، لازم است ... جمع میان دین و دموکراسی ممکن است. زیرا می‌توان در یک جامعه دیندار، حکومتی دموکراتیک داشت و این غیر از آن است که حکومت دینی باشد. (ملکیان، ۱۳۸۹)

هومان دوراندیش در مصاحبه‌ای با ملکیان، نظر او را درباره دیگر پروژه‌های اصلاح دینی جويا می‌شود. دوراندیش توضیح می‌دهد که «روشنفکران درون‌دینی» مانند منتظری و قابل، دین را مبنا قرار می‌دهند و مدرنیته را تا جایی می‌پذیرند که ناقض دین نباشد. اما «روشنفکران برون‌دینی» مانند شبستری و سروش، مدرنیته را اصل می‌پندارند و تا جایی با دین همراهی می‌کنند که سبب بطلان مدرنیته نشود.

ملکیان در پاسخ، تصریح می‌کند که گوهر مدرنیته با دین همساز نیست. جانمایه مدرنیته، پذیرفتن و گردن نهادن به یک «عقل مشترک جهانی» است؛ عقلی که مبنای داوری و حل‌وفصل مشکلات میان انسان‌ها و جوامع است. به این اعتبار، پروژه روشنفکران درون‌دینی (مانند منتظری و قابل) به نتیجه فرخنده‌ای رهنمون نمی‌شود و پروژه روشنفکران بیرون‌دینی نیز ناقض بخش‌هایی از دین است. (ملکیان و دوراندیش در قوچانی، ۱۴۰۱، ۳۱۰-۳۰۸)

دهم- اصلاح دینی از طریق جدا کردن دین از قلمرو عمومی:

آرامش دوستدار در کتاب «امتناع تفکر» خود، «فرهنگ دین‌خو» را مسبب و علت‌العلل مشکلات جامعه ایرانی معرفی می‌کند. اما بسیاری از پیروان لائیسیتته در ایران، نه تنها مشکلی با دین ندارند، بلکه بسیاری از ایشان دین‌دار هستند. (صدیق یزدچی، ۱۳۹۰، ۲۲۳) آن‌ها معنقدند که دیانت موضوعی مربوط به قلمرو خصوصی افراد است

و نه تنها عرصه حکمرانی، بلکه قلمرو عمومی نیز، باید عاری از منازعات و تظاهرات دینی باشد.

وانگهی به نظر می‌رسد که ناکارآمدی‌ها و ناکامی‌های جمهوری اسلامی طی دهه‌های گذشته بر پیروان لائیسیتیه افزوده باشد.

جمع‌بندی - انواع مواجهه با دین و اصلاح دینی:

با اتکا به آراء مطرح شده در این‌جا، می‌توانیم انواع مواجهه با دین و اصلاح دینی را مطابق جدول شماره ۱۱ در سه گروه کلی جای دهیم:

(i) روشنفکران درون‌دینی که مبنا را دین فرض نموده و مدرنیته را تا جایی می‌پذیرند که خدشه‌ای بر احکام دینی وارد نشود و برای تحقق این امر، در پی «اصلاح معرفت دینی» یا «بهبودی» هستند.

(ii) روشنفکران برون‌دینی که مبنا را مدرنیته فرض نموده و احکام دینی را تا جایی می‌پذیرند که سبب ابطال اساس مدرنیته نشود و برای متحقق شدن این هدف، رویکرد «اصلاح اصل دین» یا «بازسازی متن دین» را ناگزیر می‌دانند.

(iii) روشنفکران دینی یا غیردینی که «دین» و «مدرنیته» را جمع‌پذیر نمی‌دانند و به رویکردهای سکولار یا لائیک را باور دارند و مدافع استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی یا حتا فراتر از آن مدافع جداسازی دین از قلمرو عمومی هستند.

جدول (۱۱): انواع مواجهه با دین و اصلاح دینی		
اهداف	روشنفکران	مواجهه با دین
«اصلاح معرفت دینی» یا «بهبودی»	درون‌دینی	مبنا دین است
«اصلاح اصل دین» یا «بازسازی متن دین»	برون‌دینی	مبنا مدرنیته است
استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی / جداسازی دین از قلمرو عمومی	سکولار / لائیک	سکولاریسم / لائیسیتیه

#### ۴-۵) نگاه طباطبائی به اسلام سیاسی

به زعم طباطبائی، اسلام از بنیان سیاسی نبوده است و دربارہ حکومت پیامبر می‌نویسد:

از آن‌جا که جهان اسلام تا کنون به تکرار بدیهیاتی در این باره بسنده کرده است که اسلام را دین «سیاسی» می‌داند، در نوشته‌های سیاسی بحثی درباره دلایل غیر سیاسی بودن اسلام نشده است. مهم‌ترین نکته‌ای این‌جا باید به آن اشاره کرد این است که اسلام، به عنوان دیانت «شرع»، قدرت سیاسی را حوزه‌ای مستقل نمی‌داند، زیرا آن‌چه اصیل و مستقل است همان قانون الهی و ترتیبات اجرای آن است. این‌که گفته‌اند پیامبر اسلام حکومت تشکیل داد به معنای آن است که او به عنوان صاحب شریعت احکام شرع را اجرا می‌کرد.

پيامبر، به عنوان برگزیده از جانب خداوند، نیازی به نظریه‌ای برای تصدی امور کسانی که با او بیعت کرده بودند نداشت. (طباطبایی، ۱۴۰۱ ج)

به‌علاوه، در مورد اهل تشیع نیز گاهی این ادعا در نظر گرفته می‌شود که در زمان غیبت امام معصوم، تمامی حکومت‌ها، حکومت جور (ستم) هستند و سلطان یا حاکم نیز جائر است. در نتیجه مشارکت در حکومت و یا ایجاد حکومت، به‌منزله مشارکت در جور است.

به همین سبب نیز، طباطبایی ادعا می‌کند که سیاسی شدن اسلام صرفاً یک پدیده استثنایی در دوران معاصر بوده و شکل‌گیری یک وضعیت خاص در یک دوره معین پس از مشروطه، سبب ایدئولوژیکی شدن اسلام شده است. در این صورت می‌توانیم تصور کنیم که «اسلام اصیل» یا «اسلام ایرانی» از نظر طباطبایی، اسلامی غیرسیاسی باشد. طباطبایی می‌نویسد:

یک علت اساس وضع کنونی، جدا شدن «اسلام ایرانی» از فرهنگ ایرانی و تبدیل شدن آن به ایدئولوژی سیاسی است. (طباطبایی، ۱۳۹۷، ب، ۱۸)

طباطبایی از این مقدمات این‌طور نتیجه‌گیری می‌کند که «انقلاب ۵۷» و اندیشه‌ای که پس از آن بر جامعه ایرانی حاکم شده است، ربط و نسبتی با اسلام اصیل سنتی و ایرانی ندارد. به زعم او، این قرائت جدید و متأخر از اسلام، محصول در هم آمیختن مفاهیم اسلامی با مارکسیسم مبتدل بوده است.

پیش از آن که دفاع ایدئولوژیکی از دین رواج پیدا کند، یعنی قرائت سیاسی دیانت، اهل دیانت چندان تعارضی میان آن دو [یعنی امر ملی و امر دینی] نمی‌دیدند. قرائت ایدئولوژیکی از دیانت از زمانی رواج پیدا کرد که روشنفکری سیاست‌زده با اندک چیزی که از علوم اجتماعی و انسانی غربی یاد گرفته بودند ایران را نیز از پشت شیشه کبود ایدئولوژی‌های سیاسی جدید دیدند. (طباطبایی، ۲۰۲۱) تأکید از من است.

شریعتی، مانند رفقای چپ خود، تاریخ نمی‌دانست و آنچه به نام اسلام‌شناسی تدوین کرده بود اسلام خیالی ناتاریخ‌مند ایدئولوژی او بود و ربطی به هیچ یک از «اسلام‌های موجود» نداشت. آن «اسلام ایدئولوژیکی» التقاطی از مارکسیسم مبتدل از نوع چریکی-توده‌ای و تنها هدف آن نیز انقلاب بود. (طباطبایی، ۱۴۰۱ ب)

او در جاهای دیگری نیز تأکید می‌کند که اسلام تنها توانسته است نظریه‌ای سیاسی در چارچوب خلافت تدوین کند و آن نیز «کانون فساد در عمل، و فاقد انسجام در نظر» بوده است. طباطبایی به سراغ آیات الاحکام رفته و این‌طور استدلال می‌کند که در میان این آیات، هیچ حکم سیاسی وجود ندارد و در نتیجه، سیاسی کردن دین تنها با کمک عقل انسانی میسر است و می‌افزاید:

در جهان اسلام، نخستین رساله‌های درباره خلافت - تنها صورت نظام حکومتی - با تأخیر بسیار در نخستین دهه‌های سده پنجم نوشته شد و این مقارن با زوال دولت آل عباس و خلافت عربی بود. (طباطبایی، ۲۰۲۲)

به همین سبب نیز در مناسبت‌های مختلف، داود فیرجی را نقد می‌کند، چرا که به زعم طباطبایی، فیرجی می‌کوشد تا اسلام اصیل را «سیاسی» جلوه دهد؟ (طباطبایی، ۲۰۲۱)

اما، دعاوی طباطبایی به دلایل زیر محل ایراد است:

(i) اسلام از زمان پیامبر سیاسی بوده است:

نظام بهرامی کمیل از همین منظر، ضمن نقد مفهوم سکولاریسم در نزد طباطبایی، توضیح می‌دهد که در مقایسه با پیامبران مسیحی و یهود، پیامبر اسلام، یگانه پیامبری بود که یک «حکومت» تشکیل داد. از این‌رو مسلمانان، به استناد آن پیشینه و سنت به‌جا مانده از پیامبر اسلام، دلایل بیش‌تری برای پیوند زدن میان دین و دولت دارند. چرا که «نظام حکمرانی اسلامی» نه‌تنها امری مسبوق به سابقه است، بلکه از این ظرفیت نیز برخوردار است که مبدل به الگویی برای تمشیت امور جامعه در دوران کنونی شود. این‌چنین است که در جوامع اسلامی، کنش‌گری دین در عرصه سیاسی و حکمروایی، مبدل به مانعی بر سر راه سکولار شدن حکومت‌ها می‌شود. (بهرامی، ۱۴۰۲ ب)

بنابراین، اهل شریعت، بنا به سنت تاریخی خود احساس تکلیف می‌کنند تا یک نظام حکمرانی بر پا کنند یا دست‌کم، در امور سیاسی، مؤثر و نقش‌آفرین باشند. به زبان ساده، اسلام از بنیان سیاسی بوده است و اسلام غیرسیاسی می‌تواند استثنایی تاریخی باشد، و نه برعکس. در واقع این «احساس تکلیف» به حضور مؤثر در عرصه سیاسی، یا تمایل به مشارکت در امر حکمرانی، ریشه‌های تئوریک و تاریخی کهنی در اسلام دارد و نشانه‌ای آشکار از وجود ناسازگاری میان سکولاریسم (به معنای استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی) چه در تسنن و چه در تشیع است.

درواقع ادعای طباطبایی درباره این که «پیامبر اسلام حکومت تشکیل داد تا صرفاً به عنوان صاحب شریعت احکام شرع را اجرا کند»، صحت ندارد و تقلیل‌گرایانه است. چرا که «دولت state» اسلام، به تمشیت امور متنوعی از جمله امور قضایی، امور نظامی و غیره می‌پرداخت و دستور کار آن فراتر از پی‌گیری احکام شرع بود. به عنوان نمونه، پیامبر در مدینه کوشید تا قبایل متخاصم اوس (Aws) و خزرج (Khazraj) را متحد کند و اشتغال‌ات سیاسی‌ای از این دست را برعهده داشت. در واقع پیش از شکل‌گیری نظریه «دولت» در قرن شانزدهم، حکومت مستقر در «مدینه‌النبی» دارای عناصری مانند اقتدار (authority)، حاکمیت (Sovereignty) و مشروعیت (legitimacy) بود و هیچ دلیلی وجود ندارد که نتوانیم آن را به عنوان یک «دولت state» به رسمیت نشناسیم.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> برای آشنایی مختصری با نظریه‌های دولت و تاریخ شکل‌گیری آن‌ها رجوع کنید به: (وینسنت، ۱۳۹۶)

داود فیرحی دو اثر پژوهشی مهم درباره دین و دولت دارد. اولی «نظام سیاسی و دولت در اسلام» نام دارد و عنوان دومی، «تاریخ تحول دولت در اسلام» است.

در اثر نخست، فیرحی به شرح نظریه‌های دولت در اسلام می‌پردازد و بر پیوند ناگسستنی میان «دین و دولت» در سنت اسلام تأکید می‌ورزد. او نظریه‌های دولت را به تفکیک اهل تسنن و اهل تشیع معرفی کرده و ویژگی مشترک هر دو را در «طرح آرمان‌هایی برای نیل به کمال» دانسته و چنین تصریح می‌کند:

دولت اسلامی، چنان‌که گذشت، دولتی دینی است و معیار دینی بودن آن یک دولت نیز، «استناد» به دین و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. (فیرحی، ۱۴۰۲، ب، ۲۳)

این تصویر از «اسلام سیاسی»، در آراء بهرامی و فیرحی، برخلاف تصویری است که طباطبایی برای‌مان ترسیم می‌کند.

به توصیف فیرحی، دولت پیامبر اسلام در مدینه‌النبی، همواره نمونه آرمانی از دولت اسلامی و الگویی متعالی برای مسلمانان بوده است. در نتیجه، گردن نهادن و قبول مرجعیت دین در عرصه سیاسی، معیار مشخص یک دولت دینی به‌شمار می‌رود. (همان، ۲۳ و ۳۳)

فیرحی توضیح می‌دهد که «نوگرایی اسلامی» هیچ‌گاه به منزله قطع رابطه دین با سیاست نبوده است. بلکه نظام‌های سیاسی دینی «متجدد»، از ویژگی‌هایی نظیر مشارکت جویی، قانون‌گرایی و تفکیک قوا بهره‌مند هستند. (همان، ۶۷ - ۶۲ و ۵۱)

فیرحی میان «دولت دینی» و «دولت ایدئولوژیک» تفاوت قائل است و تأکید دارد که «دولت دینی» بر خلاف «دولت ایدئولوژیک»، متکی به یک قرائت رسمی از دین نیست و راه را برای خوانش‌های گوناگون از دین باز می‌گذارد. (همان، ۳۱ و ۳۰)

فیرحی در باب جایگاه فقیه در میان اهل تشیع می‌نویسد:

فقیه در اندیشه تشیع به رغم آن‌که پیامبر یا امام معصوم نیست، اما وصی آن‌ها در عصر غیبت و رهبر دینی، قاضی، شرعی و پیشوای سیاسی شیعیان در غیاب معصوم است. (همان، ۴۷)

با استناد به این مقدمات، فیرحی از سه نظریه شیعه در باب نظام سیاسی سخن می‌گوید: (۱) نظریه نظام سیاسی مشروطه اسلامی، (۲) نظریه جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه و (۳) نظریه ولایت امت.

فیرحی در کتاب دیگرش با نام «تاریخ تحول دولت در اسلام»، به شرح مبسوط روند تاریخی حکومت‌ها در جهان اسلام می‌پردازد. (فیرحی، ۱۴۰۲ الف)

البته طباطبایی پس از درگشت فیرحی، دوباره مطالبی در نقد خود فیرحی (و نه در نقد اندیشه او) می‌نویسد که هم‌چون دیگر رویارویی‌های او با سایر منتقدانش،



تأسف‌بار و ناپسند است. برای مطالعه بیش‌تر به «بخش ۷ - ب - نارواداری در برابر تکثر عقاید» رجوع کنید.

(ii) مشارکت در حکمرانی یا ایجاد حکومت در اسلام «اصیل»

این ادعا که در نزد اهل تشیع، در زمان غیبت امام معصوم، مشارکت در حکومت و یا ایجاد حکومت، به‌منزله مشارکت در جور است، ادعای دقیقی نیست و محل مناقشه است.

پاتریشیا کرون، در کتاب «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» ضمن تفکیک اعتقادات اهل سنت و اهل تشیع، به سراغ تلقی شیعیان از حکومت رفته و تصریح می‌کند که از نگاه فقها و علمای اهل تشیع، در زمان غیبت امام دوازدهم، «اصولاً هر حاکمی نامشروع و اصطلاحاً سلطان جائز محسوب می‌شود»، چرا که منشاء اقتدار او، خداوند یا پیامبر نیست. این قاعده، ربطی به این ندارد که خود حاکم، انسان مؤمن و متدینی باشد یا نباشد. بلکه مسئله در «منشاء مشروعیت حاکم» ریشه دارد. (کرون، ۱۴۰۲ الف، ۲۱۳ و ۲۱۲) کرون می‌نویسد:

به همین دلیل قدرت او [یعنی سلطان جائز] عرفی است. البته در اینجا مقصود از عرفی به معنای بی‌طرفانه «سکولار» یا «غیر قدسی» نیست، بلکه بیشتر به معنی گسسته از حاکمیت الهی و شرعی است. (همان، ۲۱۳)<sup>۱</sup>

البته وجود یک حکمران، هر چند که بدکار و فاجر باشد، بهتر از بی‌دولتی است، «اما» بقای حاکم و حکومت عرفی، تا جایی جایز و قابل تحمل است که تصدی امور توسط فقها و علما میسر نباشد. بنابراین در صورت امکان نقش‌آفرینی توسط فقها و علما در امور سیاسی، آن قاعده قابل تغییر و تفسیر است. (همان، ۲۱۴ و ۲۱۵)

محمد قوچانی نیز در این باره می‌نویسد:

تا روزگار صفوی، هر حکومتی غیرشرعی تلقی می‌شد تا عصر غیبت تمام شود و امام عصر ظهور کند و حکومت و نماز جمعه را با هم اقامه کند. حکومت صفوی استثنایی بر این قاعده بود. در زمانه غیبت، یک حکومت با داعیه تشیع ظهور کرده بود که به فقهای شیعه بها می‌داد و حتا گاه مدعی می‌شد که به نیابت از ایشان سلطنت می‌کند که البته خود فقها هم نایب امام زمان (عج) محسوب می‌شدند. (قوچانی، ۱۴۰۰، ۷۹)

در واقع نظرات کرون نیز مؤید این نکته مهم است که در روزگار صفوی، رابطه نهاد روحانیت شیعه با امور سیاسی گسترش می‌یابد یا به تعبیری دیگر، اسلام سیاسی‌تر می‌شود.

بنابراین نتیجه مهمی از آنچه گفته شد قابل استخراج است:

<sup>۱</sup> شایان توجه است که کرون، برخلاف طباطبایی، «عرفی شدن» را مترادف با سکولار شدن نمی‌داند.

اگر امکان نقش آفرینی فقها و علما در امور سیاسی وجود داشته باشد، مسئله حکومت جور منتفی است و مانعی شرعی وجود ندارد که ایشان را وادار کند تا از عرصه سیاسی و حکومت‌داری کناره‌گیری کنند. در واقع، در دوران مشروطه نیز روحانیان با استناد به همین مبانی شرعی، دست به مصالحه سیاسی، موقتی و تاکتیکی با مشروطه‌طلبان زدند. روحانیت، بقای حکومت مشروطه را تا جایی جایز و قابل تحمل می‌دانسته است، که امکان تصدی امور توسط خود فقها و علما امکان‌پذیر نباشد. اما در انقلاب ۵۷ حضور فقها و علما در عرصه سیاسی میسر شد و ایشان نیز، مصالحه سیاسی، موقتی و تاکتیکی با مشروطه‌طلبان را خاتمه یافته تلقی کردند.

بنابراین، اسلام همواره سیاسی بوده است و پدیده‌ای به نام اصلاح دینی در دوره مشروطه رخ نداده است.

(iii) آیا بدون «نظریه سیاسی مکتوب»، نمی‌شود حکومت کرد؟

مهم‌ترین دلیل برای مردود شمردن ادعای طباطبایی، توصیف خود او از «سامان‌های سیاسی» است. طباطبایی تصریح می‌کند که:

سامانی که هر ملتی به خود می‌دهد همان دولت است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ ب، ۴۵۳)

بنابراین می‌توانیم از تعبیری که سید جواد میری در نقد طباطبایی به کار برده استفاده کنیم که نوشته است:

اگر تعریف از دولت به مثابه «سامان امر جمعی» معیار باشد، پس مسلمانان «سامان حکومتی» داشته‌اند. (میری، ۱۴۰۰ ب، ۲۴)

به سخن دیگر، حتا اگر «رساله الاحکام السلطانیة»<sup>۱</sup> نخستین مکتوب سیاسی مهم اهل سنت باشد، اما به هر حال، مسلمانان پیش از آن «سامان حکومتی» داشته‌اند. بنابراین، دعوی طباطبایی برای اثبات این که چیزی به نام «حکومت» وجود نداشته است، بلاوجه می‌نماید. چرا که به هر حال پس از تأسیس حکومت پیامبر اسلام در مدینه‌النبی، آن «واحد سیاسی» ایجاد شده بود و به توصیف خود طباطبایی، تا زمان زوال دولت آل‌عباس و خلافت عربی، «بدون نظریه سیاسی مکتوب» به حیات خودش ادامه می‌داد و به کار حکمرانی می‌پرداخت. بنابراین با یا بدون نظریه، یک حکومت متولد شده بود و مشغول به کار بود.

(iv) اسلام میرزای نائینی، پیش از علی شریعتی نیز «سیاسی» بود

در تداوم این بحث، اثر پژوهشی محمد امیر قدوسی نیز گواهی بر این ادعاست که اختلاف میان «مشروطه‌خواهان» و «مشروع‌طلبان»، تنها محدود به موارد حقوقی

<sup>۱</sup> رساله الاحکام السلطانیة، اثر مهم «ابوالحسن علی ابن محمد بن حبیب ماوردی»، قاضی شهر بصره و فقیه شافعی درباره اصول و آیین حکمرانی است که ظاهراً در قرن پنجم هجری نگاشته شده است.

نمی‌شده است؛ بلکه این اختلاف ریشه‌های عمیقی در بحث زمام‌داری و حکومت دینی داشته است.

به توصیف قدوسی، از منظر شیعیان، پیامبر اسلام سه مسئولیت خطیر را بر عهده داشته است: (اول) ابلاغ وحی به مردم، (دوم) تمشیت امور قضایی و (سوم) مدیریت امور سیاسی جامعه. در نتیجه در دوران غیبت پیامبر و امام معصوم، این مسئولیت بر عهده «فقیه واجد شرایط» خواهد بود. در نتیجه، نظریه‌هایی همانند «نظریه ولایت فقیه»، از دل همین مقدمات استخراج می‌شوند:

ولایت مطلقه فقیه بر کلیه روابط و ساختارهای سیاسی و فرهنگی و اقتصادی جامعه جاری است و هیچ شأنی از شئون اجتماعی نیست که ولایت او در آن محدوده جاری نشود... فقیه به قانون اساسی یا هر نوع قانون بشری دیگر و نیز احکام اولیه و ثانویه شرعی مقید نیست. (قدوسی، ۱۳۹۹، ۱۸۶)

در واقع، تاریخ نیز نشان داد که گمانه طباطبائی درباره «اصلاح دینی» به وقوع نپیوسته است و پیروان اندیشه شیخ فضل‌الله نوری و نواب صفوی، دست در دست پیروان فکری آخوند خراسانی، شیخ مازندرانی و میرزای نائینی، مترصد دست‌یابی به مجالی بودند که بساط «مشروطه» را جمع کرده و «مشروعه» را اساس کار اداره امور کشور نمایند؛ فرصتی که در انقلاب ۵۷ فراهم شد.<sup>۱</sup>

### ۵) مصائب اصلاح دینی از مجرای «اصلاح فقیه»

بنا به تعریف اهل فن، «فقه عبارت است از فن استخراج و استنباط احکام از مدارک: کتاب، سنت، اجماع، عقل...» و فقیه، فردی است که از فضیلت فقه بهره‌مند باشد. به این اعتبار، در چارچوب تفکر فقیه، فرد برای کسب معرفت از جهان پیرامون خودش و شناخت آن، نیازمند «دیگری» است. اما «روشن‌نگری» را این‌طور تعریف کرده‌اند: «روشن‌نگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی، ناتوانی در به‌کارگرفتن فهم خویشتن، بدون هدایت دیگری».

<sup>۱</sup> حتا علمای طراز اول مخالف انقلاب ۵۷، به‌واسطه مواضع سیاسی خود غیرسیاسی نبودند. به توصیف حسین نصر: «یک روزی [حدود آبان یا آذر ۵۷] شهبانو به من گفتند که فلانی ما می‌خواهیم برویم عراق برای دیدن حضرت آیت‌الله خویی... [در آن دیدار] آیت‌الله خویی گفتند که عمامه ما را بگیرد و ببینانید دور لوله تفنگ سربازان ایران و نگذارید که اغتشاش مملکت را بگیرد. این عین گفتار ایشان بود. بعد هم یک انگشتری داد به شهبانو که بدهند به شاه... این چند ماه آخر قبل از این‌که انقلاب به ثمر برسد، آن علمایی که بنده می‌شناختم... این واهمه را [درباره انقلاب] داشتند. از آیت‌الله خوانساری گرفته تا شریعتمداری، مرعشی، گلپایگانی، و همه این آقایان، یعنی بزرگان قم و خود مرتضی، دوست بنده، آقای مطهری... مرحوم علامه طباطبائی هم... اصولاً با دخالت روحانیت در امور سیاسی مخالف بود.» (دهباشی، ۱۳۹۴، ۳۲۵، ۳۲۷ و ۳۳۱)

ما از مجرای فقه می‌توانیم به برخی از مظاهر مدرنیته دست پیدا کنیم، اما قادر نخواهیم بود تا به شالوده فلسفی آن، یعنی فردگرایی، خودبنیادی، سوژگی و «به کارگرفتن فهم خویشتن، بدون هدایت دیگری» نائل شویم.

به همین سبب، اصلاح دینی از مجرای اصلاح فقه، نمی‌تواند به «روشن‌نگری» بیانجامد، چرا که در این صورت، فقه به چیزی بر علیه خودش بدل خواهد شد. ممکن است که آخوند خراسانی در یک بزنگاه تاریخی، تفسیری از فقه ارائه دهد که مددکار تجددخواهان باشد، اما نه آخوند خراسانی و نه هیچ فقیه دیگری، انسان‌ها را مجاز به «کارگرفتن فهم خویشتن، بدون هدایت دیگری» نمی‌داند.

از این‌رو، اگر پروژه اصلاح دینی را کوششی برای دست‌یابی به مدرنیته بدانیم، این پرسش مطرح است که آیا اساساً اصلاح دینی از طریق «فقهی» امکان‌پذیر است؟ پرسش دوم می‌تواند این باشد که آیا اصلاح دینی از طریق «فقهی» پایدار است؟ چرا که احکام فقهی می‌توانند در گذر زمان تغییر کنند.

### ۵- الف) نظریه‌های متفاوت درباره یک نمونه تاریخی

درباره آن‌چه که توافق میان مشروطه‌طلبان با نهاد روحانیت در مشروطه نامیده می‌شود، شامل جلب موافقت و همراهی آخوند خراسانی، شیخ مازندرانی و میرزای نائینی - چند نظر متفاوت وجود دارد که آن‌ها را به اجمال بررسی خواهیم کرد:

۱- این توافق به‌منزله اصلاح دینی بوده و تحول عمیقی در فقه رخ داده است. (طباطبایی)

۲- این توافق نوعی مصالحه موقتی و تاکتیکی بوده است و تحولی در فقه رخ نداده است. (قدوسی)

۳- در این توافق نهاد روحانیت و مشروطه‌خواهان دو برداشت کاملاً متفاوت از مفاهیمی نظیر «حقوق» و «قانون» داشتند و تحولی در فقه رخ نداده است. (فقیه لاریجانی و آهنگر)

۴- سکولاریزاسیون اسلام حد فاصل شهریور ۱۳۲۰ تا بهمن ۱۳۵۷ به وقوع پیوست. (زانبار ابراهیمی)

طباطبایی بر این رأی است که جنبش مشروطه‌خواهی سبب اصلاح دینی شد (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۱۶۹) (طباطبایی، ۱۳۹۸، الف، ۲۲۱)

طباطبایی توضیح می‌دهد که در عصر ناصری، سه تصویر متفاوت درباره دیانت، در میان سه دسته از اهل نظر وجود داشت: (i) دسته اول هم‌چون مستشارالدوله که معتقد به سازگار بودن مدرنیته با «روح اسلام» بودند. (ii) دسته دوم به‌مانند ملک‌خان که اعتقاد دینی نداشتند اما بر این باور بودند که تحولاتی این‌چنین باید از مجرای شرع صورت بپذیرد و تفسیری دلخواه و سازگار با مدرنیته از اسلام ارائه می‌دادند. (iii) دسته

سوم دیانت را برخاسته از فقر دانایی انسان می‌دانستند. در ادامه، طباطبایی درباره مشترکات این سه گروه می‌نویسد:

آنچه میان این سه گروه از اهل نظر در ایران مشترک بود، ضرورت اصلاح دینی بود که هر گروهی با توجه به دیدگاه خود آن را مطرح می‌کرد. در میان نویسندگان انگشت‌شمار گروه اخیر، میرزا فتحعلی آخوندزاده، که نخستین بار اندیشه پروتستان‌تیسیم را مطرح کرد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۱۵۸) تأکید از من است.

طباطبایی یک رویکرد ناموفق دیگر در اصلاح دینی را جریانی می‌داند که به پیروی از جمال‌الدین اسدآبادی کوشیدند تا اثبات کنند که:

همه ادیان محدود به زمان بوده‌اند و تنها اسلام با نیازهای همه اعصار سازگار بوده است. (همان، ۱۸۵)

طباطبایی با استناد به این مقدمات، «مصالحه سیاسی اهل شریعت با مشروطه‌طلبان» را «اصلاح دینی» می‌نامد:

این که قانون [مشروطه] باید با «مزاج مملکت» سازگار باشد، اما با مقتضیات دوران جدید نیز ناسازگار نباشد، [این] مشکلی بود که می‌بایست مجلس راه حلی برای آن پیدا کند. در واقع، آنچه در اسلام می‌توان اصلاح دینی خواند جز این نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۲۱)

طباطبایی این ادعا را که جنبش مشروطه‌خواهی سبب اصلاح دینی شد در جای دیگر تکرار کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و، ۱۶۹)

او هم‌چنین به نقل از حسن افشار، درباره علت فقدان صورت مذاکرات می‌نویسد:

پس از تصویب آن قانون، صورت مذاکرات سوزانده شده است تا از آن پس حقوقدان‌ها و قضات دادگستری هر جا به اشکالی در فهم ماده‌ای از آن برخوردند در تفسیر آن به جای مراجعه به منابع قدیم فقهی، یعنی نص‌های قدیم، به اصول حقوق جدید برگردند و، بدین‌سان، قانون قدیم را برابر مقتضیات زمان و مکان علم حقوق جدید توضیح دهند. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، پاورقی ۲۲۳)

طباطبایی این سوزاندن متن مذاکرات را بخش دیگری از پروژه اصلاح دینی تلقی می‌کند و آن را اقدامی خردمندانه می‌داند و می‌ستاید. چرا که اگر متن مذاکرات باقی مانده بود، سبب می‌شد که قوانین جدید هم‌چنان متصل به «نص‌های قدمایی» باقی بماند. (همان، ۲۲۳)

نتیجه این که، طباطبایی بر این گمان است که «سکولاریسم» و هم‌چنین تنها شکل ممکن از «اصلاح دینی» در اسلام، در مشروطه به وقوع پیوسته است. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۴۱)

قدوسی در اثر پژوهشی خود به سراغ دو جریان فکری در روحانیت می‌رود و شیوه مواجهه آن‌ها را با «مشروطه‌طلبی»، به تصویر می‌کشد.

به توصیف قدوسی، شیخ فضل‌الله نوری به عنوان بارزترین نماینده جریان اول و مدافع قاطع «مشروع‌خواهی» معرفی می‌شود که از اساس با مفهوم قانون‌گذاری توسط انسان مخالف بوده و شأن قانون را منفصل از ساحت بشری می‌دانسته است. او معتقد بوده که خداوند، تنها قانون‌گذار جهان هستی است و حقوق انسان‌ها، صرفاً در پرتو آموزه‌های دینی و فقهی قابل تبیین است.<sup>۱</sup>

در سویی دیگر، میرزا محمد حسین نائینی به عنوان نماینده جریان دومی در درون روحانیت معرفی می‌شود که هر چند به ظاهر در صف «مشروطه‌خواهان» قرار دارد، اما نه تنها مراد او از «قانون» با ایشان یکی نیست، بلکه پیوستن او به جرگه «مشروطه‌خواهان»، صرفاً یک اقدام تاکتیکی محسوب می‌شود.

قدوسی درباره این کتاب می‌نویسد:

گفتنی است جدال میان شرع و قانون به طور جدی، نخستین بار در ... نهضت مشروطه در گرفت. گروهی از مشروع‌خواهان معتدل که با نهضت مشروطه همراهی می‌کردند، معنایی از قانون، مساوات، آزادی و حکومت مشروطه در ذهن می‌پروراندند که با آنچه معنای مقصود مشروطه‌خواهان عرفی بود، بسیار متفاوت می‌نمود. میرزای نائینی و فقهای هم‌رأی او ... حکومت واجد مجلس و قانون اساسی را نوعی از حکومت ولایتیه (در برابر تملیکیه)<sup>۲</sup> تلقی می‌کردند که دفع افسد به فاسد است و چون امکان تحقق حکومت معصوم و نواب آن‌ها وجود ندارد، برای کاستن از ظلم‌ها و خلاف شرع‌های سلطان جور، برای بهبود اوضاع از آن استفاده می‌شود. یعنی این دسته از فقها به صلاحیت قدرت مؤسس [قدرت عموم مردم] برای تعیین سرنوشت خویش و اراده آزاد نمایندگان پارلمان باور نداشتند و قانون اساسی را نوعی رساله عملیه برای تنظیم کار مأموران حکومتی می‌دیدند که می‌بایست قوانینش در چارچوب شریعت اسلامی بوده و در آن، حقوق مسلمانان و غیر مسلمانان برابر نباشد. این گروه‌ها بارها و در دفع حمله‌های شیخ فضل‌الله اعلام می‌کردند که با تساوی حقوق کافر و مسلمان و قانون‌گذاری خلاف شرع مخالف هستند. بدین سبب نهایتاً و با تسامح بسیار می‌توان اندیشه امثال

<sup>۱</sup> محمد راسخ و فاطمه بخشی‌زاده نیز در گزارش پژوهشی خود، درباره جریان اول و از جمله شیخ فضل‌الله نوری می‌نویسند: «این نکته را نباید از خاطر دور داشت که گروهی از مشروع‌خواهان تا زمانی که مهار قدرت سیاسی موجود هدف مشروطه بود، همراه با آن بودند، اما زمانی که مشروطه را به معنای حاکمیت قانون بشری تفسیر کردند، فتوای حرمت [حرام بودن آن را صادر کردند.]» (راسخ و بخشی‌زاده، ۱۳۹۷، ۸۹)

<sup>۲</sup> نائینی در مقدمه کتاب‌اش، از دو نوع حکومت (در غیاب حکومت معصوم و نواب آن‌ها) سخن می‌گوید. اولی را حکومت «تملیکیه» می‌نامد که حکومتی استبدادی است و دومی حکومت «ولایتیه» نام دارد که اختیارات شاه در آن محدود است و مردم بر آن نظارت دارند. (نائینی، ۱۴۰۱، ۴۵ - ۴۱)

میرزای نائینی را صرفاً با حکومت قانون شکلی و آن هم در مضیق‌ترین تفسیر از آن سازگار دید. (قدوسی، ۱۳۹۹، ۱۸۳) تأکید از من است.

میرزای نائینی، مشروطه را به «شستن دستان کنیز سیاهی» تشبیه می‌کند (نائینی، ۱۴۰۱، ۱۷۵) و مرادش از بیان این تمثیل، بیان «دفع افسد به فاسد» به زبانی دیگر است. به این معنا که آلودگی دست با شستن، برطرف می‌شود، اما رنگ پوست تغییر نمی‌کند. بنابراین، پذیرش مبانی مشروطه از جانب نائینی، امری موقتی بوده و به منزله وقوع «اصلاح دینی» نیست.

البته طباطبایی نیز متوجه این بحران می‌شود و از آن به عنوان «تعارض»ی در کتাব نائینی یاد می‌کند و می‌کوشد تا آن را توجیه کند. او در شرح این بخش از مواضع نائینی می‌نویسد:

نظریه سلطنت جور یکی از عمده‌ترین مشکلات تدوین نظریه‌ای برای مشروطیت بود... اما این نکته در موضع نائینی جای شگفتی دارد که او، در رساله تنبیه‌الامة، پس از تصریح به این که اذن فقیه، سلطنت مشروطه را به نظام مشروعه تبدیل می‌کند، مثالی می‌آورد [شستن دست کنیز سیاه] که فتوای پیشین او را نقض می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و ۴۹۸)

طباطبایی سپس دست به کار تفسیر تناقض پدیدار شده در مواضع نائینی می‌شود. در حالی که تناقضی در کار نیست و آنچه ناسازگار است، تفسیر طباطبایی از وقوع «اصلاح دینی» است. واقع ماجرا از این قرار است که پدیده مشروطه‌خواهی آن روحانیت طرفدار مشروطه، یک موضع‌گیری سیاسی محدود به زمان و مکان، و اقدامی تاکتیکی بوده است.

افزون بر این، می‌دانیم که میرزای نائینی به محض باخبر شدن از اعدام شیخ فضل‌الله نوری، دستور برای جمع‌آوری کتابش را صادر می‌کند تا اختلاف و مرزبندی تئوریک خودش را با مشروطه‌طلبان نشان دهد. (ورعی در نائینی، ۱۴۰۱، ۲۲ و ۲۱)

در واقع به همین سبب نیز، اندیشمندان و مدافعان نظام جمهوری اسلامی، اقدامات میرزای نائینی را یک ایستگاه میانی برای عزیمت به ایستگاه اصلی «ولایت فقیه» می‌دانند و در عمل نیز ثابت کرده‌اند که تلقی ایشان معتبرتر است.

به عنوان نمونه، حجت‌الاسلام حمید پارسانیا عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی درباره میرزای نائینی می‌گوید:

شیخ مشایخ ما «میرزای نائینی» نیز که در حوادث بعدی مشروطه رساله تنبیه‌الامة و تزیه‌المله را برای تبیین تئوریک آن نوشت، در رساله ارزشمند خود، ضمن تصریح بر این که حکومت مشروع در عصر غیبت با ولایت فقیهان جامع شرایط است، مشروطه را نوعی سلطنت جائزه غاصبه می‌خواند که اجرای آن از باب تزاحم و دلم افسد به فاسد لازم است. (پارسانیا، ۱۳۹۷) تأکید از من است.

هم‌چنین، حجت‌الاسلام نجف لک‌زایی، استاد تمام گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، معاون سابق فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت و رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، همین دعای را به زبان دیگری

البته خود مرحوم نائینی (ره) ... دارای دیدگاه خاصی درباب مشروعیت حکومت و اصل ولایت فقیه بود که مشروطه را اگرچه ناقص و بسیار دور از حکومت حق. که حکومت معصومین علیهم السلام باشد. می‌دانست اما به تناسب مقدرات زمانی، نظر به قاعده دفع افسد به فاسد آن را قابل حمایت می‌دانست. (لک‌زایی، ۱۴۰۱)

فرهنگ فقیه لاریجانی و مریم فتحعلی‌زاده آهنگر، در اثر پژوهشی خود، مدعی هستند که روایت طباطبایی از «مفهوم قانون نزد متفکران عصر مشروطه» نادرست است. آن‌ها در این باره می‌نویسند:

طباطبایی مواجهه نقادانه با سنت قدمایی را راهی برای دست‌یابی به یک نظام فکری جدید می‌خواند و تنها سنت باقیمانده را فقه و شریعت معرفی می‌کند. او دو چهره شاخص عصر مشروطه، مستشارالدولت و نائینی را به عنوان نمایندگان شاخص این سنت فکری مورد بررسی قرار می‌دهد. این پژوهش در درجه نخست بر این باور است که سنت قدمایی مورد نظر دکتر طباطبایی امکان شکل‌گیری و تداوم نداشته است و تلاش برای بازسازی آن نیز ره به جایی نخواهد برد. چهره‌هایی که طباطبایی به عنوان سنگ‌عیار تشخیص نظریات مشروطه استفاده کرده است، برخلاف ظاهر اولیه، دارای بنیان‌های اندیشه متضادی هستند. اندیشه مستشارالدوله، در ادامه سنت غربی، بر اصالت خرد بشری بنا شده، درحالی که بنیان اندیشه نائینی اصالت تعبدگرای شریعت است. (فقیه لاریجانی و آهنگر، ۱۳۹۵، ۲۸۵)

به ادعای لاریجانی و آهنگر، همراهی نهاد روحانیت از جمله میرزای نائینی و همفکران او با «مشروطه‌طلبان»، به منزله درک مشترک آن‌ها از «قانون» و «حقوق» نبود.

بر این پایه، می‌توانیم این‌طور تصور کنیم که میرزای نائینی و همفکران او، مترصد فرصتی بودند تا پس از خلع‌ید از سلطنت، بساط «مشروطه» را در نخستین فرصت ممکن جمع کرده و اصول «شریعت» را جایگزین سازند. فرصتی که در انقلاب ۵۷ فراهم شد.

زانیار ابراهیمی، اولاً به شرحی که در فصل سوم آمد، منتقد تعریف طباطبایی از سکولاریسم و اصلاح دینی است. به‌علاوه او در نقد طباطبایی می‌نویسد:

احیای حقوق شرع پس از انقلاب ۵۷ خود شاهدهی نیرومند بر این ادعاست که حقوق شرع را نمی‌توان با حربه‌های پیش‌پاافتاده‌ای مانند سوزاندن صورت جلسه مذاکرات، سکولار کرد. (ابراهیمی، ۱۴۰۲، ۳۵۲)



افزون بر این، ابراهیمی معتقد است سکولاریزاسیون اسلام (به معنای دنیوی شدن و به امور دنیوی پرداختن) از شهریور ۱۳۲۰ آغاز شد و در سال ۱۳۵۷ به اوج خودش رسید. (ابراهیمی، ۱۴۰۲، ۳۵۲)

## ۵- ب) آیا حکومت مدنی با احکام فقهی سازگار است؟

ایده قوچانی درباره برقراری حکومت مدنی با اتکا به احکام فقهی، منتقدان و مخالفان زیادی دارد و در این جا به دو نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

به عنوان نمونه، وائل ابن حلاق<sup>۱</sup>، یک اسلام‌شناس و پژوهشگر شناخته‌شده بین‌المللی در باب «حقوق اسلامی» است و برخی از آثار مهم‌اش، نظیر کتاب «تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی» و کتاب «دولت ممتنع»، به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده است. حلاق یک پرسش مهم را در برابر مخاطب خود قرار می‌دهد: آیا «دولت اسلامی» می‌تواند یک «دولت مدرن» باشد؟ پاسخ حلاق به این پرسش منفی است.

یدالله موقن در اثر پژوهشی خود به کندوکاو در باب نظریات حلاق پرداخته و در این باره می‌نویسد:

از نظر حلاق، حکمرانی اسلامی یک تئوکراسی است و شدیداً با سکولاریسم حاکم بر دولت مدرن در تقابل است. وقتی حلاق مدعی می‌شود که مسلمانان نمی‌توانند قوانین موضوعه را بپذیرند، از آن روست که قانون موضوعه قانونی است که اعضای پارلمان‌ها وضع کرده‌اند. این قانون، قانونی شکلی و عقلانی است. قوانین موضوعه سکولارند. بنابراین مسلمانان نمی‌توانند قوانین سکولار را بپذیرند. فقط خدا می‌تواند قانون وضع کند نه انسان. قوانینی که خدا وضع کرده قوانین شرع هستند (موقن، ۱۳۹۶)

محمد امیر قدوسی، از فراز قله‌ای دیگر به این مسئله می‌نگرد. او در اثر پژوهشی خود با نام «چهار نظریه درباره حکمرانی»، از چهار نوع تعامل میان «مشروطیت» و «مشروعیت» در مسیر برپایی یک نظام حکمرانی یاد می‌کند: (i) مشروطیت محض، (ii) مشروعیت خالص، (iii) مشروطیت در چهارچوب مشروعیت و (iv) مشروعیت در چهارچوب مشروطیت. (قدوسی، ۱۳۹۹)

به توصیف قدوسی، الزامات حداقلی برای برپایی یک حکومت «مشروطه»، عبارت هستند از: (الف) تمشیت امور به اتکای آراء عمومی، (ب) دفاع از حق، با تأکید بر حقوق طبیعی، (ج) حکومت قانون و (د) توجه به سنت و البته نه با تأکید افراطی بر تعابیری از سنت، نظیر «سنت قدمایی» در آثار طباطبائی. (همان، ۳۸ و ۳۲)

اما به بیان قدوسی، برپایی یک حکومت «مشروع» اعم از سنی یا شیعه، مستلزم رعایت دو شرط حقوقی هستند: (i) آن حقوق، منشاء و حدود الهی داشته باشند و (ii)

<sup>1</sup> Wael B. Hallaq

برای تفسیر آن حقوق، آموزه‌های وحیانی به خدمت گرفته شوند. در ادامه، قدوسی با برشمردن نمونه‌هایی از این حقوق «مشروعه» (مندرج در جدول ۱۲)، نشان می‌دهد که مبانی آن تا چه حد با مبانی حقوق در تلقی «مشروطه» در تعارض و تضاد است.

جدول (۱۲): تفاوت‌های میان دو نظام حقوقی شریعت و مدرن / به استناد گزارش پژوهشی محمد امیر قدوسی در کتاب چهار نظریه درباره حکمرانی منبع محتوای جدول: (قدوسی، ۱۳۹۹، ۱۸۱ - ۱۶۵)	
حقوق شریعت (مشروعیت)	حقوق مدرن (مشروطیت)
عقل منور به نور شرع	عقل خودبنیاد
نابرابری حقوق میان مسلمان و غیر مسلمان، آزاد و برده، مرد و زن، حلال‌زاده و حرام‌زاده، فقیه و غیرفقیه.	برخورداری تمامی شهروندان از حقوق مساوی در برابر قانون
انجام جهاد حداقل سالی یک‌بار	مقید بودن به مناسبات بین‌المللی
واجب بودن قتل مسلمان‌زاده‌ای که تغییر دین بدهد.	آزادی افراد در انتخاب دین
ممنوعیت دسترسی به اطلاعات و کتب ضاله به استناد فتوا	دسترسی آزاد به اطلاعات برای همه شهروندان
عدم ممنوعیت برده‌داری	ممنوعیت هر نوع برده‌داری
امکان بهره‌برداری جنسی از کنیز توسط ارباب و دیگرانی که ارباب معین می‌کند	عدم امکان هر نوع ارتباط جنسی بدون رضایت طرف مقابل
اجبار اقلیت‌های دینی به پرداخت جزیه همراه با تحقیر (کشیدن ریش یا سیلی)	پرداخت مالیات توسط همه شهروندان
پایین بودن دیه غیر مسلمانان، بدون حکم قصاص (مگر آن‌که به دفعات تکرار شود)	برخورداری تمامی شهروندان از حقوق مساوی در برابر قانون
حق استمتاع جنسی مرد از همسر، بدون رضایت او	عدم امکان هر نوع ارتباط جنسی بدون رضایت طرف مقابل
بالا بودن حق تنبیه کودکان از جمله به دلیل نخواندن نماز	محدودیت در امکان و روش تنبیه کودکان
امکان ازدواج با کودکان خردسال دختر و استمتاع جنسی از ایشان (تفخید)	عدم امکان ازدواج کودکان کمتر از سن قانونی و منع هر گونه رابطه جنسی با کودکان
اجبار کودک خردسال به ازدواج، در صورت صدور دستور از جانب پدر کودک	عدم امکان ازدواج کودکان کمتر از سن قانونی و منع هر گونه رابطه جنسی با کودکان
تأکید بر فضیلت شخصی افراد شاغل در نظام حکمرانی	تأکید بر کیفیت نظام حکمرانی

با استناد به این تفاوت‌ها، قدوسی چنین نتیجه می‌گیرد:

می‌توان دریافت [که] مبانی حکومت مطلوب مشروعه‌خواهان و خصوصاً تلقی ایشان از مفهوم حق، فاصله‌ای کهکشانی با مبانی حقوق عمومی مشروطه دارد. (همان، ۱۷۸)

در دوران انقلاب مشروطه در عهد قاجار، این فاصله کهکشانی از طریق یک مصالحه «سیاسی»، «تاکتیکی» و «موقتی» میان روحانیت و مشروطه‌طلبان کوتاه شد و انقلاب ۵۷ خود گواه بر این «تاکتیکی و موقتی» بودن بوده است.

#### ۵- ج) راه کارهای جایگزین کدامند؟

اگر اصلاح دینی به روشی فقهی میسر نباشد، چاره کار چیست؟

پاسخ قوچانی روشن و صریح است و او «اصلاح سیاسی» را ملزم به «اصلاح دینی» و به ثمر رسیدن پروژه‌های آن نمی‌داند. در این صورت، منتقد علاقه‌مند باید به سراغ حزب کارگزاران برود و کشف کند که پروژه‌های «اصلاح سیاسی» این حزب کدام‌ها هستند و تاکنون به چه نتایج فرخنده‌ای رهنمون شده‌اند؟

پاسخ طباطبایی، مستقل از بحث اصلاح دینی، انتظار و چاره‌جویی برای خروج از «شرایط امتناع» است.

پاسخ روشنفکران دینی، انتظار برای به ثمر رسیدن اصلاح دینی به روشی غیر فقهی است.

پاسخ روشنفکران غیردینی و برخی از روشنفکران دینی، «استقلال نظام حکمرانی از احکام دینی»، «با» یا «بدون» موافقت و همراهی نهاد روحانیت است.

#### ۶) جذابیت روشنفکرستیزی برای خوانش لیبرالیسم محافظه‌کار

در فصل ششم، رویکرد طباطبایی را در «محاکمه روشنفکران دهه چهل و پنجاه و تبرئه سیاستمداران» به نقد کشیدیم. مواجهه طباطبایی با ماجرای مشروطه نیز از سیاقی مشابه پیروی می‌کند. او در بررسی وقایع مشروطه، مدافع روحانیت و منتقد روشنفکران آن دوران است.

محمد قائد نیز از دیگر منتقدان آراء طباطبایی است. قائد بر این رأی است که طباطبایی و پیروانش، فضای مشروطه را این‌طور ترسیم می‌کنند که روحانیان نظیر آخوند خراسانی، مشروطه‌طلب‌تر یا آگاه‌تر از روشنفکران آن دوران بودند، اما روشنفکران، قادر به فهم ایده‌های روحانیان نبودند. اشاره او به نوشته‌ای از اشکان زارع است که گفته بود:

[طباطبایی] معتقد است که اعلامیه‌های آخوند خراسانی می‌توانست نطفه‌ای باشد که بزرگ شود که اساسی برای مجلس، حقوق شهروند و مساوات شود.

که این اتفاق نیفتاد. به زعم او یک استثنا در میان روشنفکران وجود دارد که سعی او تماماً به حقوق متمرکز بود و آن «طالبوف» است. (زارع، ۱۳۹۵)

محمد قائد در آن جا به طنز می‌نویسد که البته نطفه هرگز بزرگ نمی‌شود و آن چه رشد می‌کند جنین است. او در نقد این ادعا می‌نویسد:

در شلیک مکرر شعار «خاک تو سر روشنفکر که افکار متعالی علما را نفهمید»، تازه‌ترین محصول این کارگاه نظریه‌ای است موسوم به مکتب ایران‌شهر ... [ادعا می‌کنند که] روشنفکرها اهمیت نطفه اعلامیه‌های آخوند خراسانی را نفهمیدند، لقاحی مناسب برای حقوق شهروند ... در ایران‌شهر بزرگ روی نداد و مملکت در ورطه‌ای افتاد که می‌بینیم ... نشریات معرکه‌گردان و پوستین‌انداز و حواریون به جای گردوخاک کردن علیه منورالفکرهای عصر مشروطیت، یک نمونه ارائه دهند از نظر یا پیشنهاد صاحبان دشکجه و فتوا برای اصلاح مملکت، که روشنفکرها نفهمیدند ... اما [آن ایده‌ها] بعدها که در حکومت اسلامی به اجرا درآمد [و] نتایجی مشخصاً مثبت برای ملت و مملکت ایران داشت. چنانچه یک فقره از چنان واقعه‌ای [را] ذکر کنند، دارنده این کیبورد هم به مریدان خواهد پیوست. (قائد، ۱۳۹۹) تأکید از من است.

آخرین گروه از روشنفکران مورد نقد طباطبایی، روشنفکری دینی هستند. او در این باره می‌نویسد:

«فلسفه دین» روشنفکری دینی [در ایران] «فلسفه‌ای» است که از مسیحیت گرفته شده و به همین دلیل موضع روشنفکری دینی پیوسته در بیرون قلمرو دین در معنای سنتی آن قرار داشته است. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، پاورقی ۲۱۹)

مواجهه منتقدانه و از موضع بالای طباطبایی با سه گروه از روشنفکران، شامل «روشنفکران مشروطه»، «روشنفکران دهه چهل و پنجاه» و «روشنفکران دینی معاصر»، جملگی برای قوچانی به عنوان مدافع سنت دینی و نهاد روحانیت در ایران جذابیت دارد. قوچانی نیز به سراغ نقد عبارت ترکیبی «روشنفکر دینی» می‌رود و می‌کوشد تا نشان دهد که دوران روشنفکران دینی تمام شده است. (قوچانی، ۱۴۰۱، ۳۳۰-۳۲۸)

نتیجه این ادعا آن خواهد بود که «نهاد روحانیت»، تنها نیروی باقیمانده این میدان خواهد بود که قرار است تا جامعه ایرانی را به سرمنزل مقصود برساند.

## ۷) آیا طباطبایی احیاگر لیبرالیسم است؟

قوچانی در یکی از سرمقاله‌های خود در نشریه «سیاست‌نامه»، طباطبایی را یکی از «احیاگران لیبرالیسم» در ایران معرفی می‌کند. (قوچانی، ۱۳۹۸) مضاف بر این، در گذشته، نام جواد طباطبایی همواره در صدر فهرست اعضای مشاوران علمی آن رسانه

نقش می‌بست. هر چند که طباطبایی همین اواخر اطلاع داد که دیگر عضو آن شورا نیست. (طباطبایی، ۱۴۰۰ هـ)

قوچانی در آن سرمقاله برای اثبات این که طباطبایی احیاگر لیبرالیسم بوده است، توضیح می‌دهد که:

چگونه سیدجواد طباطبایی با تأویل آرای هگل توانست تفاسیر مارکسیستی و فاشیستی از هگل را رد کند و ناسیونال لیبرالیسم را بر جای ناسیونال-سوسیالیسم بنشاند. (قوچانی، ۱۳۹۸، ۱۷)

البته عبارت ترکیبی «ناسیونال لیبرالیسم» در نوشته قوچانی، ترکیبی متداول اما بسیار گمراه کننده و بلا تکلیف است و به توصیف گری چارتیه<sup>۱</sup>:

نسخه‌های لیبرال از ملی گرایی ... اگر کاملاً لیبرال شوند، دیگر ملی گرایانه نخواهند بود و اگر کاملاً ملی گرایانه شوند، دیگر لیبرال نخواهند بود. (چارتیه، ۱۴۰۲، ۳۴۳)

افزون بر این، روشن است که چه عاملی، سبب شده تا قوچانی، ناگزیر به استفاده از این عبارت ترکیبی «ناسیونال لیبرالیسم» باشد. چرا که تفکیک وجوه لیبرالیستی اندیشه طباطبایی از وجوه ناسیونالیستی آن بسیار دشوار است.

#### ۷- الف) آیا دفاع از هگل به لیبرالیسم کمک کرده است؟

به نظر می‌رسد که قوچانی در آن سرمقاله، از پس ادعای خود بر نمی‌آید. چرا باید فرض کنیم که «زدودن چهره مارکسیستی و فاشیستی از هگل»، خدمتی به لیبرالیسم بوده است؟ قوچانی این پیش فرض را از کجا آورده است؟ چه کسی تا کنون ادعا کرده که «زدودن چهره مارکسیستی و فاشیستی از هگل»، موجب لیبرال شدن بخشی از جامعه ایرانی می‌شود؟

ضمن این که مطلع هستیم که تفسیر متفاوت طباطبایی از هگل، نقدهای زیادی را به دنبال داشته است.

علی اصغر مروت در این باره توضیح می‌دهد که کل درسگفتارهای طباطبایی درباره هگل (طباطبایی، ۲۰۱۶)، صرفاً دربرگیرنده «۵ صفحه از ۵۰۰ صفحه از کتاب پدیدارشناسی روح یعنی در حدود یک درصد از آن» است «و این ۵ صفحه نیز مربوط به بحث هگل از خدایگانی و بندگی است که قبلاً شادروان حمید عنایت آن را ترجمه و در کنار تفسیر کوژو از آن منتشر کرده است.» (مروت، ۲۰۱۶)

افزون بر این، یدالله موقن در نقد تفسیر طباطبایی از هگل می‌پرسد که:

<sup>1</sup> Gary Chartier

مطالبی که آقای طباطبایی درباره هگل و مارکس نوشته‌اند خالی از اشکال نیست ... در حالی که فیزیک نیوتونی هر روز موفقیت بیشتری به دست می‌آورد و الگوی روش پژوهش برای دیگر رشته‌های علمی شده بود، هگل بر علم فیزیک ردیه می‌نوشت! حالا چگونه چنین منطقی، که گونه آن را شوخی زنده‌ای می‌نامید، دستاورد بزرگی برای علوم اجتماعی به شمار می‌آید؟ و چگونه ... هگلی که عصر روشنگری را تحقیر می‌کرد، فیلسوف مدرنیته می‌شود؟ (موقن، ۱۳۹۹، ۲۱۸)

در واقع هر جا که سخن از تئورسین‌های «ناسیونال-سوسیال آلمان نازی» به میان می‌آید، به هگل نیز به عنوان یکی از متهمان تئوریک آن ماجرا اشاره می‌شود. البته هم‌چنان که قوچانی به درستی می‌گوید، متفکری مانند «عزت‌الله فولادوند، هگل را مستقیماً یا به‌تنهایی مسئول ایدئولوژی رایش سوم نمی‌داند.» (قوچانی، ۱۳۹۸، ۱۸)

اما منتقدان هگل مدعی هستند که در آراء او، هم وجوه ناسیونالیسم افراطی برجسته است و هم نوعی ریشه‌های سوسیالیستی در آن یافت می‌شود و در نتیجه، آثار هگل را، آب‌شخور جریان‌های فکری منتهی به «ناسیونال-سوسیال آلمان نازی» می‌شناسند.

از این‌رو، برخلاف تصور قوچانی، ممکن است که هگل برای طباطبایی، جذابیتی ناسیونالیستی (و نه لیبرالیستی) داشته باشد. چرا که به توصیف طباطبایی:

هگل در حدود ۱۸۲۰ در درس‌هایش است که می‌گوید تاریخ جهانی با ایران آغاز می‌شود... هگل می‌گوید دولت یعنی دولت جدید که ما در اروپا می‌فهمیم، نطفه‌اش در ایران بسته شده است ... او کلمه آلمانی Reich (رایش) را به کار می‌برد که بعداً هیتلر آن را به گند کشید. اما رایش به معنای دقیق همان شاهنشاهی قبلی ما است. (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب)

طباطبایی مطالبی از این دست را در جاهای دیگری هم تکرار کرده است و به‌منظور «احیای عظمت باستانی»، از هگل بهره جسته است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۲۰۵ - ۲۰۱، ۳۴) (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۱۲۹ و ۱۲۸)

در واقع ضرورت دفاع از هگل نیز سبب شده تا طباطبایی به‌ناگزیر منتقد کارل پوپر نیز باشد. چرا که پوپر از منتقدان جدی هگل در باب ناسیونالیسم افراطی، ملیت‌گرایی و تئوری مبتنی بر تعارض میان ملت‌ها در اندیشه هگل است. پوپر در این باره می‌نویسد:

هگل نه‌تنها نظریه تاریخی و توتالیتر ملیت‌گرایی را پرورش داد، بلکه استعداد‌های روانی ملیت‌گرایی را نیز به وضوح پیش‌بینی کرد ... او با استفاده از عواطف ملیت‌گرایی یا قبیله‌پرستی، آگاهانه احساسات ناشی از آن‌چه را که ... فشار تمدن نامیدیم، به کمک می‌گیرد ... نظریه‌ای که هگل و پیروان نژادپرست او همه در آن شریک‌اند عبارت از این است که دولت، بنا به ماهیت، فقط امکان دارد به برکت تضاد با دیگر دولت‌ها وجود داشته باشد. (پوپر، ۱۳۹۲، ۷۳۹ و ۷۳۸)

از این رو، طباطبایی نیز در دفاع از ناسیونالیسم هگل، هر از گاهی در گوشه و کنار آثارش به نقد پوپر پرداخته است، هرچند که در آن نقدها، مطلب قابل تأملی درباره پوپر نگفته است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، پاورقی ۳۸۴)

از سوی دیگر، طباطبایی می‌کوشد تا تفسیری شبه‌سوسیالیستی از آراء هگل عرضه کرده و در دفاع از آن می‌گوید:

هگل هم لیبرالیسم را در حوزه جامعه مدنی پذیرفت و هم گفت که این پذیرفتن به این معنی نیست که دولت اجازه بدهد تمام اراده‌ها در تمامیت خودشان در حوزه جامعه مدنی تبلور پیدا کنند. هگل می‌گوید اگر ما اراده‌های فردی را کاملاً آزاد بگذاریم ثروت روی ثروت و فقر روی فقر انباشته خواهد شد، یک طرف جامعه انباشت فقر و طرف دیگر انباشت ثروت خواهد بود. بنابراین، اینجاست که دولت به شیوه‌های گوناگون مداخله می‌کند و از طریق میانجی‌ها یا نهادها، فاصله میان دولت و فرد این رابطه را تصحیح می‌کند. (طباطبایی، ۲۰۱۶، ۵۹)

به اعتبار آنچه گفته شد، صرف‌نظر از این که موافق یا مخالف نظرات موقن، طباطبایی، مروت، پوپر یا فولادوند، درباره هگل باشیم، اصل استدلال قوچانی درباره این که «دفاع طباطبایی از هگل به لیبرالیسم کمک کرده است»، محل ایراد است. (سرمقاله «احیاگران لیبرالیسم»، مجدداً در جلد چهارم کتاب «الهیات سیاسی» قوچانی بازنشر شده است.)

#### ۷- ب) نارواداری در برابر تکثر عقاید

منتقدان خوانش لیبرالیستی از طباطبایی، خشونت کلامی او را در مواجهه با دگراندیشان، صرفاً ناشی از نوعی بداخلاق نمی‌دانند. بلکه بر این گمان هستند که این رویکرد طباطبایی ریشه در «نگرش غیرلیبرالیستی» او دارد.

به عنوان نمونه اول، طباطبایی از منتقدان نظرات داریوش شایگان است (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۷۰-۵۸) و در نقد کتاب «چهل تکه» او می‌نویسد:

شایگان، در طول چهل دهه قلم‌زنی ... «از هر طرف که رفت» افق دیگری نتوانست پیدا کند و، «هر بار که بر وحشت او افزود»، همان ترکیب را به عنوان ضمیمه‌ای بر زخم عمیق وجدان نگون‌بخت خود، که آرام نمی‌گرفت، نهاد ... او در مکان طبیعی قرار نداشت، در مکان اندیشیدن نیز همان arelquin یا چهل تکه<sup>۱</sup> ماند ... آنچه در نوشته آمده آمیزه‌ای از اندیشه‌های

<sup>۱</sup> اشاره به کتاب «افسون‌زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار» نوشته داریوش شایگان. (شایگان، ۱۳۹۶)

ناهمگون و پراکنده است که در مجموعه ادبی و خیالبافانه وارد شده ...  
(همان، ۵۹ - ۵۸)<sup>۱</sup>

آیا این سطور، یک گفتگوی علمی درباره مسائل مورد اختلاف نظری است؟ چنین شیوه تعاملی قرار است به چه نتیجه فرخنده‌ای رهنمون شود؟

در نمونه دوم، طباطبایی در اثر خود با نام «ملاحظات درباره دانشگاه»، به نقد کتاب «افکار هگل» نوشته کریم مجتهدی می‌پردازد و چنین عباراتی را در نقد خود به خدمت می‌گیرد: «کتاب‌سازی ایرانی»، «بساز و بفروشی»، «مطالب سطحی و عامیانه»، «متفمن»، «مقتبس - با تمسخر»، «آلمانی‌دانی - به تمسخر»، «آلمانی‌پرانی»، «آلمانی‌ندانی» و نظایر آن. (طباطبایی، ۱۴۰۰ ب، ۲۷۵ و ...) مثلاً طباطبایی همان‌جا در نقد مترجم می‌نویسد:

فلسفه هگل، هم‌چون خرمایی بر نخیل است و دست هر متفنی به آن نمی‌رسد. (طباطبایی، ۱۴۰۰ ب، ۲۹۰)

در سایر فصول کتاب «ملاحظات درباره دانشگاه» نیز، شخصیت‌های دیگری نظیر منوچهر صائی - مترجم کتاب فلسفه حقوق کانت - به همین سیاق مورد بی‌احترامی قرار گرفته‌اند.

در نمونه سوم، یدالله موقن از جمله منتقدان طباطبایی در حوزه‌های گوناگون و از جمله تعریف طباطبایی از سکولاریسم است. شرح مختصری از این مناقشه علمی، در «فصل سوم - بخش ۱ - ب» بیان شد. جواد طباطبایی در طی گفتگوی با فردی به نام مسعود<sup>۲</sup> به نقد یدالله موقن اشاره کرده و می‌گوید:

این [یدالله موقن] نماینده کاسیرر در ایران است، و وقتی حرف می‌زند، ابتدایی‌ترین چیزها را بلد نیست و نمی‌داند که خب دولت که سکولار نمی‌شود، دولت‌ها لائیک هستند، نه سکولار. آن یک معنای دیگری دارد و آن‌جا چیز شدن [لائیک شدن] به معنای جدایی دین و دولت است در واقع. دولت و نهاد کلیساست در اروپا. حالا این‌جا اگر باشد، جدایی اسلام با دولت ایران باشد. و اینقدر نمی‌داند که، چون در مورد دین و این‌ها اطلاعی ندارد. مهندسی تو، بشین سر جات، تو راجع به یک مقولات پیچیده‌ای که این‌جا ده‌ها هزار کتاب نوشته‌اند، روی همین بحث سکولاریسم و تعریفش و منابعش و تاریخش. تو یک عدد از این‌ها را نخوانده‌ای. تو [یعنی موقن] یک سری کتاب را به زبان آلمانی پشت سرت می‌گذاری، بعد هم توهم این را داری که همه این‌ها [یعنی کتاب‌ها] را که من جلوی آن‌ها نشسته‌ام، خوانده‌ام و فهمیده‌ام. بعد چیزهایی که می‌گوئی خنده‌دار است. یک نفر باید یک جایی یقه‌اش را

<sup>۱</sup> برای آشنایی با مفهوم «وجدان نگون‌بخت» در نزد طباطبایی، رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۹۰)

<sup>۲</sup> شاید با مسعود دباغی سردبیر فصلنامه ایران بزرگ فرهنگی



می‌گیرد و می‌گوید که آقا تو رو سَنَه‌نَه [یعنی: به تو چه مربوط است]، بشین سرجات. تو این چیزها را نمی‌فهمی. (طباطبایی، ۱۴۰۲)

البته برخلاف ادعای طباطبایی، به تفصیلی که «فصل سوم - بخش ۱ - ب - مناقشه بر سر مضمون مفاهیم» گفته شد، مراجع معتبر خارجی و داخلی فراوانی وجود دارند که نظر موقن را درباره سکولاریسم تأیید می‌کنند. اما اصل موضوع مورد توجه ما در این‌جا، سختگیری بر سر معنای سکولاریسم نیست؛ بلکه شیوه مواجهه طباطبایی با دگراندیشان، در طی یک مناقشه علمی است.

در نمونه چهارم، طباطبایی در مواجهه با گفت‌وگوی تلویزیونی کامران متین با رسانه BBC، از واژه‌ها و عبارتی این‌چنین استفاده می‌کند: «دبنگوز» به معنای الدنگ یا پفیوز، «برادر چریک سابق»، «رقت‌انگیز»، «بلاهت»، «از کدام ده کوره خود را به دانشگاهی در انگلستان رسانده»، «استاد زیادی بی‌شعور تشریف دارد - یعنی زیادی خراست‌ا»، «فعال سیاسی در پیتی»، «ترهات» به معنای مطالب جفنگ، «فعال سیاسی دون‌پایه». طباطبایی هم‌چنین، واژه‌ها و عبارتی این‌چنین برای توصیف رسانه BBC به خدمت می‌گیرد: «بنگاه سخن‌پراکنی»، «تلویزیون‌های معلوم‌الحال»، «لانه ماران و موران». (طباطبایی، ۱۴۰۱ هـ)

طباطبایی دست آخر در یک اظهارنظر شگفت‌آور، می‌نویسد:

ایرانیان سابقی که به هر دلیلی، بویژه به سبب نحوست نظام ج.ا. مهاجرت کرده و با پذیرفتن ملیت کشور متبوع خود به مقامات هم رسیده‌اند دیگر ایرانی به‌شمار نمی‌آیند ... نباید تره‌ای برای حرف‌های آن [ها] خُرد کرد. (همان)

و از زیان برتولت برشت، ایرانیان بیرون مرزها را «حرامیان» خطاب می‌کند و البته فراموش می‌کند که خودش در بیرون از مرز ایران، چنین سخنانی را ادا می‌کند و اگر قرار باشد تا قاعده خودش را رعایت کنیم، طبعاً برای سخنان طباطبایی هم نباید «تره‌ای خُرد کنیم».

در نمونه پنجم، حوالی اردیبهشت ۱۳۹۸، محمد خاتمی رئیس‌جمهور اسبق در جمع شورای شهر تهران چیزی به این مضمون گفته بود که: «مطلوب‌ترین شیوه حکومت مردمی اداره فدرالی است».

سپس طباطبایی نقدی تحت عنوان «صلاحیت نداشتن رئیس‌جمهور اسبق» نوشت و به وی هشدار داد که:

آقای رئیس‌جمهور اسبق چه صلاحیتی دارد که چنین بحث مهم حاکمیتی را با گروهی که آن‌ها نیز در این موارد فاقد صلاحیت هستند، در میان گذاشته است. با پایان یافتن دوره ریاست‌جمهوری، رئیس‌جمهور نیز شهروندی بیش نیست و اگر نظری داشته باشد باید آن نظر را مستدل بیان کند و پاسخ بگیرد،

اما بیان چنین مباحثی، در چنین سطح عامیانه‌ای، در مناسبت‌های سیاسی در شأن رجل سیاسی نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۸ ب)

آنچه از این سخنان، در ذهن مخاطبان متبادر می‌شود این است که به زعم طباطبایی، سخن گفتن از «امر سیاسی» و «شیوه انتظام امور جامعه»، نه در صلاحیت افراد عادی جامعه است، نه در صلاحیت رئیس‌جمهور اسبق و اعضای شورای شهر است؛ هم‌چنین از منظر طباطبایی، «شورای شهر» به مثابه یکی از نمودهای جامعه مدنی، جای مناسبی برای گفتگو درباره شیوه‌های تمشیت امور جامعه نیست.

در این‌جا، درستی یا نادرستی مطالب بیان شده توسط رئیس‌جمهور اسبق درباره فدرالیسم، موضوع بحث ما نیست. بلکه نکته قابل تأمل در این باره، از این قرار است که طباطبایی، بر امر «با هم سخن گفتن» و «تکثر آراء» می‌شورد و تلقی خود را از ساختار حاکمیت، حقیقت مطلق می‌پندارد.<sup>۱</sup>

به همین سبب نیز، محمد منصور هاشمی درباره مواجهه طباطبایی با دگراندیشان می‌گوید:

او هم با زیان و بیان دهه چهل از طرفی، و ملانقطی‌گری فاضل‌نمایانه از طرف دیگر، راهش را در فضای روشنفکری ایران گشود. با حملات شخصی پرخاشگرانه به دیگرانی که نام و اعتباری یافته بودند و نیز با مته به خشخاش گذاشتن‌هایی که در مواردی درست و بجا هم نبود و در آن موارد که درست و بجا بود هم عمدتاً اهمیت چندانی نداشت ... برای ایشان در مقام منتقد مطلقاً جایگاه والایی قائل نیستم. (هاشمی، ۱۴۰۲، ۸۹ و ۸۸)

در نمونه ششم، طباطبایی در یادداشتی پس از درگذشت منتقدش داود فیرجی، مطالبی را درباره شخص فیرجی (و نه درباره آراء و اندیشه‌اش) مطرح می‌کند که به هیچ‌روی پسندیده نیست.

در این نوشته، خواننده با عبارات و جملاتی نظیر موارد زیر درباره فیرجی مواجه می‌شود: «سیاست‌زدگانی که هرگز از سیاست هیچ نمی‌دانسته‌اند»، «بیشتر چیزهایی که آن مرحوم خوانده بود نفهمیده بوده و لاجرم نوشته‌هایی که بر مبنای آن خوانده‌ها فراهم آمده هیچ اعتبار علمی ندارد»، «فیرجی در هیچ رشته‌ای درس درستی نخوانده بود و از او برای کشور عالم در نمی‌آمد»، «او، به عنوان اهل علوم دینی، حتی فرق عهد جدید و عتیق کتاب مقدس را نمی‌داند تا چه برسد به فهم و تفسیر نظر جان لاک درباره مسیحیت و دیدگاه او در اندیشه سیاسی جدید»، «ارتباط من با فیرجی پس از انتشار آن رساله دکتری، که باید بگویم اگر من بودم اجازه دفاع نمی‌دادم، ادامه پیدا کرد»، «کسی که هیچ رشته‌ای را درست نداند نمی‌تواند موضع روشنی داشته باشد»، «نه در حوزه درس درستی خواند و نه در دانشگاه!»، «بارها گفته‌ام فیرجی فارسی درستی نمی‌داند

<sup>۱</sup> قلمرو عمومی مورد دفاع هانا آرنز؛ فضایی برای گفتگوی اعضای جامعه درباره شیوه انتظام امور جامعه است. جایی که افراد باید درباره چگونگی سامان بخشیدن به امور جامعه خودشان با یکدیگر سخن بگویند. به این اعتبار، گفتگوی یک رئیس‌جمهور اسبق مانند خاتمی، با اعضای شورای شهر، مصداق تعامل در قلمرو عمومی یا همان جامعه مدنی است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (آرنز، ۱۳۹۶، ۹۷)

و بیشتر آن چه را که می‌خواند نمی‌فهمد»، «کوشش فیرجی، و همهٔ ایران‌ستیزان چپ و راست، از انواع پان...ها تا» و ... (طباطبایی، ۲۰۲۱)

لیبرالیسم مکتب رواداری و تسامح است و بنیادهای فلسفی آن، استوار بر پذیرش «کثرت» در اندیشه و کثرت در شناخت است. ممکن است که ما با تمام یا بخش‌هایی از آراء داریوش شایگان یا کامران متین، مخالف یا موافق باشیم. اما یک لیبرال به دیگران نمی‌گوید که تنها خودش مالک حقیقت مطلق است و مدعی نمی‌شود که بقیه دگراندیشان یاوه می‌گویند و گزافه می‌بافند.

به همین سبب، نه تنها زبان طباطبایی، بلکه تفکری که در پس آن زبان قرار دارد نیز، وفاقی با پذیرش کثرت‌ها ندارد و در چارچوب لیبرالیسم نمی‌گنجد.

### ۷- ج) غیبت لیبرالیسم در دایره واژگان

شاید یادآوری این نکته طنز در پایان این پاره از کتابچه حاضر خالی از لطف نباشد که همین اواخر، پس از آغاز «جنبش زن زندگی آزادی»، طباطبایی مقاله‌ای بیست و چند هزار کلمه‌ای با عنوان «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی» نگاشته بود و در آن، واژه ملی را صد و بیست و نه (۱۲۹) بار، واژه ملت را صد و بیست و سه (۱۲۳) بار، واژه آزادی را هفده (۱۷) بار، واژه قانون را هجده (۱۸) بار، نام بهرام بیضایی را دو (۲) بار و واژه لیبرالیسم را صفر (۰) بار در متن خودش تکرار کرده بود. (طباطبایی، ۱۴۰۱ ب)

## پاره چهارم: خوانش مشروطه‌طلبی

در سال ۱۲۱۵ میلادی، جان پادشاه انگلستان<sup>۱</sup> تحت فشار اشراف مجبور شد تا مگناکارتا<sup>۲</sup> یا منشور کبیر را به تصویب برساند. به توصیف دیوید استارکی<sup>۳</sup>، تا پیش از تصویب منشور قانون انگلستان، «قانون» عبارت بود از همان چیزی که بر زبان پادشاه جاری می‌شد. (استارکی، ۱۳۹۷، ۲۰) اما در نخستین بند منشور مگناکارتا، جان، به پذیرش اصل مهمی متعهد می‌شود:

ما هم‌چنین از جانب خود و جانشینانمان برای همیشه به همه مردان آزاد سرزمینمان کلیه آزادی‌های ذکر شده در پایین را اعطا نمودیم تا این آزادی‌ها توسط آن‌ها و وارثان آن‌ها و از جانب ما و وارثان ما رعایت شود. (همان، ۴۷)

این دستاورد عظیمی در حوزه ساماندهی یک نظام حکمرانی نوین مبتنی بر قانون بود. رویدادی که مبدل به شالوده «سیاست مدرن» در جهان شد.

گام بلند بعدی، پیروزی انقلاب شکوهمند انگلستان<sup>۴</sup> در سال ۱۶۸۸ بود. یک سلسله رویدادها در آن ایام، خلع‌ید جیمز دوم<sup>۵</sup> را از تاج و تخت در پی داشته و سبب می‌شود تا دختر بزرگ او ماری دوم<sup>۶</sup> و همسر هلندی‌اش ویلیام سوم<sup>۷</sup> سلطنت را در دست بگیرند و متعاقباً با سلطنت مشروطه و مقید به پارلمان‌تاریسم موافقت کنند. آندره موروا<sup>۸</sup> درباره تفاوت میان انقلاب فرانسه و انگلستان می‌نویسد:

هیچ‌گونه شباهتی بین انقلاب سال ۱۶۸۸ انگلستان و انقلاب کبیر فرانسه که یک‌صدسال بعد صورت گرفت وجود نداشت. در انقلاب فرانسه طبقات مختلف با هم در کشمکش بودند و روستائیان و شهرنشینان علیه پادشاه و اشراف شوریدند. و حال آن‌که در انقلاب انگلستان چنین نبود، بلکه مسئله این بود که چه کسی باید حاکم باشد؟ پادشاه یا پارلمان؟ (موروا، ۱۳۵۰، ۴۳۳)

در فرانسه، روند تحولات اجتماعی به شکل دیگری در جریان بود. نخستین منشور قانون اساسی فرانسه در سال ۱۸۱۴ تدوین شده و سلطنت «مشروطه» شد. سپس در تلاطمات حوادث فرانسه، کشمکش درباره مشروطیت، تا ۱۸۴۸ ادامه پیدا کرد.

---

1 John, King of England

2 Magna Carta

3 David Starkey

4 Glorious Revolution

5 James II of England

6 Mary II of England

7 William III of England

8 André Maurois

اما یک نکته قابل تأمل درباره مشروطیت فرانسه وجود دارد که غالباً کمتر درباره آن چیزی می‌شنویم. از منظر پملا پیلبیم<sup>۱</sup>، این کم‌توجهی به مشروطیت فرانسه به این دلیل است که در یک طرف این ماجرا، تاریخ‌نگاران سلطنت‌طلبی هم‌چون «برنیه دو سوبینی»<sup>۲</sup>، فرامین مشروطیت فرانسه را «کودتا» می‌نامیدند و وقتی به آن نمی‌نهادند، و در طرف دیگر ماجرا، مورخان سوسیالیست فرانسوی، ارج و منزلتی برای امر «مشروطه فرانسه» قائل نبودند و آن را صرفاً یک «ایستگاه میانی» برای عزیمت به «جمهوری» و در نهایت گذار به «نظام سوسیالیستی موعود» تلقی می‌کردند. (پیلبیم، ۱۴۰۱، ۱۶۳)

در حالی که «لیبرال-دموکرات»های اروپایی همواره وفاق بیشتری با «سلطنت مشروطه» داشته‌اند و آن را یکی از شقوق تحقق لیبرال-دموکراسی در کشورهای با پیشینه پادشاهی می‌دانسته‌اند.

خوانش مشروطه‌طلبی<sup>۳</sup> از طباطبایی، خود را پایبند به «لیبرال-دموکراسی» می‌داند و بر این رأی است که تداوم تجدد و توسعه جامعه ایرانی، مستلزم تداوم مشروطه است و یک نظام پادشاهی مشروطه نیز، یکی از اجزای مهم آن به‌شمار می‌رود.

پیروان خوانش مشروطه‌طلبی، نظام پادشاهی را بخشی از سنت نظام حکمرانی در ایران می‌دانند و گسست از آن را در انقلاب ۵۷، یک مهندسی اجتماعی شکست خورده تلقی می‌کنند. به همین سبب نیز معتقد هستند که تحقق لیبرال-دموکراسی در ایران، مستلزم بازگشت به سنت نظام حکمرانی در دوران مشروطه، و تداوم آن است.

از این منظر، خوانش مشروطه‌طلبی، «تمرکز قدرت» نهفته در نظام پادشاهی را، ناگزیر دانسته و مخل دست‌یابی به لیبرال-دموکراسی تلقی نمی‌کند. اما مرزبندی خود را با خوانش لیبرالیسم محافظه‌کاری که در پاره پیشین این کتابچه از آن سخن گفته شد، پررنگ می‌داند.

در خوانش مشروطه‌طلبی نیز یک وجه محافظه‌کارانه مشهود و بارز است. به خاطر داریم که خوانش لیبرالیسم محافظه‌کارانه، از میان دو نهاد سنتی «روحانیت» و «پادشاهی»، نهاد روحانیت را برگزیده است و نهاد پادشاهی را مزاحم خود می‌پندارد.

در بطن خوانش مشروطه‌طلبی از طباطبایی نیز - به واسطه تأکید بر «نهاد پادشاهی» - نوعی محافظه‌کاری و پاسداشت از سنت‌ها نهفته است. اما تعارض میان «مشروطه‌طلبان» با جمهوری اسلامی منازعه‌ای سیاسی است و اغلب پیروان خوانش مشروطه‌طلبی به رغم تکیه بر نهاد «پادشاهی»، خود را در تعارض با اسلام نمی‌دانند.

خوانش مشروطه‌طلبانه از طباطبایی، برخلاف خوانش محافظه‌کارانه، توسعه سیاسی و نهادی را مقدم بر انواع وجوه توسعه و از جمله تحول اندیشه فلسفی می‌داند. خوانش مشروطه‌طلبی آراء طباطبایی این‌طور تفسیر می‌کند که، آن چیزی که توانسته یا

<sup>1</sup> Pamela Pilbeam

<sup>2</sup> bertier de sauvigny

<sup>3</sup> Constitutionalism

می‌تواند ما را در آستانه تجدید قرار دهد توسعه سیاسی - به معنای حاکمیت قانون و پارلماناریسم در ذیل پادشاهی مشروطه - بوده و خواهد بود.



## فصل نهم: منتقدان، راویان و پیروان خوانش

### مشروطه‌طلبی

پیروان خوانش مشروطه‌طلبانه از طباطبایی، بر این باور هستند که چاره کار ایران، گام نهادن در همان جاده‌ای است که در دوران مشروطه افتتاح شده بود. آن‌ها شرط تحقق و تداوم دموکراسی را برقراری نظام پادشاهی مشروطه می‌دانند. چرا که معتقدند، برقراری دموکراسی در بدو امر، نیازمند یک «نقطه ثقل» یا «نقطه اتکا» مانند «پادشاهی» است که ریشه در «عرف» و «سنت» داشته باشد. پیروان خوانش مشروطه‌طلبی، بر این نظر هستند که «سنت پادشاهی»، از مشروعیتی تاریخی برخوردار است و می‌توان ساختمان یک نظام حکمرانی مدرن را دوباره روی همان شالوده بنا کرد.

به سخن دیگر، پیروان این خوانش، نظام حکمرانی مبتنی بر پادشاهی را تداوم «سنت ایران‌شهری» در ایران می‌دانند. آن‌ها بخشی از مواد و مصالح تئوریک مورد نیاز خودشان را در آراء طباطبایی یافته‌اند.

داود فیرحی بر این رأی است که «نهاد شاهی» در کانون اندیشه ایران‌شهری و جزئی لاینفک از آن به نظر می‌رسد. بنابراین، سامان سیاسی در اندیشه ایران‌شهری، درغیاب چنین فاعلی فهمیده نمی‌شد. از همین روی، فیرحی از موضع یک مدافع «سنت دینی» و «نهاد روحانیت»، تأکید دارد که با استناد به اندیشه ایران‌شهری، «مشروطه» و «پادشاهی» در تزاخم با یکدیگر هستند. (فیرحی، ۱۳۹۹، ۱۷)

اما میثم بادمچی استنباط دیگری از نظرات فیرحی دارد؛ برداشتی که می‌تواند مؤید نظرات خوانش مشروطه‌طلبانه از طباطبایی باشد. بادمچی معتقد است که:

با الهام از فیرحی می‌شود گفت طباطبایی به خوبی قابلیت تفسیر شدن به عنوان یک پادشاهی‌طلب را دارد، البته در درجه اول، پادشاهی از نوع مشروطه. (بادامچی، ۱۴۰۱)

حجت کلاشی به عنوان یکی از نمایندگان این خوانش، درباره دست‌یابی به دموکراسی می‌گوید:

من معتقدم بدون پادشاه نمی‌توانیم به این خواسته‌هایمان برسیم ... آن دوستانی که فرم جمهوری می‌خواهند ... می‌گویند ما جمهوری اسلامی را برمی‌اندازیم بعد می‌رویم فراندوم برگزار می‌کنیم. خب فراندوم یعنی چه؟ ... اصلاً من شهروند از کجا بفهمم این‌هایی که دارند فراندوم برگزار می‌کنند، به شیوه درست است یا نه؟ از کجا بدانم صندوق‌ها و آراء درست بوده و واقعا رأی مردم شمرده شده است؟ از کجا می‌توانم بفهمم این آقا که به نیروهای مسلح دستور می‌دهد بعداً حاضر خواهد شد کوتاه بیاید و ایران را به یک جمهوری از نوع جمهوری سوریه یا جمهوری عراق تبدیل نکند؟ (کلاشی، ۱۴۰۰ الف) (کلاشی، ۱۴۰۰ ب)



کلاشی در بخش دیگری از همان مصاحبه خود می‌گوید:

ایده مشروطه‌خواهی ایده جدی‌ای است... این‌گونه نیست که فکر کنید من درستش کرده‌ام. نه، همین مشروطه‌خواهانی که سال‌ها می‌گفتند که جمهوری اسلامی را باید برانداخت و قانون اساسی مشروطه هم معتبر و جاری است همین حرف را می‌زدند... اگر در پی جمهوریت هستید [آن را] در درون مشروطه درست کنید. این‌ها را من نگفتم، این‌ها را آدمیت خیلی هم بهتر از من گفت یا دکتر طباطبایی حرف‌های بسیار مهم و پر مغزی دارد. (همان) تأکید از من است.

کلاشی در گفت‌وگویی با «شبکه من و تو» که به مناسبت درگذشت طباطبایی برگزار شده بود، تأکید می‌کند که طباطبایی ایران را در یک تداوم می‌دیده است و در پی فهم و معرفی منطق این تداوم بوده است. (کلاشی، ۱۴۰۰ ج)

به نظر می‌رسد که مشروطه‌خواهانی هم‌چون کلاشی، بازگشت به سازوکار مشروطه را رجوعی دوباره به منطق این تداوم می‌دانند.

به نظر می‌رسد که برخی از شخصیت‌های فعال یا نزدیک به مجموعه «بنیاد داریوش همایون» را نیز بتوان در زمره مشروطه‌خواهان متأثر از طباطبایی به‌شمار آورد. البته چنین به نظر می‌رسد که برخی از این مشروطه‌خواهان، درک روشنی از لیبرالیسم و مشروطه ندارند و در واقع به روال سنوالت گذشته، هم‌چنان سلطنت‌طلب هستند.

برای اثبات این مدعا، شاید ذکر این نکته خالی از لطف نباشد که میزان آشنایی برخی از اعضای «بنیاد داریوش همایون» با مفهوم «لیبرال - دموکراسی» به حدی ناچیز بوده که داریوش همایون ناگزیر می‌شود تا جلساتی را برای شرح «تفاوت لیبرالیسم با کمونیسم» برگزار کند تا توضیح بدهد که این‌ها، دو ایدئولوژی متفاوت هستند و با یکدیگر فرق دارند. (همایون، ۱۳۹۵) البته به نظر می‌رسد که دیگر اعضای این جمع از دانش کافی در این حوزه برخوردار باشند.

وحید بهمن نیز از دیگر چهره‌هایی است که می‌توانیم نظرات او را در چارچوب این خوانش بررسی کنیم.

بهمن متأثر از طباطبایی است و به کرات مطالب متعددی در دفاع از او در فضای مجازی منتشر کرده است. (بهمن، ۲۰۲۳) او هم‌چنین از مخالفان جدی فدرالیسم (بهمن، ۱۴۰۱) و از مدافعان سرسخت نظام پادشاهی است. بهمن به عنوان یکی از سخنرانان نشست «گفتمان پادشاهی ایرانی و استراتژی پیش رو»، که به میزبانی «اندیشکده کوروش بزرگ» در دانشگاه رایس برگزار شده بود، در آن‌جا حضور می‌یابد و مطالب پرشوری را در دفاع از مواضع «ایران‌شهری-پادشاهی» عرضه می‌دارد. رسانه ایندپندنت فارسی در این باره می‌نویسد:

وحید بهمن، پژوهشگر تاریخ نیز سخنانش را بر موضوع هویت ملی متمرکز کرد و گفت ایرانیان یکی از کهن‌ترین ملت‌های تاریخی جهان‌اند و سابقه چند هزارساله دولت‌مداری دارند. این پژوهشگر تاریخ، زبان فارسی را نماد ملی و

هویت ملی دانست و گفت زبان فارسی انتخاب نیاکان ما بوده است. او هم‌چنین افزود چراغ راه ما، فرهنگ و هویت ملی است و یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ ایران را این پدر و پسر (رضاشاه و محمدرضا شاه) شکل دادند. او در پایان سخنانش گفت، این وطن فقط یک راه دارد که آن هم ملی‌گرایی است. وحید بهمن خاطر نشان کرد ادعای رهبری یک فرد برای ایران، تنها زمانی می‌تواند قابل پذیرش باشد که مختصات تاریخی ایران مدنظر قرار گرفته شود. (نشست مشترک، ۲۰۲۳)

علیرضا کیانی نیز از دیگر چهره‌هایی است که آراء و نظراتش، در چارچوب این خوانش قابل طرح است. کیانی نیز از مدافعان طباطبایی است و به استناد گزارش منتشر شده در رسانه بنیاد داریوش همایون، در این باره می‌نویسد:

علیرضا کیانی سردبیر مجله فریدون در گفت‌وگو با ایندیپندنت فارسی درباره اهمیت شخصیتی مانند جواد طباطبایی برای تمدن ایرانی گفت، این ایران‌شناس و فیلسوف می‌تواند مرجعی برای هرکسی باشد که قصد دارد درباره تمدن ایران بداند. علیرضا کیانی انتقاداتی که از خوانش اندیشه سیاسی و فلسفی جواد طباطبایی می‌شود را از سرکج‌فهمی و بی‌اطلاعی درباره نظریات این فیلسوف ایران‌شهری دانست و تأکید کرد جواد طباطبایی در ارایه نظریه ایران‌شهری، تداوم تمدن ایرانی را در طول تاریخ، علی‌رغم حمله اعراب به ایران حتی پس از قرن‌ها سکون و انحطاط، مد نظر داشته و گستره این تمدن بزرگ را از نظر فرهنگ و زبان و ادب و نه از منظر کشورگشایی می‌بیند. (کیانی، ۱۴۰۱)

کیانی نیز در کنار بهمن، از دیگر سخنرانان نشست «گفتمان پادشاهی ایرانی و استراتژی پیش رو» بود و ایندیپندنت فارسی به نقل از او می‌نویسد:

علیرضا کیانی، سردبیر نشریه فریدون، از دیگر مهمان نشست روز شنبه بود. به گفته علیرضا کیانی، در حال حاضر سامانه پادشاهی، تنها نهاد آبرومند در عرصه سیاسی ایران است. کیانی خواهان تقویت مبانی نظری سامانه پادشاهی‌خواهی در ایران شد و گفت فعالان پادشاهی‌خواه کنونی در ایران، خودشان را در امتداد راه مبارزان انقلاب مشروطه با استبداد محمدعلی‌شاه می‌دانند. (نشست مشترک، ۲۰۲۳)

مسعود دباغی، سردبیر مجله ایران بزرگ فرهنگی<sup>۱</sup>، از دیگر پیروان خوانش مشروطه‌طلبانه از طباطبایی به‌شمار می‌رود. دباغ در یکی از نوشته‌های اخیر خود، ضمن ارائه تفسیری از متن «انقلاب ملی» طباطبایی، به نقد محافظه‌کاران می‌رود و در این باره می‌نویسد:

محافظه‌کاری به تعبیری سپر دفاعی تمدن‌ها از ازل تا ابد وجود داشته؛ منتها جوامعی داریم توسعه‌یافته با سنت متجدد، که تجدد در آن‌ها منزلی در فرآیند تکامل تاریخی‌شان بوده است. بهترین نمونه در این زمینه بریتانیا است. محافظه‌کاری مدرن برای جامعه‌ای توسعه‌یافته اصلاً لازم است. (دباغی، ۱۴۰۲)

اما به زعم دباغی، محافظه‌کاری در «جوامعی که سنت متجدد ندارند، یا تجدد در آن‌ها ... تزییق شده» بی‌معناست. دباغ در تکمیل دیدگاه خود، به نظرات طباطبایی استناد کرده و می‌نویسد:

طباطبایی... بر این باور است که: «حساب سنت‌مداری و محافظه‌کاری اروپایی را باید از روایت وطنی آن جدا کرد. اگرچه من بحث‌های آنان را به‌طور کلی بی‌ربط می‌دانم، اما تصور می‌کنم که آنان توانسته‌اند نظرها را به برخی از ناهنجاری‌های ناشی از تجدد جلب کنند، اما از بحث‌های آنان در ایران جز آشوب ذهنی نتیجه‌ای به بار نیامده است.» (همان)

علی کشگر<sup>۱</sup> از دیگر شخصیت‌های سیاسی مورد توجه ما در این خوانش خواهد بود. او در یادداشتی منتشر شده در رسانه بنیاد داریوش همایون، جامعه‌کنونی ایران را چنین به تصویر می‌کشد:

امروز ایرانیانی که برعلیه رژیم اسلامی برای پس گرفتن ایران و بازگشت به پادشاهی مشروطه قامت راست کرده‌اند از لون دیگری هستند. ایرانیان آگاهی هستند که هستی ایران و ملت ایران و تمامیت ارضی ایران را مقدم بر هر چیز و حتی مقدم بر خویشستن می‌دانند. (کشگر، ۱۴۰۲ الف)

کشگر در همان یادداشت و هم‌چنین در نوشته‌های دیگرش، به پیروی خود از آموزه‌های طباطبایی تأکید داشته و به عنوان نمونه در یادداشت دیگری می‌نویسد:

چه سعادت بالاتر از این که، بعد از فاجعه مصیبت‌بار انقلاب اسلامی که در اصل ادامه قادسیه اما این بار به دست خود «ایرانیان»، ایران را در «معرضی و زرش باد بی‌نیازی خداوند» قرار داد، بار دیگر بخت با ما ایرانیان یار شد و فرزانه دیگری از کیش بزرگانی چون فردوسی بنام جواد طباطبایی، که بر سنگ خارای ایران تکیه و بر روی آن «ایستاده»، به مدد ایران و ایرانیان شتافت و با تأمل فلسفی و نظریه‌پردازی، مسیر بیرون کشیدن ایران از آتش را پیش پای ما قرارداد. (کشگر، ۱۴۰۲ ب)

نباید مواضع تئوریک «مشروطه‌خواهان» را با مواضع سیاسی «سلطنت‌طلبان» همسان فرض نمود. مسئله مشروطه‌خواهان، الزاماً یا صرفاً «احیای عظمت شاهنشاهی گذشته» نیست. مشروطه‌خواهان خود را «لیبرال-دموکرات» می‌دانند و بر این رأی هستند که برخلاف تصور ساده‌انگارانه جمهوری‌خواهان، برپایی یک نظام لیبرال-

<sup>۱</sup> علی کشگر را با علی کشتگر - از رهبران سابق فدائیان خلق - یکسان نپندارید.

دموکرات، که گسسته از تاریخ و بریده از «سنت حکمرانی ایرانی شهری» باشد، ره به جایی نمی‌برد.

اما سلطنت‌طلبان مدعی هستند که حتا در صورت بازگشت ایران به یک سلطنت «خودکامه»، و در غیاب یک نظام مشروطه، کشور در وضعی بسیار بهتر از شرایط کنونی اداره خواهد شد.

به همین سبب و استوار بر استدلال‌های پیش‌گفته، برخی جریان‌های سلطنت‌طلبانه در جامعه ایرانی، سودای برقراری «سلطنت مطلقه» را در سر دارند. این جریان‌های سیاسی، برقراری نظام پادشاهی را مقدم بر مشروطه می‌دانند و این تلقی را از «حکمت خسروانی» طباطبایی استخراج می‌کنند.

صادق زیباکلام در این باره می‌نویسد:

برخی از سلطنت‌طلبان رادیکال نگاهشان به پادشاه، بیش‌تر یک نگاه اساطیری، ایرانی‌شهری و ایران‌شاهی است. او [پادشاه] مظهر قدرت و تمامیت ایران است و موافق محدود ساختن اختیارات شاهنشاه نیستند: چو فرمان یزدان چو فرمان شاه. آنان بدنبال‌الگوی پادشاهی هستند که یادآور فرهنگ و تمدن ایران آریایی قبل از اسلام می‌باشد. (زیباکلام، ۱۴۰۲ الف)

در یک جلسه گفت‌وگو با مهدی خلجی در کلاب‌هاوس (۲۰۲۳)، یکی از حضار، توضیح می‌دهد که طی دیدارهای خصوصی مکرری که با طباطبایی داشته، نتوانسته موضع مشخص طباطبایی را درباره پادشاهی دریابد. به همین سبب نیز، نسبت پادشاهی‌خواهی را با دستگاه نظری طباطبایی از خلجی جویا می‌شود و خلجی نیز در پاسخ، به خاطره دیدار جواد طباطبایی با رضا پهلوی در سال ۲۰۰۵ اشاره می‌کند و از قول طباطبایی، آن دیدار را بسیار ناموفق می‌داند.

خلجی طرفداری طباطبایی از سلطنت‌طلبان را تأیید نمی‌کند و می‌افزاید که طباطبایی، جریان‌های برانداز خارج از کشور را ناتوان می‌دانسته است. البته فرد دیگری از میان حضار، معترض خلجی می‌شود که سند دیگری (شاید درباره این دیدار یا شاید درباره نتایجش) دارد که صدای او توسط مسؤل اتاق کلاب‌هاوس قطع می‌شود.<sup>۱</sup>

طبعاً چنین گفت‌وگوهایی، بر وجود خوانش‌های متفاوت از طباطبایی گواهی می‌دهد و خوانش «مشروطه‌طلبی-پادشاهی‌خواهی» را به رسمیت می‌شناسد.

به تازگی، گروهی از پیروان خوانش مشروطه‌طلبی معترض دیگر خوانش‌ها شده‌اند و کوشش ایشان را برای ایجاد «بنیاد طباطبایی»، فرصت‌طلبانه می‌دانند و در این باره می‌نویسند:

به استحضار علاقه‌مندان فلسفه و تاریخ اندیشه سیاسی و همه مردان و زنانی که دلی در گرو ایران آباد و سر در رهن اندیشه ایرانی‌شهری دارند، می‌رساند که

<sup>۱</sup> فایل صوتی این گفتگو را در پیام‌رسان‌ها هم‌رسانی می‌شود. و من هم آن فایل را در اختیار دارم. اما نشانی اینترنتی برای ارجاع به آن نیافتم.

در چند روز اخیر صفحه‌ای در فضای اینستاگرام تحت عنوان بنیاد طباطبایی اعلام موجودیت کرده است. اما از خلاف آمد اندیشه طباطبایی، کار عده‌ای از وابستگان پشت جمهوری اسلامی است که قصد بدنام کردن و انحراف فلسفه طباطبایی را دارند. (بنیاد، ۲۰۲۴)<sup>۱</sup>

بدیهی است که نوشته‌ها و مطالب پیروان خوانش مشروطه‌طلبانه از طباطبایی، به همین‌جا ختم نمی‌شود. اما به نظر می‌رسد که موارد یادشده، برای به تصویر کشیدن فضای فکری پیروان این خوانش کافی باشد.

---

<sup>۱</sup> در ادامه این متن، از اشخاص مشخصی هم نام برده می‌شود که ذکر نام ایشان در این‌جا جایز و اخلاقی نیست؛ چرا که اصول پژوهشی ما مبتنی بر نقد اندیشه است و داوری درباره افراد، اعم از مستند و غیر مستند، نه در زمره موضوعات مورد علاقه ماست و نه در حد توان‌مان. غرض از طرح این نظرات، نشان دادن مرزبندی‌ها و منازعات میان خوانش‌ها است.

## فصل دهم: نقد خوانش مشروطه‌طلبی

### ۱) تداوم مشروطه، با یا بدون پادشاهی؟

طباطبایی نیز در زمره متفکرانی است که جایگاه ویژه‌ای برای مشروطه در تاریخ ایران قائل است. اما آنچه محل اختلاف است، چگونگی پیمودن مسیری است که پیمایش آن، اندکی پس از مشروطه متوقف شده و تجددخواهی و توسعه جامعه ایرانی را با اختلال مواجه ساخته است.

طباطبایی معتقد است که «گذشته غرب آینده ماست» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۸) و از این رو می‌نویسد:

مشروطیت ایران می‌بایست به تجربه طولانی انگلستان نظر می‌کرد، که در آغاز قدرت سلطنت را با شرع محدود، و آن‌گاه نیز در تحولی دیگر، نظریه حکومت قانون را تدوین کرده بود. (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۷، ۶۰۴)

این سخنان، پیروان خوانش مشروطه‌خواهی را مجاب می‌کند که عالی‌ترین شکل بازگشت به مشروطه در اندیشه طباطبایی، به‌رمندی از «نظام پادشاهی» است، نظامی هم‌چون پادشاهی مشروطه انگلستان، یا مشابه دیگر نمونه‌های اروپایی آن.

### ۲) اندیشه حقوقی جدید و تدوین نظام آن

در واقع خود طباطبایی نیز وجود نظام پادشاهی در دوران قاجار را مانعی برای حرکت به سوی مدرنیته نمی‌دانست و دولت رضاشاه را دولت ملی خطاب می‌کرد. (نشست مشترک، ۲۰۱۹)

از منظر طباطبایی، مشکل اصلی، وجود یک نظام پادشاهی نبود، بلکه آنچه مهم بوده و هست، «استقرار یک نظام حقوقی جدید» است؛ پروژه‌ای که در دوران مشروطه به سرانجام نرسید و نیمه‌کاره رها شد.

طباطبایی در این باره می‌نویسد:

در نخستین دهه پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، فقه به حقوق جدید تبدیل شد، اما این حقوق جدید، به رغم دگرگونی‌های ژرفی که در نظام اجتماعی و سیاسی ایران ایجاد کرد، نتوانست اندیشه حقوقی جدید خود را تدوین کند. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۰۵)

به زعم پیروان خوانش مشروطه‌خواهی، وجود یک نظام پادشاهی که ریشه در سنت حکمرانی در ایران داشته باشد، «نقطه اتکا» بی‌برای «استقرار یک نظام حقوقی جدید» و مقدم بر آن خواهد بود.

تردیدی نیست که ایران در دوران حیات دودمان پهلوی، شکل‌گیری یک نظام حکمرانی مدرن (شامل تفکیک قوا، تدوین قانون مدنی، تدوین قانون تجارت، تأسیس اداره ثبت احوال، تأسیس اداره ثبت اسناد و املاک، تأسیس نهادهای مدنی مدرن و ...) و هم‌چنین توسعه اقتصادی قابل‌اعتنایی را تجربه کرده است. اما «توسعه آمرانه» مزبور، در غیاب نهادهای دموکراتیک متحقق شده بود. می‌توان معترف بود که متوقف کردن همان «توسعه آمرانه» در سال ۵۷، خطای فاحشی بوده است و آنچه می‌بایست رخ می‌داد، اصلاح تدریجی امور و بازگشت به دموکراسی و مشروطه بود. اما در وضعیت کنونی، آیا بازگشت به پیش از انقلاب ۵۷ ممکن است؟ کلاشی می‌گوید:

من معتقدم بدون پادشاه نمی‌توانیم به این خواسته‌هایمان برسیم ... آن دوستانی که فرم جمهوری می‌خواهند ... می‌گویند ما جمهوری اسلامی را برمی‌اندازیم بعد می‌رویم فراندوم برگزار می‌کنیم. خب فراندوم یعنی چه؟ ... اصلاً من شهروند از کجا بفهمم این‌هایی که دارند فراندوم برگزار می‌کنند، به شیوه درست است یا نه؟ از کجا بدانم صندوق‌ها و آراء درست بوده و واقعا رأی مردم شمرده شده است؟ از کجا می‌توانم بفهمم این آقا که به نیروهای مسلح دستور می‌دهد بعداً حاضر خواهد شد کوتاه بیاید و ایران را به یک جمهوری از نوع جمهوری سوریه یا جمهوری عراق تبدیل نکند؟ (کلاشی، ۱۴۰۰ الف) (کلاشی، ۱۴۰۰ ب)

اما منتقدان بر این باور هستند که مشروطه‌خواهانی نظیر کلاشی، چشمان خود را بر روی سوابق تاریخی می‌بندند و فراموش می‌کنند که «صندوق رأی» و «پارلمان» در نخستین بزنگاه تاریخی و اولین مجال ممکن، توسط پادشاهان پهلوی تعطیل و مبدل به نهادی نمایشی شد. به همین سبب نیز، نه از منظر تئوریک، و نه بر حسب تجربه تاریخی، هیچ تضمینی وجود ندارد که پادشاه بعدی به عنوان فرمانده نیروهای مسلح، آن‌طور که کلاشی مدعی است، کوتاه بیاید و ایران را به یک سلطنت مطلقه و غیرمشروطه دیگر تبدیل نکند. از دریچه چشم منتقدان، پادشاهی‌خواهان مشروطه‌طلبی نظیر کلاشی، قادر نیستند تا حصول دموکراسی را در یک نظام پادشاهی جدید تضمین کنند. اما مشروطه‌طلبان در پاسخ به این نقد، مدعی تغییر نگاه «شاهزاده» بر اساس مقتضیات زمان هستند.

### ۳) وجوه مشترک مشروطه‌طلبی و ناسیونالیسم افراطی

در اوایل قرن نوزدهم، واکنش نخبگان جامعه ایرانی در مواجهه روزافزون با غرب و پیشرفت‌های آن یکسان نبوده است. به همین سبب نیز می‌توانیم نخبگان، متفکران و روحانیان ایرانی را از حیث مواجهه با غرب، به چند دسته تقسیم کنیم. یک دسته از ایشان در آن ایام می‌کوشیدند تا به اشکال گوناگون، بر اهمیت گذشته باشکوه ایران باستان و هم‌چنین تمدن و فرهنگ با عظمت آریایی تأکید کنند و آن را برجسته سازند. این شیوه تفکر در دوران پهلوی اول و به‌ویژه در پهلوی دوم، مبدل به یک «سیاست فرهنگی» می‌شود. (زیباکلام، ۱۳۹۷، ۲۷۶ و ۲۷۵)

به این اعتبار، مشروطه‌خواهان کنونی دلایل زیادی برای پیوند با دستگاه نظری طباطبایی و مفاهیمی نظیر ایران‌شهری دارند. به همین سبب نیز، انگاره‌هایی مبتنی بر «باستان‌گرایی»، «مرکزگرایی»، «عرب‌ستیزی» و نظایر آن، از جمله وجوه مشترک میان دو خوانش مشروطه‌طلبی و ناسیونالیسم افراطی به شمار می‌رود. وجوه مشترکی که می‌تواند برای آینده جامعه ایرانی، نامطلوب به‌شمار آید.

#### ۴) سلطنت مطلقه و پیروان آن

چه از منظر تئوریک و چه از نگاه تاریخی، شکل‌گیری یک نظام لیبرال-دموکراتیک و مدرن در ذیل یک «نظام پادشاهی مشروطه» امکان‌پذیر و قابل تجسم است.

اما «سلطنت‌طلبان»، برخلاف «پادشاهی‌خواهان مشروطه‌طلب»، این‌طور استدلال می‌کنند که حتی در شرایط فقدان «مشروطه» و «پارلمان»، کشور در شرایطی بسیار بهتر از دوران جمهوری اسلامی اداره می‌شده است.

در مقابل، منتقدان، استقرار یک نظام سلطنت مطلقه را به معنای بازگشت به دوران قاجار و پیش از مشروطه تلقی می‌کنند و آن را یک عقب‌گرد تاریخی دیگر می‌دانند.





## پاره پنجم: خوانش ناسیونالیسم افراطی

مراد ما از «ناسیونالیسم افراطی» در این جا، اشاره به ناسیونالیسمی است که شیفته و دلباخته «سنت ملی» است. اما برای حفظ ظاهر، این اشتیاق را به صورت نگرانی برای «امر ملی» به نمایش می‌گذارد.

«ناسیونالیسم افراطی» مورد مطالعه ما، اهداف و هویت ملی را مقدم بر اهداف و هویت افراد جامعه می‌داند و قصد دارد تا در عمل، اراده سیاسی یک اقلیت کوچک تحت لوای «ملت» را، بر افراد جامعه تحمیل کند. این نوع ناسیونالیسم معمولاً «ملت‌ها را در تقابل با یکدیگر می‌پندارد و برخی اوقات اشتیاق خود را به ماجراجویی‌های امنیتی - نظامی فرامرزی، گسترش «عمق استراتژیک» و «جنگ‌طلبی» به نمایش می‌گذارد. این ناسیونالیسم، هرگونه تمرکززدایی را زمینه‌ساز اضمحلال و نابودی کشور می‌داند و مدافع سرسخت «مرکزگرایی افراطی» است. افزون بر این، چنین ناسیونالیسمی، هر ادعایی درباره تبعیض‌های قومی و مذهبی را به دشمن خارجی نسبت می‌دهد.

عجالتاً ما این ناسیونالیسم را «ناسیونالیسم افراطی» می‌نامیم و خودمان را از درگیر شدن با انواع و اقسام ایسم‌هایی مانند میهن‌دوستی patriotism یا میهن‌شیفتگی یا شووینیسم Chauvinism یا ناسیونالیسم رادیکال Radical nationalism، نژادپرستی racism یا فاشیسم Fascism و نظایر آن، برحذر می‌داریم.<sup>۱</sup>

در تقابل با این ناسیونالیسم افراطی، یک «ناسیونالیسم خوش‌خیم»<sup>۲</sup> هم وجود دارد که قصد دارد تا از طریق یک ساختار سیاسی مرسوم به نام ملت-دولت، منافع افراد جامعه را تأمین کند. چنین ناسیونالیسم خوش‌خیمی، در منطق سیاسی خود، سایر ملت‌ها را دوستان یا دشمنان خود نمی‌پندارد و بر مناسبات اقتصادی مشترک و چندجانبه تأکید می‌کند.<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> متفکران متعددی در غرب و شرق جهان، از روسو گرفته تا بندیکت اندرسون Benedict Anderson، پارتا چاترجی Partha Chatterjee و ارنست گلنر Ernest Gellner، تعاریفی متفاوتی از ناسیونالیسم عرضه داشته‌اند. در علوم سیاسی، مکتب ناسیونالیسم مشتمل بر زیرشاخه‌های متعددی است و در این حوزه، عبارات متعددی با معانی گوناگون به چشم می‌خورد: شووینیسم (Chauvinism)، ناسیونالیسم قومی (Ethnic nationalism)، ناسیونالیسم توسعه‌طلب (Expansionist nationalism)، ناسیونالیسم رمانتیک (Romantic nationalism)، ناسیونالیسم فرهنگی (Cultural nationalism)، ناسیونالیسم زبانی (Language nationalism)، ناسیونالیسم مذهبی (Religious nationalism)، ناسیونالیسم پسا استعمارگرا (Post-colonial nationalism)، ناسیونالیسم مدنی (Civic nationalism)، ناسیونالیسم لیبرال (Liberal nationalism)، ناسیونالیسم ایدئولوژیک (Ideological nationalism)، ناسیونالیسم انقلابی (Revolutionary nationalism)، محافظه‌کاری ملی (National conservatism)، ناسیونالیسم آزادی‌خواه (Liberation nationalism)، ناسیونالیسم چپ‌گرا (Left-wing nationalism)، پان‌ناسیونالیسم (Pan-nationalism)، ناسیونالیسم دیاسپورا (Diaspora nationalism)، نئومرکانتالیسم ناسیونالیستی (Neo-mercantilism nationalism) و غیره.

<sup>۲</sup> این اصطلاحی است که یووال نوح هراری (Yuval Noah Harari) در کتاب خود به کار می‌برد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (هراری، ۱۳۹۷، ۱۴۳ - ۱۴۱)

<sup>۳</sup> روشن است که نقد ما به ناسیونالیسم افراطی، در موضع دفاع از «جهان‌وطنی» یا «حکومت جهانی» و نظایر آن نیست و هیچ ارتباطی با چنان داعیه‌هایی ندارد. بنابراین یک لیبرال، می‌تواند یک ناسیونالیست

وانگهی، روشن است که نقد ما به ناسیونالیسم افراطی، از موضع یک «جهان‌وطن» یا جویای «حکومت جهانی» و نظایر آن نیست و هیچ ارتباطی با چنان داعیه‌هایی ندارد.

بنابراین، یک لیبرال می‌تواند هم‌هنگام یک ناسیونالیست خوش‌خیم هم باشد و «لیبرال-ناسیونالیسم» در این معنا، اشاره به لیبرالیسمی دارد که در تمایز با رویکردهای جهان‌وطنانه، چهارچوب دولت-ملت را بستر مناسب و ممکن برای تأمین منافع فردی می‌داند.<sup>۱</sup>

برونداد «ناسیونالیسم خوش‌خیم»، یک «دولت ملی» است و محصول ناسیونالیسم افراطی، دولتی «تعارض‌طلب» و «مرکزگرا» با داعیه‌های «انقلاب فرهنگی» است.

اغلب شاخه‌های ناسیونالیسم، در این وجوه با یکدیگر اشتراک دارند: (جدول ۱۳)

(I) واحد تحلیلی آن‌ها «ملت» است. (II) «ملت» مهم‌ترین گروه‌بندی اجتماعی تلقی می‌شود. (III) اهداف «ملی» از بالاترین اولویت برخوردار است. (IV) تعارض منافع اجتماعی از جنس «ملی» و بین «ملت‌ها» پنداشته می‌شود. (V) زیربنای معرف‌شناسی آن‌ها جمع‌گرایی یا کل‌گرایی روش‌شناختی است. (VI) «ملت» دارای ذات و موجودیتی جهانشمول و مستقل از اعضای آن تصور می‌شود. (VII) شناخت و کنش «فرد» تابعی از «ملت» و «آگاهی ملی» است.<sup>۲</sup>

خوش‌خیم هم باشد و «لیبرال-ناسیونالیسم» در این معنا، اشاره به لیبرالیسمی دارد که در تمایز با رویکردهای جهان‌وطنانه، به چهارچوب دولت-ملت باور دارد. برونداد «ناسیونالیسم خوش‌خیم»، یک دولت ملی است و محصول ناسیونالیسم افراطی، دولتی «تعارض‌طلب» با داعیه‌های «انقلاب فرهنگی» است.

<sup>۱</sup> گری چارته، این مرزبندی لیبرالیسم و ناسیونالیسم را بسیار ظریف می‌داند. اندکی بعد با نظر او در این باره آشنا خواهیم شد. (چارته، ۲۰۱۴، ۳۴۳)

<sup>۲</sup> وجوه اشتراک اغلب شاخه‌های مارکسیستی شامل موارد زیر است: (I) واحد تحلیلی آن‌ها «طبقه» است. (II) «طبقه» مهم‌ترین گروه‌بندی اجتماعی تلقی می‌شود. (III) اهداف «طبقاتی» از بالاترین اولویت برخوردار است. (IV) تعارض منافع اجتماعی از جنس «طبقاتی» و بین «طبقه‌ها» پنداشته می‌شود. (V) زیربنای معرف‌شناسی آن‌ها جمع‌گرایی یا کل‌گرایی روش‌شناختی است. (VI) «طبقه» دارای ذات و موجودیتی مستقل از اعضای آن تصور می‌شود. (VII) شناخت و کنش فرد تابعی از «طبقه» و «آگاهی طبقاتی» است. وجوه اشتراک اغلب شاخه‌های لیبرالیستی شامل موارد زیر است: (I) واحد تحلیلی آن‌ها «فرد» است. (II) مهم‌ترین گروه‌بندی اجتماعی تابعی از نظر و موقعیت «فرد» است. (III) اهداف «فردی» از بالاترین اولویت برخوردار است. (IV) تعارض منافع اجتماعی از جنس «فردی» و بین «افراد» پنداشته می‌شود. (V) زیربنای معرف‌شناسی آن‌ها فردگرایی روش‌شناختی است. (VI) تنها فرد واقعی است و همه گروه‌بندی‌های اجتماعی، مفاهیمی قراردادی هستند. (VII) کنش اجتماعی، برآیندی از شناخت‌ها و کنش‌های «فردی» است.

جدول (۱۳): مقایسه معیارهای نظری میان مارکسیسم، ناسیونالیسم و لیبرالیسم			
مکاتب - معیارها	مارکسیسم	ناسیونالیسم	لیبرالیسم
واحد تحلیلی	طبقه	ملت	فرد
گروه اجتماعی مهم	طبقه	ملت	وابسته به تشخیص فرد در ادوار گوناگون
برتری و اولویت اهداف	اهداف طبقاتی	اهداف ملی	اهداف فردی (در قالب اهداف صنفی، بنگاهی، ملی یا غیره)
تعارض منافع	بین طبقات	بین ملت‌ها	بین افراد (در قالب اهداف صنفی، بنگاهی، ملی یا غیره)
زیربنای معرفت‌شناسی	جمع‌گرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Holism or methodological collectivism)		فردگرایی روش‌شناختی (Methodological individualism)
جامعه مستقل از فرد وجود دارد؟ یا جامعه تنها مفهومی قراردادی است؟	طبقه دارای ذات و موجودیتی مستقل از افراد است	ملت دارای ذات و موجودیتی مستقل از افراد است	تنها فرد واقعی است و همه گروه‌بندی‌های اجتماعی، مفاهیمی قراردادی (Arbitrary) هستند
معرفت و کنش فرد و جامعه	معرفت و کنش فرد تابعی از طبقه	معرفت و کنش فرد تابعی از ملت	جامعه، برآیندی از معرفت و کنش افراد

جذابیت طباطبایی برای جامعه کنونی ما و به‌ویژه برای گرایش‌های ناسیونالیسم افراطی چیست؟ فرانسیس فوکویاما به این پرسش مهم، این چنین پاسخ می‌دهد:

در قرن بیستم، امر سیاسی در امتداد یک طیف چپ-راست سامان یافته بود که استوار بر مسائل اقتصادی تعریف می‌شد، چپ‌ها خواهان برابری بیشتر و راست‌ها خواستار آزادی بیشتر بودند. در جناح چپ، اتحادیه‌های کارگری

و احزاب سوسیال دموکراتیک، در ذیل شعارهای سیاسی حول مسائل کارگری، می‌کوشیدند تا مطالباتی نظیر حمایت‌های اجتماعی بهتر و بازتوزیع اقتصادی را پی‌جویی کنند، در مقابل، جناح راست پیش از هر چیز به کاهش اندازه دولت و ارتقای بخش خصوصی علاقه داشت. به نظر می‌رسد که در دومین دهه قرن بیست و یکم، این طیف در بسیاری از مناطق جای خود را به طیف جدیدی می‌دهد که با هویت تعریف شده است. چپ کمتر بر برابری اقتصادی گسترده تمرکز کرده است و بیش‌تر مدافع منافع گروه‌هایی شده است که به حاشیه رانده شده‌اند، گروه‌هایی مانند سیاه‌پوستان، مهاجران، زنان، اسپانیایی‌ها، جامعه دگرباشان جنسی، پناهندگان و غیره. در همین حال، جناح راست در حال تعریف مجدد خود به عنوان مجموعه‌ای از میهن‌پرستان است که به دنبال حفاظت از هویت ملی سنتی و ... هستند. (Fukuyama, ۲۰۱۸، ۵)

از نگاه فوکویاما، چهره‌هایی مانند دونالد ترامپ در ایالات متحده، ولادیمیر پوتین در روسیه، رجب طیب اردوغان در ترکیه، ویکتور اوربان در مجارستان، یاروسلاو کازینسکی در لهستان و رودریگو دوترته در فیلیپین، نموده‌های عینی همان ناسیونالیسم افراطی و پوپولیستی در جناح راست این کشورها هستند. (فوکویاما، ۱۳۹۸، ۱۲)

به این اعتبار، در دهه دوم قرن ۲۱م به بعد، ناسیونالیسم افراطی مبدل به یکی از ابزارهای «تحمیل اراده سیاسی یک گروه بر کل جامعه» شده است و البته فارغ از این موج جهانی، جامعه ما نیز دلایل زیادی برای گرایش به سوی نوعی ناسیونالیسم افراطی دارد. در این باره به تفصیل در جای دیگری تحت عنوان «تاریخچه مختصر تحولات تیموتیک در ایران» چنین نوشته بودم:

پس از انقلاب ۵۷، «سیاست هویت دینی» تقابل‌جویانه که دیگر مبدل به «سیاست نفرت» شده بود، کوشید تا تمامی جلوه‌ها و بنیان‌های غیرشیعه را از جامعه ایرانی بزدايد، و با اتکا به مظاهر و اصول شریعت، پیراستن جامعه را در دستور کار خود قرار دهد. این سیاست هویت که پیش از سال ۱۳۵۷ متولد شده بود، مترصد آن بود که با ارائه تعریف خاصی از «اسلام‌گرایی» و با تأکید بر وجوه «شیعی» و «اسلام سیاسی [نوظهور]»، از یک سو توسط جامعه جهانی و از سوی دیگر در عرصه داخلی به رسمیت شناخته شود.

در عرصه بین‌المللی، این «سیاست هویت دینی» غایت خود را بهینه‌سازی منافع امت جهانی به جای شهروندان ایرانی و تحقق انترناسیونالیسم اسلامی در تقابل با ناسیونالیسم تعریف می‌کند ... به علاوه، این سیاست هویت در فعل و انفعالات دیپلماتیک نیز نمادهایی مخصوص به خود را فراهم آورده است. به عنوان یک نمونه، حذف کراوات در پوشش مردانه یا اجتناب از دست دادن با زنان، از مصداق این نمادها هستند. وانگهی، پیروان این «سیاست هویت دینی» می‌کوشند تا انقلاب اسلامی را هم‌چون کالایی معنوی به همه جهان صادر کنند و حتی در نخستین سال‌های پس از انقلاب، سودای

تسخیر کاخ سفید را در سر می‌پروراند و امیدوار بودند که به‌زودی نماز جمعه‌های خود را در آن ساختمان برگزار کنند.

به‌موازات، در عرصه داخلی نیز «سیاست هویت دینی» حوزه‌های متنوعی را درمی‌نوردد. از جمله تلاش می‌شود تا برخی نمودهای تاریخی و نشانه‌های متعلق به «دیگر هویت‌ها» از چهره شهرها زدوده شود. به عنوان نمونه، در نخستین روزهای پس از انقلاب ۵۷، «تخریب مقبره رضاشاه در شهری و تلاش برای تخریب تخت جمشید ... و ... مطرح کردن نام خلیج اسلامی به جای خلیج فارس» توسط انقلابی آرمان‌خواهی نظیر صادق خلخالی انجام می‌شود. هم‌چنین تمامی نمادهای دینی جایگزین نمادهای ملی می‌شوند. نشان شیر و خورشید از میانه پرچم حذف می‌شود و لوگوی اسلامی جدیدی در میانه پرچم کشور جای می‌گیرد تا بر هویت دینی کشور تأکید شود. (اتفاق، ۱۴۰۱ الف)<sup>۱</sup>

مضاف بر نارضایتی عمیق مردم از تحقیر هویت ملی آن‌ها، باید به وجود خشم و نارضایتی جامعه ایرانی از ناکارآمدی، افراطی‌گری و فساد در نظام حکمرانی جمهوری اسلامی نیز اشاره کرد که نه‌تنها سبب رشد فزاینده گرایش‌های بسیار قوی «ضد عربی» و «ضد اسلامی» شده است، بلکه مبدل به خاک حاصلخیزی شده، که افراطی‌ترین انواع نحله‌های ناسیونالیستی در آن جوانه زده و در حال نشو و نمو هستند. مجموعه این موارد، دلایل استقبال بخش‌هایی از جامعه ایرانی را از جوه ناسیونالیستی آراء طباطبایی نشان می‌دهد.

طباطبایی به دفعات در مذمت ناسیونالیسم و ملی‌گرایی اروپایی و غیره سخن گفته است<sup>۲</sup> بی‌آن‌که تعریف جامعی از ناسیونالیسم عرضه بدارد و مرزبندی خود را با آن روشن سازد. طباطبایی در یکی از آثار خود می‌نویسد:

اصطلاح ملی‌گرایی، در دهه‌های اخیر از راه ترجمه از زبان‌های اروپایی وارد زبان فارسی شده است و معنای درستی ندارد. معادل این ترکیب، که در زبان فارسی جعل جدید است، در زبان‌های اروپایی تاریخی دارد که در ایران شناخته شده نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۵۵)

یا در نوشته‌ای دیگر تصریح می‌کند که:

ناسیونالیسم، در اصل، به‌معنای فهمیدن یک ملت در یک فرض نظری یا fiction است. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۱۲۴)

در جای دیگری می‌نویسد:

<sup>۱</sup> ارجاعات من در این متن عبارت بودند از: (نظیفی نائینی و شهرام‌نیا، ۱۳۹۲، ۲۱۳)، (خبرآنلاین، ۱۴۰۰) و (حجتی کرمانی، ۱۳۸۴) و (مطهری، ۱۳۹۲)  
<sup>۲</sup> مثلاً رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۵۴۳ - ۴۸۸ - ۴۸۷)، (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۵۶، ۲۸ - ۲۷) و (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۰۵ - ۳۰۴ و ۲۸۱، ۲۳۲، ۲۲۹، ۱۶۰، ۱۱۷، ۱۰۹، ۷۵ - ۷۴)

ناسیونالیسم ایدئولوژی جدیدی برای برتری‌جویی یک ملت است. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۱۱۰)

اما به رغم اظهارات طباطبایی، «ناسیونالیست‌های افراطی» بخشی از مهم‌ترین پیروان طباطبایی را تشکیل می‌دهند و تلقی ناسیونالیستی ایشان هم متکی بر وجوهی از آراء طباطبایی است.

طباطبایی به تکرار، مطالبی در نقد فدرالیسم نوشته و گفته است و آن را از یک مباحثه سیاسی، به اتهامی در سطح «نئونژادپرستی» توسط «عناصر مشکوک» تنزل داده است. (طباطبایی، ۱۳۹۸ د)

اما روشن نساخته است که چه سطحی از «تمرکززدایی میان مرکز و پیرامون» را مقبول و «وطن‌دوستانه» می‌داند. از این‌رو، مواضع پیروانش در مواجهه با مسئله «مرکز - پیرامون» و «اقوام» دور از انتظار نیست و ریشه‌های آن را باید در تلقی مرکزگرایانه از دعاوی طباطبایی جست‌وجو کرد. (برای مطالعه بیشتر درباره مفاهیم مربوط به این حوزه، رجوع کنید به «پیوست ۲: فدرالیسم، مرکزگرایی و تمرکززدایی».)

## فصل یازدهم: منتقدان، راویان و پیروان خوانش

### ناسیونالیستی

مهدی خلجی طباطبایی را نظریه‌پرداز «ناسیونالیسم نوین» ایرانی نامیده و معتقد است:

سید جواد طباطبایی (۱۳۲۴-۱۴۰۱) را شاید بتوان اثرگذارترین و مناقشه‌برانگیزترین نظریه‌پرداز «ناسیونالیسم نوین» ایرانی خواند؛ اندیشمندی که می‌توان با آراء او موافق یا مخالف بود، اما در بحث از فلسفه سیاسی و تاریخ اندیشه ایرانی نمی‌توان دیدگاه‌هایش را نادیده گرفت. (خلجی، ۱۴۰۱)

سید جواد میری، از طباطبایی به عنوان احیاء کننده «ناسیونالیسم رادیکال» در ایران یاد می‌کند و در باب خطر آن می‌نویسد:

گفتمان سید جواد طباطبایی می‌تواند قوس صعود ناسیونالیسم رادیکال در ایران را به شدت تقویت کند و با تقویت این نوع ناسیونالیسم، وحدت سرزمینی ایران به شدت دچار مخاطره قرار گیرد. (میری، ۱۴۰۰ ج، ۸)

میری بر این رأی است که «رادیکالیسم ناسیونالیستی»، به همان اندازه برای جامعه ایرانی خطرناک است که «رادیکالیسم اسلام‌گرایانه» برای ایران مشکل‌آفرین و بحران‌زا بود. (همان، ۱۰) میری معتقد است که طباطبایی با استفاده از زمینه‌های وجود نارضایتی از ناکارآمدی جمهوری اسلامی، به گفتمان مبتنی بر عرب‌ستیزی دامن می‌زند. (میری، ۱۳۹۹، ۱۵۱ و ۱۵۰)

محمد قوچانی نیز، طباطبایی را مروج ناسیونال‌لیبرالیسم دانسته و در این باره می‌نویسد:

چگونه سید جواد طباطبایی با تأویل آرای هگل توانست تفاسیر مارکسیستی و فاشیستی از هگل را رد کند و ناسیونال‌لیبرالیسم را بر جای ناسیونال-سوسیالیسم بنشاند. (قوچانی، ۱۳۹۸، ۱۷) تأکید از من است.

عبدالرضا ناصری در اثر پژوهشی خود با نام «آسیب‌شناسی ناسیونالیسم رومانیتیک ایرانی» به نقد «گذشته‌گرایی»، «خودشیفتگی»، «دیگرستیزی»، «زبان‌محوری» در آثار نویسندگان و روشنفکران ایرانی پرداخته و معتقد است که:

بخشی از روشن‌فکری ما... از موضع خودشیفتگی، ضمن غلطیدن به راسیسم و شوونیسم، فهم خود از اسلام را برتر از دیگر اقوام مسلمان می‌داند. (ناصری، ۱۴۰۰، ۷۳)



نواصری برای اثبات آنچه می‌گوید، به گزیده‌هایی از چند متفکر و نویسنده، از جمله جواد طباطبایی اشاره کرده و این عبارت از طباطبایی را به عنوان شاهد مدعی خود می‌آورد:

اسلام، اگر عربی مانده بود، جز دینانی نبود، اما تمدن نمی‌شد، چنان‌که به‌طور عمده در قلمرو فرهنگ ایرانی شد. (همان، ۷۴)<sup>۱</sup>

نواصری در یک فراز دیگر از اثر پژوهشی خود می‌نویسد:

بخشی از روشنفکری ما زیر تأثیر اندیشه‌های ایرانی‌شهری که گفتمانی است با آبخشور ناسیونالیستی باستان‌گرایانه از موضع خودبرتربینی، کشورهای همسایه را به رغم این‌که دولت-ملت‌های مستقل و عضو جامعه جهانی هستند و در بسیاری از شاخص‌های توسعه‌ای و رشد اقتصادی کارنامه قابل قبولی دارند، جعل تاریخی دانسته، ضمن تحقیر آن‌ها، کشور خود را مرکز عالم می‌پندارند. (همان، ۷۵) تأکید از من است.

نواصری دوباره برای اقامه دلیل، به سراغ گزیده‌ای از طباطبایی می‌رود و به این نوشته او اشاره می‌کند:

«ما در دهه‌های اخیر در منطقه‌ای قرار گرفتیم با کشورهایی که تازه ایجاد شده‌اند و این کشورها نه کشورهایی به معنی دقیق کلمه هستند بلکه جعل‌های تاریخی هستند و تاریخ ندارند و از همه مهم‌تر تاریخ ملی ندارند. هرکدام از کشورهای اطراف ما چه در شمال و بخشی در شرق و غرب اگر بخواهند تاریخ خودشان را بنویسند جز این که تاریخ را ذیل تاریخ ایران بفهمند چاره‌ای ندارند.» (طباطبایی در همان، ۷۵)<sup>۲</sup>

افزون بر این، نواصری منتقد «زبان محوری و ناسیونالیسم زبانی» است و تأکید دارد که با آغاز انقلاب مشروطه و در جریان پروژه «ملت-دولت» سازی در ایران، زبان پارسی که تا پیش از آن یک زبان نوشتاری، ادبی و شاعرانه بود، مبدل به زبان «ملت-دولت» مدرن شد.

او معتقد است که روشنفکران ایرانی در این فقره، تحت تأثیر ناسیونالیسم رومانیک آلمانی و ناسیونالیسم ترک‌های جوان در ترکیه<sup>۳</sup> قرار گرفته‌اند و «به سمت روایتی قومی-فرهنگی از ناسیونالیسم ایرانی و مفهوم ملت» متمایل شده‌اند. او به روشنفکرانی در دوران پهلوی اول و دوم اشاره می‌کند و از شخصیت‌هایی نظیر حسین کاظم‌زاده ایرانی‌شهری، ذبیح‌بهر روز، احمد کسروی، محمود افشار، ذبیح‌الله صفا، سعید نفیسی، احسان یارشاطر و شاهرخ مسکوب نام می‌برد.

<sup>۱</sup> اصل این نوشته را می‌توانید در کتاب خود طباطبایی بیابید: (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۵۵۵)

<sup>۲</sup> به نقل از سخنرانی جواد طباطبایی در مراسم رونمایی از «تاریخ جامع ایران»، ۲۶ خرداد ۱۳۹۴.

<sup>۳</sup> برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به «پیوست ۱: تجربیات منحصربه‌فرد توسعه در جهان - بخش ۷: تجربه ترکیه»

نواصری معتقد است که پس از انقلاب ۵۷، این گفتمان هم‌چنان در «درون ساختار قدرت» و هم در نزد روشنفکران «رقیب ایدئولوژی رسمی» تداوم یافت و یکی از سخنوران شاخص در این حوزه، جواد طباطبایی بود. نواصری می‌نویسد:

رویکرد طباطبایی با زبان فارسی و نقش زبان در تکوین ملیت، متأثر از مبانی فکری-فلسفی اندیشمندان رومانتیک و ناسیونالیسم زبان آلمانی است. طباطبایی همانند هردر و فیخته، فیلسوفان نهضت رومانتیسم، که زبان را بازتاب روح ملی و قومی آلمان می‌دانستند، زبان فارسی و فرهنگ را نمودی از «روح قومی ایرانی» به‌شمار می‌آورد و با روایتی عاطفی و احساسی از زبان، آن را تبدیل به هستی یک ملت، و عامل تداوم تاریخی ایران می‌کند ... طباطبایی هم‌چنین در برخی نوشته‌های خود با پوشاندن قبای ناسیونالیستی به فردوسی و بازتاب اندیشه‌های مدرن به گذشته، به نقش شاهنامه در حفظ و تکوین هویت ایرانی اشاره می‌کند و عرب نشدن ایرانیان را هم‌چون مصریان، ثمره زنده ماندن زبان فارسی و تلاش‌های فردوسی در خلق اثری همانند شاهنامه می‌داند و از زبان فارسی و شاهنامه، جنگ‌افزایی ناسیونالیستی جهت مقاومت در مقابل سیطره عرب‌های مسلمان می‌سازد ... [در حالی که] برخلاف خوانش ناسیونالیستی طباطبایی، که قصد دارد زبان فارسی را تبدیل به دژ مقاومت و محمل تعارض در مقابل عرب‌های مسلمان کند، شواهد تاریخی نشان از آن دارد که زبان فارسی امروزی، که با فروپاشی امپراتوری ایران از فارسی میانه سربرآورد، به قول ریچارد فرای<sup>۱</sup> در آمیختگی آن با زبان عربی، نیروی زاینده‌ای بدان بخشیده شد که در امپراتوری اسلامی، باعث جهان‌گیر شدن زبان فارسی شد؛ تا آن‌جا که برای مغولان در قرن سیزدهم میلادی، زبان فارسی به عنوان زبان اسلام تلقی می‌شد و همین قدرت‌یابندگی زبان فارسی، ابزاری شد که عرب‌های مسلمان از زبان فارسی در جهت گسترش اسلام به مناطق شرقی استفاده کنند. (همان، ۱۸۵ و ۱۸۴) تأکید از من است.

نواصری در تکمیل مدعای خود به سراغ برت فراگنر<sup>۲</sup> ایرانشناس اتریشی رفته و از زبان او می‌نویسد:

فراگیر شدن زبان فارسی جدید بدون پذیرش هژمونی فرهنگی اسلام یا مسلمانان در حوزه زندگی ایرانی پذیرفتنی نیست. (فراگنر در نواصری، ۱۴۰۰، ۱۸۶)

میثم بادامچی نیز در زمره پژوهشگران و منتقدان آثار طباطبایی است و درباره «ازلی‌گرایی» طباطبایی می‌نویسد:

آن‌چه طباطبایی از آن در آثارش تحت عنوان «مشکل ایران» یاد می‌کند، پیش‌فرض‌های ملی‌گرایانه آشکاری دارد که برخی از آن‌ها محل مناقشه‌اند.

<sup>1</sup> Richard N. Frye

<sup>2</sup> Bert Fragner

ایده‌ای که در تمام آثار طباطبایی تکرار می‌شود آن است که «ملت» ایران، بر خلاف ملت‌های نوساخته سایر بخش‌های جهان، قدیم است، یعنی در طول چندین هزار سال (حداقل از دوره هخامنشی) وجود داشته است. گرچه اکثر نظریه‌پردازان مطالعات ملیت، به رغم اختلاف‌شان در بحث تقدم ملل، اتفاق نظر دارند که «ملی‌گرایی» پدیده‌ای مربوط به دوران جدید است (نگاه کنید به ۲۰۰۹ Özkirimli؛ Smith 2010)، از برخی سخنان طباطبایی، خواننده این‌طور برداشت می‌کند که در نظر او در ایران در کنار «ملت» ایران، «ملی‌گرایی» ایران‌گرا هم از سده‌هایی بسیار قبل‌تر از رواج ناسیونالیسم در اروپا و سایر بخش‌های دنیای اسلام وجود داشته است. (بادامچی، ۱۴۰۰)

با استناد به شرحی که در بخش بعد خواهد آمد، گمان می‌کنم که بتوانیم آراء حمید احمدی را نمونه‌ای از خوانش ناسیونالیسم افراطی مورد نظرمان تلقی نموده و یادآوری کنیم که او نیز، بی‌تردید، ملهم از دستگاه نظری طباطبایی است.

احمدی در یکی از آثار پژوهشی خود، به تحلیل مسائل قومی ایران پرداخته است. او برای اثبات این مدعا، به سراغ مجموعه‌ای از پژوهش‌های انجام شده، نقل قول‌هایی از اندیشمندان علوم سیاسی و همچنین فرهنگ انگلیسی وبستر (webster dictionary) می‌رود و در گام نخست، می‌کوشد تا اثبات کند که مفاهیم غربی «قوم»<sup>۱</sup> و «هویت قومی»<sup>۲</sup>، نسبتی با ایران ندارد و ما در ایران، شرایط خاصی داریم و به مفهوم رایج در غرب، «قوم» و «هویت قومی» نداریم. (احمدی، ۱۴۰۰)

در بهار سال ۱۴۰۲، محمد جواد کاشی نیز هم‌چون حمید احمدی، در فهرست سخنرانان کلیدی مراسم درگذشت طباطبایی فقید در خانه اندیشمندان علوم انسانی قرار داشت.<sup>۳</sup>

کاشی، که طی آن مراسم، خود را از شاگردان طباطبایی معرفی می‌کند، و در انتقاد از مواجهه طباطبایی با «هویت‌های متکثر» می‌گوید:

برنامه فکری دکتر طباطبایی، چگونه می‌تواند هویت ایرانی را بازآفرینی کند و در همان حال، فرآیند کثرت‌یابنده اجتماع ایرانی را محترم بدارد؟ ... هر سنجی از هویت‌گرایی که به کلی فردیت را در خود مضمحل کند، در دنیای امروز پذیرفتنی نیست ... اما آنچه در آثار ایشان منعکس است، حاکی از کم‌عنایتی به این وجه هویت‌یابی در دنیای جدید است. هر قدر که برنامه فکری دکتر طباطبایی به روایتی تاریخی و فرهنگی از هویت ملی استوار باشد، از فرصت دادن به فرد ناتوان‌تر می‌شود ... در کشوری که این همه تبعیض و تحقیر قومی و طبقاتی و دینی بیداد می‌کند، برنامه فکری دکتر طباطبایی نباید بی‌اعتنا به این واقعیت‌های تلخ بماند. (کاشی، ۱۴۰۲)

<sup>1</sup> ethnic

<sup>2</sup> ethnic identity

<sup>۳</sup> سخنرانی در مراسم درگذشت طباطبایی فقید در خانه اندیشمندان علوم انسانی - سالن فردوسی، تاریخ ۱۶ اسفند ۱۴۰۱.

محمود فلکی نیز، بخشی از اثر پژوهشی متأخر خود را به نقد «ناسیونالیسم نوع سید جواد طباطبایی» اختصاص داده و از وجوه مختلفی به آن می‌پردازد. (فلکی، ۱۴۰۲ الف، ۴۶ - ۳۸)

یکی از جنبه‌های اصلی پروژه نظری طباطبایی، تفحص در باب عزیمت جامعه ایرانی به مدرنیته و کنکاش درباره موانع تاریخی، و چگونگی رفع آن است. اما برخی از پیروان خوانش ناسیونالیستی، یک تلقی ضد غرب از مفاهیم مربوط به «ملت - دولت» و «مدرنیته» طباطبایی دارند. به عنوان نمونه، تفسیر مصطفی نصیری از مدرنیته و غرب گواه بر این مدعا است. افزون بر این، مواضع نصیری درباره جنگ قره‌باغ و جمهوری آذربایجان، شاهد دیگری بر خوانش ناسیونالیستی او از طباطبایی است.

شاهین نژاد<sup>۱</sup> نیز از دیگر چهره‌های سیاسی‌ای به‌شمار می‌رود، که می‌تواند در این گروه فکری قرار بگیرد. شاهین نژاد کارهای پژوهشی متعددی را در زمینه «تاریخ اندیشه ایران‌شهری» در کارنامه خود دارد. (شاهین نژاد، ۱۴۰۲)

به‌علاوه، شاهین نژاد از بنیان‌گزاران «حزب رستاخیز ایران‌گرایان» است و برنامه اصلی حزب را «مقابله با اسلام‌گرایی»، «مقابله با قوم‌گرایی» و «مقابله با جهانی‌شدن و کاپیتالیسم افسارگسیخته» معرفی می‌کند. (شاهین نژاد، ۲۰۲۳ الف) (شاهین نژاد، ۲۰۲۳ ب)

شاهین نژاد در طی همان سخنرانی برای معرفی حزب خود، به عبارت مشهور «مشت آهنین» اشاره می‌کند. «مشت آهنین» از عبارات مشهور دوران نازیسم بود.<sup>۲</sup> (همان) به نظر می‌رسد که بنا به توصیف شاهین نژاد، حزب او مروج نوعی «ناسیونال-سوسیالیسم ایرانی» باشد.

شاهین نژاد پس از درگذشت طباطبایی فقید، بریده‌ای از یک فایل صوتی را در کانال تلگرامی خود منتشر می‌کند و در شرح آن می‌نویسد:

گفتگوی شاهین نژاد با زنده یاد دکتر جواد طباطبایی درباره گسترش جنبش ایران‌شهری در کشور: این سلسله از گفتگوها در سال ۲۰۱۹ انجام شد و از آن‌جا که روشن نبود که دکتر به ایران برمی‌گردند یا نه، انتشار عمومی پیدا نکرد. ولی اکنون پس از درگذشت این مرد بزرگ، بگونه فایل‌های آوایی نسبتاً کوتاه پخش می‌گردد. روانش شاد و یادش زنده. بخش یکم. (نشست مشترک، ۲۰۱۹)

<sup>۱</sup> در فضای مجازی، نام واقعی ایشان را «سید حمیدرضا موسوی‌نژاد» معرفی کرده‌اند که البته صحت آن مشخص نیست.

<sup>۲</sup> در واقع ماجرا از این قرار بود که هیتلر، در اکتبر ۱۹۴۴ دستور می‌دهد تا برای سرکوب توطئه یکی از متحدان آلمان به نام میکلوش هورتی Miklós Horthy نایب‌السلطنه پادشاهی مجارستان، عملیاتی با نام «مشت آهنین» به اجرا درآید. اصطلاح «مشت آهنین» به آلمانی Operation Panzerfaust و به انگلیسی، Iron Fist / Operation Armoured Fist نامیده می‌شد.

جیسون رضا جرجانی و شهرام آریان (آرین)، از دیگر حاضران این جلسه بوده‌اند.<sup>۱</sup> شاید افراطی‌ترین دعاوی این گروه را بتوان در دیدگاه‌ها و نظرات جیسون رضا جرجانی جست‌وجو کرد.

به عنوان نمونه، جرجانی، طی گفت‌وگوی مشترکی با شاهین نژاد و شهروز اش (Ash)، تأکید می‌کند که قانون اساسی کشور به هیچ‌وجه نباید مبتنی بر لیبرالیسم باشد. به توصیف جرجانی، یک اقلیت از ایرانیان «غرب‌زده» ساکن خارج از کشور، به همراه بخش کوچکی از ایرانیان داخل کشور، به ویژه ساکنان شمال شهر تهران، که اغلب «مادی‌گرا و پوچ‌گرا» هستند، پیروان ایرانی لیبرالیسم را تشکیل می‌دهند. جرجانی در همان نشست، به نقد آزادی‌های فردی در فلسفه لیبرالیسم پرداخته و می‌گوید:

در چهارچوب چنین نظام لیبرال دمکرات، ما چگونه می‌خواهیم انقلاب فرهنگی ایران‌شهری را جلو ببریم؟ با توجه به چهل سال مغزشویی اسلامی توسط نظام فعلی [جمهوری اسلامی]، فرهنگ‌سازی یا در حقیقت بازسازی یا نوزایی فرهنگی ایران‌شهری [در نظام سیاسی آینده در ایران]، باید یک مسئولیت دولتی باشد. و شاید هم بشود گفت که این بزرگترین دین [یا تعهد] دولت آینده باشد ... انقلاب فرهنگی ایران‌شهری و نوزایی ایرانی، مانند یک دارویی است که چه بخواهند چه نخواهند، آن را باید تو حلق افراد یک اجتماع مریض انداخت. (جرجانی، ۲۰۱۸) تأکید از من است.

اما «توسعه اجباری فرهنگ ایران‌شهری»، «ضدیت با لیبرالیسم» و «انقلاب فرهنگی دولتی» تنها بخشی از دستگاه فکری جیسون رضا جرجانی است.

جرجانی در ستایش از هیتلر ویدیوهایی را منتشر کرده است و در یکی از آن‌ها، که توسط نیویورک‌تایمز منتشر شده (Singal, 2017)، می‌گوید که آرمان او «جمع کردن مهاجران مسلمان در اردوگاه‌ها به شیوه KZهای دوران هیتلر» است. (زمانه، ۲۰۱۷) به نظر تحلیل‌گران، مشارکت و نقش‌آفرینی جرجانی با فعالیت‌های تئوریک و اجتماعی نئونازی‌ها و جریان راست افراطی Alternative Right، نمود بارزی از چارچوب‌های تئوریک اوست. (Jorjani, 2020) (NJCOM, 2017)

جرجانی حتا دیداری هم با استیو بنن<sup>۲</sup> در دولت ترامپ داشته و دیدگاه‌های خود را درباره «جنگ در اروپا»، «اخراج مهاجران» و «برپایی اردوگاه‌های اجباری کار» بیان کرده است. دیدگاه‌هایی که به چارچوب یادشده بسیار نزدیک است. (Singal, 2017)

<sup>۱</sup> برای آشنایی با دیگر زوایای افکار و اندیشه چهره‌های مورد اشاره، به این دو منبع رجوع کنید: (شاهین نژاد؛ رضا جرجانی و آریان، ۲۰۱۸) و (شاهین نژاد و آریان، ۲۰۲۳)

<sup>۲</sup> گزیده‌ای از سخنان طباطبایی در این نشست، در «پیوست ۷ - خودمحوری ایدئولوژیک» ارائه شده است.

گمان می‌رود که شهرام آریان (آرین) نیز از دیگر شخصیت‌های نزدیک به این خوانش باشد. سخنرانی‌های او درباره اعراب، طی «همایش سالروز قادسیه» به طور غیرمستقیم و تلویحی، به سوء تفاهمات ضدعربی (نژادی) دامن می‌زند. (آریان، ۲۰۲۱)

برخی از اظهارات طباطبایی به سوء تفاهمات مبتنی بر «برتری جویی ملی» یا حتا «نژادی» دامن می‌زند. به عنوان نمونه، رحمت‌الله بیگدلی، عبدالنبی قییم و صادق زیباکلام در فرازهایی گوناگون و با تعابیری متفاوت به نقد مواضع ضد عربی طباطبایی پرداخته‌اند که در بخش بعدی با تفصیل بیشتر به این دعاوی می‌پردازیم.

حسین توکلی و سید نوید کهرودی، نیز به شرحی که در فصل دوازدهم آمده است، با اغماض در این گروه قرار می‌گیرند، چرا که اثر پژوهشی ایشان از هرگونه دعاوی «افراطی» مبراست. اما وجوهی از دعاوی ایشان از حیث زمان‌پریشی ناسیونالیستی قابل نقد است.



## فصل دوازدهم: نقد خوانش ناسیونالیستی

### ۱) مواجهه با «عرب»، نمودی از مواجهه با «دیگری»

برخی از اظهارات طباطبایی درباره اعراب و از جمله نقد او به محمد عابد الجابری<sup>۱</sup>، بسیار مورد انتقاد قرار گرفته و در زمره مواردی به شمار می‌رود که به سوء تفاهمات مبتنی بر «برتری جویی ملی» دامن می‌زند.

رحمت‌الله بیگدلی، بریده‌ای از یک فایل صوتی از طباطبایی را منتشر کرده و در نقد از او می‌نویسد:

سید جواد طباطبایی از طرف پدر و مادر عرب و نامش کاملاً عربی است. زیان مادریش هم ترکی است، اما آثارش آکنده از توهین‌های عجیب به عرب‌ها و ترک‌هاست! او در باره کتاب گران‌سنگ نقد عقل عربی محمد عابد جابری متفکر نامدار عرب می‌گوید: عقل که عربی نمی‌شه! عرب چی هست که عقل عربی داشته باشه؟ (بیگدلی، ۱۴۰۲)

همین فایل صوتی با عنوان دیگری در فضای مجازی منتشر شده است و آن را تحت عنوان «مواضع نژادپرستانه سید جواد طباطبایی» معرفی کرده‌اند. (فرهنگ‌ساز، ۲۰۲۳)

فایل صوتی مزبور، به شرحی که در پی آمده، مربوط به اظهارات طباطبایی درباره محمد عابد الجابری و اعراب است. یادآوری می‌کنم که در «فصل چهارم - بخش ۲ - گروه‌بندی نظریات توسعه»، با نام عابد الجابری به عنوان یکی از مدافعان «تقدم تحول فرهنگی» آشنا شده بودیم. در این مرحله، برای درک ابعاد ماجرا، باید در گام نخست با آراء و نظرات الجابری آشنا شویم و سپس شیوه مواجهه با او را تحلیل کنیم.

### ۱ - الف) محمد عابد الجابری

به توصیف سید محمد آل‌مهدی، یکی از متفکران عرب به نام عبدالاله بلقزیز، به سه مرحله متفاوت از پژوهش‌های سنت و مدرنیته در جامعه عرب اشاره کرده است:

مرحله اول) مکتوب کردن تاریخ اندیشه، که توسط پژوهشگرانی مانند فرح آنطون، جرجی زیدان، طه حسین، فاطمه مرنیسی، احمد امینی، عبدالرحمن بدوی و مصطفی عبدالرزاق متحقق شده است.

مرحله دوم) نقد سنت، که اندیشمندانی نظیر طیب تیزی، حسین مروه، صادق جلال‌الاعظم، الیاس مرقص و محمود امین‌العالم، یاسین الحافظ، عبدالله عرو، حسن حنفی و علی اوملیل در انجام آن اهتمام داشته‌اند.

<sup>1</sup> Mohammed Abed Al Jabri



مرحله سوم) نقد «نظام معرفتی حاکم بر فرهنگ عربی یا سنت»، که حاصل تکاپوی صاحب‌نظرانی هم‌چون، محمد ارکون، هشام جعیت، عبدالله عروی و برجسته‌ترین آن‌ها عابد الجابری بوده است. (آل‌مهدی در الجابری، ۱۳۹۵، ۱۰ - ۸)

نیم قرن پیش از انتشار آثار عابد الجابری، فیلسوفی به نام ارنست کاسیرر<sup>۱</sup>، کتابی به نام «فلسفه روشنگری» را در سال ۱۹۳۲ منتشر می‌کند و با توجه به احتمال گسترش فاشیسم، از ضرورت بازگشت به ارزش‌های «عصر روشنگری» سخن می‌گوید. اما دغدغه‌های کاسیرر مربوط به جوامعی می‌شد که پیش‌تر به مدرنیته دست یافته بودند.

اما در سپهری متفاوت با دنیای کاسیرر، نظریه‌های عابد الجابری معطوف به جامعه اعراب است. جامعه‌ای که به زعم او، به دلیل موانع معرفت‌شناختی، هم‌چنان جامعه‌ای پیشامدرن محسوب می‌شود که فرصت مغتنمی برای گذار از سنت به مدرنیته را نیافته است.

نظریه عابد الجابری، آینده جوامع عربی و تحولات اجتماعی آن را، به مسئله تحول در اندیشه فلسفی پیوند می‌زند و تلویحاً آن را، پیش‌نیاز توسعه اقتصادی و سیاسی جامعه اعراب قلمداد می‌کند.

عابد الجابری یکی از فلاسفه سیاسی جهان عرب است که یک مجموعه چهار جلدی به نام Critique of Arabic reason یا «نقد عقل عربی» نوشته است که اثر مشهور و شناخته شده‌ای به‌شمار می‌رود.<sup>۲</sup>

عابد الجابری در این کتاب‌ها، به معرفی موانع معرفت‌شناختی<sup>۳</sup> در برابر جامعه اعراب می‌پردازد و می‌کوشد تا راه‌کارهای اعراب را برای گذار به دوران مدرن معرفی کند. او با استناد به دستگاه نظری آندره لالاند<sup>۴</sup>، چنین استدلال می‌کند که «عقل»، «ابزاری برای اندیشیدن» است و «عقل عربی»، در بستر یک «فرهنگ عربی-اسلامی» پدید آمده است. (الجابری، ۱۴۰۱، ۲۹ و ۲۸)

لالاند در اثر مهم خود به نام «عقل و هنجارها»<sup>۵</sup> از دو مفهوم مرتبط و در عین حال متمایز از عقل سخن می‌گوید: اولی عقل مؤسس یا برساننده<sup>۶</sup> (Constituent reason) و دومی عقل متشکل یا برساخته یا رایج<sup>۷</sup> (Constituted reason) است.

عقل برساننده لالاند شامل مجموعه کوشش‌های ذهنی برای فهم روابط میان پدیده‌ها و ایجاد مفاهیم و نظریه‌ها می‌شود، به استقرار دستگاه‌های معرفتی می‌انجامد، نزد همگان یکسان است، و دست‌آخر، وجه ممیزه انسان در مقایسه با سایر حیوانات به‌شمار می‌رود.

<sup>1</sup> Ernst Cassirer

<sup>۲</sup> هر چهار کتاب عابد الجابری، مشهور به چهارگانه جابری، به زبان فارسی منتشر شده است، رجوع کنید به (الجابری، ۱۳۹۶)، (الجابری، ۱۴۰۰، الف)، (الجابری، ۱۴۰۰، ب)، (الجابری، ۱۴۰۱)

<sup>3</sup> epistemological

<sup>4</sup> André Lalande

<sup>5</sup> La raison et les norms - 1948.

<sup>6</sup> Raison constituante

<sup>7</sup> Raison constituée

اما «عقل رایج» (یا همان عقل متشکل یا بر ساخته)، وابسته به زمان و مکان است و به قواعد معین و مقبول در جامعه تکیه دارد، این عقل برای استدلال ورزیدن، به قواعد اجتماعی ظاهراً بدیهی و ظاهراً مطلق اتکا می‌کند و در دوره خاصی از زندگی مردم ساکن یک مکان، یا یک تمدن مشخص، وجود دارد و سپس، از آن‌جا که نه بدیهی است و نه مطلق، در گذر زمان متأثر از «عقل بر سازنده» دستخوش تغییر می‌شود.

لالاند بر این اعتقاد است که «عقل بر سازنده» قادر به تحول قواعد اجتماعی است و متأثر از چنین تحولی، عقل رایج را دگرگون می‌سازد. در عین حال عقل بر سازنده نیز، خود مصون و مبرای از آموزه‌های اجتماعی نیست و از تأثیر آن می‌پذیرد.

در نتیجه در گذر زمان، تعاملات جوامع مختلف سبب پدیدار شدن نوعی همگرایی میان عقل رایج جوامع گوناگون خواهد شد و این تحول، به میانجی عقل مشترک بر سازنده به ثمر خواهد نشست. به سخن دیگر، به رغم تفاوت‌های موجود میان عقل رایج در جوامع گوناگون، این عقل‌ها رفته‌رفته به درک مشترکی درباره برخی از مفاهیم بنیادی خواهند رسید و این روند فزاینده هم‌چنان تداوم خواهد یافت.

عابد الجابری درباره عقل عربی می‌گوید:

منظور ما از عقل عربی، همان عقل بر ساخته [یعنی عقل رایج] است: یعنی همه مبادی و قواعدی که فرهنگ عربی به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت، پیش پای گروندگان به آن قرار می‌دهد ... عقل عربی ... فرآورده فرهنگ عربی است. (همان، ۳۱ و ۳۰)

برخلاف ادعای طباطبایی، عابد الجابری نظام فرهنگ و سنت عربی را منبعث از چندین سرچشمه متفاوت می‌داند و مدعی است که سنت اسلامی و کتاب قرآن، تنها یکی از آن سرچشمه‌های «عقل عربی» به‌شمار می‌روند. به سخن دیگر، عابد الجابری به سرچشمه‌های دیگری در فرهنگ و سنت عربی اشاره می‌کند که می‌تواند ناقض تئوری طباطبایی درباره یگانه بودن «نصوص بنیادگذار» عربی باشد.

عابد الجابری مدعی است که وجوهی از «اندیشه ایرانی»، به عنوان یکی از سرچشمه‌های فکری جامعه عربی، آثار فرهنگی و معرفت‌شناختی زینباری بر «عقل عربی» داشته است. عابد الجابری برخلاف طباطبایی که اندیشه سیاسی ایران‌شهری و نظام سلطنتی را می‌ستاید، معتقد است که این رویکرد حکمرانی، مروج نوعی استبداد و اطاعت از پادشاهان بوده است؛ در حالی که نظام حکمرانی مبتنی بر خلافت، همواره خلیفه را ناگزیر می‌کرده تا برای تداوم حاکمیت خود، کسب بیعت کند و نوعی نظام دموکراتیک<sup>۱</sup> مبتنی بر نظرسنجی و رأی‌گیری را برقرار بدارد.

<sup>۱</sup> طبعاً آن دموکراسی، هم‌چون دموکراسی یونانی، از حیث مضمون با دموکراسی دوران مدرن متفاوت است.

۱ - ب) شباهت‌های رویکرد طباطبایی به عابد الجابری

به گمان من، رویکرد سید جواد طباطبایی در بررسی موانع معرفت‌شناختی در جامعه ایرانی، ملهم از پروژه پژوهشی عابد الجابری بوده است.

در واقع با استناد به شباهت اجزای مختلف دستگاه نظری عابد الجابری و طباطبایی، محتمل به نظر می‌رسد که الگوی پژوهشی طباطبایی، ملهم از رویکرد عابد الجابری باشد. (جدول ۱۴ نشان‌دهنده برخی از شباهت‌های میان الگوی نظری جواد طباطبایی با محمد عابد الجابری است.)

در عین حال طباطبایی بسیار کم درباره عابد الجابری سخن گفته است. در واقع تا جایی که به خاطر دارم، طباطبایی در دو اثر خود، بدون اشاره به نام عابد الجابری، صرفاً به عبارت «عقل عربی» اشاراتی تحقیرآمیز داشته است: (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۴) و (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۴۸۷ و ۴۰۹)

جدول (۱۴): مقایسه شباهت الگوی نظری جواد طباطبایی با محمد عابد الجابری	
طباطبایی	عابد الجابری
شکست تبریز (مکتب تبریز)	شکست اعراب از اسرائیل ۱۹۶۷
ضرورت یافتن آگاهی از تاریخ اندیشه ایران	ضرورت یافتن آگاهی از تاریخ اندیشه عرب
تاریخ اندیشه ایرانی نگاشته نشده است	تاریخ اندیشه عربی نگاشته نشده است
نصوص و سنت‌ها	سرچشمه‌های عقل عربی
سنت اندیشه ایرانی (ایرانشهری، اسلامی و فلسفی)	عقل عربی
انحطاط و زوال اندیشه	عصر انحطاط
عصر زرین فرهنگی	عصر نوین عربی
مانع معرفت‌شناختی - امتناع اندیشه	مانع معرفت‌شناختی
ناحیه‌هایی از سنت	جزایر فرهنگی
آگاهی ملی	آگاهی عربی
نقد روشنفکران ایدئولوژیک	نقد روشنفکران ایدئولوژیک
انتشار کتاب درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی دیران، وزارت امور خارجه، کتابچه مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ اول ۱۳۶۷ (۱۹۸۹)	انتشار کتاب نقد عقل عربی ۱۹۸۴ (۱۳۶۲)

## ۱ - ج) مواجهه طباطبایی با عابد الجابری

طی نشست در «بنیاد مازندران پژوهی انوشه»، میزبان جلسه از طباطبایی می‌پرسد:

برخی از پژوهشگران بلندآوازه تونس، مراکش، مصر، باور دارند به یک خرد عربی، و اگر اشتباه نکنم، باور دارند که این خرد عربی را، «اندیشه ایرانی‌شهری» فاسد کرده، این «اشراق ایرانی» فاسد کرده، من نخستین پرسش از آقای طباطبایی را با این پرسش آغاز می‌کنم که تا چه اندازه این دیدگاه درست است؟ (نشست مشترک، ۲۰۱۸)

طباطبایی نیز در پاسخ می‌گوید:

این که عابد الجابری عنوان یک کتاب سه‌گانه بسیار مهم خودش را که چیز بسیار مفصلی است، گذاشته نقد عقل عربی، که بخشی از آن [به زبان پارسی] ترجمه شده است، به رغم اهمیتی که البته جابری داشت در جهان عرب و روشنفکری جهان عرب، به راحتی می‌شود گفت که حرف یاوهای است. عقل که عربی نمی‌شود، بعدش هم عرب چی هست که عقل عربی داشته باشد؟ حالا آن بخشش که ایران، عرب را فاسد کرده، دیگر وارد آن نمی‌شویم. (همان) تأکید از من است.

طباطبایی در ادامه توضیح می‌دهد که مفهوم «جهان عرب» ساخته غربی‌ها و شرق‌شناسان اروپائی است و آن‌ها کل جهان اسلام به‌علاوه ایران را «جهان عرب» می‌شناختند و در ادامه می‌گوید:

بنابراین، حرف عرب‌هایی که [می‌گویند] ما یک عقل عربی داریم و بعد یک زبان عربی هم داریم که این عقل در آن زبان بیان شده، در این زبان چیزی بیان نشده، الا این که از یک منبع کتاب مقدس که عبارت باشد از قرآن و سنت گرفته شده، این را بیان می‌کند. دیگر آن که زبان عربی، علم کل جهان اسلام را بیان می‌کند و حتا ورای اسلام را، چون مسیحیانی بودند که به این زبان [عربی] می‌نوشتند، یهودیانی بودند که می‌نوشتند و غیره. بنابراین این زبان مشترک بخشی از جهان اسلام است. (همان)

به عبارت دیگر، طباطبایی دلایل زیادی برای ناخشنودی از الجابری را دارد:

- الجابری از عقل عربی و سنت‌های چندگانه آن سخن می‌گوید و این سخنان ناقض تئوری طباطبایی درباره «عرب» است. به همین سبب نیز در تقابل با الجابری، منزلی برای «عقل عربی» قائل نیست و آن را محترم نمی‌شمارد و به شرحی که خواهد آمد، یک نظام تقسیم‌بندی نژادی راجع به «زبان» و «عقل» را بنا می‌کند.

- وانگهی الجابری کوشیده است تا وجوه منفی اندیشه ایرانی‌شهری را به تصویر کشیده و آثار زیان‌بار آن را بر عقل عربی نمایان سازد. این سخنان نیز، هرگونه خودستایی

و خودشیفتگی از اندیشه ایرانی شهری را به چالش می‌کشد و به مذاق طباطبایی خوش نمی‌آید.

### ۱- د) تشکیک درباره یگانه بودن «نصوص بنیادگذار» عربی

هم‌چنان که از «فصل اول - بخش ۱- نصوص و سنت‌ها» به یاد داریم، طباطبایی معتقد است که ایران دارای چهار سنت و چهار نص (مستند مکتوب) است و این ناحیه‌های چهارگانه نظام «سنت قدمایی» مبنای هر تأملی درباره ایران است: (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۲۱ و ۴۲۰)

(i) سنت ایرانی شهری که نص آن مکتوباتی مانند کتاب سیاست‌نامه خواجه نظام الملک و شاهنامه است.

(ii) سنت اسلامی که نص آن کتاب قرآن است.

(iii) سنت اندیشه فلسفی که نص آن رساله‌های فلسفی از جمله آثار فارابی هستند.

(iv) سنت حقوقی که نص آن مصوبات مجلس اول مشروطه محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

به‌علاوه طباطبایی مدعی است که «کشورهای اسلامی عربی»، تنها از یک نص و یک سنت برخوردارند و سنت ایشان «اسلامی» و نص‌شان، کتاب قرآن است.

طباطبایی در «بنیاد مازندران پژوهی انوشه» می‌گوید:

عرب‌هایی که [می‌گویند] ما یک عقل عربی داریم و بعد یک زبان عربی هم داریم که این عقل در آن زبان بیان شده، در این زبان چیزی بیان نشده، الا این که از یک منبع کتاب مقدس که عبارت باشد از قرآن و سنت گرفته شده، این را بیان می‌کند. (نشست مشترک، ۲۰۱۸)

اما به توصیف عابد الجابری، موضوع بسیار پیچیده‌تر از ادعای طباطبایی است و در درون این زبان، چیزهای مهم و متعدد دیگری بیان شده‌اند که شاید بتوان برخی از آن‌ها را نصوص و سنت‌هایی دیگر نامید.

عابد الجابری، از پنج سرچشمه فرهنگ عربی شامل «میراث عربی»، «میراث اسلامی»، «میراث پارسی»، «میراث یونانی» و «میراث صوفی» به شرح زیر یاد می‌کند: (الجابری، ۱۳۹۶، ۴۴ و ۴۳)

میراث عربی ناب: ترکیبی از فرهنگ و نظام مفاهیم جامعه عربی در دوره پیشا اسلام که به دوره جاهلیت<sup>۲</sup> مشهور است.

<sup>۱</sup> درباره نص چهارم، طباطبایی با تردید، به متن مذاکرات مجلس اول اشاره کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۰۰ و ۲۲۵)

<sup>۲</sup> Jahiliyyah

میراث اسلامی ناب: فرهنگ و نظام‌های ارزشی اسلامی به استناد کتاب مقدس قرآن و احادیث.

میراث پارسی: این میراث نماینده فرهنگ بیگانه‌ای بود که هم متأثر از اسلام بوده و هم بر فرهنگ عربی اثر گذاشته بود و به صورت گوناگون از جمله کتاب‌هایی به زبان عربی در جامعه عربی حضور داشت.

میراث یونانی: این میراث نیز نماینده فرهنگ بیگانه‌ای بود که متشکل از دو بخش بود: بخش مربوط به عصر هلنیستی یونانی رومی و بخش مربوط به عصر هلنیستی خالص.

میراث صوفی: این میراث نیز به رغم این که ادعای «باطن‌گرایی» و «حقیقت‌گرایی» و «بومی بودن» را یدک می‌کشد، تباری بیگانه دارد.

در گام بعدی، عابد الجابری به سراغ بیان جزئیاتی در باب هر کدام از آن‌ها می‌پردازد. به عنوان نمونه، به توصیف عابد الجابری، از سال ۱۴۳ هجری به بعد، گروهی از علمای اسلام اقدام به گردآوری و تدوین احادیث و دستورات فقهی کردند. (الجابری، ۱۴۰۱، ۱۰۱ - ۹۸) اما این کار صرفاً شامل یک عمل ساده گردآوری متون اسلامی موجود و انتشار آن‌ها نبود. چون پیش از آن، اصولاً این روایات، نه مکتوب شده بودند و نه مدون بودند.

آنچه در عمل تحقق یافته، از این قرار بوده که دیدگاه‌ها و عقاید دست‌اندرکاران این پروژه، در شکل دادن این متون نقش داشته است. بنابراین حاصل کار، نصوصی مستقل از کتاب قرآن بوده است که در پس آن، به‌ناگزیر، اندیشه سیاسی، اجتماعی و فلسفی تدوین‌گران آن مکتوبات حضور دارد. به زبان ساده، «میراث عربی» خود را با «میراث دینی» در هم می‌آمیزد و از درون آن، میراث اسلامی نشو و نما می‌یابد.

خود طباطبایی در یکی از آثارش می‌نویسد:

«نهج‌البلاغه» به لحاظ مضمون سیاسی آن و تأکید بر برخی از مفاهیمی که به‌ویژه در «عهدنامه مالک اشتر» هم‌چون ترجیع‌بندی تکرار می‌شود، از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی دارای اهمیت بسیاری است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۴۰۷)

به زبان ساده، طباطبایی خود نیز معترف است که به جز کتاب قرآن، مکتوبات بااهمیت دیگری به زبان عربی نگارش شده‌اند که برخی از آن‌ها، مانند «نهج‌البلاغه» دربردارنده مضامین سیاسی و اجتماعی مهمی بوده‌اند. اما برای این که ریشه عربی آن را قطع کند، مدعی می‌شود که «نهج‌البلاغه» متأثر از اندیشه ایرانشهری بوده است. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۵۳) چه در غیر این صورت، ادعای طباطبایی درباره یگانه بودن نص و سنت جامعه عربی زیر سوال می‌رفت.

در فرازی دیگر، عابد الجابری استدلال می‌کند که اجزایی از «اندیشه ایرانی»، یکی از سرچشمه‌های فکری به‌شمار می‌رفته که آثار زینباری بر «عقل عربی» داشته است.

بخشی از این اندیشه ایرانی حاصل اندیشه پارسی پیش از اسلام و بخشی از آن برخاسته از تلقی نادرست اندیشمندان ایرانی از خود اسلام بوده است و این نیز بخشی از نصوص و سنت‌های جامعه عرب زبان به‌شمار می‌رفته است. (الجابری، ۱۳۹۶، ۲۵۵ - ۲۲۷) (اسلامی‌نسب، ۱۳۹۲، ۱۵۲ و ۱۵۰)

به عنوان نمونه، عابد الجابری می‌نویسد:

شاه عنصر اصلی و ضروری در اخلاق خسروانی است و اطاعت، از ارزش محوری در این اخلاق است و برای گرامی‌داشت جایگاه او، کتاب‌ها نوشتند و اساطیری رواج دادند تا این ارزش در وجدان پارسیان و در فرهنگ ملی آنان جاودانه بماند. (الجابری، ۱۳۹۶، ۲۴۹)

عابد الجابری همان‌جا توضیح می‌دهد که چگونه با واژه‌هایی مانند «عدل»، «داد» و «مُلک» بازی شده تا اطاعت از شاهان به مثابه فرمانبرداری از پروردگار جلوه کند. (همان، ۲۴۸ و ۲۴۷)

عابد الجابری هم‌چنین به آثار «ابن‌مقفع روزبه» (به زبان پارسی پور دادویه) نویسنده و مترجم ایرانی اشاره می‌کند که آثار متعددی را - از جمله «کلیله و دمنه» - از زبان پهلوی و پارسی، به عربی ترجمه کرده بود و هم‌چنین کتاب‌هایی را - از جمله «رساله صحابه» - به زبان عربی نگاشته بود. (الجابری، ۱۴۰۱، ۱۰۷)

عابد الجابری در این باره می‌نویسد:

هر آنچه ابوالحسن عامری و ابن مسکویه در فرهنگ عربی منتشر کردند حاصل جمع بین میراث فارسی و یونانی بود. آن دو گرایشی را ترویج کردند که دربردارنده تناقضی خطرناک بود؛ از سویی ارزش مرکزی در اخلاق یونانی، در سعادت فرد و جامعه خلاصه می‌شد و از سویی دیگر ارزش مرکزی در میراث ایرانی اطاعت یا استبداد بود. (الجابری در اسلامی‌نسب، ۱۳۹۲، ۱۵۵ و ۱۵۴)

به توصیف عابد الجابری، برخی از اندیشمندان ایرانی مؤثر بر عقل عربی نیز، مروج «ناتوانی عقل» و ضرورت «ریاضت‌طلبی» برای «کشف و وصال» بوده‌اند. (الجابری، ۱۴۰۱، ۴۰۳ - ۴۰۱)

طباطبایی نیز به نقش شخصیت‌هایی نظیر ابوالحسن عامری و ابن مسکویه در انتقال سنت ایرانشهری به جامعه عربی اشارات مشخصی داشته است. از جمله توضیح می‌دهد که ترجمه متن «جاویدان خرد» از زبان پهلوی به زبان عربی، از جمله اقدامات ابوعلی مسکویه بوده است. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۲۳۷)

بنابراین، جایی که سخن از «نهج‌البلاغه» است، طباطبایی مدعی می‌شود که این اثر مهم سیاسی، متأثر از اندیشه ایرانشهری بوده است و جایی که ادعا می‌شود که وجوه نامطلوب اندیشه ایرانشهری به عقل عربی منتقل شده است، طباطبایی آن را یاوه می‌خواند. (نشست مشترک، ۲۰۱۸)

باتریشیا کرون در اثر مهم خود به نام «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام»، به سه نکته مهم و مرتبط به این موضوع اشاره می‌کند که ادعاهای عابد الجابری را تأیید می‌کند.

نخست این که کرون نیز از چند میراث، از جمله میراث فرهنگ ایرانی و میراث فرهنگ یونانی در عرصه اندیشه سیاسی در «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» سخن می‌گوید و جایگاه ویژه‌ای برای فارابی و ابن‌رشد قائل است. (کرون، ۱۴۰۲ الف، ۳۲۹-۲۵۴)

دوم این که، یکی از وجوه میراث فرهنگی ایران را «اطاعت از حاکم» می‌داند و آن را امری بدیهی در «نصیحة‌الملوک»‌های ایرانی معرفی می‌کند. (کرون آن‌چه را که طباطبایی سیاست‌نامه‌های ایرانی می‌نامد، نصیحة‌الملوک یا نصیحت‌نامه می‌نامد.) (همان، ۲۶۶ و ۲۶۴)

سومین وجه میراث ایرانی، «اشرافیت ایرانی» بود که به عنوان دیگر «کمال مطلوب‌های سیاسی» ایرانیان برای مسلمانان بود. (همان، ۲۵۵)

طباطبایی، ممکن است که میراث‌های یادشده توسط عابد الجابری را نصوص «بنیادگذار» در جامعه عربی تلقی نکند و هم‌چنان معتقد باشد که «کشورهای اسلامی عربی» تنها یک نص و یک سنت - یعنی سنت اسلامی و نص کتاب قرآن - بیش‌تر ندارند. هم‌چنین کاری به این نداریم که ادعای الجابری درباره نقش مخرب اندیشه ایرانی بر «عقل عربی»، ادعایی صادق یا مهممل است. اما نمی‌توانیم با طباطبایی هم‌عقیده باشیم که «در زبان عربی، چیزی به جز کتاب قرآن بیان نشده است». به همین سبب نیز، داوری‌ها و اظهارنظرهای طباطبایی در مورد «عرب»، جانبدارانه و غیرمنصفانه به نظر می‌رسد.

### ۱-۵) طباطبایی و «ابن‌رشد»

طباطبایی متناسب با فضای ناسیونالیستی نشست «بنیاد مازندران پژوهی انوشه»، می‌گوید که «عرب چی هست که عقل عربی داشته باشد؟» و «عرب‌ها را نباید جدی بگیریم» (همان) و سپس برای اثبات ادعای خود، به ابن‌رشد<sup>۱</sup> اشاره می‌کند و می‌کوشد تا دستاورد نظری او را در آن جلسه کم‌اهمیت جلوه دهد. طباطبایی در آن نشست توضیح می‌دهد که:

ابن‌رشد در بهترین حالت مفسر ابن‌سینا است ... ابن‌رشد یک شارح است طبیعتاً شارح مهمی است، یکی از شارحان است، ابن‌سینا یک فیلسوف به تمام معناست، ابن‌رشد یک شارح است. (نشست مشترک، ۲۰۱۸)

طباطبایی اندکی بعد دوباره در همان نشست می‌گوید که ابن‌رشد هم البته فیلسوف بوده:

<sup>1</sup> Abu'l Walid Muhammad ibn Rushd



چون ابن‌رشد ضمن این‌که فیلسوف بود، مانند بسیاری از فیلسوفان دیگر اهل شرع هم بود. (همان)

و در ادامه چیزی به این مضمون می‌گوید که، تنها مطلب مهمی که ابن‌رشد گفته، از این قرار است که هرچا تزاحم و تعارضی میان عقل و شرع ایجاد شد، باید آن حکم را با معیارهای علمی محک بزنیم. (همان)

آن‌چه مخاطب طباطبایی را شگفت‌زده می‌کند، این است که طباطبایی خود در آثارش، بارها بر اهمیت ابن‌رشد به عنوان یک فیلسوف تأکید داشته است و حتا توضیح داده است که ابن‌رشد، تنها فیلسوف دوره اسلامی بوده که به اندیشه‌های واپس‌گرایانه غزالی، پاسخی در خور داده است. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۳۹۲ و ۳۸۹، ۳۸۷، ۱۸۱)

هم‌چنان‌که در سپهر اندیشه سیاسی، جهان غرب نیز منزلت و جایگاه ویژه‌ای برای ابن‌رشد قائل است. (کرون، ۱۴۰۲ الف، ۳۲۶ - ۳۲۱)

بنابراین این پرسش پیش روی ما قرار می‌گیرد که چرا طباطبایی متناسب با فضای ناسیونالیستی جلسه، نظرش را درباره «ابن‌رشد» تغییر می‌دهد؟ و چرا متناسب با آن فضا، جملات «ضد عربی» را بر زبان جاری می‌کند؟

#### ۱- و) طباطبایی و «عقل عربی»

هم‌چنان‌که می‌دانیم، و طباطبایی نیز به آن اشاره می‌کند، آثار ابن‌رشد در حوالی ۱۳۰۰ میلادی، از زبان عربی به زبان لاتین ترجمه می‌شود و در عصر روشنگری، نقشی قابل تأمل در شکل‌گیری سکولاریسم اروپا ایفا می‌کند.

عابد الجابری درباره اهمیت ابن‌رشد می‌نویسد:

از این‌رو ابن‌رشد را می‌بینیم که در چهارسوی اساسی فعالیت می‌کند: ۱- شرح ارسطو و نزدیک کردن آن به «فهم عامه مردم»، ۲- کشف «انحرافات» ابن‌سینا از اصول فلسفی و عدم التزام او به روش برهانی، ۳- پاسخ به غزالی و نشان دادن «تناقض‌گویی‌های» او علیه فلاسفه و ... ۴- نظریه‌پردازی روشی نو در کشف روش‌شناختی. (الجابری، ۱۳۹۵، ۲۱۴)

به بیان ساده، عابد الجابری مدعی است که اندیشه ایرانی مبتنی بر «تقدم شرع بر عقل» بوده و مانع از گسترش آموزه مهم ابن‌رشد مبنی بر «تقدم عقل بر شرع» در جامعه اعراب شده است. عابد الجابری معتقد است که:

عقل‌گرایی رشدی [ابن‌رشد] عقل‌گرایی واقع‌بینانه و عقلانیت فارابی و ابن‌سینا، عقلانیتی «صوفی» گرایانه است. (الجابری، ۱۴۰۲، ۱۲۸)

این که ادعای عابد الجابری درباره آثار منفی اندیشه ابن سینا بر جامعه اعراب، صحیح یا نادرست است، موضوع دیگری است.<sup>۱</sup> اما روشن نیست که چرا از منظر طباطبایی، همین یک فقره اجتهاد برجسته ابن رشد مبنی بر «تقدم عقل بر شرع»، نشانه کوچکی از «عقل عربی» به شمار نمی‌آید؟ و چرا طباطبایی آن را خوار می‌شمارد؟

وانگهی، فهرست فلاسفه و اندیشمندان عرب‌زبان در کتاب عابد الجابری به دو فقره ابن رشد و ابن خلدون ختم نمی‌شود و از شخصیت‌ها و مکتوبات فلسفی دیگری در جامعه عرب‌زبان سخن می‌رود.

به بیان دیگر، مشخص نیست که چرا طباطبایی به استهزای مدعای عابد الجابری در باب «عقل عربی» می‌پردازد و می‌گوید «عقل که عربی نمی‌شود»؟

طباطبایی در جای دیگر، در توصیف تکوین نظام عقلانی و مفاهیم عقلانی گفته است:

آن‌جا که ماکس وبر از تکوین «نظام عقلانی» و «مفاهیم عقلانی»، به عنوان بنیاد وجه تمایز میان دو دنیا، سخن می‌گوید، این پرسش را نمی‌توان مطرح نکرد که تکوین نظام عقلانی و مفاهیم عقلانی تحت کدامین شرایط ممکن شده است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۱۶)

طبعاً نمی‌توان از نظر دور داشت که الگوی «تقدم عقل بر شرع» ابن رشد، یک گام بلند برای تکوین نظام عقلانی و مفاهیم عقلانی به شمار می‌رود. اما نامساعد بودن شرایط جامعه عرب برای به خدمت گرفتن این آموزه مهم ابن رشد، هیچ خدشه‌ای بر «عقل عربی» وارد نمی‌کند و از اعتبار آن نمی‌کاهد.

در واقع، عابد الجابری نیز همان کاری را کرده که وفق نظر طباطبایی بوده است. به سخن دیگر، عابد الجابری نیز در گام نخست، شرایط تکوین نظام عقلانی و مفاهیم عقلانی جامعه عربی را این‌چنین توصیف کرده است:

عقل عربی فراورده... فرهنگ عربی است... عقل عربی... یعنی همه مبادی و قواعدی که فرهنگ عربی به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت، پیش پای گروندگان به آن قرار می‌دهد. (الجابری، ۱۴۰۱، ۳۱ و ۳۰)

سپس در گام بعدی، عابد الجابری به شرح مبسوط «عقل عربی» پرداخته است. بنابراین انتقاد از کار پژوهشی عابد الجابری و تمسخر «عقل عربی»، چه معنایی دارد؟

<sup>۱</sup> نظرات عابد الجابری در مورد آثار منفی اندیشه ابن سینا را می‌توانید در این منبع نیز مطالعه کنید: (الجابری، ۱۳۹۷، ۱۸ و ۱۷)

## ۱- (ز) نظام تقسیم‌بندی نژادی راجع به «عقل»؟

طباطبایی معتقد است که «زبان عربی»، «ظرف عقل عربی» است و چون چیز مهمی در این ظرف (یعنی به زبان عربی) مطرح نشده است، بنابراین سخن گفتن از «عقل عربی» بیهوده است. البته طباطبایی می‌گوید که چیزهای مهمی به زبان عربی بیان شده است، اما به توصیف او، آن چیزها توسط افرادی غیر عرب، به زبان عربی بیان شده است و از این‌رو، نمی‌توانیم آن‌ها را به حساب «عقل عربی» بگذاریم.

این ادعای شگفت‌انگیز طباطبایی، مانند این است که ادعا کنیم، امروز چیزی به نام «عقل آمریکایی» نداریم، چون برخی از افرادی که امروز در ایالات متحده به زبان انگلیسی کتاب می‌نویسند یا سخن می‌گویند، از نژاد اصیل آمریکایی نیستند و مهاجرانی از جوامع (یا نژادهای) دیگر هستند. مانند هنری کیسینجر که یهودی‌زاده آلمانی‌الصل است، فرانسیس فوکویاما که بودایی‌زاده ژاپنی‌تبار است و باراک حسین اوباما که فرزند یک مهاجر کنیایی مسلمان است.<sup>۱</sup>

در واقع با اتکای به این دستگاه استدلالی، یک نظام تقسیم‌بندی نژادی راجع به «عقل» بنا می‌شود که می‌تواند میان «عقل خالص و اصیل یک نژاد»، با «عقلانیت چندنژادی» یا «دورگه» تمایز ایجاد کند.

## ۱- ح) شبه‌دموکراتیک بودن «خلافت» نسبت به «سلطنت»

طباطبایی اندیشه سیاسی ایران‌شهری و نظام سلطنتی را در مقایسه با خلافت می‌ستاید و این‌طور استدلال می‌کند که چون جامعه سیاسی تحت حاکمیت خلافت، امت بوده است، نسبت به سلطنت، نظامی ارتجاعی‌تر محسوب می‌شده و برتری نظام سلطنت از این قرار است که جامعه سیاسی تحت حاکمیت‌اش، ملت است. او درباره پذیرش این نظام حکمرانی از سوی جوامع اسلامی می‌نویسد:

ناظر آگاه تاریخ اسلامی، ابن‌خلدون، به درستی، یادآور شده است که سه دهه پس از رحلت پیامبر اسلام، خلافت به سلطنت تبدیل شد. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۳۷۷)

اما عابد الجابری بر این رأی بوده است که اندیشه سیاسی ایران‌شهری و نظام سلطنتی مروج نوعی استبداد و اطاعت از پادشاهان بوده است؛ شاید به این تعبیر که نظام حکمرانی مبتنی بر خلافت، همواره خلیفه را ناگزیر می‌کرده تا برای تداوم حاکمیت خود، جامعه را اقتناع کرده تا بتواند کسب بیعت کند و نوعی نظام نظرسنجی و رأی‌گیری را برقرار بدارد.

در واقع به زعم عابد الجابری، جایگزین کردن «سلطنت» به جای «خلافت»، برخلاف ادعای طباطبایی ناشی از مزیت سلطنت نبوده است، بلکه علت استقبال از

<sup>۱</sup> مبرهن است که اشاره من به دین، نژاد و ملیت این شخصیت‌ها، صرفاً به‌منظور نقد رویکرد طباطبایی است و اساساً چنین مواجهه‌ای را با افراد، رویکرد بسیار نامطلوبی می‌دانم.

«سلطنت» از سوی حاکمان را می‌توان کوششی برای حذف هرگونه وجوه شبه‌دموکراتیک خلافت تلقی نمود. مبرهن است که شبه‌دموکراسی نهفته در خلافت، هم‌چون دموکراسی رایج در دولت‌شهرهای یونانی، مضمونی متفاوت با دموکراسی دوران مدرن داشته است؛ اما در عین حال، متضمن برقراری و استمرار نوعی مشارکت سیاسی در قالب «شورا» و «بیعت» و اقباع‌گری بوده است.

طباطبایی به شباهت امت مسیحی در اروپا و امت اسلامی در جوامع عربی-اسلامی التفات می‌کند،<sup>۱</sup> اما اشاره‌ای به فقدان رویکرد شبه‌دموکراتیک «شورا» و «بیعت» در نظام حکمرانی امت مسیحی ندارد.

### ۱- ط) ناتوانی اعراب در «شاهنامه‌نویسی»

عبدالنبی قیم پژوهشگر تاریخ است و آثاری هم‌چون «فرهنگ معاصر عربی - فارسی»، «فرهنگ معاصر میانه عربی - فارسی»، «فراز و فرود شیخ خزعل» و «پانصد سال تاریخ خوزستان و نقد کتاب تاریخ پانصد ساله خوزستان احمد کسروی» را در کارنامه خود دارد و افزون بر این، برنده ششمین جایزه شیخ حمد در قطر است. (قیم، ۱۳۹۹)

او در مقاله‌ای تحت عنوان «جواد طباطبایی و تحریف تاریخ» در مجله بخارا، معترض مواضع ضدعربی طباطبایی در «بیست‌وچهارمین نشست از سلسله نشست‌های اندیشه ایرانی‌شهری» می‌شود. نشستی که در خانه گفتمان شهر و معماری برگزار شده است. قیم می‌نویسد:

طباطبایی در این سخنرانی گفت: «عرب‌ها جایی عنوان کرده‌اند که عرب، نمی‌تواند شاهنامه داشته باشد». این سخن او چندان شگفت‌آور بود که بنده در تاریخ ۱۶ دی ماه ۹۷ طی مقاله‌ای در «عصر ایران» از او خواستم منبع و مأخذ این سخن خود را ارائه دهند. از او پرسیدم: «عرب‌ها کجا عنوان کرده‌اند که نمی‌توانند شاهنامه داشته باشند؟ ... تا به امروز طباطبایی جواب من را نداده است. (قیم، ۱۳۹۸ ب، ۵۱۴)

قیم در فراز دیگری از مقاله خود می‌نویسد:

او [یعنی طباطبایی] در سخنرانی خود درباره فیلسوف معروف محمد عابد الجابری چنین گفته است: «الجابری می‌گوید جهان یک عقل عربی داشته و عقل ایرانی، عرب‌ها را از رسیدن به رنسانس باز داشته است، باید در جواب او گفت: کسی که معتقد باشد عقل عربی وجود داشته است، کمی باید در مورد او شک و تردید کرد.» آقای طباطبایی نه تنها از قول کسان دیگر سخنان خلاف واقع می‌گوید، بلکه سخنان دیگران را تحریف هم می‌کند. (همان، ۵۱۴)

<sup>۱</sup> مثلاً در (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۵۵) و جاهای دیگر.

قیم در ادامه این سطور، به طباطبایی توصیه می‌کند که رویکرد علمی عابد الجابری پیشه کند و سپس، به دو پدیده «حس خودبزرگ‌بینی» و «خودشیفتگی» می‌پردازد.<sup>۱</sup>

### ۱- ی) عابد الجابری آمازیغی‌الاصل و «بربر» مراکشی؟!

مصطفی نصیری، به عنوان یکی از پیروان خوانش ناسیونالیستی از طباطبایی، که اندکی بعد بیش‌تر با آراء او آشنا خواهیم شد، طی یادداشتی که به تازگی منتشر کرده است، بر عابد الجابری می‌شورد، بر کهن بودگی ملت ایران در «نظریه ایران‌شهری» تأکید می‌ورزد و آخر سر می‌کوشد تا ثابت کند که دستاوردهای فلسفی جامعه اعراب ناچیز بوده است و فلسفه، در دیار ایران‌شهر تأسیس شده است. نصیری با چنین ادبیاتی به سراغ روشنفکر عرب می‌رود:

به نظر ما هرگونه تبیینی از عصر زرین فرهنگ بدون ارجاع آن به سرچشمه‌های خود. از اواسط سده اول تا سده سوم هجری. تبیینی نادرست و غیرمنطبق با داده‌های تاریخی خواهد بود. نمونه بارز چنین نظریه‌هایی، پروژه «تکوین و نقد عقل عربی» عابدالجابری، روشنفکر آمازیغی‌الاصل یا همان «بربر» مراکشی است که با یک زمان‌پریشی عجیب و با کنار گذاشتن تأسیس فلسفی فارابی و بسطی که ابن‌سینا و آیندگان پس از وی به مبنای عقل در فهم امور دینی و شرعی دادند،... تأسیس و بسط فلسفه و منظر تاریخی‌گرایی در جهان اسلام را، به‌ترتیب به ابن‌رشد و ابن‌خلدون نسبت داده است. (نصیری، ۱۴۰۲) تأکید از من است.

عنوان این نوشته، «مقدمه بر کهن بودگی ملت ایران در نظریه ایران‌شهری» است و بنیادی‌ترین دغدغه خاطر نویسنده، اثبات این موضوع است که در «بسط فلسفه»، سهم فیلسوفان ایرانی بیش‌تر از فیلسوفان عرب است.

نکته قابل تأمل در این سطور، از این قرار است که گفتمان نصیری درباره نظرات عابد الجابری، یک مواجهه عادی و متداول با یک نظریه‌پرداز دیگر نیست. بلکه نزاع با «روشنفکر عرب» و «جامعه اعراب» است. به همین سبب نیز، نصیری به جای «نقد اندیشه» عابد الجابری، به سراغ شجره‌نامه او رفته و با استفاده از الفاظی مانند «روشنفکر آمازیغی‌الاصل یا همان بربر مراکشی<sup>۲</sup>»، سعی می‌کند تا نظریه‌پرداز «عرب» مخالف خود را تحقیر کند.

<sup>۱</sup> طباطبایی در یکی از آثار خود، چیزی به این مضمون گفته است: «از همان آغاز دوره اسلامی هم عرب می‌دانسته است که «الفاظ» مال عرب، اما معانی از آن ملت ایران بوده است. بی‌دلیل نیست که به‌رغم این‌که عرب شاعران بزرگی داشته، اما مانند ایران شاعران جهانی نداشته است. در میان اقوام قدیمی، اقوام دیگری بوده‌اند، و امروز نیز ملت‌هایی هستند، که شاعران جهانی داشته‌اند، اما فردوسی، خیام، نظامی، مولوی، سعدی و حافظ نداشته‌اند که هر یک خود جهانی متفاوت‌اند.» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص ۴۳)

<sup>۲</sup> یک تیره از اقوام ساکن شمال آفریقا، بربرها یا آمازیغها (Berber / Amazigh) بودند. ساکنان روم و یونان باستان، مردم وحشی خارج از دولت‌شهرها را «بربر» می‌نامیدند و از این واژه برای تحقیر مردم به اصطلاح نامتمدن استفاده می‌کردند.

## ۱- ک) پیوند تنگاتنگ عرب‌ستیزی و ناسیونالیسم افراطی

رضا ضیاء ابراهیمی در اثر پژوهشی مهم خود با نام «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی»، عرب‌ستیزی را یکی از وجوه معمول ناسیونالیسم ایرانی معرفی می‌کند. ابراهیمی از موضع یک پژوهشگر تاریخ، روند این عرب‌ستیزی را از دوران مشروطه تا دوران جمهوری اسلامی کندوکاو و ترسیم کرده است. از منظر ابراهیمی، سه مؤلفه ناسیونالیسم ایرانی عبارت هستند از «باستان‌گرایی»، «عرب‌ستیزی» و «رابطه بغرنج با مدرنیته یا تجدد اروپایی». (ابراهیمی، ۱۳۹۸، ۱۰۹)

ابراهیمی نشان می‌دهد که حتا تاریخ‌پژوهانی هم‌چون فریدون آدمیت، نه‌تنها به نقد عرب‌ستیزی کین‌توزانه ناسیونالیستی میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی نپرداخته‌اند، بلکه تصویری دگرگونه از این شخصیت‌ها به تصویر کشیده‌اند. ابراهیمی می‌نویسد:

آدمیت به یمن شأن و شهرت خود و در دسترس نبودن آثار آخوندزاده و کرمانی توانست از عواقب این قصور بگریزد. او نفوذ بی‌تناسبی در شکل‌گیری نظر غالب درباره آخوندزاده و کرمانی به عنوان میهن‌پرستانی تجددخواه داشته است که سبب شده بازنویسی تاریخ ایشان، و چشم‌پوشی آن‌ها بر واقعیت تجربی، و عرب‌ستیزی پرخاشگرانه ایشان در عوض آن که نقد شود ستایش شود. (ابراهیمی، ۱۳۹۸، ۹۹ و ۹۸)

عرب‌ستیزی کین‌توزانه ناسیونالیسم بی‌جاساز را پژوهشگران کمتر دیده‌اند، چه رسد به این که کاویده باشند. (همان، ۱۴۷)

به توصیف ابراهیمی، این شیوه تاریخ‌نگاری عرب‌ستیزانه محدود به نوشته‌های مورخان ایرانی نمی‌شود و دامن شرق‌شناسانی نظیر ادوارد براون را نیز گرفته است. ابراهیمی به نوشته‌هایی از براون اشاره کرده و نشان می‌دهد که او چگونه از موضع یک مسیحی، نسبت به رویکرد «عرب‌ستیزانه» ابراز علاقه می‌کند. به عنوان نمونه، براون ادعا می‌کند که دین مسیحیت برخلاف اسلام، در هیچ‌کجا با فشار و ارباب‌گسترش نیافته است و به تیغ شمشیر توسل نجسته است. ابراهیمی در نقد دعاوی براون، اقدامات «مبلغان متعصب مسیحی در مستعمرات» را یادآور می‌شود و توضیح می‌دهد که این ادعا تا چه اندازه بی‌پایه است. (همان، ۱۳۴)

به زعم ابراهیمی، از دیگر نشانه‌ها و وجوه ناسیونالیسم ایرانی و عرب‌ستیزی نهفته در آن، کوشش برای غیرآسیایی نشان دادن ایران است. او می‌نویسد:

محمدرضا شاه... در ملاقاتی خصوصی به سفر بریتانیا سر آنتونی پارسونز گفت، ما ایرانیان آریایی هستیم؛ با اروپایی‌ها از یک خانواده‌ایم؛ فقط «اتفاق جغرافیایی» ایران را در خاورمیانه قرار داده و از ملل اروپایی هم‌قطارش دور کرده است. (همان، ۲۱۶)

این جملات ما را به یاد ادعاهای طباطبایی می‌اندازد، هم‌چنان‌که او نیز به سیاقی دیگر، ایران را نه سرزمینی آسیایی، بلکه پاره‌ای از غرب معرفی کرده و می‌گوید:

ما بخشی از «جهان سوم» یا «شرق» نیستیم. از آن‌جا که عقلانیت، به لحاظ تاریخی، یک بخش ریشه‌دار در فرهنگ ما بوده، ما پاره‌ای از غرب هستیم. (میرسپاسی، ۱۳۹۳، ۳۱۰ و ۳۰۹)

#### ۱- ل) خوار شمردن ابن‌خلدون و جامعه عرب

داریوش رحمانیان در سمینار بررسی آثار طباطبایی، با اشاره به کتاب ابن‌خلدون می‌گوید محور اصلی کار طباطبایی در کتاب ابن‌خلدون، کوشش برای شرح منطق شکست ابن‌خلدون در تأسیس علم عمران بوده است. رحمانیان این پرسش را مطرح می‌کند که اگر ابن‌خلدون، آن‌چنان‌که از محتوای اثر طباطبایی برمی‌آید، بی‌اهمیت، شکست خورده و شریعت‌زده بوده است، پس چرا تا این حد در جهان مطرح شده و اساساً علت این‌که خود طباطبایی نیز ناگزیر بوده تا به ابن‌خلدون بپردازد و دعاوی نظری خود را در کتابی با عنوان ابن‌خلدون مطرح کند، چیست؟ رحمانیان تصریح می‌کند که:

در واقع روی دیگر سکه، که طباطبایی از گفتن آن، و شرح آن، ابا دارد ... این است که، چگونه می‌شود تمدن مسلمانان، می‌تواند پدیده‌ای مثل ابن‌خلدون را، با همه نقدهایی که می‌شود به او کرد، و کاستی‌هایی که دارد، بزیاناند؟ (رحمانیان در سمینار، ۱۴۰۲)

به سخن دیگر، خوار شمردن ابن‌خلدون، محصول فرعی تحقیر جامعه عرب‌زبان است و این مواجهه با جامعه عرب، توأم با تفاخری بان‌ایرانیستی انجام می‌شود.

#### ۱- م) فاشیسم در سایه «پرتغال‌شهری»

صادق زیباکلام در نشستگی تحت عنوان «مناظره پیرامون اندیشه ایران‌شهری با نظری به سید جواد طباطبایی» برگزار شده بود، به‌جای اشاره مستقیم به طباطبایی، صرفاً به مطالعه هدفمند‌گزیده‌هایی از کتاب «سنت و مدرنیته» اش می‌پردازد. (زیباکلام و صحافی، ۱۴۰۲)

او به شکل‌گیری یک جریان فکری و ایدئولوژیک بنام «پارسی‌گرایی» اشاره می‌کند که در قرن نوزدهم در مواجهه با غرب به وجود می‌آید و از جمله ویژگی‌هایش، «ضد عربی» بودن است. به عنوان نمونه، او در این نشست، این‌طور از کتابش را انتخاب کرده و می‌خواند:

ردپای تفکر نژادپرستانه پارسی‌گرایانه را حتا می‌توان در جریان‌ات روشنفکری و رادیکال اوایل قرن بیستم نیز مشاهده نمود. نشریه ایران‌شهر که منعکس‌کننده اندیشه‌های روشنفکران رادیکال و سکیولار ایرانی در برلین بود. (همان، ۱۴۰۲)

به توصیف زیباکلام، یکی از ویژگی‌های بارز برخی از روشنفکران، نویسندگان و شعرای «پارسی‌گرا» در این بود که از یک سو بر اهمیت فرهنگ و تمدن ایرانی تأکید داشتند و از سوی دیگر رویکردهایی «ضد عربی» را پیشه کرده بودند.

زیباکلام در ادامه سخنرانی خود، با استناد به کتابش توضیح می‌دهد که این رجعت به گذشته تنها در جامعه ایرانی رخ نداده و در بسیاری از کشورهای دیگر نیز تجربه شده است.<sup>۱</sup>

از جمله پرتغالی‌ها، که زمانی مستعمرات فراوانی در جای‌جای دنیا داشتند و در اوایل قرن بیستم، خود را کشوری عقب‌مانده یافتند. بنابراین پرتغالی‌ها هم به سراغ «رجعت به گذشته» یا «ناسیونالیسم» رفتند و از رژیم فاشیستی سالازار سر درآوردند. در آن ایام، آنتونیو سالازار،<sup>۲</sup> دیکتاتور و بنیانگذار فاشیسم پرتغال، در سخنرانی‌های خود، پرتغال را ملتی تاریخی می‌نامید که در طی قرون متمادی شکل گرفته است و از «آگاهی نیرومند ملی» سخن می‌گفت که پرتغالی‌ها را از دیگر ملت‌ها متمایز می‌سازد. (باربیه، ۱۴۰۲، ۲۵۷ و ۲۵۶)

زیباکلام نیز در طی سخنرانی خود، به طنز «پرتغال‌شهری» را مترادف با ایران‌شهری به کار می‌برد و تلویحاً فاشیسم را نتیجه «پرتغال‌شهری» تعبیر می‌کند.

## ۲) مبارزه با دشمنان خارجی و مدعیان قومی

استنباط مصطفی نصیری از دستگاه نظری طباطبایی، از اهمیت بسیار بالایی برای فهم ما از مفهوم «خوانش ناسیونالیستی» برخوردار است. چرا که به نظر می‌رسد که هیچ تلقی مشترکی میان نصیری و طباطبایی، درباره مفاهیم مربوط به «مدرنیته» وجود نداشته باشد. به سخن دیگر، نصیری به عنوان یکی از پیروان دیرین طباطبایی، مسئله اصلی طباطبایی را نه در دست‌یابی به مدرنیته، بلکه در «مرکزگرایی افراطی»، «تفکیک ملت‌های دوست و دشمن»، «تعارض‌طلبی با دشمنان خارجی»، و «مبارزه با مدعیان قومی» می‌داند.

### ۲ - الف) مدرنیته علیه روشنگری؟!

به عنوان نمونه، سخنرانی نصیری در جلسه «طباطبایی‌خوانی»، با عنوان «ایران بین شرق و غرب»، بیان‌گر چنین سوءتفاهم بزرگی درباره «مدرنیته» است. نصیری در ابتدای سخنرانی خود می‌گوید:

<sup>۱</sup> آنچه زیباکلام در این سخنرانی می‌گوید، متکی به مطالب مندرج در کتاب او با نام «سنت و مدرنیته» است. موارد مطرح شده در این سخنرانی را می‌توانید در خود کتاب به تفصیل مطالعه کنید: (زیباکلام، ۱۳۹۷، ۲۷۶ و ۲۷۴)

<sup>۲</sup> António de Oliveira Salazar



ما در این دو سه دهه‌ای که با آقای دکتر طباطبایی آشنا شدیم، تازه فهمیدیم که هیچی از غرب نمی‌دانیم. (نصیری، ۱۴۰۰ الف) <sup>۲۱</sup>

<sup>۱</sup> مصطفی نصیری جزو معدود افرادی است که طباطبایی، برخلاف روال معمول، نوشته‌هایی از او را در کانال تلگرامی خود منتشر کرده بود.

<sup>۲</sup> نصیری می‌گوید: «ما در این دو سه دهه‌ای که با آقای دکتر طباطبایی آشنا شدیم، تازه فهمیدیم که هیچی از غرب نمی‌دانیم ... یک غرب، غرب دوره روشنگری مبتنی بر عقلانیت فلسفی [است] و یک غرب هم هست که غرب دوره مدرنیته است که بعد از انقلاب فرانسه شروع می‌شود و این غرب، غرب مبتنی بر عقلانیت عقلایی است. که در همه چیز بیشتر دنبال سود و زیان خودش است. خب از این دو تا غرب، کدامیک می‌تواند در واقع می‌تواند اصالت داشته باشد؟ آن تمدن غربی؟ یا هر حال در دنیای امروز، تمدنی که دارد عمل می‌کند و تأثیر می‌گذارد، تمدن غربی است. مزیت غرب در کدامیک از اینهاست؟ غربی که عقلانیت فلسفی است و فلسفه و اندیشه و فکر را به جهان صادر می‌کند؟ یا غرب مدرنیته، که مسلط به تکنولوژی شده و بعد از آن، یک طرف ثابت تمام منازعات جهانی است؟ البته نه این که خودش مستقلاً در این منازعات حضور داشته باشد و دنبال مصالح و منافع خودش باشد، بلکه بدتر از آن، همواره تابعی از آمریکا عمل می‌کند ... مناسبات آمریکا با ایران، از یک دوره‌ای کاملاً به هم خورده و غرب هم به‌عنوان تابعی از آمریکا، در مناسبات با ایران عمل کرده است. کدام غرب را می‌توانیم بگوئیم غرب اصیل است؟ آن که خیلی روشن است، این است که شاید مدرنیته را بشود به راحتی خرید، یعنی می‌شود به راحتی به مدرنیته رسید، و ولی روشنگری را نمی‌شود خرید. مگر این که روشنگری را در عمق جان یا در عمق اندیشه ایجاد کرد که کار سختی است. شما امروز وقتی کشورهای عربی که تا سه دهه قبل، این‌ها کاملاً عقب افتاده بودند ... همین کاری که امروز دزدان دریایی سومالی انجام می‌دهند، این‌ها [کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس] انجام می‌دادند، خب این‌ها بعد از این که، ایران با آمریکا وارد یک تضادی شد، و حوزه عمل ایران محدود شد، و با انقلاب ۵۷ خیلی از معیارهای فرهنگی ما دیگر اجازه نمی‌داد که بنادر ما به‌عنوان بنادر آزاد عمل کنند، این‌ها [کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس] جای ما را گرفتند و نفت و گاز خودشان را هم استخراج کردند و بالاتر از آن، از این فرصت استفاده کردند تجارت راه انداختند و ما مجبور بودیم ... یک مازاد تجاری به اینها بدهیم، و اینها با این ثروتی که بدست‌شان رسید، یک مدرنیته چشم‌گیری را ساختند. شما وقتی وارد مثلاً یک کشور اروپایی بشوید یا وارد دبی بشوید ... از حیث دستاوردهای مدرنیته، این رفاه و تکنولوژی هست، هیچ فرقی نمی‌بینید ... اگر هم از یک حیث دیگری نگاه کنیم، دولت‌مردانی که در غرب هستند، از رئیس‌جمهور فرانسه گرفته تا نخست‌وزیر انگلیس، رئیس‌جمهور کانادا، و ترامپ، مجموعه این‌ها را به‌عنوان قوه غرب تمدنی در نظر بگیریم، این‌ها واقعاً رئیس‌دولت‌هایی نیستند که بگوئیم نمایندگان یک جای پر اهمیتی مثل غرب روشنگری هستند. واقعاً دارند مثل یک سوداگر در این دنیا عمل می‌کنند و آن نقش تمدنی خودشان را نمی‌توانند ایفا بکنند. به جای این که در جهان صلح ایجاد کنند، تنش‌ها را دامن می‌زنند. این وضعیت غرب، این‌جا یک سوالی ایجاد می‌کند. آیا در این دوره، به‌ویژه در این چهار دهه اخیر ... این وضعیتی که امروز به آن رسیدیم، غرب ما را به این وضعیتی که الان رسیدیم راند، یا نه، غرب ما را جذب می‌کرد و ما در واقع از غرب گریختیم و گسیختیم و به اینجا رسیدیم؟ ... این فشارهایی که الان ایران غرب بر ایران می‌آورد که حالا منهای بحث انرژی هسته ای ... ولی این بحث‌های جنی که می‌خواهند حقوق بشر هم به این قضیه اضافه بکنند، آیا واقعاً یعنی من خودم این را نمی‌فهمم که این قدر فهم در کشورهای غربی وجود ندارد که الان فرض کنیم که آن‌ها آمدند و تمام موازین و استانداردهای حقوق بشری را بر ما تحمیل کردند، یا ما خودمان به این نتیجه رسیدیم که امروز تمام استانداردهای حقوق بشری را باید داشته باشیم، خب در منطقه ما حالا یک کشوری مثل ایران نباید به حقوق بشر هم برسد، توی این منطقه اگر یک کشور به حقوق بشر برسد چه اتفاقی در جهان خواهد افتاد؟ کنار دست ما عراق است. کمی آن طرف‌تر ترکیه است که بخش اعظمی از ملت خودش را به رسمیت نمی‌شناسد، به این‌ها می‌گوید انسان‌های کوهی، خب آن طرف جمهوری آذربایجان است که یک بخشی از جامعه خودش یعنی تالش‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد. این طرف پاکستان و افغانستان است که حالا‌حالا حتا به یک حکومت مستبد نمی‌توانند برسند، چه برسد به این که به دیکتاتوری برسند. مشکل امروز جامعه‌هایی مثل افغانستان و پاکستان پی‌دولتی است. یعنی هیچ‌کدام دولتی ندارند که حداقل آن حوزه جغرافیایی خودشان را اداره بکنند. بعد بپاییم در جنوب خودمان، این کشورهای عربی با عقب‌افتادگی فکری، و آن مناسبات اجتماعی محدود، خب حالا ما آمدم [فرض کنیم] ایران شد حقوق بشر، اصلاً [فرض کنیم] ایران شد آیین تمام‌نمای حقوق بشر، چه اتفاقی می‌خواهد در این دنیا بیافتد؟ مگر چنین چیزی می‌شود؟ مگر قرار است دورتادور ایران دیوارهایی مثل دیوار چین بکشند که این اتفاقات این کشورهای همسایه ما و به همه مجموعه داعش را هم اضافه کنیم، آیا قرار است که این اتفاقات دوروبر بیرون ما به جامعه ما رسوخ پیدا نکند و اصلاً همچین چیزی می‌تواند برقرار بشود؟ و اگر هم برقرار بشود، بتواند پایدار باشد؟ این نشان می‌دهد که غرب در واقع دارد به‌عنوان یک

به زعم نصیری «مدرنیته» پدیده‌ای «قابل خرید و فروش» است و البته مراد او از «مدرنیته»، «مدرنیزاسیون» یا «نوسازی» هم نیست. چرا که او، دنیای غرب را به دو دوره «روشنگری» و «مدرنیته» تفکیک نموده و معتقد است که برون‌داد غرب در دوره روشنگری، «عقلانیت فلسفی» بود، در صورتی که غرب دوران مدرنیته (یا غرب کنونی)، به «دنبال سود و زیان خودش است» و «یک طرف ثابت تمام منازعات جهانی است» و «همواره تابعی از آمریکا عمل می‌کند». نصیری توضیح می‌دهد که:

یک غرب، غرب دوره روشنگری مبتنی بر عقلانیت فلسفی [است] و یک غرب هم هست که غرب دوره مدرنیته است که بعد از انقلاب فرانسه شروع می‌شود و این غرب، غرب مبتنی بر عقلانیت عقلانی است ... شاید مدرنیته را بشود به راحتی خرید، یعنی می‌شود به راحتی به مدرنیته رسید، ولی روشنگری را نمی‌شود خرید. (همان)

بدیهی است که آنچه در این سخنرانی درباره مدرنیته، روشنگری و غرب گفته می‌شود، هیچ نسبتی با آموزه‌های طباطبایی ندارد. به سخن دیگر، با استناد به این سطح از سوء تفاهم درباره مدرنیته و روشنگری، می‌توان مدعی بود که خوانش ناسیونالیستی، مسئله اصلی طباطبایی را «مدرنیته» نمی‌داند.

طرف منازعه با ما عمل می‌کند، نه اینکه به‌عنوان غرب روشنگری بخواهد نقش جهانی خودش را در طرح کلی که خودشان هم تعریف کرده‌اند ایفا کند. من می‌خواهم یک مرور کوتاهی به نامردی‌های غرب، جاهایی که ایران را قاتل گذاشتند، اشاره کنم. ببینید در زمان جنگ، کشور عراق جزو نیول شوروی کمونیست بود. و در مقابل ایران ساختارهایش در واقع با هماهنگی با یک نسبی با غرب شکل گرفته بود و به یک نحوی می‌نواستیم بگویم همانطوری که عراق داشت شوروی را نمایندگی می‌کرد، ایران هم داشت آمریکا و غرب را نمایندگی می‌کرد. خوب حالا این وسط یک اتفاقی افتاد، یک جدال‌هایی بین ایران و غرب شکل گرفت و متعاقب آن یک جنگی هم شکل گرفت و در کمال ناباوری می‌بینیم که غرب دقیقاً می‌آید در کنار یک کشور کمونیستی و شیوعی قرار می‌گیرد و به جای این که بخواهد کمک کند که ایران در برابر این ایدئولوژی چپ مقاومت کند و فرو نریزد، دقیقاً کمک می‌کنند که ایدئولوژی چپ بر ایران قالب بشود ... یکی [یعنی عراق] ایدئولوژی شرق و چپ کمونیست را نمایندگی می‌کند و دیگری [یعنی ایران سال‌های جنگ] ایدئولوژی غرب روشنگری یا غرب لیبرالیستی را نمایندگی می‌کند ... در دوره سازندگی ... دولت در آن دوره از غرب استقراض کرد و این‌ها [یعنی غرب] در ارقام شفاهی وعده‌هایی دادند و یک سری سرمایه‌گذاری‌هایی هم کردند، اما همه شاهد هستیم که در اواخر سال ۷۴ و ۷۵ که غائله اسلام‌شهر شروع می‌شود، ایران نمی‌تواند منابع آن سرمایه‌گذاری را تأمین کند و غربی‌ها خیلی راحت، دو سه میلیارد دلاری که در آن دوره باید به سرمایه‌گذاری ایران کمک می‌کردند، یک‌دفعه این کمک را قطع کردند و آثار اقتصادی این در جامعه ایران خیلی خودش را نشان داد و اولین شورش‌ها و شکاف‌های دولت - ملتی به‌وجود آمد ... رسیدیم به دولت خاتمی ... یک روزی البرادعی به ایران آمد و انرژی هسته‌ای را به ملت و دولت ایران تبریک گفت ... در کنارش یک پرونده هسته‌ای برای ما باز کردند ... و در همین دوره دولت آقای روحانی، وقتی آمریکا از برجام بیرون رفت، علی‌رغم این که غربی‌ها خودشان از برجام بیرون نرفتند، و ایران را هم تشویق کردند که از برجام بیرون نرود، ولی با توافق‌نامه بین‌المللی که شاید بتوانیم بگوئیم بزرگترین توافق‌نامه این قرن بود، به دلیل اینکه همیشه مجبورند به‌عنوان تابعی از آمریکا عمل بکنند، به هیچ‌کدام از تعهداتی که در این توافق‌نامه داشتیم عمل نکردند. دقیقاً مثل آمریکا تحریم‌ها را کامل علیه ایران اجرا کردند. خوب این‌ها به نظر من جاهایی بود که غرب ایران را خودش راند. ادامه این راندن‌ها، می‌رسیم به جایی که ... تقریباً مناسبات مالی ما با دنیا صفر است، نفت ما را که نخريدند، کالاهای مورد نیاز ما را ندادند ... حتا داروهای مورد نیاز ما را ندادند ...» (نصیری، ۱۴۰۰ الف)

## ۲- ب) غرب عامل شکاف‌های دولت - ملتی

مصطفی نصیری در ادامه سخنرانی خود، تصویر ضد غربی خود را از جهان عرضه می‌دارد. (نصیری، ۱۴۰۰ الف) او غرب را عامل شکاف‌های دولت - ملتی در برهه‌ای از تاریخ کشور می‌داند و معتقد است که «نامردی‌های غرب» علیه ایران عبارت هستند از:

(۱) عدم حمایت غرب از ایران در زمان جنگ با عراق،

(۲) عدم سرمایه‌گذاری در پروژه‌های اقتصادی ایران که سبب «اولین شورش‌ها و شکاف‌های دولت - ملتی» در کشور شد.

(۳) تبعیت شرکت‌های اروپایی از تحریم‌های آمریکا پس از خروج ایالات متحده از برجام.

نصیری، «غرب» را مسئول شکاف‌های ملت - دولت در ایران دانسته و می‌گوید:

در دوره سازندگی... دولت در آن دوره از غرب استقراض کرد و این‌ها [یعنی غرب] در ارقام شفاهی وعده‌هایی دادند و یک سری سرمایه‌گذاری‌هایی هم کردند، اما همه شاهد هستیم که در اواخر سال ۷۴ و ۷۵ که غائله اسلامشهر شروع می‌شود، ایران نمی‌تواند منابع آن سرمایه‌گذاری را تأمین کند و غربی‌ها خیلی راحت، دو سه میلیارد دلاری که در آن دوره باید به سرمایه‌گذاری ایران کمک می‌کردند، یک‌دفعه این کمک را قطع کردند و آثار اقتصادی این در جامعه ایران خیلی خودش را نشان داد و اولین شورش‌ها و «شکاف‌های دولت - ملتی» به وجود آمد... (همان)

به سخن دیگر، نصیری غرب را به دلیل عدم سرمایه‌گذاری در ایران، مقصر می‌داند و سپس، اعتراضات اسلامشهر<sup>۱</sup> و مواردی نظیر آن را، ناشی از اقدام غرب می‌داند.

در حالی که برخلاف تصور نصیری، سرمایه‌گذاران غربی، دولت‌ها نیستند؛ بلکه شرکت‌های خصوصی‌ای هستند که بر اساس مجموعه‌ای از ملاحظات اقتصادی تصمیم می‌گیرند و بالا بودن ریسک سرمایه‌گذاری<sup>۲</sup> یا نامناسب بودن شاخص فضای کسب و کار<sup>۳</sup> در هر کشوری، آن‌ها را فراری می‌دهد. بالا بودن ریسک سرمایه‌گذاری در ایران، ارتباط وثیقی به نابسامانی‌های اقتصادی و سیاسی داخلی دارد و به عنوان نمونه، بالا بودن نرخ تورم، یک فقره از سلسله دلایل آن به شمار می‌رود. بنابراین معرفی غرب به عنوان مسبب «شکاف‌های دولت - ملتی» در ایران، دادن آدرس غلط است و به دشمن‌پنداری دیگر «ملت»‌ها منتهی می‌شود.

<sup>۱</sup> احتمالاً اشاره نصیری به «اعتراضات اسلامشهر» در سال ۱۳۷۴ است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (دیوسالار، ۱۴۰۰)

<sup>۲</sup> Investment Risk Indexes

<sup>۳</sup> Ease of doing business index

## ۲- ج) استقبال از مواجهه نظامی با باکو

مواضع نصیری درباره جنگ قره‌باغ و جمهوری آذربایجان را، می‌توان در تداوم همان خوانش ناسیونالیستی از طباطبایی ارزیابی کرد.

ماجرا از این قرار است که طباطبایی در جریان جنگ قره‌باغ در آذرماه ۱۳۹۹، مطلبی تحت عنوان «عمق استراتژیک ما و پی آمدهای جنگ قره‌باغ» منتشر می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۰۰ ج)

در آن نوشته، طباطبایی به درستی، برداشت‌های نادرست از مناسبات بین‌المللی نقد کرده و نشان می‌دهد که دستگاه دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران، در این مورد، ناتوان از درک منافع ملی بوده است. اما طباطبایی در انتهای آن یادداشت جمله‌ای می‌افزاید که شبه‌برانگیز است. طباطبایی می‌نویسد:

گمان نمی‌کنم در مقابله با «اردوغان - علی‌اف» جایی برای مردی باقی مانده باشد. به نامردان توپکاپی<sup>۱</sup> باید فهماند که اگر دست از پا خطا کنند، دست و پایشان به نامردی قطع خواهد شد. (طباطبایی، ۱۳۹۹ ب) و (طباطبایی، ۱۴۰۰ ج) تأکید از من است.

سپس در سال ۱۴۰۰، طباطبایی در نوشته دیگری، دستگاه حاکمیت جمهوری آذربایجان را «نظام پتیاره علی‌اف<sup>۲</sup> و حرامیان باکو» خطاب می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۰۱ ج) تأکید از من است.

در آبان‌ماه ۱۴۰۰، مصطفی نصیری نیز با اتکا به برداشت خود از دیدگاه‌های طباطبایی، به ماجرای جنگ قره‌باغ اشاره می‌کند و انتقال لشکرهای آذربایجان و زنجان را به مرزهای شمالی، نشان‌گر «اراده جنگی ایران» می‌داند و نقش آفرینی نظامی توسط ارتش ایران را می‌ستاید و آن را اقدامی به‌موقع و پسندیده ارزیابی می‌کند. (نصیری، ۱۴۰۰)

سپس در فروردین ۱۴۰۲ (مارس ۲۰۲۳)، نصیری طی پیام کوتاهی با عنوان «ضربه بازدارنده»، مسئولان جمهوری اسلامی را به اقدام امنیتی-نظامی تشویق کرده و می‌نویسد:

ماکیاولی به شه‌ریار توصیه می‌کند که برای باز داشتن دشمن، یک ضربه کاری بسیار کارسازتر از ده‌ها ضربه غیرکاری است، چون درد یک ضربه کاری همیشه بیاد می‌ماند اما بدن به درد ضربه‌های غیرکاری زود عادت می‌کند و در نتیجه این ضربه‌ها خاصیت بازدارندگی خود را از دست می‌دهند. امیدوارم مسئولان امنیتی و نظامی ایران، در صورتی که رژیم بادکوبه مرتکب خطایی در ارمنستان شد، به این آموزه ماکیاولی عمل کنند که هم علییف [علی‌اف - رئیس‌جمهور

<sup>۱</sup> کاخ طوبوقاپی یا توپکاپی Topkapı Palace یکی از قصرهای معروف امپراتوری عثمانی در استانبول بود که طی سال‌های ۱۴۶۵ تا ۱۸۵۳ به‌عنوان ساختمان اداری امپراتوری عثمانی از آن استفاده می‌شد.  
<sup>۲</sup> الهام حیدر اوغلو علی‌اف İlham Aliyev رئیس‌جمهور جمهوری آذربایجان.

جمهوری آذربایجان] را سر جای خود می‌نشانند و هم اسرائیل و ترکیه را از توهم نسبت به ایران خارج می‌کند. (نصیری، ۲۰۲۳)

شاید روشن نباشد که مراد طباطبایی از جمله دویهلوی «قطع کردن دست و پای نامردان توپکپی»، اقدامی نظامی است یا خیر؟ اما پر واضح است که «ضریه‌های کاری» مورد اشاره نصیری توسط «مستولان امنیتی و نظامی جمهوری اسلامی ایران»، اقدامی نظامی است که باید هم الهام علی‌اف را متنبه کند و هم اسرائیل و ترکیه را از توهم خارج کند.

تردیدی نیست که ماجراجویی‌های نظامی - امنیتی برای گسترش «عمق استراتژیک ملی» که متأثر از انگاره‌های «ناسونالیسم افراطی» هستند، می‌توانند برای منافع ملی کشور بسیار زیان‌بار باشند و دست کمی از ماجراجویی‌های نظامی - امنیتی برای گسترش «عمق استراتژیک امت اسلامی» ندارد. در واقع محمد قائد نیز به همین سبب در نقد طباطبایی می‌نویسد:

از نتایج فوری ایران‌شهرسازی این است که جبل عامل و شام و کربلا و نجف و یمن هم جزو اقلیمی خیالی از رود سند تا مدیترانه قرار می‌گیرد و اوضاع کنونی توجیه‌پذیر می‌شود... هر جای عمق استراتژیک شیعی که دیگ‌های آش و پلو بار بگذارند و با دلارهای نفتی ایران لژیون خارجی توسعه دهند از قضا زمانی جزو ایران‌شهر بزرگ خودمان بوده. با عتلم کردن و تکرار یک کلمه، معنی آن را لوٹ و بلکه ازاله می‌کنند. (قائد، ۱۳۹۹)

مضاف بر این، هنگامی که طباطبایی، رقابت‌های بین‌المللی و مسایل مربوط به «عمق استراتژیک» را از پشت عینک «مردی و نامردی» می‌نگرد، در واقع «فعل و انفعالات سیاسی» را از «حیطه علم سیاست» خارج کرده و وارد عرصه‌ای احساسی و غیرتخصصی می‌کند.

در علم سیاست، ما شاخصی برای اندازه‌گیری «مردی و نامردی» نداریم و این صفات، صرفاً یادآور ادبیات داستانی دوران پیشامدرن هستند.

طباطبایی در آن نوشته خود، به درستی، منتقد «امامان جمعه» در برخی از شهرهای آذربایجان است که درکی از «منافع ملی» ندارند و گمان می‌کنند که الهام علی‌اف، برای اسلام «جهاد» کرده است و تصور می‌کنند که در منازعه میان ارمنستان و آذربایجان، ایران باید از «امت اسلامی آذربایجان» دفاع کند. این‌جا در صحت نظر طباطبایی تردیدی نیست و باید از این وجه نظر او دفاع کنیم.

اما در تقابل با درک نادرست «اسلام‌گرایی رادیکال» از روابط بین‌الملل، قرار نیست که درک نادرست دیگری مانند «ناسیونالیسم افراطی» را جایگزین کنیم.



تصویر (۶): تشویق به جنگ در فیسبوک  
مصطفی نصیری

طباطبایی، با بیان این‌که «شیخ دو امپراطوری تورکستانی و عربستانی در آستانه در ایستاده است»، خود به این سوءتفاهمات دامن می‌زند و در نزد پیروان خوانش ناسیونالیستی، این گمان تقویت می‌شود که عامل اصلی پیوند میان این کشورها، «علائق تورکی و عربی» است. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۱۰) در صورتی‌که، آن‌چه مناسبات میان ترکیه، جمهوری آذربایجان، گرجستان و چین را شکل داده است، علائق ناشی از زبان و فرهنگ تورکستانی نیست، بلکه انگیزه‌های اقتصادی، به‌علاوه تمایل به کسب و حفظ قدرت است.

جنگ نفرت‌انگیز، مذموم و خانمان‌سوز است و تفاوتی ندارد که جنگ‌طلبان ما را تشویق به نبرد «امتی» علیه «امپریالیسم غرب» کنند یا مشوق ما در نبرد «ملی» علیه «نظام پتیاره علی‌اف و حرامیان باکو» و «نامردان توپکایی» باشند. جنگ‌طلبی تحت هر عنوان، اعم از «علائق امت اسلامی در جهان»، «منافع پرولتاریای جهان» یا «ناسیونالیسم ایرانی» مخرب است.

اگر پیشنهاد مصطفی نصیری را، با پیشنهاد فریدون مجلسی برای حل مسئله مقایسه کنیم، تفاوت میان رویکرد لیبرالی با رویکرد ناسیونالیسم افراطی را درمی‌یابیم. فریدون مجلسی حل مسئله ایران و جمهوری آذربایجان را در گرو به کار بستن رویکردهای دیپلماتیک می‌داند و می‌گوید:

وظیفه طبیعی یک کشور بزرگ و مادر در این رابطه مثل ایران در ارتباط با ارمنستان و آذربایجان به جای تهدید و جنگ و ... اتفاقاً پیشقدم شدن و حمایت از راه‌حل‌های صلح‌آمیز است. (مجلسی، ۱۴۰۲)

### ۳) مرکزگرایی افراطی

حمید احمدی از دیگر چهره‌های مورد توجه ما در این خوانش است. از او، به عنوان فردی با سوابق علمی و دانشگاهی و تحت تأثیر جواد طباطبایی یاد می‌شود و گرایش‌های ناسیونالیستی او شهره است.<sup>۱</sup>

#### ۳ - الف) ناسیونالیسم علیه لیبرالیسم

احمدی در یک «جلسه طباطبایی‌خوانی»، در پاسخ به پرسش یکی از اعضای جلسه درباره آموزه‌های لودویگ فون میزس درباره لیبرالیسم، به ستایش «ناسیونالیسم» و تقبیح «لیبرالیسم» پرداخته و می‌گوید:

فرانسه، انگلستان، آلمان و ایالات متحده ناسیونالیستی پیش می‌روند و «ناسیونالیسم» را اعمال می‌کنند، بعد ما باید تبدیل بشویم به یک چیز. این از سادگی ما ایرانیان است که نفهمیدیم قضیه چیست ... البته «لیبرالیسم» خودش یک نحله اقلیت است و اولاً یک چیز جهانی نیست و قرار هم نیست که هر کسی ازش پیروی کند. (احمدی، ۱۴۰۲ ب)

احمدی، در ادامه توضیح می‌دهد که کتاب میزس را نخوانده است و البته چندان هم به «این‌ها» بها نمی‌دهد و توصیه می‌کند که جامعه ایرانی برای حل مسائل خود، باید در جست‌وجوی «راه‌حل‌های خود» باشد و از «راه دیگران» حذر کند و سپس، به نقد نسخه‌هایی مانند «اقتصاد توحیدی»<sup>۲</sup> می‌پردازد. در حالی که فراموش می‌کند که کتاب «اقتصاد توحیدی» نوشته ابوالحسن بنی‌صدر - که ملغمه‌ای وطنی از «اقتصاد اسلامی و مارکسیستی» محسوب می‌شود - از همان دست «راه‌حل‌های خودی» به‌شمار می‌رود که احمدی مدافع آن است. در صورتی که واقعه سیاسی و اجتماعی «مشروطه»، نسخه‌ای برگرفته از لیبرالیسم «وارداتی» بوده است و در زمره همان مواردی محسوب می‌شود که احمدی آن را «راه دیگران» خطاب می‌کند و ما را از آن برحذر می‌دارد.

#### ۳ - ب) انکار تفاوت میان «مرکز - پیرامون»

احمدی معتقد است که اصطلاح «مرکز - پیرامون» در ایران، هیچ موضوعیت و معنایی ندارد. چرا که:

<sup>۱</sup> مثلاً رجوع کنید به این چهار منبع: (احمدی، ۱۴۰۲ الف)، (احمدی، ۱۴۰۲ ج)، (میری، ۲۰۲۳) و (بادامچی، ۱۴۰۰)

<sup>۲</sup> اشاره به کتابی است درباره «اقتصاد اسلامی - مارکسیستی» نوشته ابوالحسن بنی‌صدر، رئیس‌جمهور سابق.

بین تهران و سایر استان‌ها فاصله و شکافی نیست. خواسته‌های ملی و سراسری در اکثر نقاط ایران تقریباً یکسان است. (همان)

البته این بدیهی‌گویی است که مطالبات مشترکی در سرتاسر کشور وجود دارد، اما واقعیت از این قرار است که در «مرکز»، دست کودکان برای آوردن آب آشامیدنی از رودخانه، توسط تمساح‌های گان‌دو قطع نمی‌شود. (فرخه ۱۴۰۰) هم‌چنین کودکان و معلمان در مدارس مرکز‌نشین به علت آتش‌سوزی بخاری مدرسه، دچار سوختگی شدید جسمی و نقص عضو نمی‌شوند. (ایرنا، ۱۳۹۷)

روشن است که طی ۱۱۴ سال گذشته، ثروت حاصل از نفت و سایر منابع مشترک سرزمین ایران، به نسبت قابل قبولی میان «مرکز - پیرامون» تسهیم نشده است. بنابراین به نظر می‌رسد که با استناد به انبوه شواهد موجود، نمی‌توان شکاف و تبعیض‌های موجود میان «مرکز - پیرامون» را با ادعای وجود «مطالبات مشترک در کشور»، کتمان یا پنهان کرد.

احمدی مسئله «مرکز - پیرامون» را با مسئله قومی یکسان فرض می‌کند و گمان می‌کند که با انکار وجود اقوام در ایران، مسئله «مرکز - پیرامون» هم به یک‌باره حل شده است. در حالی که مسئله «مرکز - پیرامون» می‌تواند «قومی» نباشد.

حمید احمدی در یکی از نوشته‌های خود ادعا می‌کند که ایران کشوری است که یک: «سابقه تاریخی طولانی توأم با وحدت و همبستگی ملی» دارد و از سوی دیگر، در یک تناقض آشکار، همان‌جا متذکر می‌شود که:

یکی از خطرات فدرالیسم برای کشورهایی مثل ایران، ایجاد تفرقه بیش‌تر است. (احمدی، ۱۳۹۲) تأکید از من است.

در واقع اگر هم‌چنان که احمدی تأکید دارد، بپذیریم که:

بین تهران و سایر استان‌ها فاصله و شکافی نیست. خواسته‌های ملی و سراسری در اکثر نقاط ایران تقریباً یکسان است. (احمدی، ۱۳۹۲) تأکید از من است.

پس چرا باید نگران وجود «تفرقه» ای در کشور باشیم که احمدی از آن سخن می‌گوید؟ «تفرقه» ای که به زعم او، ممکن است رو به فزونی گذارد و بیش‌تر شود؟ در واقع سخنان احمدی از یک تناقض درونی برخوردار است. احمدی از یک سو مدعی است که یک «تفرقه» ای در کشور وجود دارد که فدرالیسم می‌تواند آن را «بیش‌تر» کند. اما از سوی دیگر ایران را در زمره کشورهایی معرفی می‌کند که یک «سابقه تاریخی طولانی توأم با وحدت و همبستگی ملی» دارد و مدعی می‌شود که نخبگان سیاسی «قوم‌گرا» پایگاه اجتماعی ندارند و شکافی هم میان مرکز و پیرامون برقرار نیست.

اگر کشور ما با مسائل قومی یا مرکز-پیرامون مواجه نیست، پس چرا احمدی از فدرالیسم گریزان است و درباره عواقب آن اظهار نگرانی می‌کند؟ و اگر در گوشه‌های پنهان ذهن خود، از وجود مسائل قومی یا مرکز-پیرامون مطلع و دل‌نگران است، چه راه‌کاری برای حل آن‌ها در دست دارد؟



این وجه از نظرات احمدی قابل قبول است که «مسئله اقوام در ایران»، همواره از این ظرفیت برخوردار بوده تا به وسیله برخی از گروه‌های سیاسی، به یک مستمسک سیاسی مبدل شود. اما نباید به صورتی تقلیل‌گرایانه، محرک‌های درونی این گرایش‌ها را نادیده انگاشت.

نباید فراموش کنیم که آن «تفرقه» مورد اشاره در لابلای جملات حمید احمدی، نتیجه یک سده تبعیض، تحقیر و ستم مضاعف پیرامونی، قومی و دینی بوده است. دولت‌های پهلوی اول و پهلوی دوم و جمهوری اسلامی طی یکصدسال گذشته، دولت‌هایی «مرکزگرا» بوده‌اند و نسخه پیشنهادی احمدی نیز، پاسخ جدیدی برای حل مشکلات قدیمی ندارد.

مرور بخشی از خاطرات صادق زیباکلام در این باره راهگشا است. زیباکلام در سال ۱۳۵۸ به نمایندگی از نخست‌وزیر وقت مأمور مذاکره و حل‌وفصل مسائل جاری در کردستان می‌شود. او درباره آن ایام می‌نویسد:

همه بحث‌ها [از جانب کوردها] حول دو محور خلاصه می‌شد: [۱] ظلم و جور و سرکوب کردها در دوران پهلوی و [۲] این که برخلاف سایر مناطق ایران، کردستان بواسطه مسائل امنیتی عمده عقب‌نگه داشته شده ... تهران، هیچ شناختی از ماهیت مشکلات در کردستان نداشت و هم‌چون شاهزاده رضا پهلوی و سلطنت‌طلبان امروز، به‌جز یک‌سری شعار و کلی‌گویی هم‌چون ... وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت ... تمامیت ارضی ... دست تجزیه‌طلبان را قطع می‌کنیم ... و این‌دست شعارها، هیچ چشم‌انداز عملی برای مسئله کردها نداشتند ... تهران اساساً هیچ «چه باید کرد؟» و «نقشه راهی» نداشت. چمران بدنبال خلع سلاح بود؛ سپاه بدنبال استقرار در شهرهای کردستان؛ خلخالی بدنبال اعدام معارضین گرد؛ تیمسار ظهیرنژاد راه‌حل را در استقرار مجدد ارتش در کردستان می‌دانست؛ حسنی امام جمعه ارومیه با لبخند دست بر روی قطار فشنگ و کلاشینکوفش می‌زد و به من می‌گفت: مهندس جوان، شما کردها را نمی‌شناسید. آن‌ها فقط یک زبان می‌فهمند، آن هم زبان اسلحه است؛ و امام هم اکراد را به آغوش اسلام دعوت می‌کردند. (زیباکلام، ۱۴۰۲ الف)

پر واضح است که راه‌حل نسخه‌های ناسیونالیستی برای مواجهه با مسئله «مرکز - پیرامون»، همسان با نسخه‌های قدیمی از نوع چمران، تیمسار ظهیرنژاد و حسنی (امام جمعه ارومیه) هستند و چیزی در چننه ندارند.

### ۳ - ج) انکار وجود هویت‌های متکثر در ایران، بحران روش‌شناسی

راه‌کار احمدی برای حل و فصل مسئله «مرکز - پیرامون»، از این قرار است که وجود هویت‌های متکثر در جامعه ایرانی را، به شرحی که خواهد آمد، از اساس منکر می‌شود و به جای حل مسئله، صورت مسئله را پاک می‌کند. احمدی معتقد است که مفاهیم غربی

«قوم»<sup>۱</sup> و «هویت قومی»<sup>۲</sup>، قرابتی با ویژگی‌های «ایران» ندارد و ما به مفهوم متداول در غرب، فاقد «قوم» و «هویت قومی» هستیم. (احمدی، ۱۴۰۰، ۵۲ - ۱۷)

اما آنچه مخاطب آشنا با آراء طباطبایی را شگفت‌زده می‌کند، این است که، مگر طباطبایی نمی‌گوید که:

باید با توجه به نیازهای تاریخ‌نویسی ایرانی، برخی مفاهیم تاریخ غربی را وام گرفت و با تصرفی در آن‌ها، مواد تاریخ ایران را توضیح داد. (طباطبایی، ۱۳۹۶، الف، ۵۴۲)

و مگر ما در تعریف «ملت ایرانی» با همان معضلات مورد اشاره احمدی درباره تعریف اقوام ایرانی مواجه نبوده‌ایم؟ اگر ما مجازیم که طبق آموزه‌های طباطبایی، مفاهیم جدیدی را برای تعریف مفهوم «ملت ایرانی» در علوم اجتماعی به خدمت بگیریم، چرا برای تعریف مفاهیمی همانند «اقوام ایرانی» و «هویت‌های قومی در ایران» از این قاعده استفاده نکنیم؟

طباطبایی معتقد بود که پیش از تولد مفهوم «ملت» توسط امانوئل ژوزف سی‌یس<sup>۳</sup> در اروپا، و پیش از تشکیل «ملت-دولت‌ها»، مفاهیمی هم‌چون «ملت» و «امر ملی» در ایران متولد شده بود؟ و از این‌رو، مفاهیم علوم اجتماعی جدید و رایج در غرب، قادر به فهم و توضیح شرایط ایران نیست. پس چرا این قاعده در مورد «قوم» و «هویت قومی» قابل تعمیم نباشد؟<sup>۴</sup>

احمدی در جای دیگری از اثر پژوهشی خود، ادعای ناسازگار دیگری را مطرح می‌کند. او از یک سو می‌نویسد که:

روی هم رفته، کثرت تعاریف و ویژگی‌های قومیت یا فقدان تعریف در بسیاری از آثار، باعث مخدوش شدن مفهوم عام قومیت و مفاهیم وابسته به آن شده است. (احمدی، ۱۴۰۰، ۳۲)

ماحصل مباحث مطرح شده این است که مفاهیمی چون قومیت، گروه‌های قومی، قبیله و ناسیونالیسم قومی ناروشن است و در مورد تعریف و ویژگی آن‌ها توافق وجود ندارد. (احمدی، ۱۴۰۰، ۵۱)

و سپس از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که:

وجود گروه‌های قومی با ویژگی‌های نژادی یا فرهنگی در ایران، بیش‌تر حاصل ذهنیت‌پردازی محققان است تا یک واقعیت تاریخی. (احمدی، ۱۴۰۰، ۵۲)

<sup>1</sup> ethnic

<sup>2</sup> ethnic identity

<sup>3</sup> Emmanuel Joseph Sieyès

<sup>۴</sup> مثلاً رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۹۹، الف، ۶۳)، (طباطبایی، ۱۳۹۸، الف، ۲۹۳ و ۷۶)، (طباطبایی، ۱۳۹۷، ب، ۹ و ۸) و (طباطبایی، ۱۳۹۶، الف، ۵۴۲)

ناسازگاری و تناقض در این‌جاست: اگر من تعریف مشخص یا روشی از «گلابی» ندارم، چطور ممکن است در مواجهه با یک میوه ناشناس، ادعا کنم آن میوه «گلابی» است یا «گلابی» نیست؟

اگر آن‌چنان که احمدی معترف است، مفاهیمی چون قومیت و گروه‌های قومی برای او ناروشن است، و اگر توافقی درباره آن مفاهیم وجود ندارد، و اگر «کثرت تعاریف ... باعث مخدوش شدن مفهوم عام قومیت و مفاهیم وابسته به آن شده است»، پس چطور می‌توان با قطعیت ادعا نمود که چنین پدیده‌ای در ایران وجود دارد یا ندارد؟

احمدی در بخش دیگری از اثر خود، می‌کوشد تا ثابت کند که:

در نظر گرفتن گروه‌های سازمان‌یافته ایلی نظیر کردها، آذری‌ها، بلوچ‌ها و قشقایی‌ها به عنوان «گروه‌های قومی» مشخص با هویت‌های قومی جداگانه، برخلاف واقعیات تاریخی ایران است. (احمدی، ۱۴۰۰، ۷۶)

احمدی برای اثبات ادعای خود در یک تناقض دیگر،

احمدی از یک سو مترصد فهم تاریخمند مفاهیم و علوم اجتماعی به روشی ایده‌آلیستی است؛ اما در تناقضی آشکار، رویکردی «ماتریالیستی» را به خدمت می‌گیرد تا اثبات کند که مجموعه‌ای از عوامل جغرافیایی و شیوه‌های مادی زندگی ایلی کردها، آذری‌ها، بلوچ‌ها و قشقایی‌ها، و رابطه آن‌ها با حکومت‌های مرکزی، مانع از آن می‌شود که آن‌ها را «قوم» محسوب کنیم:

ایلات را نباید با گروه‌های قومی برابر دانست و آن‌ها را دارای مرزهای شجره‌ای مشخص و هویت‌های روشن و متمایز فرض کرد. (احمدی، ۱۴۰۰، ۶۲)

و در جای دیگر می‌افزاید:

مهاجرت‌های اجباری و گاه‌به‌گاه ایلات و سایر گروه‌های جمعیتی در ایران و نواحی اطراف آن (به ویژه در امتداد مرزها) و نیز ماهیت متغیر هویت‌های ایلی، وابستگی‌ها و تغییرات زبانی و فرهنگی، باعث شده است تا مشکل بتوان نتیجه گرفت که گروه‌های دارای عنوان خاص (مثلاً بلوچ، فارس، ترک و کرد) لزوماً فرهنگ‌ها و ریشه‌های متمایز هم دارند. (احمدی، ۱۴۰۰، ۶۳)

هر چند که اگر بلوچ و فارس و عرب و تورک و کرد، فرهنگ‌های متمایز هم داشتند، در دستگاه نظری احمدی مقبول نمی‌افتاد:

به کارگیری معیار فرهنگی در تعریف قومیت کاملاً پذیرفته نشده است. برخی با توجه به ویژگی‌های اولیه نژادی و بیولوژیک مفهوم قومیت، از وارد کردن ویژگی‌های فرهنگی به عنوان یک معیار در تعریف، انتقاد کرده‌اند. به گفته منتقدان، در نظر گرفتن ملاک مبهم فرهنگی در تعریف واژه‌ای که مفهوم آن مبتنی بر ویژگی‌های ذاتاً بیولوژیک است، غیر قابل توجیه است. (احمدی، ۱۴۰۰، ۳۲)

به زیان ساده، احمدی با خوار شمردن تفاوت‌های فرهنگی به عنوان یک عنصر «هویت‌بخش» و برجسته نمودن عوامل مادی زندگی ایلی، می‌کوشد تا هویت‌های قومی را به روشی ماتریالیستی انکار کند. در حالی که «رویکرد غیرماتریالیستی» معتقد است که مناسبات و تحولات اجتماعی، ریشه در تفاوت‌های موجود در حوزه اندیشه و فرهنگ دارند.

به همین سبب نیز، می‌توان ادعا کرد که کتاب «قومیت و قوم‌گرایی در ایران»، نوشته حمید احمدی، از حیث «روش‌شناسی» آشفته است.<sup>۱</sup>

### ۳- د) اتحاد ملی برون‌داد انکار هویت‌ها یا پذیرش آن‌ها؟

توماس اریکسن<sup>۲</sup> در تعریف قومیت می‌نویسد:

قومیت، جنبه‌ای از روابط اجتماعی میان افرادی است که خود را، از اعضای دیگر گروه‌هایی که از آن‌ها آگاهی دارند و با آن‌ها مرتبط هستند، متمایز می‌دانند؛ بنابراین می‌توان آن را هویتی اجتماعی (بر اساس تقابل نسبت به دیگران) به واسطه یک خویشاوندی استعاری یا خیالی دانست. زمانی که تفاوت‌های فرهنگی در تعامل اعضای گروه تأثیر می‌گذارد، رابطه اجتماعی به پایه‌ای قومی دست می‌یابد. همچنین قومیت به جنبه‌های دست‌یابی و از دست دادن تعامل و جنبه‌های معنا در ایجاد هویت اشاره دارد؛ از این رو، جنبه‌ای سیاسی، سازمانی، نمادین و معنادار در آن مشاهده می‌شود. (اریکسن، ۱۳۹۸، ۴۱)

به استناد این تعریف اریکسن، قادر هستیم تا تمامی اقوام ایرانی از جمله تورک، کورد، عرب و غیره را به رسمیت بشناسیم. احمدی گمان می‌کند که «به رسمیت شناختن»<sup>۳</sup> اقوام ایرانی سبب تزلزل انسجام ملی می‌شود. اما فوکویاما در تعارضی آشکار با نگاه سنتی احمدی، به رسمیت «نشناختن» هویت‌های متکثر را عامل ایجاد «سیاست نفرت»<sup>۴</sup> می‌داند و تأکید بسیاری بر «به رسمیت شناختن» این هویت‌ها دارد. فوکویاما می‌نویسد:

<sup>۱</sup> آن‌چه مخاطب آشنا با نظرات طباطبایی را دوباره و دوباره حیرت‌زده می‌کند، بی‌اعتبار دانستن «معیار فرهنگی» برای «تمایز هویتی» توسط احمدی است. در حالی که خود طباطبایی، کلیدی‌ترین عامل تمایز اجتماعی و هویتی را «معیار فرهنگی» دانسته و می‌نویسد: «ایران‌زمین، در معنای دقیق آن، ایران بزرگ فرهنگی است. ایران جغرافیای سیاسی کنونی، تنها ناحیه‌هایی از این ایران‌زمین فرهنگی است ... میراث همه اقوامی است که سهمی در آفریدن آن میراث مشترک داشته‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۹۷، الف، ۵۲) البته عوامل مادی نظیر مؤلفه‌های جغرافیایی یا شیوه‌های مادی زندگی نیز بسیار اثرگذار هستند. اما «رویکرد غیرماتریالیستی» علت‌العلل تفاوت‌های اجتماعی را در حوزه اندیشه جست‌وجو می‌کند. مثلاً رویکرد ماتریالیستی، علت تولد مدرنیته در اروپا را، شرایط جغرافیایی و شیوه معیشت مبتنی بر کشاورزی می‌داند؛ در صورتی که رویکرد غیرماتریالیستی، مدرنیته را حاصل تحولات عظیم در حوزه «اندیشه فلسفی» و «نهادهای» می‌داند.

<sup>۲</sup> Thomas Hylland Eriksen

<sup>۳</sup> Recognition

<sup>۴</sup> politics of resentment

چنین نفرت‌هایی، مطالباتی را پدید می‌آورند که برای به رسمیت شناختن حیثیت و منزلت گروه مورد نظر لازم است. طبعاً گروه تحقیر شده‌ای که در تلاش برای اعاده حیثیت خود باشند، وزن عاطفی افزون‌تری را نسبت به افرادی دارند که صرفاً به دنبال منافع اقتصادی خود هستند. (Fukuyama, ۲۰۱۸, ۵, ۶)

به این اعتبار، برخلاف تصور احمدی، انکار وجود اقوام ایرانی نه تنها مقوم انسجام ملی نیست، بلکه موجب پیدایش «سیاست نفرت» می‌شود. به بیان دیگر، «به رسمیت شناختن» هویت‌های متکثر در جامعه، انسجام ملی را تقویت می‌کند.

احمدی برجسته شدن مسائل قومی در ایران را ناشی از سه عامل می‌داند: (۱) ظهور دولت مدرن مرکزگرای رضاشاه، (۲) نقش‌آفرینی نخبگان سیاسی و (۳) سیاست‌های بین‌المللی و منطقه‌ای.

جدول (۱۵): برخی از دعاوی متناقض حمید احمدی	
گزاره اولیه	گزاره نقیض
در ایران، «قوم» و «هویت قومی» به معنای رایج در غرب نداریم ولی مجاز نیستیم تا برای تعریف مفهوم «قوم»، مفاهیم جدیدی را در علوم اجتماعی ایران تأسیس کنیم.	در ایران «ملت» و «هویت ملی» به معنای رایج در غرب نداریم، اما مجاز هستیم تا برای تعریف مفهوم «ملت»، مفاهیم جدیدی را در علوم اجتماعی ایران تأسیس کنیم.
درباره مفاهیمی چون قومیت و گروه‌های قومی، توافقی در بین اندیشمندان جهان وجود ندارد.	ما در ایران، چیزی به نام قومیت، گروه‌های قومی نداریم. (درباره چیزی که تعریف روشنی از آن نداریم قضاوت می‌کنیم)
معیار فرهنگی در تعریف قومیت پذیرفته نشده است.	معیار فرهنگی در تعریف ملیت پذیرفته شده است.
ایران دارای یک سابقه تاریخی طولانی توأم با وحدت و همبستگی ملی است.	یکی از خطرات فدرالیسم برای کشورهایی مثل ایران، ایجاد تفرقه بیش‌تر است.
ایران دارای یک سابقه تاریخی طولانی توأم با وحدت و همبستگی ملی است.	نخبگان سیاسی «قوم‌گرا» برای دست‌یابی به مطامع خود به راحتی می‌توانند مردم را فریب بدهند. (حکومت خومختار آذربایجان پیشه‌وری ۱۳۲۴، جمهوری شورایی گیلان - میرزا کوچک‌خان ۱۲۹۹ و ...)
ایران دارای یک سابقه تاریخی طولانی توأم با وحدت و همبستگی ملی است.	تجزیه کشور بزرگ‌ترین خطری است که کشور را تهدید می‌کند.
تأکید بر ضرورت فهم تاریخ‌مند مفاهیم و علوم اجتماعی به روشی «آیده‌آلیستی».	انکار وجود اقوام در ایران، با انکا به رویکردی «ماتریالیستی» با استناد به مجموعه‌ای از عوامل جغرافیایی و شیوه‌های مادی زندگی ایلی کردها، آذری‌ها، بلوچ‌ها و قشقایی‌ها، و رابطه آن‌ها با حکومت‌های مرکزی.

بنا به توصیف احمدی، عامل اول سبب افزایش منازعات میان «ایل‌ها و عشایر محلی» شد. عوامل دوم و سوم نیز در پی مطامع سیاسی خود بوده‌اند و به تحریک مردم می‌پرداخته‌اند. (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۳۳) و (احمدی، ۱۴۰۲، ب) اما با استناد به این مقدمات، روشن نیست که چطور تدوام همان مرکزگرایی افراطی، که خود بخشی از صورت مسئله بوده است، می‌تواند حلال مشکلات و راهگشای آینده باشد.

### ۳- ه) تعریفی ناپسندیده از دولت‌های مدرن

حمید احمدی، دولت‌های تمرکزگرای نوظهور در اوایل قرن بیستم در خاورمیانه را «دولت مدرن» می‌نامد، (احمدی، ۱۴۰۰، ۵۱) اما این «تعریف کهنه» تا پایان کتابش روزآمد نمی‌شود، در حالی که «دولت‌های مدرن» مورد اشاره احمدی، به شرحی که در «پیوست ۲» آمده است، در دهه‌های پایانی قرن بیستم، به سوی «تمرکززدایی» و «حکمرانی غیرمتمرکز» حرکت کرده‌اند و شباهت چشمگیری با دولت‌های فدراتیو یافته‌اند.

### ۴) گریز از مرکز

طباطبایی جدایی‌طلبی را پدیده «گریز از مرکز» می‌نامد و همواره به اظهار نگرانی درباره آن می‌پردازد.

### ۴- الف) عمده کردن خطر دشمن خارجی

یکی از وجوه ممتاز در پروژه پژوهشی طباطبایی، کنکاش درباره عوامل درونی عقب‌ماندگی ایران بوده است. آنچه طباطبایی درباره «تصلب سنت»، «زوال اندیشه» یا «انحطاط» مطرح می‌کند، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آن، در تدوام چنین کندوکاوی بوده است.

اما جایی که او به سراغ مفهوم «گریز از مرکز» یا «موضوع تجزیه کشور» می‌رود، آن رویکرد ارزنده را به دست فراموشی می‌سپرد و همه مشکلات را صرفاً به عوامل خارجی و مستقر در «بیرون مرزهای ایران» نسبت می‌دهد،<sup>۱</sup> بی‌آن‌که به دلایل درونی و داخلی این تمایلات از جمله تبعیض‌های قومی و مذهبی موجود در جامعه ایرانی، و ضعف نظام حکمرانی در ایجاد چنین تبعیض‌هایی اشاره داشته باشد.

از این‌رو، بخشی از پیروان طباطبایی، خطر تجزیه کشور را، عمده‌ترین مسئله و تهدید از سوی «دشمنان خارجی» برمی‌شمارند و هرگونه طرفداری از افزایش قدرت تصمیم‌گیری و اختیارات «پیرامون» را، زمینه‌ساز اضمحلال و نابودی کشور می‌دانند که توسط «عوامل مزدور و گروهک‌های سیاسی» هدایت می‌شوند. (احمدی، ۱۳۹۲) (بهمن، ۱۴۰۱)

<sup>۱</sup> به عنوان نمونه، رجوع کنید به این دو منبع: (طباطبایی، ۱۳۹۷، الف، ۶۶ و ۶۷) (طباطبایی، ۱۳۹۸، الف، ۳۰۹ و ۳۰۸)

اما پدیده «گریز از مرکز» در هیچ کشوری، تنها ناشی از توطئه عوامل خارجی نیست. مجموعه‌ای از عوامل داخلی نظیر کاهش رشد اقتصادی، پایین بودن کیفیت نظام حکمرانی، بالا بودن نرخ بیکاری، بحران‌های عظیم محیط‌زیستی، گسترش روزافزون فقر، توسعه ناموزون، فساد نظام‌مند، وجود بخش‌های محروم در یک کشور، فقدان آزادی و مجموعه عواملی از این دست، از این استعداد برخوردارند تا بیش از هر نیروی خارجی دیگری، تمایلات به «گریز از مرکز» را تقویت کنند. اما نظریه «نیروهای گریز از مرکز» طباطبایی، عامدانه آن را نادیده می‌گیرد و درباره آن سکوت اختیار می‌کند.

به سخن دیگر، فقدان جذابیت در مرکز، بیش از هر عامل بیرونی، موجبات «گریز از مرکز» را فراهم می‌آورد و به این اعتبار، «فقدان جذابیت در مرکز» را نباید با عمده کردن «نیروهای گریز از مرکز» پنهان و لاپوشانی نمود.

#### ۴ - ب) محاکمه مهاجران به جای محاکمه مسببان

پدیده فزاینده «مهاجرت ایرانیان»، حتی به کشورهایمانند قبرس، گرجستان، ارمنستان، دومینیکا، جزایر سنت کیتس و نویس<sup>۱</sup> و وانواتو<sup>۲</sup>، به دلیل توطئه عوامل خارجی و «نیروهای گریز از مرکز» نیست. اما تئوری «گریز از مرکز» قصد آن را ندارد که توضیح دهد دلایل داخلی «سونامی مهاجرت از ایران» کدام است؟

طباطبایی نه تنها به نقد مسببان «سونامی مهاجرت از ایران» نمی‌پردازد، بلکه به جای نقد ایشان، اظهارات مهاجران ایرانی را از درجه اعتبار ساقط کرده و می‌نویسد:

ایرانیان سابقی که به هر دلیلی، به‌ویژه به سبب نحوست نظام ج.ا. مهاجرت کرده و با پذیرفتن ملیت کشور متبوع خود به مقامات هم رسیده‌اند دیگر ایرانی به‌شمار نمی‌آیند... نباید تَره‌ای برای حرف‌های آن خُرد کرد. (طباطبایی، ۱۴۰۱ هـ)

طباطبایی رابطه میان «گریز از مرکز» را با آن «نحوست» مورد ادعای خودش پنهان می‌کند.

#### ۵) ملت گرگ ملت است

کارل اشمیت، فیلسوف و نظریه‌پرداز فاشیسم، معتقد بود که موضوع «امر سیاسی»<sup>۳</sup>، تعریف و تمایز «دوست» و «دشمن» است و «ملت‌ها» یکی از برجسته‌ترین نمودهای این منازعه، یعنی نزاع میان دوست و دشمن هستند. اشمیت در این باره می‌نویسد:

<sup>۱</sup> Saint Kitts and Nevis

<sup>۲</sup> Vanuatu

<sup>۳</sup> برای آشنایی با مفهوم امر سیاسی و زمینه‌های پیدایش و ظهور آن رجوع کنید به: (اتفاق، ۲۰۱۴ الف)

نمی‌توان انکار کرد که ملل هم‌چنان خودشان را بر اساس تقابل دوست و دشمن گروه‌بندی می‌کنند، و امروز این تمایز هم‌چنان واقعی است. (اشمیت، ۱۳۹۳، ۲۶)

دشمنی بخشی از نظم الهی است، و جنگ خصلتِ خداوند را دارد. (اشمیت در موفن، ۱۳۹۹ ب، ۴۸۲)

مراد فرهادپور نیز در توصیف دستگاه نظری اشمیت می‌نویسد:

گردآوردن گروهی از آدمیان در قالب یک گروه یا ملت واجد حاکمیت سیاسی در تقابل با سایر گروه‌ها، و (امکان) وقوع جنگ، مضمون اصلی «مفهوم امر سیاسی» [در نزد اشمیت] است. (فرهادپور در آگامبن، اشمیت و بنیامین، ۱۴۰۱، ۱۱)

وجه مشترک «اسلام‌گرایی رادیکال» و «ناسیونالیسم افراطی» در این است که هر دو ایدئولوژی، به اصول کارل اشمیت معتقد و پای‌بند هستند و تلقی‌شان از «امر سیاسی»، آرایش صحنه جهان بر اساس «دوست» و «دشمن» است. اما وجه افتراق شان از این قرار است که صرفاً در تعریف «دوستان» و «دشمنان» با هم اختلاف نظر دارند. به سخن دیگر، «اسلام‌گرایی افراطی» و «ناسیونالیسم افراطی» درک مشترکی از مفهوم «امر سیاسی» داشته و صرفاً در مصادیق اختلاف دارند.

همین اواخر، علی‌علیزاده در مناظره‌ای با صادق زیباکلام، ضمن دفاع از مواضع جمهوری اسلامی ایران در قبال اسرائیل، و هم‌چنین ضمن ستایش ماجراجویی‌های فرامرزی ج.ا.ا. در یمن و سوریه و لبنان و غیره، به زیباکلام توصیه می‌کرد که آثار توماس هابز و کنت والتس را بخواند و تأکید داشت که:

کشورها موظفند تا از امنیت خودشان دفاع کنند. جهان جنگ است. (جدال، ۲۰۲۳)

علیزاده، آشکارا مدافع مواضع «اسلام‌گرایی رادیکال» در روابط بین‌الملل است.<sup>۱</sup> طباطبایی نیز در تعریف «امر سیاسی»، اختلاف نظری با علیزاده ندارد. طباطبایی در توصیف «وضع طبیعی» می‌گوید:

<sup>۱</sup> ستیز با آمریکا و امپریالیسم، کوشش برای صادرات انقلاب به کشورهای جهان به سبک چه‌گوارا، و ماجراجویی‌های فرامرزی در فلسطین، لبنان، سوریه، عراق، یمن و ...، جملگی ریشه در آموزه‌ها و رهنمودهای «چپ» در ایران دارد. از سوی دیگر، هدف از تشکیل محور مقاومت (Axis of Resistance) میان جمهوری اسلامی ایران، حزب‌الله لبنان، گروه‌های شبه‌نظامی شیعی در عراق، حکومت بشار اسد در سوریه، گروه‌های شبه‌نظامی سوری طرفدار بشار اسد و انصارالله یمن و برخی گروه‌های شبه‌نظامی دیگر در منطقه، ایجاد ائتلافی برای مبارزه با آمریکا و امپریالیسم بوده است و رفقای موسوم به «چپ‌های محور مقاومتی»، از طرفداران پر و پا قرص این ائتلاف در پروژه امپریالیسم‌ستیزی هستند و ایران را به همکاری نزدیک با روسیه و چین تشویق می‌کنند.



[در وضع طبیعی] هر کسی تا جایی که می‌توانست به مال و جان دیگری تعرض می‌کرد ... بنابراین گرگ‌ها تا جایی که بتوانند همدیگر را می‌درند. (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص ۲۵۶)

سپس، به آموزه‌های هابز تا روسو اشاره کرده و توصیه می‌کند:

از هابز تا روسو، و بسیاری پس از آنان، گفته‌اند که «در مناسبات میان ملت‌ها، وضع طبیعی هرگز از میان نمی‌رود». معنای این سخن آن است که ملت‌ها «گرگ یکدیگر هستند» و تا زمانی که دولتی نیرومند نتواند از منافع ملی صیانت کند «گرگ یکدیگر می‌مانند». (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۱۲) تأکید از من است.

البته صرف‌نظر از اصل بحث، این دعاوی طباطبایی عاری از مبانی منطقی است. این جملات طباطبایی مانند این است که بگوییم همه‌جا توفان است، اما اگر من چتر خوبی همراه داشته باشم، دیگر توفان وجود ندارد. وجود یا عدم وجود «دولتی نیرومند» وضعیت محیط و مناسبت کلی حاکم بر روابط ملت‌ها را تغییر نمی‌دهد و اگر فرض ما این باشد که «ملت‌ها گرگ یکدیگر هستند»، بنابراین حتا با وجود دولتی نیرومند نیز، ملت‌ها همچنان «گرگ یکدیگر باقی می‌مانند». بنابراین آنچه طباطبایی در این سطور می‌گوید، فاقد انسجام منطقی است.

طباطبایی در تداوم تصویری که از مناسبات بین‌المللی عرضه می‌دارد، در وصف «وظیفه دولت ملی» می‌نویسد:

مهم‌ترین وظیفه دولت ملی صیانت از شالوده امر ملی، وحدت ملی و منافع آن، به تعبیر قائم‌مقام، «به مردی یا نامردی» است. در مناسبات میان دولت‌ها، نامردی، در شرایط نامردانه، عین مردانگی است؛ این مطلبی نیست که بتوان با اخلاق حق‌طلبانه فهمید. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۱۲) تأکید از من است.

وجه افتراق طباطبایی و علیزاده، در تعریف ملت‌های دوست و ملت‌های دشمن است. طباطبایی عرصه نبرد را در جای دیگری می‌بیند و همچنان که به یاد داریم، معتقد است که:

گمان نمی‌کنم در مقابله با اردوغان - علی‌اف جایی برای مردی باقی مانده باشد. به نامردان توپکاپی<sup>۱</sup> باید فهماند که اگر دست از پا خطا کنند دست و پایشان به نامردی قطع خواهد شد. (طباطبایی، ۱۳۹۹ ب) و (طباطبایی، ۱۴۰۰ ج)

واضح است که اندیشه علیزاده و طباطبایی در حوزه «سیاست بین‌الملل» هیچ نسبتی با «نظریه لیبرالیستی سیاست بین‌الملل» ندارد و منطبق با الگوی‌های سنتی و

<sup>۱</sup> یعنی سیاست‌مداران ترکیه

ایستای «نظریه رئالیستی سیاست بین‌الملل» است. در حالی که حتا هنری کیسینجر به عنوان یکی از جدی‌ترین مدافعان نظریه رئالیستی، اعتراف می‌کند که:

در سراسر تاریخ، پتانسیل‌های نظامی، اقتصادی و سیاسی، رابطه تنگاتنگی با هم داشته‌اند. یک ملت برای قدرتمندتر بودن ناگزیر باید در همه مقولات از قوی‌ترین‌ها می‌بود. اما دیگر این‌طور نیست. بازوی نظامی دیگر نفوذ سیاسی را تضمین نمی‌کند. می‌توان غول اقتصادی بود و در عین حال از حیث نظامی ضعیف بود، و ممکن است بنیه نظامی نتواند ضعف اقتصادی را جبران کند. (والتس، ۱۳۹۷، ۲۹۱)

به همین سبب نیز، برخلاف نگاه علیزاده و طباطبایی؛ در منطق «نظریه لیبرالیستی سیاست بین‌الملل»، سایر ملت‌ها، دوستان یا دشمنان یا گرگ هم‌دیگر پنداشته نمی‌شوند و جهان نیز جنگل فرض نمی‌شود. تاروپود منافع ملی ملت‌ها، با مناسبات اقتصادی مشترک و چندجانبه تنیده شده و پیوند خورده است و یک نمونه بارز و آشنای آن، پیوستگی جهان غرب با اقتصاد چین است.

مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی درباره نتایج دیدگاه‌های طباطبایی در عرصه بین‌المللی می‌نویسند:

پی‌آمدهای فرامرزی اندیشه طباطبایی نیز به همین شیوه تاریک‌اند [...] عمل سیاسی رهایی‌بخش نیاز به کنش ارتباطی دارد و نظریه طباطبایی، نه در پهنه درونی ایران و نه در تراز فرامرزی و جهانی، امکان چندانی به ایرانیان برای گفت‌وگو با دیگری خویش نمی‌دهد. (بروجردی و شمالی، ۱۳۹۳، ۵۱)

سید نوید کله‌رودی از موضع دفاع از اندیشه طباطبایی، آن را مبرای از گرایش‌های فاشیستی دانسته و در کتاب خود با نام «ایران‌شهر، ایدئولوژی و تخیل» چنین استدلال می‌کند که:

برخلاف ادعای کسانی که فاشیسم و نازیسم را با ایران‌شهری یکی می‌دانند، اندیشه نازیسم اساساً ناسیونالیستی نیست، بلکه مبتنی بر نوعی فراملی‌گرایی است. (کله‌رودی، ۱۴۰۲، ۱۶۲)

به نظر می‌رسد که کله‌رودی می‌کوشد تا با اتکا به جملاتی از مترجم کتاب ارنست نوتله، برجسب «محافظه‌کاری» طباطبایی را به جان بخرد تا از شر اتهام قرابت «فاشیسم و ایران‌شهری» خلاصی یابد. (همان، ۱۶۲ - ۱۵۹)

افزون بر این، گمان می‌رود که کله‌رودی، با معرفی منتقدانی هم‌چون محمدرضا نیکفر و حسام سلامت، تلاش می‌کند تا اتهام قرابت «فاشیسم و ایران‌شهری» را به «چپ»‌ها نسبت بدهد. در حالی که مواضع طباطبایی در مواجهه با دیگر ملت‌ها، در جبهه لیبرال‌ها نیز منتقدان پر و پا قرصی دارد. (همان، ۱۶۲ - ۱۵۹)

جیسن استنلی،<sup>۱</sup> در کتاب «سازوکار فاشیسم: سیاست ما و آن‌ها»<sup>۲</sup>، بر این نکته کلیدی تأکید دارد که ایجاد تقابل و دشمنی، میان «ما» و «آن‌ها»، در محور سیاست فاشیستی قرار دارد. این تقابل ممکن است بسته به شرایط، در پرتو تمایزات ملی ایجاد شود یا ممکن است بر تفاوت‌های نژادی یا زبانی تأکید شود. (استنلی، ۱۳۹۸)

آنچه سبب می‌شود تا برخی منتقدان - هم‌چنان که کله‌رودی معترف است - بر وجود گرایش فاشیستی در اندیشه طباطبایی تأکید کنند، نه دفاع از منافع ملی، بلکه برجسته‌سازی سیاست «ما» و «آن‌ها»، در برخی از دعاوی طباطبایی است.

## ۶) تعارض طلبی و دشمن‌پنداری ملت‌های دیگر

طرح هم‌زمان این دو ادعا که عامل اصلی «گریز از مرکز»، دشمنان خارجی هستند و «ملت‌ها گرگ یکدیگر هستند»، سبب شده تا عمده کردن خطر دشمن خارجی، وجه مشترک پیروان این خوانش با برخی از دیدگاه‌های متداول در جمهوری اسلامی ایران باشد. به سخن دیگر، عمده کردن خطر دشمن خارجی، مبدل به وجه اشتراک «اسلام‌گرایی رادیکال» و «ناسیونالیسم افراطی» شده است.

## ۷) زمان‌پریشی یا آناکرونیسم ناسیونالیستی

در فصل سوم، بخش ۱ - الف، با مفهوم زمان‌پریشی یا آناکرونیسم آشنا شدیم و آراء هاشم آقاچری، داریوش رحمانیان، حاتم قادری و سید جواد میری را در نقد مغالطات آناکرونیک طباطبایی مرور کردیم. در این‌جا به دو نمونه از دعاوی زمان‌پریشانه پیروان خوانش ناسیونالیستی اشاره می‌کنیم.

جدول (۱۶): روایتی از ایران و ایران‌شهری در دوره‌های مختلف تاریخی			
دوره ساسانی	دوره رضاشاه	دوره محمدرضاشاه	دوره جمهوری اسلامی
در نظر گرفتن ایران و ایران‌شهر به مثابه مفهومی سیاسی برای اولین بار و .....	صورت‌بندی خام و اولیه از مفهوم ایران، باستان‌گرایی و .....	مدون شدن باستان‌گرایی و صورت‌بندی از ناسیونالیسم و .....	در نظر گرفتن ایران به عنوان بخشی از جهان اسلام و ...
منبع: (کله‌رودی، ۱۴۰۲، ۱۷۸)			
در کتاب کله‌رودی، محتوای مندرج در جدول مفصل‌تر از این است و من در این‌جا گزیده‌گویی کرده و صرفاً جمله اول هر ستون را بازنویسی کرده‌ام.			

<sup>1</sup> Jason Stanley

<sup>2</sup> How Fascism Works: The Politics of Us and Them - 2018

سید نوید کله‌رودی در اثر پژوهشی خود، می‌کوشد تا به منظور دفاع و ابضاح نظرات طباطبایی، نظریه ایرانشهری او را در قالب جدولی نظیر جدول شماره ۱۶ به نمایش بگذارد. اما با این کار، در واقع اوج زمان‌پریشی یا آناکرونیسم نهفته را در منظومه نظری طباطبایی به زیبایی ترسیم می‌شود.

لوسین لوی-برول تصریح کرده است که ما با ذهنیت یا شیوه اندیشیدن کنونی خودمان، قادر نخواهیم بود تا دریابیم که جوامع پیشین چگونه با ذهن ابتدایی خودشان به جهان می‌نگریسته‌اند. به توصیف لوی-برول و کاسیرر، حتا درک مردم باستان از پدیده ساد‌های مانند «طلوع خورشید»، از بنیاد با تلقی مردم در دوران جدید متفاوت بوده است. مردمان دوره باستان درکی پیش‌منطقی، اسطوره‌ای و غیر علی از پدیده طلوع و غروب داشته‌اند.

بالطبع در مورد مفاهیم سیاسی دوران جدید مانند یک «واحد سیاسی» به نام ایران یا ایرانشهر، پدیده «چندگانگی نظام اندیشیدن» پیچیده‌تر می‌شود. مبرهن است که دستگاه مفاهیم و نظام اندیشیدن در دوران ساسانی، تا چه میزان متفاوت از دستگاه مفاهیم و نظام اندیشیدن در دوران پهلوی بوده است. همین تفاوت در سطحی نازل‌تر میان دوره پهلوی و دوره جمهوری اسلامی قابل توضیح است. (مطالب تکمیلی در فصل سوم آمده است.)

اثر پژوهشی حسین توکلی با نام «در ستایش خودآیینی و ملی اندیشیدن، نقد گفتارهای اسطوره‌ای - عرفانی»، از جمله شگفتی‌های خوانش ناسیونالیستی محسوب می‌شود. حسین توکلی از یک سو، با اتکا به آموزه‌های لوی-برول و کاسیرر، به سراغ نقد دیگران می‌رود؛ اما هم‌هنگام، خودش دچار همان خطا شده و به «چندگانگی اندیشیدن» کم‌التفاتی می‌کند. توکلی می‌نویسد:

شاهنامه فردوسی جدا از گواهی آشکار و شکوهمند بر شایستگی‌های زبان پارسی، نمونه‌ای درخشان از فراروندی است که در آن، نخست دریافت تاریخی ایرانیان از هستی کهن خود چونان ملت در پیکر حماسه‌ای ملی بازتاب یافته و دو دیگر این که بحرانی ملی در چشم‌انداز دریافتی حماسی از گذشته تاریخی، روایت می‌شود. (توکلی، ۱۴۰۱، ۱۷۳)

توکلی در آن‌جا به پیروی از آموزه‌های طباطبایی، درباره روایت فردوسی از «آگاهی ملی» و اثر آن بر وحدت ملی سخن می‌گوید و در جایی دیگر، «پافشاری فردوسی بر خرد» را می‌ستاید. (همان، ۱۸۰ - ۱۷۳)

در «فصل سوم، بخش ۱ - ب»، مواجهه طباطبایی با فردوسی را به عنوان یکی از نمونه‌های زمان‌پریشی در دستگاه نظری او را مرور کردیم و مختصری درباره شاهنامه گفته شد که تکرار آن سودمند نخواهد بود.

فقط به یادآوری این نکته بسنده می‌شود که درک کنونی ما از مفاهیمی مانند «خرد»، «داد»، «ملی»، «آگاهی ملی»، «وحدت ملی»، «نژاد»، «نژادپرستی» و نظایر آن، با درک فردوسی و هم‌عصران او، به کلی متفاوت است. به عنوان نمونه، «عدالت»

در نزد برخی پیشینیان، حضور هر کس در جایگاه خودش تعبیر می‌شد. جایگاهی که در یک نظام سلسله‌مراتبی و موروثی، از پیش معین بود.<sup>۱</sup> در حالی که در دوران مدرن، نه تنها آن نظام سلسله‌مراتبی و موروثی، نظامی به شدت ناعادلانه و تبعیض‌آمیز تلقی می‌شود، بلکه حتا کاهش تحرک اجتماعی (Social mobility)<sup>۲</sup> در هر جامعه‌ای نکوهش می‌شود و سبب می‌شود تا رتبه آن جامعه در شاخص توسعه انسانی تنزل یابد.

توکل منتقد آنانی است که «گفتارهای اسطوره‌ای - عرفانی در دریافت تاریخ» دارند، (همان، ۱۷۰) اما خود او، جایی که قرار است به «ستایش خودآیینی و ملی اندیشیدن» مبادرت ورزد، هم‌چون طباطبایی، در چرخه هرمنوتیک اسطوره‌ای - عرفانی گرفتار می‌آید.<sup>۳</sup>

### ۸) سکوت درباره جبهه ملی و پیروان مصدق

یدالله موقن به عنوان یکی از منتقدان طباطبایی، پرسش مهمی را مطرح می‌کند. موقن می‌گوید که افزون بر حزب توده:

تشکیلات سیاسی دیگری که در پروردن اسطوره اهریمن غرب و در تجددستیزی نقش مهمی داشته است، بخشی از جبهه ملی است. تأثیر نیروهای چپ و جبهه ملی بر محیط روشنفکری ایران عظیم بوده است، نه تأثیر شایگان، احسان نراقی و رضا داوری. گوئی آقای طباطبایی از درافتادن با اینان [یعنی شایگان، نراقی و داوری] واهمه‌ای ندارد، اما از درگیر شدن با پیروان مرحوم دکتر مصدق و هواداران نیروهای چپ حذر می‌کند! (موقن، ۱۳۹۹ الف، ۲۱۸ و ۲۱۷)

در پاسخ به پرسش یدالله موقن، برخی معتقدند که طباطبایی تمایل نداشته تا پشتیبانی احزاب ناسیونالیستی جبهه ملی و پان‌ایرانیست را از دست بدهد. بنابراین هرچند که در مواجهه با جبهه ملی، به‌ناگزیر سکوتی معنادار می‌کند، اما پشتیبانی خود را از پان‌ایرانیست‌ها پنهان نمی‌کند. (نشست مشترک، ۲۰۱۹)

افزون بر این، محمدرضا علم و محمد افسری‌راد، در اثر پژوهشی خود، در باب وجه اشتراک و وجه افتراق این دو حزب نوشته‌اند:

<sup>۱</sup> مثلاً رجوع کنید به مباحث جورج کلسکو در باب عدالت افلاطونی و مفاهیم مندرج در کتاب جمهور افلاطون در نشانی: (کلسکو، ۱۳۹۶، ۱۲۴ - ۱۱۷)

<sup>۲</sup> در جامعه‌ای با تحرک اجتماعی مثبت، افراد همواره از مراتب اقتصادی و اجتماعی پایین‌تر به سمت مراتب بالاتر حرکت می‌کنند. به این اعتبار، میزان تحرک عمودی یکی از شاخص‌های توسعه انسانی به‌شمار می‌رود.

<sup>۳</sup> محمد مجتهد شبستری از فرازی دیگر، در باب ضرورت کاربست تفسیر هرمنوتیکی برای فهم متون کهن می‌گوید: «اگر دقیق بشویم یک نوع عوض شدن پارادایم در کار است، به این معنا که آن‌ها اصلاً در یک عالم دیگر زندگی می‌کردند و ما در یک عالم دیگر زندگی می‌کنیم. آن‌ها زبان و فهم را، پدیدارهای سکولار تاریخی - اجتماعی نمی‌دیدند و ما این‌گونه می‌بینیم.» (مجتهد شبستری و معتمد دزفولی، ۱۳۹۶)

ناسیونالیسم، وجه مشترک نزدیکی سیاسی [حزب پان ایرانیست با جبهه ملی] و سرنوشت سنت پادشاهی دیرین ایرانی، نقطه اختلاف این دو جریان با هم بود. (علم، و افسری‌راد، ۱۳۹۴، ۳۷)

## ۹) اشاره به تمایزات دینی

طباطبایی در یکی از یادداشت‌های خود می‌کوشد تا به افشاگری درباره برنار-آنری لوی<sup>۱</sup>، نویسنده مشهور فرانسوی پردازد. (طباطبایی، ۱۴۰۱ د)، اما خودش مورد نقد منتقدان قرار می‌گیرد. جمشید اسدی در این باره می‌نویسد:

دکتر طباطبایی نخست بدین اشاره می‌کند که: «لوی از یهودیان متولد الجزیره ... است.» اشاره به یهودی بودن لوی به چه معنی است؟ چه چیز را روشن می‌کند؟ چنین اشاره‌ای شایسته قلم نظریه‌پرداز ایرانی‌شهری نیست. (اسدی، ۱۴۰۰)

به سخن دیگر، از هر پژوهشگری انتظار می‌رود که درباره دیدگاه‌ها، عقاید و اندیشه دیگران سخن بگوید، نه درباره دین، نژاد، مسائل شخصی یا نیت‌های ایشان. این همان رویکردی است که آن را مرگ مؤلف (Death of the Author) می‌نامند.

یک نویسنده، هنگامی مجاز است که توجه مخاطب خودش را به دین یا نژاد یک فرد معطوف کند، که صرفاً قصد دفاع از او را داشته باشد و ارائه این اطلاعات جانبی، موجب ذکر مظلومیت یا موجب حمایت از او شود.

اما اشاره به تمایزات دینی یا نژادی به‌هنگام نقد افراد، به‌منزله منتسب نمودن نقد به دیگر ادیان یا نژادها است.

## ۱۰) رویکرد جمع‌گرایانه در نظریه شرایط امتناع

به نظر می‌رسد که از منظر فلسفی، نظریه شرایط امتناع، مبتنی بر کل‌گرایی<sup>۲</sup> و جمع‌گرایی<sup>۳</sup> روش‌شناختی<sup>۳</sup> باشد. در صورت صدق این فرض، رویکرد روش‌شناختی طباطبایی به سود خوانش ناسیونالیستی خواهد بود. اما دلایل این مدعا چیست؟

آن‌هنگام که کانت از «شرایط امکان حصول معرفت» سخن می‌گوید، اشاره به «معرفت فردی» و «فرد» دارد، اما وضعیت فوکو متفاوت است.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Bernard-Henri LEVY

<sup>۲</sup> methodological holism

<sup>۳</sup> methodological collectivism

<sup>۴</sup> البته این ادعا در مورد میشل فوکو مطرح است که او همواره برای تحلیل در سطح کلان و تحلیل در سطح خرد، بین دو رویکرد فردگرایی و جمع‌گرایی روش‌شناختی و جمع‌گرایی روش‌شناختی در نوسان بوده است و این نوسان را متأثر از نقش آفرینی «قدرت» در دستگاه نظری او بازشناخته‌اند. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (۲۰۱۵, Bringselius)

به زعم فوکو، در هر دوره تاریخی، یک ساختار ویژه از دانش اجتماعی شکل می‌گیرد که مختص آن دوره است و فوکو آن را چارچوب معرفتی یا اپیستمه<sup>۱</sup> می‌نامد. به بیان دیگر، «اپیستمه» فضای معرفتی و فکری حاکم در هر دوره است که با مفهوم پارادایم توماس کوهن<sup>۲</sup> شباهت دارد. بنابراین به تعبیر فوکو «انسان در قرن نوزدهم شکل گرفت.» چرا که «اپیستمه مدرن در پایان قرن هجدهم شکل گرفت.» (فوکو، ۱۳۹۹، ۴۸۶ و ۴۳۸)

در دستگاه نظری طباطبایی، «مانع معرفتی» و «شرایط امتناع» اشاره به «جمع» و «معرفت جمعی» دارد و آن‌چه در کانون توجه طباطبایی قرار دارد، «مانع معرفتی جمع» در کل ملت ایران یا کل جهان اسلام است. به بیان دیگر، طباطبایی از «شرایط امکان حصول معرفت» فرد سخن نمی‌گوید و مبانی نظری او معطوف به محوریت فرد در امر شناخت نیست.

طباطبایی برای اثبات این‌که، ابن‌خلدون «فاقد دستگاہی از مقولات و نظام مفهوم سازی» برای تأسیس علم جامعه‌شناسی بوده است، به وجوهی از نظرات آگوست کنت، دورکیم، وبر، مارکس و زیمل اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که آن‌ها بر خلاف ابن‌خلدون، کوشیده بودند تا «منطق وجود و تحول جامعه» را توضیح بدهند. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۸۷)

اما به نظر می‌رسد که اشارات او به آراء متفکران یادشده، بی‌ارتباط با موضوع او در باب «مانع معرفتی جمع» نیز نباشد. به عنوان نمونه در شرح تفاوت دو رویکرد «فردگرایی روش‌شناختی» و «جمع‌گرایی روش‌شناختی» به نقل از زیمل می‌گوید:

زیمل<sup>۳</sup> به دو رویکرد افراطی و تفریطی به موضوع جامعه‌شناسی اشاره کرد و توضیح داد که، از سویی، دیدگاه تفریطی بر آن است که موضوع هر تجربه‌ای افراد، سرشت و تجربه‌های همین افراد است و اجتماع انتزاعی بیش نیست ... [در سویی دیگر] دیدگاه افراطی... از این نظر دفاع می‌کند که همه کنش‌های افراد انسانی در جامعه جریان پیدا کند و جامعه بخش مهمی از وجود آنان را متعین می‌کند. «از این رو، به طور کلی، هیچ دانش امور انسانی، که علم جامعه نباشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد.» (همان، ۲۸۱ و ۲۸۰)

آنان که گمان می‌کنند در عالم خارج جز «افراد» وجود ندارند و هر تحقیقی که موضوع آن فهم افراد باشد باید انتزاعات و صورت‌های غیر واقعی را موضوع دانش خود قرار دهد، تصور روشنی از سرشت علم ندارند. (همان، ۲۸۲)

مفهوم قابل استنباط از این سطور، از این قرار است که مواضع معرفت‌شناختی و روش‌شناختی طباطبایی صراحت ندارد. طباطبایی می‌خواهد در نقطه‌ای مبهم و ناروشن،

<sup>1</sup> Episteme

<sup>2</sup> Thomas Kuhn

<sup>3</sup> Georg Simmel

در میانه «جمع گرایی ناسیونالیستی - محافظه کارانه» و «فردگرایی لیبرالیستی» اش بایستد تا آسیبی به دعاوی نظری متعارض اش وارد نشود. اما این بلا تکلیفی مشهود، تزلزل‌های دیگری در انسجام دستگاه نظری اش ایجاد می‌کند.

### ۱۱) گذار به مدرنیته: فردی یا ملی؟

در تداوم بحث روش‌شناختی نظریه شرایط امتناع، پرسش مهم دیگری در باب دستگاه نظری طباطبایی، در پیش روی ماست و آن عبارت از این است که آیا تحقق «مدرنیته»، به ناگزیر باید مقید به ترکیب هم‌بسته اجتماعی «ملت» باشد؟ و آیا الزاماً ناچار است تا در قالب یک تحول جمعی رخ دهد؟ یا این که تحقق مدرنیته، حاصل مدرن شدن تدریجی یکایک افراد جامعه است و الزامی به وقوع آن در ترکیب اجتماعی «ملت» نیست؟

اگر در تأسی از رویکرد کل‌گرایی و جمع‌گرایی روش‌شناختی معتقد باشیم که دست‌یابی به «مدرنیته» تنها در قالب ترکیب اجتماعی «ملت» قابل تحقق است، بنابراین دستاوردهای نظری خود طباطبایی نیز به عنوان عضوی از یک جامعه پیشامدرن مصون از تفکرات پیشامدرن نخواهد بود.

اما اگر در پیروی از رویکرد فردگرایی روش‌شناختی<sup>۱</sup>، بر این رأی باشیم که دستاوردهای نظری طباطبایی به عنوان انسانی مدرن، مصون از تفکرات پیشامدرن است، پس الزامی وجود نخواهد داشت تا گذار به مدرنیته توسط ترکیب هم‌بسته اجتماعی «ملت» تحقق بیابد و یکایک افراد جامعه مستقل از «ملت» قادر به چنین گذاری خواهند بود.

اگر گذار به مدرنیته امری فردی بوده و مقید به همبسته اجتماعی مانند ملت نباشد، پس «سنت نظام قدمایی» آن نخ تسبیچی نیست که دانه‌های تسبیح را به هم پیوند بزند و کارکردی ندارد.

اگر گذار به مدرنیته امری جمعی بوده و مقید به همبسته اجتماعی مانند ملت باشد، پس «سنت نظام قدمایی» به مثابه رشته‌ای، همه اعضای خود را به هم متصل کرده است و طباطبایی به عنوان یکی از آحاد این ملت، چگونه بیرون از آن قرار گرفته است؟ به سخن دیگر، اگر ملت ایران به مثابه یک کل به هم پیوسته، در شرایط امتناع قرار دارند و یک مانع معرفتی پیش روی آن‌هاست، پس طباطبایی هم به عنوان عضوی از این کل، با همان موانع مواجهه است و نمی‌تواند از بیرون این کل نظر بدهد، عارضه‌یابی کند یا راه‌کاری عرضه بدارد.

اما اگر طباطبایی به عنوان یکی از افراد ملت ایران، قادر بوده تا از مانع معرفتی عبور کرده و به تجدد دست بیابد، پس این امکان برای سایر افراد نیز میسر است و الزامی نیست تا حرکت به سوی مدرنیته و متجدد شدن، پدیده‌ای جمعی و ملی باشد.

<sup>1</sup> methodological individualism



مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی از منظری دیگر، در نقد جایگاه ویژه‌ای که طباطبایی برای خود در نظر گرفته می‌نویسند:

طباطبایی نیز هم‌چون هگل برای خویش جایگاه معرفتی ویژه‌ای (a privileged epistemic position) در نظر می‌گیرد. این جایگاه ممتاز معرفتی (اگر - یک ناقد هگل خواهد گفت - به‌راستی وجود می‌داشت) امکان شناخت نظری تاریخ به‌سان یک کل را برای هگل فراهم می‌ساخت. به همین شیوه، جایگاه ممتاز معرفتی‌ای که طباطبایی برای خویش فرض می‌کند به او اجازه می‌دهد آبروایی از انحطاط ایران به دست دهد و در آن، تاریخ نزدیک به یک هزاره را بازشناخته و ارزیابی کند. با تکیه بر چنین امتیازی، طباطبایی بر آن است که می‌تواند بنیان‌های اندیشه سیاسی سنتی را از دیدگاهی مدرنیستی نقد کند، اما دیگران ناتوان از این شناخت‌اند چون جایگاه‌شان در چارچوب همان سنت سخت و استخوانی‌شده است. (بروجردی و شمالی، ۱۳۹۳، ۵۰) تأکید از من است.

طباطبایی معتقد است که برخلاف انقلاب ۵۷ که زنان و جوانان، «دست‌افزارهای سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی منحن آن دوران بودند»، تصریح می‌کند که زنان و جوانان مشارکت‌کننده در «جنبش زن زندگی آزادی» سال ۱۴۰۲، فاعلان سیاسی مستقلی بودند که از موضع سوژه‌های خودمختار، پا به عرصه گذاشته بودند. به بیان دیگر، برخلاف مشروطیت که صرفاً یک دگرگونی در «عرصه عمل» بود، اعتراضات سیاسی سال ۱۴۰۲، نمایش‌گر یک تطوری در «عرصه نظر» بوده است:

اگر بخواهم همین امر را با اصطلاحات اندیشه جدید بیان کنم می‌توانم گفت که مقام زن و جوان ایرانی از ماده خام سیاست گروه‌های سیاسی، یعنی از objet، به عامل و فاعل، یا آفریننده سیاست، یعنی sujet، ارتقاء پیدا کرده است. معنای این حرف آن است که «انقلابی» با سوژه‌های جدید در درون آن انقلاب نخست صورت گرفته است. (طباطبایی، ۱۴۰۱ ب)

طباطبایی پیش از تحولات سیاسی ۱۴۰۲، تأکید می‌کرد که برای گذار از وضع کنونی به مدرنیته، چاره‌ای جز تحول اندیشه فلسفی و تغییر در پارادایم نداریم و راهی طولانی برای تدوین نظریه‌ای برای خروج از امتناع در پیش داریم. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۱۰) هم‌اکنون نیز به نظر نمی‌رسد که تحولات سیاسی ۱۴۰۲ را بتوان تحول اندیشه فلسفی، تغییر در پارادایم یا طرح پرسش‌هایی از درون سنت تلقی کرد.

پس چگونه می‌شود پذیرفت که مقام زن و جوان ایرانی به عامل و فاعل یا سوژه خودمختار (sujet)، ارتقاء پیدا کرده باشد؟ مگر وجه فلسفی مدرنیته، نائل شدن به خودمختاری و سوژگی نیست؟ آیا مانع معرفتی برای امتناع تجدد برداشته شده است؟ دستگاه نظری طباطبایی در این‌جا بلا تکلیف و ناکارآمد است.

## ۱۲) مرزبندی ملی برای «اخلاق»

میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام مشهور به قائم‌مقام فراهانی یا «میرزا»، از منزلت ویژه‌ای در نزد طباطبایی برخوردار است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۶۱) (طباطبایی، ۱۳۹۵ د، ۵۹۵) یکی از وجوه مورد علاقه طباطبایی به میرزا، رویکرد او به اخلاق عمومی است. طباطبایی در وصف آراء میرزا می‌گوید:

انگلیس‌ها می‌خواستند در شمال ایران منافی داشته باشند و وقتی وزیرمختار انگلستان با قائم‌مقام صحبت می‌کند. قائم‌مقام به او می‌گوید من به هیچ وجه اجازه نمی‌دهم که انگلیسی‌ها جای پای در شمال برای خودشان باز کنند که این را به لندن گزارش می‌کند و می‌گوید من بعید می‌دانم از پس میرزا بتوان برآمد. میرزا به من گفت مجبور بودم با روس‌ها عهدنامه بنویسم اما به شما امتیاز نمی‌دهم. اگر هم به روس‌ها امتیاز داده‌ام اما آن را اجرا نمی‌کنم به مردی یا به نامردی ... میرزا در تبریز بود و طرف اصلی او فتحعلی شاه در تهران بود. در آن زمان پول ندارند و جنگ به پول نیاز دارد و باید از تهران می‌آمد که نیامد. میرزا می‌گوید دربار تهران دربار رشوه است اگر پول ندهید کار پیش نمی‌رود. به فرستاده خودش می‌گوید از همان جلوی درب به همه پول بده تا به آخر برسی. (طباطبایی، ۱۳۹۳)

طباطبایی بر این عقیده است که «میرزا» مفاهیم جدیدی را وارد ادبیات سیاسی ایران نموده است و غرض او از بیان سطور پیش‌گفته، از این قرار است:

پس از کشور باید دفاع کرد همانطور که ماکپاولی می‌گوید؛ به نام یا به ننگ باید از کشور دفاع کرد. از مجرای این تمایزی که میرزا ابوالقاسم به کار می‌برد. راه را برای مفاهیم متفاوت دیگری باز می‌کند. (همان)

در جای دیگری طباطبایی این الگوی اخلاقی را بازتکرار می‌کند و می‌نویسد:

مهم‌ترین وظیفه دولت ملی صیانت از شالوده امر ملی، وحدت ملی و منافع آن، به تعبیر قائم‌مقام، «به مردی یا نامردی» است. در مناسبات میان دولت‌ها، نامردی، در شرایط نامردانه، عین مردانگی است؛ این مطلبی نیست که بتوان با اخلاق حق‌طلبانه فهمید. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۱۲) تأکید از من است.

طباطبایی هم‌چنین در اثر دیگری در توصیف آراء سعدی در باب اخلاق نوشته بود که او:

سعدی تمایزی میان دو گونه اخلاق خصوصی فردی و اخلاقی که می‌توان در محدوده الزامات منطق کسب و حفظ قدرت رعایت کرد، وارد کرده است. تردیدی نیست که، در قلمرو اخلاق خصوصی، سعدی اعتقاد داشت که باید

مهر ورزید و راستی پیشه کرد، اما این اخلاق خصوصی را پیوسته و در همه عرصه‌ها نمی‌توان رعایت کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۳۲۳)

سپس با یادآوری گزیده‌ای از سعدی، بر این دعاوی می‌افزاید که:

«بر عجز دشمن رحمت مکن که اگر قادر شود بر تو نبخشاید / دشمن چو بینی ناتوان / لاف از بروت خود مزین / مغزی است در هر استخوان / مردی است در هر پیرهن» در قلمرو مناسبات عمومی اخلاق عام وجود ندارد، بلکه هر عملی در شرایط ویژه‌ای معنا پیدا می‌کند و ناظر بر سودمندی‌های حال و گذشته است. (همان، ۳۲۴)

البته شاید بی‌مناسبت نباشد که یادآوری کنیم که طباطبایی، پیش‌تر در توصیف اندیشه هگل در باب اخلاق عمومی<sup>۱</sup> گفته بود که:

مدرنیته در نظر هگل یعنی این که میان درون و بیرون هماهنگی ایجاد شود و به تعبیری، اخلاق درونی با اخلاق بیرونی یا اخلاق فردی با اخلاق مناسبات شهروندی - سیاسی و اجتماعی - به وحدت برسند و در این وحدت است که مدرنیته شکل می‌گیرد. (طباطبایی، ۲۰۱۶، ۵۶)

به هر روی، یکی از وجوه قابل تأمل در نگاه طباطبایی، درستی یا نادرستی الگوی اخلاقی پیشنهادی او نیست.<sup>۲</sup> بلکه «مرزبندی ملی» آن است. نکته این‌جا است که اگر سرمشق اخلاقی‌ای چون «به مردی یا نامردی» یا «به نام یا به ننگ»، یا «بر عجز دشمن رحمت مکن»، الگوی موجه و صوابی باشد، چرا مرزبندی آن باید «ملی» و «ملت» باشد؟ و اگر اساساً چنین رویکردی ناموجه و ناصواب است، یا اگر توصیه‌ای پیشامدرن است،<sup>۳</sup> پس به چه سبب باید تنها از مرز «ملی» و «ملت» به بعد جاهت و مشروعیت بیاید؟ آیا به این دلیل نیست که واحد تحلیلی طباطبایی «ملت» است و طباطبایی، تزامم و تعارض منافع را همواره بین «ملت»‌ها جست‌وجو می‌کند؟

فرض کنید که حزب رقیب در انتخابات پارلمانی تقلب کرده است و حزب شما نیز این فرصت را دارد که با تقلبی مشابه، اوضاع را به حالت متعادل برگرداند و شرایط را عادلانه‌تر کند. فرض کنید قراردادی برای خرید خانه‌ای بسته‌اید و سر شما کلاه رفته است. اما محتمل است که با یک اقدام غیر اخلاقی بتوانید کلیه نسخ قرارداد را بدزدید و مدعی شوید که هیچ‌گاه چنین قراردادی منعقد نشده است. فرض کنید که یک افسر پلیس شیاد، قصد دارد که شما را به یک علت واهی - مربوط به شیوه رانندگی‌تان - مبلغ ۱۵۰ دلار جریمه کند. اما شما می‌توانید با پرداخت ۲۰ دلار رشوه به مأمور پلیس، از شر

<sup>۱</sup> Public Ethics

<sup>۲</sup> این وجه از ماجرا موضوع بحث ما نیست.

<sup>۳</sup> ریچارد سوئدبرگ، در مسیر ایضاح نظریات ماکس وبر در باب اخلاق عمومی در جامعه مدرن می‌نویسد: «در بیشتر دوره‌ها در طول تاریخ، فرد به خودداری از معاملات اقتصادی با قبیله یا خانواده خود ترغیب شده، در حالی که رفتارهای ظالمانه با غریبه‌ها یا خارجی‌ها مجاز بوده است. این «اخلاق دوگانه»، چنان‌که وبر می‌گوید، در جامعه مدرن وجود ندارد، آن‌چنان‌که رفتار یک‌سان ناشستن با همگان، «اشتباه» تلقی می‌شود.» رجوع کنید به: (سوئدبرگ، ۱۳۹۷)

جریمه ناعادلانه ۱۵۰ دلاری خلاص شوید. آیا تئوری «نامردی» در شرایط نامردانه، عین مردانگی است» را در کلیه شئون زندگی (اعم از اخلاق خصوصی و عمومی) می‌پذیریم یا خیر؟ یا فقط مرز «ملی» برای آن قائل هستیم؟

«مرزبندی ملی برای اخلاق»، تلقی ناسیونالیستی از طباطبایی را قوت می‌بخشد و به سود خوانش ناسیونالیستی است.<sup>۱</sup>

### ۱۳) ایده ایجاد «اتحادیه میراث‌داران فرهنگ ایران‌شهری»

از دیگر وجوه قابل تأمل آراء طباطبایی، نگاه او به مناسبات سیاسی و اقتصادی حاکم بر جهان است. به عنوان نمونه، او در اثر اخیرش با نام «ملت، دولت و حکومت قانون»، نسبت به خطر قدرت‌های خارجی و به‌ویژه «تورکستان بزرگ» و «عربستان بزرگ» هشدار داده و می‌نویسد:

بحث من یک جنبه ناظر بر استراتژی نیروهای ملی برای دفاع از کشور در شرایط بحرانی و در محاصره نیروهای عربی-تورکی، و سَلَفی-نوعثمانی دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۰۹)

و در جای دیگری بر آن می‌افزاید:

شیخ دو امپراطوری تورکستانی و عربستانی در آستانه در ایستاده است. (همان، ۳۱۰)

اما راه‌کار پیشنهادی طباطبایی برای مقابله با این قدرت‌های خارجی، سطحی و کم‌مایه است. طباطبایی می‌نویسد:

کوشش می‌کنند وحدت کنونی ایران را که می‌تواند به نیروی محرکه‌ای برای یک اتحادیه بزرگی از کشورهای میراث‌دار فرهنگ ایران‌شهری تبدیل شود از درون دستخوش فروپاشی کنند. (همان، ۳۰۹)

و باز می‌افزاید:

اگر ایران نتواند با تکیه بر کشورهای وارث تمدن ایرانی، اتحادیه‌ای از این کشورها فراهم آورد، و اگر عربستان بتواند با تکیه بر روایتی از اسلام و هابیی وحدتی میان کشورهای منطقه ایجاد کند، خاور میانه، آسیای میانه و قفقاز و ماورای آن را دچار تنش‌های عمده‌ای خواهد کرد. (همان، پاورقی ۳۰۹)

<sup>۱</sup> ردپای این نگرش مبتنی بر «مرزبندی ملی برای اخلاق» را می‌توانیم در آثار حسین توکلی نیز بیابیم. (توکلی، ۱۴۰۱، ۳۷۳)

## ۱۳ - الف) ارزیابی وجه اقتصادی ایده پیشنهادی طباطبایی

آیا «کشورهای میراث‌دار فرهنگ ایران شهری» یا ملت‌های «وارث تمدن ایرانی»، به صرف دارا بودن این میراث، شرکای مناسبی برای ایجاد یک اتحادیه استراتژیک با یکدیگر هستند؟

آیا قرار است به اتکای این اتحادیه فرهنگی، به رقابت با دو غول اقتصادی تورکستان بزرگ و عربستان بزرگ برخیزیم؟ آیا «کشورهای میراث‌دار فرهنگ ایران شهری» منافع اقتصادی خود را رها خواهند کرد و حول محور «فرهنگ ایران شهری» و «میراث تمدن ایرانی» به اتحاد با ما بخواهند خاست؟

پاسخ روشن است. تاریخ نشان داده است که هر اتحادیه‌ای که حول منافع اقتصادی و سیاسی شکل نگرفته باشد - از «انترناسیونال سوسیالیست» گرفته تا «سازمان همکاری اسلامی» - پایدار یا اثربخش نخواهد بود. چرا که در دوران کنونی، ضابطه کشورها برای همکاری استراتژیک با دیگران، منافع اقتصادی و سیاسی‌شان است، نه بهره‌مندی از «فرهنگ ایران شهری یا تمدن ایرانی». (مطابق شرح مندرج در جدول ۱۷)

بنابراین، پررنگ کردن مسئله تورکستان بزرگ و کم‌التفاتی به عدم حضور ما در اقتصاد جهانی می‌تواند گمراه‌کننده باشد. یک گواه بر این ادعا، ضرورت عنایت به این نکته است که حتی چین و گرجستان نیز، به عنوان کشورهای خارجی از رویای تورکستان بزرگ، ایران را به عنوان یک شریک اقتصادی بلندمدت نمی‌پذیرند و مشارکت اقتصادی با ترکیه و جمهوری آذربایجان را ترجیح می‌دهند. در واقع ایران تنها یک کارت بازی، برای چانه‌زنی تجاری و سیاسی در دست چین است.

بنابراین آنچه مناسبات میان این کشورها را شکل داده است، علائق ناشی از زبان و فرهنگ تورکستانی نیست، بلکه تمایل به کسب و حفظ قدرت و انگیزه‌های اقتصادی است. اگر هم‌چنان که طباطبایی می‌گوید: «موضوع اندیشه سیاسی به دست آوردن و حفظ قدرت سیاسی است» (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۷۰)، اما غایت سیاست برای هر جامعه‌ای، اقتصاد و رفاه است.

گمان می‌رود که اگر ایران امروز، به لحاظ اقتصادی، کشوری همسنگ ترکیه بود و مناسباتی معمولی و بدون تنش با جهان داشت؛ بالطبع، مناسبات سیاسی و اقتصادی چین، گرجستان، جمهوری آذربایجان، ارمنستان، نخجوان، ترکیه، کشورهای عربی و اروپا با ایران، به قسمی دیگر رقم می‌خورد.

هم‌چنان‌که بهبود روابط ایران و عربستان در سال ۲۰۱۴، تحت زعامت چین، نشان داد که تصورات طباطبایی از مناسبات بین‌المللی و توازن قوای سیاسی بسیار نادرست است.

جدول (۱۷): مبانی همبستگی و مشارکت‌های بین‌المللی	
نوع اتحادیه از حیث عنصر همبستگی	نمونه‌های تجربی یا نظری
تشکیل اتحادیه‌ای متشکل از کشورهای سوسیالیستی	آن‌چه در اروگاه سوسیالیسم قرن بیستمی تجربه شد
تشکیل اتحادی ناپیدا میان برخی از کشورهای در تعارض با غرب	آن‌چه پس از جنگ سرد، میان برخی کشورها تجربه شده است
تشکیل اتحادیه‌ای متشکل از کشورهای دارای مذهب مشترک	آن‌چه در برخی کشورهای اسلامی و ایران به شکل‌های مختلف تجربه شد
تشکیل اتحادیه‌ای از کشورهای دارای فرهنگ ایرانی‌شهری و تمدن ایرانی	آن‌چه طباطبایی برای ایران پیشنهاد می‌کند
تشکیل اتحادیه‌ای از کشورهای دارای منافع مشترک اقتصادی و سیاسی	آن‌چه غالباً در کشورهای در حال توسعه و توسعه‌یافته تجربه شده است



تصویر (۷): نمایش آشتی سیاسی میان ایران و عربستان تحت فشار چین با حضور امیر عبداللهیان از ایران، فیصل بن فرحان از عربستان و وانگ پی از چین مرداد ۱۴۰۲

آشتی سیاسی میان ایران و عربستان ممکن است که با برهم خوردن تعادل موازنه سیاسی و معادلات اقتصادی، دوباره مبدل به قهر شود. اما علت آن هر چه باشد، علائق ناشی از زبان و فرهنگ یا عدم تشکیل «اتحادیه میراث‌داران فرهنگ ایرانی‌شهری» نخواهد بود.

افزون بر آن‌چه سخن رفت، بسیاری از تحلیل‌گران بر این باور هستند که رؤیای امپراتوری عثمانی و تورکستان بزرگ، نتیجه‌ای به‌جز زیان برای ترکیه نداشته است و

بزودی شاهد پایان این رؤیا خواهیم بود. در «پیوست ۸: مصائب امپراتوری عثمانی اردوغان» در این باره سخن گفته شده است.

از این رو صلاح بر آن است که به جای الگوبرداری از تورکستان در «تشکیل اتحادیه‌ای از میراث‌داران فرهنگ ایران‌شهری و تمدن ایرانی»، مسیرهای پیموده شده توسط کشورهای در حال توسعه و توسعه‌یافته را بیمائیم و رویکردهای تورکستان بزرگ را سرمشق خود قرار ندهیم.

طباطبایی، در جای دیگری، آن‌جا که درباره مواجهه صفویان با امپراتوری عثمانی طی قرون شانزدهم تا هجدهم میلادی سخن می‌گفت، به درستی، معتقد بود که:

از دیدگاه ما، که به تاریخ و تاریخ اندیشه سیاسی در ایران نظر داریم، حادثه مهم در بیرون مرزهای ایران و در رویارویی با امپراتوری عثمانی اتفاق نیفتاد. در واقع، رویارویی با امپراتوری عثمانی فرع رویارویی ناآگاهانه با قدرت‌های اروپایی و بی‌اعتنایی نسبت به سرشت دوران جدید بود. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۳۶۵)

طباطبایی در یک فراز دیگر، درباره «شکاف و تنش» میان صفویان با امپراتوری عثمانی، بر این نکته مهم نیز تأکید کرده بود که:

این تأکید بردشمنی دو قدرت مهم جهان اسلام به معنای آن نیست که عامل بیرونی انحطاط ایران و عثمانی را برجسته کنیم و آن را تعیین‌کننده بدانیم. در هر دو کشور عوامل تعیین‌کننده درونی بسیار پراهمیت بودند. (همان، ۳۶۸)

بنابراین، به همان سیاق، می‌توان گفت که شیوه مواجهه فعلی ما با تورکستان بزرگ و عربستان بزرگ، جنبه فرعی ماجرا است و وجه اصلی این فقره، بی‌اعتنایی ما نسبت به سرشت اقتصادی دوران جدید و هم‌چنین شیوه تعامل تأسّف‌آور ما با جهان، طی چهار و نیم دهه اخیر است.

### ۱۳ - ب) ترکیب «اتحادیه میراث‌داران فرهنگ ایران‌شهری»

طباطبایی در آثار قدیمی‌تر خود، ایران بزرگ فرهنگی را چنین ترسیم کرده بود:

ایران‌زمین، در معنای دقیق آن، ایران بزرگ فرهنگی است. ایران جغرافیای سیاسی کنونی، تنها ناحیه‌هایی از این ایران‌زمین فرهنگی است ... میراث همه اقوامی است که سهمی در آفریدن آن میراث مشترک داشته‌اند، اگرچه بسیاری از آن اقوام، به لحاظ سیاسی، به ملت‌های مستقل تبدیل شده و سرنوشت سیاسی جدای خود را رقم زده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۵۲)

و افزوده بود که:

ایران بزرگ فرهنگی، چنان که از نام آن برمی آید، فرهنگی است و هیچ داعیه سیاسی ندارد ... ناحیه‌هایی از شبه‌جزیره هند، ترکیه، تاجیکستان، ازبکستان و ... (همان، ۵۳)

و باز می‌گوید:

دیگر ناحیه‌های جدا شده از ایران مانند کردستان عراق و ترکیه نیز تا کنون کمتر از کردستان ایران بخشی از دو کشور عراق و ترکیه و مردمان آن‌ها نیز بسی کمتر از مردمان مناطق کرد ایران، جزئی از یک ملت به‌شمار می‌آیند. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۰۷)

آیا «کشورهای میراث‌دار فرهنگ ایران شهری» همان «ایران بزرگ فرهنگی» هستند که قرار بود هیچ داعیه سیاسی نداشته باشد؟ چگونه ممکن است که در دوران معاصر، ایران با ناحیه‌های جدا شده از خودش، مانند ناحیه‌هایی از شبه‌جزیره هند، کردستان عراق و کردستان ترکیه، یک اتحادیه فرهنگی تأسیس کند، و کشورهای هند، عراق و ترکیه، چنین حرکتی را، یک «اقدام سیاسی حساب‌شده» از سوی ایران به‌شمار نیاورند؟

تصور کنید که ترکیه، جمهوری آذربایجان، عربستان، یا اقلیم کردستان عراق ابراز تمایل کنند که تا با ساکنان مناطق هم‌زبان خودشان در ایران، نوعی اتحادیه متشکل از میراث‌داران فرهنگی تورکی، عربی یا گُردی ایجاد کنند و مدعی شوند که قرار نیست تا هیچ داعیه سیاسی داشته باشند. در این صورت، واکنش متقابل ایران در برابر چنین ادعایی چه خواهد بود؟ آیا ایران باور می‌کند که چنین درخواستی، صرفاً اقدامی از سر دغدغه فرهنگی است و هیچ داعیه سیاسی در پس آن نیست؟

آیا این «خیال‌پردازی‌های نوستالوژیک» متعلق به یک متخصص علوم سیاسی است؟

افزون بر این، حتی اگر قرار بود که «اتحادیه میراث‌داران فرهنگ ایران شهری»، داعیه‌های پنهان سیاسی داشته باشد، چه دستاوردی عظیمی از همراهی با تاجیکستان، ازبکستان و کردستان عراق نصیب‌مان می‌شد؟

حتا اگر آن‌چنان که طباطبایی می‌گوید، این نگرانی وجود دارد که «عربستان بتواند با تکیه بر روایتی از اسلام وهابی وحدتی میان کشورهای منطقه ایجاد کند» و اگر فرض کنیم که بنا به تحلیل طباطبایی، چنین واقعه‌ای منجر به تنش‌های عمده در «خاورمیانه»، آسیای میانه و قفقاز و ماورای آن» بشود، آیا ترکیب تاجیکستان، ازبکستان و کردستان عراق و سایر «کشورهای میراث‌دار فرهنگ ایران شهری»، ائتلاف بسیار ضعیفی برای مقابله با «تورکستان بزرگ» و «عربستان بزرگ» نیست؟ به نظر می‌رسد که طباطبایی فراموش می‌کند که مبنای قدرت در جهان امروز ما، قدرت اقتصادی است، نه «میراث فرهنگی».



## ۱۳ - ج) نادیده انگاشتن پیشینه ماجرا

جمله‌ای را به تامس سول<sup>۱</sup>، اقتصاددان و فیلسوف سیاسی نسبت می‌دهند که مضمون آن چنین است:

بسیاری از راه‌حل‌های سیاسی امروز، قرار است مشکلاتی را حل کنند که راه‌حل‌های سیاسی دیروز آن‌ها را به وجود آورده‌اند و راه‌حل‌های سیاسی فردا قرار است به حل مشکلاتی بپردازند که راه‌حل‌های سیاسی امروز موجب بروز آن‌ها خواهند شد.<sup>۲</sup>

در واقع نسبت دادن وضعیت کنونی به دشمنان بیرونی، سکه رایج این دوره شده است؛ چرا که در اغلب موارد، نقش مخرب «راه‌حل‌های سیاسی دیروز» ناخودآگاه پنهان می‌شوند. از جمله فراموش می‌کنیم که بخشی از وضعیت حاکم بر مناسبات امروز ما با تورکستان، عربستان، چین، روسیه و بقیه جهان، حاصل «استعمارستیزی»، «استکبارستیزی»، «سلطه‌ستیزی»، کوشش برای «صدور انقلاب» ایران به جهان، مساعی ایران در تأسیس «هلال شیعی»، «تسخیر سفارت‌خانه‌ها» و «پرچم‌سوزی»ها است و در حال پس دادن تاوان عواقب و پی‌آمدهای اقدامات دیروزمان هستیم.

طباطبائی که خود سال‌ها به‌وفور در مذمت «استکبارستیزی»، «سلطه‌ستیزی» و «غرب‌ستیزی» سخن گفته است، پس چرا اکنون ما را به ستیز بیش‌تر وصیت می‌کند؟ مگر به غیر از این است که بخش قابل‌اعتنایی از مناسبات کنونی ما با جهان، محصول رویکردهای پیشین خودمان - به درست یا نادرست - بوده است؟

اکنون چرا باید از چاله استعمارستیزی و استکبارستیزی به چاله دیگری مانند تورکستان‌ستیزی و عربستان‌ستیزی فروغلطیم؟ و چرا باید تعارض «ملت»ها را جایگزین تعارض «طبقاتی» و تعارض «امت»ها کنیم؟ آیا به مصلحت نیست که ما نیز مانند سایر کشورهای توسعه‌یافته، تعامل سازنده با جهان را در پیش بگیریم؟ آیا این دعاوی، دامن زدن به حساسیت‌های سیاسی با همسایگان ما نیست؟

از این رو، برخلاف الگوی تعارض ملی اخیر طباطبائی و به تأسی از آراء پیشین او، گمان می‌رود که باید از «ستیزه‌جویی با جهان» پرهیز نمائیم و ضابطه ما برای یافتن شرکاء و دوستان بین‌المللی‌مان، «منافع بلندمدت اقتصادی» باشد، چرا که از منظر اقتصادی، محتمل است که «شرکای دیروز ایران بزرگ فرهنگی» یا «میراث‌داران دیروز فرهنگ ایران‌شهری»، رقبای اقتصادی و سیاسی ما در جهان امروز باشند.

شایسته است که ما نیز، به پیروی از کلیه کشورهای توسعه‌یافته، روال همزیستی را بر پایه منافع مشترک اقتصادی پیشه کنیم و از دامن زدن به تعارضات ملی و در غلطیدن در ستیزه‌جویی با جهان پرهیز کنیم. شکل‌گیری عربستان بزرگ و تورکستان بزرگ،

<sup>1</sup> Thomas Sowell

<sup>2</sup> Too many political "solutions" are solutions to problems created by previous political "solutions" — and will be followed by new problems created by their current "solutions."

نامرتبط با برخی «ستیزه‌جویی‌های پیشین ما با جهان» نیست و چاره کارمان نیز، ستیزه‌جویی بیش‌تر یا پیشه کردن ستیزه‌جویی از نوعی دیگر نیست.

(برای مطالعه تکمیلی به «پیوست ۸ - مصائب امپراتوری عثمانی اردوغان» مراجعه کنید.)

## ۱۴) آیا آرمانشهر افلاطون «ضرورتاً» ایرانی خواهد بود؟

طباطبایی بر این گمان است که ایران، «تافته‌ای جدا بافته» بوده است و در این باره می‌نویسد:

بحث من در اندیشه ایرانشهری این بوده است که این ایران بزرگ فرهنگی، به راستی یک تافته جدا بافته است. ما باید بدانیم مهم بودیم و متفاوت ... نه عرب‌ها، نه ترک‌ها در همسایگی ما، این ویژگی را نداشته‌اند ... اگر بشود آن چیزی که افلاطون کالاپولیس (شهر زیبا) نامیده و ترجمه‌اش کردند به مدینه فاضله‌ای که فارابی گفته، آن شهر زیبا و خوب، را ایجاد کرد، ضرورتاً ایرانی خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۹۴) تأکید از من است.

طباطبایی در این سطور می‌گوید که اگر قرار باشد که آن آرمانشهری که افلاطون وعده‌اش را داده بود و آن را کالی‌پولیس (Kallipolis)<sup>۱</sup> می‌نامید، بر روی سیاره زمین ساخته شود، آن آرمانشهر «ضرورتاً ایرانی خواهد بود.» آیا این نهایت خودشیفتگی از نوع افراطی آن نیست؟ آیا هنر نزد ایرانیان است و بس؟! آیا ما «قبله عالم» هستیم؟<sup>۲</sup>

واقع ماجرا از این قرار است که چنین افکاری به هیچ‌وجه تازگی ندارد و مشابه آن را می‌توانیم در زمان تکوین فاشیسم آلمان، ایتالیا، اسپانیا یا پرتغال قرن بیستم سراغ بگیریم.

وانگهی، حتی اگر چنین دعاوی خودستایانه‌ای، به ظهور نوعی فاشیسم منتهی نشود، آثار زیانباری بر هر جامعه‌ای از جمله جامعه ایرانی خواهد داشت. به عنوان نمونه، محمد امیر قدوسی در نقد آن دسته از داعیه‌هایی که می‌کوشند جامعه‌ای را «تافته جدا بافته» از دیگران نشان دهند، می‌نویسد:

اگر در جامعه‌ای در طول قرون و اعصار، هویت جمعی مردم، یعنی حافظه تاریخی آنان و پندار مشترک آنان از خویشتن (common sense) در خود احساس «برگزیدگی» را پرورانده باشد و مردم آن جامعه، علم و هنر و حقانیت را ملک طلق و انحصاری خود قلمداد کنند، رفتار حاکم بر سیاست خارجی دولت‌مردان آن جامعه نیز نمودار همین حس خواهد بود و بسیار بعید به

<sup>۱</sup> به یونانی Καλλιπολις

<sup>۲</sup> «قبله عالم» لقبی بود که درباریان به ناصرالدین‌شاه داده بودند تا بر توهامات او بیافزایند و او را سرکیسه کنند. یعنی شاه ایران مرکز و قطب عالم است و بقیه جهان در پیرامون و گرداگرد او جای دارند. عباس‌امانت در کتاب «قبله عالم»، حکایت این خودشیفتگی رایج را در میان ایرانیان به زبانی دیگر به تصویر کشیده است.

نظر می‌رسد که دولت‌مردان آن سرزمین، تلاش درخوری برای زیستی در موضع برابر، مسالمت‌جویانه و فارغ از تنش با همسایگان‌شان از خود نشان دهند. (قدوسی، ۱۳۹۹، ۱۱۵)

### (۱۵) غایت یک جامعه سیاسی

اغلب اپلیکیشن‌های راهنمای راه، طوری تنظیم شده‌اند تا معابری با «حداقل مدت سفر» را به مخاطب معرفی کنند. در این صورت، آن‌ها «تابع زمان» را بهینه یا آپتیمم می‌کنند. این اپلیکشن‌ها می‌توانند طوری طراحی شوند که به جای «حداقل زمان سفر»، کوتاه‌ترین «مسافت سفر» یا حداقل «مصرف سوخت» یا موارد دیگری را هدف گرفته و یک مورد دیگر از میان آن‌ها را بهینه یا آپتیمم کنند.

به سخن دیگر، شما نمی‌توانید هم‌هنگام، همه عوامل را توأم با همدیگر بهینه کنید و ناگزیر هستید تا بقیه مؤلفه‌ها را فدای یک هدف مشخص کنید. برای دست‌یابی به «حداقل مدت سفر»، ممکن است ناگزیر باشید تا مسیرهای طولانی‌تری که از ترافیک کمتری برخوردار هستند را ببیمائید و شاید سوخت بیش‌تری هم مصرف کنید.

در مورد نظریات طباطبایی، این تردید همیشه وجود دارد که غایت یک جامعه سیاسی از منظر او چیست؟ یا به زبان دیگر، طباطبایی مترصد آپتیمم کردن کدام تابع هدف است؟ به عنوان نمونه، طباطبایی می‌کوشد تا ثابت کند که تداوم «ایران» یک دستاورد بزرگ است. اما روشن نیست که این دستاورد بزرگ، چه حاصلی برای انسان‌های ساکن این سرزمین داشته است؟ آیا، اگر امپراطوری عثمانی یا امپراتوری بیزانس هنوز باقی مانده بودند، مردمان‌اش امروز زندگی بهتری نسبت به ساکنان کشورهای به‌جامانده از آن امپراطوری‌ها را تجربه می‌کردند؟ بالیدن و افتخار به تداوم «عثمانی» یا «بیزانس» مهم‌تر است یا چگونگی زیست و زندگی مردمان ساکن کشورهای به‌جامانده از آن امپراطوری‌ها؟ کدام تابع هدف، قرار است آپتیمم شود؟ شکوه و افتخار حاصل از تداوم «عثمانی» یا تداوم «بیزانس»؟ یا زندگی فرد فرد اعضای آن جوامع؟

اهمیت تداوم «ایران»، چه از منظر فیزیکی و چه از منظر فرهنگی، باید در پیوند با اثر آن، بر کیفیت زندگی ساکنان‌اش تعریف و توضیح داده شود. کاری که طباطبایی در انجام آن موفق نبوده است.

## پاره ششم: وفاق میان خوانش‌های متفاوت

خوانش‌های گوناگون از یک حوزه اندیشه، همواره به جز تفاوت‌های‌شان، سازواری‌ها و اشتراکاتی نیز با هم‌دیگر دارند.

به عنوان نمونه، برخی از پیروان «خوانش ناسیونالیستی» طرفدار جمهوری اسلامی هستند و آن را حافظ تمامیت ارضی کشور می‌دانند و برخی دیگر، در زمره مخالفان سرسخت جمهوری اسلامی محسوب می‌شوند و اشتراکات زیادی با پیروان «خوانش مشروطه‌طلبی» یا «سلطنت‌طلبان» دارند.

دو «خوانش محافظه‌کاری» و «خوانش لیبرالیسم (محافظه‌کار)» نزدیکی زیادی با هم یافته‌اند. چرا که «خوانش لیبرالیستی» بر نوعی لیبرالیسم محافظه‌کارانه تأکید دارد و نهاد روحانیت در آن نقش محوری ایفا می‌کند و مدافع بسیاری از وجوه وضع موجود است.

دو «خوانش لیبرالیسم (محافظه‌کار)» و «خوانش مشروطه‌طلبی»، به رغم دلبستگی به مبانی لیبرالیسم، اختلافات سیاسی بنیادینی دارند. اولی نهاد روحانیت موجود در کشور را منجی جامعه خود می‌پندارد و دومی، نهاد روحانیت را مخل و مانع تجدد و توسعه می‌داند. اولی خود را پاسدار سنت دینی می‌داند و دومی پایبند به سنت پادشاهی است.

در این‌جا به سراغ یک نمونه از اشتراکات میان «خوانش ناسیونالیستی» و «خوانش محافظه‌کارانه» از طباطبایی می‌رویم. هر دو خوانش مزبور، در مواجهه با «حقوق بشر»، رویکردی مبتنی بر «نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی» دارند و البته به یاد داریم که بشپریه به لحاظ تئوریک، بر این اصل تأکید دارد که:

محافظه‌کاری با رمانتیسم، ناسیونالیسم، مذهب، نخبه‌گرایی و فاشیسم آمیزش داشته است. (بشپریه، ۱۳۹۹ ب، ۲۳۳ و ۲۳۲)

افزون بر آموزه‌های تئوریک، تجربیات تاریخی نیز نشان داده‌اند که محافظه‌کاری، ناسیونالیسم، فاشیسم و کلیسای می‌توانند دست در دست هم و شانه‌به‌شانه یکدیگر، گاهی به مبارزه علیه لیبرالیسم و گاهی به نبرد علیه سوسیالیسم مبادرت ورزند.

به عنوان نمونه، ایتالیا در دهه دوم قرن بیستم، نمونه‌ای از این همکاری و مشارکت بود. تقریباً یک دهه پس از به سلطنت رسیدن ویکتور امانوئل سوم<sup>۱</sup> در ایتالیا، موقعیت لیبرال‌ها رفته‌رفته تضعیف می‌شود و ناسیونالیست‌ها و فاشیست‌ها، به‌همراه بخشی از کلیسای کاتولیک، دست برتر را در عرصه سیاسی پیدا می‌کنند. سپس دیری نمی‌پاید که بنیتو موسولینی<sup>۲</sup>، بنیانگذار جنبش فاشیسم ایتالیا به نخست‌وزیری می‌رسد. به همین

<sup>۱</sup> Victor Emmanuel III

<sup>۲</sup> Benito Mussolini

سبب نیز، بشیریه فاشیسم را نوعی از محافظه‌کاری تلقی کرده (بشیریه، ۱۳۹۹ ب، ۲۷۱ و ۲۴۱) و درباره آن می‌نویسد:

فاشیسم نیز مانند گرایش عمومی محافظه‌کاری، نگرشی ضدعقلی، ضد دموکراتیک، نخبه‌گرایانه، اقتدارطلبانه، و ناسیونالیستی داشته است. (همان، ۲۴۱)

به این اعتبار، وفاق میان ناسیونالیسم افراطی و محافظه‌کاری نیز، هم مبنای تئوریک دارد و هم نمونه‌های تاریخی متعددی، امکان وقوع آن را گواهی می‌دهند.

# فصل سیزدهم: نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی در برابر

## حقوق بشر

### ۱) نسبی‌گرایی فرهنگی چیست؟

اصل نسبیت فرهنگی،<sup>۱</sup> حقوق طبیعی (حق حیات، حق مالکیت و حق آزادی) یا هر نوع حقوق اساسی فرامکانی و فرازمانی را مردود می‌داند<sup>۲</sup> و معتقد است که این حقوق می‌تواند در هر فرهنگ، تعاریف خودش را داشته باشد.<sup>۳</sup>

در این صورت، محتمل است جامعه فرضی (الف) حق حیات یا حق انتخاب نوع پوشش افراد را محترم بشمارد، اما جامعه فرضی (ب) حق دارد تا متناسب با هنجارهای فرهنگی خود، حق حیات افراد یا حق انتخاب نوع پوشش را، به دلیل تفاوت‌های فرهنگی یا غیره سلب کند.

در چنین شرایطی، سلب حقوق و آزادی‌های فردی، یا به زبان دیگر، دخل و تصرف در «حقوق اساسی» مجاز شمرده می‌شود و برونداد چنین رویکردی، حقوق فردی «بومی» خواهد بود. فرناندو تسون<sup>۴</sup>، در نقد این رویکرد می‌نویسد:

نسبیت‌گرایی هنجاری به ما می‌گوید که اگر در یک جامعه به‌خصوص، همواره اعمال اقتدارگرایانه جریان داشته است، بنابراین از لحاظ اخلاقی، رویکرد آن جامعه در تداوم آن قابل دفاع و مجاز است. این استدلال معمولاً کمک زیادی به اقتدارگرایی حاکم بر آن جامعه می‌کند که بگویند: همیشه همین‌گونه بوده است، این فرهنگ ما است، از این‌رو ما نیازی به تغییر نداریم. (Teson, ۱۹۸۵، ۸۹۳)

جیمز ریچلز در نقد «نسبی‌گرایی فرهنگی» می‌نویسد:

---

۱ مثلاً برای مطالعه بیشتر درباره نسبی‌گرایی فرهنگی Cultural relativism در حوزه فلسفه علم، رجوع کنید به چهار منبع زیر: (مارتین، ام. ۱۴۰۱، ۳۱۲)، (آزی، ۱۳۹۲، ۸۱)، (ریچلز، ۱۴۰۰، ۴۲) و (بهبهانی، ۱۴۰۲)

۲ باورمندان به حقوق اساسی را می‌توان به دو گروه بزرگ تقسیم کرد. گروهی که حقوق اساسی را منتج از آموزه‌های جان لاک و حقوق طبیعی می‌دانند و گروه دیگری که به حقوق موضوعه‌ای فراتر از «حقوق طبیعی»، همچون «حقوق بشر» معتقد هستند.

۳ در تشابه با رویکرد محافظه‌کاری (Conservatism)، برخی از جریان‌های فکری منتسب به پست‌مدرنیسم (Postmodernism) نیز مدافع ایده «نسبیت فرهنگی» (Cultural relativism) هستند و حقوق طبیعی افراد شامل «حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت»، و به طور کلی، حقوق و آزادی‌های فردی جهانشمول را، همچون هر اصل جهانشمول دیگری، «کلان روایت» (Metanarrative) دوران مدرنیته می‌دانند و در نقد آن می‌کوشند. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (سجویک، ۱۳۹۹، ۴۱۷ و ۴۱۱)

4 Fernando R. Teson

نسبی‌گرایی فرهنگی آزمون ساده‌ای برای تعیین درستی و نادرستی اعمال ارائه می‌دهد. تنها کافی است بپرسیم که آیا عمل منطبق بر سنت جامعه مربوطه هست یا خیر. فرض کنید که رئیس‌جمهور آفریقای جنوبی از خود بپرسد که آیا سیاست آپارتاید (جداسازی سختگیرانه نژادی) کشورش به لحاظ اخلاقی صحیح است یا خیر. کافی است وی از خود بپرسد که آیا سیاست با سنت‌های اخلاقی جامعه‌اش منطبق هست یا خیر. اگر بود، موردی برای نگرانی - دست کم از دیدگاه اخلاقی - وجود ندارد. (ریچلز، ۱۴۰۰، ۴۲)

آرش نراقی در وصف شیوه مواجهه «نسبی‌گرایی فرهنگی» با حقوق بشر، مطلب ارزشمندی نوشته است. نراقی سه ویژگی مهم «حقوق بشر» را چنین برمی‌شمارد:

اولا- این حقوق جهانشمول هستند ... ثانیاً- این حقوق از اولویت اساسی برخوردارند ... ثالثاً- اثبات آن‌ها تکلیف‌آور است. (نراقی، ۲۰۰۷)

نراقی در ادامه می‌نویسد:

در واقع غالب منتقدان حقوق بشر می‌کوشند بر مبنای نوعی نسبیت‌گرایی فرهنگی، برای نظام‌های ارزشی مورد پذیرش خود، فضای تنفسی بگشایند. به بیان دیگر، منتقدان حقوق بشر نهایتاً پاره‌ای از مصادیق حقوق بشر را آن‌چنان که در متن اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است، برنمی‌تابند، و غالباً می‌کوشند با تمسک به آموزه نسبیت‌گرایی فرهنگی، از مصادیق مورد پذیرش خود در مقابل مضمون اعلامیه جهانی دفاع نمایند. (همان)

«نسبی‌گرایان فرهنگی» پیرو طباطبایی، مدعی هستند که استانداردهای حقوق بشر، امتیازی برای فرهنگ «وحدت در کثرت» تاریخی ما قائل نشده‌اند. نراقی به بیان شیوای خود پاسخ این ادعا را چنین داده است:

در غالب مباحثاتی که در نقد مفهومی و مصادیق حقوق بشر صورت می‌گیرد، آموزه نسبیت‌گرایی فرهنگی آشکارا یا پنهان حاضر است، و منتقدان [حقوق بشر] می‌کوشند موضع خود را بنا بر آن مبنا توجیه کنند. (همان)

## ۲) نمونه‌های عملی از نسبی‌گرایی فرهنگی

به عنوان نمونه، مصطفی نصیری - که پیش‌تر او را نماینده خوانش ناسیونالیستی خواندیم - درباره حقوق بشر می‌گوید:

این فشارهایی که الان غرب بر ایران می‌آورد ... می‌خواهند حقوق بشر هم به این قضیه اضافه بکنند، آیا ... این قدر فهم در کشورهای غربی وجود ندارد؟ که الان فرض کنیم که آن‌ها آمدند و تمام موازین و استانداردهای حقوق بشری را بر ما تحمیل کردند، خوب در منطقه ما حالا یک کشوری مثل ایران نباید به حقوق بشر هم برسد، توی این منطقه اگر یک کشور به حقوق بشر برسد چه

اتفاقی در جهان خواهد افتاد؟ کنار دست ما عراق است. کمی آن طرف تر ترکیه است که بخش اعظمی از ملت خودش را به رسمیت نمی‌شناسد ... خوب آن طرف جمهوری آذربایجان است که یک بخشی از جامعه خودش ... را به رسمیت نمی‌شناسد. این طرف ... مشکل امروز جامعه‌هایی مثل افغانستان و پاکستان بی‌دولتی است ... این کشورهای عربی با عقب‌افتادگی فکری، و آن مناسبات اجتماعی محدود، خوب حالا ... [فرض کنیم] ایران شد آینه تمام‌نمای حقوق بشر ... مگر قرار است دورتادور ایران دیوارهایی مثل دیوار چین بکشند؟ (نصیری، مصطفی ۱۴۰۰ الف)

نصیری در بخش دوم همان جلسه می‌افزاید:

به نظر من استانداردهای حقوق بشری در ترکیه، به مراتب [و] به مراتب بدتر از کشور ماست ... نمی‌دانم با چه مبنایی می‌شود قضاوت کرد که مثلاً بحث **حجاب زنان** در ایران که مسئله هست و در آن جا نیست، آیا این از حیث انسانی، اهمیت‌اش بیش‌تر است؟ یا وضع ترکیه، که یک بخشی اعظمی از جغرافیا و مردم آن سرزمین که کردها باشند ... هیچ‌یک از آن حقوق تاریخی آن مردم به رسمیت شناخته نمی‌شود. (نصیری، ۱۴۰۰ ب)

در بخش سوم همان نشست، ابراهیم صحافی - که در فصول قبل او را نماینده خوانش محافظه‌کاری خواندیم - در پاسخ به نصیری می‌گوید:

در مورد حقوق بشر، من کاملاً موافق آقای نصیری هستم ... در مورد ایران، ما با دو تا مسئله روبه‌رو هستیم. یکی مسائل فرهنگی که طولانی‌مدت است. یکی مسائل روزمره‌ای که توسط دولت‌ها مدیریت می‌شود. تناقض در این دو تا است. اگر فقط [با استناد به] آن برخوردهایی که دولت انجام می‌دهد استانداردهای حقوق بشری موجود را اندازه‌گیری کنند، آن وقت بله کاملاً [ضعف ما در حقوق بشر] درست است. ما [در رتبه‌ای] بدتر از ترکیه قرار می‌گیریم. ولی آن استانداردها اولاً معتبر نیست، ثانیاً یک مسائل دور و نزدیک را با هم اشتباه می‌کنند. ببینید نحوه برخورد ترکیه با اقوام مختلفی که آن جا وجود داشته همواره از کشتار وسیع ارمنی‌ها بگیری یونانی‌ها بگیری، با کردها، با این مسائل فرهنگی که در ایران وجود داشته، با آن وحدت در کثرتی که طباطبایی مطرح کرده، همه ما هنوز بعد از این که جمهوری اسلامی مستقر شد و ایدئولوژی اسلامی را با خودش پدید آورد، نتوانسته‌اند نمایندگان کلیمی‌ها و شاخه‌های مختلف مسیحی‌های را از مجلس [حذف کنند] و آن‌ها هم چنان [در مجلس] نماینده دارند و آن نمایندگان حقوق‌شان برابر است ... این جور مسائل مربوط به فرهنگی، به علت وجود آن همه غنای فرهنگی وحدت در کثرت در ایران است. باید یک استانداری پیدا بشود که این‌ها را هم وارد [نظام رتبه‌بندی] حقوق بشر بکند. ممکن است که یک نفر خبرنگاری [در ایران] دستگیر بشود و برخورد خوبی با او نشود، و وقتی این‌ها [در رسانه‌های خارجی] منعکس می‌شود و آن‌ها این استانداردها را بررسی می‌کنند،



ما از نظر حقوق بشر بدتر به نظر می‌رسیم ... [در حالی که] در ترکیه فقط به بهانه کودتایی که وجود خارجی نداشت، ده‌ها هزار نفر افراد را دستگیر و محاکمه کردند و ظاهر آن را آراستند ... باعث می‌شود که [رتبه حقوق بشر] جمهوری اسلامی که برخوردش با آن آراستگی نیست، با ترکیه تفاوت داشته باشد. (صحافی، ۱۴۰۰ ب)

گمان می‌کنم که رئوس مطالب ارائه شده در این بخش از نشست را بتوانیم در چهار بند مهم زیر خلاصه کنیم:

۱- در آن نشست ادعا می‌شود که وضع حقوق بشر در ترکیه بسیار بد است. در افغانستان و پاکستان بی‌دولتی حاکم است. جمهوری آذربایجان بخشی از جامعه خودش را به رسمیت نمی‌شناسد. بنابراین، حقوق بشر در کل منطقه ما رعایت نمی‌شود و اگر نهادهای بین‌المللی، عارض حقوق بشر در ایران می‌شوند، نیت سوء سیاسی دارند. در نتیجه با اتکا به این مقدمات، تضييع حقوق بشر در ایران موضوعی عادی، کم‌اهمیت و رویکردی متداول در منطقه جلوه داده می‌شود.

۲- مدعی هستند که به رسمیت نشناختن مطالبات کردها در ترکیه به مراتب بدتر از «حجاب اجباری» در ایران است. یعنی مطالبات مربوط به حقوق فردی اهمیت کمتری نسبت به منازعات ملی دارد.

۳- ادعا می‌کنند که استانداردها یا شاخص‌های بین‌المللی، برای سنجش وضعیت حقوق بشر در ایران معتبر نیستند و این استانداردها باید متناسب با فرهنگ هر کشوری تغییر پیدا کنند. بنابراین هر ادعایی مبنی بر تضييع حقوق بشر در ایران نیز می‌تواند یک سوءتفاهم برخاسته از تفاوت استانداردها باشد.

۴- حضور نمایندگان کلیبی و مسیحی در مجلس، نشانه‌ای از تحقق ایده باستانی «وحدت در کثرت» است و این دستاورد بومی و ایرانی، در شاخص‌های بین‌المللی حقوق بشر لحاظ نشده است. بنابراین تلویحاً می‌توان نتیجه‌گیری نمود که پیروان ادیان گوناگون در ایران، بدون هرگونه تبعیضی، در آزادی کامل به سر می‌برند.

### ۳) مواجهه نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی با حقوق بشر

مواضع پیش‌گفته را می‌توانیم نمونه تمام‌عیاری از مواجهه نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی با حقوق بشر بدانیم و آن را کوششی در جهت توجیه و تئوریزه کردن «وضع موجود» و تلاش برای حفظ و استمرار آن قلمداد کنیم.

به عنوان نمونه، بسیاری از اقلیت‌های مذهبی در ایران معتقد هستند که «حضور نمایندگان کلیبی‌ها و شاخه‌های مختلف مسیحی در مجلس»، اقدامی نمایشی و سیاسی‌کاری است و به هیچ‌وجه نشانگر تحقق ایده باستانی «وحدت در کثرت» نیست.

از جمله احسان مهرایی، با انتشار گزارشی تحت عنوان «نمایندگان درجه دو»، به نقش کم‌رنگ این نمایندگان اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«شما تازه چهار سال است که اقلیت شده‌اید و این همه اعتراض می‌کنید، ما چه بگوئیم که ۳۰۰۰ سال است، اقلیت هستیم». این جمله را موریس معتمد، نماینده یهودیان ایران در مجلس هفتم گفته بود، وقتی نمایندگان اصلاح طلب این مجلس به دیدار مهدی کروبی رفته و از فشار اصولگرایان بر خود سخن می‌گفتند. (مهرابی، ۱۳۹۵)

مهرابی در همان گزارش توضیح می‌دهد که بخشی از موضوع اعتراض معمول نمایندگان اقلیت‌های دینی در مجلس، اعتراض به «مصادره مراکز فرهنگی، قبرستان‌ها و زمین‌های اقلیت‌های دینی» است که ناگزیر «با لحنی ملایم‌تر از نطق‌های انتقادی دیگر نمایندگان» انجام می‌شود و غالباً نتیجه‌ای هم در بر ندارد.

اما گزارش‌های منتشر شده از «نوکیشان مسیحی»، حکایت از فشارهای وارده بر «تغییر دین‌دادگانی» دارد که به تازگی دین مسیحیت را برگزیده‌اند. (دویچه‌وله، ۱۳۹۹) به عنوان نمونه:

اسقف بهروز خانجانی به دویچه‌وله گفت که در آخرین مورد، جمعه گذشته ۲۶ بهمن سه تن از خادمین کلیسای رشت به نام‌های محمد وفادار، محمد اسلام‌دوست معروف به شهروز و کمال نعمانیان در یک جلسه کلیسای خانگی در رشت دستگیر شده‌اند ... پیش از این در روزهای ۹ و ۲۱ بهمن، حسین کدیور و خلیل پوردهقان در یک کلیسای خانگی و کشیش عبدالرضا علی حق‌نژاد معروف به ماتیاس در خانه خود دستگیر شده‌اند. (خانجانی، ۱۳۹۷)

در حالی که نمایندگان مسیحی مجلس، چشمان خود را بر این وقایع بسته و منکر هرگونه مشکلاتی از این دست هستند و یا امکان سخن گفتن درباره این مسائل را ندارند. آن‌چنان که شارلی انویه تکیه، نماینده مسیحیان آشوری و کلدانی در مجلس، گفته است:

لازم می‌دانم از این تریبون به جامعه جهانی اعلام کنم که جامعه مسیحیان آشوری و کلدانی ایران در سطح قانون اساسی تعریف شده است و از این حیث ایران کشوری است که به حقوق اقلیت‌ها احترام گذاشته و این شعار نیست، بلکه یک واقعیت مطلق است و این نیز بر همه نمایان است که ایران به عنوان متعهدترین عضو سازمان ملل متحد به قانون اساسی بشر همواره پشتیبان همه مظلومان چه مسیحی و چه مسلمان بوده و نیز خواهد بود. (انویه تکیه، ۱۴۰۰)

طرح این ادعا که «استانداردها و شاخص‌های بین‌المللی برای سنجش وضعیت حقوق بشر، در کشورهای گوناگون معتبر نیستند»، فرصت مغتنمی را برای «ناقضان حقوق بشر» در سرتاسر جهان فراهم می‌کند تا اقدامات ضدحقوق بشری خود را توجیه کنند. به همین سبب نیز «ناقضان حقوق بشر» علاقه زیادی دارند تا تئوری‌های «نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی» را در برابر منتقدان‌شان به خدمت بگیرند.

واضح است که برخی نهادهای بین‌المللی حقوق بشری، از این ظرفیت برخوردار هستند که به دست‌آویزی برای مطامع سیاسی خاص مبدل شوند. به‌علاوه می‌دانیم که اجزایی از حقوق بشر به نسبت‌های گوناگون در برخی کشورهای دیگر رعایت نمی‌شود. اما تمسک جستن به این مقدمات، برای توجیه عدم رعایت حقوق بشر و نقض آن در هر کشوری، غیر قابل قبول است. (برای مطالعه تکمیلی، به «پیوست ۴- افسانه وحدت در کثرت» مراجعه کنید.)

## پاره هفتم: مدافع و مخالف کدام طباطبایی باشیم؟

### فصل آخر

#### ۱) کدام خوانش از طباطبایی نادرست است؟

کدام خوانش از طباطبایی صحیح و کدام نادرست است؟ در واقع طرح چنین پرسشی، خود از بنیان نادرست است. همان‌طور که قادر نیستیم تا درباره درستی یا نادرستی دو خوانش «مارکسیسم ارتدوکس» و «مارکسیسم-لنینیسم روسی» داوری کنیم، قضاوت درباره خوانش‌های گوناگون از طباطبایی نیز معنایی ندارد.

در پس هر کدام از این خوانش‌ها، صرف‌نظر از تفسیرهای تئوریک، اهداف سیاسی نیز وجود دارد و پیروان هر خوانش، می‌کوشند تا آراء طباطبایی و سایر اندیشمندان را مبدل به مواد و مصالح مورد نیاز کنش‌های سیاسی خود سازند.

#### ۲) نیاز جامعه ما

طباطبایی طی مصاحبه‌ای با نشریه مهرنامه، که با عنوان «لیبرالیسم همان عقل عُقلائی است» منتشر می‌شود، به گرایش لیبرالیستی مشروطه‌خواهان اشاره کرده و می‌گوید:

مهم‌ترین سند مشروطه صورت مذاکرات مجلس اول است ... آنچه به نظر من در این مجلس اهمیت فوق‌العاده دارد توجه عمده نمایندگان به «عقل عُقلائی» است. این مفهوم را من در ترجمه reasonable reason جان لاک می‌آورم و منظور از آن عقلی است که به انسان داده شده تا به بهترین وجهی زندگی و معاش خود را اداره کند ... اکثریت نمایندگان مجلس اول اهل نظر نبودند و آشنایی با مفاهیم دنیای جدید نداشتند، اما عقل عُقلائی داشتند، یعنی می‌دانستند که برای اداره کشور و برای این که اندک رفاهی برای مردم فراهم آورند باید از امکانات به‌صورت بهینه‌ای استفاده کنند، منابع را اتلاف نکنند، قانون و معیارهای دقیق بر مناسبات میان مردم و میان مردم و دولت حکم فرما باشد و نه اراده‌های فردی، کافی نیست که حکومتی اراده کند تا هر کاری انجام شود و تنها دلیل ادعاهای او هم معجزه باشد ... من این را گوهر لیبرالیسم می‌دانم و اعتقاد دارم که نمایندگان مجلس اول، کمابیش به چنین عقل عُقلائی توجه داشتند ... به نظر من می‌توان با اصطلاحاتی که برای ما آشناست بگوییم که لیبرالیسم تدبیر امور انسانی با تکیه بر بنای عقلا و عقل عُقلائی است. (طباطبایی و غنی‌نژاد، ۱۳۹۸)

مخاطبی که صرفاً به‌خواندن سطور بالا اکتفا کند، بی‌تردید یک تلقی لیبرالیستی از اندیشه طباطبایی به دست می‌آورد. اما هم‌چنان که در این کتابچه به تفصیل سخن

رفت، طباطبایی به‌وفور چیزهای دیگری هم گفته است، که زمینه را برای تفسیرهای دیگر مساعد و مهیا کرده است.

بر این گمانم که جامعه ما به یک «طباطبایی لیبرال» (و البته نه از نوعی که مورد علاقه محمد قوچانی است) نیاز مبرمی دارد و به همین سبب نیز، از یک سو باید مدافع اجزایی مانند «مدرنیته»، «حاکمیت قانون»، «حقوق فردی مدرن» و «عقل‌گرایی» در دستگاه نظری طباطبایی باشیم و از سوی دیگر، باید به نقد «ترویج بی‌عملی سیاسی محافظه‌کارانه»، «ضدیت با توسعه‌گرایی»، «مرکزگرایی افراطی»، «نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی»، «تعارض طلبی با دیگر ملت‌ها» در آراء پیروانش برخیزیم.

## پیوست ۱: تجربیات منحصر به فرد توسعه در جهان

«ایران اسیر ژست‌های ضد توسعه»، نام یک میزگرد برگزار شده در رسانه اکوایران است و هر دو میهمانان فرهیخته آن رویداد، روشنفکران دهه ۴۰ را متهم به ضدیت با توسعه می‌کنند. (قوجانی و غنی‌نژاد، ۱۴۰۲)

اگر عنوان این میزگرد را به عاریت بگیریم، گمان می‌کنم که بتوانیم طباطبایی را نیز در زمره روشنفکران و اندیشمندان «ضد توسعه» به‌شمار آوریم.

در واقع طباطبایی، نه تنها مخالف فرآیند توسعه در دهه ۴۰ است، بلکه بر پرچمداران چنین توسعه‌ای در ایران معاصر می‌شورد و به آنان گوشزد می‌نماید که مقدمات توسعه را نفهمیده‌اند و به همین سبب نیز ره به جایی نخواهند برد. طباطبایی به‌منظور ایضاح این مفاهیم، در مقاله «ما و راه تجدد»، دو دسته مختلف در ایران دهه ۴۰ را، مورد نقد قرار می‌دهد:

(i) دسته اول، افرادی متأثر از «جامعه‌شناسی» دهه ۴۰ بوده‌اند. طباطبایی پیروان ایشان را در دوران کنونی و ایران معاصر، «اهل توسعه» می‌نامد<sup>۱</sup> و توضیح می‌دهد که این جماعت همانند پیشینیان خودشان، هم‌چنان به دنبال «توسعه» هستند. طباطبایی در آن مقاله به اسامی مشخصی در باب «جامعه‌شناسی» اشاره نکرده است، اما در یکی از درسگفتارهای خود<sup>۲</sup>، از امیرحسین آریانپور و کتاب «زمینه جامعه‌شناسی» نام می‌برد.<sup>۳</sup> کتاب مورد اشاره، گزیده‌هایی از اثر دو جامعه‌شناس آمریکایی به نام‌های ویلیام آگ‌برن<sup>۴</sup> و میر فرانسویس نیمکوف<sup>۵</sup> بود که توسط آریانپور اقتباس شده بود و نخستین بار در سال ۱۳۴۴ منتشر می‌شود.

در مقاله مزبور، از چهره‌های مورد انتقاد «اهل توسعه» نامی برده نشده است؛ اما شاید بتوان با اتکا به توضیحات طباطبایی، شخصیتی مانند علینقی عالیخانی<sup>۶</sup> را به عنوان یکی از نمادهای مورد انتقاد طباطبایی در باب توسعه‌گرایی تجسم کرد که نمونه‌های آن در دوران کنونی نیز وجود داشته و دغدغه توسعه را دارند. به طوری که پیروان خوانش

---

<sup>۱</sup> برخی از پیروان طباطبایی «اهل توسعه» را معادل با طرفداران جریان اصلی علوم انسانی (Mainstream) در اقتصاد، جامعه‌شناسی و سیاست معرفی می‌کنند. به‌عنوان نمونه، اقتصاد جریان اصلی (Mainstream economics) عبارت است از مجموعه نظریه‌ها و مدل‌های علم اقتصاد که به‌طور معمول در تمام دانشگاه‌های جهان بر اساس یک الگوی مشابه تدریس و فهمیده می‌شود. اقتصاد هتروکس (Heterodox economics) در نقطه مقابل اقتصاد جریان اصلی قرار دارد و مکاتب متفاوتی را شامل می‌شود. همین قاعده در علوم اجتماعی و سیاسی نیز برقرار است.

<sup>۲</sup> از مجموعه درسگفتارهای ابن‌خلدون  
<sup>۳</sup> کتاب مورد اشاره، گزیده‌هایی از اثر دو جامعه‌شناس آمریکایی به نام‌های ویلیام آگ‌برن و میر نیمکوف بود که توسط امیرحسین آریانپور اقتباس شده بود و نخستین بار در سال ۱۳۴۴ منتشر می‌شود.

<sup>۴</sup> William Fielding Ogburn

<sup>۵</sup> Meyer Francis Nimkoff

<sup>۶</sup> عالیخانی در دهه ۴۰، مدتی رئیس دانشگاه تهران و همچنین مدتی وزیر اقتصاد بود. طی یک دهه تا حوالی سال ۱۳۵۲، متوسط رشد اقتصادی ایران سالانه ۱۱٫۵ درصد و متوسط نرخ تورم سالانه ۲٫۶ درصد بود و به همین سبب، از عالیخانی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین طراحان توسعه در ایران نام می‌برند.

محافظه‌کارانه از طباطبایی، نقدهای مشابهی را به اقتصاددانان لیبرال و توسعه‌گرای معاصر دارند و ایشان را متهم به کم‌توجهی به زیربنای فلسفی توسعه می‌کنند.

(ii) از نگاه طباطبایی، دسته دوم متشکل از پیروان «مارکسیسم مبتدلی» بوده‌اند که آنان نیز، مترصد متحول کردن جامعه به طریقی غیرلیبرالی بوده‌اند و سودای توسعه از نوعی دیگر را در سر داشته‌اند.<sup>۱</sup>

طباطبایی در این باره می‌نویسد:

وسوسه توسعه در راستای همین وضع موجود نیز در حقیقت، ادامه پیراهه‌ای است که در دهه چهل شمسی با میدان‌داری جامعه‌شناسی آغاز شد و این جامعه‌شناسی در نفس الامر، اسب تروای مارکسیسم مبتدلی بود که دو دهه پیش از آن، ذهن و زبان ایرانی را به تسخیر بی‌امان خود درآورده بود. بی‌توجهی اهل توسعه کنونی که جهل خود را نسبت به تاریخ فرهنگ و تمدن غرب و ایران، دلیل بحث‌های عامیانه و عوام‌زده خود درباره توسعه قرار می‌دهند، به سابقه تحول فکری خود، حیرت‌انگیز و در عین حال تأسف‌انگیز است، زیرا این بی‌توجهی، اهل توسعه را در نهایت به بن‌بستی خواهد راند که پیش از این مارکسیسم و جامعه‌شناسی به آن سوق داده شده بود. شاید در بادی امر نظر ربط دادن وسوسه توسعه به جامعه‌شناسی و در نهایت به نوعی مارکسیسم مایه تعجب باشد، اما حتی می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت آن‌چه میان جریان‌های فکری یاد شده از مارکسیسم تا توسعه مشترک است، اعتقاد به وقوع «معجزه» و «یک شبه، ره صد ساله رفتن» است که ریشه‌هایی بس ژرف در ذهن ایرانی دارد. جهل منادیان اولیه مارکسیسم و از آن پس جامعه‌شناسی و امروزه اهل توسعه، نسبت به اصل و خاستگاه علم خود و مبانی منطقی آن علم از همین روست. آنان توجه ندارند که اندیشه توسعه در شرایطی امکان‌پذیر شده است که جامعه‌شناسی به عنوان علمی که موضوع آن (به معنای دقیق کلمه) جامعه است، به‌طور کلی بنیادهای هرگونه اندیشه فلسفی را مورد تردید قرار داده و با مبادی آن تصفیه حساب کرده بود ... بحث درباره توسعه ایران، به‌گمان من بیش از صدوپنجاه سال است در بن‌بست مارکسیسم و جامعه‌شناسی پای در گل مانده است. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۵) تأکید از من است.

به زعم طباطبایی، وجه مشترک «مارکسیست‌ها» و «جامعه‌شناسان» دیروز و با «اهل توسعه» امروز، کم‌توجهی به ضرورت تحول فلسفی به عنوان پیش‌نیاز توسعه است. به بیان دیگر از مارکسیست‌ها گرفته تا لیبرال‌ها، جملگی بر خطا هستند و این

<sup>۱</sup> به عنوان نمونه، ابراهیم صحافی درباره «خطر» این دو گروه می‌گوید: اول آن روشنفکران چپی که با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی آسیب دیدند و اکنون در پی جهان وطنی به صورت مارکسیسم جدید هستند؛ این‌ها در گذشته طرفدار مارکسیسم عامیانه بودند. دوم، روشنفکران جدیدی که طرفدار لیبرالیسم عامیانه‌اند و لیبرالیسم را یک ایدئولوژی می‌دانند و به نظر من خطرشان بیش از گروه اول است. (میرگرد، ۱۴۰۲، ۱۴۲ و ۱۴۱)

کم توجهی در میان ایشان، سبب می‌شود تا «سوسه توسعه» در سر داشته باشند و گمان کنند که «یک شبه، ره صد ساله رفتن» میسر است.<sup>۱</sup>

طباطبایی تصور می‌کند که تحول فلسفی به عنوان پیش‌نیاز توسعه، تنها از طریق تحقق رنسانس و عصر روشنگری ایرانی، مشابه با آنچه در غرب رخ داد میسر است. از این رو می‌نویسد:

پرسش آینده ما، همان پرسش‌های گذشته غرب است ... حتی اگر پاسخ‌های غرب پاسخ‌های ما نباشد، تردیدی نمی‌توان کرد که پرسش‌های ما همان پرسش‌های غرب است. گذشته غرب آینده ماست. یعنی جز از مجرای طرح مجدد پرسش‌هایی که غرب در پایان سده میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد، خروج از بن‌بست کنونی امتناع و بحران عقلانیت امکان‌پذیر نخواهد شد. (همان، ۲۸) تأکید از من است.

آیا ادعای طباطبایی را نمی‌توان نمونه بارزی از همان دست «رست‌های ضد توسعه» قلمداد کرد؟ آیا بدون وقوع تحولی فلسفی از نوع اروپایی در ایران، امکان توسعه در کشور منتفی است؟ موضوع فصل ششم این کتابچه، نقدی بر این مدعای طباطبایی بود و نیازی به بازتکرار آن مباحث در این‌جا نیست. اما آنچه در تداوم آن سخنان ناگفته ماند، معرفی تجربیات مشخص تاریخی از فرآیند توسعه، در دیگر کشورهای غیراروپایی است.

به همین سبب در این پیوست، نخست به سراغ کشورهایمانند ژاپن، کره جنوبی، سنگاپور، مالزی، تایوان، هند و ترکیه می‌رویم تا در بیابیم که برخلاف ادعای طباطبایی، کشورهای آسیایی، بی‌آن‌که کار توسعه را از تحولات فلسفی از نوع اروپایی آغاز کنند، چگونه به کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه‌ای مبدل شده‌اند.<sup>۲</sup>

سپس سری به آرژانتین می‌زنیم. کشوری که مطابق قاعده طباطبایی، پاره‌ای از اروپا محسوب می‌شده است. اما به رغم «متجدد بودن»، در موقعیتی نازل‌تر از کشورهای آسیایی قرار دارد.

افزون بر این، مرور تجربیات کشورهای نوظهور آسیایی در این پیوست، نشان می‌دهد که تأکید طباطبایی بر مفاهیمی نظیر برخورداری از زبان ملی یا هویت ملی دیرینه، تا چه حد در دست‌یافتن به توسعه بی‌اهمیت هستند و چگونه می‌توان با بساخت مختصر این عناصر، به توسعه دست یافت.

<sup>۱</sup> یادآوری می‌کنم که طباطبایی در اثر متأخر خود نیز، همچنان همان دعاوی را تکرار کرده و می‌نویسد: «روشنفکران نسل پیش و پس از پیروزی مشروطیت توجهی به بحث جدال قدیم و جدید نداشتند و، در واقع، اینان، در نوعی ساده‌اندیشی بنیادین خود، گمان می‌کردند می‌توان «یک شبه ره صد ساله رفت» و فاصله‌ای را که طی سده‌ها میان اروپا و ایران ایجاد شده بود، به آسانی، در اندک زمانی، پیمود.» (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۴۹)

<sup>۲</sup> ما در جلسات کتاب‌خوانی خودمان، به تجربیات کشورهای دیگری مانند امارات، شیلی و غیره هم اشاره کرده‌ایم که مرور آن‌ها نیز می‌تواند برای خواننده علاقه‌مند سودمند باشد. برای دسترسی به آن‌ها رجوع کنید به: (اتفاق، ۱۴۰۲ ب)



به زبان ساده، نمونه‌های مندرج در این پیوست، بیان‌گر ناتوانی دستگاه نظری طباطبایی در معرفی راه‌کاری برای آینده ایران است.

## (۱) تجربه ژاپن

روایت ویلیام جی بیزلی<sup>۱</sup> از فرآیند توسعه در ژاپن نیز، بر چندگانگی راه‌کارهای دست‌یابی به تجدد و توسعه تأکید می‌کند. آنچه در ژاپن رخ داد، پیمودن فرآیند تجدد اروپایی، شامل طرح پرسش‌هایی از درون سنت، رنسانس و اصلاح دینی، روشنگری و توسعه سیاسی (ایجاد دولت وبری، حاکمیت قانون و دموکراسی) و توسعه اقتصادی نبود.

در خلال جنگ‌های قرون ۱۵ و ۱۶ میلادی در ژاپن، عده‌ای صاحب زمین‌های کشاورزی بزرگی شده بودند. این عده متشکل از مردانی بودند که هم توانایی نظامی داشتند و هم از دانش بروکراتیک برای اداره امور بهره‌مند بودند. (بیزلی، ۱۳۹۴، ۲۳)

در میان این مردان، برجسته‌ترین شخص، ایه‌یاسو (Ieyasu) بود که در سال ۱۶۰۳ به مقام شوگونی دست یافت و متعاقباً بنیان‌گذار دودمان توکوگاوا (Tokugawa) شد. دودمانی که تا سال ۱۸۶۸ پابرجا ماند.

شوگون (Shogun) یک مقام موروثی بود و شوگون‌ها در تئوری، قائم‌مقام نظامی امپراتور محسوب می‌شدند، اما در عمل، «حکمرانان واقعی و غیر رسمی» کشور به حساب می‌آمدند. در واقع امپراتور، برخلاف گذشته‌های دور، صرفاً یک مقام تشریفاتی محسوب می‌شد و نه تنها حقوق بگیر شوگون بود، بلکه به نوعی در کاخ خودش یک زندانی بود. (همان، ۲۴ و ۲۳)

بنابراین در دوره شوگون‌سالاری توکوگاوا (Tokugawa shogunate) که به دوره ادو (Edo period) نیز شناخته می‌شود، ژاپن متشکل از مناطق یا قلمروهای فنودالی با اندازه‌های متفاوتی تقسیم شده بود که هر یک از این قلمروها، هان (Han) نامیده می‌شد و هر هان، توسط یک ارباب یا دایمیو (Daimyo) اداره می‌شد. بنابراین نظام حکمرانی کشور متشکل از چند صد حکومت خودمختار شبه فنودالی محلی بود که توسط دایمیوها مدیریت می‌شد.

سامورایی‌ها نیز بخشی از جامعه سیاسی ژاپن محسوب می‌شدند. آن‌ها تا پیش از ۱۵۸۸، هم کشاورز و هم جنگجو بودند. فیلم هفت سامورایی (Seven Samurai) به کارگردانی آکیرا کوروساوا (Akira Kurosawa)، مناسبات اجتماعی و موقعیت کشاورزان و سامورایی‌ها در این دوران را به تصویر کشیده است. اما پس از ۱۵۸۸، تمامی سامورایی‌ها مکلف شدند یا کشاورزی بدون سلاح باشند و یا به محلی مشابه پادگان منتقل شوند و در آن‌جا زندگی کنند. (همان، ۲۷)

<sup>1</sup> William G. Beasley

به توصیف بیزلی، بخش اعظم فرهنگ سنتی ژاپن، فرهنگ وارداتی از چین بود و ترکیبی از بودیسم چینی، شینتوی بومی و آیین کنفوسیوسی چینی، جانمایه آن را تشکیل می‌دادند. (همان، ۵۱)

برخورداری از دولت در ژاپن، هم‌چون چین، پیشینه‌ای طولانی داشته و فوکویاما درباره این دو کشور آسیایی می‌نویسد:

در چین، ژاپن و کره، سنت دولتمندی در برخی موارد حتا طولانی‌تر از این سنت در خود اروپا بود. (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۵۴۱)

بیزلی نیز وضعیت دولتمندی مورد اشاره فوکویاما را چنین توضیح می‌دهد که مفهوم دولت در ژاپن پیشامدرن، متکی به نظریه یا فلسفه سیاسی مانند اروپا نبود، بلکه استوار بر «آیین کنفوسیوسی چین به عنوان دکترین حاضر و آماده مرتبط با اخلاقیات حکومتی» بود. (بیزلی، ۱۳۹۴، ۸۷) (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۵۳۹)

بیزلی، ضمن اشاره به عوامل بومی در ژاپن، مبدأ شکل‌گیری فرآیند توسعه در آن کشور را این‌چنین ترسیم می‌کند:

ژاپن تحت حاکمیت توکوگوا (۱۶۰۰-۱۸۶۸) ... عصر شکل‌گیری نهادهایی است که هم به ثبات اجتماعی و هم به سرکوب در سال‌های بعد کمک کردند. در این عصر سرمایه‌داری جنینی پدید آمد، که پیش‌شرط رشد صنعتی به سبک غربی بود؛ سنت‌های ملی فرهنگ و اندیشه شکلی قطعی یافتند که نسل‌های بعدی به آن‌ها وابسته شدند یا از آن‌ها بریدند. افزون بر این، توافق عمومی بر آن است که برافتادن توکوگوا و رویدادهای پیرامون آن نخستین مرحله گذار از تاریخ ژاپن پیشامدرن به مدرن است. (بیزلی، ۱۳۹۴، ۲۲)

به روایت بیزلی، حداثت ۱۶۲۰ تا ۱۸۵۴، حکمرانان توکوگوا روابط با اروپائیان را قطع و ممنوع کرده بودند تا از نفوذ آموزه‌های فرهنگی و مسیحی خارجی ممانعت کنند و راه را بر هرگونه اتحاد محتمل میان مخالفان داخلی و خارجی‌ان سد نمایند. (همان، ۴۶)

در سال ۱۸۵۳، آمریکا به دستور میلارد فیلمور<sup>۱</sup> - رئیس‌جمهور وقت آمریکا - یک رزمناو خود را به نام متیو سی پری<sup>۲</sup> به ژاپن می‌فرستد تا با اعمال فشار بر دولت ژاپن، راه‌های تجارت میان و غرب گشوده شود. (HUSGOV, ۲۰۲۳)

اما نزاع بر سر قدرت و منافع عوامل داخلی، گشایش دروازه‌های تجارت را بر نمی‌تابید و مقاومت می‌کرد. در نتیجه تا سال ۱۸۶۴، تعدادی از تاجران خارجی مقیم ژاپن یا ژاپنی‌های همکارشان به قتل رسیدند تا حامل پیام «خارجی‌ستیزی» به دیگر کشورها باشند. (همان، ۶۸)

<sup>1</sup> Millard Fillmore

<sup>2</sup> United States Commodore Matthew C. Perry

در سپتامبر ۱۸۶۴، یک ناوگان دریایی شامل هفده کشتی انگلیسی، فرانسوی، هلندی و آمریکایی، تنگه شیمونوسکی ژاپن<sup>۱</sup> را گلوله باران کردند. (همان، ۷۷)

در سال ۱۸۶۷ پس از سلسله‌ای از نزاع‌ها و کشمکش‌های داخلی، «امپراتور میچی» به عنوان یکصد و بیست و دومین امپراتور ژاپن به قدرت می‌رسد (۱۸۶۷ تا ۱۹۱۲) و پس از مدت‌های مدید، موقعیت سیاسی «امپراتور» در نظام حکمرانی ژاپن نیز دگرگون می‌شود. (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۵۳۹ و ۳۵۸ و ۳۴۷ و ۳۴۴)

امپراتور میچی پس از کسب قدرت سیاسی، طی فراز و نشیبی طولانی، به ناگزیر دست به اصلاحات سیاسی می‌زند و در ۱۸۸۹ نخستین قانون اساسی امپراتوری ژاپن<sup>۲</sup> تدوین می‌شود. قانون اساسی مزبور، با درهم‌آمیختن قوانین آلمان و انگلستان تدوین شده و ملغمه‌ای از پادشاهی مطلقه و سلطنت مشروطه را دیکته می‌کند.

اصلاحات میچی (Meiji Ishin)، دگرگونی‌های عظیمی را در ساختار سیاسی و اجتماعی در پی دارد. در ۱۸۶۸، سندی برای بیان «فلسفه کلی و بنیادی حکومت» تدوین می‌شود که به توصیف هاشم رجب‌زاده، مضمون آن، بر چهار اصل مهم تأکید می‌ورزد:

۱. سیاست دولت بر مبنای مشورت گسترده خواهد بود (که شاید اطمینان دادن به به ولایات در ملاحظه منافع آن‌ها بود)؛ ۲. مردم در خواست‌های خود آزادند؛ ۳. منافع ملی بالاتر از همه چیز است؛ ۴. عادات پست گذشته باید منسوخ شود و شیوه‌های مترقی گرفته‌شده از غرب جای آن را بگیرد. (رجب‌زاده، ۱۳۹۹، ۸۲)

به توصیف بی‌زلی، اصلاحاتی که پس از دوره توکوگاوا، توسط امپراتوری میچی (۱۸۶۸-۱۸۹۴) اجرا شد، برخاسته از «مجادلات عمومی در باب مطلوبیت یک نظام سیاسی جدید» نبود:

ژاپن از نظریه سیاسی به معنای اروپایی آن برخوردار نبود. ژاپنی‌ها، پس از بهره‌گیری از آیین کنفوسیوسی چین به عنوان دکترین حاضر و آماده مرتبط با اخلاقیات حکومتی، درصد برنیامدند که به همسنگی آن با انواع متفاوتی از نظام‌های سیاسی - پادشاهی، الیگارش، دموکراسی - بپردازند یا آیین کنفوسیوسی را در پرتو مفاهیم بدیل شیوه رابطه فرد و جامعه محک بزنند. در بهترین حالت، تلاش‌هایی به عمل آمد تا اندیشه کنفوسیوسی را جرح و تعدیل و آن را با انواع مشخصی از نهادهای سیاسی و اجتماعی شکل گرفته در ژاپن سازگار کنند. به‌ویژه آن‌که ناچار بودند وجود یک امپراتور ظاهراً آسمانی تبار و حاکمان فتودالی را در نظر بگیرند که مسندشان هم‌چون موقعیت‌شان موروثی بود. در نتیجه، اصلاحات میچی برخلاف انقلاب‌های قرن هفدهم و هجدهم بریتانیا و فرانسه، پس از بروز مجادلات عمومی در

<sup>1</sup> Straits of Shimonoseki

<sup>2</sup> The Constitution of the Empire of Japan

باب عدالت اجتماعی یا مطلوبیت یک نظام سیاسی جدید صورت نگرفت.  
(بیزلی، ۱۳۹۴، ۸۷)

بر روی هم، این تغییرات معلول تغییر نهادی سیاسی ژاپن از مدل چین باستان [به انکای آموزه‌های کنفوسیوسی] به الگوهای متأخر غربی بود. ژاپنی‌ها دو انگیزه آشکار برای این کار داشتند نخست، کشوری که سعی داشت غرب را متقاعد به بازنگری در قراردادهای [تجاری] نابرابر کند، با داشتن ظاهری مورد پذیرش و آشنای غرب، بخت بیشتری برای موفقیت دارد ... دوم، منطقی می‌نمود که برپایی نظام مالیاتی، نیروهای مسلح، و ساختاری صنعتی مطابق الگوی غربی - عناصر ثروت و قدرت - باید بر عهده دولتی غربی مآب گذاشته شود. از این گذشته، در دهه ۱۸۸۰ شمار زیادی از مقامات ژاپنی عملاً در حال فراگرفتن مهارت‌های لازم غربی بودند. (همان، ۱۰۴)

به این اعتبار، انگیزه اصلی امپراتور برای حرکت به سوی دولت مدرن را می‌توان این‌چنین بیان کرد:

۱- انتقال دوباره قدرت از «شگون‌سالاری» به خود «امپراتوری»، با ظاهری دموکراتیک و مدرن.

۲- دریافت مستقیم و بی‌واسطه مالیات از مردم توسط امپراتور، به جای وابستگی مالی و گردن نهادن به میزان سخاوت و مقرری حاکمان خودمختار محلی.

۳- هراس از تهدیدهای فزاینده خارجی.

۴- ناراضی‌های داخلی از وضعیت نابسامان موجود.

۵- تمایل به برقراری روابط تجاری و اقتصادی با غرب، با داشتن ظاهری موجه‌تر و مدرن‌تر.

در تداوم پروژه انتقال قدرت، بخش اعظم اراضی توکوگاوا توقیف شده و در اختیار دولت قرار گرفتند و مأموران دولتی برای اداره آن اراضی، به مناطق مربوطه گسیل شدند. در ۱۸۷۱، مردم عادی حق ازدواج با اعیان را پیدا کردند و در ۱۸۷۶، بستن شمشیر و حمل آن برای همه و حتا برای سامورایی‌ها ممنوع شد. از آن پس، تنها پلیس و نظامیان حق حمل و استفاده از سلاح را پیدا کردند. هم‌چنین طی سال‌های ۱۸۷۳ تا ۱۸۹۰، یک نظام مالیاتی در کشور برقرار شد. (همان، ۱۰۸ و ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۶، ۸۷، ۸۶)

فیلم آخرین سامورایی (The Last Samurai) که بر اساس داستانی از جان لوگان (John Logan)، و کارگردانی ادوارد زوئیک (Edward M. Zwick)، و بازی تام کروز (Thomas Cruise) و کن واتانابه (Ken Watanabe) تهیه شده است، مواجهه سامورایی‌ها با تحولات اجتماعی و توسعه سیاسی آن دوره را به تصویر می‌کشد.

در ۱۸۸۱، امپراتور فرمان مشروطیت و وعده افتتاح مجلس را در کشور را صادر می‌کند و در ۱۸۸۹، نخستین قانون اساسی ژاپن توسط امپراتور در اختیار نخست‌وزیر قرار می‌دهد:

این کار نشانه آن بود که قانون اساسی هدیه‌ای است اعطا شده از سوی امپراتور به ملت، نه قراردادی میان پادشاه و مردم یا امتیازی گرفته شده از مقام سلطنت. (همان، ۱۴۸)

فوکویاما به تفاوت‌های مهم میان تجربه ژاپن و اروپا اشاره کرده و درباره شکل‌گیری قانون اساسی میچی می‌نویسد:

بدین ترتیب، قانون اساسی ژاپن برخلاف نوع انگلیسی آن محصول کشمکش مستمر دو گروه صاحب پایگاه اجتماعی مستحکم در تقسیم قدرت نبود. [هم‌چنین] قانون اساسی میچی به مانند انقلاب فرانسه، ثمره بسیج از پایین بخشی از گروه‌های اجتماعی طبقه متوسط و پایین برای تحمیل قانون اساسی به یک پادشاه بی‌تفاوت به حساب نمی‌آمد. تقریباً همه ناظران اتفاق‌نظر دارند که نوشتن قانون اساسی جدید در فرآیندهایی از بالا به پایین به انجام رسید و بازیگرانی نظیر ایتو هیروبو می<sup>۱</sup> که در رأس قدرت بودند فشار آوردند تا چنین کاری صورت گیرد. (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۳۵۱)

این قانون اساسی که به «قانون اساسی میچی» مشهور بود تا ۱۹۴۷ هم‌چنان معتبر بود. رجب‌زاده درباره این اقدام میچی می‌نویسد:

اندیشه نوین آزادی یا مشروطه‌خواهی، همراه با دیگر جنبه‌های فرهنگ غربی به ژاپن آمد. (رجب‌زاده، ۱۳۹۹، ۱۳۴)

در ۱۸۷۲ آموزش در کل کشور اجباری می‌شود و در ۱۹۲۰، این روند تا جایی ادامه پیدا می‌کند که ژاپنی‌ها باسوادترین مردم آسیا شناخته می‌شوند.

ژاپن به مدت ۵۰ سال، یعنی از اواخر قرن نوزدهم تا پایان نیمه اول قرن بیستم، غالباً درگیر جنگ بود و در خلال این مدت، روند پرفراز و نشیب توسعه در ژاپن با اختلالات زیادی مواجه شد:

حداصل ۱۸۹۴ تا ۱۸۹۵ جنگ با چین بر سر شبه‌جزیره کره،

حداصل ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۵، جنگ با روسیه،

حداصل ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۷ مشارکت در جنگ جهانی اول،

حداصل ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۵ جنگ دوم با چین،

حداصل ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ جنگ با آمریکا.

<sup>1</sup> Itō Hirobumi

از اوایل دهه ۱۹۳۰ به بعد، عملاً نظامیان دست بالا را در عرصه سیاسی پیدا می‌کنند (بیزلی، ۱۳۹۴، ۲۴۱) و مسبب تجاوز نظامی ژاپن به مناطق متعددی در شرق و جنوب شرقی آسیا و مناطقی از غرب اقیانوس آرام می‌شوند. متصرفات ژاپنی‌ها در آن ایام، امروزه فیلیپین، هنگ کنگ، میانمار، گوآم، سنگاپور، مالزی و اندونزی نام دارند.

به توصیف هانتینگتون، موج دوم دموکراسی در جهان حدفاصل ۱۹۴۳ تا ۱۹۶۲ بود و شکل‌گیری دموکراسی نوین ژاپنی نیز، برونداد این بازه زمانی است. (هانتینگتون، ۱۳۹۹، ۲۲ و ۱۹)

پس از شکست ژاپن در جنگ جهانی دوم، ژنرال داگلاس مک‌آرتور<sup>۱</sup> به مدت هفت سال، فرماندار نظامی ژاپن بود و اداره ژاپن را در دوره اشغال توسط ایالات متحده بر عهده داشت. مرتضی محیط در این باره می‌نویسد:

ژنرال «مک‌آرتور» در حالی وارد ژاپن شد که نارضایی عمومی علیه هیات حاکمه جنگ طلب در این کشور به اوج خود رسیده بود. فقر عمومی، گرسنگی و بی‌سامانی بر این نارضایی‌ها دامن می‌زد... فلسفه سیاسی هیئت آمریکایی در این مرحله عبارت بود از جلوگیری از جنگ افروزی مجدد ژاپن به مدتی نامحدود از طریق «دموکراتیزه» کردن سیستم حکومتی آن. (محیط، ۱۳۹۱)

یکی از آموزه‌های آمریکایی‌ها در ژاپن، تمرکززدایی از ساختار حکمرانی و بسط دموکراسی از این طریق بود. (برای مطالعه بیشتر در این باره، به «پیوست ۲ - بخش ۳ - مقایسه فدرالیسم هند با تمرکززدایی ژاپن» رجوع کنید).

در ژاپن پیشامدرن، جریان‌های فکری مختلفی در جامعه رواج داشتند و قریب به اتفاق آنان استوار بر آیین کنفوسیوسی بودند:

I. جریان فکری کنفوسیوسی، که لقب «وحشیان شرقی» را به خود داده بودند و احترام خاصی برای چین به عنوان زادگاه کنفوسیوس قائل بودند. کومازاوا بانزان (۱۶۹۱ - ۱۶۱۹) در زمره نظریه‌پردازان این جریان فکری به‌شمار می‌رفت. کومازاوا مروج بخش کشاورزی و خودکفایی جامعه ژاپن بود و ظهور یک فرمانروای عادل را به آینده‌ای نامعلوم حواله می‌داد. (رجب‌زاده، ۱۳۹۹، ۴۴ و ۴۰)

II. یک جریان فکری دیگر، مکتب نژادی-ملی کوکوگاگو بود که «مکتب ملی» هم خوانده می‌شد و از گرایشات نژادی افراطی هم برخوردار بود. شخصیت‌هایی نظیر کی‌چو (۱۷۰۱ - ۱۶۴۰)، کادا نو آزو مامارو (۱۸۰۱ - ۱۷۳۰)، موتوری نوریناگا (۱۸۰۱ - ۱۷۳۰) و هیرتا آتسوتانه (۱۸۴۳ - ۱۷۷۶)، متفکران این جریان بودند. (همان، ۴۶ و ۴۰)

III. جریان فکری بعدی، مکتب نوکنفوسیوسی چوهه‌سی (۱۲۰۰ - ۱۱۳۰) یا مکتب شووشی بود که توسط توکوگاوا به عنوان ایدئولوژی حکومتی حمایت

<sup>1</sup> Douglas MacArthur

می‌شد. خوانش نوکنفوسیوسی، اتباع و رعایا را به اطاعت از چشم‌بسته فرمانروایان تشویق می‌کرد و سامورایی‌ها را از هر گونه عصیان برحذر می‌داشت. (همان، ۴۰)

IV. خوانش‌های دیگری از آیین کنفوسیوسی نظیر اؤیؤ می (وانگ یانگ - مینگ) هم در ژاپن رایج بود که از اهمیت کمتری برخوردار بود و البته، حاکمان توکوگاگوا با همه این مکاتب کنفوسیوسی مدارا می‌کرد و هیچ کدام را برای بقای خود خطرناک نمی‌یافت. (همان، ۴۲)

V. «میتو» نیز از دیگر نحله‌های فکری کنفوسیوسی بود. در قرن هفدهم «فرهنگستان نوین میتو» به فرمان توکوگاگوا تأسیس شد تا تاریخ رسمی ژاپن را تدوین کند. اما در سده‌های هیجدهم و نوزدهم، رفته‌رفته مبدل به مکتبی بانفوذ و مهم در چارچوب آیین کنفوسیوسی شد. (همان، ۱۸۷ و ۱۸۶) این مکتب نیز در یک دوره طولانی به ترویج «خارجی‌ستیزی» و «فرمانبرداری» می‌پرداخت و از جمله شعارهای این مکتب، از این قرار بود:

وفاداری به فرمانروا و اطاعت از والدین در اصل یک چیز است (چؤ کؤ - ایپون). (همان، ۱۸۷)

VI. یکی از جریان‌های فکری متأخرتر پس از «اصلاحات میچی»، که از آغاز دهه ۱۸۷۰ به بعد مروج تجدد بود، توسط فُوکوزاوا یوکیچی<sup>۱</sup> (۱۹۰۳ - ۱۸۳۵) هدایت می‌شد. او مؤسس دانشگاه کی‌تو بود و مدتی بعد رئیس دانشگاه توکیو شد. او دستاوردهای غرب و از جمله برابری، اصالت فردی و مدرنیزاسیون (به معنی تحول تکنولوژیک) را می‌ستود و در عین حال، معتقد به کنار گذاشتن وجوه مثبت فرهنگی ژاپن نبود. (همان، ۱۸۴) پیش از فُوکوزاوا یوکیچی نیز ژاپنی‌های دیگری بودند که درباره تحولات غرب مطالعاتی داشتند و برخی از آن‌ها نیز به ترویج وجوه مثبت فرهنگ غربی می‌پرداختند. در عین حال استنباط بخشی از جامعه و به‌خصوص جوانان ژاپنی از مفهوم تجدد این بود که:

می‌خواستند تا همه چیز را از خارج بیاورند و می‌گفتند که ژاپن باید تولدی دیگر را تجربه کند؛ تجدد را از آمریکا و تمدن را از فرانسه بگیرد. در این جریان هر چیز ژاپنی هدف ایراد و انتقاد شد؛ تا آن‌جا که بسیاری از نوجوانان تغییر و اصلاح و حتا کنار نهادن زبان ژاپنی را برای پیشرفت ژاپن ناگزیر می‌پنداشتند. (همان، ۱۸۳)

روشن است که هیچ کدام از بانفوذترین سنت‌های فکری ژاپنی، کوچکترین تناسبی با تفکرات «روشنگری» غربی نداشتند و آموزه‌های فُوکوزاوا یوکیچی درباره غرب نیز،

<sup>1</sup> Fukuzawa Yukichi

کوششی برای آشتی دادن ژاپنی‌ها با غرب بود و یک اقدام نظری عمیق و فلسفی در جهت ایجاد تحولی در درون سنت به‌شمار نمی‌رفت.

محمد نقی‌زاده درباره فرهنگ ژاپنی می‌گوید:

اغلب محققان ژاپنی وقتی به حفظ فرهنگ و یا سنن ژاپن اشاره می‌کنند، در باطن تنها به «ژاپنی بودن» اشاره دارند؛ و یا بقول یاسوکه موراکامی (Yasusuke Murakami) به خصوصیت «جمع‌گرایی خانه‌واری» ژاپنی فارغ از اختلافات فکری-فلسفی، و یا مذهبی آن اشاره دارند. به عقیده موراکامی دو راه برای ایجاد معیار ارزش‌های محوری جهت پیشرفت در عصر جدید و صنعتی شدن وجود دارد: ابتدا راهی است که باعث استحکام «فردگرایی» می‌شود. این شیوه از طریق نوعی مذهب پروتستانی است که انسان را در ارتباط مستقیم با یکدیگر قرار می‌دهد. راه دوم، استفاده از قدرت سیاسی برای بسیج اجتماعی، جهت صنعتی شدن توسط «جمع‌گرایی»، شبیه کشورهای سوسیالیستی سابق است. ولی به عقیده موراکامی، هیئت‌حاکمه ژاپن برای آماده کردن و رقابت جامعه این کشور در مقابله مثبت با قدرت تولیدی غرب، متوسل به نوعی سنت «جمع‌گرایی خانه واری» از طریق آموزش، بسیج خانه‌واری و سنت‌های کهن شد. (نقی‌زاده، ۱۳۹۴)

از منظر جفری هاجسون، «تدوین قانون اساسی»، «تأسیس نظام پارلمانی»، «اصلاح سازوکارهای اقتصادی» و سایر اقداماتی از این دست، جملگی نمودهایی از «تحولات نهادی» در یک کشور هستند. اما هاجسون توضیح می‌دهد که «تحولات نهادی» صرفاً و الزاماً، مطابق آنچه در اروپا تجربه شد رخ نمی‌دهد. به عنوان نمونه، او درباره توسعه ژاپن می‌نویسد:

یکی از آشکارترین و مناسب‌ترین مقایسه‌هایی که می‌توان در این خصوص ارائه داد، مقایسه کاپیتالیسم در دنیای آنگلو-آمریکایی و نظام سرمایه‌داری در ژاپن است. کلید درک این تفاوت در تاریخ قرار دارد. کاپیتالیسم در بریتانیا بعد از یک دوره آبیستی بسیار طولانی ظاهر شد. بین امحای فئودالیسم انگلستان در قرن پانزدهم و وقوع انقلاب صنعتی در قرن هیجدهم یک فاصله سیصدساله وجود دارد. روابط مالکیت خصوصی و فرهنگ فردگرایی در این سیصدسال فرصت کافی داشت تا رشد و تکوین یابد. در مقابل، بسته شدن نطفه کاپیتالیسم در ژاپن ناگهانی و چشمگیر بود. اصلاحات میچی در سال ۱۸۶۸ نقطه گذر ناگهانی از انواع فئودالیسم به یک جامعه کاپیتالیستی ملهم از غرب بود. از این رو، ژاپن امروزی هنوز نشانه‌های آشکاری از گذشته فئودالی نه چندان قدیمی خود را حفظ کرده است. شرکت‌های بزرگ ژاپنی جایگزین املاک اربابی فئودالی شده‌اند، اما رمزگان [فرهنگی] وفاداری و جوانمردی هم‌چنان مقامی عالی دارند. جهان‌بینی اخلاقی دیرپای کنفسیوسی هم‌چنان در قالب وفاداری هم در بنگاه‌های کاپیتالیستی و هم در میان کل ملت نمود بارز دارد. (هاجسون، ۱۳۹۶، ۲۴۴ و ۲۴۳)



هاجسون به فهرستی از پژوهش‌های انجام شده درباره مسیر پیموده شده توسط ژاپن و تفاوت آن با اروپا و آمریکا اشاره کرده و به معرفی آثار متعددی از جمله کارهای چالمرز جانسون<sup>۱</sup>، ماساهییکو آئوکی<sup>۲</sup>، میچیو موریشیما<sup>۳</sup>، مائورین مک‌کلوی<sup>۴</sup>، مارکو اورو<sup>۵</sup> و دیوید ویلیام<sup>۶</sup> می‌پردازد.

علیرضا شجاعی زند نیز در این باره می‌گوید:

ژاپن و کره، قبل از این‌که فلسفه مدرنیته را بسازند یا حتی وارد کنند، ماشین و تکنولوژی و علم آن را وارد کردند؛ سپس ساختارها را و دست‌آخر و به تدریج شاید با فلسفه و بنیان‌های فلسفی آن آشنا شدند. (شجاعی زند و قانع‌ی راد، ۱۳۹۵)

آمارتیا کومار سن، از موضعی دیگر، در مورد تجربه ژاپن می‌نویسد:

بعضی اوقات، موفقیت برخی اقتصادهای مبتنی بر بازار آزاد، از قبیل اقتصاد ژاپن، به عنوان سندی دال بر درست بودن نظریه نفع شخصی ذکر شده است. ولی به هر حال موفقیت یک اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد هرگز درباره این‌که کارگزاران چنین اقتصادی چه انگیزه‌ای برای عملکردشان دارند، چیزی نمی‌گوید. در حقیقت لااقل در مورد ژاپن می‌توان - با تکیه بر شواهد تجربی - حدس زد که پرهیز از اتخاذ رفتاری معطوف به نفع شخصی به نفع انجام وظیفه، آن‌چه می‌چو موریشیما<sup>۷</sup> «روحیه ژاپنی» می‌نامد، یقیناً مشکل بتوان در تصویری ساده‌انگارانه از رفتار معطوف به نفع شخصی گنجاند. (سن، ۱۳۹۲، ۳۷ و ۳۶)

روث بندیک<sup>۸</sup> نیز در کتاب مشهور خود با نام «گل داوودی و شمشیر»<sup>۹</sup>، به بررسی تفاوت‌های میان دو غربی و ژاپنی پرداخته است. او از منظر یک انسان‌شناس آمریکایی، معتقد است که فردگرایی منبعث از تجدد، به مفهوم غربی، در ژاپن وجود ندارد و بنیان‌های فکری آن جامعه به کلی متفاوت است. او توضیح می‌دهد که «فرهنگ گناه» در جوامع غربی سبب می‌شود که فرد پس از ارتکاب به خطا یا جرم، خود را در برابر خدا گناهکار بداند. اما در رویکردی متفاوت، «فرهنگ شرمساری» در ژاپن به این معناست که فرد خاطی، خود را در برابر جامعه و جمع شرمسار می‌داند.

نتیجه این‌که، توسعه سیاسی و اقتصادی ژاپن امروز، برخلاف الگوی نظری طباطبایی، متأثر از طرح پرسش‌هایی از درون سنت قدمایی آن سرزمین نبود و «جهان‌بینی

<sup>1</sup> Chalmer Janson

<sup>2</sup> Masahiko Aoki

<sup>3</sup> Michio Morishima

<sup>4</sup> Maureen McKelvey

<sup>5</sup> Marco Orru

<sup>6</sup> David Williams

<sup>7</sup> Micho Morishima (1982)

<sup>8</sup> Ruth Benedict

<sup>9</sup> The Chrysanthemum and the Sword - 1946

اخلاقی دیربای کنفوسیوسی» یا آموزه‌های بودیسم و شینتو نیز، هیچ‌گونه ربط و نسبتی با «اندیشه فلسفی دوران جدید» نداشته است.

## ۲) تجربه کره جنوبی

تجربه کره جنوبی نیز نمونه دیگری از نقض تئوری طباطبایی درباره راه کار دست‌یابی به تجدد و توسعه است.

دودمان چوسان، از ۱۳۹۲ تا ۱۹۱۰ میلادی به مدت ۵۱۸ سال توسط ۲۶ پادشاه و ۲ امپراتور بر شبه‌جزیره کره حکومت کردند.

بیست و ششمین پادشاه این سلسله با نام لی میونگ‌بوک (Yi Myeong-bok) از سال ۱۸۶۴ تا سال ۱۸۹۷ پادشاه بود و سپس در سال ۱۸۹۷، با پشتیبانی روسیه، خود را به عنوان امپراتور کره معرفی کرد. او در سال ۱۹۰۷ تحت فشار ژاپنی‌ها از سمت خود برکنار شد و پی‌چوک (Yi Cheok) جانشین او شد. به همین دلیل پی‌چوک را دست‌نشانده ژاپنی‌ها می‌شناختند. اما دوره امپراتوری این دست‌نشانده نیز بسیار کوتاه بود و تنها به مدت ۳ سال از ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۰، به عنوان دومین و آخرین امپراتور کره، تحت سیطره ژاپنی‌ها حکمروایی کرد.

در واقع پیشینه این ماجرا از این قرار بود که روس‌ها، چینی‌ها و ژاپنی‌ها، همواره کره را حیاط‌خلوت خود می‌پنداشتند. به عنوان نمونه، یکی از دلایل نخستین جنگ ژاپن و چین طی سال‌های ۱۸۹۴ تا ۱۸۹۵، رقابت برای استیلای بر کره بود که سرانجام، به امضای پیمان‌نامه شیمونوسکی (Treaty of Shimonoseki) در ۱۸۹۵ منتهی شد و مطابق آن، توافق شد تا ژاپن و چین، استقلال کره را به رسمیت بشناسند. سپس حدفاصل ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۵ نیز، موضوع سیطره بر کره، یکی از دلایل جنگ ژاپن با روسیه به‌شمار می‌رفت.

از سال ۱۹۰۵ به بعد، کره در عمل به کشوری تحت حمایت (Protectorate) ژاپن درآمد و از سال ۱۹۱۰ به بعد، به عنوان مستعمره ژاپن، ضمیمه این کشور شد. این وضعیت، تا شکست ژاپن در جنگ با آمریکا در سال ۱۹۴۵ ادامه یافت.

پس از خاتمه جنگ در ۱۹۴۵، این مستعمره فقیر، جنگ‌زده و متلاشی، به اشغال اتحاد جماهیر شوروی و ایالات متحده آمریکا در آمد. در ۱۹۴۸، کشور کره، به طور رسمی به دو کشور کره شمالی و کره جنوبی تقسیم شد. بخشی از سرزمین کره که دایره‌ای از عرض جغرافیایی موسوم به «مدار ۳۸ درجه شمالی»<sup>۱</sup> بود، کره شمالی نامیده شد و ذیل این مدار کره جنوبی نام گرفت.

گره‌ای‌ها مدعی هستند که در زمان جنگ جهانی دوم، گروه‌هایی از زنان این کشور مورد آزار ژاپنی‌ها قرار گرفته‌اند. به همین سبب نیز در سال ۲۰۱۹، یورونیوز در گزارشی تحت عنوان «تعظیم رئیس‌جمهور کره جنوبی بر خاکستر برده جنسی»، اعلام کرد که:

<sup>1</sup> 38<sup>th</sup> parallel north

مراسم یادبود زنی کره‌ای که طی جنگ جهانی دوم به عنوان برده جنسی از سوی ارتش ژاپن مورد سوء استفاده قرار گرفته بود در میان اعتراض صدها زن و مردی که خواستار جبران شقاوت آن دوران از سوی توکیو بودند، برگزار شد ... [اما] ژاپن هم‌چنان از پذیرش اتهام انجام جنایات جنگی در جریان اشغال کره‌جنوبی سرپا می‌زند و همواره بر پایه معاهده سال ۱۹۶۵ تنها خود را متعهد به اعطای کمک ۸۰۰ میلیون دلاری برای جبران خسارت‌های حمله به کره‌جنوبی دانسته است. (یورونیوز، ۲۰۱۹)

از نظر تاریخی، نظام سیاسی کره این دوره‌ها را پس از خاتمه جنگ جهانی دوم طی کرده است:

دوره انتقال از ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۸: در این دوره، دولت نظامی ارتش ایالات متحده بر کره حکومت می‌کرد. طی این دوره که با پایان حکومت ژاپن بر کره آغاز شده بود، دولت نظامی ارتش ایالات متحده تمشیت امور را بر عهده داشت و مترصد انتقال دولت به کره‌ای‌ها بود. در این دوره نیروهای چپ در عرصه سیاسی حضوری جدی داشتند. (نورث، والیس و وینگاست، ۱۳۹۶، ۴۵۹)

جمهوری اول<sup>۱</sup> از ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۰: در بازه زمانی ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۰، کره‌جنوبی شاهد دوره دوم حیات سیاسی خود بود. برگزاری نخستین انتخابات تاریخ کره و تدوین نخستین قانون اساسی آن کشور، شاخص‌ترین وقایع سیاسی این دوره هستند.

سینگمن رهی<sup>۲</sup> (۱۹۶۰ - ۱۹۴۸) و سپس، هو چونگ<sup>۳</sup> (۱۹۶۰) به ترتیب رئیس‌جمهوران این دوره هستند.

جمهوری اول کره مدعی حاکمیت بر کل شبه‌جزیره کره - شامل کره‌جنوبی و کره‌شمالی بود. چرا که تفکیک کره به دو بخش شمالی و جنوبی، قرار بود یک تقسیم‌بندی موقت باشد. اما این پیش‌فرض در جمهوری‌های بعدی به دست فراموشی سپرده می‌شود.

پس از تشکیل نخستین دولت کره‌جنوبی در ۱۹۴۸، گروه‌های چپ به همراه مابقی گروه‌های چریکی مبارز در مناطق مرتفع (شبه‌کوهستانی) حذف می‌شوند و اعمال خشونت تحت کنترل دولت در می‌آید.

در طی جمهوری اول، مجموعه‌ای از درگیری‌های نظامی میان کره‌شمالی و جنوبی رخ می‌دهد که به جنگ دو کره مشهور است. این جنگ از سال ۱۹۵۰ آغاز شده و سپس با امضای یک پیمان‌نامه<sup>۴</sup> با مشارکت سازمان ملل در سال ۱۹۵۳ خاتمه می‌یابد.

<sup>1</sup> First Republic of Korea

<sup>2</sup> Syngman Rhee

<sup>3</sup> Ho Chong

<sup>4</sup> Korean Armistice Agreement

اشغال و اسارت کشور کره توسط ژاپنی‌ها و اقدامات استعماری آن‌ها طی چهار دهه از ۱۹۰۵ تا ۱۹۴۵، سلسله‌ای از قراردادهای نابرابر و غارت منابع کشور را به دنبال داشت و تصرف نابرابر زمین‌های کشاورزی، یک نمونه از این ماجرا بود.

تصرف نابرابر زمین‌های کشاورزی از آن جهت حائز اهمیت بود که اقتصاد عقب‌مانده کره جنوبی متکی بر کشاورزی بود. به طوری که در ۱۹۴۵، دو سوم اراضی کشاورزی کشور متعلق به ۲,۷ درصد خانوارها بود و ۵۸ درصد مردم هیچ زمینی نداشتند.

در ۱۹۴۶، کره شمالی برای حل این ماجرا، زمین‌های مالکان را بدون پرداخت غرامت مصادره کرده و مالکیت زمین‌ها به دولت منتقل می‌شوند. اما بازتوزیع زمین در کره جنوبی، اندکی دیرتر و به شکل دیگری انجام می‌شود. نورث و همکارانش در این باره می‌نویسند:

در کره بازتوزیع اراضی طی دو مرحله انجام شد: به وسیله دولت نظامی آمریکایی (AMG) در ۱۹۴۸ و توسط دولت کره جنوبی از ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۲. در مارس ۱۹۴۸، دولت نظامی آمریکایی‌ها شروع به واگذاری دویست و چهل هزار هکتار از زمین‌های سابق ژاپنی‌ها - معادل ۱۱,۷ درصد کل اراضی کشاورزی - به کشاورزان اجاره‌دار کرد. در مه ۱۹۴۸ زمانی که نخستین انتخابات در جنوب برگزار شد، همه احزاب متعهد به اجرای اصلاحات ارضی شدند و تعهد به اصلاحات ارضی در قانون اساسی گنجانده شد. (نورث و دیگران، ۱۳۹۶، ۴۶۰ و ۴۵۹)

طی دو دوره یادشده، برگزاری انتخابات، تشکیل نخستین دولت کره جنوبی، تدوین قانون اساسی و برنامه اصلاحات ارضی، همه با مشارکت آمریکایی‌ها انجام می‌شود. طبقه سنتی یانگ بان متشکل از اشراف زمین‌دار منحل می‌شوند، رعایای دیروز، مبدل به کشاورزان امروز می‌شوند و جامعه کره تحت تأثیر اصلاحات ارضی دگرگون می‌شود.

حداصل ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۵، تعداد ثبت‌نام‌ها در موسسات آموزشی به طرز بی‌سابقه‌ای افزایش می‌یابد:

- تعداد ثبت‌نام‌ها در مدارس ابتدایی دو برابر می‌شود.
- تعداد ثبت‌نام‌ها در مدارس متوسطه بیش از هشت برابر می‌شود.
- تعداد ثبت‌نام‌ها در کالج‌ها و دانشگاه‌ها بیش از ده برابر می‌شود.

پی‌آمد ازدیاد تعداد افراد تحصیل‌کرده در جمهوری اول، افزایش نیروی کار آموزش‌دیده برای دستیابی به رشد اقتصادی بالاتر و هم‌چنین وجود افراد شایسته‌تر برای بروکراسی شایسته‌سالار در آینده بود.

اما افزایش تعداد افراد تحصیل‌کرده، عواقب دیگری هم برای کره داشت: سال ۱۹۶۰ مصادف می‌شود با تظاهرات گسترده دانشجویان در اعتراض به تقلب انتخاباتی سینگمن رهی و اوضاع اقتصادی کشور. چرا که در زمان دولت سینگمن رهی، یعنی

حداصل ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۰، رانت‌خواری و توزیع امتیازات خاص از طرق مختلف هم‌چنان به وقوع می‌پیوندد و یک اقتصاد مبتنی بر رقابت آزاد برقرار نمی‌شود. به عنوان نمونه، در فرآیند خصوصی‌سازی دارایی‌های به‌جا مانده از ژاپنی‌ها، این‌گونه رانت‌خواری و توزیع امتیازات خاص مشهود بوده است.

جمهوری دوم<sup>۱</sup> از ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۱: در آپریل ۱۹۶۰ سینگمن رهی از سمت خود کناره‌گیری کرده و به تبعیدی خودخواسته می‌رود. بلافاصله پارلمان کره قدرت را دست می‌گیرد و جمهوری دوم آغاز می‌شود. اما جمهوری دوم نیز به زودی با بحران و هرج‌ومرج مواجه می‌شود و سرانجام با یک کودتا در ۱۶ می ۱۹۶۱ خاتمه پیدا می‌کند. (هیونگ ای، ۱۴۰۲، ۱۴)

در نتیجه یک دولت نظامی موقت تحت فرماندهی «شورای عالی بازسازی ملی»<sup>۲</sup> به رهبری پارک چون‌هی<sup>۳</sup> زمام امور در کشور را در دست می‌گیرد.

دولت موقت بلافاصله درصدد کسب مشروعیت داخلی و جلب رضایت آمریکا برمی‌آید. در آن دوره، ۵۰ درصد از بودجه ملی و نزدیک به ۷۳ درصد از بودجه نظامی کشور توسط ایالات متحده تأمین می‌شد و جلب رضایت آمریکا به اندازه کسب مشروعیت داخلی مهم بود.

یکی از نقاط ضعف پارک برای تصدی چنین مقامی، از این قرار بود که او در گذشته، به دلیل رهبری یک واحد کمونیستی دستگیر و محکوم به اعدام شده بود. به همین دلیل پارک بعد از کودتا، سیاست‌های ضد کمونیستی را تشدید کرد تا از هرگونه اتهام کمونیست بودن مبرا باشد. (همان، ۲۰ و ۱۳)

پارک در نهایت موفق می‌شود تا نظر مثبت ساموئل برگر<sup>۴</sup> سفیر وقت آمریکا و دیوید دین راسک<sup>۵</sup> وزیر وقت امور خارجه آمریکا را جلب نماید. البته آمریکایی‌ها هم پارک را متقاعد می‌کنند که از طریق برگزاری انتخابات، قدرت را از یک دولت موقت نظامی به یک دولت قانونی منتقل کند.

پارک مدعی می‌شود که نقطه ضعف بزرگ جمهوری اول، ناتوانی در تقابل با این سه عامل هستند:

- ۱- تمایل به کمونیسم و فرصت‌طلبی ضددولتی
- ۲- افزایش قارچ‌گونه احزاب سیاسی و روزنامه، که هر دو وظیفه‌شناس و فاسدند.
- ۳- پذیرش بی‌قید و شرط فرهنگ خارجی. (همان، ۲۲)

<sup>1</sup> Second Republic of Korea

<sup>2</sup> Supreme Council for National Reconstruction

<sup>3</sup> Park Chung Hee

<sup>4</sup> Samuel D. Berger (1961 - 1964)

<sup>5</sup> David Dean Rusk (1961 - 1969)

به دستور پارک، پیش از انتقال قدرت به دولت قانونی جدید، سازمان مخوف اطلاعات و امنیت کره جنوبی به نام کسیا (KCIA)<sup>۱</sup> توسط کیم چونگ پیل<sup>۲</sup> و هم‌چنین حزب جمهوری‌خواه دموکراتیک<sup>۳</sup> تأسیس می‌شود.<sup>۴</sup>

خلعید و دستگیری اشخاص مختلف سیاسی و اقتصادی تحت عنوان عملیات «پاکسازی» که از یک هفته پس از کودتا آغاز شده بود، با تأسیس کسیا تشدید می‌شود. بخشی از دستگیرشدگان خیلی زود آزاد شده و فعالیت برخی از سیاست‌مداران برای مدت ۶ سال ممنوع اعلام می‌شود.

جمهوری سوم<sup>۵</sup> از ۱۹۶۳ تا ۱۹۷۲: در این دوره، «شورای عالی بازسازی ملی» منحل شده و پس از برگزاری یک انتخابات مسئله‌دار، پارک چون‌هی سومین رئیس‌جمهور کره جنوبی می‌شود.

در ۱۹۶۳ و ۱۹۷۱ انتخابات ریاست جمهوری رقابتی برگزار شده و پارک در هر دو آن‌ها، پیروز انتخابات می‌شود. هر چند که به توصیف نورث و همکارانش:

حدس و گمان‌هایی وجود داشت که پارک بدون خرید گسترده رای و تقلب در شمارش آرا نمی‌توانست در انتخابات‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۷۱ پیروز شود. (نورث و دیگران، ۱۳۹۶، ۴۶۶)

یکی از رویکردهای مهم پارک، شکل دادن به روالی اقتصادی بود که او آن روال را «سرمایه‌داری هدایت‌شده» می‌نامید. (هیونگ ای، ۱۴۰۲، ۳۰) او برای تحقق این ایده، دست به اقدامات زیر زده بود:

- در همان دوران جمهوری دوم ۵۱ تن از تجار و سرمایه‌داران را به جرم «سودجویی نامشروع» دستگیر و اموال ایشان مصادره شد. سپس آزادی ایشان منوط به امضای تعهدنامه‌ای شد که طی آن، باید تصریح می‌کردند که:

در صورت نیاز حکومت جهت نوسازی ملی، من تمام دارایی‌ام را [به دولت] هبه خواهم کرد. (هیونگ ای، ۱۴۰۲، ۳۴ و ۳۳)

حتای پیونگ چول<sup>۶</sup>، موسس شرکت سامسونگ ناگزیر شد که این موافقت‌نامه را امضا کرده و از توکیو به سئول ارسال کند.

کیم هیونگ ای درباره وضعیت تجار در جمهوری دوم می‌نویسد:

در واقع بیش‌تر تجار کره‌ای در شرایط عفو مشروط قرار داشتند. آزادی آن‌ها عمیقاً وابسته به عملکرد کسب‌وکارشان و همکاری آن‌ها با شورای عالی بود.

<sup>1</sup> Korean Central Intelligence Agency (KCIA)

<sup>2</sup> Kim Jong-pil

<sup>3</sup> Democratic Republican Party (South Korea)

<sup>۴</sup> رجوع کنید به دومنبع زیر: (هیونگ ای، ۱۴۰۲، ۲۳) (نورث و دیگران، ۱۳۹۶، ۴۶۰ و ۴۶۵)

<sup>5</sup> Third Republic of Korea

<sup>6</sup> Yi Pyoungchoi

در عوض سرمایه‌داری هدایت شده پارک تدابیر گسترده‌ای در حمایت از صنایع ارائه می‌کرد؛ مانند پشتیبانی و واگذاری امتیازات بی‌سابقه‌ای شامل ضمانت دریافت وام خارجی، یارانه‌های مالی، حمایت در برابر اتحادیه‌های مستقل و تثبیت سیستم حداقل دستمزد. (همان، ۳۴)

به توصیف کیم، اقداماتی نظیر محکومیت تجار کره‌ای، ملی کردن پنج بانک کره‌ای و اقدامات شتابزده‌ای از این دست، آمریکایی را ناراضی و خشمگین کرده بود.

- در دوران جمهوری سوم، پارک اقدام به تدوین برنامه‌های توسعه برای کشور کرد. تدوین این برنامه‌ها از جمهوری اول آغاز شده بود. اما هیچ‌گاه فرصتی برای اجرا پیدا نکرده بود.

پارک با اتکا به برنامه توسعه خودش، همه فعالان اقتصادی بخش خصوصی را وادار کرده بود تا مطابق آن پیش بروند و مضمون و زمانبندی فعالیت‌هایشان، در چارچوب همان برنامه باشد. (همان، ۳۶ - ۳۱)

شناخت ما از فرهنگ و مناسبات اجتماعی کره راهگشای فهم ما از تحولات سیاسی و اقتصادی آن کشور است. از نظر پارک:

ذهنیت شبه‌فئودالی و شبه‌مستعمراتی مردم کره نسبت به «اریابان‌شان» در گذشته، چه در مورد ژاپن و چه آمریکا، عامل محرومیت اقتصادی آن‌ها بود. (همان، ۴۷)

اما به توصیف کیم، خود پارک نیز، هر جا که لازم بود از این الگوی فرهنگی در سنت کره بهره می‌جست:

پارک نوعی رابطه کنفوسیوسی مرید و مرادی نظامی‌وار میان دولت و جامعه کسب و کار برقرار کرد. (همان، ۳۳)

این رابطه کنفوسیوسی مرید و مرادی در فرهنگ کره پذیرفته‌شده و قابل هضم بود و پیشینه‌ای بسیار طولانی در جوامع آسیای دور داشت.

کمک‌های مالی، غذایی و نظامی آمریکا، بر تصمیم‌گیرهای پارک موثر بود و پارک تمایل نداشت تا این کمک‌ها را از دست بدهد. متقابلاً ایالات متحده نیز این کمک‌ها را اهرمی برای اعمال نظرات خود کرده بود و هر جا که لازم می‌دید، از این اهرم استفاده می‌کرد. (همان، ۳۴)

به رغم وجود احساس نفرت از ژاپنی‌ها، در بخشی از جامعه کره، آمریکا مشوق بهبود و تجدید روابط کره‌جنوبی با ژاپن بود تا پروژه «مهار کمونیسم» خود را با موفقیت در آسیا به اجرا درآورد. درخواستی که دست‌آخر توسط پارک اجابت شد. (همان، ۵۲)

جمهوری چهارم<sup>۱</sup> از ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۱: همه‌پرسی قانون اساسی جدید و تصویب آن در سال ۱۹۷۲، سرآغازی برای جمهوری چهارم محسوب می‌شود. هدف از استقرار این قانون، که به «قانون اساسی یوشین»<sup>۲</sup> شناخته می‌شد، قانونی جلوه دادن حکومت اقتدارگرایی پارک چون‌هی بود.

پس از ترور پارک در ۲۶ اکتبر ۱۹۷۹، چوی کیو‌ها<sup>۳</sup> مدت کوتاهی بر صندلی رئیس‌جمهوری کره می‌نشیند، سپس حکومت نظامی تشدید شده به بی‌ثباتی سیاسی کشور می‌انجامد. در دسامبر ۱۹۷۹ چون دو‌هوان<sup>۴</sup> با یک کودتا قدرت را به دست می‌گیرد در ۱۷ می ۱۹۸۰، پس از پیروزی در یک انتخابات بدون رقیب، حکومت خود را قانونی اعلام می‌کند و نهادهای غیردموکراتیکی مانند «کمیته سیاست اضطراری دفاع ملی»<sup>۵</sup> و «شورای ملی اتحاد مجدد»<sup>۶</sup> را دوباره برپا می‌سازد. در طی این مدت، بسیاری از نشریات تعطیل و روزنامه‌نگاران، مخالفان و منتقدان بازداشت می‌شوند.

در همان اثنا، قیام گوانگجو<sup>۷</sup> (۱۹۸۰ می ۲۷ - ۱۸) علیه حکومت برخاسته از کودتا شکل می‌گیرد و با سرکوب خونین نظامیان و پلیس به پایان می‌رسد.

اندکی بعد جمهوری چهارم با تصویب یک قانون اساسی جدید دیگر در مارس ۱۹۸۱ خاتمه یافته و جمهوری پنجم کره جایگزین آن می‌شود.

جمهوری پنجم<sup>۸</sup> از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۷: تداوم رشد اقتصادی و افزایش صادرات - به یادگار مانده از دوران پارک - همراه با افزایش نابرابری از ویژگی‌های اقتصادی این دوره به‌شمار می‌رود.

طی این دوره، اقدامات زیادی برای بهبود روابط با ژاپن، ایالات متحده و حتا کره‌شمالی صورت می‌گیرد. برگزاری دهمین دوره بازی‌های آسیایی<sup>۹</sup> در سال ۱۹۸۶ و برگزاری المپیک تابستانی ۱۹۸۸<sup>۱۰</sup> با نام «بازی‌های المپیاد بیست و چهارم» در سال ۱۹۸۸ در شهر سنول، در زمره اقدامات مهم جمهوری پنجم معرفی می‌شوند. افزون بر این‌ها، احداث مجموعه‌های فرهنگی نظیر موزه ملی کره، مرکز هنرهای سنول و موزه ملی هنرهای معاصر، در تغییر چهره فرهنگی کره کارساز می‌افتد.

به رغم دستاوردهای یادشده، تصویر حکومت در نزد مردم و به‌ویژه دانشجویان و روزنامه‌نگاران، نمایش‌گر یک رژیم نظامی برخاسته از کودتا با دستانی خون‌آلود (از قتل عام گوانگجو) بود. در واقع در تمام سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۷، جنبش‌های دانشجویی و کارگری، ملی‌گرایان، دموکراسی‌خواهان، کمونیست‌ها، طرفداران کره‌شمالی، و سایر

<sup>1</sup> Fourth Republic of Korea

<sup>2</sup> Yushin Constitution

<sup>3</sup> Choi Kyu-hah

<sup>4</sup> Chun Doo-hwan

<sup>5</sup> National Defense Emergency Policy Committee

<sup>6</sup> National Council for Reunification

<sup>7</sup> Gwangju Uprising (May 18, 1980 – May 27, 1980)

<sup>8</sup> Fifth Republic of Korea

<sup>9</sup> 10th Asian Games and the X Asiad

<sup>10</sup> Games of the XXIV Olympiad



گروه‌های سیاسی از هر قسم، در یک تعارض وسیع با حکومت، و از سوی دیگر در تعارض با هم‌دیگر بودند.

در سال ۱۹۸۵، احزاب مخالف آراء افزون‌تری را نسبت به حزب دولتی کسب می‌کنند و نتیجه این انتخابات، این‌طور تفسیر می‌شود که «مردم خواهان تغییر هستند».

در سال ۱۹۸۷ شهروندان کره‌ای یک تظاهرات سراسری ضد دولتی صدها هزار نفری بر علیه چون‌دو هوان و ساختار سیاسی حاکم برگزار می‌کنند. نورث و همکارانش در این باره معتقدند که:

آمریکا، شاید به دلیل نگرانی از احساسات فزاینده ضدآمریکایی در میان مردم کره، که نتیجه حمایت این کشور از سرکوب نظامی کوانگجو بود، چون‌دو هوان را به پرهیز از به‌کارگیری نیروی نظامی تشویق کرد. (نورث و دیگران، ۱۳۹۶، ۴۶۸)

چون‌دو هوان پس از تظاهرات مزبور از مسند قدرت کنار می‌رود.

در اکتبر ۱۹۸۷ قانون اساسی جدید با ملحوظ داشتن «انتخابات ریاست جمهوری مستقیم» و «احیای حقوق شهروندی» توسط یک همه‌پرسی به تصویب می‌رسد و در دسامبر همان سال، انتخابات مستقیم رئیس‌جمهور جدید برگزار می‌شود و جمهوری پنجم به پایان می‌رسد.

جمهوری ششم<sup>۱</sup> از ۱۹۸۷ تا کنون: از ۱۹۸۷ تا کنون را، جمهوری ششم می‌نامند.

به توصیف نورث و همکاران او، کره‌جنوبی پس از رهایی از استعمار ژاپن، پنج دوره متفاوت را سپری کرده است: (همان، ۴۹۶ - ۴۵۳)

دوره اول) در فاصله ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۸ تجدید حیات سیاسی کره، شکل‌گیری دولت و اصلاحات ارضی.

دوره دوم) در بازه زمانی ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۰، شامل تدوین قانون اساسی و برگزاری نخستین انتخابات تاریخ کره، کوشش برای افزایش سواد و تحصیلات در همه مقاطع و تداوم اصلاحات ارضی و خصوصی‌سازی دارایی‌های به‌جا مانده از ژاپنی‌ها، همراه با رانت‌خواری عوامل دولتی.

دوره سوم) نورث و همکارانش، فاصله زمانی ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۷ را به عنوان سومین دوره مهم سیاسی و اقتصادی کره معرفی کرده‌اند.

وقوع دو کودتا، شکل‌گیری نهادهای سیاسی، جهش اقتصادی کره، صنعتی‌سازی صادرات‌محور، افزایش چشمگیر صادرات، رشد و توسعه انسانی، گسترش جنبش‌های

<sup>1</sup> Sixth Republic of Korea

دانشجویی و کارگری، رانت‌خواری و توزیع امتیازات خاص، از مشخصات این دوره زمانی معرفی می‌شود.

دوره چهارم) چهارمین دوره سیاسی مهم کره، ۱۹۸۷ تا ۱۹۹۷ معرفی می‌شود. نورث و همکارانش درباره این دوره می‌نویسند:

اصلاحات ارضی و صنعتی‌سازی صادرات محور نه تنها به باز شدن دسترسی به فعالیت‌های اقتصادی یاری رساند، که از طریق آموزش و طبقه متوسط فشارهای فزاینده‌ای نیز برای گشایش‌های سیاسی ایجاد کرد. افزون بر این، با دستیابی کره جنوبی به برتری نسبت به کره شمالی از لحاظ قدرت اقتصادی و نظامی (از جمله با توجه به حمایت نظامی آمریکا) تهدید امنیتی کاهش یافت و دیگر امنیت نمی‌توانست برای توجیه رژیم اقتدارگرا به کار گرفته شود. (همان، ۴۷۳)

طی سال‌های ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۳، روه تایی وو<sup>۱</sup> در یک فرآیند دموکراتیک به عنوان رئیس‌جمهور انتخاب می‌شود و فضای سیاسی کشور شرایط متفاوتی را تجربه می‌کند.

دوره پنجم) از سال ۱۹۹۷ به بعد، پنجمین دوره حیات سیاسی و اجتماعی کره محسوب می‌شود. در واقع دوره پنجم، تفاوت مهمی با دوره چهارم ندارد و در تداوم آن است. عاملی که سبب می‌شود تا نورث و همکارانش، این دوره را متمایز کنند، وقوع بحران مالی ۱۹۷۷ آسیا<sup>۲</sup> است. آن‌ها معتقدند که سرفراز درآمدن کره جنوبی از این آزمون، نشان می‌داد که این کشور به عالی‌ترین سطح توسعه دست یافته است.

با مطالعه تاریخی جریان‌های فکری حاکم بر شبه‌جزیره کره، می‌توان دریافت که این جریان‌ها، از جمله بودیسم، کنفوسیوئیسم، نئوکنفوسیوئیسم، سیلاک (Silhak)، سئوهک (Seohak)، دونگاک (Donghak) و نظایر آن، هرگز مناسبتی با فلسفه دوران مدرن برقرار نکردند.

### ۳) تجربه سنگاپور

بر اساس اسناد تاریخی موجود، بخش‌هایی از سنگاپور کنونی، پس از حمله پرتغالی‌ها در حوالی ۱۶۱۳، به مدت دو سده در گمنامی محو می‌شود، تا این که بریتانیایی‌ها به سراغ آن می‌روند. (Borschberg, ۲۰۱۰, ۱۵۷ - ۱۵۸)

در دهه ۱۸۱۰، کمپانی هند شرقی بریتانیا<sup>۳</sup> در رقابت با هلند، جست‌وجو برای یافتن بندری در جنوب شرقی آسیا را آغاز می‌کند تا بخشی از نیروهای خود را در آن‌جا مستقر نموده و به دفاع از تنگه استراتژیک مالاکا<sup>۴</sup> بپردازد. در ۱۸۱۹ نماینده کمپانی جزیره‌ای را کشف می‌کند که امروز آن را «سنگاپور» می‌شناسیم. (موزی و میلن، ۱۳۹۸، ۱۷)

<sup>۱</sup> Roh Tae-woo

<sup>۲</sup> Asian financial crisis - 1997

<sup>۳</sup> The British East India Company

<sup>۴</sup> Malacca Strait

حضور بریتانیایی‌ها در آن موقعیت، فرصت‌های شغلی زیادی را ایجاد می‌کند و گروه‌های از مهاجران چینی، مالایی و هندی را جذب خود می‌کند. لی کوان یو<sup>۱</sup> که به عنوان «معمار سنگاپور مدرن» شهرت دارد، فرزند یکی از همین مهاجران چینی است که در اواسط قرن نوزدهم به سنگاپور مهاجرت می‌کنند.

تا پیش از جنگ جهانی دوم، بریتانیایی‌ها طی سال‌های حضورشان در سنگاپور، تلاش می‌کنند تا ساختار سیاسی آن سرزمین را مطابق الگوهای خود سامان بدهند. اما در دوران جنگ جهانی دوم، سنگاپور در حوالی ۱۹۴۱ به اشغال ژاپن درمی‌آید. لی کوان یو در این باره می‌نویسد:

اشغال سنگاپور توسط ژاپن (۱۹۴۵ - ۱۹۴۲) قلب مرا به جهت شقاوت‌هایی که آنان بر دیگر مردم آسیا روا داشتند، آکنده از کینه و نفرت و خشم کرد. (کوان یو، ۱۳۸۳، ۱۵)

در ۱۹۴۵، پس از تسلیم ژاپن در جنگ، دوباره سنگاپور، با اقتصادی متلاشی شده، مبدل به مستعمره بریتانیا می‌شود و تا سال ۱۹۵۳، هم‌چنان یکی از مستعمرات بریتانیا باقی می‌ماند. (موزی و میلن، ۱۳۹۸، ۱۸)

پس از خاتمه جنگ جهانی، بریتانیا که می‌داند دوره استعمار به شیوه قدیم به سر آمده است، درصدد برمی‌آید تا پیش از ترک سنگاپور، ساختار سیاسی آن کشور را ساماندهی کند. دیان موزی<sup>۲</sup> و روبرت استفان میلن<sup>۳</sup> در این باره می‌گویند:

به لحاظ سیاسی، بریتانیایی‌ها مشتاق بودند با ارتقا جایگاه قانون اساسی در سنگاپور، زمینه برگزاری انتخابات برای مجلس قانون‌گذاری را فراهم آورند تا از طریق آن، دولت مستعمره سلطنتی سنگاپور تشکیل شود. در سال ۱۹۵۳ کمیسیون (موسوم به کمیسیون رندل تحت نظارت سر جرج رندل<sup>۴</sup>) تعیین شد تا زمینه را برای اجرای این طرح فراهم آورد. در این نظام، برخی از مناصب از جانب دولت بریتانیا تعیین می‌شدند و از نظارت قانونگذار مصون باقی می‌ماندند. هم‌چنین، گرچه نخست‌وزیر می‌توانست به فرماندار منصوب مشورت دهد، ولی الزامی به پذیرش این مشورت‌ها از سوی فرماندار وجود نداشت. (همان، ۱۹)

در سال ۱۹۵۵، برای نخستین بار انتخاباتی استوار بر قانون اساسی جدید در سنگاپور برگزار می‌شود و یک «عراقی یهودی‌تبار دارای گرایش چپ میانه» از «جبهه کارگری»<sup>۵</sup> به نام دیوید مارشال<sup>۶</sup> به نخست‌وزیری می‌رسد.

<sup>1</sup> Lee Kuan Yew

<sup>2</sup> Diane K. Mauzy

<sup>3</sup> Robert Stephan Milne

<sup>4</sup> George William Rendel

<sup>5</sup> Labour Front

<sup>6</sup> David Marshall

حزب اقدام خلق<sup>۱</sup> به رهبری کوان یو نیز در همان سال، چهار کرسی مجلس را از آن خود می‌کنند. در واقع کوان یو این حزب را در سال ۱۹۵۴ تأسیس کرده بود و برای ایجاد آن، از اتحادیه‌های کارگری با گرایش کمونیستی کمک گرفته بود. (همان، ۱۹)

دوره نخست‌وزیری مارشال (۱۹۵۶ - ۱۹۵۵) کمتر از دو سال به طول می‌انجامد و در طی این مدت، سه گروه رویدادهای مهم رخ می‌دهند:

نخست این که سلسله‌ای از تحصن‌های دانشگاهی، اعتصاب‌ها و شورش‌های اجتماعی، سنگاپور را فرا می‌گیرد و موجب نارضایتی بریتانیایی‌ها از مارشال می‌شود.

به عنوان دومین رویداد مهم در این دوره، می‌توان به کوشش‌های ناموفق مارشال در مذاکره با همتای مالزیایی خود برای ادغام سنگاپور و مالزی اشاره کرد.

سومین ماجرای شایان توجه در این دوره، پروژه اصلاح قانون اساسی بود. در آن دوره، مارشال درصدد چانه‌زنی با بریتانیا برمی‌آید تا از طریق اصلاح قانون اساسی، استقلال سنگاپور را به دست بیاورد. بریتانیا با بخشی از اصلاحات موافقت می‌کند، اما حاضر به اعطای استقلال سنگاپور نمی‌شود و در نتیجه، مارشال در اقدامی اعتراض‌آمیز، از سمت خود استعفا می‌دهد. (همان، ۲۰ و ۱۹)

به‌زودی لیم یو هوک<sup>۲</sup> از همان «جبهه کارگری» جانشین مارشال می‌شود. اما شورش‌ها خاتمه نمی‌یابد و مواجهه با آن، ۱۳ کشته و ۱۲۳ زخمی را در پی دارد.

در انتخابات سال ۱۹۵۹، حزب اقدام خلق موفق می‌شود تا ۴۳ کرسی از ۵۱ کرسی شورا را به دست آورد، و در پی آن، کوان یو نخست‌وزیر سنگاپور می‌شود و تا سال ۱۹۹۰، به مدت ۳۱ سال این مسند را رها نمی‌کند. (همان، ۱۴)

در ۱۹۶۳، فدراسیونی متشکل از بورنئو شمالی<sup>۳</sup>، ساراواک<sup>۴</sup> و سنگاپور شکل می‌گیرد و به کشوری که امروز مالزی (Malaysia) می‌شناسیم تبدیل می‌شود. به موازات، سنگاپور نیز به عنوان عضوی از فدراسیون مزیور، به استقلال از بریتانیا دست پیدا می‌کند.

اما در سال ۱۹۶۵، سنگاپور به عنوان یک کشور مستقل، به شرحی که در بخش مالزی خواهد آمد، از این فدراسیون جدا شده یا به تعبیر دیگری اخراج می‌شود. کوان یو معتقد است که از یک سو، اقتدارگرایی سازمان ملی متحد مالایی‌ها (UMNO) و کم توجهی به جایگاه سنگاپور، و از سوی دیگر، برخورد جنبش‌های نژادی مالایی با دیگر ملیت‌های عضو این فدراسیون، منجر به خروج سنگاپور از فدراسیون می‌شود.<sup>۵</sup> کوان یو در این باره می‌نویسد:

مطبوعات خارجی به محض کسب استقلال و جدایی‌مان از فدراسیون، همه یک صدا اعلام کردند که کارمان تمام است و محکوم به فنا هستیم و این

<sup>1</sup> People's Action Party

<sup>2</sup> Lim Yew Hock

<sup>3</sup> North Borneo

<sup>4</sup> Sarawak

<sup>۵</sup> کوان یو، همان سنگاپور از جهان سوم به جهان اول، ص ۱۶.

سخنان بر اندوه ما افزود. نویسنده‌ای وضعیت ما را به عنوان مستعمره‌ای که انگلستان خود را از آن کنار کشیده، با سقوط امپراتوری روم مقایسه کرد که نظم و قانون با خروج لژیون‌های رومی از آن جارخت بر بست و بربرها سایه تیره سلطه خود را بر آن مناطق افکنده‌اند. (کوان‌یو، ۱۳۸۳، ۱۶)

یکی از ابتدایی‌ترین مشکلات پیش پای کوان‌یو ملت‌سازی بود. او در توصیف پیچیدگی این ماجرا می‌نویسد:

کتاب‌هایی هستند که می‌آموزند چگونه خانه بسازید، چگونه موتور موتور اتومبیل خود را تعمیر کنید، چگونه کتاب بنویسید، اما تا کنون کتابی ندیده‌ام که بگوید چگونه از جمعی از مهاجران پریشان و نومید چینی، هندی - بریتانیایی، هند هلند شرقی، یک ملت بسازید؛ یا چگونه برای چنین مردمی که نقش اقتصادی آنان در گذشته انبارداری بود و آن‌گاه این رابطه اقتصادی در هم شکسته شده، اسباب معیشت و امکان زندگی فراهم آورید. (همان، ۲۱)

به این اعتبار، نخستین پروژه کوان‌یو برای انتظام امور آن جامعه، ایجاد یک ملت جدید با اتکا به نوعی مهندسی اجتماعی بود. پروژه‌ای که با چالش‌های متنوعی از جمله چالش قومیت‌ها مواجه بود.

موزی و میلن درباره چالش قومیت‌ها در سنگاپور می‌نویسند:

هنگامی که حزب اقدام خلق در ۱۹۵۹ به قدرت رسید، تصمیم گرفت مالایی را زبان ملی اعلام کند و چهار زبان رسمی (مالایی، ماندارین، تامیل و انگلیسی) را به عنوان زبان‌های رایج در آموزش مدارس حفظ کند. (موزی و میلن، ۱۳۹۸، ۱۳۰)

تا سال ۲۰۰۰، دولت برای بقای زبان چینی در جامعه سنگاپور، ۱۰ مدرسه ابتدایی و ۱۰ مدرسه متوسطه را ایجاد کرده بود که زبان‌های ماندارین، زبان اول‌شان بود و مواد درسی به زبان انگلیسی تدریس می‌شد.

در زمان اخراج سنگاپور از فدراسیون مالزی، روزنامه‌های مالایی‌زبان در مالزی، کوان‌یو را شخصیتی «منفور» معرفی می‌کردند و او را مقصر جدایی سنگاپور از مالزی می‌دانستند. از سوی دیگر، در داخل سنگاپور، منتقدان داخلی، رویکرد کوان‌یو و حزبش را غیر دموکراتیک خطاب می‌کردند. (کوان‌یو، ۱۳۸۳، ۲۳)

کوان‌یو در کتابش شرح می‌دهد که در آن ایام چگونه برای محافظت از خانواده‌اش تحت فشار بوده و در منطقه‌ای حفاظت شده نزدیک فرودگاه زندگی می‌کرده است. به توصیف کوان‌یو، سه فرزندش مدت‌ها مدرسه نمی‌رفتند. در آن ایام، خانه کوان‌یو، تا پیش از تأمین شیشه‌های ضدگلوله، با آجر و ورقه‌های فلزی محصور می‌شود تا از حملات احتمالی تروریستی در امان باشد.

اما دستاوردهای عظیم کوان‌یو در توسعه کشور، سبب شده تا برخی، او را دیکتاتور خردمند یا مستبد خیرخواه بنامند.

یکی از رازهای موفقیت سنگاپور، جذب شرکت‌های چند ملیتی بوده است. به طوری که در سال ۲۰۰۱، تعداد شرکت‌های چند ملیتی فعال در سنگاپور، به ۶۰۰۰ می‌رسید. از دیگر علل موفقیت سنگاپور، ایجاد بستری مناسب برای فعالیت شرکت‌های خارجی کوچک و متوسط طرف قرارداد شرکت‌های بزرگ است. به عنوان نمونه، شرکت ژاپنی ماتوشیتا الکتریک<sup>۱</sup>، با گردش مالی سالانه ۵ میلیارد دلاری خود، امکان اشتغال ۱۳ هزار نفر را در سنگاپور ایجاد کرده است.

به گزارش صندوق بین‌المللی پول، تولید ناخالص داخلی (GDP) سنگاپور در سال ۲۰۱۶، معادل ۴۸۷ میلیارد دلار بوده است. از این رو، با احتساب جمعیت ۵ و نیم میلیون نفری سنگاپور، این کشور بابه‌پای ثروتمندترین کشورهای جهان، درآمد سرانه‌ای بالغ بر ۸۷ هزار دلار را در آن سال تجربه کرده است. (موزی و میلن، ۱۳۹۸، ۹۲ و ۹۱) دنگ شیائوپینگ<sup>۲</sup>، رهبر نسل دوم چین، در سال ۱۹۷۸ به سنگاپور سفر می‌کند و درباره اوضاع جهانی با کوان‌یو مشورت می‌کند. این دیدار در سال ۱۹۸۰ در چین تکرار می‌شود. (کوان‌یو، ۱۳۸۳، ۵۹۳ - ۵۷۷)

در اواسط دهه ۱۹۸۰، زمانی که جمعیت مردم ساکن سنگاپور دو و نیم میلیون نفر بیش‌تر نبود، هر ساله حدود سه میلیون گردشگر از این کشور بازدید می‌کردند. در حالی که در همان زمان، چین با وجود آثار به جامانده از تمدن کهن خود، و با جمعیتی حدود یک میلیارد نفر، سالانه از حدود یک میلیون نفر گردشگر پذیرایی می‌کرد. به همین سبب نیز کوان‌یو در سال ۱۹۸۵ در طول سفر خود به چین، به نخست‌وزیر ژائو ژیانگ<sup>۳</sup> توصیه می‌کند تا روش‌های‌شان را تغییر بدهند:

پیشنهاد کردم در صورت تمایل می‌توانند تعدادی از مدیران خود را به سنگاپور اعزام کنند ... [تا] با نیروی کار و روش‌های ما آشنا شوند. (همان، ۵۸۸)

مجموعه جزایر سنگاپور امروزی، متشکل از یک جزیره اصلی و ۶۳ جزیره اقماری است. پس از کوان‌یو، سنگاپور در حوزه توسعه سیاسی بهبود یافته است و رئیس‌جمهور کنونی سنگاپور، زنی مسلمان به نام حلیمه یعقوب<sup>۴</sup> است که وابسته به هیچ حزبی نیست. مجموع مساحت سنگاپور مساوی مساحت شهر تهران و حدود ۴۰ درصد مساحت کل استان تهران است.

هنری کیسینجر، لی کوان‌یو را پدر سنگاپور می‌نامد و او را کسی خطاب می‌کند که آن سرزمین را تبدیل به یک کشور کرد. کیسینجر کشورهای نوپای آسیایی از جمله سنگاپور را با کشورهایی با قدمت طولانی در غرب مقایسه کرده و می‌گوید:

نهادهای غربی آرام آرام گسترش یافته و در این کشورها، نافذ شده و جاری شدند. در مغرب زمین جامعه مدنی همگام با بلوغ حکومت‌های جدید گسترش

<sup>1</sup>Matsushita Electric

<sup>2</sup> Deng Xiaoping

<sup>3</sup> Zhao Ziyang

<sup>4</sup> Halimah Yacob

یافت. این همگامی، این امکان را پدید آورد که رشد نهادهای مردمی قدرت دولت را محدود به اموری گرداند که خود [نهادهای مردمی] از عهده آنها برنمی‌آید. تضادهای سیاسی با سرکوب اغراض فردی طریق میانه‌روی در پیش گرفت و معتدل گردید. [اما] بسیاری از کشورهای بعد از دوره استعمار، فاقد چنین تاریخ قابل مقایسه‌ای بودند. اموری که در مغرب زمین در طول قرون شکل گرفته و نهادیه شده بود، باید ظرف یکی دو دهه، آن هم در شرایطی بسیار پیچیده در این کشورهای نوپا شکل می‌گرفت ... سنگاپور نمونه‌ای از این نوع کشورهای تازه تأسیس یافته است. (کیسینجر در کوان‌یو، ۱۳۸۳، ۱۱ و ۱۲)

کیسینجر، هم‌چنین در وصف توسعه از بالا به پایین و تمایز نگرش فلسفی میان غرب و تجربه سنگاپور می‌نویسد:

سنگاپور امروز ثمره اندیشه‌ها و رؤیاهای پرشگفت لی‌کوان‌یو است ... لی‌کوان‌یو اگر در باب تحلیل‌هایش در خصوص تفاوت بین فردگرایی غرب و تقدم انسجام اجتماعی در کشورهای چون کشور خودش و بسیاری از کشورهای آسیایی تا این حد صریح نبود، با خودش نیز صادق نبود. (همان، ۱۳۸۳، ۱۳)

سنگاپور کشوری است که در اواسط قرن بیستم متولد شده و تحت یک فرآیند توسعه آمرانه، گام‌های بلندی به سوی توسعه برداشته است، بی‌آن‌که ناگزیر از پیمودن «گذشته اروپا» و «تحولات فلسفی» آن باشد. به‌علاوه، سنگاپور نشان داده که برخورداری از یک «هویت ملی» حداقلی، برای دستیابی به توسعه، کافی و امکان‌پذیر است.

#### ۴) تجربه مالزی

منطقه‌ای که اکنون آن را مالزی می‌شناسیم، تکه‌هایی به هم سنجاق شده از سرزمین‌هایی با تاریخ‌ها و داستان‌های متفاوت هستند.

بین قرن هفتم و سیزدهم، بیش‌تر شبه جزیره مالایی تحت امپراتوری بودایی سریویجایا<sup>۱</sup> یا اندونزی کنونی قرار داشت. در حوالی قرن نهم میلادی دین اسلام در این مناطق نفوذ پیدا می‌کند و در حوالی قرن چهاردهم میلادی، اسلام به یکی از ادیان رسمی این مناطق مبدل می‌شود. به همین دلیل نیز به رغم این‌که بخش‌های اصلی از این سرزمین، در گذشته، متأثر و ملهم از هندوئیسم و بودیسم بوده‌اند، اما در دوران کنونی، اسلام فراگیرترین دین و هم‌چنین دین رسمی کشور ۳۰ میلیون نفری مالزی محسوب می‌شود.

<sup>1</sup> Srivijaya

آنچه پیش‌تر درباره گذشته سنگاپور گفته شد، از حضور پرتغالی و بریتانیایی‌ها در آن مناطق گرفته تا اشغال ژاپنی‌ها و کوشش برای استقلال، به تقریب و با اندکی اختلاف، برای مالزی هم صدق می‌کند.

تفصیل ماجرا از این قرار است که، در سال ۱۵۱۱ میلادی، بخش‌هایی از مالزی کنونی توسط پرتغالی‌ها تصرف می‌شود و مبدل به یک مستعمره می‌شود. در سال ۱۷۸۶ سر و کله بریتانیایی‌ها پیدا می‌شود.

در آن دوره، بخش‌هایی از مالزی، اندونزی و سنگاپور امروزی، تحت یک نظام پادشاهی مشترک اداره می‌شد و سایر بخش‌های مالزی کنونی، تاریخچه و سرگذشتی متفاوت داشتند و در تصرف نظام‌های پادشاهی دیگر قرار داشتند. از قرن هیجدهم به بعد، برخی از آن‌ها از حمایت بریتانیا برخوردار می‌شوند.

سپس کل آن مناطق حداقل سال‌ها ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۵ به اشغال ژاپنی‌ها درمی‌آید. پس از خاتمه جنگ جهانی دوم، در سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۶، مناطق یادشده دوباره از سیطره ژاپنی رها شده و تحت کنترل بریتانیا قرار می‌گیرد.

در سال ۱۹۴۶، پس از بازگشت بریتانیایی‌ها به منطقه، همزمان دو واحد سیاسی متولد می‌شوند.

ملی‌گرایان مالایی به رهبری داتو اون بن جعفر<sup>۱</sup> وزیر ارشد سلطان جوهور، سازمان ملی متحد مالایی‌ها (UMNO<sup>۲</sup>) مشهور به یومنو، را تأسیس می‌کنند. یومنو می‌کوشد تا استقلال مالایا را به دست آورد، مشروط بر آن که کشور جدید، به صورت انحصاری توسط مالایی‌ها اداره شود. اما چنین پیش‌شرطی با مخالفت بریتانیایی‌ها مواجه می‌شود. در عین حال، یومنو هم‌چنان و ناگزیر، در حمایت از دولت استعماری بریتانیا کوتاهی نمی‌کند. از جمله اقدامات مشترک توسط بریتانیا و رهبران یومنو، می‌توان به مقابله با شورش‌های کمونیستی آن ایام اشاره کرد.

در همان سال، اتحادیه مالایا<sup>۳</sup> با رویکردی تک‌گرایانه و کاملاً متفاوت با یومنو، تأسیس می‌شود و همت می‌گمارد تا ناقض انحصارگرایی مالایی‌ها باشد. اما به‌زودی با مخالفت‌های زیادی روبه‌رو می‌شود. مخالفان، اتحادیه را متهم می‌کنند که با اتکا به اصول خود، حاکمیت مالایی‌ها را بر مالایا تهدید کرده است. در نتیجه، دو سال بعد اتحادیه منحل می‌شود.

در سال ۱۹۴۸ فدراسیون مالایا<sup>۴</sup> جایگزین اتحادیه شده و تعهد می‌کند تا تحت حمایت بریتانیا، استقلال حاکمان ایالت‌های مالایی را به ایشان بازگرداند.

<sup>۱</sup> Dato Onn bin Jaafar

<sup>۲</sup> United Malays National Organisation (UMNO)

<sup>۳</sup> Malayan Union

<sup>۴</sup> Federation of Malaya



در سال ۱۹۵۴، شورای قانونگذاری فدرال<sup>۱</sup> با ۱۰۰ کرسی تشکیل می‌شود. مطابق مقررات بریتانیا، تنها ۵۲ کرسی از آن شورا توسط انتخابات محلی تعیین می‌شوند و انتصاب مابقی اعضای آن شورا، در محدوده اختیارات کمیساریای عالی بریتانیا قرار دارد.

در سال ۱۹۵۵، تونکو عبدالرحمان<sup>۲</sup> وزیر اعظم فدراسیون مالایا می‌شود. در آن ایام، عبدالرحمان می‌کوشد تا با سفر به لندن، بریتانیا را متقاعد کند تا کرسی‌های بیش‌تری شورای قانونگذاری فدرال، برای انتخابات محلی در نظر گرفته شود؛ اما لندن کوتاه نمی‌آید. اما سرانجام این توفیق به‌دست می‌آید که در سال ۱۹۵۷، این کشور استقلال خودش را از بریتانیا به دست بیاورد و عبدالرحمان، لقب اولین نخست‌وزیر آن سرزمین را تصاحب کند.

پس از کسب استقلال، شرایط به‌گونه‌ای پیش می‌رود که عبدالرحمان تا سال ۱۹۷۰ در همان سمت باقی می‌ماند. اما این سال‌ها، سرشار از رویدادهایی سرنوشت‌ساز هستند. آن‌چنان که در ۱۹۵۷، هم‌هنگام با اعلام استقلال فدراسیون مالایا، ساختار نظام سیاسی در این فدراسیون نیز مبدل به «سلطنت مشروطه» می‌شود. سپس در ۱۹۶۳، توافق می‌شود تا با ایجاد فدراسیونی متشکل از سه سرزمین بورنئو شمالی<sup>۳</sup>، ساراواک<sup>۴</sup> و سنگاپور، یک واحد سیاسی جدیدی شکل بگیرد.

بدین‌سان کشوری به نام مالزی (Malaysia) در نقشه سیاسی جهان ظهور می‌یابد و البته، سلطنت مشروطه همچنان پایدار می‌ماند. دو سال بعد، در ۱۹۶۵، جنوبی‌ترین عضو این فدراسیون، یعنی مجموعه جزایر سنگاپور<sup>۵</sup>، از این فدراسیون جدا یا به تعبیری اخراج می‌شود.

مالزی کنونی یک نظام پادشاهی مشروطه بر اساس قاعده پارلمانی وست مینستر بریتانیا (Westminster system) است.

شهر وست‌مینستر یکی از نواحی لندن بزرگ است و جلسات مجلس عوام بریتانیا و مجلس اعیان بریتانیا در کاخی به نام وست‌مینستر واقع در شهر وست‌مینستر برگزار می‌شود و نظام پارلمانی وست‌مینستر با اشاره به این کاخ نامگذاری شده است. این نظام پارلمانی با نظام انتخاباتی ایالات متحده (United States Presidential system) و نظام انتخاباتی فرانسه (Semi-Presidential system) متفاوت است و اکثر مستعمرات سابق امپراتوری بریتانیا، از گذشته تا کنون با اتکای به این نظام اداره می‌شوند. استرالیا، کانادا، دانمارک، سنگاپور، هند، مالزی، ایتالیا، ایرلند، اسرائیل، ژاپن، کویت، نیوزیلند و تایلند، نمونه‌هایی از ۳۸ کشوری هستند که نظام پارلمانی آن‌ها برگرفته از سیستم پارلمانی وست‌مینستر است.

<sup>1</sup> Federal Legislative Council

<sup>2</sup> Tunku Abdul Rahman

<sup>3</sup> North Borneo

<sup>4</sup> Sarawak

<sup>۵</sup> مجموعه جزایر سنگاپور امروزی، متشکل از یک جزیره اصلی و ۶۳ جزیره اقماری است.

جدول (۱۸): جزئیات ایالت‌ها و قلمروهای فدرالی در مالزی				
اسامی و مشخصات سیزده ایالت موجود در مالزی				
ایالات	ایالت	مرکز	رئیس ایالت	رئیس دولت
۱	جوهور (Johor)	جوهور بهرو (Johor Bahru)	سلطان (Sultan)	وزیر اول* (First Minister)
۲	کداح (Kedah)	الور ستار (Alor Setar)	سلطان	وزیر اول
۳	کلانتان (Kelantan)	جوهور بهرو (Johor Bahru)	سلطان	وزیر اول
۴	ملاکا (Malacca)	ملاکا (Malacca)	فرماندار**	وزیر اعظم***
۵	نگری سمبیلان (Negeri Sembilan)	سرمبان (Seremban)	حاکم اعظم****	وزیر اول
۶	پاهانگ (Pahang)	کوانتان (Kuantan)	سلطان	وزیر اول
۷	پنانگ (Penang)	جرج تاون (George Town)	فرماندار	وزیر اعظم
۸	پراک (Perak)	ایپوه (Ipoh)	سلطان	وزیر اول
۹	پرلیس (Perlis)	کنگر (Kangar)	راجه*****	وزیر اول
۱۰	صباح (Sabah)	کوتا کینابالو (Kota Kinabalu)	فرماندار	وزیر اعظم
۱۱	ساراواک (Sarawak)	کوچینگ (Kuching)	فرماندار	وزیر اول
۱۲	سلانگور (Selangor)	شاه عالم (Shah Alam)	سلطان	وزیر اول
۱۳	ترنگانو (Terengganu)	کوالا ترنگانو (Kuala Terengganu)	سلطان	وزیر اول
اسامی و مشخصات سه قلمرو فدرال در مالزی				
ردیف	قلمرو فدرال	مرکز	رئیس ایالت	رئیس دولت
۱	کوالالامپور (Kuala Lumpur)	-	پادشاه	شهردار
۲	لابوآن (Labuan)	ویکتوریا (Victoria)	دوره‌ای کل کشور	مقام محلی*****
۳	پوتراجایا (Putrajaya)	-	مالزی	مقام محلی
* وزیر اول (First Minister) در واقع همان نخست وزیر (Prime Minister) است، اما غالباً برای متمایز کردن یک صاحب مقام در ایالت‌ها از نخست وزیر اصلی کشور، از این نام استفاده می‌شود. این رویکرد در دولت‌های واگذار شده مانند اسکاتلند، ولز، ایرلند شمالی در انگلستان، و برخی ایالت‌های مالزی متداول است. این شخصیت در مالزی منتری بشار (Menteri Besar) نامیده می‌شود.				

\*\*فرماندار تشریفاتی (Ceremonial Governor) که که به زبان مالایی بانگ دی پرتوان (Yang di-Pertua) نامیده می‌شود.

\*\*\*وزیر اعظم (Chief Minister) یک سمت تشریفاتی است.

\*\*\*\*حاکم اعظم (Grand Ruler) که به زبان مالایی Yang di-Pertuan Besar نامیده می‌شود.

\*\*\*\*\*راجه (Raja) به زبان هندی ریشه در زبان سانسکریت دارد و لقبی برای نامیدن شاه، حاکم یا شاهزاده است.

\*\*\*\*\*به زبان مالایی بانگ دی پرتوان آگونگ (Yang di-Pertuan Agong)

\*\*\*\*\*یک مقام محلی در دو قلمروی فدرالی لابوآن و بوتراجایا وجود که عهده‌دار

مسئولیت بهداشت عمومی، حذف و مدیریت زیاده، برنامه‌ریزی شهری، حفاظت از

محیط‌زیست و کنترل ساختمان‌ها، توسعه اجتماعی و اقتصادی، نگهداری عمومی از

زیرساخت‌های شهری است. این مقام محلی در لابوآن به نام Perbadanan Labuan or

Perbadanan Putrajaya (PPj) or و در بوتراجایا (Labuan Corporation (PL

(Putrajaya Corporation (PjC) نامیده می‌شود.

به این اعتبار، مالزی کنونی شامل سه منطقه فدرال و ۱۳ ایالت به شرح جدول ۱۸ هستند. ۹ ایالت مالزی توسط حاکمان سنتی مالایی اداره می‌شوند که ایالت‌های مالایی شناخته می‌شوند. در میان آن‌ها، هفت پادشاهی موروثی مبتنی بر نخست‌زادگی آگناتیک<sup>۱</sup> هستند.

اسامی هفت پادشاه کنونی این ایالت‌ها عبارت هستند از:

(۱) سلطان صلاح‌الدین (Sallehuddin) در ایالت کداج،

(۲) سلطان محمد پنجم (Sultan - Muhammad V) در ایالت کلانتان،

(۳) سلطان ابراهیم اسماعیل (Sultan - Ibrahim Ismail) در ایالت جوهور،

(۴) راجه سراج‌الدین (Sirajuddin) در ایالت پرلیس،

(۵) سلطان عبدالله دوم (Sultan - Abdullah II) در ایالت پاهانگ،

(۶) سلطان شرف‌الدین ادریس‌شاه (Sultan - Sharafuddin Idris Shah) در ایالت

سلانگور، و

(۷) سلطان میزان زین‌العابدین (Sultan - Mizan Zainal Abidin) ایالت ترنگانو.

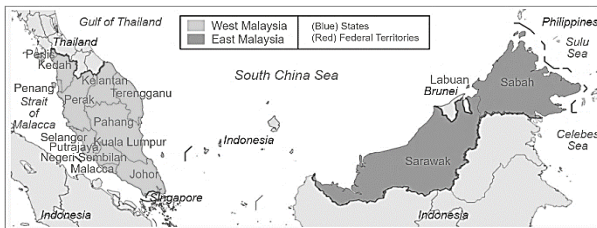
(۸) در پراک، مقام پادشاهی بر اساس ارشدیت آگناتیک، میان سه شاخه از خانواده

سلطنتی در گردش است و سلطان کنونی نزرین‌شاه (Sultan - Nazrin Shah) نام دارد.

<sup>۱</sup> برای انتخاب جانشین پادشاه در یک نظام پادشاهی (monarchy)، دو سنت وجود دارد. اولی نخست‌زادگی یا ارشدیت آگناتیک (Agnatic seniority) است. در این حالت، برای جانشین تاج و تخت، برادر کوچکتر پادشاه بر پسران او ترجیح داده می‌شود و فرزندان یک پادشاه (نسل بعدی) تنها زمانی قادر به جانشینی خواهند بود که پسران نسل بزرگتر تمام شده باشند. در سنت ارشدیت آگناتیک زنان خاندان و فرزندان آن‌ها محروم از جانشینی هستند. در سنت دوم (Agnatic Primogeniture)، این پسران متوالی پادشاه هستند که نسبت به برادران پادشاه، در اولویت برای تصاحب تاج و تخت هستند.

(۹) در نگرسیسمیلان، قاعده بر این است که سلطان، از میان اعضای مذکر خانواده سلطنتی و توسط رؤسای ارثی انتخاب می‌شود و در واقع، سلطنت قاعده‌ای انتخابی دارد. تونکو محریز (Tuanku Muhriz) سلطان فعلی در این ایالت است.

سه قلمروی فدرالی مالزی، یک پادشاه دارد که «پادشاه مشروطه» کشور مالزی محسوب می‌شود.<sup>۱</sup> این پادشاه به صورت دوره‌ای از میان سلطان‌های ایالت‌ها برای یک دوره ۵ ساله انتخاب می‌شود و «پادشاه قانون اساسی فدرال» نیز خوانده می‌شود و احتمالاً تنها نظام پادشاهی از نوع خود در جهان است که به این روش اداره می‌شود. در واقع پس از استقلال فدراسیون مالایی یا همان مالزی کنونی در سال ۱۹۵۷، چنین جایگاهی در قانون ایجاد شد. هدف از تأسیس این جایگاه، ایجاد نظم و هماهنگی میان سلطان‌های متعدد در مناطق دیگر بوده است. چرا که برابر قانون اساسی، انجام برخی از مسئولیت‌های پادشاه، به نماینده‌ای از میان پادشاه واگذار می‌شود.



تصویر (۸): نقشه جغرافیایی مالزی

در اغلب ایالت‌ها، صرفاً مردان مسلمان مالایی از تبار سلطنتی، صلاحیت نشستن بر تخت پادشاهی را دارند. نخست‌وزیر و اعضای کابینه دولت، بر اساس انتخابات مجلس نمایندگان فدرال، انتخاب و تعیین می‌شوند.

هم‌چنین نخست‌وزیر، رئیس قوه مجریه در کشور تلقی می‌شود و از سوی نمایندگان مجلس تعیین و منصوب می‌شود.

مساحت مالزی کنونی ۳۳۰ هزار کیلومتر مربع است و بخشی از اقیانوس آرام، موسوم به دریای جنوبی چین<sup>۲</sup>، آن را به دو تکه جدا از هم در دو سوی دریا تقسیم کرده است. بخش غربی هم‌مرز با تایلند و در جنوب آن واقع شده است و بخش شرقی مالزی، همسایه اندونزی است و در شمال آن قرار دارد. میان این دو تکه، جزایری هم در دریای چین قرار دارند که متعلق به اندونزی هستند.

<sup>۱</sup> این پادشاه در بدو امر به زبان مالایی یانگ دی‌پرتوان آگونگ (Yang di-Pertuan Agong) نامیده می‌شد و معنای آن «او که آفریده خداست» بود. اما از سال ۱۹۹۳ به بعد، این پادشاه دوره‌ای را در زبان مالایی یانگ سری پادوکا باگیندا یانگ دی‌پرتوان آگونگ (Seri Paduka Baginda Yang di-Pertuan Agong) می‌نامند و معنای آن «اعلیحضرت فاتح» است.

<sup>۲</sup> South China Sea

یکی از منتقدان جدی عبدالرحمان، پزشکی به نام ماهاتیر محمد<sup>۱</sup> بود که علاقه وافری هم به سیاست داشت. ماهاتیر هفتمین فرزند یک خانواده فقیر بود و پدری هندی‌تبار داشت.

در سال ۱۹۶۴، ماهاتیر به عنوان نماینده پارلمان فدرال انتخاب شده و در همان ایام نیز، معترض لی کوان یو و موضوع استقلال سنگاپور می‌شود. (وین، ۱۳۹۸، ۱۵ و ۱۴) ماهاتیر سال‌ها بعد در کتاب خاطراتش اوضاع آن دوران را چنین توصیف می‌کند:

شاید اشتباه کنم ولی تردید دارم که لی کوان یو هرگز خیال نخست‌وزیری مالزی [را] در سر نه‌روانده باشد، زیرا سنگاپور در آن زمان بسی کوچکتر از گستره استعدادهای بزرگ او به‌شمار می‌رفت. (ماهاتیر، ۱۴۰۰، ۹۶۳)

بنابراین، در لابلای این جملات، می‌توان به نگرانی جریان‌های سیاسی موجود در مالزی، برای کسب قدرت و رقابت میان نخبگان آن دوره حساس پی برد.

از یک سو، مواضع ماهاتیر در برابر کوان یو، نارضایتی چینی‌تبارها را در پی داشته و به شکست او در انتخابات ۱۹۶۹ می‌انجامد. از سوی دیگر، انتقادهای مداوم او از عبدالرحمان، سبب موضع‌گیری برخی از اعضای یومینو شده و منجر به اخراج ماهاتیر از یومینو می‌شود.

در عین حال، این اوضاع، متقابلاً به تضعیف موقعیت عبدالرحمان نیز منتهی شده و دست‌آخر، عبدالرزاق حسین<sup>۲</sup> بر مسند نخست‌وزیری می‌نشیند. در ۱۹۷۳، ماهاتیر عضو سنا می‌شود و در ۱۹۷۴، عبدالرزاق او را به عنوان وزیر آموزش و پرورش انتخاب می‌کند. سپس اندکی بعد نماینده مجلس می‌شود. در ۱۹۷۵، به عنوان معاون ریاست یومینو برگزیده می‌شود.

پس از درگذشت عبدالرزاق ابن‌حسین در ژانویه ۱۹۷۶، حسین اون<sup>۳</sup> به سمت نخست‌وزیری می‌رسد و ماهاتیر را به عنوان معاون انتخاب می‌کند.

شش سال بعد، در سال ۱۹۸۱ ماهاتیر بر کرسی نخست‌وزیری مالزی می‌نشیند و تا ۲۲ سال بعد، یعنی تا سال ۲۰۰۳، آن کرسی را رها نمی‌کند. (وین، ۱۳۹۸، ۱۵ و ۱۴)

باری وین<sup>۴</sup> درباره رویکرد آمرانه و غیردموکراتیک ماهاتیر در طی دوران فعالیت سیاسی‌اش می‌نویسد:

از همان آغاز کار سیاسی، ایده‌های مشتاقانه ماهاتیر محمد در خصوص چگونگی تبدیل مالزی به کشوری مدرن و صنعتی‌شده پایان نداشت، اما به کسی اجازه نمی‌داد که طرح‌هایش را زیر سوال ببرد. علیرغم این‌که دکتر ماهاتیر، برخلاف بسیاری از سردمداران دیگر جنوب شرق آسیا، اقدام به میان

<sup>1</sup> Mahathir Mohamad

<sup>2</sup> Abdul Razak Hussein

<sup>3</sup> Hussein Onn

<sup>4</sup> Barry Wain

بردن و کشتن مخالفان و دشمنان خود نکرد، اما به سبک اقتدارگرایانه آشنایی حکومت کرد. او به صلاحدید خود مخالفان سیاسی، منتقدان و نیز خرابکاران را بدون دادرسی مشروع روانه زندان می‌کرد. رسانه‌های مالزی که به کمک زیردستان او مدیریت می‌شدند، دائم مجیز رهبری او را می‌گفتند و اظهارنظرهای معاندانه علیه او را نمی‌پذیرفتند. (همان، ۱۵)

پاک‌سازی‌های سیاسی ماهاتیر قربانیانی در میان کارمندان استخدامی دولت و انبوهی از شرکت‌ها نیز داشت و دامنه سختگیری‌هایش را از درون حزب تا بخش‌های مهمی از جامعه بسط داد. ماهاتیر از تنش‌های قومی مستمسکی برای به زندان انداختن طیف وسیعی از منتقدان حکومت ساخت. هم‌چنین او دادگاهی را ترغیب کرد تا سازمان مالی مالایی‌ها (یومنو) را غیرقانونی اعلام کند تا راه برای تجدید بنای حزب و پاک‌سازی مخالفان از آن هموار شود. در این فرآیند، او قوه قضائیه را تضعیف و نظام دادگستری مالزی را دچار اختلال کرد. (همان، ۳۳ و ۳۲)

در سال ۱۹۸۸، ماهاتیر محمد برای مواجهه با رقبای خود در یومنو، از سلطان محمود اسکندر<sup>۱</sup> کمک می‌گیرد تا ریاست قوه قضائیه را برکنار کند و دادگاهی که علیه او تشکیل شده بود را تحت تأثیر قرار بدهد. ماهاتیر برای اعمال فشار روی سلطان، از نوعی حق سکوت و چشم‌پوشی از تخلف قانونی سلطان استفاده می‌کند. محمود اسکندر، پیش از آن‌که به عنوان هشتمین «پادشاه قانون اساسی فدرال» مالزی انتخاب شود، موجب مرگ یکی از همراهان خود در زمین گلف شده بود. این قتل با چوب‌چوگان رخ داده بود و «پادشاه قاتل» به سزای اعمال خود نرسیده بود. ماهاتیر نیز آن ماجرا را پنهان کرده بود تا روزی از این حق سکوت، به نفع خودش استفاده کند. (همان، ۴۵)

اگر ماهاتیر دست به افشای مرگ یک انسان بیگناه در زمین گلف می‌زد، سلاطین موروثی ۹ ایالت مالایی کشور، از این قدرت برخوردار بودند تا مطابق اختیارات خودشان در قانون اساسی، «پادشاه قانون اساسی فدرال» را عزل کنند و پادشاه دیگری را بر تخت بنشانند. در حالی که نه تنها ماهاتیر این موضوع را در آن هنگام افشا نمی‌کند، بلکه حتا زمانی که یک گروه از وکلای کشور سعی در جلب نظر سلاطین برای احقاق حقوق مقتول داشتند، از طرح موضوع در سطح عمومی جلوگیری به عمل می‌آورد. (همان، ۴۶)

در سال ۱۹۹۸، اختلافات ماهاتیر با یکی از وزرا به نام انور ابراهیم<sup>۲</sup> به اوج می‌رسد و اندکی بعد انور با اتهامات عجیب فساد مالی و فساد جنسی توسط یک دادگاه نمائشی محکوم می‌شود. مواجهه او با انور، از منزلت سیاسی و اخلاقی ماهاتیر در جامعه مالزی می‌کاهد و به اعتبارش در سطح جهانی آسیب می‌رساند. (همان، ۱۸۳ - ۱۷۳ و ۱۵)

وین در جای دیگری درباره وضعیت حاکمیت قانون در مالزی آن دوران می‌نویسد:

<sup>1</sup> Tunku Mahmood Iskandar

<sup>2</sup> Anwar Ibrahim

با فرا رسیدن مجمع عمومی سازمان ملی مالزی متحد در ژوئن ۱۹۹۸، دکتر ماهاتیر دوباره وارد عمل شد تا حتی الامکان از زیر سوال رفتن صلاحیت خود بکاهد، اگر چه موعد انتخابات ریاست حزب سال ۱۹۹۹ بود. او از سازمان مالزی متحد خواست تا با محدود کردن رقبای انتخاباتی برای پست‌های ریاست‌جمهوری هرگونه تغییرات را بگیرد. اگر شخص عضو شورای عالی، خود رئیس یکی از بخش‌ها بود، حق ورود به عرصه رقابت نداشت ... در نتیجه تنها ۲۴ چهره جدید در این میان دیده شد. نتیجه نهایی به نفع دکتر ماهاتیر بود. اقدامات دیگری نیز از سوی حامیان ماهاتیر برای تداوم ریاستش بر حزب پیشنهاد شد. (همان، ۱۷۷)

مجموعه اقداماتی از این دست توسط ماهاتیر و عوامل او، سبب تخریب قوه قضادیه کشور و نفوذ فساد در این قوه شد. چنان‌که در ۱۹۹۰ افشا شد که برخی از طرفین پرونده‌های مدنی و تجاری، با استفاده از رشوه، قاضیان پرونده‌های خود را انتخاب می‌کنند. در اغلب سال‌های فرمانروایی ماهاتیر بر مالزی، رسانه‌ها موفق به پرسش از او نمی‌شدند و به سخن دیگر، ماهاتیر ضرورتی نمی‌دید که پاسخگوی خبرنگاران و رسانه‌ها باشد. (همان، ۷۶ و ۷۹)

حداصل سال‌های ۲۰۱۸ تا ۲۰۲۰، ماهاتیر دو سال دیگر نخست وزیر مالزی بود و در مجموع ۲۴ سال صندلی نخست وزیری این کشور را اشغال کرد. در طی آن سال‌ها از انور ابراهیم اعاده حیثیت شد و از سال ۲۰۲۲ تا کنون، نخست وزیر مالزی است.

در تمام طول سال‌هایی که ماهاتیر بر اریکه قدرت نشست، از هیچ روشی برای طرد، ساکت کردن، زندانی کردن یا لجن‌مال کردن چهره اجتماعی مخالفان سیاسی، روشنفکران و رقبایش دریغ نکرد.

ماهاتیر محمد مروج تئوری «اسلام‌گرایی» به جای «ملی‌گرایی» بوده است. او معتقد به ایجاد یک «انقلاب فکری» در مالزی و به ویژه در میان مالایی‌ها بود. از منظر ماهاتیر:

تنبلی و بی‌عملی، و نیز نگاه منفی به پول و مالکیت و وقت‌شناسی را از خصلت‌های مالایی‌ها و مانع پیشرفت آن‌ها می‌دانست. او به دنبال این بود که روح رقابت را به مالایی‌ها تزریق کند و جایگزین آرزوهایی ناچیز و تمایل‌شان به جبرگرایی نماید. (همان، ۶۱)

ماهاتیر محمد بر این عقیده بود که در عصر جدید، مالزی باید دچار یک تغییر و اصلاح فرهنگی سریع بشود. به همین سبب مالایی‌ها او را با مصطفی کمال آتاتورک<sup>۱</sup> مقایسه می‌کردند. اما یک تفاوت بزرگ میان رویکرد آتاتورک با ماهاتیر وجود داشت. آتاتورک می‌کوشید تا با یک مهندسی اجتماعی عظیم، اسلام‌گرایی را کنار گذاشته و ملی‌گرایی و سکولاریسم را جایگزین آن کند. در حالی که ۹۹ درصد جامعه ترکیه مسلمان بودند.

<sup>1</sup> Mustafa Kemal Atatürk

اما در کمال شگفتی، ماهاتیر در جهت معکوس گام برمی داشت و می کوشید تا با یک مهندسی اجتماعی عظیم از نوعی دیگر، اسلام گرایی را جایگزین تعلقات ملی کند و از این طریق، پروژه مدرنیزاسیون فوری مالزی را متحقق سازد. در حالی که تنها ۶۰ درصد جامعه چند ملیتی و چند قومیتی مالزی مسلمان بودند. باری وین درباره نتایج اقدامات ماهاتیر و موفقیت او می نویسد:

اسلام مهمترین نشان هویتی مالایی ها شد. بیش تر مالایی ها در وهله اول خود را مسلمان می دانستند، بعد مالزیایی و حتا مالایی ... ماهاتیر صراحتاً اعلام کرد که آتاتورک در اشتباه بود که اسلام را علت سرنوشتی امپراتوری عثمانی می دانست. چون اسلام «راهی برای زندگی است» و «برای تمام وجوه زندگی بشر برنامه دارد». او اذعان داشت که واقعا نمی توان مذهب را از دولت و سیاست جدا کرد. (همان، ۶۲)

با استنادات به این مبانی فکری نیز، ماهاتیر در باب اهمیت دفاع از «امت اسلامی» و سرزمین های ایشان نیز مطالب زیادی گفته است. (ماهاتیر، ۱۴۰۰، ۶۰۶)

ماهاتیر مروج سیاست «نگاه به شرق» بود. او در این باره به تفصیل سخن گفته و نوشته است. به عنوان نمونه می گوید:

هنگامی که نخست وزیر شدم، ژاپن تبدیل به قدرت صنعتی بزرگی شد و کره جنوبی در حال کسب موقعیت خود به عنوان یک کشور صنعتی بود و دیری نپایید که تصمیم گرفتم مالزی نیز باید نگاهی به این دو کشور داشته باشد و از همین جا سیاست نگاه به شرق تجلی پیدا کرد و آغاز شد. واکنش های اولیه منفی علیه این سیاست، شگفت زده ام کرد. مالزیایی ها و از جمله کارمندان دولتی یادآور شدند که شبیه کردن ما به ژاپنی ها نوعی حماقت است و به نظرشان آمد که نگاه به اروپا - که پیشرفته تر است - به منطق و صواب نزدیک تر است و می پرسیدند آیا روگردانی از سرچشمه اصلی به جای روآوری غیر مستقیم به آن، با شبیه شدن به کشورهای که دانش خود را از اروپا گرفته اند، عدول از منطق نیست؟ ولی آن ها فراموش کردند که اروپا شاهد رشد کندی بود که بیش از ۲۰۰ سال به درازا کشید، حال آن که ژاپنی ها همین دیروز صنعتی شدند و مشکلات و دشواری هایی را که با آن ها روبه رو بوده و بر آن ها چیره شدند را هنوز هم به خاطر دارند. من تجربیات غرب و برخی مشارکت های آن را به طور کلی نادیده نمی گیرم. آن ها هنوز هم چیزهای زیادی برای آموختن به ما دارند. ولی کسب دانش از کسانی که تجربه جدیدی دارند بهتر است. مثلاً در حالی که اروپایی زنده وجود ندارد که انقلاب صنعتی را به خاطر آورد، شمار بسیار زیادی از ژاپنی ها و کره جنوبی ها هستند که هنوز هم با روشنی تمام، دشواری ها و هزینه هایی را که به کسب فناوری غربی و مدیریت بنگاه های صنعتی خود بر دوش کشیدند، به خاطر دارند. (همان، ۴۶۰ و ۴۵۹)



استوار بر این تئوری، ماهاتیر می‌کوشد تا فرهنگ جدیدی را برای جامعه مالزی «بسازد» و در این «فرهنگ‌سازی مکانیکی» از الگوهای ژاپنی استفاده کند. انتصاب یک مدیر ژاپنی در کارخانه خودروسازی مالزیایی پروتون<sup>۱</sup> توسط ماهاتیر نیز، به منظور تحقق همین ایده «فرهنگ‌سازی» انجام می‌شود. (همان، ۴۶۹)

ماهاتیر فراتر از سیاست «نگاه به شرق»، حتا نگرانی خود را از «غرب‌زدگی» و «اروپا‌زدگی» اعلام کرده و می‌نویسد:

من شدیداً نگران تأثیر اروپایی‌ها بر اندیشه و دیدگاه‌های خود هستم و در تلاش برای جدا شدن از این تأثیر، به منظور ارائه تحلیل درست‌تر از آن‌ها، بر بخش خودم و بر کشور و عموم مردم این سرزمین هستم. (همان، ۴۸۵)

در عین حال به نظر می‌رسد که در مواقع ضروری، ماهاتیر همه ابزارهای لازم را، از اسلام‌گرایی گرفته تا ملی‌گرایی، و از شرق‌گرایی گرفته تا مفاهیم دنیای مدرن، به خدمت گرفته است تا بر مسند قدرت باقی بماند.

علی‌رغم ضعف در توسعه سیاسی، مالزی توسعه اقتصادی شگرفی را طی آن دو دهه، تحت حاکمیت ماهاتیر، تجربه می‌کند. سپس توسعه اقتصادی مزبور، فضایی را فراهم می‌سازد که پایداری آن، مستلزم برخورداری از حاکمیت قانون و دموکراسی می‌شود.

متوسط رشد اقتصادی مالزی در دوران ۲۲ ساله نخست‌وزیری ماهاتیر، به رقم سالانه ۶٫۱ درصد می‌رسد و سرانجام، این کشور به رتبه بیستم کشورهای صادرکننده صعود می‌کند.

تولید و صادرات قلع، لاستیک، کاکائو، روغن پالم، محصولات صنعتی سبک و نظایر آن، مالزی را به یکی بازیگران مهم اقتصاد بین‌المللی مبدل می‌سازد. سپس نفت و گاز طبیعی به فهرست صادرات مالزی افزوده می‌شود. در دهه ۱۹۸۰، پروتون بدل به بزرگ‌ترین شرکت خودروسازی جنوب شرقی آسیا می‌شود. افزون بر این، مالزی به موازات جذب سرمایه‌های خارجی، موفق می‌شود تا در اروپای شرقی، آفریقای جنوبی و چین سرمایه‌گذاری کند. (وین، ۱۳۹۸، ۷۴ و ۶۴، ۵۹)

## (۵) تجربه تایوان

کشتی‌های پرتغالی که به چین رفت و آمد داشتند، به صورت تصادفی و بر اساس یک خطای ناوبری، ژاپن را در حوالی سال ۱۵۴۳ کشف می‌کنند و از آن به بعد، مراودات تجاری میان ژاپن و اروپا آغاز می‌شود. این روابط تجاری تا سال ۱۶۱۴ ادامه می‌یابد و به نام دوره تجاری نانبان<sup>۲</sup> شناخته می‌شود. سپس، به فرمان حکمرانان توکوگاوا، دوره

<sup>۱</sup> Proton Holdings Berhad (PHB; informally Proton)

<sup>۲</sup> Nanban trade

تجاری نانبان خاتمه پیدا کرده و دوره انزوای سیاسی و اقتصادی ژاپن آغاز می‌شود. انزوایی که بیش از دو قرن، حذفاصل ۱۶۲۰ تا ۱۸۵۴ به طول می‌انجامد.

در خلال یکی از سفرهای دریایی به سوی ژاپن در ۱۵۴۲، پرتغالی‌ها به صورت تصادفی جزیره‌ای پوشیده از جنگل را کشف می‌کنند که روی نقشه‌ها ثبت نشده بود. آن‌ها این جزیره را فورموزا (ilha formosa) یا «جزیره زیبا» می‌نامند. از آن پس، جزیره فورموزا یا همان تایوان کنونی، به مدت ۴۰۰ سال تا پایان جنگ جهانی دوم، تحت اشغال نیروهای خارجی قرار می‌گیرد. پرتغالی‌ها، هلندی‌ها، اسپانیایی‌ها، ژاپنی‌ها و چینی‌ها، در ادوار گوناگون در آن سرزمین رفت و آمد داشته‌اند. آلف گرلاش و همکاران او، در این باره می‌نویسد:

در سال ۱۶۲۴، هلندی‌ها جزیره را اشغال و بر آن حکمفرمایی کردند. بین سال‌های ۱۶۶۱ و ۱۶۶۲ فرد وفادار به خاندان مینگ<sup>۱</sup> یعنی چنگ کونگ<sup>۲</sup>، هلندی‌ها را بیرون راند و پادشاهی مستقلی در این جزیره بنا نهاد. در سال ۱۶۸۳، این جزیره تحت کنترل سلسله چینگ<sup>۳</sup> در آمد و سال ۱۸۹۵ به ژاپن واگذار شد. تایوان تا سال ۱۹۴۵ به مدت ۵۰ سال تحت تصرف ژاپنی‌ها بود. (گرلاش، واروین و هوک، ۱۳۹۹، ۳۶۰)

فوکویاما نیز درباره ماجرای تصرف تایوان توسط ژاپن می‌نویسد:

دولت ژاپن هم مثل دولت آلمان در جنگ شکل گرفت. در ۱۸۹۵ - ۱۸۹۴ ژاپن بعد از ضمیمه کردن تایوان به خاک خود با چین وارد جنگ شد و در سال ۱۹۰۵ روسیه را شکست داد. (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۳۴۷)

پایان یافتن جنگ جهانی دوم و خروج ژاپن از متصرفات قبلی، سبب شد تا جزیره تایوان این بار توسط چینی‌ها تصرف شود و بخشی از سرزمین چین به‌شمار آید. فراگیر شدن انقلاب کمونیستی و جنگ داخلی چین، شرایطی را رقم می‌زند که در سال ۱۹۴۹، چیانگ کای‌شک<sup>۴</sup> به همراه بخشی از اعضای حزب ملی‌گرای کومین‌تانگ<sup>۵</sup>، به این جزیره بگریزند و دولت جمهوری چین را تأسیس کنند. این همان دولتی است که از آن ایام تا کنون، بر این جزیره حکمروایی می‌کند.

مردمان بومی تایوان، بخش بسیار کوچکی از ساکنان سرزمین کنونی تایوان را تشکیل می‌دهند و به یکی از زبان‌های خانواده آسترونزیایی<sup>۶</sup> تکلم می‌کنند. آلف گرلاش و همکاران او، در توصیف وضعیت کنونی تایوان می‌نویسند:

<sup>1</sup> Ming

<sup>2</sup> Cheng Ch`eng-Kung

<sup>3</sup> دودمان چینگ Ch`ing یا Qing چهارمین و آخرین سلسله پادشاهی در چین بود که تا سال ۱۹۱۲ در سرزمین چین فرمانروایی می‌کرد.

<sup>4</sup> Chiang Kai-shek

<sup>5</sup> Kuomintang

<sup>6</sup> Austronesian languages

مذهب، معماری، زبان، آداب و سنن زندگی و غذاهای محلی نشان می‌دهند که تایوان یک دیگ هفت‌جوش پر از جوش و خروش است. سرزمین آمیزش مردم مختلف. (گرلاش و دیگران، ۱۳۹۹، ۳۶۰ و ۳۵۹)

به این اعتبار، آنچه امروز به عنوان تایوان یا چین تایپه<sup>۱</sup> یا چین ملی یا فرمز می‌شناسیم، کشوری تازه تأسیس، با یک هویت ملی نوبنیاد است.

مهاجرات چینی‌ها به تایوان، داستان جداگانه‌ای دارد. حزب ملی‌گرای کومین‌تانگ در سال ۱۹۱۹ و دو سال پیش از حزب کمونیست چین تأسیس می‌شود و در سال ۱۹۲۵، چیانگ کای‌شک<sup>۲</sup> (که در زبان چینی جیانگ جی شی خوانده می‌شود) رهبری حزب را بر عهده می‌گیرد. کای‌شک در حوالی سال ۱۹۲۳ و پیش از نشست بر مسند رهبری کومین‌تامگ، مدتی را در مسکو می‌گذراند و با برخی از رهبران شوروی از جمله تروتسکی دیدارها و نشست‌هایی برگزار می‌کند. او به زودی به این نتیجه می‌رسد که نظام شوروی، الگوی مناسبی برای چین نیست.

در سال ۱۹۲۷، کای‌شک دست به تأسیس یک دولت ملی‌گرا در نانچینگ<sup>۳</sup> زده و از همان سال‌ها نیز با کمونیست‌ها سر شاخ می‌شود. (کوز و وانگ، ۱۳۹۶، ۲۷ و ۲۶)

اما فرزند چیانگ کای‌شک، با نام چیانگ چینگ‌کو<sup>۴</sup>، در اغلب این سال‌ها، با اقدامات پدرش مخالفت می‌ورزد و از مواضع کمونیست‌ها حمایت می‌کند. (تایلور، ۱۳۹۸، ۱۴ و ۱۳) هر چند که بعدها تغییر موضع می‌دهد.

حملات و تهدیدات نظامی ژاپن به چین، از یک سو سبب تضعیف دولت نانچینگ شده و از سوی دیگر، فرصتی را برای رشد حزب کمونیست به رهبری مائو فراهم می‌آورد. (کوز و وانگ، ۱۳۹۶، ۲۷)

در ۱۹۴۵، پس از تسلیم ژاپن در جنگ جهانی دوم، چیانگ چند سالی را به نبرد با کمونیست‌ها می‌گذراند و سرانجام، در حوالی ۱۹۴۹، چین را رها کرده و به همراه خانواده و یاران‌اش به تایوان می‌گریزد. (همان، ۲۷) آن‌ها در سال ۱۹۵۰، دولت چین ملی را در تایوان تأسیس می‌کنند.

در تمام طول سال‌های حضور کای‌شک در مسند قدرت، چیانگ‌کو نیز در کنار پدر قرار می‌گیرد و در درون ساختار قدرت، به نقش آفرینی می‌پردازد. چیانگ‌کو در سال ۱۹۵۰ به دستور پدرش، به سمت ریاست پلیس مخفی منصوب می‌شود. سپس در سال ۱۹۶۵ به سمت وزارت دفاع گمارده می‌شود.

در سال ۱۹۶۹، کای‌شک او به سمت معاون نخست‌وزیر منصوب می‌کند. پس از درگذشت کای‌شک در سال ۱۹۷۵، چیانگ‌کو جانشین پدر شده و رهبری کومین‌تانگ را بر عهده می‌گیرد. (تایلور، ۱۳۹۸، ۳۴ و ۱۷، ۱۵، ۱۴) در آن ایام، ین‌جیا-کن<sup>۵</sup> از ۱۹۷۵

۱) نام پایتخت تایوان است. Taipei تایپه

۲) Chiang Kai-shek

۳) Nanjing

۴) Chiang Ching-kuo

۵) Yen Chia-kan

به نمایندگی از کومین‌تانگ، رئیس‌جمهور این کشور بود. سپس در سال ۱۹۷۸، جانشین یین‌چیا-کن شده و رئیس‌جمهور تایوان می‌شود.

تایوان نمونه قابل‌اعتنایی از توسعه اقتصادی آمرانه و گذار از خودکامگی به دموکراسی است و چیانگ‌چینگ‌کو، نقش بی‌بدیلی در آن ایفا کرده است.

بخش اصلی داستان توسعه تایوان، مربوط به سال‌های حضور کای‌شک و چینگ‌کو در صحنه سیاسی این کشور است. از سال ۱۹۵۰ که دولت چین ملی در تایوان تأسیس می‌شود، تا زمان درگذشت چینگ‌کو در ۱۹۸۸، این کشور یک فرآیند شگفت‌انگیز توسعه اقتصادی و سیاسی را طی این ۳۸ سال تجربه می‌کند.

رابطه تایوان و آمریکا بخش مهمی از این داستان است. کای‌شک از نخستین سال‌های تأسیس دولت چین ملی تلاش می‌کند تا ایالات متحده را مجاب به حمله نظامی به چین کمونیست کند یا دست کم، آمریکا را به مقابله سیاسی جدی‌تری علیه چین ترغیب کند. اما در تمام طول حیات دولت تایوان تا کنون، آمریکا همواره دلایل متعددی را برای مسامحه با چین کمونیست داشته است. مدتی به دلیل مشغولیت آمریکا در جنگ ویتنام، مدتی به دلیل اختلافات ایدئولوژیک میان چین با شوروی، مدتی به دلیل پروژه اصلاحات دنگ شیائوپینگ، مدتی به دلیل مبادلات تجاری رو به رشد و سرمایه‌های عظیم آمریکایی در چین و غیره.

در سال ۱۹۶۵، یک نماینده کنگره آمریکا به نام هربرت لوین به دیدار وزیر دفاع چینگ‌کو می‌رود و ابراز امیدواری می‌کند که در آینده‌ای نه چندان دور، شاهد بازپس‌گیری سرزمین اصلی توسط تایوانی باشد. در همان سال پیامی از سوی تایوان برای مذاکره با سازمان سیا ارسال می‌شود. ری کلین<sup>۱</sup> نماینده سیا عازم تایوان شده و با درخواست کای‌شک مبنی بر حمله مشترک به چین مواجه می‌شود، درخواستی که هیچ‌گاه از سوی آمریکایی‌ها جدی گرفته نمی‌شود. در ۱۹۶۶ آمریکا واقعاً به صرافت می‌فتد تا از گسترش کمونیسم در منطقه هندوچین<sup>۲</sup> ممانعت کند. اما از طرفی دیگر، تعقیب اخبار منازعات میان چین و شوروی نیز جذابیت زیادی برای آمریکا پیدا می‌کند. (تایلور، ۱۳۹۸، ۲۹ و ۲۷، ۱۸، ۱۷)

در آن ایام، مائو شوروی را «سوسیال امپریالیست» می‌نامید و مقابله با آن کشور را به اندازه مبارزه با امپریالیسم آمریکا مهم می‌دانست. به همین سبب ایالات متحده ترجیح می‌داد که رفته‌رفته با دشمن شوروی طرح دوستی بریزد. چرا که در نزد آمریکایی‌ها، مقابله با شوروی به مراتب مهمتر از محدود کردن چین تلقی می‌شد.

بنابراین، به رغم این که تایوان در سال‌های اولیه حیات سیاسی خود، پایگاه و میزبان نیروهای نظامی آمریکا بود، اما هیچ‌گاه کوششی نظامی برای تحقق رویاهای ستیزه‌جویانه هربرت لوین - نماینده کنگره - علیه چین انجام نمی‌دهد. به ویژه این که ماجرای جنگ

<sup>۱</sup> Ray Cline

<sup>۲</sup> مناطقی از جهان که امروز آن‌ها را به نام کشورهای ویتنام، کامبوج، لاوس، سنگاپور، میانمار (یا برمه)، تایلند می‌شناسیم، به همراه بخشی از کشور مالزی کنونی، به‌عنوان «هندوچین» یا سرزمین اصلی جنوب شرق آسیا Mainland Southeast Asia - Indochina or Indochinese شناخته می‌شوند. به این معنا که از منظر تاریخی، این سرزمین‌ها به درجات مختلف تحت نفوذ فرهنگی «هند» و «چین» قرار داشته‌اند.

ویتنام، به گسترش تدریجی یک فضای اجتماعی ضدجنگ در داخل و خارج آمریکا می‌انجامد.

در دهه ۱۹۶۰، تایوان به‌مثابه یک چماق در دست آمریکا عمل می‌کند. اما از ۱۹۷۰ به بعد، رابطه پکن و واشنگتن، گام به گام بهبود می‌یابد. تا آن‌جا که در همان سال، کانادا دولت پکن را به رسمیت می‌شناسد و رابطه خود را با تایوان قطع می‌کند. (همان، ۴۱ - ۲۸)

در سال ۱۹۷۱، آمریکا تایوان را با چین معامله می‌کند. به این تفصیل که هنری کسینجر در جولای همان سال، به طور مخفیانه از طریق پاکستان به چین می‌رود و دو توافق مهم با پکن امضا می‌کند. نخست، ادعای پکن را مبنی بر این‌که تایوان بخشی از سرزمین چین است می‌پذیرد. دوم این‌که قبول می‌کند که نیروهای نظامی آمریکا، پس از اتمام جنگ ویتنام، به تدریج از تایوان خارج شوند. کسینجر پس از انجام این توافقات، پکن را مخفیانه ترک می‌کند و به واشنگتن برمی‌گردد. (همان، ۴۴ و ۴۳)

کسینجر در این باره می‌نویسد:

در زمان سفر سیری ما به چین، بین «تایپه» [مرکز تایوان] و پکن، اختلافی درباره ماهیت کشور چین وجود نداشت. هر دو طرف، اصل «چین واحد» را پذیرفته بودند. مضاف بر این‌که مقامات تایوانی هر نوع حرکت استقلال‌طلبانه را ممنوع کرده بودند. بنابراین، مسئله برای ایالات متحده موافقت با اصل «چین واحد» نبود، بلکه بر سر به رسمیت شناختن پکن به عنوان پایتخت چین، آن هم در یک محدوده زمانی منطبق با ضرورت‌ها و اولویت‌های داخلی آمریکا بود. سفر سری، سرآغاز پروسه ظریفی بود که ایالات متحده از طریق آن چین واحد را پذیرفته و چین هم درباره زمانبندی آن، بی‌نهایت از خود انعطاف نشان داده بود. (کسینجر، ۱۳۹۸، ۳۳۹)

تا پیش از آن، برخی کشورها دولت پکن، و برخی دیگر دولت تایپه را به عنوان نماینده مردم چین به رسمیت می‌شناختند. دسته‌ای دیگر نیز از احتمال پذیرش هر دو کشور چین در سازمان ملل سخن می‌گفتند. اما پس از افشا شدن توافق پکن و واشنگتن به عنوان یک نقطه عطف، طرفداران دولت تایپه نیز عقب‌نشینی می‌کنند و سرانجام در ۲۵ اکتبر ۱۹۷۱، مجمع عمومی سازمان ملل، کرسی نمایندگی جمهوری خلق چین را به رسمیت می‌شناسد و نمایندگی دولت تایپه را ابطال می‌کند. (تایلور، ۱۳۹۸، ۴۵)

در فوریه ۱۹۷۲، ریچارد نیکسون به پکن سفر می‌کند و گام مهمی در مسیر عادی‌سازی روابط بین پکن و واشنگتن برداشته می‌شود. به توصیف کسینجر، یکی از مضامین اصلی بیانیه شانگهای<sup>۱</sup> از این قرار بود:

ایالات متحده تصدیق می‌کند که، تمام سرزمین‌های هر دو سمت تنگه تایوان، خاک یک چین یکپارچه و واحد محسوب شده و تایوان نیز بخشی از همین

<sup>1</sup> Shanghai Communiqué

چین واحد است. ایالات متحده ... علاقه خود را نسبت به حل و فصل مسئله تایوان، به شکل صلح آمیز، به دست مردم چین، اعلام می‌دارد. (کیسینجر، ۱۳۹۸، ۳۶۷)

وانگهی طرفین این مذاکرات، «مخالفت مشترک خود را با هرگونه توسعه طلبی از سوی شوروی و کشورهای تحت نفوذ آن اعلام می‌داشتند» موضوعی که به زبان کیسینجر یک «انقلاب دیپلماتیک» در دوران جنگ سرد به‌شمار می‌رفت. (همان، ۳۶۴)

مصوبات مجمع عمومی سازمان ملل از یک سو، و دیدار نیکسون به عنوان نخستین رئیس‌جمهور ایالت متحده از پکن از سوی دیگر، تکلیف دولت تایپه را برای همیشه روشن می‌کند.

تیر آخر را جیمی کارتر شلیک می‌کند. در روزهای پایانی سال ۱۹۷۸، به جینگ‌کو اطلاع می‌دهند که جیمی کارتر، قرار است تا در روز اول ژانویه، هم‌زمان با برقراری روابط رسمی دیپلماتیک با پکن، رسماً قطع رابطه خود را با تایپه اعلام کند. (تایلور، ۱۳۹۸، ۷۸)

در سال ۱۹۸۱، دنگ شیائوپینگ برای جلب نظر تایوان، ایده «یک کشور دو نظام» را مطرح می‌کند تا راه‌کاری عملی را برای الحاق تایوان به چین، در مقابل هر دو طرف گذاشته باشد. (همان، ۱۱۴)

کیسینجر در سال ۲۰۱۱ با اشاره به بیانیه شانگهای، تصریح می‌کند که با وجود این‌که چهل سالی از امضای این توافق می‌گذرد، هر دو طرف چینی و آمریکایی، بر تداوم آن اصرار دارند و به آن پایبند هستند. (کیسینجر، ۱۳۹۸، ۳۶۷)

اما برخلاف گمانه‌زنی کیسینجر، کشمکش‌های پکن و واشنگتن بر سر تایوان، و هم‌چنین مجادلات تایوان با پکن هم‌چنان تا امروز ادامه دارد.

بهترین دوران روابط میان پکن و تایپه حدفاصل سال‌های ۱۹۸۷ تا ۲۰۰۴ بوده است. هر چند که سلسله‌ای از وقایع به تنش میان طرفین دامن زده است. سفر رئیس‌جمهوری تایوان به آمریکا در سال ۱۹۹۵ سبب خشمگین شدن چین می‌شود و پکن در تلافی این اقدام دست به آزمایش‌های موشکی در اطراف تایوان می‌زند. افزون بر این، پکن روش‌های گوناگونی را به خدمت می‌گیرد تا مردم تایوان، انتخابات ریاست‌جمهوری تایوان را تحریم کنند. این سلسله اقدامات سبب می‌شود تا در سال ۲۰۰۰، برای نخستین بار از زمان تأسیس تایوان، ملی‌گرایان کومین‌تانگ در انتخابات شکست بخورند. سال ۲۰۰۵ پکن قانونی را تصویب می‌کند که به موجب آن، قادر به استفاده از زور در برابر استقلال‌طلبی تایوان باشد. در سال ۲۰۱۰ یک توافقنامه اقتصادی میان طرفین امضا می‌شود و در سال ۲۰۱۴، نخستین گفت‌وگوی رسمی میان دو دولت به وقوع می‌پیوندد. (یورونیوز، ۲۰۲۳)

در سال ۲۰۱۶، تسای اینگ-ون<sup>۱</sup> با وعده استقلال‌طلبی، پیروز انتخابات ریاست‌جمهوری می‌شود و روابط پکن با تایپه به شدت تیره می‌شود. اینگ-ون که

<sup>1</sup> Tsai Ing-wen

نخستین رئیس‌جمهور زن تایوان است، اصل «چین واحد» را مردود اعلام می‌کند. دونالد ترامپ نیز تلویحاً توافق سال ۱۹۷۱ را محترم نمی‌شمارد و تلفنی با اینگ-ون صحبت می‌کند. در سال ۲۰۲۱ هواپیماهای نظامی چین با ورود چندباره به حریم دفاعی تایوان، تایپه را تهدید می‌کنند. در سال ۲۰۲۲، نانسو پلوسی - رئیس مجلس نمایندگان آمریکا - به تایوان سفر می‌کند و پکن نیز، این سفر را با رزمایش در اطراف تایوان پاسخ می‌دهد. دست‌آخر در سال ۲۰۲۳، اینگ-ون به دیدار کوین مک‌کارتی - رئیس مجلس نمایندگان آمریکا - می‌رود. این دیدار با رزمایش مجدد چین تحت عنوان تمرین «محاصره کامل» جزیره تایوان پاسخ داده می‌شود. (همان)

بررسی وضعیت نیروهای سیاسی و روشنفکران جامعه تایوان نیز به شناخت ما از روند توسعه در این کشور کمک خواهد کرد.

تقریباً در تمام طول سال‌های حیات سیاسی کای‌شک و چینگ‌کو، چند جریان فکری - سیاسی در تایوان وجود داشتند.

گروه اول، کومین‌تانگ‌هایی بودند که به همراه کای‌شک از چین گریخته بودند و دست بالا را ساختار قدرت داشتند و غالباً تمایلی به تقسیم قدرت با دیگران نداشتند. فساد گسترده در داخل برخی از اعضای این گروه نیز، یکی از دلایل تمایل آن‌ها به «تداوم وضع موجود» بود. به عنوان نمونه یک فقره از تخلفات اعضای این گروه، موضوع اعطای وام‌های غیرقانونی به ارزش ۲۰۰ میلیون دلار بود. (تایلور، ۱۳۹۸، ۱۴۹) برخی از کومین‌تانگ‌ها نیز، تابع نظرات چینگ‌کو بودند و از برنامه اصلاحات او پیروی می‌کردند.

گروه دوم، بومیان تایوان که ساکنان قدیمی این سرزمین به‌شمار می‌رفتند و اغلب آن‌ها در بیرون از حلقه قدرت قرار داشتند و به بازی گرفته نمی‌شدند.

گروه سوم، مهاجرانی به غیر از دو گروه مزبور.

طی مدتی که تایوان از حمایت سیاسی و نظامی ایالات متحده برخوردار می‌شود، کوشش‌هایی از جانب چینگ‌کو به عمل می‌آید تا دو گروه دوم و سوم نیز به بازی گرفته شوند. اما نظامیان و سیاستمداران قدیمی در گروه اول، در برابر مشارکت اجتماعی تایوان مقاومت می‌کنند.

چینگ‌کو می‌داند که تداوم این وضعیت، می‌تواند انسجام اجتماعی مردم تایوان را با مخاطره مواجه کند. بنابراین در دهه ۱۹۶۰، ۵۰۰ ژنرال و ۲۰۰ سرهنگ چینی را بازنشسته می‌کند تا راه را برای حضور و مشارکت بومیان تایوان و سایر مهاجران غیر کومین‌تانگی باز شود. در اواخر همان دهه، چینگ‌کو در یک گام دیگر، با استخدام مدیران و تکنوکرات‌هایی از میان جوانان نسل سومی تایوانی موافقت می‌کند. این جوانان همان «کودکان پناهنده و آواره» ای بودند که در نوجوانی از چین کمونیست گریخته بودند و در مدارس تایوانی تحصیل کرده بودند. اقداماتی از این دست، محافظه‌کاران کومین‌تانگ را نگران می‌سازد. (همان، ۳۴ و ۲۵)

در سال ۱۹۷۹ تعارضاتی در درون کومین‌تانگ ایجاد می‌شود. اقدامات چینگ‌کو و حلقه اصلاح‌طلبان گرد او، جناح محافظه‌کار حزب را مشوش می‌کند. محافظه‌کاران معتقد بودند که جناح موسوم به چینگ‌کو و اصلاح‌طلبان، رویکردهای لیبرالیستی را پیشه کرده‌اند و انتخاب چنین گزینه‌ای، می‌تواند جاده را برای نفوذ گرایش‌های کمونیستی در تایوان باز کند. (همان، ۹۰)

در نقطه مقابل محافظه‌کاران کومین‌تانگ، یک جریان فکری و سیاسی دیگر متشکل از گروه دوم و سوم هم وجود داشتند که در جهت مخالف حرکت می‌کردند. بخشی از این جریان، در سال ۱۹۷۱، موفق به کسب مجوز انتشار نشریه جدیدی به نام «تاسوئه»<sup>۱</sup> می‌شوند. نشریه‌ای که اول قرار بوده تا علمی باشد، اما بعداً سیاسی می‌شود. به توصیف وین:

پشت این نشریه، ائتلافی از لیبرال‌هایی اهل تایوان و سرزمین و سرزمین اصلی - عمدتاً متشکل از آموزگاران، اساتید دانشگاه، نویسندگان و هم‌چنین شماری از تجار جوان نوظهور - قرار داشت. (همان، ۴۶)

نقد دولت در عرصه‌هایی مانند ساختار قدرت و انتخابات، نحوه مواجهه با آمریکا، ضعف در استقلال‌طلبی، محتوای اصلی این نشریه را تشکیل می‌دهد. مطالب منتشر شده سبب می‌شود تا جمع منتقدان گسترده‌تر شوند و برخی از رسانه‌های دولتی همراه با برخی از اعضای مجلس را در برگیرند و سلسله‌ای از اعتراضات دانشجویی را در پی داشته باشد.

جی تایلور درباره نحوه مواجهه حکومت با منتقدان می‌نویسد:

چینگ در ماه مارس و در هشدار صریح به روشنفکران جهت کاهش سطح انتظارشان، دستور داد یکی از معترضان برجسته اهل سرزمین اصلی - لی آو<sup>۲</sup> همراه با دو همدست و همبند سابق پروفیسور پنگ یعنی هیه تونگ مین و وی تینگ چیائو - را دستگیر کنند. (همان، ۴۷ و ۴۶)

در حوالی ۱۹۷۹، دو نشریه دیگر اجازه انتشار دریافت می‌کنند. اولی به نام «دهه هشتادی‌ها»<sup>۳</sup> توسط جناح مخالف میانه‌رو مدیریت می‌شود و دومی به نام «فورموز»<sup>۴</sup>، تریبون جناح مخالف تندرو می‌شود. اندکی بعد، تعداد مشترکان مجله فورموز بین ۱۰۰ تا ۳۰۰ هزار نسخه می‌رسد.

افزون بر آنچه گفته شد، تشکل‌های محافظه‌کار و راست‌گرای افراطی دیگری نیز در آن ایام نقش‌آفرینی می‌کنند. جریان‌های فکری و سیاسی‌ای که از یک سو، مواضع ضد کمونیستی افراطی خود را پنهان نمی‌کنند، و از سوی دیگر می‌کوشند تا لیبرال‌های غیر حزبی یادشده را حذف کنند. «انجمن جان‌برکف آهنین» به عنوان یکی از گروه‌های

<sup>1</sup> Tahsueh

<sup>2</sup> Li Ao

<sup>3</sup> The Eighties (pa-shih nien-tai)

<sup>4</sup> Formosa Magazine (Mei ii tao)



متعصب ملی‌گرا، سازمان تریاد به عنوان یک گروه تبهکار چینی و گروه قهرمانان ضدکمونیست، نمونه‌های مشخصی از اعضای این جناح به‌شمار می‌رفتند. آن‌ها برای بقای خودشان، دست به هر جنایتی می‌زنند. از جمله دفتر یکی از مجلات را آتش می‌زنند، به منزل افراد حمله کرده و اموالشان را غارت می‌کنند.

مدتی بعد نشریه دهه هشتادی‌ها توقیف می‌شود و نشریه «آسیایی» به جای آن مجوز می‌گیرد. سپس نشریه آسیایی<sup>۱</sup> هم توقیف شده و مجله «جریانات گرم»<sup>۲</sup> اجازه انتشار می‌گیرد. اندکی بعد این مجله هم توقیف می‌شود. (همان، ۱۰۸ و ۹۳ و ۹۲)

یک نمونه از اقدامات تبهکارانه در آن ایام، قتل نویسنده‌ای مخالف به نام هنری لیو<sup>۳</sup> در سانفرانسیسکو بود. این اقدام تروریستی توسط یک گروه از محافظه‌کاران افراطی کومین‌تانگ با نام گروه بامبو و با مشارکت برخی از اعضای دولت تایپه انجام شد و بعدها معلوم شد که آلکس چیانگ، یعنی پسر چیانگ‌کو نیز در آن دست داشته است. (همان، ۱۴۵ - ۱۳۶)

جی تایلور در این باره می‌نویسد:

چیانگ‌کو از به‌کارگیری یک باند جنایتکار از سوی یکی از ادارات دولت خود و احتمالاً به تحریک فرزندش، برای اجرای قتل خونسردانه‌ای در کشوری که بیش‌ترین اهمیت در جهان را برای تایوان داشت، افسرده و خشمگین بود. (همان، ۱۴۵)

مداخله خانواده چیانگ‌کو در امور سیاسی، تنها به مباشرت پسر چیانگ‌کو در این جنایت محدود نمی‌شد. آن‌ها - آلکس و ادی چیانگ، چیانگ وی کو<sup>۴</sup> و مادام چیانگ - به نوعی خود را وارثان قدرت سیاسی در تایوان می‌پنداشتند و انتظاراتی داشتند.

به نظر می‌رسید که چیانگ‌کو و حلقه اصلاح‌طلبان نزدیک به او نیز، گاهی با سرکوب و گاهی با مسامحه، پروژه لیبرالی خودشان را به پیش می‌بردند و می‌کوشیدند تا از میانه این نیروها عبور کنند و تایوان را از یک نظام خودکامه به ساحل لیبرال - دموکراسی برسانند. این آرزوی چیانگ‌کو بود که پس از او، تایپه نظامی متفاوت با پکن داشته باشد و بارها آرزوی خود را به دوست نزدیکش لی کوان‌یو گفته بود. جی تایلور درباره او می‌نویسد:

چیانگ‌کو در سال ۱۹۸۸ در اثر سکته قلبی درگذشت و هم‌چنان یادش در تایوان گرامی داشته می‌شود... اقدامات وی در خلال سال‌های طولانی تصدی مناصب مختلف حکومتی، سبب شد تایوان نه تنها به لحاظ اقتصادی شاهد رشد خیره‌کننده‌ای باشد، بلکه رفته‌رفته به سوی توسعه سیاسی نیز گام بردارد

<sup>1</sup> The Asian (Ya chou jen)

<sup>2</sup> Warm Currents (Nuan liu)

<sup>3</sup> Henry Liu

<sup>4</sup> Wei Kuo

تا برخلاف سرزمین اصلی چین، تایوان نظامی دموکراتیک داشته باشد. (همان، ۱۵)

از سال ۱۹۵۲ تا سال ۱۹۶۹، اقتصاد تایوان ده برابر بزرگتر می‌شود و نرخ رشد اقتصادی در سال ۱۹۶۹ به رقم حیرت‌انگیز ۱۰ درصد می‌رسد. در حالی که رتبه بالاترین نرخ رشد اقتصادی جهان در اواخر دهه ۱۹۹۰ به ژاپن تعلق می‌گیرد، تایوان پس از ژاپن، رتبه دوم را به خود اختصاص می‌دهد.

در ۱۹۷۰ شرکت‌ها و کارخانجات فعال در منطقه آزاد تجاری کائوهسیونگ به تعداد ۱۲۰ می‌رسد و حجم مبادلات تجاری تایوان با آمریکا به بیش از ۲,۵ میلیارد دلار بالغ می‌شود. در ۱۹۸۰، پس از ایجاد ارتباط تجاری میان پکن و تایپه، انواع تلویزیون و لوازم خانگی تایوانی به چین صادر می‌شود. (همان، ۱۱۱ و ۴۲، ۳۵، ۲۵)

این وقایع تجاری، با برهه‌ای تاریخی در نظام فکری چین مصادف می‌شود. دوره‌ای که حزب کمونیست چین، به این نتیجه می‌رسد که «غایت سوسیالیسم»، تأمین نیازهای عادی مردم و از جمله، تأمین «کالاهای مصرفی» مورد نیاز ایشان است. (همان، ۹۹)

مجموع کمک‌های نقدی آمریکا به تایوان تا سال ۱۹۶۵، معادل ۱,۴ میلیارد دلار تخمین زده می‌شود. پس از آن، این کمک‌ها محدود به پشتیبانی‌های فنی و حمایت‌های تجاری می‌شود. (همان، ۲۶)

شاید به نظر برسد که کمک‌های آمریکا به تایوان، یکی از دلایل رشد این کشور بوده است. اما برخی از تحلیل‌گران هم معتقدند که ایالت متحده طی چند دهه برای فائق آمدن بر شوروی و مصالحه با پکن، با کارت تایپه بازی کرده است و این بازی، سبب شده تا جامعه جهانی و سرمایه‌گذاران خارجی، در مواجهه با «برخ تایوان» بلا تکلیف بمانند و ریسک فعالیت اقتصادی در آن کشور را نپذیرند. بنابراین، ایالات متحده برای تایوان، تهدید هم بوده است.

آمارتیا سن، تایوان را در زمره کشورهایایی معرفی می‌کند که توأم با افزایش رشد اقتصادی، موفق به افزایش «بهبود کیفیت زندگی» شده است. (سن، ۱۳۹۶، ۱۵۸)

یکی از ماجراهای قابل تأمل در حوالی سال‌های ۱۹۸۵، نفوذ نوعی فرهنگ موسوم به «هنگ‌کنگی - تایوانی» به چین کمونیست بود. برآورد شده بود که سالانه حدود ۷۰۰ میلیون دلار کالای تایوانی از طریق هنگ‌کنگ به چین صادر می‌شد و تجار تایوانی نیز مخفیانه از طریق هنگ‌کنگ به چین سفر می‌کردند. همراه با این مراودات تجاری، جوانان چینی تحت تأثیر فرهنگی به نام «هنگ‌کنگی - تایوانی» نیز قرار گرفته بودند که نمادهای آن، در «موسیقی، فیلم، بارهای کارائوکه، اصلاح موی سر و لباس پوشیدن» جوانان نمایان بود.

## ۶ تجربه هند

هندوستان نیز یکی از شگفتی‌های توسعه در آسیا به‌شمار می‌رود. تنوع و تکثر زبان‌ها، نژادها و مذاهب، به همراه ساختار اجتماعی خاص مبتنی بر «کاست»<sup>۱</sup>، هند را مبدل به یک نمونه اجتماعی کاملاً متفاوت ساخته است.

اول - زبان) تنوع ادیان زبان، نخستین ویژگی بارز هند است. آسامی (Assamese)، بنگالی (Bengali)، بودو (Bodo)، دوگری (Dogri)، گجراتی (Gujarati)، هندی (Hindi)، کانادا (Kannada)، کشمیری (Kashmiri)، کنکانی (Konkani)، مایتیلی (Maithili)، مالایایی (Malayalam)، مراتی (Marathi)، میتی (Meitei)، نیالی (Nepali)، اودیا (Odia)، پنجابی (Punjabi)، سانسکریت (Sanskrit)، سانتالی (Santali)، سندھی (Sindhi)، تامیل (Tamil)، تلگوگو (Telugu) و انگلیسی، برخی از اصلی‌ترین زبان‌های جامعه هند را تشکیل می‌دهند.

دوم - ادیان) تنوع ادیان، از دیگر ویژگی‌های سرزمین هند است. ادیان عمده در هند عبارت هستند از هندوئیسم، اسلام، مسیحیت، آیین سیک، بودیسم و جیندیسیم. افزون بر این، بخش دیگری از مردم هند نیز به ادیان دیگری اعتقاد دارند و گروهی نیز به هیچ دینی معتقد نیستند.

سوم - نظام کاستی) سومین ویژگی جامعه هند، وجود «کاست‌ها» یا همان سلسله‌مراتب اجتماعی است. کاست نوعی طبقه‌بندی اجتماعی موروثی به‌شمار می‌رود که صرفنظر از طبقات افقی اقتصادی و غیره، جامعه را به طبقات عمودی تقسیم می‌کند.

در فرهنگ هندی، اصطلاح دهرمه (Dharma)، اشاره بر این موضوع مهم است که افراد یک اجتماع انسانی، سرشتی نابرابر دارند و به همین سبب، یک نظام سلسله‌مراتبی و طبقاتی ذاتی در جامعه وجود دارد که افراد در آن جای می‌گیرند و اعضای هر طبقه از منزلت خاصی برخوردارند و وظایف متفاوتی را بر عهده دارند. آتور لولین بشم<sup>۲</sup> در این باره می‌نویسد:

در پایان عصر ویک ودا، تقسیم چهارگانه جامعه در حکم امری اصلی، ازلی و مقرر از جانب خداوند تلقی می‌شد. طبقات چهارگانه هند («ورنه»ها Varna) از تقسیم طبقاتی اولیه آریایی‌ها نشئت یافته بود. زیرا نوعی طبقه‌بندی در بسیاری از جامعه‌های هند و اروپایی وجود داشت، و ایران باستان نیز دارای چهار پیشتره (Pistra) یا طبقه بود که از پاره‌ای جهات با طبقات موجود در هند قابل مقایسه است. (بشم، ۱۳۹۴، ۲۰۰ و ۱۹۹)

چهارکاست جامعه هندی عبارت هستند از:

<sup>1</sup> Caste

<sup>2</sup> Arthur Lewellyn Basham

طبقه برهمن (Brahman) شامل روحانیان، گاهنان و دانشمندان، طبقه کشتریا (Kshatriya) شامل حاکمان، جنگاوران و نگهبانان، طبقه وایشیا (Vaishya) شامل تجار، بازرگانان و صنعت‌گران، و دست‌آخر، طبقه شودرا (Shudra) شامل کارگران.

افرادی که خارج از نظام کاستی یاد شده قرار می‌گیرند، نازل‌ترین سطح جامعه شناخته می‌شوند و «دالیت» (Dalit) نامیده می‌شوند. این بخش از جامعه هند، از انواع مختلفی از حقوق انسانی برخوردار نیستند و «رانده‌شده» و «پست»، «غیر قابل لمس» Untouchable - «نجس - impure»، محسوب می‌شوند و به بیان دیگر، انواع گوناگونی از تبعیض و تحقیر را تجربه می‌کنند.

سه طبقه برهمن، کشتریا و وایشیا نیز بسیار متمایز از طبقه شودرا هستند و جایگاه آن سه طبقه، والاتر از این طبقه آخری قرار دارد. (همان، ۲۰۰ و ۱۹۹، ۵۲)

نظام کاستی مزبور به اتکای آموزه‌های هندوئیسم در جامعه هند شکل گرفته است و این آموزه‌ها، در اثری به نام ریگ‌ودا (Rigveda) نوشته شده است که یکی از متون مقدس هندوها محسوب می‌شود. این اثر، قدیمی‌ترین سند ادبی به‌جا مانده از حدود ۱۵۰۰ پیش از میلاد است. (همان، ۴۲)

به این اعتبار، قبل از ورود آریایی‌ها به هند، پیشاپیش یک نظام سلسله‌مراتبی و طبقاتی در هند وجود داشته است، اما تأکید آریایی‌ها بر پاکی و برتری خون، نژاد و به‌علاوه وجود تفاوت در رنگ پوست، این «ساختار سرشت‌نهاد سلسله‌مراتبی» را سخت‌گیرانه‌تر کرده است. (همان، ۵۲ و ۵۱)

در ذیل هر کاست خرده طبقات یا زیرکاست‌هایی نیز وجود داشته است. به طوری که «نجس»‌ها یا همان «دالیت»‌ها نیز، خود به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شدند و برخی از گروه‌های «دالیت»، سایرین را پست‌تر و «نجس»‌تر از خودشان می‌پنداشته‌اند. (همان، ۲۱۱)

پس از استقلال هند، اصل ۱۷ قانون اساسی مصوب ۱۹۵۰، هر گونه تبعیض علیه طبقات فرودست را غیرقانونی اعلام کرده و تأکید می‌کند که:

«غیرقابل لمس بودن» لغو می‌شود و به کار بستن آن به هر شکلی که باشد ممنوع است. اعمال هر گونه محدودیت برای افراد به استناد «غیرقابل لمس بودن» جرم محسوب می‌شود و طبق قانون قابل مجازات است.<sup>۱</sup>  
(Constitution, 1950)

اما این نگرش سنتی و هجارهای دیرینه، هم‌چنان در اعماق جامعه هندی نفوذ دارد و ریشه‌کن نشده است.

<sup>1</sup> "Untouchability" is abolished and its practice in any form is forbidden. The enforcement of any disability arising out of "Untouchability" shall be an offence punishable in accordance with law.

برخی از محدودیت‌های اجتماعی این نظام کاستی در جامعه هند، و تاریخ انتشار این گزارش‌ها به شرح زیر هستند: (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۹، ۳۱۴ - ۳۰۴)

- ۱- در محیط کار، دالیت‌ها حق نزدیک شدن به بقیه را ندارند. (۱۹۸۸)
- ۲- در محیط کار، دالیت‌ها استکان‌های مجزایی در آبدارخانه دارند و شستشوی استکان‌هایشان بر عهده خودشان است. (۱۹۸۸)
- ۳- دالیت‌ها حق استفاده از آبخوری بقیه را ندارند و باید از یک آبخوری جداگانه، واقع در مکانی بسیار دورتر استفاده کنند. (۱۹۸۸)
- ۴- در یک انتخابات محلی، کاست اکثریت، دالیت‌ها را تهدید کردند تا برای انتخابات کاندید نشوند و پس از ثبت‌نام یک دالیت به عنوان کاندید، کاست‌ها انتخابات را تحریم می‌کنند. در نتیجه عدم مشارکت کاست‌ها، نامزد مزبور پیروز انتخابات می‌شود و مدتی بعد نیز به قتل می‌رسد. در واقع یک گروه چهل نفره از کاست‌های بالاتر، شکم او را با چاقو می‌درند و سرش را تنش جدا می‌کنند. (۱۹۹۷)
- ۵- افتادن سایه یک دالیت بر یک برهمن یا هندو، سبب انتقال نجاست به برهمن خواهد شد و برهمن ناگزیر خواهد بود تا خود را تطهیر کند.
- ۶- در گذشته اگر یک کودک دالیت اجازه پیدا می‌کرد تا مدرسه عادی برود، باید جدای از دیگر دانش‌آموزان بنشیند و به‌علاوه طوری بنشیند که زمین را نجس نکند.
- ۷- در گذشته دالیت‌ها باید با بستن پارچه‌ای سیاه بر گردن یا مچ دست، نجس بودن خودشان را آشکار می‌کردند که مبادا یک هندو سهواً با آن‌ها تماس داشته باشد.
- ۸- در گذشته، در برخی از مناطق هند، نجس‌ها مکلف بودند تا با جارویی، نجاست خودشان را از جاده پیموده شده بروبند تا موجب آلودگی هندوها نشوند.
- ۹- فرزندان دالیت‌ها و به‌ویژه فرزندان دختر، برای تأدیه بدهی‌ها قابل واگذاری و فروش بوده‌اند.
- ۱۰- در روستاها، کاست‌های بالاتر، زنان دالیت را مورد تعرض جنسی قرار می‌دادند.

برخی از موارد یادشده، مستند به گزارشات معاصر دیده‌بانان حقوق بشر از وضعیت هند است. برخی دیگر در رسانه‌های بومی و غیر بومی درج شده‌اند و مابقی، مطالبی است که بهیمراو رامجی آمبدهکار<sup>۱</sup> از زندگی دالیت در هند بیان می‌کند. آمبدهکار خود یک دالیت بوده و به عنوان یک حقوق‌دان و وزیر دادگستری، در تدوین نخستین پیش‌نویس قانون اساسی هند در سال ۱۹۴۷ مشارکت داشته است.

دارون عجم‌اوغلو و جیمز ای. رابینسون، دو نکته قابل تأمل را یادآور می‌شوند: نکته اول این‌که، چه در دوران سلطه مغول‌ها بر هند و چه در طی ۱۵۰ سال حضور استعماری کمپانی هند شرقی و بریتانیا در هند، این نظام کاستی دچار تزلزل نشد. چرا که اشغال‌گران آن قواعد را برای مستحکم‌تر کردن پایه‌های حکومت‌شان مناسب یافتند.

<sup>1</sup> Bhimrao Ramji Ambedkar

نکته دوم این که، به رغم وجود نظام کاستی، هند نماد بزرگترین دموکراسی جهان به شمار می‌رود و علت آن را باید در سنت مشارکت سیاسی در پیشینه این کشور جست‌وجو کرد. (همان، ۳۳۷ - ۳۱۴)

چهارم - وظیفه حاکمیت) در اندیشه سیاسی هند باستان، جامعه هم‌چون یک موجود اندام‌وار است و شاه به عنوان عالی‌ترین نماد حکومت، مسئولیت دارد تا از این اندام‌ها و کلیت آن حفاظت کند. بشم دربار و وظایف مهم شاه می‌نویسد:

وظیفه شاه نه تنها حفظ کشور در برابر تهاجم خارجی، بلکه حمایت از زندگی و اموال و رسوم سنتی علیه دشمنان داخلی نیز بود. وی می‌بایست پاک‌ی و اصالت طبقات را در نظام «کاست» حفظ کند، و هر آن کس را که رسم «کاست» را رعایت نمی‌کند، از جامعه طرد کند. (بشم، ۱۳۹۴، ۱۲۹)

سلسله گورکانی از ۱۵۲۶ میلادی در هند بنیان گذاشته می‌شود. دوره بالندگی تمدن و هم‌چنین شکوه و اقتدار هند را به دوران برقراری دودمان گورکانی و روزگار حاکمیت «اکبرشاه» و «شاه‌جهان» و «اورنگ‌زیب» نسبت می‌دهند. سپس حمله نارشاه افشار در ۱۷۳۹ میلادی سبب می‌شود تا پایه‌های حاکمیت این امپراتوری متزلزل شود.

به موازات این رویدادها، در سال ۱۶۰۰ میلادی به منظور توسعه فعالیت‌های بازرگانی بریتانیایی‌ها در منطقه اقیانوس هند، یک شخصیت حقوقی به نام «کمپانی هند شرقی» تشکیل می‌شود و فعالیت‌های اقتصادی و نظامی متنوع و گسترده‌ای را در منطقه مدیریت می‌کند. به طوری که با به خدمت گرفتن ۲۶۰ هزار سرباز بومی و غیر بومی، کنترل بخش‌های بزرگی از آسیای جنوب شرقی، شبه قاره هند و هنگ کنگ را به دست می‌گیرد.

هند از سال ۱۸۰۰ تا ۱۹۴۷ به مدت یک و نیم سده مستعمره انگلستان می‌شود. در سال ۱۸۵۷ مالکیت «کمپانی هند شرقی» به ملکه انگلستان منتقل شده و یک سال پس از آن، نظام حکمرانی بریتانیا تحت عنوان راج بریتانیا (British Raj) نام‌گذاری می‌شود و تا زمان کسب استقلال در ۱۹۴۷ به حیات سیاسی خود ادامه می‌دهد.

کارل مارکس را می‌توان جزو آن دسته از متفکرانی قلمداد کرد که از دو جنبه مثبت و منفی درباره استعمار هند سخن می‌گویند. بشیریه در توصیف جنبه مثبت آن می‌نویسد:

مارکس تأکید می‌کند که سرمایه‌داری انگلیسی از طریق استعمار عامل تغییر مثبتی برای جامعه راکد و ایستای هندوستان بوده است. از دید مارکس جوامع آسیایی به طور کلی فاقد توانایی تغییر خود از درون بوده‌اند. (بشیریه، ۱۳۹۹ الف، ۴۷۰)

البته مارکس صرف‌نظر از وجوه مثبت، به اثرات مخرب استعمار هند نیز اشاره کرده است. (مارکس، ۱۳۹۴، ۷۶۶ و ۷۶۵)

در طی ۱۵۰ سال حضور استعماری بریتانیا در هند، جنبش‌های استقلال طلب در آن کشور نیز، برای رهایی از استعمار، از هیچ اقدامی دریغ نمی‌کردند. اشخاص مختلفی

مانند سوامی ویوکاناندا (Swami Vivekananda)، مهاتما گاندی، سبهاش چندر بوس (Subhas Chandra Bose)، ساروجینی نایدو (Sarojini Naidu)، جواهر لعل نهرو، برخی از شخصیت‌های شاخص این جنبش‌ها شناخته می‌شوند.

در همان سال استقلال هند در سال ۱۹۴۷، پاکستان نیز به عنوان یک کشور مستقل و جدید از هند جدا می‌شود و ۲۴ سال پس از آن، در سال ۱۹۷۱، پاکستان نیز، جدایی بنگلادش را تجربه می‌کند.

جنبش‌های اصلاح دینی هند<sup>۱</sup> یا نئوهندوئیسم، به مجموعه کوشش‌هایی گفته می‌شود که از قرن هجدهم به بعد، به منظور تغییر برخی از وجوه دین هندو انجام شده است و در میان آن‌ها، نهضت‌هایی نظیر برهمنو سماج<sup>۲</sup> و آریاسماج<sup>۳</sup> با اهمیت‌ترین این جنبش‌ها هستند. به همین سبب نیز «رنسانس بنگالی»<sup>۴</sup> با نام رهبران این جنبش‌ها نظیر رام موهان روی<sup>۵</sup>، دایاناندا ساراسواتی<sup>۶</sup>، ویوکاناندا<sup>۷</sup> پیوند خورده است.

در دورانی که هند هنوز مستعمره انگلستان به‌شمار می‌رفت، بنگال بخشی از هند بود و پس از استقلال هند، بنگال به دو بخش واقع در هند و پاکستان تقسیم می‌شود. به توصیف کریستوفر پارتریج<sup>۸</sup>، اهداف این جنبش‌ها عبارت بوده از تلاش برای احیای عظمت گذشته دین هندو، در برابر مسیحیت استعمارگران. یک وجه این واکنش، جذب برخی عناصر خردگرایانه مسیحی بوده است و وجه دیگر آن، همراهی با جنبش ملی هند برای کسب استقلال از بریتانیا. (پارتریج، ۱۳۹۲، ۱۵۱)

از جمله دستاوردهای مهم این جنبش‌های اصلاح دینی، می‌توان به نقادی از برخی آموزه‌های دینی مانند سوزاندن زنانی که همسر خود را از دست داده‌اند و ممنوعیت ازدواج دوباره ایشان، کودک همسری دختران و نظایر آن اشاره کرد. (غلامزاده و جوانی، ۱۳۹۳، ۱۴۹)

در عین حال، جنبش‌های اصلاح دینی یا رنسانس بنگالی، به رغم اشتراک لفظی<sup>۹</sup> با اصلاح دینی اروپایی و رنسانس اروپایی، هرگز موفق به کسب نتایج مشابه در تحول اندیشه فلسفی نمی‌شوند و جامعه هند، پدیده‌هایی هم‌چون ظهور سوژگی و فردگرایی غربی را تجربه نمی‌کند. مضاف بر این، درباره مضمون عبارت‌هایی مانند «نئوادنتا» یا «نئوهندوئیسم» که توسط پل هکر<sup>۱۰</sup>، رابرت آنتونین<sup>۱۱</sup> و دیگران ابداع و به خدمت گرفته شده، مناقشات فراوانی میان اهل نظر وجود دارد.

<sup>1</sup> Hindu reform movements

<sup>2</sup> Brahmo Samaj

<sup>3</sup> Arya Samaj

<sup>4</sup> Bengal Renaissance

<sup>5</sup> Raja Ram Mohan Roy

<sup>6</sup> Dayananda Saraswati

<sup>7</sup> Swami Vivekananda

<sup>8</sup> Christopher Partridge

<sup>9</sup> Homonym

<sup>10</sup> Paul Hacker

<sup>11</sup> Robert Antoine

از همین روی نیز، ریشه‌های عمیق باورمندی به نظام کاستی و طبقه‌بندی‌های ذاتی در بطن جامعه هند خشکانیده نمی‌شود و هم‌چنان در دوران معاصر نیز به حیات خود ادامه می‌دهد. چرا که جنبش اصلاح دینی هند هرگز قادر به کسب حمایت توده‌ها نمی‌شود و محدود به نخبگان می‌ماند. وانگهی، افزون بر مناقشات مربوط به نظام کاستی، جامعه هند همواره شاهد خشونت‌های مذهبی هم بوده است. پارتیج می‌نویسد:

از مهم‌ترین خشونت‌های دینی در سال‌های اخیر تخریب مسجد بابری<sup>۱</sup> در آيو دهيا<sup>۲</sup> در سال ۱۹۹۲ به دست حامیان هندوتوا بود که می‌خواستند معبدی مخصوص راما، خدای هندو، در محل مسجد برپا دارند که به ادعای آن‌ها زادگاه راما بوده است. (پارتیج، ۱۳۹۲، ۱۵۲ و ۱۵۱)

حداصل ۱۹۴۷ تا ۱۹۷۰، حزب کنگره به مدت سه دهه، یگانه حزب مطرح و حاکم در سپهر سیاسی هند، قدرت را در دست می‌گیرد. اما از ۱۹۷۰ به بعد، فضای سیاسی به تدریج تغییر پیدا می‌کند و احزاب و ائتلاف‌های دیگری در صحنه سیاسی حضور پیدا می‌کنند. (نورث و دیگران، ۱۳۹۶، ۳۱۴)

قانون اساسی هند، استوار بر آموزه‌ها و ساختار حقوق عرفی انگلستان بنا شده و شکل گرفته است. (خوبروی پاک، ۱۳۸۹، ۲۲۱)

نورث و همکاران او، سه دوره متفاوت و مهم پس از استقلال هند را شناسایی و تفکیک کرده‌اند: (نورث و دیگران، ۱۳۹۶، ۳۲۷ - ۳۱۷)

دوره نهرویی - حداصل ۱۹۴۷ تا اواسط دهه ۱۹۶۰: انتخابات پارلمانی در ۱۹۵۲ برگزار می‌شود و حزب کنگره تسلط کامل پیدا می‌کند. از طریق نظام برنامه‌ریزی مرکزی، رانت‌های مختلف - مثلاً از طریق صدور مجوزهای خاص - بین گروه‌های مسلط توزیع می‌شود.

دوره گذار - اواسط دهه ۱۹۶۰ تا اواخر دهه ۱۹۷۰: با رشد تدریجی اقتصاد، فشار برای بازتوزیع افزایش پیدا می‌کند، معادن و بآن‌کها ملی می‌شوند و سیاست‌های سوسیالیستی گسترش می‌یابند.

دوره بلوغ - از اواخر دهه ۱۹۷۰ به بعد: تزلزل موقعیت حزب کنگره و افزایش تکرر سیاسی در عرصه سیاست. آزادسازی اقتصادی از ۱۹۹۲ به بعد.

لودویگ فون میزس در نقد «دوره نهرویی» در هند، توضیح می‌دهد که سرمایه‌گذاران خارجی و داخلی در آن دوران، با دو نوع خطر مواجه بودند. خطر اول مصادره اموال آن‌ها توسط دولت بود. خطر دوم، مجموعه محدودیت‌ها و آزار و اذیت‌هایی بود که سبب می‌شد، سرمایه‌گذاران خارجی و داخلی، خودشان تمایلی به ادامه کار در هند نداشته باشند. میزس به یکی از سخنرانی‌های آن دوره اشاره می‌کند که در آن، نهرو سرمایه‌گذاران را دعوت به فعایت اقتصادی در هند کرده بود و در طی آن سخنرانی،

<sup>۱</sup> babri

<sup>۲</sup> Ayodhya



خطاب به سرمایه‌گذاران قول داده بود تا در ۱۰ سال اول فعالیت‌شان، دولت اموال ایشان را مصادره نکند. (می‌زس، ۱۳۹۷، ۹۲) در واقع نهرو به طرز مضحکی گمان می‌کرد که چنین وعده‌ای، موجب هجوم سرمایه‌گذاران به هند خواهد شد. در حالی که این سخنرانی موجب فراری دادن سرمایه‌گذاران خارجی و داخلی شده بود. چرا که برداشت عمومی از این سخنرانی آن بود که دولت قصد دارد که پس از ده سال، سرمایه‌های ایشان را مصادره کند.

در دهه ۱۹۶۰ و در دورانی که فرآیند «توسعه آمرانه» در کشورهای کره جنوبی، سنگاپور، تایوان و مالزی آغاز شده بود، هند نمونه تمام عیاری از «دموکراسی» و «عقب‌ماندگی اقتصادی» توامان بود. اما در قرن بیست و یکم، هند مبدل به نمونه تمام عیاری از «دموکراسی» و «توسعه اقتصادی» می‌شود.

آمارتیا سن، به مقایسه هند و چین پرداخته و مطلب قابل تأملی در این باره می‌نویسد:

هنگامی که در سال ۱۹۷۹ چین به بازارگرایی روی آورد، از جمعیتی بسیار باسواد برخوردار بود ... بر عکس، هندوستان هنگامی که در سال ۱۹۹۱ به بازارگرایی روی آورد، جمعیتی نیمه بی‌سواد بود و هنوز هم [۱۹۹۹] این وضع بهبودی نیافته است. (سن، ۱۳۹۶، ۱۵۵ و ۱۵۴)

به توصیف سن، مسئله بهداشت دو کشور نیز در وضعیتی مشابه بوده است.

یاشنگ هوانگ<sup>۱</sup> در اثر پژوهشی خود با نام «سرمایه‌داری به سبک چینی»، ضمن ستایش از رشد اقتصادی هند، ادعا می‌کند که به‌زودی، هند معجزه چین را تکرار خواهد کرد. به توصیف هوانگ، رشد تولید ناخالص داخلی (GDP) هند در حوالی سال ۲۰۰۸، از محدوده ۴ تا ۵ درصد به محدوده ۸ الی ۹ درصد صعود کرده است. (هوانگ، ۱۴۰۰، ۴۵۹ و ۴۵۸)

هوانگ «پایین بودن سرمایه‌گذاری خارجی» را نخستین نقطه ضعف اقتصادی هند می‌داند. افزون بر این، او اشاراتی مشخص به تداوم اندیشه سلسله‌مراتبی در هند دارد و درباره دومین نقطه ضعف بزرگ جامعه هند می‌نویسد:

هند نقاط ضعف شناخته شده دیگری نیز دارد، سیستم طبقاتی آن بسیار غیرمولد و ضد تولید است و سطح بی‌سوادی در آن بالاست. (هوانگ، ۱۴۰۰، ۴۵۹)

اما به زعم هوانگ، آنچه هند را برتر از چین می‌کند، از این قرار است که در مقایسه با چین، هر یک دلار تولید ناخالص داخلی (GDP)، «ارزش و رفاه» بیش‌تری در هند ایجاد می‌کند. به بیان دیگر:

<sup>1</sup> Yasheng Huang

ارزش افزوده تولید به ازای هر کارگر در هند بیش‌تر از چین است. با توجه به داده‌های شاخص‌های جهانی توسعه ۲۰۰۱، در طول دوره ۱۹۹۵ - ۱۹۹۹، ارزش افزوده به ازای هر کارگر در بخش تولید، در چین ۲۸۸۵ دلار در سال بود، اما در همان دوره زمانی این مقدار برای هند ۳۱۱۸ دلار بود. (همان، ۴۶۱)

این در حالی است که ارزش افزوده تولید به ازای هر کارگر چینی، رو به کاهش است. به نظر می‌رسد که یکی از رازهای این تفاوت، بالا بودن سهم تولید هند، در صنایعی با مهارت بالاست. (همان، ۴۶۲ و ۴۶۱)

از منظر هوانگ، دومین نکته در مورد اقتصاد هند، بالا بودن سرمایه‌گذاری در «حوزه‌های نامحسوس زیربنایی» مانند سیستم‌های نرم‌افزاری کشور است.

بنا به پیش‌بینی موسسه مورگان استنلی<sup>۱</sup> در نوامبر ۲۰۲۲، دهه جاری، دهه شگفتی هند خواهد بود. (Morgan Stanley, ۲۰۲۲) مورگان استنلی در گزارش جدید خود پیش‌بینی کرده که هند در حال مبدل شدن به سومین اقتصاد بزرگ جهان تا سال ۲۰۲۷ است و با استناد به سرمایه‌گذاری‌های زیربنایی این کشور در حوزه فناوری و انرژی، به زودی ژاپن و آلمان را پشت سر گذاشته و تا سال ۲۰۳۰، سومین بازار سهام بزرگ جهان را در اختیار خواهد داشت.

در روز ۲۳ آگوست ۲۰۲۳، در یک لحظه تاریخی، سفینه ویکرام هند روی قطب جنوبی ماه فرود آمد و نارندرا مودی، نخست‌وزیر هند با خوشحالی، خطاب به کارشناسان مستقر در اتاق کنترل سازمان تحقیقات فضایی هند (ایسرو)<sup>۲</sup> گفت: «هند اکنون روی ماه است.» او در ادامه، مطلبی به این مضمون گفت که این موفقیتی برای همه مردم سیاره زمین است. (پی.بی.سی. ۲۰۲۳) نام این پروژه، ماموریت فضایی چاندرایان-۳ بود و تحسین جهانیان را در پی داشت.

هند نیز هم‌چون ژاپن و کره جنوبی، کشوری دیرینه و دارای سنت‌های کهن است؛ اما در عین حال، گواه آشکار دیگری از نقض تئوری طباطبایی درباره فرآیند توسعه به‌شمار می‌رود. در واقع هند معاصر هم‌چنان می‌کوشد تا از سنت‌های دیرینه خود که ناقض مدرنیته و حقوق اساسی هستند، رهایی یابد. عجم‌اوغلو و رابینسون در این باره می‌نویسند:

نظام کاستی تنها فقدان آزادی در هند را توضیح نمی‌دهد، بلکه هم‌چنین علت فقر این کشور را تبیین می‌کند. این واقعیت که افراد از طریق منزلت موروثی‌شان به پیشینه‌هایی قفل شده‌اند مانعی عظیم در مسیر تحرک اجتماعی و نوآوری می‌گذارد. اما این تنها نوک کوه یخ عظیمی است که نابرابری در توزیع فرصت‌ها و مشوق‌ها می‌آفریند. نابرابری عمیقی که سامانه مبتنی بر سلسله مراتب اجتماعی و سلطه انعطاف‌ناپذیر در تمامی اکثاف جامعه رقم

<sup>1</sup> Morgan Stanley

<sup>2</sup> Indian Space Research Organisation - ISRO

زده است. با آن که هند از ۲۶ ژانویه ۱۹۵۰ به یک دموکراسی تبدیل شد و در دهه ۱۹۹۰ اقتصادش را «لیبرالیزه» کرد، سیطره نظام کاستی و طیف کاملی از هنجارهای محدودکننده، تبعیض آمیز، و سلسله مراتبی دوام آورده و دولتی فاقد ظرفیت واقعی یا علاقه برای یاری به فقیرترین شهروندان را پرورده است. (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۹، ۳۰۳)

افزون بر این، هند نمونه قابل تأملی از تقدم توسعه سیاسی به توسعه اقتصادی است. به نظر می‌رسد که در این مورد، هند روالی متفاوت و معکوس را نسبت به سنگاپور، مالزی و تایوان طی کرده باشد.

شاید خالی از لطف نباشد که یادآوری کنیم، آخرین درسی که توسعه هند برای ما دارد، بی‌اهمیت بودن برخورداری از یک زبان ملی در فرآیند توسعه است.

## ۷) تجربه ترکیه

کشور ترکیه امروز، حاصل فروپاشی امپراتوری عثمانی است. امپراتوری عثمانی در آخرین سال سده سیزدهم در ۱۲۹۹ میلادی توسط رهبر قبایل تورکان اوغوز (Oghuz Turks) به نام عثمان یکم<sup>۱</sup> ایجاد می‌شود. یکی از متصرفات مهم عثمانی‌ها، امپراتوری بیزانس بود. در سال ۱۳۵۴، امپراتوری عثمانی شبه جزیره بالکان<sup>۲</sup> را ضمیمه خاک خود کرد. و ۱۰۰ سال بعد به سراغ بیزانس رفت.

می‌دانیم که امپراتوری روم در سال ۳۹۵ میلادی به دو پاره شرقی و غربی تقسیم شده بود. در سال ۴۷۶، اروپا شاهد فروپاشی پاره غربی بود. اما پاره شرقی آن امپراتوری بیزانس نام گرفت و نه تنها در امان ماند، بلکه طی سال‌های ۵۳۴ تا ۵۵۴، موفق شد تا بخشی از سرزمین‌های از دست رفته روم غربی را توسط ژوستینین یکم<sup>۳</sup> دوباره به بیزانس ملحق کند. سپس حدود هزار سال بعد، در سال ۱۴۵۳، امپراتوری عثمانی به حیات سیاسی امپراتوری بیزانس خاتمه داد و آن سرزمین را تصرف کرد.

این رویداد که به فتح قسطنطنیه<sup>۴</sup> مشهور است، سبب می‌شود تا شهر قسطنطنیه یا استانبول کنونی مبدل به پایتخت عثمانی شود. گفته می‌شود که بسیاری از دانشمندان و فلاسفه ساکن این مناطق، پیش و پس از تصرف، قسطنطنیه را ترک کرده و به ایتالیا و سایر مناطق غربی مهاجرت می‌کنند؛ پدیده‌ای که ظاهراً سبب نوعی تبادل دانش شده و پی‌آمد آن، افول قرون وسطای غرب و آغاز رنسانس معرفی می‌شود.

پس از آن وقایع، امپراتوری عثمانی در موقعیتی در میانه سه قاره آسیا، اروپا و آفریقا قرار می‌گیرد که شرقی‌ترین بخش‌های آن، از قفقاز آغاز شده و به غربی‌ترین بخش‌های

<sup>1</sup> Osman I / 1299 - 1324

<sup>2</sup> Balkans

<sup>3</sup> Justinian I

<sup>4</sup> Fall of Constantinople

آن در شاخ آفریقا مختوم می‌شود و شرایطی را فراهم می‌سازد که فرهنگ‌ها، مذاهب و زبان‌های متنوعی در دل نظام عثمانی جای گیرند.

جدول (۱۹): ادوار گوناگون امپراتوری عثمانی / ۱۹۲۴ - ۱۲۹۹		
تعداد سلاطین (خلفای اسلامی)	مدت (میلادی)	ادوار گوناگون
۴	۱۲۹۹ - ۱۴۰۲	دوران ظهور امپراتوری
۴	۱۴۰۳ - ۱۴۱۳	دوران فترت و سلاطین مستعجل
۴	۱۴۱۳ - ۱۴۵۱	بازگشت دوران اقتدار
۴	۱۴۵۱ - ۱۵۶۶	دوران گسترش قلمرو
۱۳	۱۵۶۶ - ۱۷۰۳	دوران رشد و تحول
۷	۱۷۰۳ - ۱۸۲۷	دوران رکود و اصلاحات
۷	۱۸۲۷ - ۱۹۰۸	دوران مدرنیزاسیون
۱	۱۹۲۲ - ۱۹۲۴	خلافت تحت کنترل پارلمان
جمع	۶۲۵ سال	۴۴ سلطان (خليفة)

به رغم این که تا اواخر سده هیجدهم، امپراتوری عثمانی یکی از قدرت‌های جهانی به‌شمار می‌رفت، اما روشن بود که پس از رنسانس، رفته‌رفته از غرب عقب افتاده است و یارای رقابت با آن را ندارد. در واقع شکست‌های نظامی عثمانی‌ها در قرن هیجدهم و نوزدهم، پی‌آمد روندی بود که از گذشته آغاز شده است. روندی تدریجی که به انحطاط آن امپراتوری انجامید، اما به توصیف الکساندر مک‌فی<sup>۱</sup> روندی «یکسره و بی‌امان» نبود. (مک‌فی، ۱۴۰۲، ۳۱)

یکی از تحولات مهم سیاسی در امپراتوری عثمانی، سلسله اقداماتی به نام تنظیمات (Tanzimat) است که از ۱۸۳۹ در دوره سلطان محمود دوم<sup>۲</sup> آغاز می‌شود و در دوره سلطان عبدالمجید<sup>۳</sup> ادامه می‌یابد.

تحولات یادشده طی فراز و نشیب‌های فراوان سرانجام در حوالی ۱۸۷۶ به «دور اول مشروطیت در امپراطوری عثمانی» (First Constitutional Era) می‌انجامد و سبب تدوین قانون اساسی و قاعده مشروطیت می‌شود، اما در سال ۱۸۷۸، با فرجام شکست مواجه شده و به تداوم سلطنت مطلقه منتهی می‌شود.

<sup>1</sup> Alexander Lyon Macfie

<sup>2</sup> Mahmud II / 1808 - 1839

<sup>3</sup> Abdulmejid I / 1839 - 1861

یکی از شخصیت‌های برجسته این دوره، احمد شفیق مدحت پاشا<sup>۱</sup> بود که به عنوان یک نظریه‌پرداز سیاسی لیبرال و رهبر جنبش مشروطه عثمانی در سال ۱۸۷۶ شناخته می‌شود.

در سال ۱۸۷۰، ناصرالدین‌شاه به هنگام عبور از سرزمین عثمانی، با اصلاحات مدحت پاشا آشنا می‌شود و میرزا حسین‌خان سپهسالار را به عنوان وزیر «عدلیه و اوقاف و وظایف» منصوب می‌کند تا بخشی از اصلاحات عثمانی را در ایران اجرا کند.

در اواسط قرن نوزدهم، یک جریان فکری و سیاسی در جامعه عثمانی شکل می‌گیرد که بنیان آن را «ترکان جوان» می‌نامند. فعالیت‌های این جریان را به سه دوره تقسیم می‌کنند: دوره نخست حوالی ۱۸۶۵ تا ۱۸۷۸، دوره دوم ۱۸۷۸ تا ۱۹۰۸ و دوره سوم ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۸.

به توصیف ارنست نولته<sup>۲</sup>، نام این گروه در دوره نخست «عثمانی‌های جوان»<sup>۳</sup> بود. ابراهیم شناسی<sup>۴</sup> و ضیا پاشا<sup>۵</sup>، دو تن از چهره‌های این گروه و هر دو روزنامه‌نگار و نویسنده بودند. نولته، پاشا و شناسی را به عنوان بنیان‌گذاران «ادبیات نوین تورک» معرفی می‌کند. (نولته، ۱۳۹۹، ۹۳ و ۹۲)

اعضای این جریان، مروج اندیشه‌هایی بودند که نه تنها در تخالف با عقاید «اسلام‌دوستان» بود، بلکه «غرب‌گرایانه» نیز تلقی می‌شد. چنان‌که «شیوه زندگی غرب‌زده» از جمله تراشیدن ریش، سبب می‌شود که شناسی سمت خود را به عنوان یک کارمند متوسط دولتی از دست بدهد. در عین حال برخی از شخصیت‌های این گروه نظیر پاشا، در تلاش بودند که «غربی شدن» را با «هویت اسلامی» پیوند بزنند و به عنوان نمونه، اصل «بیعت» در اسلام را مترادف برگزاری انتخابات و اصل حاکمیت قانون معرفی کنند و پارلمان‌تاریسم غربی همسان با مفهوم «شورا»ی اسلامی نشان بدهند. (همان، ۹۴)

از دیگر شخصیت‌های قابل تأمل در این جریان، نامق کمال<sup>۶</sup> بود که به زعم نولته، «مغز متفکر» این گروه به حساب می‌آمد، چرا که در تلاش بود تا وفاق میان شریعت اسلام با اندیشه‌های مونتسکیو و روسو ایجاد کند. اما او نیز هم‌چون ضیاء و شناسی، و حتی پیش از آن دو، «ستایش‌گر پرشور لندن» بود. نولته می‌نویسد:

به حق می‌شد از تعبیر «لیبرال‌های جوان» سخن گفت که مسئله‌شان به انجام پاره‌ای اصلاحات کارآمد با هدف بهبود نیروی مقاومت و قدرت حکومت خلاصه نمی‌شد. (همان، ۹۴)

<sup>1</sup> Midhat Pasha

<sup>2</sup> Ernst Nolte

<sup>3</sup> Young Ottomans

<sup>4</sup> Ibrahim Şinasi

<sup>5</sup> Ziya Pasha

<sup>6</sup> Namık Kemal

به توصیف نولته، «تورکان جوان» در تلاش بودند تا مفهوم «میهن» را جایگزین مفهوم «امت» کنند. کاری پی‌سابقه در دنیای اسلام. در حالی که چنین رویدادهایی، در جامعه‌ای در حال وقوع بود که به بیان نولته:

ترکان... بیش از هرملت دیگری ماهیت قومی خود را به نفع کل‌گرایی اسلامی کنار نهاده بودند. (همان، ۹۵)

در واقع به همین سبب نیز، نولته نام فصلی از کتاب «اسلام‌گرایی» خود را، «غرب به‌مثابه چالشی زود هنگام برای اسلام» می‌نامد. (همان، ۷۳)

آن‌چه می‌توان بر این گفته‌ها افزود، از این قرار است که برخی از چهره‌های ایرانی نظیر میرزا حسین‌خان سپهسالار، میرزا ملکم‌خان و میرزا حسین‌علی نوری (بهاء‌الله)، تحت تأثیر ایده‌ها و اقدامات «تورکان جوان» قرار گرفته بودند.

جریان فکری و سیاسی «تورکان جوان» در گذشته تحت عنوان «اتحاد عثمانی» فعالیت می‌کردند، در طی دومین دوره حیات خود، نام «اتحاد و ترقی» را برمی‌گزینند و از ۱۸۹۵ به این نام شناخته شدند. (همان، ۱۰۳)

«تورکان جوان» رفته‌رفته نفوذ بیش‌تری در جامعه می‌یابند و قادر به جذب دو گروه مهاجران با گرایش‌های متفاوت و نسبتاً متعارض، یعنی «لیبرال‌های عثمانی» و «ناسیونالیست‌های تورک» می‌شوند.

سپس در ۱۹۰۸، طی یک سلسله کشمکش‌های طولانی موفق می‌شوند تا سلطان عبدالحمید دوم<sup>۱</sup> را وادار به پذیرش اعتبار قانون اساسی کنند و دوره دوم مشروطیت در امپراتوری عثمانی (Second Constitutional Era) را رقم بزنند. (همان، ۱۰۴ و ۱۰۳)

یک‌سال بعد در ۱۹۰۹، تورکان جوان سلطان عبدالحمید دوم را وادار به کناره‌گیری از قدرت می‌کنند و به سلطنت و خلافت ۳۳ ساله او (از ۱۸۷۶) پایان می‌دهند.

دارون عجم اوغلو و جیمز رابینسون به نقش‌آفرینی تورکان جوان و سازمان نظامی برآمده از دل این جریان، تحت عنوان کمیته اتحاد و پیشرفت CPU اشاره کرده، و درباره این گروه می‌نویسد:

در سال ۱۹۰۸، پس از مشروط شدن اختیارات شاه عثمانی سلطان عبدالحمید دوم به رأی پارلمان، زمانی که افسران CPU با کسب اکثریت مجلس به قدرت راه یافتند، مدرنیزاسیون‌شان را با سرکوب شدید مخالفان، اتحادیه‌های کارگری، و جامعه مدنی نوپا، که پس از ۱۸۳۹ پدیدار شده بود ترکیب نمودند. شش سال بعد، در روز پس از اعلام جنگ روسیه علیه آلمان، CPU ورود امپراتوری عثمانی به جنگ اول جهانی را از طریق یک قرارداد سری با دو تن از رهبران آلمانی، مهندسی کرد. (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۹، ۵۳۷)

<sup>1</sup> Abdul Hamid II / 1867 - 1909

عجم‌اوغلو و رابینسون معتقد هستند که افسران CPU، قصد مهار کردن «لویاتان مستبد» را نداشتند. بلکه صرفاً در تلاش برای «افزودن بر ظرفیت حکومت» عثمانی بودند.

به توصیف نولته، در سال ۱۹۰۹، پس از عزل سلطان عبدالحمید دوم، یک دیکتاتوری نظامی توسط «سه پاشا»، یعنی احمد جمال پاشا<sup>۱</sup>، اسماعیل انور پاشا<sup>۲</sup> و محمد طلعت پاشا<sup>۳</sup> برقرار می‌شود. این گروه در موارد لزوم، از هیچ شقاوتی از جمله ترور افراد خودداری نمی‌کنند. (نولته، ۱۳۹۹، ۱۰۶)

اندکی پس از عزل سلطان عبدالحمید دوم، تکه‌هایی از سرزمین‌های تحت تصرف امپراتوری عثمانی از آن جدا می‌شود: امپراتوری اتریش-مجارستان، بوسنی و هرزگوین را ضمیمه خاک کشورش می‌کند، جزیره کرت و یونان اعلام اتحاد می‌کنند و کرت از سیطره عثمانی خارج می‌شود، بلغارستان اعلام استقلال می‌کند و ایتالیا می‌کوشد تا سرزمین‌های لیبی و طرابلس را حوالی ۱۹۱۱ میلادی به تصرف خود درآورد. (همان، ۱۰۶ و ۱۰۵)

بنابراین تمایل برخی از تورکان جوان و افسران CPU به مشارکت در جنگ جهانی اول، می‌توانست ممانعت از تداوم این از هم گسیختگی فزاینده امپراتوری تلقی شود.

برخی از تورکان جوان، گروهی از افسران CPU و بخشی از دستگاه سلطنتی، متهم به اجرای پروژه «نسل‌کشی ارمنه»<sup>۴</sup> در طی جنگ جهانی اول - بین سال‌های ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۷ - هستند. گفته می‌شود که در این پروژه، جمعیت ارمنی ساکن امپراتوری عثمانی و ادار به کوچ اجباری می‌شوند. مردان، زنان و کودکان تبعید شده ارمنی، دسته جمعی مجبور به پیمودن مسافت‌های طولانی در مسیرهای بیابانی بدون آب و غذا می‌شوند. به‌علاوه تجاوز و آزار و اذیت جنسی و کشتار ارمنی‌ها، وجه دیگری از مندرجات در این گزارش‌ها است.

راویان این وقایع معتقدند که هدف از وقوع این جنایات، «یک‌دست‌سازی» قومی و مذهبی مردمان ساکن در سرزمین‌های به‌جا مانده از امپراتوری عثمانی بوده است. البته دولت‌های ترکیه، همواره وقوع چنین رویدادهایی را انکار نموده‌اند.

آرشالویس (آرورا) ماردیگانیان<sup>۵</sup> کتابی با نام حراج جان‌ها<sup>۶</sup> نوشته است و در این اتوبیوگرافی، داستان مصائب جامعه ارمنی را در طی آن دوره بیان کرده است. اسکار آپفل<sup>۷</sup> نیز به attack داستان مندرج در این کتاب، فیلمی صامت به نام «روایتی از ارمنستان»<sup>۸</sup> ساخته است.

1 Ahmed Jemâl Pasha

2 İsmail Enver Pasha

3 Mehmed Talaat Pasha

4 Armenian genocide

5 Arshaluys (Aurora) Mardigian

6 Auction of Souls

7 Oscar Apfel

8 Ravished Armenia

به موازات آنچه گفته شد، همواره اتهامات مشابه دیگری از جمله نسل‌کشی یونانیان<sup>۱</sup>، کردها، آشوری‌ها و غیره نیز متوجه عثمانی‌ها و تورک‌ها بوده است.

در آگوست ۱۹۲۰، متفقین، یعنی روسیه، بریتانیا و فرانسه به عنوان پیروزمندان جنگ جهانی اول، امپراتوری عثمانی را وادار به امضای معاهده سِور (Treaty of Sevres) می‌کنند. (همان، ۱۱۰)

بر اساس این معاهده، تمامی سرزمین‌های عرب‌نشین از قلمرو عثمانی جدا می‌شوند و پادشاهی حجاز مستقل می‌شود. جزایر دودکانسا<sup>۲</sup> و رودس<sup>۳</sup> در دریای اژه<sup>۴</sup> در اختیار ایتالیا قرار می‌گیرد و جزایر اژه<sup>۵</sup> به همراه تراکیه<sup>۶</sup> شرقی و محدوده اطراف از میر ضمیمه خاک یونان می‌شود. هم‌چنین، دولت عثمانی متعهد می‌شود که یک ارمنستان آزاد و مستقل را به رسمیت بشناسد. مضاف بر این، دولت عثمانی مکلف به همکاری دربارہ رسیدگی به اتهامات جنایات جنگی - و از جمله نسل‌کشی ارمنه - می‌شود. هر چند که بخشی از مفاد این معاهده هرگز اجرا نمی‌شود.

در ژانویه ۱۹۲۳، توافقی فی‌مابین نیروهای متفقین و متحدین انجام می‌شود که به پیمان لوزان<sup>۷</sup> شهرت دارد. برابر توافقات مندرج در این پیمان، اجازه داده می‌شود که حداکثر تا اکتبر ۱۹۲۳، جمهوری ترکیه به عنوان کشوری مستقل تاسیس شود.

پی‌آمد این رویدادها، شکل گرفتن جریانی است که نولته آن را «جنبش واکنشی نیرومند، زیر پرچم اراده برای پایداری ملی» می‌نامد. (نولته، ۱۳۹۹، ۱۱۰) جنبشی که تحت رهبری مصطفی کمال پاشا آتاتورک<sup>۸</sup> قدرت پیدا می‌کند و بساط سلطنت، خلافت و شریعت را برمی‌چیند. به توصیف عجم‌اوغلو و رابینسون:

در سال ۱۹۲۳ و پس از پیروزی نیروهای تحت فرماندهی مصطفی کمال، که بعدها به آتاتورک، پدر ترکیه، معروف شد، جمهوری ترکیه به شیوه‌های بسیار همان برنامه CUP را پی‌گرفت (کما این که رهبرانش، از جمله آتاتورک، اعضای سابق CUP بودند). مسیر برای پیشبرد اصلاحات و حکومت‌سازی باز بود، ولی همواره از نوع استبدادی آن، با رهبری اعضای ارتش و دیوانسالاری ... اینک قدرت در قبضه حزب جمهوری‌خواه خلق آتاتورک [CHP] بود ... CHP اقتصاد و جامعه را مدرن کرد، اما قدرت بدون نظارت ماند، و برای رهبران و متحدانش ثروت اقتصادی به همراه آورد. (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۹، ۵۳۸ و ۵۳۷)

<sup>1</sup> Greek genocide

<sup>2</sup> Dodecanese

<sup>3</sup> Rhodes

<sup>4</sup> Aegean Sea

<sup>5</sup> Aegean Islands

<sup>6</sup> Thrace

<sup>7</sup> Treaty of Lausanne

<sup>8</sup> Mustafa Kemal Ataturk



آتاتورک و یارانش به منظور دستیابی به مدرنیزاسیون غربی، یک پروژه مهندسی اجتماعی عظیم، اجباری و آمرانه را در ترکیه مدیریت و اجرا کردند:

- I. از بقایای جامعه عثمانی یک ملت ایجاد می‌کنند.
- II. «تورکان» مبدل به محور اصلی ملت تازه تأسیس می‌شوند.
- III. برای این ملت تازه تأسیس یک دولت سکولار ایجاد می‌شود.
- IV. رابطه جامعه با نظام سنت خلافت و شریعت قطع می‌شود.
- V. به رغم این که ۹۰ درصد جمعیت مسلمان هستند، «اسلام‌زدایی» در دستور کار قرار می‌گیرد و «ملی‌گرایی» جایگزین آن می‌شود.
- VI. حروف الفبای لاتین جایگزین حروف الفبای ترکی عثمانی می‌شود.
- VII. اقلیت‌ها مکلف می‌شوند که تنها به زبان ترکی صحبت کنند.
- VIII. همه نام‌های غیر ترکی ممنوع شده و نام‌های ترکی جایگزین می‌شود.
- IX. استفاده از کلاه غربی به جای کلاه سنتی فینه اجباری می‌شود.
- X. استفاده از هر نوع نقاب و روبند برای زنان محدود و تقبیح می‌شود.
- XI. استفاده از حجاب برای زنان در مراکز دولتی ممنوع می‌شود. (سرحدی، ۱۴۰۱)

به توصیف ساموئل هانتینگتون، مصطفی کمال از همان آغاز کارش، می‌کوشد تا ارتش را از عرصه سیاست جدا کند. (هانتینگتون، ۱۴۰۰، ۳۷۵) چرا که بیم داشت تا مداخله‌های نظامیان به کودتا منجر شود. در عین حال به رغم توصیه‌های آتاتورک، کشور تازه تأسیس ترکیه، در سال‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۱، ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰ کودتاهای ارتشیان و استقرار دولت‌های نظامی ایشان را تجربه می‌کند. (همان، ۵۳۸)

پس از فراز و نشیب‌های فراوان، حزب عدالت و توسعه (AKP) به رهبری رجب طیب اردوغان، در سال ۲۰۰۲ در فرآیند انتخابات قدرت را در دست می‌گیرد و همچنان (۲۰۲۳) بر سر قدرت باقی می‌ماند.

در سال ۲۰۰۷، ارتش طی اطلاعیه‌ای تهدید به کودتا می‌کند. دلیل انتشار این اطلاعیه، استفاده از روسری توسط همسر نامزد ریاست جمهوری از حزب عدالت و توسعه، اعلام می‌شود. اما به موازات، فشارهای وارده از سوی اتحادیه اروپا برای رعایت حقوق بشر و حقوق اقلیت‌ها و به‌ویژه کردها، شدت یافته و تضعیف موقعیت نظامیان را به دنبال دارد و در این میان، حزب عدالت و توسعه نیز از تهدید ایشان جان سالم به در می‌برد. (همان، ۵۴۰ و ۵۳۹)

در سال ۲۰۱۱، ترکیه یکی از بالاترین رتبه‌ها را در تعداد روزنامه‌نگاران زندانی در جهان کسب می‌کند. (عجم‌اوغلو و رایبسون، ۱۳۹۹، ۵۴۱)

تولید ناخالص داخلی (GDP) ایران در سال ۱۹۷۹ (سال وقوع انقلاب ۵۷)، حدود ۹۰,۳۹ میلیارد دلار و تولید ناخالص داخلی ترکیه حدود ۸۹,۳۳ بود.

در سال ۲۰۰۳ که حزب عدالت و توسعه در ترکیه به قدرت رسید، GDP ایران به ۱۵۳,۵ میلیارد دلار و GDP ترکیه ۳۱۴,۶ میلیارد دلار افزایش پیدا کرده بود. در سال ۲۰۲۲، GDP ایران ۳۵۲,۱ میلیارد دلار و GDP ترکیه به رقم ۹۰۶ میلیارد دلار می‌رسد. در حالی که ترکیب سنی جمعیت هر دو کشور یکسان هستند.

از سال ۲۰۱۵ تا کنون، ترکیه به عضویت گروه ۲۰ (G20) درآمده است.

جدول (۲۰): مقایسه تولید ناخالص داخلی (GDP) دو کشور ایران و ترکیه در سه مقطع زمانی (به میلیارد دلار)			
سال	رویداد مهم	ایران	ترکیه
۱۹۷۹	انقلاب ۵۷	۹۰/۳۹	۸۹/۳۳
۲۰۰۳	کسب قدرت حزب عدالت و توسعه	۱۵۳/۵	۳۱۴/۶
۲۰۲۲	وضعیت کنونی	۳۵۲/۱	۹۰۵/۹۹

جدول (۲۱): مقایسه ترکیب سنی دو کشور ایران و ترکیه در سال ۲۰۱۸		
محدوده سنی	ترکیه (درصد)	ایران (درصد)
جمعیت ۰ تا ۱۴ سال	۲۴/۲۶	۲۴/۲۳
جمعیت ۱۵ تا ۲۴ سال	۱۵/۸۸	۱۴/۰۵
جمعیت ۲۵ تا ۵۴ سال	۴۳/۲۶	۴۸/۸۶
جمعیت ۵۵ تا ۶۴ سال	۸/۸۲	۷/۳۹
جمعیت ۶۵ سال به بالا	۷/۷۹	۵/۴۸
میانگین سنی جمعیت	۳۱/۴	۳۰/۸

منبع: (شعبانی و درخشان، ۱۴۰۲)

## ۸ تجربه آرژانتین

پیش از آن که سیمون کوزنتس<sup>۱</sup> در سال ۱۹۷۱ برنده جایزه نوبل اقتصاد شود، مطلب قابل تأملی درباره فرآیند توسعه در کشورهای جهان گفته بود. کوزنتس معتقد که بود که کشورهای جهان به چهار گروه تقسیم می‌شوند: (۱) کشورهای توسعه‌یافته، (۲) کشورهای در حال توسعه، (۳) ژاپن و (۴) آرژانتین.

<sup>1</sup> Simon Kuznets

در نزد کوزنتس، ژابن بدان جهت منحصربه‌فرد می‌نمود که شگفتی توسعه آن ایام به‌شمار می‌رفت. اما حیرت‌انگیز بودن آرژانتین، از این حیث بود که در جهت معکوس و رو به افول گام برداشته بود. عجم‌اوغلو و رابینسون در این باره می‌نویسند:

در زمان جنگ اول جهانی آرژانتین یکی از ثروتمندترین کشورهای جهان بود. سپس شروع به افتری بی‌وقفه نسبت به دیگر کشورهای ثروتمند در اروپای غربی و آمریکای شمالی کرد و در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تبدیل به زوال مطلق شد. (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۷، ۵۱۱)

فرانسویس فوکویاما نیز در توصیفی مشابه، معتقد است که «آرژانتین نمونه کلاسیک معکوس شدن بخت بود.» (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۲۸۴)

در واقع آرژانتین تکه‌ای از اروپا در قاره‌ای دیگر است و آرژانتینی‌ها نیز همواره خود را متجددتر و سرآمدتر از اجداد اروپایی خودشان می‌دانند. آن‌چنان که توریست‌ها نیز، بوئنوس آیرس را پاریس آمریکای جنوبی می‌نامند.

اروپایی‌ها در نخستین سال‌های سده ۱۵۰۰ وارد منطقه‌ای از آمریکای جنوبی - حوالی آرژانتین کنونی - شدند. نخست پرتغالی‌ها وارد منطقه شدند و پس از آن، اسپانیایی‌ها به منطقه آمدند و آن سرزمین را به مرکزیت بوئنوس آیرس، مبدل به مستعمره خود کردند.

قبایل بومی ساکن آن مناطق، به شیوه‌های ابتدایی زندگی می‌کردند و به همین سبب نیز جمعیت اندکی داشتند. از این‌رو، ورود مهاجران جدید به آن سرزمین‌ها سبب شد تا اروپایی سهم قاطع و اصلی را در ترکیب جمعیت آن مناطق را به خود اختصاص بدهند. به‌طوری که بومیان اصیل حدود ۲ درصد جمعیت کنونی آرژانتین را تشکیل می‌دهند. بنابراین حدود ۹۷ درصد از جامعه آرژانتین را اروپایی‌تبارانی تشکیل می‌دهد که بخش اعظم آن‌ها مسیحی هستند و زبان رسمی کشور نیز اسپانیایی است.

در سال ۱۷۷۶ پادشاه اسپانیا نایب السلطنه خود را در منطقه منصوب می‌کند تا بخش‌هایی متنوعی از آرژانتین، اروگوئه و پاراگوئه کنونی را تحت یک نظام حکمرانی مشخص کنترل و اداره کند.

در حوالی سال‌های ۱۸۰۴ تا ۱۸۱۴ ارتش فرانسه به رهبری ناپلئون بناپارت موفق به تسخیر بخش‌هایی از اروپا می‌شود و بخشی از اسپانیا نیز به تصرف بریتانیا درمی‌آید.

در سال ۱۸۰۵، در محلی نزدیک جنوب غرب اسپانیا نبرد مشهور ترافالگار<sup>۱</sup> بین نیروی دریایی بریتانیا و نیروی دریایی فرانسه و اسپانیا رخ می‌دهد. نبردی که با پیروزی ناوگان بریتانیا خاتمه می‌یابد. اندکی بعد، بریتانیا و پرتغال متحد می‌شوند تا با مشارکت یکدیگر، ارتش ناپلئون را از اسپانیا بیرون کنند.

<sup>1</sup> Battle of Trafalgar

در سال‌های ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷، بریتانیایی‌ها دو حمله نظامی به آرژانتین می‌کنند که در هر دو حمله ناکام می‌مانند. نبردی که باید آن را سرریز منازعات داخلی اروپا تلقی نمود.

ضعف اسپانیا در آن سال‌ها مبدل به فرصت مغتنمی برای آرژانتین می‌شود و این مستعمره، در جولای ۱۸۱۶ اعلام استقلال می‌کند و برای همیشه از اسپانیا جدا می‌شود.

سرزمینی که امروز به عنوان آرژانتین می‌شناسیم، در طی آن سال‌ها توسط حکومت‌های محلی استان‌های مختلف اداره می‌شدند و البته، استان بوئنوس آیرس در مرکز این تحولات قرار دارد.

در سال ۱۸۲۶، تلاش می‌شود تا یک دولت مرکزی شکل بگیرد و یک قانون اساسی توسط کنگره تدوین می‌شود و برناردینو ریواداویا<sup>۱</sup> را به عنوان رئیس‌جمهور انتخاب می‌کند. اما اندکی بعد نخستین رئیس‌جمهور آرژانتین استعفا می‌دهد و قانون اساسی ۱۸۲۶ لغو می‌شود.

در نتیجه، استان‌های آرژانتین، خود را به صورت یک کنفدراسیون فاقد رئیس دولت مرکزی سازماندهی می‌کنند. در این ساختار سیاسی، مجموعه‌ای از وظایف از جمله اداره روابط اقتصادی و سیاسی خارجی بر عهده فرمانداران استان بوئنوس آیرس قرار می‌گیرد.

قاعده بر این بود که فرمانداران این استان مرکزی نیز، توسط قوه مقننه بوئنوس آیرس منصوب شوند. اما یکی از این فرمانداران به نام خوان مانوئل دو روزاس<sup>۲</sup> پس از کسب کرسی فرمانداری، دیگر برای هفده سال متوالی اربکه قدرت را رها نمی‌کند و تا سال ۱۸۵۲ در این مسند باقی می‌ماند.

از زمان کسب استقلال در سال ۱۸۱۶ تا سال ۱۸۵۲، مجموعه‌ای از منازعات سیاسی میان مشروطه‌خواهان، جمهوری‌خواهان، و لیبرال‌ها رخ می‌دهد. اما سرانجام در ۱۸۵۳ قانون اساسی آرژانتین<sup>۳</sup> با مشارکت و همراهی کلیه دولت‌های محلی در هر استان تصویب می‌شود.

یک سال پس از تصویب قانون اساسی مزبور، یعنی در سال ۱۸۵۴، خوستو خوزه د اورکیزا<sup>۴</sup> به عنوان نخستین رئیس‌جمهور آرژانتین مدرن انتخاب می‌شود. در سال ۱۸۵۹ تا ۱۸۶۱ منازعاتی میان استان بوئنوس آیرس و سایر استان‌ها ایجاد می‌شود و در نهایت، در سال ۱۸۶۱، بارتولومه میتر<sup>۵</sup> به عنوان نخستین رئیس‌جمهور آرژانتین متحد انتخاب می‌شود.

قانون اساسی ۱۸۵۳ همان قانون اساسی‌ای است که تا امروز نیز با برجا مانده است؛ در عین حال چندین تغییر بنیادی در آن ملحوظ شده است. آرژانتین کنونی متشکل از ۲۴ حوزه قضایی است که در آن، ۲۳ استان آن و یک شهر خودمختار وجود دارد. قانون

<sup>1</sup> Bernardino Rivadavia

<sup>2</sup> Juan Manuel de Rosas

<sup>3</sup> Argentine Constitution of 1853

<sup>4</sup> Justo José de Urquiza y García

<sup>5</sup> Bartolomé Mitre Martínez

اساسی ۱۸۵۳ و نظام فدراتیو آرژانتین ملهم از موازین و قواعد حقوقی و مبانی سیاسی «قانون اساسی فدرال ایالات متحده» طراحی و تدوین شده است.

پس از سازماندهی جدید کشور در سال ۱۸۶۱، آرژانتین تا زمان آغاز جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۱۴، حدود ۵۰ سال رشد اقتصادی مداوم را تجربه کرد. اما این رشد اقتصادی در سایه حکومت قانون (rule of law) نبود، بلکه حکومت توسط قانون (rule by law) بود. به این معنا که هنوز «اقلیت صاحب قدرت» می‌توانستند خودسرانه قانون را به دلخواه خود مقرر و اعمال کنند و به کسی هم پاسخگو نباشند. عجم‌اوغلو و رابینسون در این باره می‌نویسند:

درست است که پیش از ۱۹۱۴ آرژانتین حدود پنجاه سال رشد اقتصادی را تجربه کرد، اما این رشد را باید نمونه‌ای کلاسیک از رشد، تحت [حاکمیت] نهادهای استعماری دانست. آرژانتین در آن زمان توسط گروهی اندک از فرادستان اداره می‌شد که سرمایه‌گذاری‌های سنگینی در صادرات کالاهای کشاورزی کرده بودند. به واسطه صادرات گوشت گاو، پوست خام و غله در میانه دوره‌ای از رونق اقتصاد جهانی چنین محصولاتی، اقتصاد این کشور شکوفا شد. (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۷، ۵۱۱)

برخی شورش‌های اجتماعی در آستانه جنگ جهانی اول سبب کاهش ثبات سیاسی در آرژانتین می‌شود و امواج انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ در روسیه، بر دامنه و شدت آن می‌افزاید. در این ایام، کوشش‌هایی بی‌ثمر از سوی «اقلیت صاحب قدرت» صورت می‌پذیرد تا فضای سیاسی کشور باز شود. سرانجام این کمشکش‌ها به نخستین کودتای آرژانتین در سال ۱۹۳۰ تحت رهبری ژنرال خوزه فلیکس اوریبورو<sup>۱</sup> منتهی می‌شود. سپس در سال‌های ۱۹۴۳، ۱۹۵۵، ۱۹۶۲، ۱۹۶۶ و ۱۹۷۶، آرژانتین، سلسله‌ای از کودتاهای بعدی را تجربه می‌کند.

ماجرای آخرین کودتای آرژانتین در ۱۹۷۶ از این قرار است که در سال ۱۹۷۳، سیاستمداری به نام خوان پرون<sup>۲</sup> با شعار عدالت اجتماعی، دوباره به صحنه سیاسی بازمی‌گردد و سپس به عنوان رئیس‌جمهور انتخاب می‌شود. پرون قبل از این نیز، در دهه ۱۹۴۰ نیز مناصب سیاسی بالایی را در آرژانتین بر عهده داشت. عجم‌اوغلو و رابینسون درباره آن دوره می‌نویسند:

از زمان ظهور پرون در دهه ۱۹۴۰، آرژانتین دموکراتیک تحت سلطه حزب سیاسی که وی ایجاد کرد - یعنی همان «حزب عدالت» که معمولاً تنها، «حزب پرونیست» خوانده می‌شود - قرار داشته است. پرونیست‌ها به لطف یک ماشین عظیم سیاسی با خرید آراء نوجه‌پروری و فساد، از جمله مبادله قراردادهای و شغل‌های دولتی در ازای پشتیبانی سیاسی، در انتخابات برنده

<sup>1</sup> José Félix Uriburu

<sup>2</sup> Juan Domingo Perón

می‌شدند. این به یک معنا دموکراسی بود، اما کثرت‌گرایی محسوب نمی‌شد. (همان، ۵۱۲)

در واقع کودتای ۱۹۴۳ نظامیان در آن ایام، برای خاتمه دادن به دوره اول حاکمیت پرونیست‌ها به وقوع می‌پیوندد.

پس از مرگ زودهنگام پرون در ۱۹۷۴، مدت کوتاهی همسرش ایزابل پرون<sup>۱</sup> جانشین او می‌شود. منتقدان مدعی می‌شوند که پرونیست‌ها با ادعای دفاع از حقوق طبقه کارگر، دست به اقداماتی می‌زنند که بر شدت رکود اقتصادی، تورم، بیکاری و فساد می‌افزاید و به همین سبب، پرونیست‌ها را پوپولیست‌هایی می‌خوانند که سوار بر امواج مطالبات کارگری، در پی اهداف سیاسی خود حرکت می‌کنند.

سرانجام در سال ۱۹۷۶، ایزابل پرون نیز با کودتای دیگری از مسند جانشین ریاست‌جمهوری برکنار می‌شود.

یکی از شخصیت‌های مؤثر بر رویکردهای اقتصادی آرژانتین، اقتصاددانانی به نام رائل پربیش<sup>۲</sup> بود. پربیش پایه‌گذار نظریه‌ای بود که بعداً «نظریه وابستگی»<sup>۳</sup> نام گرفت. اساس این نظریه این بود که مشارکت کشورهای توسعه‌نیافته یا در حال توسعه در اقتصاد جهانی سبب می‌شود که آن‌ها مبدل به صادرکنندگان مواد اولیه و خام ارزان‌قیمت به کشورهای توسعه‌شوند و کشورهای صنعتی پیشرفته، تنها برندگان این مناسبات اقتصادی باشند.

بنا به ادعای پربیش، مشارکت کشورهای توسعه‌نیافته یا در حال توسعه در اقتصاد جهانی تا زمانی ادامه خواهد یافت که قادر به تأمین مواد اولیه کشورهای پیشرفته باشند و سپس، بی‌آن‌که به یک کشور صنعتی و توسعه‌یافته بدل شده باشند، از گردونه مناسبات اقتصادی خارج خواهند شد. چرا که کشورهای توسعه‌یافته هرگز اجازه انتقال فناوری‌های جدید را به این کشورها نمی‌دهند.

پربیش به استناد این مفروضات، برقراری یا تداوم تجارت آزاد با کشورهای پیشرفته صنعتی و توسعه‌یافته مذموم و زیان‌بار می‌دانست.<sup>۴</sup>

دایانا هانت<sup>۵</sup> در این باره می‌نویسد:

[پربیش] استدلال کرد که کشورهای صادرکننده مواد اولیه در اواسط قرن بیستم بیستم نخواهند توانست بر اساس توسعه صادرات، مسیر رشد را طی کنند. به نظر وی کشورهای صنعتی، منافع حاصل از پیشرفت‌های تکنولوژیک را (به جای از دست دادن آن‌ها به قیمت‌های نازل) به شکل دستمزدهای بالاتر حفظ می‌کنند. (هانت، ۱۳۹۳، ۷۰، ۶۷)

<sup>1</sup> Isabel Martínez de Perón

<sup>2</sup> Raúl Prebisch

<sup>3</sup> Dependency theory

<sup>۴</sup> برای مطالعه بیش‌تر رجوع کنید به دو منبع زیر: (هانت، ۱۳۹۳، ۷۰-۶۷) و (غنی‌نژاد، ۱۳۹۴، ۲۷-۲۴)

<sup>5</sup> Diana Hunt

در سال ۱۹۴۲، پربیش به ریاست بانک مرکزی آرژانتین منصوب می‌شود. مضاف بر این‌که طی همان دهه، از موضع مشاور سیاست‌گذاری اقتصادی در آرژانتین نقش‌آفرینی می‌کند. (هانت، ۱۳۹۳، ۶۶) در سال ۱۹۴۸، پربیش به عنوان رئیس کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین (ECLA) برگزیده می‌شود و می‌کوشد تا نظریات خودش را در آن‌جا نیز ترویج کند.

پس از کودتای ۱۹۷۶، کشور توسط یک کمیته نظامی شامل سه عضو اداره می‌شود و در مجموع، ۴ کمیته نظامی طی چهار دوره، شامل دوره اول ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۰، دوره دوم ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۱، دوره سوم ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۲ و سرانجام دوره چهارم ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۳، اداره امور را بر عهده می‌گیرند. گزارش شده است که طی این دوران، بیش از ۹۰ هزار نفر اعدام و صدها هزار نفر زندانی می‌شوند. (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۷، ۵۱۲)

در سال ۱۹۸۳، دوران حاکمیت نظامیان بر کشور خاتمه یافته و رائل آلفونسین<sup>۱</sup> به عنوان رئیس‌جمهور کشور انتخاب می‌شود.

آرژانتین به عنوان کشوری که در آغاز جنگ جهانی دوم، یکی از ثروتمندترین کشورهای جهان بود، در سال ۲۰۲۱ با تولید ناخالص داخلی ۴۸۷ میلیارد دلاری و درآمد سرانه ۱۰ هزار و ۶۰۰ دلاری، در رده کشورهای توسعه‌یافته قرار ندارد و در موقعیتی بسیار پائین‌تر از کشورهای نوظهور آسیای قرار می‌گیرد.

درباره دلایل ناکامی آرژانتین چند نظریه متفاوت وجود دارد. اقتصاددانان طرفدار نظام بازار، مهم‌ترین دلایل عقب‌ماندگی آرژانتین را انفصال از تجارت آزاد و پیروی از ایده‌های رائل پربیش می‌دانند. اقتصاددانان نهادگرایی چون عجم‌اوغلو و رابینسون، از موضعی متفاوت بر این عقیده هستند که عدم علت اصلی زوال آرژانتین را باید در عدم استقرار نهادهای سیاسی و اقتصادی غیرفراگیر در بخشی از حیات سیاسی این کشور جست‌وجو کرد.

آرژانتینی‌ها، بخشی از جامعه متجدد اروپا بودند و از دو منبع فکری اروپا و آمریکا تغذیه می‌شدند.

در واقع نخستین قانون اساسی آرژانتین (۱۸۲۶) ۲۲ سال قبل از تصویب قانون اساسی پروس - آلمان (۱۸۴۹) و ۶۳ سال پیش از تدوین قانون اساسی اولیه ژاپن در دوره میچی ۱۸۸۹ تدوین و تصویب شده است. دومین قانون اساسی آرژانتین (۱۸۵۳) نیز، ۹۶ سال پیش از قانون اساسی آلمان غربی (۱۹۴۹) و ۹۵ سال پیش از قانون اساسی دوم ژاپن (۱۹۴۸) تدوین و تصویب شده است. به این اعتبار می‌توان ادعا کرد که آرژانتین بسیار پیش از دو نمونه موفق در توسعه اقتصادی و سیاسی در اروپا و آسیا - یعنی آلمان و ژاپن - در مسیر توسعه سیاسی گام برداشته بود.

نظام حقوقی آرژانتینی‌ها برگرفته از نظام حقوقی ایالات متحده بود و نظام حقوقی ایالات متحده، خود به اتکای نظام حقوقی بریتانیا تدوین شده بود. به توصیف فوکویاما:

<sup>1</sup> Raúl Alfonsín

مسیر ایالات متحده به سوی مدرنیزاسیون سیاسی بسیار متفاوت بود، (به نمودار C در تصویر ۵ بنگرید) آمریکا وارث سنت قدرتمند حاکمیت قانون در بریتانیا در قالب کامن‌لا بود، نهادی که پیش از دموکراسی در آمریکای مستعمره مستقر شد. (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۲۱۴)

اما نه آن تجدد و نه آن توسعه سیاسی زود هنگام، سبب نشد تا امروز آرژانتین در جایگاهی در خور و قابل قبول باشد.





## پیوست ۲: فدرالیسم، مرکزگرایی و تمرکززدایی

در این پیوست، این ادعای مهم مطرح شده است که، منازعه بر سر انتخاب الگوی نظام حکمرانی «فدراتیو» و «غیر فدراتیو» در ایران، به دو دلیل زیر، منازعه‌ای بی‌مورد است:

دلیل اول: از دهه ۱۹۶۰ به بعد، همه کشورهای توسعه‌یافته طی سه موج متوالی، به سمت «تمرکززدایی» و «حکمرانی غیرمتمرکز» حرکت کرده‌اند و به همین سبب، «مرکزگرایی» در نظام حکمرانی، رویکردی مترادف با توسعه‌نیافتگی تلقی می‌شود.

دلیل دوم: هر چند که از منظر تئوریک، تفاوت‌هایی میان دو الگوی حکمرانی فدراتیو و حکمرانی غیرمتمرکز وجود دارد، اما نه تنها در تمامی تجربیات جهانی چنین تمایزی مشهود نیست، بلکه کشورهایی فدراتیوی را سراغ داریم که میزان تمرکز در آن کشورها، بیش از کشورهای غیرفدرال و دارای حکمرانی غیرمتمرکز هستند.

به این اعتبار، اصرار در دفاع از مرکزگرایی، جایی در ادبیات توسعه ندارد و ناشی از علائق ناسیونالیسم افراطی و نظایر آن است.<sup>۱</sup>

### ۱) فدرالیسم

#### ۱ - الف) پیشینه

نخستین ساختارهای حکمرانی مبتنی بر فدرالیسم در جهان، در دوران باستان و در قالب اتحادیه‌های فی‌مابین دولت‌شهرهای یونانی تجربه شده‌اند. محمدرضا خوبروی پاک در اثر پژوهشی خود به شرح این رویکرد پرداخته و می‌نویسد:

پیشینه تاریخی ایجاد فدرالیسم را به یونان باستان می‌رسانند که در آن دولت‌شهرها، اتحادیه‌هایی (Ligues) را با انعقاد قراردادهایی به وجود می‌آوردند. این قرارداد به گونه‌ای آزادانه و پس از مذاکره‌ها میان آنان امضا می‌شد؛ و در آن، بخشی از اختیارهای دولت‌شهرها کاهش می‌یافت، ولی در عوض، در مواردی مانند بازرگانی و دفاع، از نهادهای مشترک استفاده می‌کردند. (خوبروی پاک، ۱۳۸۹، ۱۵ و ۱۴)

---

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر درباره محتوای این پیوست، به ۲۱ منبع زیر مراجعه کنید: (اطاعت و موسوی، ۱۳۸۸)، (امین خندقی و دهقانی، ۱۳۸۹)، (میدری و خیرخواهان، ۱۳۸۳) (هژبری نوبری، ویسی و خطیب شهیدی، ۱۳۸۹، ۲۰۳)، (ADB، ۲۰۲۲)، (خوبروی پاک، ۱۳۸۹، ۱۵ و ۱۴) (مجتهدزاده، ۱۴۰۲، ۳۴۷) (کرون، ۱۴۰۲ الف، ۲۵۵)، (CIESIN، ۲۰۲۰)، (Cheema & Rondinelli, 2008), (Boex, Nixon & Rothblum, 2019), (Rondinelli, Nellis & Cheema, 1963), (Worldbank, 2023 A), (CIESIN, 2023), (Allain-Dupré, 2018), (CIESIN, 2023), (Worldbank, 2023 B), (Shah & Ivanyina, 2012), (DEM, 2017), (DEM, 2012), (Agrawal, Lemos, 2010),

## ۱ - ب) دلایل فدرالیسم

در طول تاریخ، به خدمت گرفتن نظام فدرالیستی غالباً دو شکل عمده داشته است. شکل نخست آن، به صورت تجمیع چند حاکمیت جداگانه در قلمروهای کوچکتر و ایجاد یک فدراسیون متشکل از اعضای متحد برای اداره امور یک قلمرو بزرگتر نمایان شده است (aggregation model of federalism - فدرالیسم تجمعی). چنین اتحادی دربردارنده مزایای زیادی برای اعضا بوده است. هم‌افزایی نظامی و سیاسی، و هم‌چنین بهره‌مندی از صرفه یا مزیت مقیاس اقتصادی (Economies of scale) از جمله نتایج چنین اتحادی به‌شمار می‌رفته است. مالزی، نمونه تاریخی برقراری چنین فدرالیسمی است.

در شکل دوم، یک نظام حکمرانی واحد، متمرکز و بزرگ، به یک فدراسیون متشکل از اعضای متحد، شامل چند حاکمیت جداگانه و کوچکتر تقسیم می‌شوند (segregation model of federalism - تفکیکی). چنین رویکردی به منظور تسهیم قدرت میان بخش‌هایی است که در گذشته، در درون نظام حکمرانی متمرکز قبلی، از موقعیت‌های نامطلوب یا تبعیض‌آمیزی برخوردار بوده‌اند یا ممکن است گمان شود که شکل جدید حکمرانی، از کارایی و کارآمدی افزون‌تری برخوردار است. بلژیک، نمونه تاریخی برقراری چنین فدرالیسمی است.

فدرالیسم تفکیکی ممکن است بر اساس تفکیک‌های قومی یا جغرافیایی باشد. این امر بستگی به این دارد که مسائل آن جامعه - به شرحی که در بخش بعدی آمده - از جنس «مرکز - پیرامون»ی باشد یا از جنس قومی.

در فدرالیسم یونانی، تسهیم قدرت، اقدامی داوطلبانه میان اعضا و توافقی از پایین به بالا بود. اما به لحاظ تاریخی، ما با رویکرد تسهیم قدرت از جانب حکومت مواجه بوده‌ایم. به این معنا که در نظام خُشترپاؤنی در ایران، پاره‌هایی از قدرت، از بالا به پایین اعطا می‌شد و این شیوه تسهیم قدرت، اداره سرزمین‌های پهناور تحت فرمانروایی هخامنشیان را در آسیای صغیر میسر می‌ساخت.

## ۱ - ج) تعریف و روش انجام کار

در حال حاضر حدود ۱۵ درصد کشور از کشورهای جهان دارای نظام فدرالیستی هستند و در میان آن‌ها توسعه‌یافته‌ترین و عقب‌مانده‌ترین کشورهای جهان حضور دارند.

آرژانتین، استرالیا، اتریش، آلمان، برزیل، بلژیک، بوسنی و هرزگوین، کانادا، امارات متحده عربی، ایالات متحده آمریکا، اتیوپی، هند، عراق، مالزی، مکزیک، میکرونزی، نپال، نیجریه، پاکستان، روسیه، سن کیس و نویس، سومالی، سودان، سودان جنوبی، سوئیس، ونزوئلا، آفریقای جنوبی و جزایر کومور در زمره کشورهای فدرالیستی جهان هستند.

به این اعتبار، رابطه معناداری میان «فدرالیسم» و «توسعه‌یافتگی» برقرار نیست. اما رابطه معنا داری بین «توسعه‌یافتگی» و «تمرکززدایی» برقرار است. به این تعبیر که، همه کشورهای فدراتیو، توسعه‌یافته نیستند. اما همه کشورهای توسعه‌یافته، مرکز‌گرایی را کنار گذاشته و از سطوحی از عدم‌تمرکز برخوردارند.

در یک نظام حکمرانی فدراتیو، تعیین حدود و ثغور دو موضوع در نهاد قانون اساسی اهمیت شایانی دارد:

الف) ترکیب، ساختار و نسبت میان دولت فدرال و پارلمان مرکزی و هم‌چنین دولت‌ها و پارلمان‌های محلی چگونه است؟ و هر کدام چگونه انتخاب می‌شوند؟

به عنوان نمونه، دولت محلی در «مالزی» توسط سلطان همان ایالت و پارلمان محلی اداره می‌شود. سلطان در هر ایالت بر اساس قواعد سنتی و موروثی تعیین می‌شود و انتخاب اعضای پارلمان محلی بر عهده مردم همان ایالت است. در حالی که در «آلمان»، هم رئیس، و هم اعضای پارلمان در هر ایالت، توسط رأی مستقیم مردم همان ایالت، تعیین می‌شود.

در پارلمان مرکزی مالزی، تعدادی از نمایندگان انتخابی و تعدادی دیگر انتصابی هستند و نمایندگان انتصابی توسط «پادشاه مشروطه» برگزیده می‌شوند. اما در پارلمان مرکزی آلمان، مردم کشور به احزاب و کاندیداهای مستقل رأی می‌دهند و هیچگونه انتصابی خارج از اراده عمومی وجود ندارد.

ب) تقسیم وظایف، شرح مسئولیت‌ها، حدود اختیارات و میزان صلاحیت‌ها میان ایشان چگونه است؟

ب - ۱) تعیین حدود اختیارات حکومت‌های محلی و حکومت فدرال:

در یک نظام فدراتیو، «قانون اساسی»، حدود اختیارات «حکومت‌های محلی» و «حکومت فدرال» را مشخص می‌کند. به عنوان نمونه، اختیارات دولت فدرال در مالزی عبارت است از:

امور خارجی، دفاع، امنیت داخلی، قانون‌های مدنی-جزایی و آیین دادرسی-اداری، شهروندی و تابعیت دولت فدرال. (خوبروی پاک، ۱۳۸۹، ۱۳۸ و ۱۳۷)

اختیارات حکومت‌های محلی نیز به شرح زیر هستند:

امور مالی، امور بازرگانی و صنعتی، کشتیرانی و ماهیگیری، ترابری و ارتباطات، به کارگیری نیروهای برق-آبی و آب‌راه‌ها، مطالعات و پژوهش‌ها، آموزش ابتدایی - متوسطه - دانشگاهی، امور فرهنگی، امور پزشکی و بهداشتی، امور کارگری و بیمه‌های اجتماعی، امور رفاهی کهن‌بومیان، برقراری و تنظیم تعطیلات فدرالی، مقررات مربوط به شرکت‌ها، نظارت بر فرآورده‌های کشاورزی، روزنامه‌ها و دیگر انتشارات، بازبینی نشریه‌ها و مقررات شرکت‌های تعاونی ... اجرای کامل قاعده‌های اسلامی در موارد احوال شخصیه، وصیت، نامزدی، نگهداری کودکان، اور خیریه، وقف ... ثبت اسناد مالکیت، همه امور و معامله‌های مربوط به اموال غیر منقول، کشاورزی و جنگل‌داری محلی، اداره امور

محلی، شهرداری‌ها، خانه‌سازی، خاکسپاری مردگان و یا سوزاندن آنان، بازارهای هفتگی و بازار مکاره، صدور اجازه تأسیس تالارهای تئاتر، سینما و ... (همان، ۱۳۷)

ب - ۲) تعیین حوزه‌های مشترک حکومت‌های محلی و حکومت فدرال:

دست‌آخر، نوبت به اختیارات مشترک میان حکومت‌های محلی و حکومت فدرال می‌رسد. یعنی حوزه مشترکی که هر دو طرف درباره آن مسئولیت و اختیاراتی دارند و بالطبع، باید درباره آن نیز پاسخگو باشند. این موارد در مالزی عبارت هستند از:

خدمات اجتماعی، حمایت از زنان، بورس‌های آموزشی، حمایت از جانوران وحشی و پارک‌های طبیعی، دامپزشکی، برنامه‌های توسعه شهری، مبارزه با ولگردی ... مبارزه با بیماری‌های واگیردار، نگهداری از آب‌راه‌ها، مبارزه با فرسایش خاک، نگهداری کان‌ها، مبارزه با آتش‌سوزی و پیش‌گیری از آن. (همان، ۱۳۸)

یکی از ویژگی مهم در مناسبات میان قوانین فدرال و محلی در مالزی، به این شرح است که:

قانون فدرال همواره، مقدم و برتر از مقررات حکومت‌های محلی است. (همان، ۱۳۸)

چنین قاعده‌ای در نظام فدراتیو مالزی، وزن مرکز را در مقابل پیرامون افزایش داده و این نظام را در مقایسه با سایر کشورهای فدراتیو، مرکز‌گراتر می‌نمایاند.

## ۲) مرکزگرایی و تمرکززدایی

### ۲ - الف) پیشینه

گفته می‌شود که نخستین دولت متمرکز<sup>۱</sup> در جهان، حدود ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد توسط «منس»<sup>۲</sup> فرعون، بنیانگذار دودمان پادشاهی مصر تأسیس شده است.

در طی سده‌های ۱۶۰۰ تا ۱۸۰۰ میلادی، اروپا شاهد تولد حکومت‌های مطلقه و دولت-ملت‌های جدید بود. انعقاد پیمان وستفالی در ۱۶۴۸، نقطه عطف را در این تحول ایجاد می‌کند. در آن ایام، صدها حکومت کوچک و بزرگ از سیطره امپراتوری مقدس روم رهایی یافته و جنگ‌های مذهبی میان ایشان پایان می‌یابد. سپس بسیاری از حکومت‌های کوچک و بزرگ در هم ادغام می‌شوند. به دنبال آن، واحدهای سیاسی نوظهور، حق حاکمیت، استقلال و برابری حقوق یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند. در طی این فرآیند، مفهوم «جامعه ملل»<sup>۳</sup> شکل می‌گیرد.

دولت‌های متمرکز مدرن، رفته‌رفته از قرن نوزدهم به بعد متولد می‌شوند و در دهه‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۵۰، بالاترین درجه مرکزگرایی را تجربه می‌کنند. سپس، با پایان

<sup>۱</sup> centralized government

<sup>۲</sup> Menes

<sup>۳</sup> League of Nations

جنگ جهانی دوم، گرایش وافری به تمرکززدایی به وجود می‌آید و نیمه دوم قرن بیستم، امواج تمرکززدایی در کشورهای توسعه‌یافته آغاز شده و به تدریج، مبدل به الگوی برای کشورهای در حال توسعه می‌شود. در واقع در نیمه دوم قرن بیستم، جهان با سه موج تمرکززدایی مواجه می‌شود:

(i) نخستین موج تمرکززدایی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ آغاز شده و نظام‌های سلسله‌مراتبی متداول را دگرگون می‌سازد. آنچه در موج اول رواج یافته و جاری می‌شود، تمرکززدایی اجرایی و بروکراتیک در درون ساختارهای حکومتی است.

(ii) موج دوم در دهه ۱۹۸۰ آغاز شده و تقسیم قدرت سیاسی در کانون توجه تمرکززدایی قرار می‌گیرد.

تا اواخر دهه ۱۹۸۰، شیوه‌های متداول تمرکززدایی، یکی از این سه نوع بود: تراکم‌زدایی (deconcentration)، تفویض اختیار (یا واگذاری devolution) و اعطای نمایندگی (delegation)

در روش نخست، تراکم‌زدایی (deconcentration) به معنای انتقال مسئولیت‌های اداری از وزارتخانه‌ها و ادارات مرکزی به سطوح اداری منطقه‌ای و محلی بود و این کار، از طریق ایجاد مراکز محلی (استانداری‌ها و ...) و انتقال برخی اختیارات برای تصمیم‌گیری به کارکنان منطقه‌ای انجام می‌شد.

در روش واگذاری devolution، به منظور تقویت دولت‌های محلی، اختیارات، مسئولیت‌ها و منابع به آن‌ها واگذار می‌شدند تا قادر به ارائه خدمات و زیرساخت‌ها، حفاظت از سلامت و ایمنی عمومی و تدوین و اجرای سیاست‌های محلی باشند.

در روش تفویض اختیار (delegation)، برخی اختیارات مدیریتی، از طریق دولت‌های ملی به سازمان‌های نیمه‌مستقل، سازمان‌های نیمه‌دولتی، شرکت‌های دولتی، مؤسسات برنامه‌ریزی منطقه‌ای چند منظوره و تک‌منظوره منتقل می‌کردند تا قادر به انجام وظایف خاص محوله باشند.

تفاوت اصلی بین تفویض اختیار devolution و واگذاری delegation در سطح اختیارات و خودمختاری دولت‌های محلی است.

در طول این دهه‌ها، از یک سو آگاهی عمومی درباره ناکارآمدی دولت‌های متمرکز، و نقاط ضعف برنامه‌ریزی و مدیریت مرکزی افزایش یافته بود و از سوی دیگر، انعطاف‌پذیری رویکردهای مبتنی بر «غیرمتمرکز بودن» قربت بیشتری با روند فزاینده «جهانی شدن» داشت.

(iii) در موج سوم که از اوایل دهه ۱۹۹۰ به بعد آغاز شده است، تعریف جدیدی از تمرکززدایی مطرح می‌شود و حکمرانی غیرمتمرکز decentralization، جایگزین تراکم‌زدایی دولتی deconcentration و سایر رهیافت‌های پیشین می‌شود.

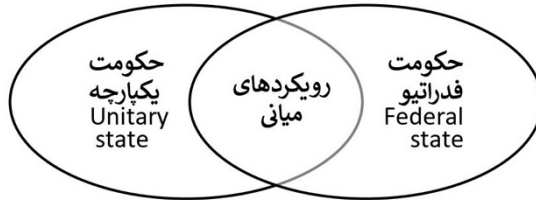
در الگوی مبتنی بر تراکم‌زدایی دولتی deconcentration، دولت مرکزی، قدرت تصمیم‌گیری را به عوامل محلی خود منتقل می‌کند. اما در رویکرد حکمرانی غیرمتمرکز

decentralization، قدرت به واحدها و افرادی منتقل می‌شود که توسط جامعه محلی انتخاب شده‌اند.

گذار از «تمرکززدایی دولتی» به «حکمرانی غیرمتمرکز» با این استدلال انجام شده که این رویکرد، می‌تواند موجبات جلب مشارکت عمومی و گسترده‌تر جامعه مدنی منطقه‌ای یا محلی را فراهم سازد.

به عنوان نمونه، پروژه تمرکززدایی به همراه بازنگری و اصلاح قانون اساسی، در ژاپن از ۱۹۹۰، در فرانسه از ۲۰۰۳ و در ترکیه از ۱۹۸۲ آغاز می‌شود.

در مراحل ابتدایی، تمرکززدایی تفاوت زیادی با فدرالیسم داشت. اما رفته‌رفته، رویکردهای مبتنی بر تمرکززدایی، شباهت فزاینده‌ای با سطوحی از فدرالیسم تفکیکی (segregation model of federalism) پیدا کردند. به سخن دیگر این دو خط موازی از دهه ۱۹۹۰ به بعد، بسیار به هم نزدیک‌تر شده‌اند. بنا به تعریف، در یک نظام غیرفدرالیستی، ما با حاکمیت یگانه یا واحد مواجه هستیم و برعکس، در نظام‌های متمرکز، «حق حاکمیت» میان



تصویر (۹): ساختارهای حکمرانی از حیث تمرکز

اما هم‌چنان که اهل فن بارها تأکید داشته‌اند، «حاکمیت» از معنای واحدی میان صاحب‌نظران سیاسی برخوردار نیست و نمونه‌های گوناگونی از حکمرانی‌های غیرمتمرکز را سراغ داریم که بسیط‌تر از نظام‌های فدرالیستی هستند.

حکومت‌های محلی در نظام‌های فدراتیو و نظام‌های غیرمتمرکز، به شکل فزاینده‌ای به یکدیگر شباهت پیدا کرده‌اند و در برخی موارد تمایز آن‌ها از یکدیگر دشوار است.

بنا به تعریف، تشکیل حکومت محلی (Local government) در واقع سازوکاری برای انتقال قدرت‌های سیاسی، مالی و اداری از دولت مرکزی به واحدهای زیرملی دولت برای تنظیم و / یا اجرای برخی وظایف دولتی یا خدمات عمومی مستقل در مناطق سرزمینی یک کشور است و به‌منظور تمرکززدایی انجام می‌شود. (UN - SDG, ۲۰۲۳)

یک تعریف دیگر از حکومت‌های محلی، در سیستم حساب‌های ملی (SNA)<sup>۱</sup> ارائه شده است. سیستم SNA در سال ۲۰۰۸ توسط واحد آمار سازمان ملل متحد، بانک

<sup>1</sup> System of National Accounts (SNA)

جهانی، صندوق بین‌المللی پول، سازمان توسعه و همکاری اقتصادی و کمیسیون جوامع اروپایی تدوین شده است. در بند ۴,۱۲۹ از سیستم SNA نیز، چارچوب‌هایی برای حکومت‌های محلی و نوع روابط مالی میان دولت مرکزی، ایالتی و محلی تعریف شده است.

در آن‌جا نیز دولت محلی، واحدهایی معرفی شده‌اند که از اختیارات مالی، قانون‌گذاری و اجرایی برخوردارند و در کوچکترین مناطق جغرافیایی که برای اهداف اداری و سیاسی مناسب هستند، مستقر شده‌اند. منشاء مشروعیت این حکومت‌های محلی، چارچوب قانونی ملی آن کشور، از جمله قوانین اساسی ملی و قوانین دولت محلی یا قوانین مشابه تعریف می‌شود. (همان)

## ۲ - ب) دلایل گرایش به مرکزگرایی

حداصل دهه‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۵۰، گرایش به سوی مرکزگرایی در دولت‌ها افزایش می‌یابد و برجسته‌ترین علت آن، مواجهه با تهدیدات خارجی شناخته می‌شود. وقوع رویدادهایی نظیر پیدایش نخستین دولت کمونیستی در شوروی (۱۹۱۷)، ظهور فاشیسم در اروپا (۱۹۲۲ - ۱۹۴۵)، وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۸ - ۱۹۱۴)، وقوع جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵ - ۱۹۳۹)، رکود بزرگ اقتصادی (۱۹۲۹) و بمباران‌های هسته‌ای دو شهر ژاپن (۱۹۴۵)، در زمره تحولات مهم آن دوره به‌شمار می‌رود؛ رویدادهایی که جهان را ناامن ساخته بودند و برگرایشات مرکزگرایانه می‌افزودند.

رفته‌رفته با پایان یافتن جنگ جهانی دوم، این گرایش به مرکزگرایی فروکش می‌کند و از دهه ۱۹۶۰ به بعد، فرآیندی معکوس آغاز می‌شود.

## ۲ - ج) دلایل ظهور تمرکززدایی جدید

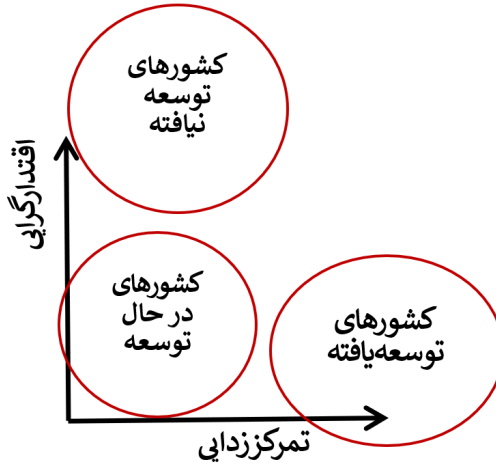
دلایل تمرکززدایی: در یک ساختار غیرمتمرکز، بخش‌های پیرامونی کشور نیز در انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌ها سهم هستند و ملاحظات محلی را در نظر می‌گیرند.

به طور کلی نظام‌های حکمرانی غیرمتمرکز دستاوردهای بارزی دارند:

- i. بخش‌های مستقل به دلیل استقلال‌شان، می‌توانند با کارایی و کارآمدی افزون‌تری نسبت به متوسط کشور عمل کنند. در نتیجه، تمایز کارنامه عملکرد بخش‌های مستقل از هم، سبب می‌شود تا ارزیابی عملکرد هر بخش به سهولت میسر باشد.
- ii. بخش‌های مستقل، این اختیار را دارند تا با کاربست شیوه‌های متفاوت، به نتایج بهتری دست پیدا کنند. در حالی که در یک ساختار متمرکز، اغلب روش‌های انجام کار از مرکز دیکته می‌شود.
- iii. بخش‌های مستقل، قادر هستند تا با در نظر گرفتن نیازها و ملاحظات محلی، از یک سو موجب ارتقای سطح زندگی آن منطقه شده و از سوی دیگر، مانع تخریب‌های ناشی از تصمیم‌گیری‌های بیرونی شوند.



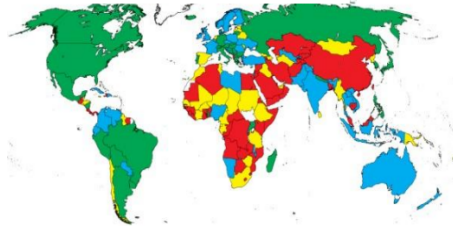
- iv. تحقیقات انجام نشان می‌دهد که تمرکززدایی بیش‌تر، فساد کمتر را در پی خواهد داشت. (اطاعت و موسوی، ۱۳۸۸، ۹۱)
- v. تمرکززدایی، سبب کاهش تمایلات جدایی‌طلبانه و افزایش انسجام ملی خواهد شد. (همان، ۹۲)



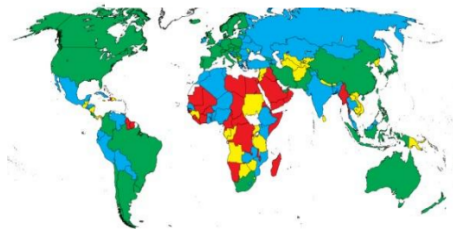
تصویر (۱۰): تمرکززدایی و اقتدارگرایی  
درموازنه قدرت میان دولت و جامعه مدنی

جدول (۲۲): انواع حوزه‌های تمرکززدایی در نظام‌های حکمرانی		
ردیف	انواع	شرح اختیارات حکومت‌های محلی
۱	مالی	اخذ مالیات و عوارض، بودجه‌بندی و تخصیص منابع
۲	اداری	سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌های اداری و اجرایی
۳	سیاسی	سطحی از تصمیم‌گیری‌های سیاسی
۴	حقوقی	اختیار در قانون‌گذاری محلی
۵	محیط‌زیستی	سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌های محیط‌زیستی
۶	آموزشی	سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌های آموزشی
۷	بازاری	اختیار در برونسپاری امور به بخش خصوصی

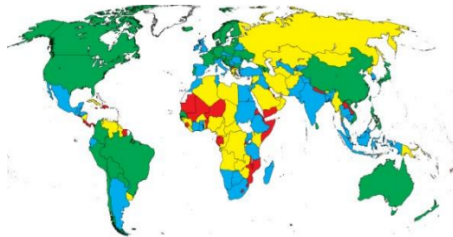
نقشه جهان بر حسب شاخص تمرکززدایی سیاسی



نقشه جهان بر حسب شاخص تمرکززدایی مالی



نقشه جهان بر حسب شاخص تمرکززدایی اداری



تصویر (۱۱): نقشه جهان بر اساس شاخص‌های تمرکززدایی سیاسی، مالی و اداری  
منبع: بانک جهانی

## ۲ - د) تعریف و روش انجام کار تمرکززدایی

«تمرکززدایی» (decentralization) عبارت است از تفکیک طیفی از اختیارات، مسئولیت‌ها و منابع میان حکومت مرکزی و حکومت‌های محلی مستقر در سایر بخش‌های جغرافیایی در سطح کشور.

تمرکززدایی می‌تواند در سطوح مختلف مالی<sup>۱</sup>، اداری<sup>۲</sup>، سیاسی<sup>۳</sup>، محیط زیستی<sup>۴</sup>، آموزشی<sup>۵</sup> و بازاری<sup>۶</sup> تحقق یابد و به‌منزله حق تعیین سرنوشت در چارچوب ملت-دولت‌ها باشد. (جدول ۲۲)

میزان تمرکززدایی کشورها در سطوح مختلف، به عنوان یکی از شاخص‌های توسعه‌یافتگی به شیوه‌های گوناگونی اندازه‌گیری و مقایسه می‌شود. (تصویر ۱۱)

### ۳) مقایسه فدرالیسم هند با تمرکززدایی ژاپن

هند در زمره کشورهای به‌شمار می‌رود که دارای نوعی «فدرالیسم متمرکز» است. اما این همه ماجرا نیست. از یک طرف، میزان این تمرکز، متناسب با قدرت گرفتن برخی احزاب، فزونی می‌یابد. از طرفی دیگر، متن قانون اساسی کشور نیز، از این ظرفیت برخوردار است که قدرت حکومت‌های محلی را به نفع دولت مرکزی کاهش دهد. به عنوان نمونه، به استناد ماده ۲۴۹ قانون اساسی، مجلس سنا قادر است تا پس از کسب دو سوم نمایندگان، قوانینی را وضع کند که تصویب آن‌ها، در حوزه اختیارات حکومت‌های محلی است. (خوبروی پاک، ۱۳۸۹، ۲۰۹ - ۲۰۶)

هم‌چنین در بازنگری قانون اساسی سال ۱۹۵۴، برخی از اختیارات حکومت‌های محلی کاهش پیدا کرده و به اختیارات مشترک میان دولت و حکومت مرکزی افزوده شده است. (همان، ۲۰۹)

کشمکش قدرت بین حکومت مرکزی و حکومت‌های محلی و روند آتی آن را می‌توانیم در این سطور خوبروی پاک تجسم کنیم:

هند در وضعیتی است که جست‌وجو برای یافتن نهادهایی که توانایی بهبود کارکرد نظام فدرالی را داشته باشند، دلمشغولی بزرگ روشنفکران، حقوق‌دانان و حزب‌های سیاسی آن است. از سال‌های ۱۹۸۰، همه پذیرفته‌اند که یکی از راه‌های کارکرد نظام فدرالی، تمرکززدایی در سطح دولت مرکزی و حکومت‌های محلی است. به نظر آنان دولت مرکزی هند باید آماده تقسیم قدرت و اختیارات خود با حکومت‌های محلی بر اساس برابری باشد تا فدرالیسم هند بتواند به‌نحو کاملی عمل کند. (همان، ۲۴۱)

ژاپن کشوری غیرفدراتیو و در عین حال، دارای نظام حکمرانی غیرمتمرکز است. قانون اساسی ژاپن در سال ۱۹۴۶ تدوین شده و در سال ۱۹۴۷ به تصویب رسیده است. در فصل هشتم این قانون، که خودگردانی محلی (Local Self-Government) نام دارد،

<sup>1</sup> Fiscal decentralization

<sup>2</sup> Administrative decentralization

<sup>3</sup> Political decentralization

<sup>4</sup> Decentralized environmental governance

<sup>5</sup> Decentralization in Education

<sup>6</sup> Market decentralization

نحوه شکل‌گیری و فعالیت نهادهای عمومی محلی (Local public entities) تعریف شده است. (Japan, ۲۰۲۳)

اما اختیارات حکومت‌های محلی بر اساس اصلاح قوانین به تدریج افزایش می‌یابد و نقطه اوج آن، تصویب قانون جامع عدم تمرکز اومنی‌بوس (Omnibus Law of Decentralization) در سال ۱۹۹۹ است که بر اساس آن، دولت مرکزی، بخش وسیعی از اختیارات را به حکومت‌های محلی واگذار می‌کند. (Shun'ichi, ۲۰۰۳)

تا پیش از آن، حکومت‌های محلی، به نوعی به عنوان تابع اجرایی حکومت مرکزی عمل می‌کردند. اما از قانون ۱۹۹۹ به بعد، دو تغییر مهم رخ داده است: (i) اصل حق «حکومت‌های محلی مستقل» توسط حکومت مرکزی تضمین می‌شود و (ii) اصل «خودمختاری شهروندان»<sup>۱</sup> به معنای اختیار ساکنان هر حوزه محلی در اداره امور خودشان پذیرفته می‌شود. (مجلس، ۱۴۰۲ هـ، ۲۰) بنابراین:

حیطه مسئولیت‌های حکومت مرکزی در کشور ژاپن شامل اموری از قبیل دیپلماسی، دفاع، واحد پول، امور قضایی و اقدامات تنبیهی، امور آبراه‌ها، ارتباطات و حمل‌ونقل در سطح ملی، خدمات پستی، تأسیس انستیتوی ملی و آموزشی، دریانوردی، هواشناسی و اداره پلیس است. (مجلس، ۱۴۰۲ هـ، ۲۱)

حکومت محلی در هر استان، از یک استانداری و یک شهرداری تشکیل شده است و آن‌ها مسؤول تمشیت سایر امور جامعه هستند. در هر استان، شهرداری‌ها در ذیل استانداری‌های فعالیت می‌کنند. (همتی، ۱۳۹۷، ۱۳۵)

وظایف استانداری‌ها عبارت است از امور عمومی، برنامه‌ریزی، معیشت و محیط زیست، بهداشت و رفاه، صنعت، بازرگانی و کارگران، تجارت و کار، کشاورزی، جنگلداری، ماهیگیری، خدمات عمومی و پروژه‌های زیرساختی.

وظایف شهرداری‌ها نیز عبارت است از امور عمومی، مالیات، امور شهروندی، توریسم و تجارت، کشاورزی، بهداشت و رفاه، ساخت‌وساز و اداره مرکزی آتش‌نشانی. (مجلس، ۱۴۰۲ هـ، ۲۱ و ۲۰)

نهادهای محلی در ژاپن در اداره امور مالی خودشان مختار هستند و منابع‌شان برای انجام این مهم، مالیات است. (همتی، ۱۳۹۷، ۱۴۰)

بر اساس قوانین کشور، مالیات‌های تخصیص یافته به حکومت‌های محلی (Local Allocation Taxes) عبارت هستند از ۳۳٫۱ درصد مالیات بر درآمد، ۵۰ درصد مالیات مشروبات الکلی، ۳۳٫۱ درصد مالیات بنگاه‌های اقتصادی بزرگ، ۲۲٫۳ درصد مالیات بر مصرف و ۱۰۰ درصد مالیات شرکت‌های محلی. (FY-Japan, ۲۰۲۳)

متعاقب شکست ژاپن در جنگ جهانی دوم، ژنرال مک‌آرتور به مدت هفت سال، فرماندار نظامی ژاپن بود و اداره ژاپن را در دوره اشغال توسط ایالات متحده بر عهده

<sup>1</sup> Citizens' Self-Governance

داشت. (برای مطالعه بیش‌تر رجوع کنید به «پیوست ۱ - تجربه ژاپن») در گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس نیز، تأکید شده است که ریشه‌های این شیوه غیرمتمرکز در نظام حکمرانی در ژاپن، آموزه‌های ایالات متحده بوده است:

به‌طور کلی بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند که روند تمرکززدایی و واگذاری وظایف به واحدهای محلی در ژاپن، با توجه به نقش ایالات متحده آمریکا در اداره کشور در دوران بازسازی پس از جنگ، بسیار متأثر از الگوی این کشور بوده است. در واقع با وجود این‌که استانداران و شهرداران اجرایی منتخب در این کشور، به عنوان زیربنای حکومت محلی به‌شمار می‌آیند و استانداری‌ها و شهرداری‌ها از سطح قابل توجهی از خودمختاری در زمینه‌های اداری، مسائل بودجه و قوانین / آیین‌نامه‌های محلی برخوردار هستند، اما طبق اصول تمرکززدایی در قانون اساسی این کشور، ژاپن یک نظام بسیط غیرمتمرکز است و هیچ اشاره‌ای به ساختارهای فدرال در قانون اساسی این کشور نشده است. (مجلس، ۱۴۰۲ هـ، ۲۱)

مقایسه دو نظام حکمرانی در هند و ژاپن نشان می‌دهد که عدم تمرکز در کشور ژاپن اگر بیش‌تر از هند فدرالیستی نباشد، کمتر از آن نیست و این همان ادعای اصلی این بخش است. در واقع کشورهای غیرفدراتیو توسعه‌یافته جهان امروز، همگی از درجات متفاوتی از عدم تمرکز برخوردارند.

#### ۴) تاریخچه مرکزگرایی و تمرکززدایی در ایران

##### ۴ - الف) آیا تاریخ‌نگاری ایرانی ناسیونالیستی است؟

«آیا تاریخ‌نگاری ایرانی ناسیونالیستی است؟»، در واقع عنوان یکی از برنامه‌های اخیر «پروگرام» بی‌بی‌سی فارسی بوده است. (چمن‌آرا، تفرشی و کریمی، ۲۰۲۴)

در این نشست، بهروز چمن‌آرا مدعی حاکمیت نوعی «تاریخ‌نگاری ملی» در جامعه ایرانی است و طباطبایی را متأخرترین تاریخ‌نگار این شیوه تاریخ‌نگاری می‌داند. به توصیف چمن‌آرا، تاریخ‌نگاری‌هایی بومی که آثار مهمی درباره شیوه زندگی، فرهنگ و نظام حکمرانی مردم کردستان یا مناطق دیگر ایران هستند، جایی در «تاریخ ملی ایران» ندارد. (در «پیوست ۳ - بخش ۱ - تاریخ‌نگاری ایرانشهری و بیرون مشروطه»، با برخی از مصادیق ادعای چمن‌آرا آشنا خواهیم شد).

در آن نشست، مجید تفرشی در پاسخ به چمن‌آرا می‌گوید که شما افراد خاصی مانند نفیسی و طباطبایی را برجسته می‌کنید و بعد آن را به کل تاریخ‌نگاری کشور تعمیم می‌دهید و از آن نتیجه می‌گیرید که تاریخ‌نگاری ما همواره در سبطره «تاریخ‌نگاری ملی» بوده است.

در واقع موضوع مورد ادعای منتقدان «تاریخ‌نگاری ملی» از این قرار است که آثار مهمی نظیر «تاریخ اردلان»، «تاریخ مردوخ»، «شرفنامه بدلیسی»، «تاریخ کرد و

کردستان»، «پادشاهی میسان» و نظایر آن‌ها، و هم‌چنین تاریخ پیش از هخامنشیان، در «تاریخ‌نگاری ملی» ما سانسور شده و در آن حضور ندارد.

#### ۴ - ب) ساختار حکمرانی هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان

پژوهشگران بر این رأی هستند که نخستین نظام حکمرانی غیرمتمرکز در جهان، در دوره هخامنشیان تجربه شده است و آن را نمونه‌ای ابتدایی از نظام‌های «فدراتیو» امروزی می‌شناسند.<sup>۱</sup> (مجتهدزاده، ۱۴۰۲، ۳۴۷) (کرون، ۱۴۰۲، الف، ۲۵۵)

به‌عنوان نمونه، علیرضا هژبری نوبری و همکاران او در این باره می‌نویسند:

اولین تجربه تقسیم فضای سیاسی در ایران به دوره حکومت هخامنشیان (۵۵۰ الی ۳۳۰ قبل از میلاد) برمی‌گردد. در این دوره داریوش بزرگ، سازمان فضایی کشور را در بیست خُشْتَرِپَاوَن نشین تنظیم کرد که یک خُشْتَرِپَاوَن از سوی حکومت مرکزی بر آن‌جا حکومت می‌کرد. شیوه حکومت سیاسی هخامنشیان فدراتیو بود و نواحی مفتوحه با حفظ استقلال داخلی، تابع حکومت مرکزی بودند. از جمله مناطق تحت انقیاد هخامنشیان که تعدادی از خُشْتَرِپَاوَن نشین‌ها نیز در این قسمت واقع شده بودند، آسیای صغیر امروزی است. (هژبری نوبری و دیگران، ۱۳۸۹، ۲۰۳)

در زمان هخامنشیان، به فرماندار یا استاندار یکی از بخش‌های شاهنشاهی، خُشْتَرِپَاوَن گفته می‌شد و این واژه به معنای «نگهبان قلمرو» بود. در عصر هلنیستی<sup>۲</sup> در تاریخ یونان باستان، چنین فرمانداری ساتراپ<sup>۳</sup> نامیده می‌شد.

تعداد این ساتراپ‌ها به استناد مندرجات در کتیبه بیستون و کتیبه تخت جمشید ۲۳ واحد، کتیبه نقش رستم ۳۰ واحد، کتیبه داریوش از شوش ۲۷ واحد، و بر اساس مندرجات در آثار مصری از جمله مجسمه داریوش و یادبودهای یافته شده حوالی کانال سوئز، ۲۴ واحد بوده است. (ولایتی، ۱۳۹۵، ۲۵۷)

گفته می‌شود که این رویکرد حکمرانی، برگرفته از آموزه‌های آشوری بود و سپس در دوره مادها تکامل یافته بود. (خازنی و دیگران، ۱۴۰۰، ۶۶)

مراد روحی در این باره می‌نویسد:

<sup>۱</sup> در کاربست مفهومی نظیر «فدرالیسم» نیز هم‌چون سایر موارد، باید مراقب باشیم تا دچار زمان‌پریشی (آناکرونیسم) نشویم. مبرهن است که واژه‌هایی نظیر «فدرالیسم» در زمره مفاهیم دوران مدرن به حساب می‌آیند. بنابراین، هم‌چنان که دموکراسی‌های رایج در دولت‌شهرهای یونانی، مضمونی متفاوت با دموکراسی دوران مدرن داشته‌اند؛ نظام حکمرانی غیرمتمرکز در دوره هخامنشیان نیز از همین قاعده پیروی می‌کند. بنابراین در این‌جا و هم‌چنین در پیوست ۴، واژه‌های «فدرالیسم» و «فدراتیو» در دوره باستان را، با ملحوظ داشتن چنین احتیاط‌هایی به خدمت می‌گیریم.

<sup>۲</sup> Hellenistic period

<sup>۳</sup> Satrap

در این فرم حکومتی، یک شاهنشاه وجود دارد که شاه شاهان است و بر دیگر شاهان که در پهنه امپراتوری در نواحی مختلف حکم می‌رانند، حکومت می‌کند. واژه شاهنشاه نباید هیبت یک فعال مایشاء را به ذهن متبادر کند (آن گونه که تاریخ‌نگاری‌های مدرن و مرکزگرا سعی کرده‌اند تصویر کنند)، چه در پهنه این امپراتوری‌ها بافت متکثری از شاهان محلی و اشرافیت‌های کهنی حکم می‌راندند که رابطه آن‌ها با شاهنشاه بر اساس اصل مشروعیت‌دهی و مشروعیت‌گیری بوده است. این حکام و شاهان محلی و اشرافیت‌های کهن بودند که تداوم این نظم سیاسی را ممکن می‌کردند ... ایده بنیادی این الگو در ادوار مختلف تاریخی ایران تکرار شده است، گر چه در هر دوره تفاوت‌هایی به خود دیده است. (خازنی و دیگران، ۱۴۰۰، ۶۷ و ۶۶)

در واقع دانش ما درباره ساختار حکمرانی در ایران، معطوف به وضعیت فراز و فرود شاهنشاهان (شاه شاهان) در هر دوره است و در مورد نظام ملوک‌الطوایفی ذیل آن بسیار کم گفته شده است و درباره آن بسیار کم می‌دانیم. روحی در مورد نظام ملوک‌الطوایفی حاکم بر ایران می‌نویسد:

برخلاف تصور غالب نظام دانش ایران در مورد نظام ملوک‌الطوایفی - که در آستانه شکل‌گیری دولت-ملت مدرن و در راستای مشروعیت بخشی به اقدامات تمرکزگرایانه و یکسان‌ساز دولت مرکزی به وجود آمده است - این نظام نه تداعی‌گر بی‌نظمی است و نه برآمده از آشوب بعد از سلطه اعراب و فروپاشی از امپراتوری عباسیان. نظام ملوک‌الطوایفی مشخصه اساسی تمامی ادوار تاریخ پیشامدرن ایران است و برای قرون متمادی نگهدارنده نظم اجتماعی و شاکه سامان سیاسی ممالک محروسه ایران بوده است. لوح بابلی «نابویند» از پادشاه ماد و «شاهانی که دستیار وی بودند» یاد می‌کند ... [که] بعدها پارس هم از آن‌ها متابعت کرد ... این نظام در دوره اشکانیان نضج بیشتری پیدا کرد، سپس ساسانیان اصول ملوک‌الطوایفی را از اشکانیان به ارث بردند ... نظام ملوک‌الطوایفی در دوره اسلامی هم تداوم یافت. خلافت بغدادمحور اوایل دوران عباسی تا اندازه‌ای تک‌کانونی بود. ولی در دوران هارون‌الرشید (دوره حکومتی ۱۷۰ الی ۱۹۳ ق) بذر سلسله حاکمان ایالتی در حال پاشیده شدن بود. نتیجه آن، جهان اسلام چند کانونی‌ای بود که در آن، سلسله‌های طولانی و کوتاه‌مدت حاکمان بزرگ و کوچک ترک، کرد، ایرانی و ... در گستره‌ای از سواحل غربی مدیترانه تا قسمت‌های مرکزی آسیا حکمرانی می‌کردند. (خازنی و دیگران، ۱۴۰۰، ۷۳ و ۷۲) ارجاعات درون متنی حذف شده است.

#### ۴ - ج) ساختار حکمرانی خوزستان دوره باستان

عبدالنبی قییم نویسنده کتابی با نام «پادشاهی میسان» است. او در بخش نخست اثر پژوهشی منحصر به فرد خود نشان داده است که در دوران باستان حوالی ۲۲۴ میلادی، «پادشاهی میسان» بر منطقه بزرگی شامل خلیج فارس و مناطق اطراف آن، یعنی مناطق

که امروزه آنها را با نام خوزستان، امارات متحد عربی، قطر، و بحرین و کویت می‌شناسیم، به مدت چهارصدسال حکمروایی می‌کرده است. یکی از نکات قابل تأمل در مجموعه دعاوی نویسنده آن است که تا کنون در هیچ‌یک از کتاب‌ها و متون فارسی‌زبان، اشاره‌ای به وجود و پیشینه این نظام پادشاهی نشده است. (قیم، ۱۳۹۸ الف)

#### ۴- د) ساختار حکمرانی صفویان

از اوایل دوره صفویه تا پایان دوره قاجار، اصطلاح سیاسی «ممالک محروسه» در ایران رواج پیدا می‌کند که برخی آن را نشانه تداوم همان حکمرانی غیرمتمرکز تلقی می‌کنند و برخی دیگر، نظیر محمد امینی، این ادعا را مردود می‌شمارند. امینی در این باره می‌نویسد:

واژه «محروسه» هرگز برای بیان ساختار فرمانروایی در ایران و یا به جای واژه ایران که پیشینه‌ای دیرینه و دیرپا دارد به کار گرفته نشده است. سرزمین محروسه یا نگهبانی شده، می‌تواند شهری، دیاری، ایالتی و کشوری باشد. در گذشته‌های دورتر، سرزمینی را که امیری، شاهی و جهانگشایی بر آن فرمانروایی می‌داشته، «مملکت محروسه» یا «ممالک محروسه» او می‌خوانده‌اند. یعنی سرزمین‌هایی که در «حراست» آن فرمانروا است. (امینی، ۲۰۰۹)

متأسفانه، نویسنده سطور بالا، در سرتاسر یادداشت مطول و مستند خود می‌کوشد ثابت کند که در دوران صفوی، منظور حاکمان از کاربرد عبارت ترکیبی «ممالک محروسه»، تأیید وجود نوعی حکومت‌های محلی مستقل در ایران نیست و به‌جای سخن گفتن از تاریخ جوامع، به تفصیل درباره تاریخ واژه‌ها سخن می‌گوید.

امینی نگران آن است که عبارت «ممالک محروسه» توسط جدایی‌طلبان مورد سوءاستفاده قرار گیرد. اما غافل از این است که مروج اصلی عبارت «ممالک محروسه»، نه جدایی‌طلبان، بلکه حکومت مرکزی صفوی بوده و آن را در تقابل با حکومت‌های محلی به کار می‌برده است.

در واقع به هنگام ظهور دودمان صفوی، بخش‌هایی از ایران به روال سابق توسط حکومت‌های محلی اداره می‌شدند. این مناطق در آن دوران، مناطق حاکم‌نشین، والی‌نشین و نظایر آن نامیده می‌شدند. در طول حیات دودمان صفوی، کوشش می‌شود تا این حکومت‌های محلی در انقیاد مرکز قرار گیرند. بنابراین یک کشمش طولانی میان مرکز و پیرامون از نخستین سال‌های دوران صفوی شکل می‌گیرد و تا پایان دودمان قاجاریه ادامه پیدا می‌کند. اولگ لودویکوویچ ولچفسکی<sup>۱</sup> خاورشناس مشهور، درباره جایگاه و اهمیت این حکومت‌های محلی در نظام حکمرانی صفوی می‌گوید:

اختیارات والیان در نظام سلطنتی ایران بسیار گسترده بود ... چهار والی در دربار شاهان ایران، عناوین و وظایفی داشتند که به هنگام تاجگذاری شاه در

<sup>1</sup> Oleg Lyudvigovich Vilchevsky



اردبیل، آن‌ها را ادا می‌کردند؛ والی عربستان باید جقه یا پر کلاه را نگه می‌داشت، والی گرجستان باید شمشیر را در دست نگاه می‌داشت، والی لرستان باید تاج را نگه می‌داشت و کردستان وظیفه نگاه داشتن تزییناتی متشکل از دو نوع نوار مرصع به الماس را بر عهده داشت. چنان‌که یکی از مقامات از پذیرش شاه امتناع می‌کرد، شاه نمی‌توانست تاجگذاری کند. (ولچفسکی در خازنی و دیگران، ۱۴۰۰، ۸۱ و ۸۰)

پر واضح است که هر یک از حکومت‌های محلی و سرزمین‌های‌شان، سرگذشت و شرایط منحصریه‌فرد خودشان را داشته‌اند و لازم است که به‌طور جداگانه مورد مطالعه قرار گیرند.

#### ۴ - ه) ساختار حکمرانی کردستان در دوران صفویان

مراد روحی در کتاب «پیرامون مشروطه»، به بررسی تفصیلی تاریخ حکمرانی «اردلان»‌ها به عنوان یکی از خاندان‌های مستقل در سرزمین‌های غرب ایران پرداخته است. هر چند که بازه زمانی مورد مطالعه روحی، از صفویه تا مشروطه است، اما اطلاعات ذی‌قیمتی از گذشته اردلان‌ها نیز در اثر پژوهشی یادشده، در اختیار مخاطب قرار می‌گیرد.

به استناد پژوهش‌های انجام شده و مستندات موجود، از سالیان دراز و بسیار پیش از پیدایش سلسله صفوی، اردلان‌ها به عنوان یک حکومت محلی بر سرزمین کردستان حکمرانی می‌کرده‌اند. در واقع آن‌ها از حوالی ۱۱۶۸ میلادی به بعد، قلعه‌هایی را در مناطق مختلف کوهستانی کردستان برپا کرده و به مدت هفت قرن تا سال ۱۸۶۷ میلادی بر این مناطق حکمروایی می‌کنند.

سپاهیان «شاه عباس» در چند نوبت به نبرد با «هلوخان اردلان» اعزام می‌شوند و هر بار ناکام به خانه برمی‌گردند. خود شاه عباس یک بار به همراه سپاهیان‌اش عازم کردستان می‌شود، ولی با دیدن موقعیت کوهستانی منطقه و استحکامات محلی، استراتژی خود را تغییر می‌دهد. شاه عباس برای خان اردلان پیام می‌فرستد که برای پایان دادن به بدگمانی و گشودن فصل دوستی، یکی از پسران‌اش را به دربار شاهی بفرستد. خان اردلان این پیشنهاد را می‌پذیرد و «خان‌احمدخان اردلان» به اصفهان اعزام می‌شود و سال‌های طولانی تحت «آموزش‌های شاهانه» قرار می‌گیرد و با «زرین کلاه» خواهر شاه عباس ازدواج می‌کند.

سپس به دستور شاه عباس، خان‌احمدخان اردلان به کردستان بازمی‌گردد و با کمک مادر و عده‌ای دیگر، دسیسه‌ای می‌چیند و حکومت را از دست پدر گرفته و به مدت ۵ سال بر مسند قدرت می‌نشیند. سپس سلیمان‌خان والی اردلان می‌شود و به فرمان شاه صفی، چهار قلعه تسخیرناپذیر رزم، حسن‌آباد، مریوان و پلنگان را تخریب می‌کند. پی‌آمد این اقدامات، رواج شهرسازی جدید متناسب با معماری صفویه در سنندج و مهاباد است. تخریب این قلاع و ساختار شهرسازی جدید، موقعیت نظامی حکومت محلی کردستان را تضعیف کرده و پروژه مرکزگرایی را در دوران صفوی، قاجار و پهلوی تسهیل می‌سازد. (خازنی و دیگران، ۱۴۰۰، ۸۴ - ۷۹)

وانگهی، احتمال می‌رود که افزایش سفرهای دریایی میان شرق و غرب همزمان با شکل‌گیری صفویه، موجبات افول جاده ابریشم را فراهم ساخته و به تدریج از سده شانزدهم به بعد، یکی از منابع مهم درآمدی اهالی کردستان و «اردلان»‌ها از دست رفته باشد.

از دیگر ویژگی‌های قابل تأمل مناطقی مثل کردستان، «وضعیت سرحدی» آنان بوده است. روحی در این باره می‌نویسد:

نمی‌توان به صراحت آن‌ها را جزو قلمرو ممالک محروسه ایران یا عثمانی دانست ... به این معنا که این حکام گاه مستقل بوده‌اند، گاه حکم و فرمان حکومتی از شاهنشاهان ایرانی و گاه نیز از سلاطین عثمانی می‌گرفته‌اند و به نظر می‌رسد که در سامان سیاسی آن برهه، این منطق امر پذیرفته شده‌ای بوده است و نه شاهان صفوی و نه سلاطین عثمانی با آن مشکلی نداشتند. (همان، ۸۱)

#### ۴- و) ساختار حکمرانی دودمان قاجار

یک شاهد تاریخی دیگر از حیات سیاسی حکومت‌های محلی در ایران، حکومت شیخ خزعل (خزعل الکعبی یا شیخ محمره) در منطقه موسوم به عربستان (بخش‌هایی از خوزستان و عراق کنونی) در دوره قاجار است که حکمران خرمشهر و رئیس طایفه خوزستان به‌شمار می‌رفت. ریچارد کاتم در اثر پژوهشی خود تصریح کرده است که:

در اوایل قرن بیستم، ساکنان خوزستان را مردمی که اکثراً عرب زبان بودند و به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کردند تشکیل می‌دادند. اینان به‌هیچ روی خود را ایرانی نمی‌دانستند. خوزستان از نظر اجتماعی و جغرافیایی به بلوچستان شبیه است. در این خطه، هیچ شهر بزرگ تجاری وجود نداشت و طبقه متوسطی هم اصولاً در کار نبود. مردم خوزستان در جنبش مشروطیت هم مشارکتی نداشتند چون نه درکی از مشروطیت داشتند و نه منفعتی. (کاتم، ۱۴۰۲، ۱۳۰)

امتیازنامه نفت در سال ۱۹۰۱ میلادی (۱۲۸۰ خورشیدی) به امضای مظفرالدین‌شاه و ویلیام ناکس داریسی می‌رسد. محدوده عمل این امتیازنامه سراسر ایران به جز استان‌های شمالی ایران بوده است. سپس در تاریخ ۲۶ ماه مه ۱۹۰۸ مطابق با پنجم خرداد ۱۲۸۷ خورشیدی هجری، پس از فراز و نشیب‌های فراوان، نخستین چاه نفتی ایران در مسجدسلیمان فوران می‌کند.

در آوریل ۱۹۰۹ (فروردین ۱۲۸۸) «شرکت آنگلو-پرشین» در لندن تأسیس می‌شود و امتیازنامه اولیه (داریسی) به این شرکت انتقال می‌یابد. در ۱۷ جون ۱۹۱۴ چرچیل طی یک سخنرانی در پارلمان، پیشنهاد می‌کند که دولت بریتانیا ۲٫۲ میلیون پوند در شرکت آنگلو-پرشین سرمایه‌گذاری کند.

در اواخر سال ۱۳۱۳ دولت ایران طی یک نامه رسمی به کلیه کشورهای جهان اعلام می‌کند که تنها نام معتبر برای این کشور «ایران» است و از آن‌ها تقاضا می‌کند که دیگر از اسامی «پرشیا» و مانند آن در مکاتبات و اسناد استفاده نکنند.

در سال ۱۹۳۵ (۱۳۱۴) شرکت آنگلو - پرشین به دستور دولت انگلستان نام ایران را جایگزین پرشین می‌کند و نام جدید «شرکت نفت آنگلو - ایرانیان» جایگزین نام پیشین می‌شود. اما در مستندات که شرکت به زبان پارسی منتشر می‌کند، از نام «شرکت نفت انگلیس و ایران» استفاده می‌شود و در نزد پارسی‌زبانان نیز غالباً با نام «شرکت نفت ایران و انگلیس» شناخته و خطاب می‌شود.

پس از کشف نفت در مسجد سلیمان، شرکت نفت ایران و انگلیس دلایل محکمی برای برقراری ارتباط مستقیم با حکومت‌های محلی از جمله شیخ خزعل دارد. به عنوان نمونه، آغاز فعالیت‌های اجرایی و عمرانی برای احداث پالایشگاه آبادان توسط شرکت نفت ایران و انگلیس، مطابق فصل سیّم (سوم) امتیازنامه نفت، مستلزم توافقاتی با شیخ خزعل به عنوان حکمران محلی است:

دولت علیه ایران اراضی بایره خود را در جایی که مهندسین صاحب امتیاز به جهت بنا و تأسیس کارهایی که در فوق مذکور است لازم بدانند مجاناً به صاحب امتیاز واگذار خواهد کرد و اگر آن اراضی دایر باشند صاحب امتیاز باید آن‌ها را از دولت به قیمتی عادلانه خریداری نماید و دولت علیه به صاحب امتیاز نیز حق می‌دهد که اراضی و املاک لازمه را به جهت اجرای این امتیاز از صاحبان ملک به رضایت آن‌ها اکتیاع نماید و معلوم است که این اکتیاع موافق شرایطی خواهد بود که مابین صاحب امتیاز و مالکین ملک مقرر خواهد شد ولی صاحبان املاک مجاز نخواهند بود که از قیمت عادلانه اراضی واقعه در حول و حوش تجاوز نمایند.<sup>۱</sup>

به این اعتبار، بند سوم قرارداد، تلویحاً، شرکت نفت ایران و انگلیس را به سوی حکومت‌های محلی هدایت می‌کرد و شرکت ناگزیر بود تا از طریق مصالحه مالی با حکومت محلی، مسائل خود را در مناطق عملیاتی حل و فصل نماید. بنابراین یک افسر انگلیسی به نام «سر پرسکی کاکس»<sup>۲</sup> مسؤل مذاکره و جلب رضایت شیخ خزعل می‌شود و توافق می‌کند که افزون بر پرداخت اجاره اراضی، یک وام به مبلغ ده‌هزار لیره به شیخ پرداخت کند. (موحد، ۱۳۹۷، ۷۱) بدین‌سان، پروژه احداث پالایشگاه در جزیره آبادان، صرفاً پس از توافق با حکومت شیخ خزعل آغاز می‌شود.

کاوہ احسانی در کار پژوهشی خود به بررسی وضعیت این مناطق در دوران فعالیت شرکت نفت ایران و انگلیس پرداخته و می‌نویسد:

در آبادان در اوایل قرن بیستم، هم‌چون باقی مناطق استان، عده‌ای اندک از اعراب نصّار سکونت داشتند که اغلب یکجانشین بودند و خرما و در کنار آن

<sup>۱</sup> متن امتیازنامه داری ۱۹۰۱ - نسخه موجود در موزه نفت تهران.

<sup>۲</sup> Sir Percy Zachariah Cox

مقدار غلات، بزرگ و میوه کشت می‌کردند و از لحاظ سیاسی تحت حکومت شیخ خزعل در مجاورت محمّره [خرمشهر] قرار داشتند ... «سرزمین تھی» مفروض، در واقع (طبق استانداردهای جمعیت‌شناختی معاصر اروپایی) هم‌چون سایر نقاط استان جمعیتی پراکنده داشت که اندکی با حدود امروزی استان متفاوت‌اند، حدود ۳۰۰,۰۰۰ نفر برآورد می‌شد. اغلب این افراد کشاورزان و دامدارانی بودند که از زمین و منابع دسترس، استفاده فصلی می‌کردند. (احسانی، ۱۳۹۸، ۲۱۷ و ۲۱۶)

پس از پیروزی جنبش مشروطه، نخستین قانون تقسیمات کشوری ایران، «قانون تشکیل ایالات و ولایات و دستورالعمل حکام» است که در تاریخ ۱۴ ذیقعد ۱۳۲۵ برابر ۲۷ آذر ۱۲۸۶ - ۱۹ دسامبر ۱۹۰۷، به تصویب مجلس شورای ملی می‌رسد. (مجلس ۱۴۰۲ د) (میرزا صالح، ۱۳۸۴، ۸۳۱ - ۷۹۸)

بر اتکای مفاد این قانون، صرف‌نظر از «دارالخلافه تهران»، کشور به ۴ ایالت آذربایجان، کرمان و بلوچستان، فارس و بنادر و خراسان و سیستان و هم‌چنین ۱۲ ولایت شامل استرآباد، مازندران، گیلان، زنجان، کردستان، لرستان، کرمانشاهان، همدان، اصفهان، یزد، عراق و خوزستان تقسیم می‌شود. بنا به تعریف مواد دوم و سوم این قانون:

ایالت قسمتی از مملکت است که دارای حکومت مرکزی و ولایات حاکم‌نشین جزء است و ... ولایات قسمتی از مملکت است که دارای یک شهر حاکم‌نشین و توابع باشد اعم از این که حکومت آن تابع پایتخت یا تابع مرکز ایالتی باشد. (مجلس، ۱۴۰۲ د)

#### ۴ - ز) ساختار حکمرانی پهلوی اول

قانون تقسیمات کشوری مصوب مجلس شورای ملی سال ۱۲۸۶، در دوره پادشاهی رضاشاه (۱۳۲۰ - ۱۳۰۴)، ملغاً شده و قانون تقسیمات کشوری سال ۱۳۱۶ (۱۹۳۷ م) جایگزین آن می‌شود.

هم‌چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در نیمه اول قرن بیستم، جهان شاهد بحران‌های عظیمی بود. جنگ‌های جهانی اول و دوم و رکود بزرگ اقتصادی ۱۹۲۹، نمونه‌هایی از این مشکلات بودند. یکی از پی‌آمدهای بروز بحران‌های یادشده در دهه‌های نخستین قرن بیستم، ظهور دولت‌های متمرکز در بخش‌های مختلف جهان بود.

به این اعتبار، طی دهه‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰، یعنی در دوره حاکمیت پهلوی اول و بخشی از دوره پهلوی دوم، ایران نیز هم‌چون روال جهانی، رفته‌رفته سطح بالایی از مرکزگرایی را تجربه می‌کند. حمید احمدی در این باره می‌نویسد:

جامعه ایران در اوایل قرن بیستم شاهد یک تحول مهم اجتماعی-سیاسی بود. انتقال قدرت از یک دولت غیرمتمرکز به دولتی متمرکز و بوروکراتیک فرآیندی مشکل‌آفرین بود. (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۳۳)

واقعیت آن است که ظهور دولت مدرن و انحصار قدرت از سوی آن سرآغاز بحران مشارکت در ایران بود. این مسئله را می‌توان ضمن مقایسه دولت مدرن با دولت سنتی غیرمتمرکز قبل از آن روشن ساخت. (همان، ۳۷۶)

در ایران، تمرکزگرایی توأم با اقتدارگرایی مستبدانه، به قصد فائق آمدن بر بحران‌های داخلی و دشواری‌های محیط ناپایدار و مخاطره‌آمیز جهانی، واکنش نظام حکمرانی پهلوی اول در آن دوران بود. (زیباکلام، ۱۳۹۷، ۵۷ و ۵۶)

وجه تمرکزگرایی آن را می‌توان با الغای «قانون تشکیل ایالات و ولایات و دستورالعمل حکام ۱۲۸۶» و جایگزین کردن «قانون تقسیمات کشوری سال ۱۳۱۶» به جای قانون قبلی اثبات کرد. هانتینگتون در این باره می‌نویسد:

سیاست‌های رضاشاه پس از جنگ جهانی نخست، بیش‌تر از خواست نگهداشت یکپارچگی کشور و بیرون آوردن مملکت از زیر نفوذ انگلیس و احتمالاً روسیه، سرچشمه می‌گرفتند. (هانتینگتون، ۱۴۰۰، ۲۲۶)

هم‌چنین، وجه اقتدارگرایی آن را می‌توان در این سطور عبدالرحیم ذاکر حسین یافت که در کتاب «مطبوعات سیاسی در عصر مشروطیت»، به نقل از نشریات گوناگون، درباره مجلس شورای ملی زمان رضاشاه نوشته است:

مجلس حالت تسلیم و فرمانبرداری را نسبت به سلطان در پیش گرفته است: «برای نمونه در هیچ‌یک از جلسات دوره مجلس به ریاست محتشم السلطنه (حسن اسفندیاری) جز صحیح است و احسن و آفرین، حتا یک نفر از نمایندگان کلمه و جمله انتقادی به زبان جاری نساخته بود... جلسات مجلس درست شبیه سربازخانه [بود] و هر لایحه‌ای که در دستور قرار می‌گرفت بدون کوچکترین مخالفتی به تصویب می‌رسید...» (ذاکر حسین، ۱۳۶۹، ۱۰۸)

#### ۴ - ح) ساختار حکمرانی پهلوی دوم

در دوران پهلوی دوم، و به طور دقیق‌تر از برنامه عمرانی سوم کشور (۱۳۴۶ - ۱۳۴۱) به بعد، ایران نیز همراه با موج اول جهانی، رفته‌رفته به سمت تمرکززدایی گام برمی‌دارد.

آن‌چنان که طی سال‌های ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۱ (۱۹۶۲ - ۱۹۵۷م)، یک پروژه مطالعاتی به درخواست دولت ایران توسط توماس تورسن<sup>۱</sup> انجام می‌شود و در سال ۱۳۴۱، نتایج این طرح منتشر می‌شود. «طرح تورسن»، وضعیت موجود در کشور را به عنوان ساختاری متمرکز شناسایی می‌کند. سپس به لزوم تمرکززدایی از ساختار مدیریت بخش عمومی و چگونگی آن می‌پردازد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Thomas w Thorsen

<sup>۲</sup> برای مطالعه بیشتر به دو منبع زیر رجوع کنید: (Thorsen, ۱۹۶۲) (اطاعت و موسوی، ۱۳۸۸، ۹۹)

در سال ۱۳۵۲ (۱۹۷۲ م)، فعالیت مشابهی توسط مهندسین مشاور بتل مموریال<sup>۱</sup> انجام شده و طرح تقسیم ایران به ۱۱ منطقه به منظور اجرای سطحی از تمرکززدایی ارائه می‌شود. در سال ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ (۱۹۷۵ و ۱۹۷۶ م)، طرح دیگری توسط مهندسین مشاور ستیران<sup>۲</sup> به همین منظور انجام می‌شود. (اطاعت و موسوی، ۱۳۸۸، ۱۰۰ و ۹۹)

#### ۴ - ط) ساختار حکمرانی جمهوری اسلامی ایران

به رغم این که پس از انقلاب ۵۷، ایده تشکیل شوراها در قانون اساسی تبلور می‌یابد، اما در عمل، میزان تمرکزگرایی در نظام حکمرانی رو به فزونی می‌رود. دو پژوهشگر ایرانی به نام‌های جواد اطاعت و زهرا موسوی در این باره می‌نویسند:

علیرغم تمامی موارد فوق، نظام تقسیمات کشوری ایران که از سال ۱۳۱۶ با حاکمیت تمرکزگرایانه بر سرنوشت کشور حاکم گردیده تا کنون تغییر ماهوی متناسب با تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به خود ندیده است و سیاست‌های تمرکززدایی تحقق عینی و عملی نیافته، آنچه تا کنون مورد غفلت واقع شده است، واگذاری اختیارات به صورت کیفی و توجه به رابطه معنادار تمرکززدایی و توسعه پایدار در ایران است. (همان، ۹۹)

در جدیدترین گزارش منتشر شده توسط مرکز پژوهش‌های مجلس به تاریخ مرداد ۱۴۰۲، هم‌چنان شیوه‌های تمرکززدایی در کشورهای توسعه‌یافته جهان مورد توجه قرار گرفته و در آن تأکید شده است که:

تجربه نشان داده است که این نظام سیاسی در نوع متمرکز آن، در زمینه‌های مختلف با چالش‌هایی مواجه است. کم‌توجهی به اقتضائات و ویژگی‌های محلی، مغفول ماندن ظرفیت‌های قانونی و قانونگذاری، کارآمدی اندک نظام اداری-اجرایی، توسعه نامتوازن سرزمین، بوروکراسی شدید اداری، مشارکت ناقص مردم در اداره امور محلی، عدم تفکیک فرآیندی فعالیت‌ها و مسئولیت‌ها، عدم مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی مسئولین محلی و تجمع فشارها بر دولت مرکزی از این جمله هستند. (مجلس، ۱۴۰۲، ه، ۸)

هم‌چنان که در «فصل هشتم، بخش ۱ - تفاوت خوانش لیبرالیستی با سایر خوانش‌ها» شاهد بودیم، احزاب جدید نیز از آن نگاه سنتی به مرکزگرایی فاصله گرفته‌اند و از جایگزینی «دولت-شهر» به «دولت-ملت» سخن می‌گویند. به عنوان نمونه، بازتکرار نظرات محمد قوچانی، عضو شورای مرکزی و نائب رئیس کمیته سیاسی حزب کارگزاران سازندگی در این‌جا سودمند خواهد بود:

در عرصه اجتماع و زندگی عمومی، واقعیت این است که در قرن بیست و یکم، انسان بیش از دولتی بزرگ، اعم از سوسیالیستی یا لیبرالی مقتدر، به

<sup>1</sup> Battelle Memorial

<sup>2</sup> Sctiran

دولت‌های کوچک محلی نیاز دارد. افزایش نقش شهرداری‌ها سبب شده است که از نظریه دولت-ملت به نظریه دولت-شهر بازگشتی عظیم صورت گیرد. با لیبرالیزه شدن اقتصاد و فرهنگ و کاستن از نقش دولت در زندگی شهروندان و در عین حال با افزایش بحران‌های اجتماعی مانند محیط‌زیست، نابرابری‌های اجتماعی و کاهش فرصت‌های ترقی و رشد فردی و نیاز به دولت‌های کوچک‌تر و کارآمدتر، سبب شده است تا بیش از پیش، مفهوم دولت به شهرداری نزدیک شود. این نوع دموکراسی نسبت به ملت-دولت مستقیم‌تر و بالتبع دموکراتیک‌تر هم هست، با پدیده فدرالیسم و پلورالیسم قومی و فرهنگی هم سازگاری دارد. (قوچانی، ۱۴۰۲، ب، ۳۸۱) تأکید از من است.

#### ۴ - ظ) مسئله مرکز - پیرامون و تفاوت آن با مسائل قومی

در فضای اندیشه و گفت‌وگو در جامعه ایرانی، هر از گاهی شاهد مجادلاتی نظری میان طرفداران مرکزگرایی، با طرفداران «فدرالیسم»<sup>۱</sup> یا شقوق دیگری از «تمرکززدایی» هستیم.

طرفداران «فدرالیسم» یا انواع «تمرکززدایی» در جامعه ایرانی چند گروه هستند:

- برخی بر وجود مجموعه‌ای از مشکلات و تبعیض‌های قومی (یا اتنیکی ethnics) تأکید دارند.
  - برخی دیگر، معتقدند که معضل اصلی جامعه ما قومی نیست و وجود تبعیض‌هایی تاریخی میان مرکز - پیرامون (Centre-periphery) را مسئله کانونی در ایران دارند. به این معنا که تسهیم منابع عمومی هیچ‌گاه متناسب نبوده است و مرکز نشینان، همواره از سهم افزون‌تری برخوردار بوده‌اند و این قاعده، به شکلی تبعیض‌آمیز و بی‌وقفه، در طول سالیان متمادی ادامه داشته است. در حالی که در طی یک‌صد و اندی سال گذشته، سهم بسیار نازلی از این منابع عمومی نصیب ساکنان شهرها و مناطق دور از مرکز شده است.
  - عده‌ای از متفکران انواع تبعیض‌های دینی را در جامعه ایرانی متذکر می‌شوند.
  - گروهی نیز، ضرورت «توازن قوا میان جامعه مدنی و دولت» را در کانون توجه قرار می‌دهند و «دولت واحد» یا مرکزگرایی را مقوم دولت و به زبان جامعه مدنی می‌دانند.
  - دست‌آخر، گروهی نیز بر اهمیت هر چهار مورد یادشده اصرار دارند.
- متقابلاً طرفداران «دولت واحد مرکزی» و مدافعان مرکزگرایی پاسخ‌های گوناگونی به دعای یاد شده می‌دهند:

<sup>1</sup> Federalism

- برخی منکر وجود هر گونه مشکلات و تبعیض‌های قومی (یا اتنیک/ethnic) در ایران می‌شوند و حتی در افراطی‌ترین شکل آن، برخی منکر وجود اقوام در ایران می‌شوند.
- گروهی منکر وجود هر گونه مشکلات و تبعیض میان مرکز - پیرامون (Centre-periphery) هستند.
- عده‌ای منکر وجود تبعیض‌های دینی هستند.
- برخی دیگر، به وجود هر سه نوع مشکل و تبعیض‌های یادشده اعتراف می‌کنند، اما چاره کار را در استقرار یک «دولت واحد مرکزی» ملی و مردمی می‌دانند که به انواع مشکلات و تبعیض‌های اجتماعی پایان دهد.
- برخی نیز، به وجود هر دو نوع مشکل و تبعیض‌های یادشده - «قومی» و «مرکز - پیرامون» - اعتراف می‌کنند، اما هرگونه تمرکززدایی از نظام حکمرانی را برای حفظ تمامیت ارضی کشور خطرناک می‌دانند و مضرات «دولت واحد مرکزی» را به رغم همه مشکلاتش به جان می‌خرند و آن را می‌پذیرند.

به این اعتبار، ما با دو مسئله مواجه هستیم. مسئله اول این است که جامعه ما با چه نوع مشکلاتی مواجه است؟ «مرکز- پیرامونی»؟ یا «قومی»؟ «تبعیض‌های دینی»؟ یا...؟ یا ترکیبی از همه آن‌ها با شدت و ضعف‌های متفاوت؟ مسئله دوم این است که اگر موافق هستیم که جامعه ما با تمام یا جوهی از مشکلات یادشده مواجه است، راه‌کار فائق آمدن بر آن کدام است؟ «فدرالیسم»؟ «فدرالیسم»؟ «تتمرکززدایی»؟ یا...؟

روشن است که تصاویر ارائه شده از پیروان افراطی در هر دوسو، غالباً کمکی به حل مسائل ما نخواهد کرد.

در یک سو، افراطیونی را می‌شناسیم که منکر وجود هر گونه مشکلات و تبعیض‌های «مرکز- پیرامونی» یا مشکلات «قومی» در جامعه هستند. در طرف دیگر، فدرالیست‌های افراطی‌ای را سراغ داریم که غیرواقع‌بینانه، «فدرالیسم» را نوشداروی برای همه مشکلات ما معرفی می‌کنند. اما آنچه مبرهن است، عبارت از این واقعیت است که، «پذیرش هویت‌های متکثر»، «حکمرانی غیرمتمرکز» و «جلب مشارکت عمومی» از طریق توزیع اختیارات، جزء لاینفکی از فرآیند توسعه در دنیای امروز است.

در یک ساختار حکمرانی مبتنی بر مرکزگرایی افراطی، دولت مرکزی همه‌کاره است. به عنوان نمونه، دولت معاصر ایران تصمیم می‌گیرد که برای استخراج نفت، در غرب خوزستان، دریاچه «هورالعظیم» را خشک کند. در حالی که معیشت و شیوه زیست بخشی از مردم محلی در غرب خوزستان طی سالیان متمادی، وابسته به دریاچه «هورالعظیم» بوده است. اما مردم محلی، کوچک‌ترین نقشی در تصمیم‌گیری، درباره محیط زندگی خود ندارند و افزون بر اختلال در معیشت‌شان، ناگزیرند تا «افزایش ریزگردها»، «نابودی تنوع گیاهی و جانوری»، «افزایش دمای محیط» را به عنوان «تبعات جانبی» تصمیمات «دولت مرکزی» تحمل کنند. ماجرای که در یکصد و اندی



سال گذشته به کرات تکرار شده است. (اقتصاد، ۱۴۰۰)، (انتخاب، ۱۴۰۰) و (انصاف نیوز، ۱۴۰۰)

شرح مختصر از پیشینه حکمرانی در کردستان و خوزستان، بیان‌گر دو موضوع مهم است:

اول - تاریخچه‌های «محلی»، دلالت بر وجود نوعی حکمرانی غیرمتمرکز در تاریخ ایران دارند که قدمت زیادی داشته و تا مشروطه نیز تداوم یافته است.

دوم - یک «روایت مرکزگرا»، از گذشته تا کنون کوشیده است که تا بخشی از تاریخ این سرزمین را پنهان نگاه داشته و به شیوه مطلوب خودش به تصویر بکشد.

#### ۴- ی) جدایی‌طلبی: مسئله استقلال از کشور مادر

از آن‌جا که هر سخنی در باب تمرکززدایی در نظام حکمرانی با برجسب «تجزیه‌طلبی» طرد می‌شود، ذکر چند نکته در این فقره ضروری است.

از منظر لیبرال‌ها، غایت یک جامعه سیاسی - اگر با اغماض بتوان از چینی غایتی سخن گفت - آزادی، بهروزی و رفاه افراد جامعه در ذیل یک نظام لیبرال-دموکراتیک و مبتنی بر نظام بازار (سرمایه‌داری) است و از لحاظ تئوریک، محتمل است که این امر در یک «سرزمین یکپارچه»، یا منقسم به «سرزمین‌های مستقل کوچکتر» تحقق یابد.<sup>۱</sup>

در عین حال، نتایج مطالعات و تجربیات جهانی، بیان‌گر این است که عمل جدایی یا استقلال از کشور مادر، به تقریب هیچ‌گاه متضمن افزایش رفاه و بهبود شاخص‌های توسعه (اعم از توسعه اقتصادی و انسانی) نبوده است، بلکه عامل اصلی موفقیت یا ناکامی کشورهای استقلال‌یافته را باید در الگوهای اقتصادی - سیاسی حاکم بر آن‌ها جست‌وجو کرد. به سخن دیگر، تجارب گذشته نمی‌توانند ثابت کنند که جدایی یا استقلال از کشور مادر به سرانجام مطلوبی رهنمون شده باشد:

۱) برخی پژوهش‌های انجام شده در این مورد نشان می‌دهد که، موفقیت اغلب کشورهای جدا شده از کشور مادر، متأثر از فعل جدایی نبوده است، بلکه ریشه‌های آن

<sup>۱</sup> به عنوان نمونه، صادق زیباکلام، به این پرسش که «نظام فدرالی برای ایران مناسب است یا خیر؟»، چنین پاسخ می‌دهد که از نظر او، مشکلات ایران با دموکراسی حل می‌شود و توضیحی ارائه می‌دهد که برای پیش‌برد بحث ما راهگشا است. زیباکلام می‌گوید: «من نه مخالف فدرالیسم هستم و نه موافق فدرالیسم. نه مخالف جمهوریت هستم، نه موافق جمهوریت، نه مخالف پادشاهی هستم، و نه موافق. وکیلی می‌پرسد: «پس با چه چیزی موافق هستید؟» زیباکلام پاسخ می‌دهد: من موافق دموکراسی هستم. [یعنی آن] چیزی که نصف به علاوه یک مردم کردستان می‌خواهند. اگر نصف به علاوه یک مردم کردستان بخواهند ساختار فدراتیو باشد، این حقشان است. من البته با توجه به تماس زیادی که با کردها دارم، معتقدم اگر روزی روزگاری قدرتی (اعم از آمریکا، عربستان، انگلستان، کره ماه، مریخی‌ها) بین مهاباد و بقیه ایران و بین سنج و بقیه ایران، دره بکنند، کردهایی را می‌شناسم که با ناخن خاک را می‌کنند و آن دره را پر می‌کنند تا از ایران جدا نشوند. این را الکی و برای شعار نمی‌گویم. می‌دانید که خیلی با کردها در ارتباط هستم. آن‌ها بسیار خودشان را ایرانی می‌دانند و عرق دارند. خودشان را از آقای [شروین] وکیلی پیش‌تر ایرانی می‌دانند. به عنوان یک لیبرال معتقدم اگر بخواهند از ایران جدا شوند، و نصف به علاوه یک آن‌ها بگویند ما می‌خواهیم جدا بشویم، این حق را دارند. این نکته اول»، وکیلی هم پاسخ می‌دهد: «بله، با این موافق هستم.» (زیباکلام و وکیلی، ۱۳۹۸، ۱۱۸ - ۱۰۲)

موفقیت‌ها را باید صرفاً در اتخاذ رویکردهای اقتصاد لیبرال جستجو کرد. به عنوان نمونه، پاکستان در سال ۱۹۴۷ به عنوان یک کشور جدید از هند جدا شد. ۲۴ سال پس از آن و در سال ۱۹۷۱، کشوری که اکنون بنگلادش نام دارد از پاکستان جدا شد. شواهد تجربی نشان می‌دهند که خود فعل جدایی، نه برای پاکستان سودمند بوده است و نه برای بنگلادش عوایدی را در بر داشته است. اگر طی دهه اخیر شاهد رشد اقتصادی قابل تأمل بنگلادش هستیم، ظهور این پدیده تنها ناشی از به خدمت گرفتن یک اقتصاد-سیاسی لیبرال است. تحولاتی که بنگلادش را به یکی از بزرگترین صادرکنندگان منسوجات در جهان بدل ساخته و نمایش‌گر رشد اقتصادی و درآمد سرانه آن کشور است. البته منتقدان این ادعا، بر این رأی هستند که بنگلادش چسبیده به پاکستان هیچ‌گاه قادر به پیمودن چنین مسیری نبود.

به همین روال، عامل اصلی موفقیت «تایوان» جدا شده از «چین تاریخی»، «سنگاپور» جدا شده از «فدراسیون مالایا»، «لهستان» جدا شده از شوروی، و هم‌چنین «گرجستان»، «جمهوری آذربایجان»، «بحرین» و «سیستان و بلوچستان» جدا شده از «ایران تاریخی» را، باید در الگوهای اقتصادی - سیاسی به خدمت گرفته توسط آن کشورها جست‌وجو کرد.

۲) از سوی دیگر، حمایت برخی از آنارشیست‌ها (یا مخالفان وجود اقتدار دولت) از اقدامات جدایی‌طلبانه، متکی به این تئوری بوده است که کوچک‌تر شدن کشورها، می‌تواند مترادف با افزایش اقتدار جامعه مدنی در تقابل با دولت فرض شود. اما تجربیات جهانی، نه تنها قادر نیست تا بروز چنین نتیجه‌ای را اثبات کند، بلکه به وارون، برخی از پژوهش‌ها و شواهد تجربی نشان می‌دهند که پی‌آمد کوچک‌تر شدن کشورها - ناشی از تجزیه کشور بزرگ‌تر - ثمری به جز افزایش احتمال دیکتاتوری و تضعیف دموکراسی نداشته است. برقراری ریاست جمهوری‌های مادام‌العمری مانند امامعلی رحمان در تاجیکستان، الهام حیدر اوغلو علی‌اف در جمهوری آذربایجان و نورسلطان نظربایف در قزاقستان، از جمله شواهد تجربی در رد این مدعا هستند.

۳) آخرین انتقاد قابل اعتنا به دعاوی طرفداران جدایی از کشور مادر، عنایت به این وجه بوده است که تئوری‌های مروج جدایی، غالباً ریسک‌های ناشی از جدایی را محاسبه نمی‌کنند یا آن را از منظر مخاطبان خود پنهان نگاه می‌دارند. جنگ بوسنی (Bosnian War) طی سال‌های ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ پس از تجزیه یوگسلاوی و نسل‌کشی نژادپرستانه در آن وقایع، یک نمونه معاصر از چنین مخاطراتی است.

به این اعتبار، برخلاف گفتمان رایج در ادبیات ناسیونالیستی، از منظر لیبرالیسم هیچ‌یک از مطالبات مبتنی بر «حق تعیین سرنوشت» اعم از جدایی، خودمختاری، فدرالیسم، منطقه آزاد تجاری، انواع مفاهیم مترتب بر مهاجرت، شامل رأی دادن با پا (Foot voting)، مهاجرت خانوارها و مهاجرت فردی و نظایر آن، «جرم» تلقی نمی‌شود. بلکه شیوه مواجهه لیبرالیستی با این مفاهیم، سخن گفتن از سود و زیان اجتماعی آن شیوه‌ها است.

افزون بر این، برخلاف باور مرکزگرایان افراطی، آنچه سبب انسجام ملی می‌شود، تمرکزگرایی بیش‌تر و انکار هویت‌ها و کتمان تبعیض‌ها نیست. وحدت و انسجام ملی با

پذیرش تکثر و جلب مشارکت همه بخش‌های جامعه از طریق توزیع اختیارات متحقق می‌شود.

به عنوان نمونه، ریچارد کاتم این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در دوران رضاشاه، شکل‌گیری چهار جنبش جدایی‌خواهانه در گیلان، خراسان، خوزستان و آذربایجان، بی‌ارتباط با افزایش ناسیونالیسم ملی نبوده است؟ به این معنا که ناسیونالیسم ایرانی در مرکز، سبب قوت گرفتن متقابل ناسیونالیسم‌های محلی در این مناطق شده است. کاتم می‌نویسد:

پیش از پیروزی انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵، نیروهای گریز از مرکز ایران عمدتاً ناشی از سلطه قدرتمند زمینداران و رؤسای ایلات و عشایر بود. با پیروزی ناسیونالیسم ایران، این سوال مطرح شد که آیا حالا دیگر خود ناسیونالیسم مهم‌ترین عامل از هم‌پاشیدگی جامعه نیست؟ آن‌ها که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دادند براین عقیده بودند که ناسیونالیسم تحول‌یافته در ایالت‌های ایران به مراتب از ناسیونالیسم ایرانی قوی‌تر است. (کاتم، ۱۴۰۲، ۱۱۹)

## پیوست ۳: تاریخ‌نگاری ایران‌شهری و مشروطه

پیشک، «مشروطه»، نقطه عطف مهمی در تاریخ سیاسی جامعه ایرانی بوده است. اما تصویری که تاریخ‌نگاری‌های ایران‌شهری از آن ترسیم می‌کنند از جهات گوناگون غیرواقع‌بینانه و دل‌بخواهی است.

منتقدان بر این باور هستند که هیچ ربط و نسبتی میان «نهضت مشروطه در ایران»، با مفهومی به نام «اندیشه ایران‌شهری» برقرار نیست. پیش‌تر در «فصل سوم - بخش ۳»، به این نکته اشاره شد و در آن‌جا، برای رعایت گزیده‌گویی، صرفاً نیم‌نگاهی به آراء صادق زیباکلام و حسن قاضی‌مرادی داشتیم. دیدیم که آن‌ها نیز معتقد هستند که تحقق «مشروطه» در ایران، هیچ ارتباطی با پیشینه‌ای تحت عنوان «ایران‌شهری» نداشته است.<sup>۱</sup> در این‌جا، به وجوه دیگری از آن ماجرا، نظری می‌افکنیم.

«تاریخ‌نگاری ایران‌شهری» به هنگام تصویرسازی از نهضت مشروطه، مرتکب دو خطای عمدی می‌شود. نخست آن‌که وقایع و شخصیت‌های دلخواه خود را در مرکز روایت خود و در فضای «درون مشروطه» می‌نشانند و درباره آن‌ها اغراق می‌کند. دیگر آن‌که وقایع و شخصیت‌های غیردلخواه را به بیرون از روایت خودساخته خودش از مشروطه منتقل می‌کند و سپس درباره آن فضای «بیرون مشروطه»، سکوت اختیار می‌کند یا آن را از دیده پنهان می‌دارد.

در این پیوست، نخست به سراغ قصور تاریخ‌نگاری ایران‌شهری درباره «بیرون مشروطه» خواهیم رفت. سپس یک نمونه از جعل تاریخی تاریخ‌نگاری ایران‌شهری را در «درون مشروطه» مرور می‌کنیم. دست‌آخر، نابسامانی‌های «تحلیل مشروطه» را توسط تاریخ‌نگاری ایران‌شهری برمی‌شمیریم.

### ۱) تاریخ‌نگاری ایران‌شهری و «بیرون مشروطه»

بیست‌وسه سال پیش از امضای قانون مشروطه، یکی از بازرگانان سرشناس کشور به نام محمدحسن‌خان اصفهانی معروف به امین‌الضرب، با همکاری سایر تجار کشور، مجوز تأسیس «مجلس وکلای تجار ایران» را از ناصرالدین‌شاه دریافت می‌کند. آن‌ها قصد داشتند تا با اتکا به این «پارلمان اقتصادی» تازه تأسیس، برای نخستین بار نسبت به تدوین و تصویب قوانین تجاری برای کشور اقدام کنند. هم‌چنین می‌کوشیدند تا سازوکارهایی را برای ثبت اسناد و املاک، رسیدگی به مرافعات تجاری، ایجاد بانک و اموری از این دست، فراهم سازند. اما مجموعه‌ای از مشکلات و از جمله الیگارش‌ی حاکم بر کشور، مانع از بقای این پارلمان اقتصادی شدند. (آدمیت و ناطق، ۱۳۹۸، ۳۷۱ - ۲۹۹) اما به هر حال، دستاوردهای این کوشش در نهضت مشروطه به کار آمد و به همین سبب نیز می‌توانیم امین‌الضرب و سایر بنیانگذاران «مجلس وکلای تجار ایران» را

<sup>۱</sup> به‌عنوان نمونه رجوع کنید به سه منبع زیر: (زیباکلام، ۱۴۰۲ ب)، (زیباکلام، و صحافی، ۱۴۰۲ ج) و (زیباکلام، ۱۳۹۷)

از جمله پیشگامان حاکمیت قانون و پارلمانتاریسم در ایران به‌شمار آوریم؛ پیشگامانی که بیرون از روایت ایران‌شهری از مشروطه قرار داده شده‌اند.

خوزستان: خوزستان نیز از دیگر مواردی است که در درون روایت ایران‌شهری از مشروطه جای ندارد و به بیرون از آن روایت منتقل شده است تا آسیبی به نظریه «اندیشه ایران‌شهری» وارد نشود. یادآوری این تذکر ریچارد کاتم درباره «خوزستان و مشروطه»، بسیار سودمند است که نوشته بود:

در اوایل قرن بیستم، ساکنان خوزستان را مردمی که اکثراً عرب زبان بودند و به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کردند تشکیل می‌دادند. اینان به‌هیچ روی خود را ایرانی نمی‌دانستند. خوزستان از نظر اجتماعی و جغرافیایی به بلوچستان شبیه است. در این خطه، هیچ شهر بزرگ تجاری وجود نداشت و طبقه متوسطی هم اصولاً در کار نبود. مردم خوزستان در جنبش مشروطیت هم مشارکتی نداشتند چون نه درکی از مشروطیت داشتند و نه منفعتی. (کاتم، ۱۴۰۲، ۱۳۰)

به توصیف کاتم، مردم خوزستان اساساً درگیر مسئله مشروطه نبودند یا خود را دینفع آن نمی‌دانستند.

کردستان: برخلاف تاریخ‌نگاری‌های ایران‌شهری، «کردستان» نیز هم‌چون خوزستان، دلایل زیادی برای عدم همراهی با مشروطه داشته است. این دلایل، هرگونه ادعایی مبتنی بر «حاکمیت اندیشه ایران‌شهری بر جامعه ایرانی» را متزلزل ساخته و با بحران‌های جدی مواجه می‌کند.

از جمله ویژگی‌های متفاوت و مهم کردستان، می‌توان به نگاه روحانیت «اهل تسنن» به شیوه مواجهه با سلطان جائر<sup>۱</sup> در میان مردم این خطه اشاره کرد. آن‌چنان که خود طباطبایی با اتکا به آراء کسانی چون روزبهان خنجی، بسیار از آن سخن گفته است. بر این پایه، اهل تسنن بر این اعتقاد هستند که هر کس که در بر مسند فرمانروایی تکیه زند، امام زمان است و در این صورت، فرمانبرداری از او، حتی اگر فسق و فجورش عیان شده باشد، الزامی است. (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۴۲) (قوچانی، ۱۴۰۰، ۷۹)

مراد روحی در اثر پژوهشی خود درباره کردستان، نکته مهم دیگری را هم در نظر داشته و توضیح می‌دهد که جایگاه «نهاد تصوف» در میان ایشان، بلندمرتبه‌تر از نهاد روحانیت بوده است. از این رو «شیخ» از پایگاه اجتماعی فربه‌تری نسبت به «روحانی» برخوردار بوده است.

۱ هم‌چنان که در «فصل هشتم - بخش ۴ - ه» شرح داده شد، هر حاکمی که منشاء اقتدار او از سوی خداوند یا پیامبر نباشد، ولو اینکه حاکم مؤمنی باشد، سلطان جائر شناخته می‌شود. شیوه مواجهه اهل تسنن و اهل تشیع با سلطان جائر یکسان نیست و البته در درون ایشان نیز نظرات متفاوتی در این باره وجود دارد.

اما به هر روی، نه شیخ و نه روحانی، به عنوان شخصیت‌های مهمی که قادر به بسیج توده‌ای بودند، هیچ‌کدام رغبتی به مشروطه نداشتند و از آن حذر می‌کردند. روحی در این باره تصریح می‌کند:

در کردستان در اوان انقلاب مشروطه، نمایندگان «نهاد دین» ... یکی «شیخ» بود که نفی قدرت سلطان را در راستای امحای استیلاي خود می‌دید و اصلاحات و نواندیشی‌های مشروطه‌خواهان را برنمی‌تابید و دیگری «روحانی» بود که با تعلق به نظریه «تغلب»، هرگونه قیام علیه سلطان را ضدیت با خدا و رسول خدا می‌دانست. (خازنی و دیگران، ۱۴۰۰، ۱۲۳)

به توصیف روحی، عدم همراهی «نهاد دین»، سبب شد تا کردستان نیز در زمره مناطق مهمی از کشور باشد که با مشروطه سر سازگاری ندارد.

بلوچستان: نصرت خاتون علوی و رضا شعبانی در اثر پژوهشی خود، تحولات سیاسی و اجتماعی در بلوچستان را در دوره نهضت مشروطه بررسی کرده‌اند و در این باره توضیح می‌دهند که آنچه در کانون توجه تاریخ‌نگاری‌ها و تحلیل‌های تاریخی از مشروطه قرار داشته است، تحولات جاری در مرکز کشور و چند شهر نزدیک به آن است. اهالی بلوچستان نه بخت آن را داشتند که در دارالفنون تحصیل کنند یا برای تحصیلات عالی به خارج از کشور اعزام بشوند و نه تعاملی با اندیشه غرب داشتند. (خاتون علوی و شعبانی، ۱۳۹۲، ۴۱ و ۴۰)

اما اهل فن، بر این رأی هستند که دلایل این افتراق میان مرکز و بلوچستان را باید در جاهای دیگر جست‌وجو کرد و پیچیدگی‌های دیگری بر آن حاکم است.

به قدرت رسیدن دودمان قاجار در اواخر قرن هجدهم میلادی، هم‌هنگام بوده است با تشدید کشمکش و رقابت میان بریتانیا و روسیه.

در آن ایام، یعنی پیش از جدایی پاکستان از هند، ایران هم مرز با هند (مستعمره بریتانیا) بود. در نهایت، بریتانیایی‌ها برای ممانعت از پیشروی بیشتر روس‌ها به سوی هند، ایران را وادار به انعقاد دو قرارداد مرزی می‌کنند. مطابق تصویر شماره ۷، پس از انعقاد قراردادهای مرزی گلداسمید<sup>۱</sup> میان بریتانیا و ناصرالدین‌شاه در سال ۱۲۴۹ و ۱۲۵۱ خورشیدی (۱۸۷۰ و ۱۸۷۲ میلادی)، نخست مکران<sup>۲</sup> از بلوچستان جدا شده و سپس بخش قابل توجهی از سیستم نیز از ایران جدا می‌شود. (Brobst, ۱۹۹۷)

نزاع میان بلوچ‌ها و بریتانیایی‌ها که سابقه طولانی در آن مناطق داشت، پس از این «جدایی» تشدید می‌شود.<sup>۳</sup> اما دست تقدیر، شرایطی را فراهم می‌سازد که بریتانیایی‌ها و

<sup>۱</sup> Goldsmid

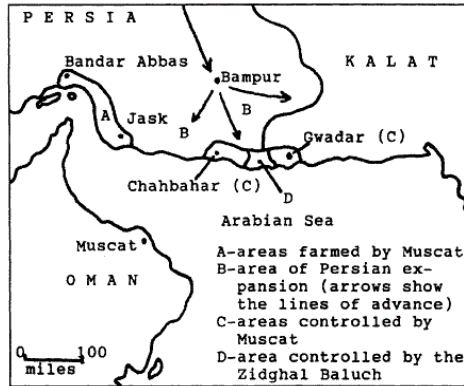
<sup>۲</sup> Makoran

<sup>۳</sup> شرح بخشی از این منازعات، در اسناد منتشر شده در آرشیو بریتانیا موجود است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (آرشیو بریتانیا، ۱۴۰۰)

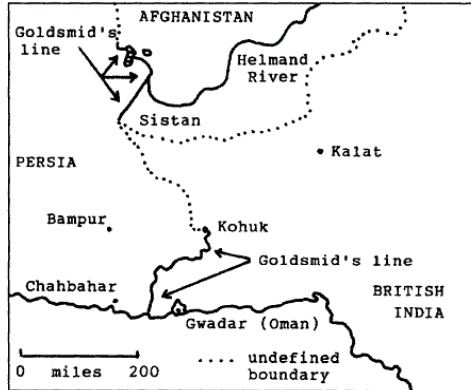
مشروطه‌طلبان در کنار یکدیگر قرار گیرند و بلوچ‌ها، آن دورا در تقابل با خودشان ببینند. به توصیف پرسی سایکس<sup>۱</sup> نماینده دولت بریتانیا در هند و ایران:

نزدیکی پاره‌ای از مشروطه‌چیان به انگلیسی‌ها و پناهندگی عده‌ای از نیروهای مشروطه‌خواه به کنسولگری انگلیس در ۱۹۰۶ م، موقعیت ویژه‌ای برای انگلستان در ایران دست‌وپا کرد. قرارداد ۱۹۰۷ دست آن‌ها را در بلوچستان، کرمان و خط ساحلی تا بندرعباس، باز کرد. (سایکس در زند مقدم، ۱۴۰۰)

الف: وضعیت سیاسی در حوالی مکران - ۱۸۶۳



ب: مرزهای جنوب شرقی پرشیا - ۱۸۷۳



منبع: (Brobst, 1997)

تصویر (۱): وضعیت مرزی نواحی سیستان و بلوچستان در سال‌های ۱۸۶۳ و ۱۸۷۳  
قراردادهای مرزی گلداسمید

<sup>1</sup> Sir Percy Molesworth Sykes

بر این پایه، «بلوچ»ها به رغم ناخرسندی از اوضاع، دلایل مشخص‌تری برای فاصله گرفتن با مشروطه‌طلبان داشتند.

افزون بر این، اهالی بلوچستان نیز پیرو اهل سنت حنفی بوده و به زبان بلوچی سخن می‌گفتند. در نتیجه، مواجهه ایشان با شاه قاجار به عنوان نمود سلطان جائز، متفاوت با مواضع فقهای شیعه در تهران و نجف بود. در واقع حتی در مقاطعی که به نظر می‌رسید که مواضعی همسان با مرکز دارند، خاستگاه‌های مواضع‌شان با مرکز همسان نبود.

«بختیاری»ها: برخلاف ساکنان خوزستان، «بختیاری»ها دست‌اندرکار مشروطه بودند و در تاریخ‌نگاری ایرانشهری، در «درون مشروطه» جای دارند. اما واقع امر از این قرار است که انگیزه آنان برای مشارکت در مشروطه، نه شباهتی با انگیزه امثال میرزا فتحعلی آخوندزاده داشته و نه در تداوم «اندیشه ایرانشهری» بوده است.

«بختیاری»ها از یک طرف مترصد حل و فصل مسائل و رقابت‌های درونی خودشان بودند و از طرف دیگر، سهمی بزرگ از قدرت سیاسی را طلب می‌کردند. آرش خازنی در این باره می‌نویسد:

سواران بختیاری، زاده کوه‌های زاگرس، در سال ۱۹۰۹ از فلات ایران گذشتند و برای تحقق مشروطه ایرانی جنگیدند. انقلاب برای عشایر فرصتی بود تا به قدرت سیاسی برسند و با زندگی در شهر و فرهنگ سیاست مدرن آشنا شوند. (خازنی و دیگران، ۱۴۰۰، ۵۱)

خازنی در اثر پژوهشی خود به شرح رابطه بختیاری‌ها و مشروطه پرداخته و دست‌آخر، ماجرای جدایی ایشان از مشروطه را در سال ۱۹۱۱ تشریح می‌کند.

ترکیب اجتماعی جامعه ایرانی: در واقع در دهه ۱۹۱۰، بخش اعظم جامعه ایرانی بی‌سواد بودند. از جمعیت ۹ میلیون نفری ایران در زمان مشروطه، بیش از ۵۰ درصد دهقان، ۲۵ درصد ایلات و عشایر، و ۲۰ درصد شهرنشینانی بودند که عمده این شهرنشینان نیز به امور مربوط به کشاورزی مشغول بودند. به بیان دیگر، ۹۰ درصد از نیروی کار در بخش کشاورزی و صنایع دستی مشغول به کار بودند و صرفاً ده درصد از نیروی کار، به فعالیت‌هایی نظیر خدمات و تجارت می‌پرداختند. (قربانی، ۱۳۹۳، ۴۱) (موحد، ۱۳۹۷، ۵۹)

این بی‌سوادی مفرط، محدود به اهالی عشایر و دهات نمی‌شد و مأموران دولتی را نیز در بر می‌گرفت. به طوری که به توصیف زین‌العابدین مراغه‌ای، راهداران بی‌سواد گمرک، حتی قادر به خواندن «پته» کالای یک کاروان شتر حامل خشکبار نبودند. (مراغه‌ای، ۱۹۰۳، ۱۴۰)<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> یک نکته ظریف و جانبی این ماجرا، از این قرار است که اگر در دوران حیات صنعت چاپ نوین، تعداد باسوادان ایران در زمان مشروطه در این حد نازل بوده است، پس سخن موقن درست می‌نماید که، تعداد باسوادان در ایران قدیم، از تعداد انگشتان یک دست بیشتر نبوده است. (موقن، ۱۳۹۹ الف، ۲۲۰)



به‌علاوه، این جمعیت بی‌سواد پراکنده در کشور، از ابزارهای ارتباطی و مراسلاتی بسیار محدودی برخوردار بودند و با تأخیر زیاد از جریان تحولات در مرکز مطلع می‌شدند.

## ۲) تاریخ‌نگاری ایرانشهری و «درون مشروطه»

نقش نهاد روحانیت و نمایندگان آن از جمله آخوند خراسانی و شیخ مازندرانی در پیروزی نهضت مشروطه مبرهن است، اما روایت ایرانشهری درباره آن اغراق می‌کند.

به عنوان نمونه، پیش‌تر<sup>۱</sup> نظرات برخی منتقدان درباره محتوای کتاب میرزای نائینی و مبالغه‌های انجام شده درباره آن مطرح شد. اینک صرف‌نظر از محتوای کتاب، به سراغ زمانبندی حضور آن در رخداد‌های مشروطه می‌رویم.

هم‌چنان که می‌دانیم، یک روحانی به نام میرزا محمد حسین نائینی، کتابی را با نام عربی «تنبيه الامة و تنزيه الملة» منتشر می‌کند که ترجمه آن به زبان پارسی به این معناست: «ملت را بیدار کن و دین را اعتلا بخش.»

درباره این کتاب این‌طور ادعا کرده‌اند که یکی از اسباب اصلی پیروزی نهضت مشروطه بوده است و نقش مهمی در مقابله با دعاوی مشروعه‌خواهان و در رأس همه آن‌ها، شیخ فضل‌الله نوری ایفا می‌کند. به عنوان نمونه، طباطبایی درباره او می‌نویسد:

میرزا محمد حسین نائینی، با تدوین رساله تنبيه الامة و تنزيه الملة، که به تأیید آخوند خراسانی نیز رسیده بود، به دفاع از کلیت اصول مشروطیت برخاست و مشروعیت نظام حکومت قانون را تثبیت کرد ... تنبيه الامة صرف بیانیه‌ای در دفاع از مشروعیت نظام مشروطه نبود. بلکه رساله‌ای مهم در اندیشه سیاسی در محدوده نظریه حکومت جور شیعی بود ... میرزای نائینی کوشش کرده است تا با سود جستن از مقدمات نظری فقهی و اصولی با نشان دادن وجوه فساد نظرات شیخ فضل‌الله، طرحی از یک نظریه شیعی حکومت را نیز عرضه کند. (طباطبایی، ۱۳۹۵ و ۴۸۳ و ۴۸۲)

در حالی که واقع ماجرا از این قرار است کتاب مزبور، سه سال پس از صدور فرمان مشروطیت و یک سال پس از به توپ بستن مجلس در نجف نگاشته شده و در بغداد منتشر می‌شود. پیش از انتشار این کتاب، مجلس شورای ملی اول سه دوره را (از دال شورای اول در ۱۳۲۴ ه.ق. تا دال شورای سوم ۱۳۲۶ ه.ق.)<sup>۲</sup> برگزار کرده و مصوبات بسیار مهمی داشته است.

در واقع نگارش کتاب در فروردین ماه ۱۲۸۸ (ربیع‌الاول ۱۳۲۷ ه.ق.) به پایان رسیده است. (ورعی در نائینی، ۱۴۰۱، پاورقی ۲۲) بنابراین اگر فرض را بر آن بگذاریم که کتاب بی‌درنگ از حوزه علمیه نجف برای ناشری در بغداد ارسال شده باشد - چرا که

<sup>۱</sup> در «فصل هشتم - بخش ۵ - الف - نظریه‌های متفاوت درباره یک نمونه تاریخی»،  
<sup>۲</sup> برای مطالعه جزئیات مصوبات و عملکرد مجلس شورای ملی اول در این سه دوره، رجوع کنید به: (میرزا صالح، ۱۳۸۴)

محل انتشار کتاب بغداد بوده است - و سپس، ناشر مربوطه، بلافاصله عملیات ویراستاری، حروفچینی<sup>۱</sup>، چاپ و صحافی کتاب را آغاز کرده باشد، در خوشبینانه‌ترین حالت ممکن، کتاب در خرداد یا تیر ماه ۱۲۸۸ در بغداد منتشر و آماده توزیع شده است.<sup>۲</sup>

جدول (۲۳): برخی مواعید مهم پس از صدور فرمان مشروطیت		
میلادی	خورشیدی	
	هجری قمری	
دهه ۱۸۶۰	دهه ۱۲۴۰	
	دهه ۱۲۸۰	
۱۱ فوریه ۱۸۷۱	۲۲ بهمن ۱۲۴۹	
	۲۰ ذی‌القعدة ۱۲۸۷	
۱۸۸۳	۱۲۶۲	
	۱۳۰۰	
۵ آگوست ۱۹۰۶	۱۳ مرداد ۱۲۸۵	
	۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴	
۷ اکتبر ۱۹۰۶	۱۴ مهر ۱۲۸۵	
	۱۸ شعبان ۱۳۲۴	
۲۶ مه ۱۹۰۸	۵ خرداد ۱۲۸۷	
	۲۴ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶	
۲۰ جون ۱۹۰۸	۳۰ خرداد ۱۲۸۷	
	۲۰ جمادی‌الاول ۱۳۲۶	
۲۳ جون ۱۹۰۸	۲ تیر ۱۲۸۷	
	۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۷	
آوریل ۱۹۰۹	فروردین ۱۲۸۸	
	ربیع‌الاول ۱۳۲۷	
۱۳ الی ۱۶ جولای ۱۹۰۹	۲۲ الی ۲۵ تیر ۱۲۸۸	
	۲۴ الی ۲۷ جمادی‌الثانی ۱۳۲۷	
۳۱ جولای ۱۹۰۹	۹ مرداد ۱۲۸۸	
	۱۳ رجب ۱۳۲۷	

<sup>۱</sup> پیش از تولد روش‌های نوین چاپ طی دهه‌های اخیر، روش متداول برای چاپ کتاب‌ها و نشریات، «حروفچینی» بود. در آن روش، قطعات سربی داری حروف برجسته متناسب با متن هر صفحه کنار یکدیگر و در درون یک قاب به صورت دستی و فیزیکی چیده می‌شد. سپس این حروف به جوهر آغشته شده و در تماس با کاغذ، عمل چاپ یک برگه آزمایشی انجام می‌شد. در صورت تأیید برگه، تعداد مورد نیاز از آن صفحه چاپ می‌شد. بنابراین چاپ هر صفحه، مستلزم تکرار این عملیات وقت‌گیر بود.

<sup>۲</sup> ناشران امروزی برای انجام همین عملیات، ضمن استفاده از انواع رایانه‌ها، نرم‌افزارها و تجهیزات چاپ دیجیتال به چندین ماه وقت برای انتشار کتاب نیاز دارند.

افزون بر این، متن «کتاب تنبیه‌الامة میرزای نائینی» آسان‌فهم نیست و طبعاً، مطالعه و تحلیل آن توسط اهل نظر، و اثرگذاری آن بر وقایع جاری کشور، مستلزم صرف زمان بوده است.

در این صورت، فاصله انتشار کتاب در بغداد (مثلاً در خرداد یا تیرماه ۱۲۸۸) تا فتح تهران توسط مجاهدان مشروطه‌خواه در تیر ۱۲۸۸ و اعدام شیخ فضل‌الله نوری در مرداد ۱۲۸۸، به قدری کوتاه و متداخل است که به نظر نمی‌رسد که «کتاب تنبیه‌الامة میرزای نائینی»، اثری روی این وقایع و روند شتابان این تحولات داشته باشد.

به بیان ساده، احتمالاً پیش از انتقال نخستین نسخه‌های کتاب از انبار چاپخانه «بغداد» به کتابفروشی‌های «طهران»، شیخ فضل‌الله پیشاپیش بر سر دار رفته بود.

در واقع به همین دلیل، در برخی از منابع گفته شده است که میرزای نائینی به محض باختر شدن از اعدام شیخ فضل‌الله نوری، دستور جمع‌آوری کتابش را صادر می‌کند تا مراتب اعتراضش را نسبت به این واقعه نشان دهد. هم‌چنین، نائینی از این طریق می‌کوشد تا اختلاف خود را با مشروطه‌طلبان نشان داده و مرزبندی تئوریک خودش را با ایشان حفظ کند.

از جمله سید جواد ورعی مصحح کتاب تنبیه‌الامة نائینی، معتقد است که به رغم تکذیب «ماجرای جمع‌آوری کتاب» توسط یکی از فرزندان نائینی در سال‌های اخیر، وقوع این رویداد با استناد به اخبار در دست، امری محتمل به نظر می‌رسد. (ورعی در نائینی، ۱۴۰۱، ۲۲ و ۲۱)

### ۳) تاریخ‌نگاری ایران‌شهری و نظام الیگارش‌ی

پنج سال پیش از امضای قانون مشروطه، امتیاز نفت بخش‌های جنوبی کشور، به یک سرمایه‌گذار خارجی به نام ویلیام ناکس داریسی واگذار شده بود. او در سال ۱۲۸۰ خورشیدی (۱۹۰۱ میلادی)، هم‌زمان با تحصیل این امتیازنامه، مبلغ ۵۰,۰۰۰ پوند استرلینگ به دولت شاهنشاهی می‌پردازد و ۲۰,۰۰۰ پوند استرلینگ هم به صورت سهام در اختیار صاحب‌منصبان دولتی بانفوذ قرار می‌دهد و مکلف می‌شود تا ۱۶ درصد از سود شرکت خود را در ایران و سایر نقاط جهان به دولت ایران پرداخت کند. (آبراهامیان، ۱۳۹۳، ۲۹)

هفت سال پس از صدور امتیازنامه داریسی و دو سال پس از تصویب قانون مشروطه، یعنی در تاریخ ۵ خرداد ۱۲۸۷ خورشیدی (۲۶ ماه مه ۱۹۰۸)، برخورد مته‌حفاری به صخره‌های درون چاه، سبب می‌شود تا حفاری‌های متعدد به ثمر بنشینند و نفت با فشار زیادی از درون نخستین چاه نفتی ایران فوران کند. (فاتح، ۱۳۹۸، ۲۵۸)

بدیهی بود که در نهاد سلطنت، «مبانی لیبرالیستی مشروطه» مخالفانی جدی داشته باشد و مؤلفه‌هایی مانند «برابری حقوق افراد» را برنتابند. چرا که عمری دراز بود که با آنکا به «عرف و سنت»، از «نابرابر» بودن حقوق افراد جامعه ارتزاق می‌کردند و فربه بودن روزی ایشان، در گرو همان «نابرابری» بود. در جریان نهضت مشروطه، الیگارش‌ی

حاکم بر کشور نیز برقراری سازشی موقتی و تاکتیکی با مشروطه‌طلبان راه، به نزاع با ایشان ترجیح داده بودند. اما این پایان ماجرا نبود. به توصیف زیباکلام:

فراموش نکنیم که در جریان انقلاب، حتی یک قطره خون نیز از بینی یکی از رجال قاجار سرازیر نشد. به تعبیر علمای جامعه‌شناسی سیاسی، قدرت قبلی یا Ancient regime، دربار قاجار، نهاد سلطنت، بروکراسی، اشرافیت، خوانین، ملاکین، رؤسای قبایل و عشایر و در یک کلام الیگارشسی حاکم؛ دست‌نخورده باقیمانده بود. کاملاً طبیعی است که دیر یا زود الیگارشسی حاکم در مقابل مشروطه یا نظام جدید به صف‌آرایی می‌پرداخت. امری که به فردا نکشید و از همان روز نخست مشروطه ظاهر شد. (زیباکلام، ۱۳۹۷، ۳۷۱)

اعطای امتیازنامه داری، هم‌چون امتیازنامه‌های متعدد صادر شده توسط مظفرالدین‌شاه، منبعی برای تأمین درآمد برای دولت محسوب می‌شد و فوران نخستین چاه نفتی در ایران نیز، نویدبخش دستیابی به ثروت جدیدی برای نجات «اقتصاد ورشکسته» در زمان قاجار بود.

افزون بر منابع حاصل از این‌گونه امتیازنامه‌ها، تحصیل مالیات و دریافت انواع خراج از مبادی گوناگون در کشور، منبع مالی مهم دولت شاهنشاهی به شمار می‌رفت. این خراج‌ها به مناسبت‌های مختلف و از جمله بابت واگذاری زمین‌ها، مراتع، باغ‌ها و سایر اموال و املاک عمومی به افراد به دست می‌آمد.

اما با پیروزی مشروطه و تشکیل مجلس، اعطای امتیازنامه‌ها ممنوع شده و رسیدگی به جزئیات مالی امتیازنامه‌های پیشین نیز در دستور کار مجلس قرار می‌گیرد. هم‌چنین، واگذاری تیول نیز ممنوع شده و درصد بهره مالکانه تغییر می‌یابد. در عمل، دریافت مطالبات دولت از تیولداران و مستأجران املاک دولتی به تعویق می‌افتد. به دستور مجلس، مقرری اهالی دربار کاهش یافته و به موازات، مقررات مالی دیگری در کشور جاری می‌شود.

در نتیجه، در زمان به توپ بستن مجلس، درباریان، تنها ناراضیان آن ایام نبودند، بلکه «هزاران کشاورز، مستمری‌بگیر، مستخدم، مقاطعه‌چی، مال‌دار (خرکچی و قاطردار)، پادو، نوکر، کارگر آشپزخانه و قاطرخانه، فراش، میراب و ...» مبدل به معترضان اقتصادی آن ایام می‌شوند. (آبراهامیان در زیباکلام، ۱۳۹۷، ۳۷۷)

#### ۴) تحلیل مشروطه

تحلیل طباطبایی درباره علت پیروزی و شکست مشروطه، قانع‌کننده نیست و دلایل آن را باید در شالوده نظری او جست‌وجو کرد. به سخن دیگر، طباطبایی نظریه «سنت قدماپی» و «ایرانشهری» خود را مبنا قرار داده و سپس می‌کوشد تا ماجرای «مشروطه» را متناسب با آن جفت و جور سازد. در حالی که، بنا به دلایل زیر می‌توانیم منتقد تحلیل او از مشروطه (به طور خاص) و دستگانه نظری‌اش (به طور عام) باشیم:

برجسته نمودن سهم روحانیانی نظیر نائینی‌ها و خوار شمردن نقش لیبرال‌ها در شکل‌گیری مشروطه (از امین‌الضرب‌ها گرفته تا آخوندزاده‌ها)، کوششی برای شکل دادن به چارچوب «سنت قدمایی» بوده است. در حالی که میرزای نائینی و روحانیانی هم‌چون او، برخلاف مشروطه‌طلبان اهداف دیگری را در سر می‌پروراند و این امر ناشی از تلقی متفاوت ایشان از مفاهیمی نظیر قانون، مساوات، آزادی و حکومت مشروطه بود. از این رو همراهی آنان با مشروطه‌طلبان، چیزی فراتر از یک مصالحه سیاسی، تاکتیکی و موقت نبود.<sup>۱</sup> فریدون آدمیت در این باره می‌نویسد:

او [آیت‌الله سید محمد طباطبایی] به‌راستی معترف است که ملایان مبتکر مفهوم مشروطیت نبودند، بلکه تحت تأثیر و تلقین افکار ترقیخواهان دل به مشروطیت بستند ... خلاف آن‌چه آن مجتهد روشن ضمیر گفته، «ترتیب مشروطیت» را روحانیان «برقرار» نکردند. بلکه در حد خود سهم معینی داشتند. ادعای ملایان و ملازادگان و تاریخ‌نویسان در این قضیه تاریخی اعتباری ندارد. (آدمیت، ۱۴۰۰، ۲۲۶)

ماشاء‌الله آجودانی نیز دست‌یابی به مصالحه سیاسی مشروطه را، یکی از دستاوردهای درخشان مشروطه‌خواهان در تعامل با روحانیت می‌داند و در این باره می‌نویسد:

این نوع تقلیل دادن‌ها و تطبیق دادن‌های اصول و موازین مشروطیت با اصول و قوانین شرع، داستان درازدامنی دارد. شگفت‌آور این است که روشنفکران ایرانی نخستین گروهی بودند که درست یا نادرست اما آگاهانه برای پیشبرد مقاصد سیاسی‌شان و به‌جهت ملاحظه امکانات و شئونات جامعه ایرانی، دست به چنین کاری زدند و تلاش دردناکی را آغاز کردند. (آجودانی، ۱۴۰۲، ۴۰)

به زعم آجودانی، این «روشنفکران ایرانی» بودند که موفق شدند تا با ابتکار عمل خود، «نهاد سلطنت» و «نهاد روحانیت» را مجاب یا وادار به مصالحه‌ای سیاسی کنند و سبب شوند تا پروژه مشروطه، به نتیجه فرخنده‌ای رهنمون شود.

رویداد مشروطه در ایران، نه تنها مقوم ادعای طباطبایی درباره «اندیشه ایران‌شهری» نیست، بلکه شاهدهی تمام عیار بر نادرستی و نقض آن است. در یک بزنگاه تاریخی نظیر مشروطه، ساکنان هر کدام از خطه‌های سرزمین ایران (مانند مردمان ساکن تهران، تبریز، خوزستان، گیلان، بلوچستان، کردستان یا لرستان)، با اتکا به ملاحظات و مبانی اندیشه خود (و نه اندیشه ایران‌شهری)، با مشروطه مواجه شده‌اند. این داده‌های تاریخی نشانگر سست بودن نظریه «سنت قدمایی» به عنوان رشته اتصال جامعه ایرانی در زمان مشروطیت و هم‌چنین رد این ادعاست که اندیشه ایران‌شهری در پیروزی مشروطه نقش داشته است. (جزئیات بیش‌تر را در بخش ۱ همین پیوست مطالعه کنید)

<sup>۱</sup> جزئیات بیش‌تر را در «فصل هشتم - بخش ۵ - الف - نظریه‌های متفاوت درباره یک نمونه تاریخی» مطالعه کنید.

هر تحلیلی درباره دلایل پیروزی یا شکست مشروطه، در غیاب یک ارزیابی اقتصادی از اوضاع آن زمانه، و مطالعه آثار آن بر مواضع و افکار ذینفعان، تحلیلی نیمه‌کاره و ناقص است و تحلیل طباطبایی فاقد چنین ملاحظاتی است. (جزئیات بیش‌تر را در بخش ۲ همین پیوست مطالعه کنید)

طباطبایی «اسلام سیاسی» را یک استثنای قرن بیستمی می‌داند، در حالی که برخلاف ادعای طباطبایی، ما دلایلی بیش‌تری در دست داریم که «اسلام سیاسی» را قاعده، و «اسلام غیر سیاسی» را مستثنایی در تاریخ اسلام بدانیم. طباطبایی با همین سوءتفاهم درباره «اسلام سیاسی»، به سراغ علی شریعتی، روشنفکران و ایدئولوژی‌ها و هم‌چنین تحلیل انقلاب ۵۷ می‌رود.

او جریان روشنفکری و ایدئولوژی‌های سیاسی در ایران را علت‌العلل مشکلات جامعه ایرانی می‌داند، اما فراموش می‌کند که همه کشورهای توسعه‌یافته در جهان (اعم از اسلامی یا غیراسلامی) با وجود همین جریان‌های روشنفکری و ایدئولوژی‌های سیاسی به توسعه دست یافته‌اند. (برای مطالعه بیش‌تر به سراغ «پیوست ۱ - تجربیات منحصربه‌فرد توسعه» بروید)



## پیوست ۴: افسانه «وحدت در کثرت»

شیوه اداره امور سرزمین‌های پهناور تحت تسلط پادشاهان ایرانی در دوره باستان، مبتنی بر یک نظم سیاسی غیر متمرکز (یا با اغماض فدراتیو) بود. به شرحی که پیش‌تر گفته شد،<sup>۱</sup> سرزمین تحت سیطره هخامنشیان مشتمل بر حدود ۳۰ ساتراپ (خُشترپاؤن) و نوع حکومت سیاسی‌شان فدراتیو بوده است. (هژبری نوبری و دیگران، ۱۳۸۹، ۲۰۳) (کرون، ۱۴۰۲ الف، ۲۵۵)

به توصیف پیروز مجتهدزاده، نظام فدراتیو مزبور نخستین تجربه حکمرانی از این نوع در تاریخ جهان بود و گستره آن از هندوستان در شرق آغاز شده و در غرب، به گیت یا همان مصر کنونی منتهی می‌شد. هر کدام از ایالت‌ها یا ساتراپ‌ها، دارای پادشاهانی خودمختار بودند و هر ساتراپ، تشکیلات حکومتی جداگانه و مستقل از مرکز داشت. مجتهدزاده در ادامه می‌نویسد:

بنیان‌گذار این حکومت فدرال، کوروش بزرگ (۵۵۹ الی ۵۲۹ ق.م) نخست برکشور پارس (بخش جنوبی ایران) در امپراتوری مادها (۷۰۹ الی ۵۵۹ ق.م) شاهی داشت. وی و جانشینانش، این حکومت را گستراندند و فدراتیو تازه‌ای پدید آوردند. (مجتهدزاده، ۱۴۰۲، ۳۴۷)

ادعا شده که این رویکرد حکمرانی، برگرفته از آموزه‌های آشوری بوده است و سپس در دوره مادها تکامل می‌یابد. شاهنشاه به عنوان شاه شاهان به حکومت‌های محلی مشروعیت می‌داد و متقابلاً، مشروعیت خودش را از آن‌ها کسب می‌کرد. در این الگوی حکمرانی، حکومت‌های مستقر در مناطق جغرافیایی گوناگون، ضمن حفظ خودمختاری، از حکومت مرکزی تبعیت می‌کردند. (خازنی و دیگران، ۱۴۰۰، ۶۷ و ۶۶)

تا بدین‌جا با استناد به آثار هگل و موریس دوورژه<sup>۲</sup>، روایت طباطبایی درباره وجه سیاسی ماجرا، با روایت بقیه «شبهت» دارد. به جز آن که طباطبایی، عزم خود را جزم کرده تا نامی از «نظام حکمرانی غیرمتمرکز» نبرد و به سخن گفتن از «شاه شاهان» اکتفا کند و آن رویکرد «فدراتیو» را «وحدت در کثرت» بنامد.

البته رابطه سیاسی «مرکز - پیرامون» در نظام حکمرانی هخامنشیان، حتا در «عرصه سیاسی» نیز توأم با توافق و بردباری نبوده است و ادعا می‌شود که همواره شورش‌ها و نارضایتی‌هایی بر علیه سیطره پارسیان در ساتراپ‌ها رخ می‌داده است. به عنوان نمونه،

---

<sup>۱</sup> در «پیوست ۲، بخش ۴ - ب - ساختار حکمرانی هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان» مقدمات این بحث مطرح شد و افزون بر این، آن‌جا تأکید شد که در کاربست مفهومی نظیر «فدرالیسم»، لازم است تا هم‌چون سایر موارد، دچار زمان‌پریشی (آناکرونیسم) نشویم. چرا که واژه‌هایی نظیر «فدرالیسم» نیز در زمره مفاهیم دوران مدرن به حساب می‌آیند. از این‌رو، با در نظر گرفتن چنین ملاحظات، نظام حکمرانی غیرمتمرکز در دوره باستان را شبیه به یک نظام «فدراتیو» می‌دانیم. هم‌چنان‌که از تفاوت‌های بنیادین دموکراسی‌های یونان باستان با دموکراسی‌های دوران مدرن آگاهیم.



شورش ایونیان<sup>۱</sup> به همراهی شورش‌هایی در آئولیس<sup>۲</sup>، دوریس<sup>۳</sup>، قبرس<sup>۴</sup> و کاریا<sup>۵</sup>، در زمره این موارد شناسایی شده‌اند.

به‌علاوه، کلاوس شیپمان، این اوضاع را در دوره خاص ساسانیان به گونه دیگری شرح می‌دهد. به توصیف او:

تاریخ جامعه ساسانی بر پایه دو اساس کاملاً مقابل یکدیگر قابل مطالعه است. دو جبهه وجود داشت، که علی‌الدوام شکل می‌گرفتند؛ یکی قدرت مرکزی که تجسم آن شخص شاه شاهان بود، وی می‌کوشید قدرت خود را افزون‌تر کند، و طرف دیگر تیول‌داران بزرگ و گاهی سرداران، که از تجمع بیش از حد قدرت در دست شاه جلوگیری می‌کردند، بعضاً نیز می‌خواستند به زیان شاه بر قدرت خود بیفزایند. (شیپمان، ۱۳۸۶، ۸۷)

بنابراین تصویری که شیپمان نیز از ساختار قدرت و حکمرانی دودمان ساسانی ترسیم می‌کند، عمدتاً مبتنی بر کشمکش قدرت است و حتا در «عرصه سیاسی» نیز، شاهد آن تصویر رومانئیک «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» نیستیم.

پاتریشیا کرون نیز کتاب مهمی درباره وقایع پس از حمله «مهاجمان عرب» به ایران و سده‌های آغازین اسلام نگاشته است. او در نخستین برگ از این کتاب، در شرحی کوتاه از دلایل اضمحلال و سقوط سریع ساسانیان در برابر حمله «مهاجمان عرب» می‌نویسد:

گفته می‌شود این امپراتوری به سبب اختلاف شدید طبقاتی و فقدان هم‌پاری و حرص و آز و فساد روحانیان و دخالت‌شان در سیاست، ضعف‌های حکومت و فرسایش‌های ناشی از جنگ‌های بی‌هدف خسروپرویز، و در تحلیل نهایی، ورشکستگی مادی و معنوی طبقه حاکم برافتاد. (کرون، ۱۴۰۲، ب، ۲۳)

اما وجه غیرسیاسی ماجرا داستان دیگری دارد. در واقع سایر دعاوی مربوط به رواداری شاهان و شاهنشاهان، درباره ادیان، نژادها، اقوام و نظایر آن، گمانه‌هایی بیش نیستند. داعیه‌هایی که ممکن است به‌منظور منزه جلوه دادن نظام شاهنشاهی آن دوران بیان شده باشد؛ چنان‌که همه حاکمان در طول تاریخ بشر، در وصف نیکویی خود بسیار چیزها گفته و نوشته‌اند. طباطبائی در این‌جا به آراء کلاریس هرن‌اشمیت<sup>۶</sup> توسل جسته و به نقل از او می‌نویسد:

«در نظر پارسیان هیچ چیزی به اندازه اجرای اصول قانونی و، بیش‌تر از آن، هاله‌ای که قانون‌مداری ایجاد می‌کرد، جذاب نبود.» (هرن‌اشمیت در طباطبائی، ۱۳۹۷، ۲۰۲)

<sup>1</sup> Ionian Revolt

<sup>2</sup> Aeolis

<sup>3</sup> Doris

<sup>4</sup> Cyprus

<sup>5</sup> Caria

<sup>6</sup> Clarisse Herrenschmidt

سپس طباطبایی مجدداً به اتکای ادعاهای هرن‌اشمیت این بحث را در آن‌جا چنین ادامه می‌دهد:

رفتار پادشاهان هخامنشی حتا در قلمرو دیانت توأم با برابری و پذیرش آئین‌های مصری بابلی توسط کورش، کمبوجیه و داریوش، بیش‌تر از آن‌که امری دینی باشد، تدبیری سیاسی به‌شمار می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۹۷، ۲۰۲)

در واقع این‌طور به نظر می‌رسد که برای اثبات وجود پدیده «وحدت در کثرت» در حوزه دیانت، ظاهراً تنها به ادعای هرن‌اشمیت در کتاب نظریه انحطاط طباطبایی اکتفا شده است.

بنابراین خلاصه ماجرا از این قرار است که یک آرایش سیاسی فدراتیو در دوران باستان وجود داشته که پس از شاهنشاهی ساسانی خاتمه یافته است. سپس در ایده‌آل‌ترین فرض ممکن، سوابق آن رویکرد سیاسی، مکتوب و مبدل به آموزه‌هایی برای آیندگان شده است. هر چند که این آموزه‌ها تقریباً هیچ‌گاه در ساختارهای سیاسی پس از ساسانیان به خدمت گرفته نشده است. در واقع نظام حکمرانی در ایران، غالباً غیرمتمرکز بوده است و این مسئله نیز ربطی به آرایش سیاسی فدراتیو در دوران باستان ندارد. این ساختار غیرمتمرکز بر اساس ضرورت دوران بوده است. افزون بر این، به خلاف ادعاهای آن مورخ فرانسوی (هرن‌اشمیت)، مدارکی در دست داریم که ثابت می‌کند، آن رواداری مذهبی و غیره نیز ادعایی شاهپسندانه پیش نبوده است.

یکی از استنادات مهم طباطبایی به مکتوبات ایرانشهری، «نامه تنسر»<sup>۱</sup> است. طباطبایی با اشاره به سطوری از این نامه، تصویری رؤیایی از نظام حکمرانی آن دوره عرضه می‌دارد و آن را نمونه‌ای از نیکویی، تسامح، مدارا و صیانت از حقوق رعیت معرفی می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۲۰۷)

اما طباطبایی فراموش می‌کند که خود او در جای دیگری برحسب تصادف، در همین نامه، از خشونت‌ورزی علیه دگران‌دیشان دینی پرده برداشته بود. واقع ماجرا از این قرار است که در دوره اردشیر بابکان، یک روحانی ارشد به نام تنسر، که بر مسند والاترین جایگاه مذهبی تکیه زده بود و به عنوان «هیریدان هیرید» شناخته می‌شد، نامه‌ای به گشنسب (پادشاه طبرستان، گیلان و ...) می‌نویسد و در آن نامه، از یک سو به تمجید پادشاه (یعنی مقام بالاتر خود) می‌پردازد و از سوی دیگر، وصیت می‌کند که گشنسب در مواجهه با دگران‌دیشان، از اعمال هرگونه خشونت‌ورزی و سخت‌گیری دریغ نکند. طباطبایی در این باره می‌نویسد:

تنسر شدت عمل اردشیر [بابکان] را در سرکوبی آنان که «در دین تأویل‌های نامشروع» می‌نهند، تأیید می‌کند، و حفظ نظم عالم و نسق جامعه را کاری بس مهم می‌داند. زیرا در نظر او حفظ نظم و نسق جز از راه دین و به دست پادشاه دین‌یارمکن نمی‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۱۶۴)

<sup>۱</sup> نامه تنسر به گشنسب (Letter of Tansar)

به سخن دیگر، به توصیه تنسر، و بنا به آموزه‌های اردشیر، هر خوانشی، به جز خوانش حکومتی از دین، مستوجب «شدت عمل» و داغ و درفش است.

پاتریشیا کرون، یکی از نکات قابل توجه در نامه تنسرا، ستایش او از اردشیر به خاطر «ویران کردن همه آتشکده‌ها به جز آتشکده‌های خود» می‌داند؛ (کرون، ۱۴۰۲، ب، ۵۰۴) آن‌چه در کانون توجه اردشیر قرار داشت، ایجاد قرائتی واحد از دین و مقابله با هرگونه تکثر دینی و دگراندیشی بود.

آیا این یک نمونه از همان آئین‌نامه‌های ایرانشهری نیست که قرار بوده تا راهنمای نسل‌های بعدی در امر «وحدت در کثرت» باشد؟

طباطبایی در ادامه این بحث توضیح می‌دهد که این ساختار سیاسی در غیاب شاهنشاهی باستانی، دگرگون شده و اذعان می‌دارد که:

می‌توان به طرح این نظریه خطر کرد که گرایش عمده در تحول دولت در ایران در دوره اسلامی، در عمل، در دهه‌هایی که پادشاه مقتدری در رأس امور قرار می‌گرفت، تثبیت وحدت و حذف کثرت‌ها بود. (طباطبایی، ۱۳۹۷، الف، ۲۰۵) تاکید از من است.

در واقع طباطبایی خوش ندارد تا به صراحت بگوید که آن نظام حکمرانی شبه‌فدراتیو یا به تعبیر او «وحدت نسبی در کثرت» رایج در دوره باستان، پس از چیرگی اسلام بر ایران و هم‌چنین در دوره استقرار حکومت‌های بعدی، برای همیشه خاتمه می‌یابد. بلکه می‌گوید پدیده «تثبیت وحدت و حذف کثرت‌ها» رخ داده است. «تثبیت وحدت و حذف کثرت‌ها» واقعاً به چه معناست؟ اگر کثرت‌ها حذف شوند، دیگر چه موضوعی برای وحدت باقی می‌ماند؟ وحدت، در میان عناصر متکثر معنی می‌دهد. اما در غیاب حذف کثرت‌ها، «وحدت» مَهْمَلی بیش نیست و معنایی به جز خودکامگی ندارد.

اما طباطبایی پرونده بسته شده «وحدت در کثرت سیاسی» را به شکل دیگری می‌گشاید و مدعی می‌شود که «عناصر وحدت‌بخش اندیشه ایرانشهری» با کمک زبان فارسی از سپهر سیاسی به ساحت ادب و عرفان منتقل می‌شود. به توصیف طباطبایی، این دگردیسی از طریق نگارش آئین‌نامه‌های ساسانی به زبان‌های فارسی و عربی انجام می‌شود.

پاتریشیا کرون نیز در کتاب «بیامبران بومی‌گرای ایران در سده‌های آغازین»، به تفصیل درباره ادیان تازه تأسیس شده در «ایران پس از اسلام» و منازعات قبایل معتقد به آن‌ها سخن گفته است. در تصویری که کرون برای مان ترسیم می‌کند، خبری از ایده روماننیک «وحدت در کثرت» نیست و هرگونه سازشی با دیگری، صرفاً ناشی از ترس و اجبار است. (کرون، ۱۴۰۲، ب)

بحران بزرگ بعدی در مواجهه با «کثرت»‌ها در جامعه ایرانی، مربوط به شکل‌گیری دولت متمرکز از ابتدای دهه ۱۳۰۰ (اوایل قرن بیستم) همزمان با شکل‌گیری دودمان

پهلوی است. بحرانی که «منکران هویت‌های قومی» مانند حمید احمدی نیز به آن معترف هستند.<sup>۱</sup>

کوشش برای شکل دادن به یک ملت - دولت به سبک مدرن، یا به تعبیر احمدی، «انتقال قدرت از یک دولت غیرمتمرکز به دولتی متمرکز»، تنش‌های قومی را به اختلافات مذهبی افزود.

در این دوره، مسائل قومی برجسته شده و به تعبیر ریچارد کاتم، مبدل به فرصتی برای شکل‌گیری چهار جنبش جدایی‌خواهانه در گیلان، خراسان، خوزستان و آذربایجان می‌شوند. (کاتم، ۱۴۰۲، ۱۱۹)

برای مطالعه بیشتر در این باره، به «پیوست ۲- بخش ۴ - ز - ساختار حکمرانی پهلوی اول و بخش ۴ - ح - ساختار حکمرانی پهلوی دوم» مراجعه کنید.

پیروان طباطبایی نیز به شاخ و برگ‌های این پدیده رؤیایی «وحدت در کثرت» می‌افزایند و به گونه‌ای از آن سخن می‌گویند که مخاطب تصور می‌کند که نوعی مدرنیته در ایران باستان حاکم بوده است.

به عنوان نمونه، عباس آخوندی در دفاع از ایده «وحدت در کثرت»<sup>۲</sup> طباطبایی می‌نویسد:

بازخوانی ایده قدیمی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت توسط طباطبایی، نقطه اتکای او برای رویارویی با دنیای مدرن بود. (آخوندی، ۱۴۰۱)

سخن آخوندی در این باب به چند دلیل محل ایراد است:

## ۱) تفاوت کثرت باستانی با کثرت دوران مدرن

چطور ممکن است که بازخوانی یک ایده پیشامدرن، مددکار ما در دنیای مدرن و معاصر باشد؟ پاسخ این است که، تحقق این رؤیا اولاً مستلزم بزرگ‌نمایی از یک رویداد باستانی مبهم است. دیگر این که، چنین رؤیایی تنها با توسل جستن به آناکرونیسم (زمان‌پریشی) میسر است.

عباس آخوندی معنای «کثرت» را، در پیش و پس از مدرنیته، هم‌سان فرض می‌کند. درحالی که «کثرت تاریخی اقوام» در ایران باستان - به فرض اینکه این ادعای تاریخی موثق باشد - هیچ نسبتی با معنای «کثرت دوران مدرن» ندارد.

<sup>۱</sup> حمید احمدی در این باره می‌نویسد: «جامعه ایران در اوایل قرن بیستم شاهد یک تحول مهم اجتماعی- سیاسی بود. انتقال قدرت از یک دولت غیرمتمرکز به دولتی متمرکز و بوروکراتیک فرآیندی مشکل‌آفرین بود.» (احمدی، ۱۴۰۰، ۲۳۳)، «واقعیت آن است که ظهور دولت مدرن و انحصار قدرت از سوی آن سرآغاز بحران مشارکت در ایران بود. این مسئله را می‌توان ضمن مقایسه دولت مدرن با دولت سنتی غیرمتمرکز قبل از آن روشن ساخت.» (احمدی، ۱۴۰۰، ۳۷۶)

<sup>۲</sup> برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۲۰۴ و ۶۵)

در دوران مدرن، آنچه سبب پذیرش «تکثر» و همزیستی با «متکثران» می‌شود، ظهور فردگرایی، خودآیینی، سوژگی و وجاهت یافتن شناخت و معرفت فردی است و در نتیجه، رواداری، تسامح و مدارا با دگراندیشان، از تبعات چنین تحولی است. به بیان دیگر، تبلور «کثرت» در دوران مدرن، ریشه در پیدایش فرد به مثابه سوژه خودمختار دارد.

در حالی که جامعه ایرانی در دوران باستان، هم‌چون سایر جوامع پیشامدرن، نه قادر بوده تا معنای فردگرایی را دریابد، و نه تسامح و مدارا با دگراندیشان را در پیشینه و کارنامه خود داشت.

به این اعتبار، به خدمت گرفتن الگوی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» در دوران ایران باستان، دال بر کاربست نوعی نظم سیاسی در ساماندهی امور در سرزمین‌های پهناور آن دوران بوده است و به بیان دیگر، مضمون «تکثر» در «ایده قدیمی وحدت در کثرت» دلالت بر پذیرش تکثر اندیشه ندارد و با مضمون «تکثر» در جامعه‌شناسی جدید در دوران کنونی متفاوت است.

## ۲) کشمکش برای منابع مشترک سرزمینی

امکان‌پذیری و پایداری ایده «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» از منظر اقتصادی و سیاسی، مستلزم برخورداری از توازن قوا میان «متکثران» است. اما پس از دوره باستان، آن «متکثرانی» که قرار بوده تا مطابق آن ایده باستانی «وحدت» کنند، هیچ‌گاه از قوای سیاسی و اقتصادی همسان و متوازی در طول تاریخ برخوردار نبوده‌اند.

پیدایش و گسترش «مازاد اقتصادی»<sup>۱</sup> و بهره‌مندی از منابع مشترک سرزمینی (هم‌چون نفت، معادن و ...) طی یک‌صدسال گذشته نیز، بر «عدم توازن قوای سیاسی و اقتصادی» افزوده است. از این‌رو «متکثران» به جای «وحدت»، کوشیده‌اند تا هر کدام سهم بیش‌تری از منابع عمومی مشترک را تصرف کنند.

وانگهی، «دین» نیز به‌جای آن‌که از الگوی رمانتیک «وحدت در عین کثرت» پیروی کند، برخی اوقات، مبدل به ابزاری برای کسب کشمکش قدرت و ثروت شده است. بنابراین یک سده است که شاهد توسعه ناموزون، تبعیض و وجود بخش‌های محروم در مناطق غیرمرکزی بوده‌ایم. پدیده‌ای که آن را «مرکز-پیرامون» می‌نامیم.<sup>۲</sup>

## ۳) «وحدت در کثرت» از افسانه تا واقعیت

به نظر می‌رسد که در سرتاسر تاریخ این سرزمین، از دوران باستان تا کنون، موارد متعددی از نقض ایده باستانی «وحدت در کثرت» را سراغ داشته باشیم:

<sup>۱</sup> economic surplus

<sup>۲</sup> رضا کاظم‌زاده، نظام سلسله‌مراتبی در فرهنگ ایرانی را متأثر از چهار تفاوت بنیادین، شامل، تفاوت جنسیتی، تفاوت کودک و بالغ، تفاوت‌های دینی و تفاوت‌های قومی می‌داند و کارهای پژوهشی ارزشمند او در این حوزه، شایان توجه است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (کاظم‌زاده، ۱۴۰۱)

نمونه اول: در «اجلاس هفته وحدت»، علمای شیعه و سنی حاضر به خواندن نماز مشترک با یکدیگر نیستند و در یک زمان و زیر یک سقف، دو نماز جماعت جداگانه برگزار می‌کنند. (فرارو، ۱۳۹۳) در واقع به رغم این که آمران سیاسی این رویداد، تکلیف می‌کنند تا علمای شیعه و سنی، وحدت خود را به نمایش بگذارند؛ اما آموزه‌های فرهنگی و باورهای دینی، تعارضات درونی میان این شاخه‌ها را به نمایش می‌گذارد. طبعاً بروز این تعارضات، میان علمای شیعه و سنی، که «پیامبر»، «کتاب آسمانی» و «قبله مشترک» دارند، نشان می‌دهد که حضور نمایندگان کلیمی و مسیحی در مجلس، صرفاً یک «ماجرای سیاسی» بیش‌تر نیست و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند نشان‌گر پدیده فرهنگی «وحدت در عین کثرت» تلقی شود.

نمونه دوم: بیش از چهار دهه است که بهره‌مندی از خدمات یک وزیر یا یک استاندار مسیحی یا سنی بلوچ را تجربه نکرده‌ایم. چنان‌که محسن رهای از نمایندگان پیشین مجلس شورای اسلامی در این باره معترف بود که:

ما در سطح کشور یک وزیر از اهل سنت نداریم در حالی که ۷ تا ۱۰ میلیون جمعیت ما برادران اهل سنت هستند. کدام قانون و شرع می‌گوید که برادران سنی نمی‌توانند وزیر شوند؟ ما حتی یک استاندار در استان‌های سنی نشین از برادران اهل سنت نداریم چون عده‌ای موافق نیستند که سنی‌ها استاندار شوند این مهم‌ترین نقض حقوق بشر است. (رهای، ۱۳۹۶)

مولوی عبدالحمید امام جمعه اهل سنت زاهدان نیز ضمن اشاره به این مطلب که ۲۰ درصد جمعیت کشور سنی هستند، به انواع تبعیض‌های مذهبی در ایران اشاره کرده و می‌گوید:

در نیروهای مسلح و انتظامی که وظیفه دفاع از کشور و برقراری نظم و امنیت را بر عهده دارند، اهل سنت استخدام نمی‌شوند. در حالی که در رژیم گذشته بسیاری از اهل سنت دارای درجه‌ها و مراتب عالی نظامی و انتظامی بوده‌اند ... اهل سنت تأثیر بسزایی در برقراری وحدت و امنیت ملی داشته و دارند، اما در طول ۳۳ سال انقلاب، در کابینه هیچ دولتی حضور نداشته، هیچ مسئولیت و مدیریت کشوری به آنان واگذار نشده، به هیچ یک از نمایندگی‌ها و سفارت‌خانه‌های جمهوری اسلامی در کشورهای دیگر راه نیافته‌اند و در مدیریت‌های منطقه‌ای و استانی به‌طور مساوی و عادلانه به‌کار گرفته نشده‌اند. (عبدالحمید، ۱۳۹۰)

نمونه سوم: مواجهه جامعه ایرانی با بهائیان طی یک و نیم سده گذشته (از دوران حکومت قاجار تا کنون)، نشانه دیگری مبتنی بر نقض ادعای «وحدت در عین کثرت» است.

آرش صفری در اثر پژوهشی خود شرح داده است که بهائیت، چگونه متهم به بدعت‌گذاری در مبانی اصول شده است. از منظر برخی از اهل تشیع و اهل تسنن، مبانی بهائیت ناقض اصل خاتمیت پیامبر اسلام است. (صفری، ۱۴۰۲، ۳۰۲ - ۲۹۷) اما با

کمال تأسف، منازعه میان «اهل تشیع و تسنن» با «بهائیت»، همواره یک جدال نظری و تئوریک نبوده است و در اغلب موارد به خشونت کشیده شده است.

چنان‌که در دوران ناصرالدین‌شاه، چند صدنفر از بابیان در شهرهای مختلف قتل عام می‌شوند که برخی از آن‌ها با مدیریت امیرکبیر صورت می‌پذیرد. افزون بر این، سید علی محمد شیرازی ملقب به باب نیز، در ۱۷ تیر ۱۲۲۹ به فرمان امیرکبیر اعدام می‌شود. ادعا شده که در زمان وقوع این رویدادها، جاستین شیل<sup>۱</sup> نماینده دولت انگلیس در تهران، به این اقدام دولت ایران اعتراض می‌کند، و آن را اقدامی غیرانسانی می‌نامد.

گفته شده که پیش از انقلاب ۵۷ نیز، علمای دینی برجسته‌ای نظیر محمد تقی فلسفی و آیت‌الله حسین بروجردی، اقدامات ستیزه‌جویانه متعددی را بر علیه بهائیان سازماندهی می‌کردند. (خلجی، ۱۳۹۹، ۵۹۶) (براون، ۱۴۰۱) (پرینچی، ۲۰۰۷)

نمونه چهارم: برخورد با اهالی عرفان، شاخه‌های تصوف و دراویش، اعم از اعمال محدودیت‌ها و برخوردهای قضایی با پیروان این شاخه‌ها، نه تنها بیان‌گر پدیده فرهنگی «وحدت در عین کثرت» نیست، بلکه نشان می‌دهد که حداقلی از بردباری و تسامح در مواجهه با این فرقه‌ها وجود نداشته است. این تعارضات، پیش از انقلاب ۵۷ نیز وجود داشتند، اما در آن ایام، معارضان از پشتوانه‌های سیاسی کافی برای اقدام عملی برخوردار نبودند. اما طی چهار و نیم دهه اخیر، این برخوردها با حمایت بخشی از جامعه مذهبی ایرانی، نمایان‌تر شده‌اند.

نمونه پنجم: عدم امکان انتخاب اسامی محلی و غیر فارسی، برای نام‌گذاری فرزندان تازه متولد شده، از جمله تبعیض‌های قومی در جامعه ایرانی است. به عنوان نمونه، میلاد بالسینی و عسگر اکبرزاده گزارشی را درباره مشکلات انتخاب و ثبت نام‌های تورکی در ثبت احوال ایران منتشر کرده‌اند که حکایت از چنین تبعیض‌هایی دارد. به توصیف بالسینی و اکبرزاده، سازمان ثبت احوال اسامی تورکی را بیگانه می‌خواند و والدین کودکان را وادار می‌کند تا صرفاً یکی از اسامی مورد تایید ثبت احوال را برای فرزندانشان انتخاب کنند. بالسینی و اکبرزاده در این باره می‌نویسند:

خانواده فیض‌اله‌نژاد شهروند اهل ماکو از سال ۱۳۸۰ تا سال ۱۳۹۸ به مدت ۱۸ سال درگیر عدم صدور شناسنامه برای ۴ کودکشان بوده‌اند. خانواده فیض‌اله‌نژاد برای اولین کودکشان که حالا ۲۲ ساله است، نام «داملا» (Damla) را برگزیده بودند. اداره ثبت احوال ماکو در ابتدا این نام را به دلیل غیر ایرانی بودن مجاز ندانسته و از صدور شناسنامه به این نام ممانعت به عمل می‌آورد. خانواده فیض‌اله‌نژاد مجبور می‌شود تا مستندات مختلفی از منابع چاپی دال بر تورکی بودن این اسم و معنی آن را جمع آوری و به اداره ثبت احوال ماکو تحویل دهد. اداره نیز پس از چندین هفته معطلی، ملزم به صدور شناسنامه با نام مذکور می‌شود. آن‌ها برای دومین کودکشان که حالا ۱۷ ساله است نیز نام باشتورک (Baştürk) را برگزیده بودند. اداره ثبت احوال ماکو ۱۱ ماه از صدور شناسنامه با آن نام خودداری نموده و خانواده نهایتاً

<sup>1</sup> Justin Sheil

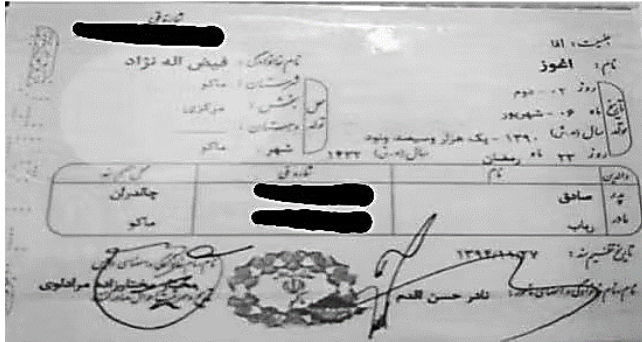
مجبور به انتخاب نام دیگری برای او شد. اکنون نیز ۴ سال است که سازمان ثبت احوال از صدور شناسنامه با نام چاغری ماناس (Çağrı Manas) برای چهارمین فرزند خانواده فیض‌اله‌نژاد به دلیل «غیر ایرانی بودن نام» مخالفت می‌نماید. آقای فیض‌اله‌نژاد تا کنون دو بار برای صدور شناسنامه فرزندشان با نام چاغری ماناس از ماکو به سازمان ثبت احوال کشور در تهران مراجعه نموده و در هر دو بار با مخالفت این سازمان مواجه شده است.

برخی از خانواده‌ها برای ملزم نمودن اداره ثبت احوال جهت صدور شناسنامه به کودکانشان با اسامی تورکی، علیه اداره شکایت نموده و گذریشان به دادگاه می‌افتد. طی سال‌های ۱۳۹۲ الی ۱۴۰۰ دو فرزند آقای عوض‌پور و همسرشان، شهروندان اهل تبریز، به دنیا آمده‌اند. خانواده عوض‌پور برای هر دو فرزندشان نام تورکی انتخاب نموده و به همین دلیل با مخالفت سازمان ثبت احوال جهت صدور شناسنامه مواجه شده بودند. آقای عوض‌پور برای دریافت شناسنامه با نام «آلپ آسلان» (Alp Aslan) برای فرزند دومشان که در آبان ۱۴۰۰ متولد شده بود، شکایتی علیه اداره کل ثبت احوال استان آذربایجان شرقی به علت امتناع این اداره از صدور شناسنامه به دلیل تورکی بودن اسم انتخابی تنظیم می‌کند. شعبه ۲ دادگاه عمومی حقوقی تبریز در ۲۶ دی ماه ۱۴۰۰ قرار عدم استماع دعوی خواهان را صادر و پرونده را به دیوان عدالت اداری ارجاع می‌دهد. پس از دو بار رد شکایت آقای عوض‌پور، طی شکایت سوم او در دیوان عدالت اداری کشور با وکالت اصغر محمدی، وکیل عضو کمیسیون حقوق بشر کانون وکلای آذربایجان شرقی، اداره ثبت احوال تبریز پس از حدود ۲ سال و ۳ ماه با حکم دیوان عدالت اداری ملزم به صدور شناسنامه با نام آلپ آسلان می‌شود... آقای کوشی و همسرشان شهروندان اهل تبریز برای فرزندشان که در شهریور ۱۴۰۱ متولد شده بود، نام سادای (Saday) را برگزیده بودند. نام انتخابی خانواده کوشی نیز به دلیل «غیرایرانی بودن» در سامانه انتخاب نام ثبت احوال غیرمجاز شناخته شده بود. پس از سه بار اعتراض مکتوب خانواده کوشی همراه با مستندات جمع آوری شده از منابع مختلف چاچی به کمیته انتخاب نام سازمان ثبت احوال که با مذاکره یکی از اساتید گروه زبان و ادبیات ترکی آذربایجانی دانشگاه تبریز همراه بود، در نهایت با درخواست ایشان موافقت می‌شود. با این حال رئیس اداره ثبت احوال تبریز شخصاً از صدور شناسنامه با نام مذکور ممانعت به عمل می‌آورد. در نتیجه ایشان شکایتی هم علیه شخص رئیس اداره ثبت احوال تبریز به دلیل سوءاستفاده از موقعیت شغلی تنظیم می‌کنند. با این شکایت رئیس اداره با صدور شناسنامه با نام سادای موافقت و خانواده کوشی نیز از شکایت خود صرف نظر می‌کند. نهایتاً حدود چهار ماه پس از تولد سادای، شناسنامه او نیز صادر می‌شود. (بالسینی و اکبرزاده، ۱۴۰۲)

مواردی از این دست، هم‌چنان در گزارش بالسینی و اکبرزاده ارائه شده است. آن‌ها هم‌چنین به مشکل دیگری شامل «نگارش اسامی تورکی با قواعد فارسی» اشاره می‌کنند که حائز اهمیت است. به توصیف بالسینی و اکبرزاده، حتا در صورت موافقت سازمان



ثبت احوال با صدور شناسنامه با اسامی تورکی، اسامی مربوطه صرفاً با قواعد نوشتاری زبان فارسی قابل ثبت هستند و از نگارش این اسامی مطابق قواعد نوشتاری تورکی در شناسنامه ممانعت به عمل می‌آید.



تصویر (۱۲ الف): تصویر شناسنامه دویغو دلیر  
منبع: (بالسینی و اکبرزاده، ۱۴۰۲)

به عنوان نمونه، خانواده‌ای اهل بیله‌سوار مغان، نام ایلدار (Eldar) را برای فرزندشان انتخاب می‌کنند و ثبت احوال این نام را با نگارش فارسی به صورت ایلدار (İldar) در شناسنامه درج می‌کند. اما مشکل اینجاست که:

علامت همزه در زبان تورکی بیان‌گر مصوت «ئ/ئ» است و نگارش اسم مذکور بدون این حرف در زبان تورکی هیچ معنایی ندارد ... [هم‌چنین] گفتنی است مصوت «o» در زبان فارسی با حرف «ا» نشان داده می‌شود، اما همان مصوت در زبان تورکی به صورت «او» نشان داده می‌شود. (همان، ۱۴۰۲)

بالسینی و اکبرزاده، به سراغ شواهد عینی دیگری رفته و همین نابسامانی را در تغییر نگارش نام «سئویل» (Sevil) به سویل (Soyl)، ائلچین (Elçin) به ایلچین (İlçin)، ائلین (Elin) به الین (Əlin/ Olin)، ائل آنا (El Ana) به ال آنا (Əl Ana/ Ol Ana)، «ائلجان» (Elcan) به «الجان» (Əlcan/ Olcan) و اوغوز (Oğuz) به «اغوز» (əğuz)، نشان می‌دهند.

نمونه ششم: اخذ مالیات ویژه از اقلیت‌های دینی، نمونه دیگری از تعارضات دینی و برخورد تبعیض‌آمیز با دیگر ساکنان یک سرزمین است. چنان‌که پیش از مشروطیت، کلیه اقلیت‌های دینی که در فقه اسلامی «اهل ذمه» نامیده می‌شوند، مکلف بودند تا مطابق قوانین شرع، به دلیل زندگی در سرزمین مسلمانان، مبالغی را تحت عنوان «جزیه» به مراجع مشخصی پرداخت کنند و در زمان پرداخت جزیه نیز مورد اهانت قرار بگیرند. به توصیف قدوسی:

اهل کتابی که در پناه دولت اسلامی زندگی می‌کنند، باید به دولت اسلامی مبلغی تحت عنوان جزیه بدهند و این جزیه باید همراه با تحقیر آنان نظیر کشیدن موی ریش آنان یا نواختن سیلی به بیخ گوش آنان دریافت شود. (قدوسی، ۱۳۹۹، ۱۷۳ و ۱۷۲)

طبعاً مسلمانان ساکن همان کشور، مصون از پرداخت جزیه و تحمل اهانت بودند. در واقع یکی از دلایل مخالفت برخی از علما با حاکمیت قانون در دوران مشروطیت، حذف این درآمد بود. چرا که بر اساس قانون جدید، همه شهروندان، صرفنظر از اعتقادات دینی، صرفاً مکلف به پرداخت مالیات به نسبت مساوی به دولت بودند.<sup>۱</sup>

نمونه هفتم: به توصیف پاتریشیا کرون، شاه‌اسماعیل دوم (صفوی)، مترصد بود تا عقاید شخصی خودش را بر دیگران تحمیل کند و تحقق چنین هدفی با اتکا به پیروان شیفته و متعصبی که داشت میسر می‌شد. آن‌ها نه تنها قصد داشتند تا سرتاسر جهان را به پیروی از تشیع وادار کنند، حتا ادعا شده که مترصد تغییر قبله مسلمانان جهان از مکه به اردبیل بودند. (کرون، ۱۴۰۲، ب، ۶۴۳ و ۶۴۲)

نمونه هفتم: در دوران صفویه، برای نخستین بار «شیعه» به عنوان مذهب دولت جدید رسمیت می‌یابد. (فوران، ۱۳۸۹، ۴۴) طبعاً چنین اقدامی پیامدهای گسترده‌ای در جامعه داشته و تعارضات دینی میان شیعه و سنی را تشدید می‌کند. تعارضاتی که نشانگر غیبت پدیده فرهنگی «وحدت در عین کثرت» در جامعه ایرانی بوده است.

به عنوان نمونه، مراسم عُمَرگُشان (Omar Koshan or Jashn-e Hazrat-e Zahra) که از آن با نام‌های «فرحة الزهرا»، «عید الزهرا»، «روز رفع القلم»، «غدیر دوم»، «یوم البرکه»، «یوم الثارات»، «یوم التحدید الاوزار»، «یوم الخیره»، «یوم الهدو»، «یوم العافیة»، «یوم العید الله الاکبر»، «یوم عید اهل البیت» و «یوم البقر» نیز یاد می‌شود، یکی از آئین‌های جامعه مذهبی ما در ایران بوده که از دوران صفویه به بعد رواج یافته و علمای برجسته مذهبی هم‌چون محمد باقر مجلسی، به‌منظور ساماندهی و تنویریزه کردن آن کوشیده‌اند.<sup>۲</sup> در مراسم عُمَرگُشان، پیکره‌ای را به عنوان نماد «عمر بن خطاب» آتش زده و به موازات آن مراسمی برگزار می‌کردند.

گفته می‌شود که محقق ثانی (یا محقق گزینی)، از جمله علمای دوره صفویه به‌شمار می‌رفته که عده‌ای در گرد او جمع می‌شدند و در کوی و برزن، به ناسزاگویی شیوخ سنی می‌پرداختند.<sup>۳</sup>

بررسی صحت و سقم و جزئیات این ادعاهای تاریخی درباره رواج رویکردهای تعصب‌آمیز در آن دوان، مستلزم پژوهش‌های تاریخی مستقل و غیر جانبدارانه است.

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر درباره «جزیه»، به این دو منبع رجوع کنید: (خلجی، ۱۳۹۹، ۶۰۲)، (طباطبایی، ۱۳۹۵ و ۳۸۹ و ۳۸۸) و (قدوسی، ۱۳۹۹، ۱۷۳ و ۱۷۲)

<sup>۲</sup> سرکوب اهل سنت، از دیگر آموزه‌های محمد باقر مجلسی بوده است.

<sup>۳</sup> مثلاً رجوع کنید به این دو منبع: (آذرکمند، ۱۳۹۸، ۲۵۳) و (لاکهارت، ۱۳۶۴، ۴۵)

نمونه هشتم: شاه اسماعیل یکم (صفوی)، پس از تصرف آذربایجان، دین رسمی کشور را شیعه اعلام می‌کند و با مردم سنی (شافعی) تبریز، بیرحمی و قساوت‌های فراوان می‌کند.

اقدامات او به شورش مردم تبریز منجر می‌شود که با کشتار وسیع مردم خاتمه می‌یابد. متعاقب این حوادث، سلسله‌ای از خصومت‌ها، خشونت‌ها و ناپردباری‌ها میان اهل سنت و شیعه شکل می‌گیرد.<sup>۱</sup>



تصویر (۱۲ ب): معرفی شیعه به‌عنوان مذهب رسمی کشور در محل مسجد جامع تبریز و شمشیرهای آخته در دستان یاران شاه اسماعیل - سال ۱۵۰۱ میلادی

طباطبایی درباره شکل‌گیری دودمان صفوی می‌نویسد:

بدیهی است که از آغاز فرمانروایی صفویان تا پایان عصر عباسی ... دریافت کمابیش درست و منطقی از مصالح ملی وجود داشت. (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۷۳) تأکید از من است.

<sup>۱</sup> مثلاً رجوع کنید به این دو منبع: (سیوری، ۱۳۷۸) و (براون، ۱۳۷۵)

اما در «مصالح ملی» مورد اشاره طباطبایی، رواداری با باورمندان به دیگر مذاهب جایی نداشت. در واقع، برخوردهای خشونت آمیز شاه اسماعیل با اهل سنت ساکن تبریز، از دیگر نمونه‌های ناقض ایده باستانی «وحدت در عین کثرت» است.

نمونه نهم: موضوع آزار زرتشتیان (Persecution of Zoroastrians)، ماجرای تاریخی دیگری است که دلالت بر تعارضات دینی میان مسلمانان و زرتشتیان دارد. مجموعه اقدامات انجام شده علیه پیروان دین زرتشت، عبارت بوده‌اند از: ویران کردن عبادتگاه‌ها، آتشکده‌ها و معابد ایشان، تخریب آثار فرهنگی، تبعیض، آزار، تحصیل اجباری در مکاتب اسلامی، آموزش اجباری زبان عربی و نظایر آن. بخشی از این وقایع در سال‌های پس از تسخیر ایران توسط اعراب رخ داده‌اند و بخشی دیگر مربوط به دوران صفویه هستند و تحت عنوان آزار مزدآپرستان (مزدیسنا Zoroastrianism) شناخته می‌شود.<sup>۱</sup>

طباطبایی خود به نقل از کروسینسکی<sup>۲</sup> توضیح می‌دهد که یکی از دلایل سقوط کرمان، «ارتباط‌های پنهانی زرتشتیان با محمود افغان» بوده است. و به نقل از او می‌نویسد:

از آنجا که یوغ ایرانیان... که اغلب زرتشتیان را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند، بر آنان گران می‌آمد، میر محمود به کوشش چندانی برای جلب حمایت آنان نیاز نداشت و به وسیله آنان توانست به فتح شهر نائل آید. (کروسینسکی در طباطبایی، ۱۳۹۷ الف، ۵۵۰)

نمونه دهم: آزار اقلیت زرتشتی توسط دیگر زرتشتیان، از دیگر نمونه‌هایی است که بر ادعای ایده باستانی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» خدشه وارد می‌کند. از منظر رهبران زرتشتی عصر ساسانیان، شاخه مزدکیه یک نحله مرتد در درون دین زرتشت به‌شمار می‌رفت که تحت رهبری و هدایت مزدک (Mazdak) بود. در حوالی سال ۵۲۴ میلادی، خسرو انوشیروان (مشهور به انوشیروان عادل) فرمانروای ساسانی، برای حفظ قرائت دولتی از دین زرتشت، لشکری را برای نابودی مزدکیان به راه می‌اندازد و پس از قتل عام مزدکیان، دین دولتی را به منزلت نخستین بازمی‌گرداند. (سیماشکو، ۱۳۹۹)

نمونه یازدهم: آزار اقلیت مسیحی و سخت‌گیری بر آنان، از دیگر نمونه‌هایی است که از منزلت افسانه «وحدت در عین کثرت»، در تاریخ ایران باستان می‌کاهد.

اعظم فولادی‌پناه و محسن معصومی در اثر پژوهشی خود اوضاع اقلیت مسیحی را چنین روایت می‌کنند:

پس از انقراض سلسله اشکانی و تأسیس حکومت ساسانی در ۲۲۶م، آیین زرتشتی در سراسر امپراتوری ساسانی به رسمیت شناخته شد و موبدان زرتشتی اهمیتی خاص یافتند. از این‌رو موقعیت مسیحیان دچار تزلزل شد. به‌ویژه

<sup>۱</sup> مثلاً رجوع کنید به سه منبع زیر: (بویس، ۱۳۸۱)، (Houtsma, ۱۹۳۶)، و (Arnold, ۱۸۹۶)

<sup>۲</sup> Krusinsky

پس از شروع جنگ‌های مداوم میان ایران و امپراتوری بیزانس، در زمان سلطنت شاپور دوم (۳۱۰-۳۷۹ م) وضع مسیحیان بدتر شد. اگر چه در این مدت حضور اسیران رومی در ایران، تا حدودی کلیسای ایران را تقویت کرد و موجب پیشرفت مسیحیت در ایران گردید، اما با رسمیت یافتن مسیحیت در امپراتوری روم (۳۱۲ م) سخت‌گیری بر مسیحیان ایران بیش‌تر شد. مسیحیان ایران در زمان جنگ میان ایران و روم همواره مورد سوء ظن قرار می‌گرفتند و مالیات‌های سنگینی بر آنان وضع می‌شد و برخی از آنان نیز کشته می‌شدند. (فولادی‌پناه و معصومی ۱۳۹۶، ۲۵۸)

## پیوست ۵: هویت ملی؛ دیگ هم‌جوش یا ظرف سالاد؟

به نظر می‌رسد که برخی از پیروان طباطبایی نظیر احمد بستانی، می‌کوشند تا دست به اصلاح دستگاه نظری طباطبایی زده و وجوه ناسیونالیسم افراطی آن را تعدیل کنند. مقاله احمد بستانی با عنوان «دولت - ملت در ایران، نگرشی سیاسی فلسفی»<sup>۱</sup> را، می‌توان تلاشی برای تحقق چنین هدفی ارزیابی کرد.

داریوش شایگان به نقل از دنیس لاکورن<sup>۱</sup> به دو مفهوم متفاوت درباره هویت ملی اشاره می‌کند: هویت به مثابه دیگ هم‌جوش<sup>۲</sup> و هویت به سان ظرف سالاد<sup>۳</sup>.

ظاهراً ایزرائل زانگ‌ویل<sup>۴</sup> در سال ۱۹۰۸ برای نخستین بار اصطلاح دیگ هم‌جوش را به کار برده است و اصطلاح ظرف سالاد را هم مدیون هوراس کالن<sup>۵</sup> هستیم. (شایگان، ۱۳۹۶، ۷۹)

وضعیت «دیگ هم‌جوش»، به وضعیتی اشاره دارد که تمام اقوام یک ملت در هم ذوب شده‌اند و فاقد هرگونه تفاوت‌های فرهنگی هستند. چنین جامعه‌ای در افراطی‌ترین حالت، مانند حلواپی است که پس از طبخ، امکان تفکیک اجزای آن وجود ندارد و اجزای آن دیگر هویت مستقلی و منفردی ندارند. مانند حلواپی که تفکیک عناصر آرد، گلاب، آب، شکر و زعفران در آن دیگر ممکن نیست و این عناصر، دیگر هویت مستقلی ندارند.

در نقطه مقابل، وضعیت «ظرف سالاد»، حکایت از جامعه‌ای چندفرهنگی دارد که در افراطی‌ترین حالت، هیچ وجه مشترکی میان اعضای آن جامعه وجود ندارد. چنین جامعه‌ای، به ظرف سالادی شبیه است که دربردارنده اعضای نظیر کاهو، گوجه‌فرنگی، خیار و هویج هستند که در عین کنار هم بودن، هویت‌های مستقل و متمایزی دارند و در کنار یکدیگر به عنوان یک سالاد شناخته می‌شوند. چنین جامعه‌ای در تعابیر دیگر، فرهنگ موزائیکی<sup>۶</sup> نیز نامیده می‌شود و اشاره به ساختاری اجتماعی دارد که در آن ترکیبی از گروه‌های قومی، زبان‌ها و فرهنگ‌هایی است که در کنار یکدیگر همزیستی دارند، اما فاقد وجوه مشترک هستند.

به نظر می‌رسد که مواضع فکری شایگان و خوانش ناسیونالیستی از طباطبایی در دو سوی افراطی این تعاریف واقع شده است.

شایگان در کتاب خود با نام «افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار»، نوشته است که:

---

<sup>1</sup> Denis Lacorne

<sup>2</sup> Melting Pot

<sup>3</sup> Salad Bowl or Tossed salad

<sup>4</sup> Israel Zangwill

<sup>5</sup> Horace Kallen

<sup>6</sup> Cultural mosaic

در ساحت فرهنگی، روابط شکلی ریزوم وار<sup>۱</sup> در کنار یکدیگر جای می‌گیرند و در فضای مابین خود حوزه‌های ترکیب و اختلاط فرهنگی ایجاد می‌کنند. در بُعد شناخت، این پدیده در وجود طیفی از تفسیرهای گوناگون متجلی می‌شود. از آن‌جا که حقایق عظیم متافیزیکی که بنیاد هستی‌شناسی‌های پیشین بودند اکنون بی‌اعتبار شده‌اند، هستی درهم شکسته خود به فرآیندی بی‌پایان از تفسیرهای گوناگون تبدیل می‌شود. از این پس هر کس صلاحیت دارد جنبه‌های مختلف وجود را بر مبنای ارزش‌های ذهنی خویش تأویل کند. در بُعد هویت، ارتباط متقابل در پدیده‌ای که می‌توان آن را چهل تکه‌گی نامید متجسم می‌شود، در پراکندگی و گستردگی هویت‌های چندگانه، که مشخصه آن‌ها در کنار هم قرار گرفتن و روی هم افتادن آگاهی‌های گوناگون است، به گونه‌ای که دیگر هیچ فرهنگی به تنهایی یارای آن را ندارد که پاسخگوی گستره آگاهی وسعت‌یافته بشر باشد. در بعد رسانه‌ها، پدیده مجازی‌سازی، شبکه ارتباط متقابل را در مقیاس جهانی گسترش داده است. (همان، ۱۵ و ۱۴)

طباطبایی از منتقدان دعاوی شایگان درباره «هویت» است (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۶۱ - ۷۰) و در این باره می‌نویسد:

شایگان... در مکان طبیعی قرار نداشت، در مکان اندیشیدن نیز همان arelquin یا چهل‌تکه ماند... آن‌چه در نوشته آمده آمیزه‌ای از اندیشه‌های ناهمگون و پراکنده است که در مجموعه‌ای ادبی و خیالبافانه وارد شده... (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۵۹ - ۵۸)

در همراهی و همدلی با طباطبایی، می‌توان پذیرفت که جامعه ایرانی را نمی‌توان به ظرف سالاد یا جامعه موزائیکی تشبیه کرد؛ یعنی جامعه‌ای که عناصر یا موزائیک‌های آن، هیچ وجه مشترک فرهنگی با یکدیگر ندارند. اما در مقابل، و در همراهی و همدلی با شایگان، باید معترف بود که جامعه ایرانی به قول شایگان، هم‌چون «گدازه‌ای»<sup>۲</sup> نیست که فرهنگ‌های عضو آن در یک فرهنگ واحد ذوب شده باشند و فاقد هرگونه هویتی مستقل و منحصربه‌فرد باشند و نتوان شکر را از گلاب و گلاب را از زعفران تمیز داد.

بنابراین با دو ادعای افراطی در دو سر یک طیف مواجه هستیم: در برابر ادعای غیرقابل دفاع شایگان مبنی بر نفی یا کم‌رنگ دانستن وجوه مشترک فرهنگی اعضای جامعه ایرانی، با تلقی افراطی دیگری مواجه هستیم که «ملت ایران» را همانند فرآورده حاصل از «دیگ هم‌جوش» می‌نمایند و قصد دارد تا تمایزات موجود در جامعه ایرانی را کتمان کند.

<sup>۱</sup> rhizomatique

<sup>۲</sup> این اصطلاح «ملت» به مثابه «گدازه»، که تعبیر دیگری از «دیگ هم‌جوش» است، متعلق به شایگان فقید است. (شایگان، ۱۳۹۶، ۱۳۴)

منتقدان بر این باورند که رویکرد طباطبایی در تعریف «ملت» و مواجهه او با تکثر جامعه ایرانی، در زمره این موارد است و به عنوان نمونه، هم‌چنان‌که به خاطر داریم، جواد کاشی در این باره گفته بود:

برنامه فکری دکتر طباطبایی، چگونه می‌تواند هویت ایرانی را بازآفرینی کند و در همان حال، فرآیند کثرت‌یابنده اجتماع ایرانی را محترم بدارد؟ ... هر سنخی از هویت‌گرایی که به کلی فردیت را در خود مضمحل کند، در دنیای امروز پذیرفتنی نیست ... اما آنچه در آثار ایشان منعکس است، حاکی از کم‌عنایتی به این وجه هویت‌یابی در دنیای جدید است. (کاشی، ۱۴۰۲)

به نظر می‌رسد که پروژه فکری احمد بستانی، کوششی برای تعدیل و اصلاح نظرات طباطبایی درباره «ملت» باشد و راه را برای درک جدیدی از ملت بگشاید. بستانی به‌منظور ارائه مفهوم متفاوتی از هویت می‌نویسد:

در الگوهای فلسفی جدید هویت به گونه‌ای تعریف می‌شود که به تعبیر ویتگنشتاین، وجود شباهت خانوادگی برای تضمین کلیت و وحدت آن کفایت می‌کند و نیازی به تحمیل یک کلیت بر اجزا نیست. کلیت در این نگرش، که فلاسفه‌ای چون مایکل والزر و چارلز تیلور از آن دفاع می‌کنند، به شکل افقی فهمیده می‌شود نه عمودی. این درک معرفت‌شناختی جدید به گمان نگارنده می‌تواند مبنای روش نویینی برای خوانش مدرن از هویت ایرانی عرضه دارد که در آن ضمن حفظ عنصر وحدت بخش، می‌توان تکثر و تنوع فرهنگی، قومی و مذهبی را نیز در مفهوم یکپارچگی ملی لحاظ کرد. (بستانی، ۱۴۰۰، ۱۷)

کاملاً مشهود است که به خدمت گرفتن نظریه «شباهت خانوادگی»<sup>۱</sup> ویتگنشتاین از سوی بستانی، به منزله نوعی بازنگری در دستگاه نظری طباطبایی و نزدیکی به آراء شایگان است.

اما ماجرای نظریه «شباهت خانوادگی» ویتگنشتاین چیست؟ به توصیف دیوید روبینشتاین<sup>۲</sup>:

آن‌چه ویتگنشتاین شباهت خانوادگی می‌نامد، یعنی هیچ صفت مشخصی نیست که همه در آن سهیم باشند. (روبینشتاین، ۱۳۹۵، ۱۶۷)<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> family resemblance

<sup>۲</sup> David Rubinstein

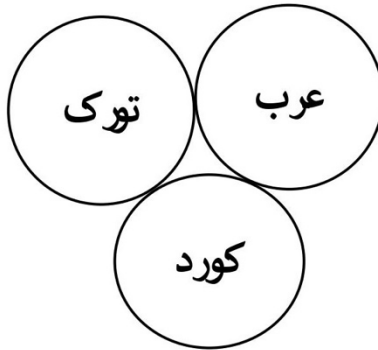
<sup>۳</sup> ویتگنشتاین خود در این باره می‌گوید: «در رسیدن نخ، رشته‌ای را بر رشته‌ای می‌پیچیم. و محکم‌ی نخ به این نیست که یکی از رشته‌ها در کل طول آن ادامه داشته باشد؛ به این است که رشته‌های بسیاری با یکدیگر تداخل داشته باشند.» به این اعتبار، فقدان وجود یک رشته در طول نخ، به منزله رد یا تشکیک درباره وجود ذات یا جوهر در آبه است. مایکل والزر در دفاع از مفهوم شباهت خانوادگی می‌گوید: «کاملاً محتمل است که اخلاقیات و سبک‌های تکراری زندگی ما، از ساختار عمیق مشترکی برخوردار باشد. اما پرسش مهم‌تری که برابر ما قرار دارد آن است که آیا آن‌ها یک جوهر مشترک دارند؟ در واقع آیا می‌توانیم مدعی وجود مجموعه‌ای از اصول باشیم که جایی را در درون هسته هر اخلاقی اشغال کرده باشند و قادرند تا تمامی عملکردهای خودمختار و وابسته ما را تنظیم کنند؟ به این ترتیب، چنین پرسشی، ما را به پاسخ منفی هدایت می‌کند: ما تنها باید به ادبیات مردم‌شناسی رجوع کنیم. به رغم این‌که تکرار منجر به ایجاد



طبعاً کاربست چنین تعبیری درباره تنوع فرهنگی، قومی و مذهبی در یک جامعه، از یک سو، پایه‌های «سنت قدمای طباطبایی» را متزلزل می‌سازد و از سوی دیگر، ما را اندکی به تعبیر چهل‌تکه شایگان نزدیک‌تر می‌سازد. از منظر طباطبایی، سنت‌ها و نصوص چهارگانه، ذوات مشترک یا جوهری به حساب می‌آیند که کلیه گروه‌بندی‌های اجتماعی را در بر می‌گیرند و همه در آن شریک هستند. در حالی که روایت شایگان، هرگونه تلقی ذات‌باورانه از «هویت ملی» را مردود می‌شمارد.

تصویر ۱۳، ۱۴ و ۱۵ نمایش‌گر یک جامعه فرضی است که از سه گروه اجتماعی تورک، کورد و عرب تشکیل شده است.

در تصویر ۱۳، هیچ ویژگی مشخصی را نمی‌توان سراغ داشت که هر سه گروه در آن سهیم باشند و با تفرق هویت‌های چندگانه مواجه هستیم. رویکردی که افراطی‌ترین تلقی از ظرف سالاد یا جامعه موزائیکی است.



تصویر (۱۳): افراطی‌ترین تلقی از هویت ملی به مثابه ظرف سالاد و ساختار موزائیکی در جامعه ایرانی که در آن، هیچ عنصر مشترکی میان اقوام وجود ندارد.

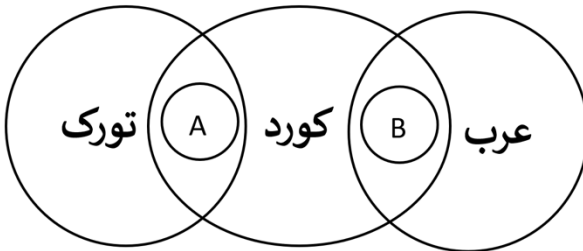
در تصویر ۱۴، وجوه مشترک به حدی غالب هستند که هر سه گروه هم‌سان پنداشته می‌شوند و وجوه افتراق آن‌ها به قدری بسیار ناچیز است که هویت‌های مستقل آن‌ها به رسمیت شناخته نمی‌شوند یا قابل تشخیص نیستند. این همان خوانش ناسیونالیستی از جامعه و آثار طباطبایی است که هویت‌های مستقل اقوام جامعه را کم‌اهمیت تلقی می‌کند.

تفاوت‌ها می‌شود، اما قادریم تا تعداد فراوانی از مجموعه‌ها را بیابیم که هر یک از آن‌ها یک شباهت خانوادگی به سایرین دارند.» برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به دو منبع زیر: (ویتگنشتاین، ۱۴۰۰، ۴۹) و (Walzer, ۱۹۸۹)



تصویر (۱۴): تلقی افراطی از هویت، که ساختار جامعه ایرانی به مثابه دیگ هم‌جوش می‌پندارد و مدعی است که هیچ هویت مستقلی در اقوام جامعه وجود ندارد و همه چیز در هم ذوب شده است.

در تصویر ۱۵، اقوام جامعه ایرانی به صورت دو به دو، صفات مشترکی با یکدیگر دارند، اما هیچ عنصری وجود ندارد که همه اقوام را در بر بگیرد و همه در آن مشترک باشند. در واقع تصویر ۱۵، نمایش‌گر شباهت خانوادگی ویتگنشتاین است



تصویر (۱۵): توصیف بستانی از ساختار جامعه ایرانی، با اتکا به شباهت خانوادگی ویتگنشتاین. اقوام جامعه ایرانی به صورت دو به دو، صفات مشترکی با یکدیگر دارند، اما هیچ عنصری وجود ندارد همه اقوام در آن مشترک باشند.



## پیوست ۶: گذار به مدرنیته

پروژه طباطبایی برای گذار به مدرنیته، دست کم حاوی سه ایراد اساسی است:

ایراد نخست: پیشنهاد طباطبایی برای توالی اجزای مدرنیته در ایران، نوعی کپی برداری از تجربه تحول فلسفی غرب است و حتا چنین به نظر می رسد که دعاوی او درباره متجدد شدن، تنها ناظر بر تجربه یک کشور به خصوص اروپایی باشد. (این نگاه، در فصل ششم این کتابچه مورد نقد قرار گرفت.)

ایراد دوم: طباطبایی «متجدد شدن» را گذاری «ملی» می داند. به این معنا که مدرنیته، محصول مدرن شدن تدریجی یکایک افراد جامعه نیست و لزوماً باید در ترکیب اجتماعی «ملت» متحقق شود.

از نظر طباطبایی، مرزهای جغرافیایی کشور، همان مرزبندی حاکم بر اندیشیدن جامعه ایرانی است. به این معنا که تمامی اهالی سرزمین ایران، به دلیل وابستگی به این مرزبندی فیزیکی، نظام اندیشیدن مشابهی دارند و جملگی متأثر از نظام سنت قدمایی هستند. (موضوعی که به وجوهی از آن در «فصل دوازدهم - بخش ۱۱ - گذار به مدرنیته: فردی یا ملی؟» پرداختیم.)

در حالی که طرح هر دو ادعا، خارج از تجربه غرب، نه از پشتوانه تئوریک برخوردار است و نه از وجاهت تجربی.

ایراد سوم: طباطبایی، از اثر ظرفیت های نامتناهی ابزارهای ارتباطی دنیای معاصر بر «تحول اندیشه» غافل است.

پیوست حاضر، به طرح ناگفته های باقیمانده درباره گذار به مدرنیته اختصاص یافته است:

### ۱) راه های گذار به مدرنیته

رامین جهاننگلو، مدرنیته را مشتمل بر دو عنصر اصلی می داند:

(۱) عقل ابزاری - به معنای تسلط انسان بر طبیعت و انسان از طریق به کارگیری علم و تکنولوژی، (۲) عقل انتقادی - به معنای تأکید بر سوژه خودمختار که شناسنده خود و جهان است و بر آزادی های فردی خود تأکید می کند. (جهاننگلو، ۱۳۸۴، ۷۲)

اما این عناصر به چه ترتیبی و چگونه قرار است تا در کشورهای غیر غربی تحصیل شوند؟ رامین جهاننگلو در پاسخ به پرسش ما می نویسد:

اگر مدرنیته به معنی جست و جوی عقلانیت و نیل به آزادی فردی باشد، پس یک جبهه «جنوبی» هم دارد. فرآیند مدرن سازی در آسیا، آفریقا، آمریقا

لاتین و خاورمیانه به اشکال متفاوت و هر شکل به طریقه خاص ظاهر شده است. (جهانبگلو، ۱۳۷۹، ۱۰)

آبل ژانی بر<sup>۱</sup> «مدرنیته» را پی‌آمد بروز چهار انقلاب می‌داند. (ژانی بر در باریبه، ۱۴۰۲، ۴۱۶ - ۳۸۹)

این چهار انقلاب عبارت هستند از:

(i) انقلاب علمی تصویر پیشامدرن از جهان را دگرگون ساخته و سبب افسون‌زدایی از جهان می‌شود. این انقلاب با دستاوردهای دانشمندانی نظیر نیوتن آغاز شده و با نظریه مکانیک لایپلاس گسترش می‌یابد. سپس پاسکال، لایب‌نیتس و دیگران نیز هر کدام آجرهایی به این بنا می‌افزایند و آن را رفیع‌تر می‌سازند. نظریه نسبیت انیشتین، نظریه هندسه ریمانی<sup>۲</sup>، نظریه مکانیک کوانتوم نیلز بور<sup>۳</sup> کاوش‌های داویت هیلبرت<sup>۴</sup> در ریاضیات نوین، قضایای ناتمامیت گودل<sup>۵</sup>، پارادوکس‌های هوسرل<sup>۶</sup> و سایر دست‌آوردهای دانشمندان، حوزه علم را از الهیات (تئولوژی) منفک می‌کند.

(ii) انقلاب سیاسی سرچشمه قدرت را از آسمان به مردم ساکن زمین منتقل می‌کند و شرایطی را رقم می‌زند که پس از آن، قدرت، تنها از مردم ناشی شود.

(iii) انقلاب فرهنگی که به تعبیر ژانی بر، مترداف با «جنبش اندیشگی» بوده و پی‌آمد آن، «غیردینی یا لائیک شدن اندیشه و عقلانی شدن تمامی معیارها در تمامی زمینه‌ها» بود. (ژانی بر در باریبه، ۱۴۰۲، ۳۰۷)

این انقلاب فرهنگی موجب براندازی سنتی می‌شود که در آن، مشروعیت امور در گرو «کسب تکلیف» از کلیسا بود.

(iv) انقلاب صنعتی که به میانه‌ی آن، انسان تا حدودی بر طبیعت چیره می‌شود و انتزاعی شدن «کار» تجسم می‌یابد. ماشین‌های تولید انبوه و خودکار، نه تنها موجبات افزایش کمی و کیفی و ارزان‌تر شدن کالاها را فراهم می‌سازند، بلکه اوقات فراغت بیش‌تری را برای اندیشیدن، آموختن و افزایش دانایی انسان به ارمغان می‌آورند.

با استناد به چنین مقدماتی درباره تعریف مدرنیته، پرسش دومی در برابر ما قرار می‌گیرد و آن پرسش از این قرار است: آیا مدرنیته مستلزم تحقق هر چهار انقلاب به نسبت‌های معینی است؟ پاسخ ژانی بر بسیار راهگشاست. ژانی بر معتقد است که وجود پیوستگی میان این چهار عرصه، نباید ما را بفریبد و گمان کنیم که مدرن شدن، به معنای برخورداری از نسبت‌های معین و از پیش تعیین‌شده‌ای از این عرصه‌ها است. او در این باره می‌نویسد:

<sup>1</sup> Maurice Barbier

<sup>2</sup> Riemannian Geometry

<sup>3</sup> Niels Bohr

<sup>4</sup> David Hilbert

<sup>5</sup> Gödel's incompleteness theorems

<sup>6</sup> Husserl - Paradox of Subjectivity

در وضعیت کنونی ممکن است که حتا با ماندن در مرحله‌ای پیش از پیدایش فرآیند انقلابی در یک یا چند زمینه، خود را مدرن پنداشت و مدرن هم بود. (ژانی‌یر در باریبه، ۱۴۰۲، ۴۰۵)

از همین روی، ژانی‌یر از فرآیندهای گوناگون مدرن شدن سخن می‌گوید.

## ۲) دگرگونی رسانه‌ها و فرآیند تحول اندیشه

داریوش محجویی، از چهار رنسانس سخن می‌گوید و تبلور آن‌ها را به تحول در فناوری رسانه‌ای مرتبط دانسته و برای هر دوره یک «بستر» و یک «گردونه رسانه» تعریف می‌کند. (محجویی، ۱۳۹۵) (محجویی، ۱۳۹۷)

البته مراد محجویی از رنسانس، همان عصر خردگرایی اروپا نیست.<sup>۱</sup> او از تحول در نظام ارتباطی سخن می‌گوید. اما روشن است که این تحول، چگونه توانسته است تا بر تحول در اندیشه و جامعه اثر بگذارد. چهار رنسانس مورد نظر محجویی عبارت هستند از:

رنسانس یونان باستان (۵۰۰ ق.م الی ۲۰۰ م) که بستر رسانه‌ای آن خط یونانی (/ فینیقی)، هندسه اقلیدسی، عددنویسی رومی (I, II, III, IV, V, VI, ...)، و گردونه رسانه مسلط آن دوره، طومارهایی از جنس پاپیروس بوده است.

رنسانس خاورمیانه (۸۰۰ الی ۱۳۰۰ م) که بستر رسانه‌ای آن زبان عربی، فارسی، ترکی و اردو و خطوط عربی و فارسی، به همراه عددنویسی ده‌گانه (۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ...)، و گردونه رسانه مسلط آن دوره، کاغذهای ابداع شده در چین و قلم و نی بوده است.

رنسانس اروپایی (۱۴۰۰ الی ۲۰۰۰ م) که بستر رسانه‌ای آن حروف لاتین (a, b, c, ..., d)، امکان فرمول‌نویسی دکارتی ( $A^2 + B^2 = C^2$ )، و گردونه رسانه مسلط آن دوره، فناوری چاپ گوتنبرگ با استفاده از حروف فلزی مجزا، با امکان انتشار متون متنوع در سطحی گسترده بوده است.

رنسانس نو (از ۲۰۰۰ م به بعد) که بستر رسانه‌ای آن مدل‌های مفهومی، پویانمایی، به همراه تمامی بسترهای رسانه‌ای پیشین، و گردونه رسانه مسلط آن، ترکیبی از تلفن، رایانه‌های شخصی و اینترنت است.

البته می‌توان به این طبقه‌بندی خرده گرفت و مثلاً آن را به ادوار دیگری هم تقسیم نمود. چنان‌که ظهور رادیو و تلویزیون به عنوان یک گردونه رسانه جدید، شاید بتواند قرن بیستم را از دوره پیشین خود متمایز نماید. در عین حال، صرف نظر از مناقشه بر سر این جزئیات، نکته‌ای بدیع در این نگرش وجود دارد:

<sup>۱</sup> «رنسانس» یا عصر خردگرایی اروپا طی بازه زمانی ۱۳۰۰ تا ۱۶۵۰ میلادی به وقوع پیوست و دو شاخصه مهم آن، عنایت به فلسفه یونانی و حقوق رومی بود.

با استناد به طبقه‌بندی محجوی، می‌توانیم این‌طور تصور کنیم که طباطبایی در چارچوب دوره رنسانس اروپایی (۲۰۰۰ - ۱۴۰۰ م) و گردونه رسانه مسلط آن دوره، یعنی فناوری چاپ گوتنبرگ به جهان می‌نگرد.

در حالی که نکته نغز نهفته در صورت‌بندی محجوی، تحول در نظام ارتباطی در قرن بیست‌ویکم است؛ تحولی که حتا پیش‌تر، در قرن بیستم با اختراع رادیو و تلویزیون آغاز شده بود. جایی که فناوری اطلاعات و ارتباطات، مرزهای جغرافیایی کشورها را در هم می‌نوردد و امکانات وثیقی را برای تعامل مردم جهان و تحول اندیشه ایشان فراهم می‌سازد. دورانی که تحول در اندیشه، دیگر حتا به زور هم نمی‌تواند مقید به «چارچوب‌های ملی» قرن نوزدهمی باشد.

## پیوست ۷: خودمحوری ایدئولوژیک

طباطبایی «ایدئولوژی» را به معنی مارکسی و منفی آن به کار می‌برد و نظریات رقیب را با برجسب «آگاهی کاذب» نشانه‌گذاری کرده و خوار می‌شمارد.

مارکس در اثر مشهور خود با نام «فقر فلسفه»<sup>۱</sup> - و با پیش‌زمینه هگلی - ادعا می‌کند که هر دوره از تاریخ، علمی مختص به خود را دارد و مروجان آن علم در آن دوره تاریخی، همان عناصر مترقی آن دوره هستند. به این اعتبار، نوعی همبستگی میان شرایط مادی و تاریخی صاحب اندیشه، با خود اندیشه برقرار است و به تعبیری که در جای دیگری نوشته‌ام:

استوار بر این مقدمات، وجاهت هر اندیشه‌ای در نزد مارکس، تابعی از موافقت یا تعارض آن اندیشه، با جریان تحولات تاریخی است. اندیشه‌ای که با جهت این تحولات تاریخی همراهی و وفاق داشته باشد، اندیشه‌ای «علمی و پیشرو» است و اندیشه‌ای که جهت این تحولات تاریخی را به رسمیت نشناسد و در صحت این روند ترسیم شده تردید نماید، اندیشه‌ای «ارتجاعی و ایدئولوژی» است. (اتفاق، ۱۴۰۰، ج، ۱۴۴)

بدین‌سان در تعریف مارکس، حاملان اندیشه‌های غیرپرولتاری<sup>۲</sup> در دوران سرمایه‌داری، مروجان آگاهی کاذب هستند. تری ایگلتون در وصف این معنا از ایدئولوژی توضیح می‌دهد که برخی اوقات مراد از ایدئولوژی، مشروعیت بخشیدن به تحکیم قدرتی ناعادلانه به آشکال گوناگون است و در مواردی دیگر، به مجموعه تصوراتی تھی از حقیقت اشاره می‌شود. (ایگلتون، ۱۳۹۷، ۸۱ و ۵۴)

از منظر طباطبایی، خروج از «شرایط امتناع» مستلزم ایجاد انفعالاتی در درون سنت و حرکت به سوی مدرنیته است؛ مسیری که اروپا در گذشته طی نموده و ایران نیز ناگزیر از گام برداشتن در همان جاده است. به زعم طباطبایی، غافلان و ناآگاهان به این امر مهم، چند دسته هستند. (i) عده‌ای که با غرب مشکل دارند؛ (ii) گروهی دیگر که با اساس مدرنیته سر ناسازگاری دارند، (iii) روشنفکران لیبرالی که با مدرنیته و غرب همراهی می‌کنند؛ اما بر اهمیت سنت، واقف نیستند و تصلب سنت سبب شده تا گمان کنند که پایان سنت فرا رسیده است، (iv) دسته‌ای که سودای استقرار یک نظام سوسیالیستی به‌مانند شوروی را در سر داشتند، و الی آخر. طباطبایی همه این گروه‌ها را به نوعی، «نادان»، «ایدئولوژی‌زده» و دارای «آگاهی کاذب» می‌نامد و نه تنها علی شریعتی و جلال آل‌احمد، بلکه از میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا عبدالحسین کرمانی گرفته تا آرامش دوستدار و داریوش شایگان و ماشاءالله آجودانی و عباس میلانی را مزین به چنین برجسب‌هایی می‌کند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> The Poverty of Philosophy

<sup>۲</sup> اعضای سایر طبقات اجتماعی به جز طبقه کارگر.  
<sup>۳</sup> به عنوان نمونه، رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۶۵ - ۵۱، ۳۸ و ۲۴)



در نتیجه، در چارچوب تنگی که طباطبائی تعریف می‌کند، هیچ‌کس به جز او و پیروانش، مصون از آفت «ایدئولوژی» نیستند و «دیگران»، جملگی از «آگاهی کاذب» رنج می‌برند، رویکردی که می‌توان آن را «خودمحوری ایدئولوژیک» نامید.

اگر ایدئولوژی (به معنای مثبت) را، «یک مجموعه نظام‌مند از مفاهیم و اندیشه‌های فلسفی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی» بنامیم، (ایگلتون، ۱۳۹۷، ۸۱) «لیبرالیسم»، «مارکسیسم»، «محافظه‌کاری»، «ناسیونالیسم»، «فاشیسم»، «آنارشلیسم»، «زیست‌بوم‌گرایی»، «فمینیسم» و نظایر آن‌ها، جملگی ایدئولوژی محسوب می‌شوند.

رابرت اِکلشال<sup>۱</sup> به همراه مدرسان بخش علوم سیاسی دانشگاه کووینز، در کتاب ایدئولوژی‌های سیاسی تصریح می‌کنند که:

همه ایدئولوژی‌ها با هر صبغه‌ای، دربردارنده روایتی‌اند از واقعیت سیاسی و اجتماعی و این‌که آن واقعیت را چگونه می‌توان بهتر کرد. سپس، از سوی دیگر، ایدئولوژی‌ها یاری‌مان می‌دهند از دنیای اجتماعی پیچیده‌ای که در آن زندگی می‌کنیم سر درآوریم. این کار را از راه فراهم آوردن توضیحی از جامعه، همانند نقشه‌ای فکری، انجام می‌دهند که به کمک آن می‌توانیم مکان خویش را در محیط پیرامونمان بیابیم ... از سوی دیگر، ایدئولوژی‌ها همراه با به‌دست‌دادن توضیحی از واقعیات اجتماعی، حاوی یک رشته عقاید سیاسی هم هستند که بهترین شکل ممکن برای ساماندهی اجتماعی را به تفصیل شرح می‌دهد و همراه نقشه‌ای از واقعیت، تصویری از جامعه مطلوب هم در برابر می‌نهد. (اِکلشال و دیگران، ۱۴۰۱، ۴ و ۳)

در پرتو تعاریف مزبور، هیچ عرصه‌ای از تفکر نیست که بتواند خود را غیر ایدئولوژیک بداند.

در واقع آنچه در زمان مشروطه و از آن به بعد رخ می‌دهد، رقابت میان شاخه‌هایی از ایدئولوژی‌هایی مانند «لیبرالیسم»، «مارکسیسم»، «ناسیونالیسم» و «اسلام‌گرایی» با یکدیگر بوده است. طباطبائی مدعی است که پس از مشروطه، فرآیند تحول اجتماعی و حرکت به سوی تجدد، توسط ایدئولوژی‌ها (ایدئولوژی به معنای منفی) مختل شده است. در حالی که این «ایدئولوژی‌های رنگارنگ» نه‌تنها در ایران، بلکه به موازات و هم‌زمان در سرتاسر جهان رشد کرده و به رقابت پرداختند؛ اما هم‌چنان که به تفصیل در پیوست ۱ شرح داده شده است، نتوانستند مبدل به مانعی بر سر راه توسعه‌یافتگی کشورهای غیرمتجددی نظیر ژاپن، کره جنوبی، مالزی، سنگاپور، تایوان، هند و ترکیه بشوند. حتا در کشور توسعه‌یافته‌ای مانند چین، صاحبان همان ایدئولوژی‌ها بر کشور حکمرانی می‌کنند.

<sup>1</sup> Robert Eccleshall

این ماجرا که چرا در نیمه اول قرن بیستم، ایدئولوژی‌های منتقد لیبرالیسم از اقبال بیش‌تری برخوردار بودند، در «فصل ششم، بخش ۱- ط - محاکمه روشنفکران و تیره سیاست‌مداران»، شرح داده شده است.

از جمله «شاخص»های طباطبایی در وصف احوال اهل ایدئولوژی و روشنفکران ملتزم به آن ایدئولوژی‌ها، نظر داشتن به قدرت و مبادرت به «پیکار سیاسی» است. طباطبایی، روشنفکران دهه چهل و پنجاه را متهم می‌کند که اهل پژوهش نبودند و سخنان سنجیده‌ای بر زبان نمی‌آوردند، چرا که مقصود آنان از اندیشه و نظریه سیاسی، «پیکار سیاسی» بود. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۲۴)

این‌که روشنفکران دهه چهل و پنجاه اهل پژوهش نبودند، حرف بیراهی نیست و می‌توانیم به دلایل گوناگون با طباطبایی همدل باشیم.<sup>۱</sup> اما نقد طباطبایی درباره پیکار سیاسی به دو دلیل پذیرفتنی نیست:

نخست این‌که اصولاً اندیشه و نظریه سیاسی، بدون عمل سیاسی بی‌معناست و عمل‌ورزی سیاسی، ثمره اندیشه و نظریه سیاسی و پی‌آمد منطقی آن است و «عالم بی‌عمل، به زنبور بی‌عسل ماند». هم‌چنان‌که خود طباطبایی نیز در این باب گفته است:

موضوع اندیشه سیاسی به دست آوردن و حفظ قدرت سیاسی است.  
(طباطبایی، ۱۳۹۵ ج، ۷۰)

به سخن دیگر، اندیشه سیاسی برای تفتن تولید نمی‌شود و اگر «به دست آوردن و حفظ قدرت سیاسی» امری مذموم بود، اساساً باید اندیشه‌ورزی سیاسی مورد نکوهش واقع می‌شد، یا منع می‌شد.

دلیل دوم آن است که خود طباطبایی نیز در خلوت، از عمل‌ورزی و سازماندهی نیروی سیاسی سخن می‌گفته و مبرای از «پیکار سیاسی» نبوده است. طباطبایی در جلسه‌ای خصوصی در حضور جیسون رضا جرجانی، شهرام آریان (آرین) و شاهین نژاد - بنیانگذار حزب رستاخیز ایرانیان - می‌گوید:

الان تا جایی که من می‌فهمم، فکر می‌کنم که حداقلش حدود ۱۰۰۰ نفر ما نیروی خیلی خوبی داریم، پخش در همه جای ایران، جاهای مختلف ایران، به لحاظ تئوریک هم سطح‌شان نسبتاً بالاست و می‌توانند از چیزی دفاع کنند. چون مسئله در واقع یکی از مسائل ما این بود و هنوز هم همین است که من

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد که روشنفکران چپ ایرانی، در دهه‌های چهل و پنجاه، صرفاً به دنباله‌روی محض از «مارکسیسم روسی» قناعت کرده بودند. برخلاف طباطبایی، نقد وارده به این روشنفکران این نیست که اساساً چرا «چپ» بودند؟ چرا که در هر نظام متکثر و لیبرال، «چپ»ها هم حضور خواهند داشت. در واقع فصول روشنفکران چپ در آن دو دهه چهل و پنجاه، از این قرار بود که چشم و گوش خودشان را بر مکاتب انتقادی از مارکسیسم روسی بسته بودند و هیچ سخنی از دلایل مطرح شدن ایده «سوسیالیسم بازار» به میان نمی‌آوردند و از سایر مکاتبی نظیر «مکتب فرانکفورت»، «مارکسیسم اگزیستانسیالیست»، «مارکسیسم فلسفی» و غیره، که منتقد نسخه «روسی» مارکسیسم بودند، بی‌اطلاع بودند یا درباره آن سکوت اختیار کرده بودند. چرا که مطرح شدن نحله‌های جدید از مارکسیسم در آن ایام می‌توانست از نفوذ گروه‌های سیاسی پیرو مارکسیسم روسی بکاهد.

می‌گفتم که ما باید یک کاری مقدمات را به نوعی آماده کنیم که اگر بحران دوباره تشدید شد، همینطور که در زمان انقلاب شد - شما ندیدید - خلاء کامل بود، یک نفر نتوانست حرف بزند، در مقابل این موج حماقتی که می‌آمد، یک نفر، آن هم در سطح بسیار پائینی مصطفی رحیمی بود که گفت و ... هیچ نفر دومی هم جرأت نکرد یا چیزی بلد نبود که بگوید که من هم رأی نمی‌دهم. بعد از دو نفر دیگر هم بگوید ما هم رأی نمی‌دهیم. خوب این اتفاق نیافتاد. هدف ما این بود که من همیشه می‌گفتم و می‌گویم که اول ما باید یک ۱۰۰ نفر را داشته باشیم در حد بسیار بالا، که در آن لحظه بحرانی بتوانند این صد نفر در واقع جهت فکری خیلی محکمی بدهند به چیز [به رده‌های پائین‌تر]، بعد ما یک هزار نفر باید داشته باشیم که در رده دوم این که بتواند کاری انجام بدهد ... من الان فکر می‌کنم که لااقل ما یک ۱۰ هزار نفری داریم که این مسائل را در سطوح مختلف و البته به درجات مختلف دنبال می‌کنند و این خودش به نظر من قدم بسیار بسیار مهمی است که در دو سه سال اخیر خصوصاً ما ارتباطی می‌توانستیم برقرار کنیم ... یک حزب پان‌ایرانیستی هم از قدیم بود که مسن‌ترهایشان از دور خارج هستند ... ولی تا جایی که من فهمیدم، جوانترهایشان خودشان یک جریانی شده‌اند در ایران که خیلی مهم است، و از طرف دیگر این‌ها چون آن چیز [توان] سازماندهی و این‌ها دارند، چون یک حزب بودند یک گروه سیاسی هم بودند این‌ها توان سازماندهی دارند که ماها یک نفر یک نفر این را نداریم. از طریق دوستانم که در جلسات این‌ها رفت و آمد داشتند متوجه شدم که آن جوانترها هم از آن رهبری سابق - آن هفت هشت نفری که از سابق مانده بودند - فاصله گرفته‌اند و یک فکر بسیار روشن‌تر و بهتری پیدا کرده‌اند و تا جایی هم که می‌دانم آن‌ها هم گروه‌هایی در اغلب شهرهای مهم ایران و مخصوصاً جاهای حساس، یعنی در آذربایجان، در خوزستان، در سیستان و بلوچستان دارند. من اخیراً این را متوجه شدم ... وضعیت کنونی ما در داخل این است و می‌شود گفت که بسیار خوب است. (طباطبایی در نشست مشترک، ۲۰۱۹)

به نظر می‌رسد که طباطبایی در این جلسه خصوصی که فایل صوتی آن، اندکی پس از درگذشت او توسط شاهین نژاد منتشر شد، نه در کسوت یک فیلسوف سیاسی، بلکه در مقام یک فعال سیاسی تمام عیار، در محضر «دیگر کنشگران سیاسی»، از سازماندهی پیکارجویان و تشکیلات سیاسی سخن می‌گوید.

هم‌چنین، به خاطر داریم که طباطبایی، به وقت حمایت از کاندیداتوری مهدی کروبی در انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ می‌گوید:

البته به دنبال قدرت بودن در دنیای جدید اصلاً مفهومی منفی نیست. اما دو نوع اهل قدرت بودن را باید از هم تمیز داد، کسانی که برنامه‌ای دارند و اهداف والایی را دنبال می‌کنند و گروه دیگری که تنها هدف آنان این است که مشاغل پیشین خود را بازایابند. (طباطبایی، ۱۳۸۸)

به زبان ساده، «نظر داشتن به قدرت»، و «پیکار سیاسی» برای «کسانی که برنامه‌ای دارند و اهداف والایی را دنبال می‌کنند»، ایرادی ندارد. البته یک مشکل کوچک در تئوری طباطبایی وجود دارد و آن عبارت از این است که اغلب سیاستمداران دنیا از هر قسم، هم ادعا می‌کنند که «برنامه» دارند و هم مدعی داشتن «اهداف والا» هستند.



## پیوست ۸: مصائب امپراتوری عثمانی اردوغان

در فصل دوازدهم، فرصتی برای نقد ایده طباطبایی درباره تشکیل «اتحادیه میراث‌داران فرهنگ ایران‌شهری» فراهم شد و درباره وجوه گوناگون آن سخن گفته شد.<sup>۱</sup> در آنجا دیدیم که طباطبایی نگران دو امپراطوری تورکستانی و عربستانی است و راه‌کارش برای مقابله با آن دو، برپاساختن امپراطوری سومی به نام اتحادیه ایران‌شهری در منطقه است. ایده‌ای ناسیونالیستی و نوستالوژیک، که حفره‌های بزرگی در درون خود دارد.

درباره ناکامی این نوع امپراتوری‌ها در هزاره سوم میلادی، مطالب بسیاری گفته شده است و در این‌جا به مرور چند نمونه از آن‌ها می‌پردازیم.

آلن میکائیل،<sup>۲</sup> در گزارشی در مجله تایم، وجوهی از رفتارهای اردوغان را به دوران زودگذر ترامپ تشبیه می‌کند و معتقد است که:

به رغم این‌که همواره حکام مدرن ترکی از میراث امپراتوری عثمانی و اسلام فاصله گرفته بودند تا از جمهوری ترکیه، چهره‌ای غربی، سکولار و مدرن را به نمایش بگذارند، اردوغان نخستین کسی است که فعالانه گذشته عثمانی و میراث اسلامی امپراتوری را پذیرفته است. (Mikhail, ۲۰۲۰)

دوران زودگذر ترامپ، اشاره به کوشش‌های او برای رفتارهایی است که تحلیل‌گران آن را ناسیونالیسم اقتصادی یا مرکانتالیسم قرن بیست و یکم می‌نامند. جنگ تجاری ترامپ که در سال ۲۰۱۸ با اعمال تعرفه‌های گمرکی بر محصولات چینی آغاز شده بود، حتا در واپسین روزهای حضور ترامپ ادامه داشت و او پیش از ترک کاخ سفید، محدودیت‌های تجاری را برای واردات گوجه فرنگی و محصولات پنبه از چین مقرر کرد. اما به هر حال این دوران به زودی پایان یافت. (Amadeo, ۲۰۲۱)

در میانه برگزاری کنفرانس جهانی تغییرات اقلیمی (COP26) در شهر گلاسکو، کارلوتا گال،<sup>۳</sup> رئیس کتابچه نیویورک تایمز در استانبول، طی مقاله‌ای در آن نشریه، شرایط اردوغان را رو به افول دانست. به توصیف گال، رویداد کاپ ۲۶ در گلاسکو (the 2021 United Nations climate change conference)، قرار بود فرصت مغتنمی برای نمایش قدرت اردوغان و مشارکت ترکیه در مسائل اقلیمی جهان باشد، اما اوضاع آن‌طور که اردوغان انتظار داشت پیش نرفت. گال معتقد است که از یک سو، جاه‌طلبی‌های اردوغان در حوزه سیاست خارجی و ماجراجویی‌های فرامرزی او در حوالی جمهوری آذربایجان، سوریه و لیبی، و از سوی دیگر به فراموشی سپردن اهمیت «اقتصاد»، اردوغان را روزبه‌روز در مسیر افول قرار داده است. (Gall, ۲۰۲۱)

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: «فصل دوازدهم - بخش ۱۳ - ایده ایجاد اتحادیه میراث‌داران فرهنگ ایران‌شهری»

<sup>۲</sup> Alan Mikhail

<sup>۳</sup> Carlotta Gall

هفته‌نامه تجارت فردا نیز، به اردوغان و رؤیای امپراتوری عثمانی پرداخته است و تفسیرهای مشابهی را ارائه می‌دهد. پرویز گیلانی وضعیت اردوغانیسم را «پایان رجز» می‌نامد و به این پرسش که «آیا اردوغانیسم به پایان خود رسیده است؟» چنین پاسخ می‌دهد:

نوسازی و توسعه ترکیه بیش‌تر از همه مدیون تلاش‌های سه نفر است؛ کمال مصطفی آتاتورک، تورگوت اوزال و رجب طیب اردوغان ... اما اردوغان یک تفاوت مهم با اوزال و آتاتورک دارد، خودش در حال نابود کردن دستاوردهای خودش است. برای سال‌های طولانی، رجب طیب اردوغان یکی از بهترین مثال‌ها برای سیاستمدار موفق در میان کشورهای در حال توسعه بود. اقتصاددانان وقتی می‌خواستند مثالی موفق از فرآیند توسعه را نشان دهند، انگشت اشاره را به سمت ترکیه می‌گرفتند. اما این کشور در سال‌های گذشته سیاست‌های نادرستی در روابط بین‌الملل در پیش گرفته است. اردوغان که رؤیای بازسازی امپراتوری عثمانی را در سر دارد، به واسطه دخالت‌های نادرست در منازعات منطقه‌ای، کشورش را وارد یک بحران جدی کرده است. (گیلانی در تجارت فردا، ۱۴۰۰)

زهره کرمی در گزارشی تحت عنوان «اقتصاد زیر چکمه سیاست» نوشته است:

هنگامی که سخن از توسعه در خارمیانہ می‌شود، بسیاری تنها به ترکیه می‌اندیشند، کشوری ۸۴ میلیون نفری با تولید ناخالص داخلی ۷۲۰ میلیارد دلاری ... با این‌حال در سال‌های اخیر از سرعت رشد و توسعه این کشور کاسته شده و بسیاری غروب اقتصاد این کشور مدیترانه‌ای را نزدیک و متهم ردیف اول را سیاست‌های مداخله‌جویانه دولت حاکم می‌دانند ... آیا اردوغان و دولت‌ش از گذشته درس خواهند گرفت و چکمه‌های سیاست را از گوی اقتصاد برخواهند داشت؟ (کرمی در تجارت فردا، ۱۴۰۰)

تمامی این تحلیل‌ها نشان می‌دهد که بازتکرار پروژه اردوغان در قالب رویای «اتحادیه میراث‌داران فرهنگ ایران‌شهری»، تا چه حد مقرون به شکست است.

## پیوست ۹: خوانش محافظه کارانه و تمسک جستن به

### هایک

#### ۱) تفسیر هایکی از طباطبایی

نخستین کسی که در جامعه ایرانی، برخی از وجوه دستگاه نظری طباطبایی را با اتکا به آراء فردریش فون هایک تفسیر می کند و درس گفتارها و مخاطبانی در این حوزه دارد، ابراهیم صحافی است.

در حالی که به نظر می رسد مواضع تئوریک طباطبایی در باب «حقوق» و «قانون»، مترقی تر از مواضع حقوقی هایک باشد.

صحافی با ادغام و درهم آمیختن نظریات هایک و طباطبایی، می کوشد تا تفسیری بسیار محافظه کارانه از منشا قانون عرضه بدارد و اثبات کند که حقوق طبیعی (حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت)، حقوق جهانشمول نیست و هر ملتی متناسب با سنت ها یا اصول شرعی خود مجاز است تا تفسیری از این حقوق اساسی ارائه نماید:

قانون آن چیزی است که از عرف یا نظم خودجوش جامعه بیرون می آید یا ترکیبی از این دو است. قانون اما در هر جامعه ای متفاوت است، چون هر جامعه ای نظم خودجوش خود را دارد. بنابراین بدون ملت، قانون معنا ندارد و نمی توان بر همه ملت ها یک قانون را حاکم کرد. (میزگرد، ۱۴۰۲، ۱۴۲)

در نتیجه، با استناد به این دستگاه استدلالی، ادعاهای منتقدان درباره «نقض حقوق طبیعی» یا «نقض حقوق بشر» در کشور، مردود اعلام می شود و ادعا می شود که مطالبه گران این حقوق، به عرف، سنت و نظم های خودجوش آن جامعه کم التفتاقی نموده اند.<sup>۱</sup>

صحافی دو جریان روشنفکری موجود در کشور، شامل «مارکسیسم عامیانه» و «لیبرالیسم عامیانه» را خطرناک می نامد و درباره خطر دومی می گوید:

اول آن روشنفکران چپی که با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی آسیب دیدند و اکنون در پی جهان وطنی به صورت مارکسیسم جدید هستند؛ اینها در گذشته طرفدار مارکسیسم عامیانه بودند. دوم روشنفکران جدیدی که طرفدار لیبرالیسم عامیانه اند و لیبرالیسم را یک ایدئولوژی می دانند و به نظر من خطرشان بیش از گروه اول است. (همان، ۱۴۲ و ۱۴۱)

صحافی در توصیف ضرورت به خدمت گرفتن هایک در تفسیر طباطبایی می گوید:

<sup>۱</sup> شرح مبسوط این بحث در «پاره ششم - بخش ۲ - نمونه های عملی از نسبی گرایی فرهنگی» آمده بود.



در دستگاه فکری جواد طباطبایی، نظریه زوال اندیشه و تصلب سنت با اتکا و توجه به مفهوم تحول سنت در اندیشه هایک مطرح شده است. طباطبایی بر مبنای این مفاهیم و نظریه‌ها، تحولات اندیشه سیاسی و مشروطه در ایران را شرح می‌دهد و بر آن است که زمینه‌ها و شرایط تکوین بنیان‌های حقوق عمومی در دوران جدید ایران را بر اساس اندیشه جدید اروپایی و سنت‌های ایرانی، تبیین و تشریح کند. (صحافی، ۱۳۹۹ الف)

به زعم صحافی، افتراق هایک با طباطبایی، شامل این سه تفاوت است:

نخست آن که سنت‌های غربی یگانه (سنت مسیحی) و سنت ایرانی سه‌گانه (سنت اسلامی، سنت ایران‌شهری و سنت فلسفی) بوده است.<sup>۱</sup>

دوم این که قرون وسطای ایران، پس از عصر زرین فرهنگی‌اش بوده است. در حالی که عصر روشنگری در اروپا، پس از قرون وسطای آن ظهور یافته است.

سوم این که در فرآیند تاریخی شکل‌گیری مدرنیته در اروپا، پدیده‌هایی نظیر «تصلب سنت» یا امتناع اندیشه رخ نداده است و هایک نیز در این باره سخنی نگفته است. (صحافی، ۱۳۹۹ ج)

صحافی یادآور می‌شود که وجوه اشتراک هایک و طباطبایی نیز به شرح زیر است:

اول این که طباطبایی در نخستین سال‌های تدریس خود در دانشگاه تهران، اندیشه‌های هایک را هم تدریس می‌کرد و این امر بیان‌گر اشتراک نظرش با هایک است.

دوم، مواجهه طباطبایی با سنت هم‌چون هایک است. یعنی طباطبایی نیز معتقد است که تحول سنت، صرفاً از طریق «خردگرایی تحولی»<sup>۲</sup> ممکن است. بنابراین، «زوال اندیشه در ایران» را می‌توان ناشی از توقف «خردگرایی تحولی» تلقی نمود. زوال به این دلیل عارض شده که «عقل تحولی» نتوانسته «سنت» را با الزامات روز هماهنگ کند. به همین سبب نیز باید «تصلب سنت» را از طریق اندیشه‌های هایک تفسیر کنیم. (صحافی، ۱۳۹۹ ج)

باید اعتراف کنم که من نیز در گذشته و مدتی کوتاه، در تأسی از ابراهیم صحافی گرامی، و هم‌چنین در پیروی از نظر دوست مشترک دیگری، طباطبایی را از دریچه چشم هایک می‌نگریستم و مطالبی که در گذشته در نقد طباطبایی نوشته بودم، با اتکا به چنین نگرشی بود. آن‌چنان که پیش‌تر نوشته بودم:

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر به «فصل دوم - بخش ۱۳ - نصوص و سنت‌ها» رجوع کنید.  
<sup>۲</sup> هایک از دو نوع خردگرایی سخن می‌گوید: «خردگرایی تحولی» یا evolutionary rationalism، بیانگر تحولاتی در نظم‌ها یا سنت‌هایی اجتماعی است که عامدانه و آگاهانه و با کمک عقل رخ نداده است و فاعل یا عاقل اضمایی ندارد. مثلاً حذف تدریجی «شیربها» از سنت‌های ازدواج در ایران معاصر، مثالی از این نوع خردگرایی است. خردگرایی نوع دوم، «خردگرایی صنع‌گرایانه» یا constructive rationalism، بیانگر تحولاتی مصنوع و عامدانه و با مدد عقل توسط فاعلان یا عاقلان انضمامی است. جایی که «خردگرایی صنع‌گرایانه» مترصد ایجاد تحولات بزرگ در زندگی اجتماعی یا نظم‌های خودجوش مانند «بازار» باشد، از نظر هایک مذموم است و به فاجعه منتهی خواهد شد.

یکی از وجوه بدیع و ارزنده نظریه طباطبایی، مطالعه پیش‌نیازهای عزیمت جامعه ایرانی به سوی مدرنیته است. فرآیندی که هایک آن را «خردگرایی تحولی» می‌نامد و اندیشه طباطبایی نیز استوار بر آن است. (اتفاق، ۱۴۰۰ الف، ۱۵)

اما پس از کشف تفاوت‌ها و تضادهای نظری میان هایک و طباطبایی، به اشتباه خودم پی بردم و از آن ادعا منصرف شدم.

## ۲) غیبت هایک در آثار طباطبایی

تقریباً در هیچ‌یک از آثار طباطبایی، نامی از «هایک» یا تعابیر فنی او مانند «خردگرایی تحولی» evolutionary rationalism یا «خردگرایی صنع‌گرایانه» constructive rationalism برده نشده است و به این اعتبار، «تلقی هایکی» از طباطبایی، صرفاً یک «تفسیر دلخواه و شخصی» است.<sup>۱</sup>

طباطبایی به صراحت تأکید کرده که در «کاربرد همه مفاهیمی که از نظام اندیشه اروپایی» به عاریت گرفته، دخل و تصرف‌هایی کرده است. اما این دخل و تصرف مانع نشده تا مراجع تئوریک خود را از دیده مخاطب پنهان سازد. به عنوان نمونه، جایی که طباطبایی نظریه «شرایط امتناع» خود را مطرح کرده است، به صراحت به سرچشمه‌های این تئوری در نزد میشل فوکو و کتاب «کلمات و اشیاء»<sup>۲</sup> او اشاره کرده است.

در حالی که طباطبایی، در هیچ‌یک از آثار خود، نامی از هایک نبرده است و در هیچ مکتوبی ادعا نکرده است که مضامین نهفته در «خردگرایی تحولی»، یا «خردگرایی صنع‌گرایانه» هایکی را، حتی به طور غیر مستقیم و تلویحی به خدمت گرفته است.

در واقع بسیاری از پیروان طباطبایی نیز، کوچکترین آشنایی یا اعتقادی به هایک و دستگاه نظری او ندارند. ضمن این که اختلافات اساسی میان طباطبایی و هایک نیز، آن‌چنان که در پی خواهد آمد، قابل توجه است.

## ۳) ناسازگاری هایک با حقوق طبیعی

برخی از هم‌مکتبی‌های<sup>۲</sup> هایک معتقدند که از آراء هایک به عنوان یک مدافع حقوق عرفی، مفهومی به نام «جهان‌شمول بودن حقوق طبیعی» استخراج نمی‌شود و مواضع هایک به عنوان مدعی لیبرالیسم، دوپهلو است. (Modugno, 2009)<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> طباطبایی در یکی از پاورقی‌های کتاب ابن‌خلدون، از قول ژولین فروند، اشاره دست دومی به هایک دارد. هم‌چنین در یکی از درسگفتارهای خود، اشاراتی به اندیشه اقتصادی هایک داشته است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به این دو منبع: (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۷۱ و ۲۷۰) (طباطبایی، ۱۳۹۹ الف، ۲۲۰)

<sup>۲</sup> هایک یکی از چهره‌های مطرح مکتب اتریش Austrian school of economics است.

<sup>۳</sup> جک بیرنر این وضعیت را راه‌کار میانی هایک بین قانون طبیعی و پوزیتیویسم قانونی می‌نامد. رجوع کنید به: (Birmer, ۱۹۹۴)

خود هابیک نیز حقوق طبیعی (حیات، مالکیت و آزادی) را به عنوان «مصنوع عامدانه هر ذهن انسانی» قبول ندارد و آن را به صراحت بیان کرده است. (هابیک، ۱۳۹۲، ب، ۹۴)

اصولاً در هیچ کجای متن انگلیسی کتاب سه جلدی «قانون، قانون گذاری و آزادی» هابیک، عبارت Natural Rights یا «حقوق طبیعی» استفاده نشده است و این خود می تواند نشان گر موضع گیری هابیک نسبت به این حقوق باشد.

در یکی از بخش های جلد دوم کتاب مزبور با عنوان The Law of Nature یا قانون طبیعت، (Hayek, ۱۹۸۲, ۵۹)

مترجمان فرهیخته کتاب به زبان پارسی - مهشید معیری و موسی غنی نژاد - با اتکا به متن عبرانگلیسی یا تفسیر خودشان از نوشته هابیک، عبارت Natural Law به معنای «قانون طبیعی» را، «حقوق طبیعی» و معادل Natural Rights ترجمه کرده اند.<sup>۱</sup> در عین حال، حتا اگر تفسیر مترجمان را در این باره بپذیریم، با چنین متنی در ترجمه پارسی آن مواجه می شویم:

آن نگرش تحول گرایانه به قانون ... که ما در این جا از آن دفاع می کنیم، همان قدر کم با نظریات خردگرایانه درباره حقوق طبیعی ربط دارد که با پوزیتیویسم حقوقی<sup>۲</sup>. این نگرش، در عین حال، هم تفسیر قانون به عنوان مصنوع یک نیروی فوق طبیعی را رد می کند و هم تفسیر آن به عنوان مصنوع عامدانه هر ذهن انسانی را. نگرش تحول گرایانه، به هیچ معما، بین پوزیتیویسم حقوقی و اغلب نظریات حقوق طبیعی قرار نمی گیرد، بلکه اختلاف آن با هر یک از این دو، در ساحتی است متفاوت با ساحتی که در آن، این دو نظریه با یکدیگر اختلاف دارند. (هابیک، ۱۳۹۲، ب، ۹۴)

به سخن دیگر، حقوق طبیعی به عنوان یک حقوق فرازمانی و فرامکانی، و بریده از عرف و سنت، جایی در دستگاه نظری هابیک ندارد و او، روی خوش به آن نشان نمی دهد. به همین سبب نیز، این مواضع فکری، جذابیت زیادی برای خوانش محافظه کارانه در بر دارد.

<sup>۱</sup> برای دستیابی به توافقی در مورد مضمون قانون طبیعی رجوع کنید به: (کلوسکو، ۱۳۹۷، ۱۷۱ - ۱۶۶)  
<sup>۲</sup> تا پیش از ماکیاوولی، دنیای قانون برای جوامع انسانی شناخته شده بود. نخست «قانون طبیعی» بود که منشأ آن، دستورات الهی و قواعد طبیعی و جهانشمول حاکم بر جهان معرفی می شد. به عنوان نمونه، ده فرمان موسی را می توان در این گروه جای داد. دومی، «قوانین عرفی» بود که تابعی از سنت، عرف و قواعد جوامع مختلف بود و برخلاف گروه اول، نمی توانست جهانشمول باشد. ماکیاوولی برای نخستین بار از وضع قانون توسط انسان سخن گفت و گروتیوس آن را بسط داد و بدین سان، «قوانین موضوعه» یا «پوزیتیویسم حقوقی» متولد شدند. از منظر حقوقی، تفاوت میان دوران مدرن با دوران پیشامدرن در وجاهت یافت وضع قوانین توسط انسان، در فضای پیشاتجربی و مستقل از عرف و سنت و الاهیات است. اما هابیک هم چون محافظه کاران، منتقد قوانین موضوعه یا همان پوزیتیویسم حقوقی است و از کشف قوانین از دل عرف و سنت دفاع می کند.

## ۴) درک متفاوت طباطبایی و هایک از حقوق و قانون

یکی از اختلافات مهم میان هایک و طباطبایی، رابطه قانون و حقوق است.

هایک بر این عقیده است که قوانین هر جامعه‌ای، باید از درون «عرف» و «سنت»‌های اجتماعی همان جامعه «کشف» و «استخراج» شود و سپس، وظیفه حقوقدانان یا قضات، «تصریح» قوانین اکتشافی مزبور است. هایک می‌گوید:

قاضی در خدمت حفظ و اصلاح نظم جاری است، نظمی که محصول طرح و قصد هیچ‌کس نیست، و به‌طور خودجوش، بدون آگاهی ... به‌وجود آمده است ... به این ترتیب، قاضی تبدیل به ابزاری برای حفظ آن نظم می‌شود. (هایک، ۱۳۹۲ الف، ۱۷۹ و ۱۷۸)<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، هایک ما را از «عرف و سنت» به سوی «قانون» و از آن‌جا به «حقوق» افراد جامعه هدایت می‌کند. اما طباطبایی تلقی مهم و متفاوتی نسبت به قانون و حقوق دارد.

طباطبایی توضیح می‌دهد که در فلسفه سیاسی قدیم، حقوق فرد از قانون ناشی می‌شد و فرد به دلیل اطاعت از قانون، از حقوق برخوردار می‌شد. در حالی که در فلسفه سیاسی جدید از هابز به بعد، قانون از حقوق ناشی می‌شود و این حقوق فرد است که به قانون اعتبار می‌بخشد. طباطبایی در تمجید از این دستاورد هابز به عنوان «پدر فلسفه سیاسی جدید» می‌نویسد:

به گفته اشتراوس، هابز به دقت به تقدم حق بر قانون التفات پیدا کرده بود، و تمایز میان آن دو، خود، ابداعی» به‌شمار می‌آمد. (طباطبایی، ۱۳۹۵ الف، ۱۰۲)

اگر آثار لئو اشتراوس را بخوانیم، به صحت این ادعا پی می‌بریم. در واقع هم‌چنان‌که طباطبایی به درستی بیان می‌کند، اشتراوس از تمایز میان «فلسفه سیاسی مدرن» با «فلسفه سیاسی کلاسیک» سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که در قرن هفدهم، «ماده جدید»ی به نام «حقوق» کشف می‌شود که تا پیش از آن، از چنین مضمونی برخوردار نبوده است. (اشتراوس، ۱۴۰۰، ۲۱۰ و ۲۰۹)

همین تفاوت بنیادین، سبب شده که هایک، با جدیت تمام و به تکرار، مخالفت خودش را با رویکرد هابز آشکار کند. (هایک، ۱۳۹۲ الف، ۸۹ و ۶۵، ۳۵ - ۳۳) مواضعی که شباهت و همسانی بسیاری با نگاه محافظه‌کارانی هم‌چون ادmond بورک<sup>۲</sup> دارد. اشتراوس، نگاه بورک را به مسئله تقدم و تأخر حقوق، این چنین توصیف می‌کند:

<sup>۱</sup> مبرهن است که در این وضعیت، قاضی فقط حافظ نظم جاری است و فاعل یا عاقل انضمامی نیست. در حالی که «عقل عُقْلانی» دارای فاعل یا عاقل انضمامی است.

<sup>۲</sup> Edmund Burke

[از نظر بورک] هر قانون اساسی بی که در یک جامعه معین ارضای نیازهای بشری را بهتر تضمین کند و سبب ارتقای فضیلت اخلاقی در آن جامعه شود، قانونی مشروع است: درجه شایستگی و بایستگی اش را نه از راه حقوق طبیعی، بلکه فقط از راه تجربه می توان تأیید کرد ... مردم بیش از آن که خداوندگار قانون اساسی باشند، مخلوق آن اند. (اشتراوس، ۱۴۰۰، ۳۰۹ و ۳۰۸)

افزون بر این، اشتراوس به نکته مهمی در اندیشه ادموند بورک اشاره کرده و می نویسد:

بورک منکر آن نیست که مردم حق داشته باشند در برخی شرایط، نظم مستقر را تغییر بدهند. ولی او این حق را فقط در شرایط استثنایی و به عنوان آخرین علاج می پذیرد. (همان، ۳۱۰)

بر این پایه، با تمایز مهمی میان مبانی نظری این اندیشمندان مواجه می شویم. اگر آن چنان که بورک و هایک معتقد هستند، حقوق هر فرد باید به میانجی قانون، از درون عرف و سنت های همان جامعه کشف و استخراج شود. (هایک، ۱۳۹۲ الف، ۱۳۳ - ۱۲۹) بنابراین، افراد در جوامع مختلف از حقوق متفاوت و گاه متضادی برخوردار خواهند بود و در این صورت، جهان شمول بودن حقوق انسانی بی معناست. چرا که حقوق انسانی، تابعی از عرف و سنت های بومی است.

این، یکی از وجوه آراء هایک است که هم مکتبی های او را، به منتقدان اش بدل ساخته است و البته نقد آن ها به هایک، به این یک مورد نیز ختم نمی شود. (Modugno, ۲۰۰۹)

این تفاوت میان فلسفه سیاسی قدیم و جدید را می توان به گونه دیگری نیز بیان کرد:

در فلسفه سیاسی قدیم، «قانون» برای حفظ «نظم و انضباط اجتماعی» وضع می شد؛ آن چنان که «قانون خمورایی»<sup>۱</sup> به دستور شاه بابل نوشته شد، «ده فرمان»<sup>۲</sup> توسط موسی پیامبر وضع شد و مگنا کارتا<sup>۳</sup> یا همان منشور کبیر، فی مابین اشراف فنوئال با «جان شاه انگلستان»<sup>۴</sup> منعقد شد.

این که منشاء این قوانین زمینی یا آسمانی بود، یا توسط شاه یا پیامبر وضع می شد، مسئله ثانویه ای بود. مسئله اصلی این بود که هدف از «وضع نمودن این قوانین»، برقراری «نظم و انضباط اجتماعی» بود و حدود تکالیف و حقوق افراد، در پی این قوانین معلوم و مشخص می شد.

در فلسفه سیاسی جدید، اوضاع معکوس می شود و «قانون» بر اساس «حقوق» افراد تدوین می شود. در فلسفه سیاسی قدیم، منشاء «حقوق» فرد، «قانون» بود و در فلسفه سیاسی جدید، منشاء «قانون»، «حقوق» فرد است. از این رو در فلسفه سیاسی

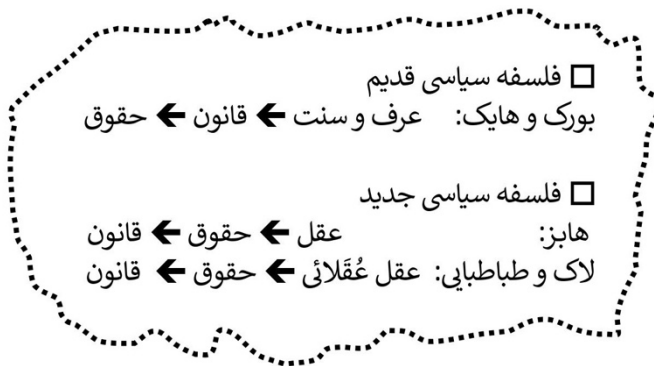
<sup>1</sup> Code of Hammurabi  
<sup>2</sup> Ten Commandments  
<sup>3</sup> Magna Carta  
<sup>4</sup> John, King of England

جدید، برقراری «نظم و انضباط اجتماعی» موکول به تحقق «حقوق فرد» در جامعه و نتیجه متعاقب آن است. به سخن دیگر، «قانون» برای «استیفای حقوق فرد» در جامعه وضع می‌شود.

به عنوان نمونه، مطابق با فلسفه سیاسی قدیم، قانون می‌تواند حکم کند که زنان گناهکار از طریق سنگسار کردن مجازات شوند. در این جا حقوق فرد از طریق قانون معین شده است و اگر زنی تمایل نداشته باشد که سنگسار شود، باید قانون را رعایت کند. اما مطابق فلسفه سیاسی جدید، زنان، هم‌چون مردان و مساوی با ایشان، از حقوق طبیعی (حق حیات، حق مالکیت و حق آزادی) مساوی حقوق مردان برخوردارند و هیچ فرد یا مرجعی از جمله دولت، قادر به سلب این حقوق نیست. بنابراین حقوق یادشده تکلیف قوانین را روشن می‌سازند و هیچ قانونی نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن این حقوق تدوین شود. در نتیجه، مطابق فلسفه سیاسی جدید، هیچ قانونی نمی‌تواند حکم به سنگسار کردن زن یا مردی بدهد. چرا که حقوق افراد مقدم بر قانون است.

در تخالف با رویکرد هایک، در فلسفه سیاسی جدید، حتا نظم‌های خودجوشی که در بطن جامعه جریان دارند، اجازه سلب حقوق طبیعی افراد را ندارند. بنابراین در جامعه هند، به رغم این که هنوز «نظام کاستی» و «نجس‌پنداری»، به عنوان نظمی خودجوش در جامعه رواج دارد، اما قانون اساسی هند، آن نظم خودجوش را نامعتبر و غیرقانونی می‌داند و منتظر «خردگرایی تحولی» هایک نمانده است.

البته روشن است که فلسفه سیاسی جدید در نخستین گام‌هایش، نخست حقوق مردان آزاد سفیدپوست را به رسمیت شناخت و سپس، دست‌یابی به «تساوی حقوق زن و مرد»، «تساوی حقوق برده و غیربرده»، «تساوی رنگین‌پوست و سفیدپوست» و غیره، چند صد سال طول کشید. اما هایکی‌ها معتقد به گسترش تدریجی تساوی حقوق در درون فلسفه سیاسی جدید نیستند. بلکه برعکس، در چارچوب فلسفه سیاسی قدیم تنفس می‌کنند.



تصویر (۱۶): جایگاه حقوق و قانون در فلسفه سیاسی قدیم و جدید

طباطبایی توضیح می‌دهد که تمامی متفکران پیش از هابز، و از جمله هوگو گروتیوس،<sup>۱</sup> «حق» را ناشی از «قانون» می‌دانستند و این هابز بود که مفهوم حق را از مفهوم قانون جدا کرد و تمایزی میان آن دو ایجاد کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۵ الف، ۱۰۳)

در واقع بدعت گروتیوس در مقایسه با پیشینیان خودش، استنتاج قانون با اتکا به عقل عَقْلانی بود. در حالی که هابز از این رویکرد خوشنود نیست و در نقد آن می‌نویسد:

قانون جدید خردگرایانه گروتیوس و اخلاف او درباره طبیعت، در حقیقت، در این فکر که هر قانونی توسط خرد وضع شده، یا حداقل به طور کامل با آن قابل توجیه است، با پوزیتیویست‌های رقیب وجه اشتراک داشت. تنها تفاوت آن‌ها، با پوزیتیویست‌ها فقط در این بود که آن‌ها تصور می‌کردند که قانون می‌تواند به صورتی منطقی از مقدمات ماقبل تجربی استنتاج شود، در حالی که ارزیابی پوزیتیویسم از قانون، طراحی عامدانه آن بر مبنای دانش تجربی در خصوص نتایجی بود که این قانون می‌تواند در جهت نیل به اهداف انسانی مطلوب داشته باشد. (هابز، ۱۳۹۲ الف، ۴۹)

بر این پایه، در نخستین گام، ماکیاوولی قاره جدیدی را در عالم سیاست کشف کرد.<sup>۲</sup> سپس گام بلند بعدی را گروتیوس برداشت و نشان داد که تدوین قانون با اتکا به عقل عَقْلانی - یا آنچه هابز آن را «مقدمات ماقبل تجربی»<sup>۳</sup> می‌خواند - امری امکانپذیر و میسر است.

سپس، این هابز بود که به تعبیر اشتراوس و طباطبایی، عمارت رفیع خود را در قاره جدید ماکیاوولی بنا کرد. طباطبایی معتقد است که هابز در تداوم راهی که از پیش گشوده شده بود، «دستگاه مفاهیم نوآئین اندیشه سیاسی» را تدوین کرد و پس از هابز، حتا مخالفان او نیز از هر قسم، قادر نبودند تا خارج از «دستگاه مفاهیم» هابز، سخن بگویند و نظریه‌پردازی کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۵ الف، ۱۶۳)

هابز تحول قانون طبیعی را نکوهش نموده و طباطبایی از این تحول به نیکی یاد می‌کند. هابز می‌گوید که مراد از پسوند «طبیعی» در گذشته این بوده که قانون محصول «طرح و تدبیری عقلانی» نبوده است و مخلوق «تحول و گزینش طبیعی» به‌شمار می‌رفته است. (هابز، ۱۳۹۲ ب، ۹۲)

اما طباطبایی معتقد است که در گذشته، نقص بزرگ «قانون طبیعی» از این‌جا ناشی می‌شده که این قوانین، بدون توجه به حقوق انسانی، تکالیفی را بر عهده انسان‌ها می‌گذاشته است. طباطبایی در این باره می‌نویسد:

هابز، با انتقال از نظریه قانون طبیعی به قلمروی که ماکیاوولی کشف کرده بود، انقلابی در نسبت حق و تکلیف ایجاد کرد. قداما بر آن بودند که قانون طبیعی، قانون تکلیف انسانی است و اندک توجهی نیز که به حقوق انسانی

<sup>۱</sup> Hugo Grotius

<sup>۲</sup> برای مطالعه بیشتر به این دو منبع رجوع کنید: (طباطبایی، ۱۳۹۵ الف، ۹۷) و (اشتراوس، ۱۴۰۰، ۱۹۷)

<sup>۳</sup> پیشینی یا پیشاتجربی (a priori)

نشان می‌دهد، آن حقوق را از تکلیف انسان استنتاج می‌کند. موضوع بحث نظریه‌پردازان مکتب حقوق طبیعی جدید، حقوق بشری بود و آنان توجه چندانی به تکلیف او نشان نمی‌دادند. (طباطبایی، ۱۳۹۵ الف، ۹۷)

در واقع هابز، بنیانگذار فلسفه سیاسی جدیدی بود که به مدد عقل عَقْلَائی، «حقوق طبیعی» را به عالی‌ترین شکل ممکن، جایگزین «تکلیف طبیعی» برخاسته از «قانون طبیعی» می‌کرد.<sup>۱</sup>

## ۵) مفهوم متفاوت عقل در نزد طباطبایی و هایک

طباطبایی در آثار خود به کرات از «عقل عَقْلَائی» نام برده و در وصف آن می‌نویسد<sup>۲</sup>:

مهم‌ترین سند مشروطه صورت مذاکرات مجلس اول است ... آن‌چه به نظر من در این مجلس اهمیت فوق‌العاده دارد توجه عمده نمایندگان به است. این مفهوم را من در ترجمه reasonable reason جان لاک می‌آورم و منظور از آن عقلی است که به انسان داده شده تا به بهترین وجهی زندگی و معاش خود را اداره کند ... اکثریت نمایندگان مجلس اول اهل نظر نبودند و آشنایی با مفاهیم دنیای جدید نداشتند، اما عقل عَقْلَائی داشتند. (طباطبایی و غنی‌نژاد، ۱۳۹۸)

طباطبایی، افرادی مانند جان لاک و نمایندگان مجلس اول مشروطه را «عاقلان مشخص» آن عقل عَقْلَائی می‌داند و در این باره می‌نویسد:

نخبگان همه طبقات و اصناف مردم ایران توانستند به مجلس راه یابند. اما نمایندگانی که سهم عمده‌ای در پیشبرد کارها داشتند، همه، افزون بر علم رسمی، بهره‌ای کافی نیز از عقل عَقْلَائی داشتند. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۱۹۵)

بر این پایه، «تعقل‌ورزی» مورد نظر طباطبایی، همواره توسط فاعلان یا عاقلان انضمامی معینی انجام می‌شود که در زمان و مکان معلومی، به نقش‌آفرینی پرداخته و خالق نتایج یا محصولات مشخصی (مثل کتاب لاک یا مصوبات مجلس) هستند.

<sup>۱</sup> برخی از مفسران مدعی هستند که آن‌چه هایک در مورد «اکتشاف قوانین از دل سنت و عرف» گفته و نوشته است، بر این پیش‌فرض متکی بوده که قرار است این آموزه‌ها، در یک جامعه مدرن به خدمت گرفته شود. جامعه مدرن یعنی جامعه‌ای که رعایت «حقوق طبیعی» افراد، جزو مفروضات بدیعی آن است. این مفسران قصد دارند تا با این روش، کم‌التفاتی هایک به حقوق طبیعی را به شکلی توجیه کنند. در پاسخ به این مفسران، باید اذعان کرد که اولاً چنین پیش‌فرض مهمی در آثار ایشان مطرح نشده است و دوم این‌که، حتی اگر این ادعا را بپذیریم، باید اعتراف کنیم که در این صورت، آموزه‌های هایک دیگر نسبت ناچیزی با جامعه ایرانی خواهند یافت و کمتر می‌توانند راهگشای ما در فهم و تحلیل مسائل حقوقی باشند. برخلاف این ادعا، هرچند که دغدغه هایک در زمان نگارش کتاب سه جلدی «قانون، قانون‌گذرای و آزادی»، جوامع توسعه‌یافته غربی بوده است، اما نمی‌توان آموزه‌های او را محدود به همان جوامع دانست و گمان نمی‌رود که خود او نیز قصد محدود کردن آن را داشته است.

<sup>۲</sup> «سیمون گویارد-فابری» کتابی به نام «جان لاک و عقل عَقْلَائی» و به زبان فرانسوی نوشته است و در آن‌جا اصطلاح «عقل عَقْلَائی» را در مورد جان لاک به خدمت گرفته است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: (Goyard-Fabre, ۱۹۸۶)



در حالی که مفاهیمی مانند «عقل‌گرایی تحولی» به تعبیری که مورد اشاره هابک است، «عاقل انضمامی» ندارد. به عنوان نمونه، کمرنگ شدن یا زوال سنت «پرداخت شیربها»<sup>۱</sup> در جامعه ایرانی، متولی مشخصی ندارد و کسی باعث و بانی آن نیست. بلکه مثال مشخصی از وقوع یک تحول تدریجی در عرصه سنت‌های اجتماعی است. به همین دلیل، دستاوردهای جان لاک یا نمایندگان مجلس مشروطه، ربط و نسبتی با «عقل‌گرایی تحولی» evolutionary rationalism هابکی ندارد.

وانگهی، هابک برخورد دوگانه‌ای با جان لاک دارد. هابک از یک سو می‌کوشد تا بی‌آن‌که به صراحت اظهار نظری درباره «حقوق طبیعی» کند، حساب لاک را از هابز جدا کند.<sup>۲</sup> اما از سوی دیگر، هابک منتقد رویکرد لاک به مقوله قانون است و در نقد او می‌نویسد:

عقیده جان لاک مبنی بر این‌که در جامعه آزاد، هر قانونی باید از قبل «اعلام شود»، ملهم از اندیشه صنع‌گرایی [برساخت‌گرایانه constructive] است که بر اساس آن هر قانونی باید آگاهانه وضع شود. (هابک، ۱۳۹۲، الف، ۱۷۸ و ۱۷۷)

مبهن است که هابک رویکردهای مبتنی بر «عقل‌گرایی صنع‌گرایانه» constructive rationalism را به مقوله قانون نکوهش می‌کند. هابک نمی‌گوید که عقل نمی‌تواند خارج از اقتدار بیرونی عرف و سنت عمل کند، بلکه معتقد است که عملکرد عقل خارج از اقتدار عرف و سنت، سرشار از خطا و ناکارآمدی خواهد بود. درحالی‌که طباطبایی، در مورد «عقل‌گرایی» با هابک اختلاف نظر دارد و می‌گوید:

از جان لاک به این طرف، اندیشه سیاسی مبتنی بر این Reasonable بودن است. جان لاک به کرات از Reason و Reasonable صحبت می‌کند. می‌گوید عقلی که عَقْلَائی است. ولی نمی‌گوید که عقلی که Rational است. (طباطبایی، ۱۳۹۹، الف، ۱۹۵)

در اندیشه سیاسی لاک، اجتماع سیاسی، نظام آزادی و اعتدالی است که بر پایه حکم عقل عَقْلَائی انسانی ایجاد شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۵، الف، ۳۰۸)

این تعریف از عقل (یا reason)، به کلی با تعریف هابک از عقل متفاوت است. هابک «سنتی از قواعد رفتاری را که با شأنی مستقل از کسانی که آن را فراگرفته بودند» خالق و مقدم بر عقل می‌داند (هابک، ۱۳۹۳، ۲۱۹) و درباره تبعیت از این قواعد می‌گوید:

<sup>۱</sup> در برخی از بخش‌های ایران در گذشته داماد مکلف بود تا پیش از مراسم ازدواج، مبلغی را به عنوان شیربها Bride price به خانواده عروس پرداخت کند. این مبلغ مستقل و جدای از مبحث مهریه بود.  
<sup>۲</sup> مثلاً رجوع کنید به سه منبع زیر: (هابک، ۱۴۰۰، پاورقی ۱۵۵)، (هابک، ۱۳۹۲، الف، ۸۹) و (هابک، ۱۳۹۲، ب، ۹۶ و ۸۴)

تمایل افراد به تبعیت از این دست قواعد، نه فقط تا وقتی که دلیل آن‌ها را می‌فهمند، بلکه تا وقتی که برعکس، دلیل روشنی برای تبعیت از آن‌ها ندارند، شرط لازم تکامل و بهتر شدن تدریجی قواعد مراوده اجتماعی است. (هایک، ۱۳۹۴، ۲۵)

در حالی که طباطبایی از چشم‌اندازی متفاوت به این موضوع می‌نگرد و از جمله می‌نویسد:

در دوران جدید، به ضرورت، این باور که قدما بهتر از ما مسائل را می‌فهمیده‌اند، از بنیاد متزلزل شده است ... حتی فهم منطق سنت مستلزم اتخاذ موضع اندیشه جدید است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۹۸)

### ۶ تفاوت طباطبایی و هایک در تعریف «سنت»

نگرش طباطبایی و هایک به سنت، از دیگر اختلافات مهم میان این دو متفکر است. خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، مروج این ایده است که هایک و طباطبایی، تنها در دو مورد درباره سنت اختلاف دارند:

نخست این که سنت مورد مطالعه هایک یگانه و سنت مورد مطالعه طباطبایی چهارگانه است.

دوم این که سنت مورد مطالعه هایک به مدرنیته ختم شده و سنت مورد مطالعه طباطبایی، سر از قرون وسطا درآورده است.

صرف‌نظر از موارد یادشده، پیروان خوانش محافظه‌کارانه بر این رأی هستند که:

در دستگاه فکری جواد طباطبایی، نظریه زوال اندیشه و تصلب سنت با اتکا و توجه به مفهوم تحول سنت در اندیشه هایک مطرح شده است. (صحابی، ۱۳۹۹ الف)

واژه «سنت» میان طباطبایی و هایک صرفاً یک مشترک لفظی<sup>۱</sup> است و از حیث مضمون، تفاوت بنیادینی میان ایشان برقرار است و در واقع نوعی «مغالطه اشتراک لفظ»<sup>۲</sup> توسط پیروان خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی در جریان است.

هایک واژه Tradition را به مفهوم عام و متداول در علوم اجتماعی به کار می‌برد و این واژه در نزد او، دربردارنده تمامی سنت‌های رایج در جوامع انسانی است. به همین دلیل است که مفهوم سنت برای هایک کاملاً روشن است.

اما طباطبایی واژه «سنت» را به معنی خاصی به خدمت می‌گیرد و می‌کوشد تا برای آن مفهوم ناآشنا، تعریف خاصی عرضه بدارد.

<sup>۱</sup> Homonym

<sup>۲</sup> Equivocation

به توصیف طباطبایی، دو فهم از سنت در زبان فارسی ما یافت می‌شود. طباطبایی درباره دریافت متأخرتر از سنت می‌نویسد:

نکته اساسی در بحث‌های کنونی این است که هنوز تعریفی از سنت به دست داده نشده است و حدود و ثغور مفهوم سنت به درستی معلوم نیست. واژه سنت، در تداول کنونی در ایران، مانند بسیاری از واژه‌هایی که در نوشته‌های فارسی به کار می‌رود، برگردان اصطلاح Tradition در زبان‌های اروپایی است که به طور عمده مضمونی اجتماعی دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۵، د، ۴۷ و ۴۶)

بنا به تعریف طباطبایی، یک فهم قدیمی‌تر از سنت نیز در زبان فارسی وجود دارد که به علوم اسلامی مربوط می‌شود و «دلیل» در فقه نام دارد. «دلیل» در فقه، برای اثبات حکم شرعی به کار می‌رود و دلایل چهارگانه - یا ادله اربعه - عبارت هستند از: قرآن، سنت، اجماع و عقل.

از میان دلایل چهارگانه فوق، یعنی «کتاب مقدس قرآن کریم»، «سنت»، «اجماع» و «عقل»، عنصر دوم متشکل از «قول، فعل و تقریر» پیامبر اسلام است و تا حدودی به «سنت» در الهیات مسیحی شباهت دارد. از منظر شیعیان، «قول، فعل و تقریر» امامان نیز هم‌چون «قول، فعل و تقریر» پیامبر اسلام قابل استناد است. (همان، ۴۷)

به بیان طباطبایی، در تجربه اروپا، به خدمت گرفتن «عقل» در فهم امور، و هم‌چنین تفسیر عقلانی از اصول شرع، فضایی را برای اندیشیدن در اروپا ایجاد کرد که «نظریه منطقه فراغ شرع» نامیده و فهمیده می‌شد. (طباطبایی، ۱۴۰۰، الف، ۱۴۱ و ۱۴۰)

به زعم طباطبایی، در عصر زرین فرهنگی (یا عصر احیای فرهنگی) در حدفاصل قرون سوم تا ششم قمری (نهم تا دوازدهم میلادی)، شرایطی پدیدار شد که با بسط «عقل» و تأسیس «اندیشه فلسفی»، «منطقه فراغ شرع» فراخ‌تر شد و از پیوند سه سنت، شامل «اندیشه ایرانی‌شهری»، «میراث فلسفه یونانی» و «اسلام ایرانی»، سنت جدیدی پدید آمد که به توصیف طباطبایی:

جدا کردن رگه‌های سه‌گانه این سنت از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۵، د، ۵۲)

بر این پایه، تعریف «سنت» در دستگاه نظری طباطبایی، و موعد تولد آن در تاریخ ایران، عبارت است از:

در ایران باید ترکیبی را که در عصر احیای فرهنگی تدوین شده بود، «سنت» نامید. (همان، ۵۳)

طباطبایی باز در جایی دیگر شرح می‌دهد که مراد او از سنت، تأکید بر «معنای جامعه شناختی آن، که ناظر بر آداب و رسوم، مناسک و آئین‌های اجتماعی است، نیست» و تصریح می‌کند که:

سنت، بسط نص در درون نظامی از اندیشه است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۸۱)

به همین سبب نیز، «سنت» در نزد طباطبایی، قرابتی با مفهوم عام و متداول آن در علوم اجتماعی ندارد. در واقع طباطبایی به طور خاص، به شناسایی، دسته‌بندی و نشانه‌گذاری سنت‌هایی پرداخته است که یا موجب بقای جامعه ایرانی بوده‌اند و یا مبدل به مانعی در مسیر دستیابی به مدرنیته شده‌اند.

به‌علاوه طباطبایی معتقد است که، برخلاف ایران که از سنت قدمایی سه‌گانه (شامل اندیشه ایرانی، اسلام ایرانی، فلسفه ایرانی) برخوردار بوده است، اروپا دارای سنت قدمایی یگانه (سنت مسیحی)، و جوامع اسلامی دارای سنت قدمایی یگانه (اسلام عربی) بوده‌اند:

ایران، به خلاف کشورهای اسلامی عربی، که یک نص بنیادگذار بیش‌تر ندارند، تا آغاز دوران جدید، دارای سه نص بوده و بر پایه آن‌ها سنتی با سه وجه - یا با سه ناحیه در سنت واحد - ایجاد کرده است. نظام سنت، در ایران، با آغاز دوران جدید، یک ناحیه دیگری را نیز ایجاد کرده است که بر حسب معمول آن را تجدد، در معنای اندیشه دوران جدید، می‌خوانند. (همان، ۴۲۰)

به زعم طباطبایی، رویداد مشروطه در ایران سبب شده تا سنت جدیدی بر نظام سنت قدمایی افزوده شود و اکنون از چهار سنت برخوردار باشیم.

طباطبایی با دسته‌بندی نظام سنت قدمایی در ایران و اروپا و هم‌چنین جوامع اسلامی، کوشیده است تا موانع تحول اندیشه سیاسی و فلسفی در ایران را بررسی کند.

در حالی که پروژه فکری هایدک به کلی متفاوت بود. هایدک، با طرح مسئله تقدم سنت بر عقل، می‌کوشید تا «نظم خودجوش بازار» را مصون از مداخله دولت نگاه دارد و نشان دهد که هر تحولی در درون این نظم خودجوش، باید تدریجی و متأثر از سازوکارهای درونی آن و متکی به دانش‌های ضمنی افراد باشد. هایدک این نظریات را در زمان حیات نظام‌های سوسیالیستی دوران خود در قرن بیستم بیان می‌کرد و دل‌نگران بسط این نظام در سایر نقاط جهان بود.

## ۷) تفاوت طباطبایی و هایدک در مواجهه با سنت

طباطبایی به اهمیت «سنت و تاریخ» معتقد است، اما در هیچ‌کدام از آثارش، ادعای افراطی هایدک را، مبنی بر «تقدم سنت بر عقل» تأیید نکرده و «پذیرش سنت» را «معادل عقلانیت» ندانسته است.<sup>۱</sup> در حالی که به زعم هایدک:

<sup>۱</sup> برای مرور نظر طباطبایی درباره سنت رجوع کنید به (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۰۰) و برای مطالعه نظر هایدک درباره «تقدم سنت بر عقل»، مطالعه پیشگفتار مترجمان فرهیخته کتاب سودمند خواهد بود. (هایدک، ۱۳۹۲ الف، ۱۸)

باید کاملاً این فکر را که انسان به علت برخورداری از عقل قادر به توسعه فرهنگ شد کنار بگذاریم. (هایک، ۱۳۹۳، ۲۱۸)

مغز، اندامی است که ما را قادر به جذب فرهنگ می‌کند و نه طراحی آن. (همان، ۲۱۹)

تمایل افراد به تبعیت از این دست قواعد، نه فقط تا وقتی که دلیل آن‌ها را می‌فهمند، بلکه تا وقتی که برعکس، دلیل روشنی برای تبعیت از آن‌ها ندارند، شرط لازم تکامل و بهتر شدن تدریجی قواعد مراوده اجتماعی است. (هایک، ۱۳۹۴، ۲۵)

در حالی که طباطبایی برخلاف نگاه هایک، معتقد است که:

کاربرد عقل در فهم و تفسیر مسلمات شرعی و مبانی دیانت [یعنی سنت]، در تحول مغرب زمین، تحولی اساسی و دوران‌ساز بود، زیرا طرح عقل در کنار شرع [یعنی سنت]، و اعتقاد به استقلال آن در درک مبنای حُسن و قُبْح راهی را که هموار کرد که به نظریه «منطقه فراغ شرع» - به عنوان مبنایی برای دوران جدید - منتهی شد. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۱۴۱ و ۱۴۰)

«منطقه فراغ شرع» در نزد طباطبایی، منطقه حکمرانی «عقل» در تقابل با اجبار جبارانه «سنت» است.<sup>۱</sup>

مواجهه طباطبایی، با سنت هم‌چون هایک نیست. یعنی طباطبایی تحول سنت را نه از طریق «خردگرایی تحولی هایکی»، بلکه محصول مواجهه عقل عَقْلانی با سنت می‌داند.

«خردگرایی تحولی هایک»، رویکردی نیست که نتیجه اقدامات هدفمند و کنش‌های آگاهانه و ارادی افراد جامعه باشد؛ بلکه تغییری است که طی فرآیند سازگاری انسان با محیط طبیعی و اجتماعی تبلور می‌یابد.

در حالی که طباطبایی، از اقدامات هدفمند و کنش‌های آگاهانه و ارادی نخبگان جامعه سخن می‌گوید که بر وجاهت موازین عقلی، در برابر احکام شریعت و سنت تأکید می‌ورزند و عقل را معیار درستی و نادرستی احکام زندگی انسانی می‌دانند.

در سرتاسر آثار طباطبایی، بارزترین ویژگی مثبت و منفی نخبگان هر دوران، مواجهه عقلی یا غیر عقلی ایشان با سنت بوده است. به عنوان نمونه:

I. طباطبایی کاربست عقل را توسط توماس آکویناس (تُماس قدیس) می‌ستاید. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۱۴۱ و ۱۳۹ - ۱۳۷)

<sup>۱</sup> تکرار این یادآوری سودمند است که منطقه فراغ شرع، یعنی قلمرویی که به جای شرع، «عقل» در آن حاکم باشد. برخی از علمای اهل تشیع، بر این باور هستند که در زمان غیبت، فقهای توانمند با اتکا به عقل خود، مسوولیت وضع برخی از احکام را بر عهده بگیرند.

- II. طباطبایی از عقل‌گرایی فارابی تمجید می‌کند و برتری او را «اتصال به عقل فعال» می‌داند. (همان، ۱۷۳)
- III. طباطبایی «فهم عقلی از شرع» را توسط بوعلی تمجید می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۵، د، ۵۵)
- IV. طباطبایی به نقد ابن‌خلدون می‌پردازد، چرا که «نور شرع» را بر «نور عقل» ارجح می‌داندست و گذرگاه «تجدید نظر در سنت» را مسدود کرده بود. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۱۵۱ و ۱۵۰، ۱۴۲)
- V. طباطبایی، عقل‌ستیزی امام محمد غزالی را نکوهش می‌کند و توضیح می‌دهد که او، چگونه «علوم عقلی را برای مسلمانان خالی از فایده» می‌دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۳۸۳) (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۱۷۳ و ۱۷۲)
- VI. طباطبایی «فهم عقلی» آخوند خراسانی را از «اصول»، رویکرد خردمندانه او در دوران مشروطیت تلقی می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۳)

همچنان‌که پیش‌تر گفته شد، طباطبایی یکی از ریشه‌های زوال اندیشه سیاسی در ایران را، تفوق احکام شریعت و تصوف بر احکام عقلی می‌داند و درباره تجمیع شریعت و تصوف می‌نویسد:

اساس این جمع میان ظاهر شریعت و تصوف، تأکید بر نوعی خردستیزی بنیادین و فرار از کاربرد عقل عَقْلانی در امور معاش و معاد بود و، در نهایت، به تلقی ویژه‌ای از انسان منتهی می‌شد که ... در تعارض با انسان خردگرای دوران جدید بود، که یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های آن، رفتار «عَقْلانی» و ضابطه قرار دادن عقل، در همه امور، به‌ویژه در امور معاش بود. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۳۸۳)

طباطبایی عامل دیگر زوال را، یورش‌های پی‌درپی اقوام بیگانه» به ایران معرفی می‌کند که آن نیز، عاملی برای عقل‌ستیزی می‌شود. به عنوان نمونه، طباطبایی معتقد است که یورش مغولان، دستاورد بزرگ «تعادل عقل و شرع» را به زیان «عقل» به هم می‌زند. دستاوردی که او آن را مرهون عصر زرین فرهنگی می‌داند.

در واقع «عقل» پربسامدترین واژه در بخش زیادی از آثار طباطبایی است. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۳۲۳ و ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۰۷)

## ۸) تفسیر غیرهائیکه دیگر مفسران از طباطبایی

چنین تفسیری از سنت و عقل را می‌توانیم در نزد پیروان «غیرمحافظة‌کار» طباطبایی نیز بیابیم. به عنوان نمونه، علی اصغر حقدار درباره اندیشه طباطبایی می‌نویسد:

سنجش انتقادی سنت و بازیابی آن بر پایه فکر تجدد، مبانی معرفتی سنت ما را روشن می‌گرداند و معلوم می‌شود که یک خط مستمر و غالب در نگرش اشراقی و غیرعقلانی در ضمیر ناخودآگاه از زرتشت تا دوران پیش از مشروطیت بر زبان و ذهن ایرانی حاکم بوده که در ادوار مختلف زمانی به جلوه‌های گوناگون متبلور بوده است. (حقدار، ۱۳۸۳، ۶۰)

## ۹) تلقی طباطبایی و هایک از نظم‌های اجتماعی

تمایز نگاه به نظم‌های اجتماعی، از دیگر افتراق‌های مهم میان طباطبایی و هایک است. نقد هابز به «اندیشه سیاسی ارسطو»، و نگاه تأیید آمیز طباطبایی به آن، مهم است و توجه به آن بسیار راهگشاست.

به توصیف طباطبایی، پولیس<sup>۱</sup> یا «شهر» از منظر ارسطو، یک «اجتماع سیاسی» و امری طبیعی به‌شمار می‌رفت که مصنوع عامدانه و ارادی انسان‌ها نبوده است؛ چرا که ارسطو، انسان را از بنیان «حیوانی سیاسی» تلقی می‌کرد که دارای سرشتی مدنی است. (طباطبایی، ۱۳۹۵ الف، ۱۰۸)

در حالی که به توصیف طباطبایی، هابز در تخالف با تفکر ارسطویی، دولت را «مصنوع» ارادی و آگاهانه افرادی می‌داند که با اتکا به «عقل عُقلانی» خود، در پی دوری جستن از «وضع طبیعی» بودند و «دولت» راه‌کاری برای پاسداشت و نگهداری از «حقوق طبیعی» قلمداد می‌کردند. طباطبایی معتقد است که هابز، منتقد تعابیری مانند سرشت مدنی انسان و حیوان سیاسی بود<sup>۲</sup> و می‌نویسد:

البته، هابز به این نکته بی‌التفات نبود که انسان امروزی، به ضرورت، در اجتماع زندگی می‌کند و نوعی کنشش طبیعی نیز در او برای برآوردن نیازها وجود دارد. اما او، به درستی، یادآور می‌شود که اجتماع سیاسی صرف گردآمدن (mere gatherings) جماعتی از موجودات هم‌نوع و همیاری آنان نیست، بلکه اجتماع سیاسی بر پایه سازش‌ها و پیوندهای (foedera) استوار شده است و برای رسیدن به چنین سازش‌ها و پیوندهایی باید حسن نیت و توافقی وجود داشته باشد. این سازش‌ها اموری ارادی و آگاهانه هستند و در میان کسانی ایجاد می‌شود که از مفاد آن‌ها آگاهی کامل دارند. (همان، ۱۰۹) تأکید از من است.

در حالی که هایک، هر گونه ادعایی مبنی بر «ارادی و آگاهانه» بودن جامعه را مردود می‌شمرد و راویان آن را نکوهش می‌کند. هایک در نگاهی بسیار متفاوت با طباطبایی، در مهم‌ترین اثر سه جلدی خود به کرات در نقد هابز سخن می‌گوید و رویکرد او را ملهم از عقل دکارتی و مبتنی بر «خردگرایی صنع‌گرایانه» بازی‌شناسد. به زبان ساده، طباطبایی ستایشگر هابز و هایک منتقد سرسخت اوست.

<sup>۱</sup> Polis

<sup>۲</sup> همان‌جا، ص ۱۰۶ و ۱۰۸.

## ۱۰. اختلاف طباطبایی و هایک درباره سازوکار تحول اجتماعی

طباطبایی و هایک با رویکرد متفاوت به سر وقت تحولات اجتماعی می‌روند. طباطبایی در مطالعه تحولات اجتماعی، بر نقش شخصیت‌ها، آثار و وقایع انضمامی تأکید دارد. او در سرتاسر آثار خود، اعم از «تاریخ اندیشه»، «زوال اندیشه»، «انحطاط»، «مکتب تبریز»، «مشروطه»، «حکومت قانون» و غیره، مشغول بررسی اندیشه نخبگان، اندیشمندان، فلاسفه، سیاست‌مداران و خط سیر آثار ایشان است.

در حالی که آن‌چه در دستور کار پژوهشی هایک قرار دارد، بررسی روندهای کلان و غیرانضمامی در جوامع انسانی است. به همین سبب نیز، هایک در کتاب «قانون، قانون‌گذاری و آزادی»، تقریباً به هیچ واقعه تاریخی مشخص و انضمامی اشاره ندارد.

وانگهی، مسئله طباطبایی، پرداختن به دوگانه «خردگرایی تحولی - خردگرایی صنع‌گرایانه» هایک نیست.

### ۱۱) خوانش محافظه‌کارانه و حقوق طبیعی

مروجان خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی نیز، غالباً به صراحت نمی‌گویند که ما حقوق طبیعی لیبرالیستی (شامل حق حیات، حق مالکیت، حق آزادی)<sup>۱</sup> یا هر نوع حقوق اساسی مشابه آن را قبول نداریم، بلکه می‌گویند این حقوق باید توسط «متفکران مجتهد» بومی‌سازی شود. این نسخه بومی از قانون و سایر قواعد جامعه، ممکن است با غایات لیبرالیسم از جمله حقوق طبیعی همخوان نباشد و در این صورت، عرف و سنت در اولویت قرار دارد. به عنوان نمونه، صحافی در این باره می‌گوید:

دوباره برمی‌گردم به اهمیت منافع ملی که فونداسیونی هست برای تعریف قانون و قانون به معنای دقیق کلمه. (نشست مشترک، ۱۴۰۱ الف)

طبعاً چنان‌چه تعارضی میان منافع ملی و حقوق فردی (حق حیات، مالکیت و آزادی) ایجاد شود، آن‌چه دست بالا را خواهد داشت، تفسیری دلخواه از «منافع ملی»<sup>۲</sup> است.

اما مناقشات زیادی درباره تعریف «منافع ملی» وجود دارد. به عنوان نمونه، احمد زیدآبادی در تعریف حقوق ملی و منافع می‌نویسد:

<sup>۱</sup> مراد از حقوق طبیعی natural rights، همان حقوق حیات، مالکیت و آزادی مورد اشاره جان لاک John Locke است.

<sup>۲</sup> موسی غنی‌نژاد معتقد است که «منافع ملی» و «خیر عمومی مشترک» از منظر علم اقتصاد تعریف مبهمی ندارد و در یک نشست مشترک می‌گویند: «آقای [شهرام] اتفاق گفته‌اند که منافع ملی معنای محصل، معین و مشخصی ندارد، من می‌گویم کاملاً [تعریف مشخصی] دارد ... تعریف منافع ملی چیست؟ دولت مستقر (به معنای state) شرایطی را به وجود می‌آورد که همه شهروندان آزادانه و در چهارچوب قانون، بتوانند به دنبال اهداف مشروع خودشان باشند.» اما تعریف غنی‌نژاد از این مفاهیم نیز دال بر آن است که منافع ملی یا خیر عمومی مشترک، امری روبنایی نسبت به «قانون» است و نخست باید قانونی باشد تا فعالیت آزادانه افراد در «چارچوب» آن معنا پیدا کند. رجوع کنید به: (نشست مشترک، ۱۴۰۱ ب)



منافع ملی در واقع همان چیزی است که اکثریت یک ملت آن را منفعت خود تلقی می‌کند. اما اکثریت یک ملت همواره یک امر به‌خصوص را منفعت دائمی خود نمی‌داند و بر مبنای علایق و علایق ناپایدار خود آن را تغییر می‌دهد. این‌که پس از جابه‌جایی کابینه‌ها در یک کشور، سیاست خارجی آن نیز به‌صورت جزئی یا کلی دگرگون می‌شود، خود دلیلی روشن بر بی‌ثباتی مصداقی مفهوم منافع ملی است ... منافع ملی از آن‌چه اکثریت یک ملت، نفع کشور تلقی می‌کنند فراتر نیست و، از همین رو، این مفهوم نه امری قدسی و ثابت و پیشاپیش متعین است و نه می‌تواند در حوزه ممنوعه هرگونه بحث و انتقاد قرار گیرد. (زیدآبادی، ۱۳۹۷، ۸۲ و ۸۱ و ۲۸)

البته من نیز - به رغم این‌که بیش‌تر اوقات با اغلب نظرات زیدآبادی هم‌نظر نیستم - در این فقره خاص، هم‌چون زیدآبادی بر نامتعیین بودن معنای منافع ملی تأکید دارم. بنابراین از هیچ‌کدام از تعاریف شناخته‌شده از منافع ملی، چنین استنباط نمی‌شود که «منافع ملی می‌تواند فونداسیونی برای قانون باشد».

## ۱۲) تمایز طباطبایی و هایک در تعریف اهداف مشترک ملی

به زعم هایک، «مصلحت عمومی»، مفهومی وابسته به «فرد» است و موافقتی با تبیین «آرمان اجتماعی»، «خیر عمومی»، «رفاه عمومی» یا «منافع عمومی» توسط نظام حکمرانی ندارد. هایک دست‌یابی به «خیر عمومی» را در گرو فعالیت آزادانه افراد در «سازوکار بازار» می‌داند (هایک، ۱۳۹۰، ۱۰۶) و هر تصویری از «دولت دارای قدرت مطلق» را نکوهش می‌کند.

موسی غنی‌نژاد در کتاب «درباره هایک» خودش، اندیشه هایک را چنین توصیف می‌کند:

در جامعه انسان‌های آزاد، هدف‌های مشخص و مشترک جمعی‌ای، که افراد و ادار به تحقق آن‌ها شوند وجود ندارد ... فقدان هدف‌های مشترک در جامعه بزرگ اغلب یک نقص اخلاقی تلقی می‌شود. هایک می‌گوید گرایش به ایجاد یکپارچگی در جامعه بر اساس هدف یا هدف‌های مشترک، هنوز در انسان‌ها بسیار قوی است ... این غریزه در عصر مدرن، منشاء دو تهدید بزرگ برای تمدن و آزادی، یعنی ناسیونالیسم و سوسیالیسم است. (غنی‌نژاد، ۱۳۸۱، ۸۷)

در حالی‌که به عنوان نمونه، طباطبایی در اثر متأخر خود با نام «ملت، دولت، حکومت قانون»، «منافع تاریخی ایران» را مترادف با تشکیل اتحادیه بزرگی از کشورهای میراث‌دار فرهنگ ایرانی‌شهری می‌داند که در رقابت با تورکستان بزرگ و عربستان بزرگ هستند یا باید باشند. (طباطبایی، ۱۳۹۸ الف، ۳۰۹)

به نظر می‌رسد که «منافع تاریخی ایران» از منظر طباطبایی، دلالت بر امری مستقل از اهداف متغیر و متکثر اعضای منفرد آن دارد. در حالی‌که بعید به نظر می‌رسد که

اعضای جامعه ایرانی، درباره آن‌چه طباطبایی «منافع تاریخی ایران» می‌نامد، توافقی داشته باشند و بعید به نظر می‌رسد که آن را به عنوان یک «هدف جمعی» بدیهی بپذیرند.

این سردرگمی در تعریف «منافع جمعی» را می‌توانیم در آراء پروان او نیز ببایم. به عنوان نمونه، ابراهیم صحافی در توصیف «کتاب دولت، ملت، حکومت قانون» طباطبایی می‌گوید:

طباطبایی در این کتاب این کار مهم را انجام داده و عنوان می‌کند: تنها ملت است که می‌تواند منافع مشترک داشته باشد. (صحافی، ۱۴۰۰ الف)

چطور ممکن است که تنها دارندگان منافع مشترک، ملت‌ها باشند؟ آیا صاحبان شرکت‌ها یا اعضای یک خانواده منافع مشترک ندارد؟ آیا کشورهای مشترک‌المنافع یا اعضای تیم ملی فوتبال نمی‌توانند منافع مشترکی داشته باشند؟ چطور می‌توان پذیرفت که «تنها و تنها ملت‌ها دارای منافع مشترک باشند»؟ چنین تفاوت‌های میان طباطبایی و هایک، گواهی بر عدم وثوق و ناستواری خوانش محافظه‌کارانه است.

### ۱۳) اختلاف بر سر تعریف انسان اقتصادی

مقایسه «انسان اقتصادی» از منظر هایک، میزس و طباطبایی نیز با اتکا به عنصر «عقل» قابل تأمل است. پیتر کلاین<sup>۱</sup> در این باره می‌نویسد:

تازگی‌ها رابطه هایک و میزس به بحثی تمام‌عیار از نوع «ناهمگن‌سازی» تبدیل شده است. برخی افراد تأکید هایک بر دانش و اکتشاف را، کاملاً متفاوت از تکیه میزس بر کنش هدفمند انسان تلقی می‌کنند. (هولکام، ۱۳۹۲، ۲۲۸)

به سخن دیگر، هایک بر این اعتقاد است که جامعه و نهادهای آن نتیجه طرح و قصد آگاهانه انسان‌ها نیستند. در حالی که میزس معتقد است که یکایک انسان‌ها در محیط اجتماعی با اتکا به عقل خود، آگاهانه و هدفمند به کنش می‌پردازند و در نتیجه، جامعه و نهادهای آن، برآیند و پی‌آمد مجموعه کنش‌های اعضای آن است.

نکته قابل تأمل در این بحث از این قرار است که نگاه طباطبایی به «انسان اقتصادی»، شباهت افزون‌تری به تلقی میزس دارد و از تفسیر هایک دورتر است.<sup>۲</sup> طباطبایی در تأسی از نظرات انسان‌شناسی به نام لویی دومون<sup>۳</sup>، انسان اقتصادی را «عاقل فعال» می‌داند و می‌نویسد:

تدوین مفهوم نوینی از انسان به عنوان عاقل فعال، برای تأسیس انسان‌شناسی نوینی که مبانی بنیادگذاری علوم انسانی و اجتماعی جدید بر پایه آن امکان‌پذیر

<sup>۱</sup> Peter G. Klein

<sup>۲</sup> در عین حال، هم‌چنان‌که در در فصل سوم گفته شد، مفاهیم و روش‌شناسی طباطبایی از صراحت کافی برخوردار نیست و به‌عنوان نمونه، تعریف طباطبایی از «انسان» مبهم و متناقض است.

<sup>۳</sup> Louis Dumont

می‌شد، ضرورت داشت ... تأکید بر مفهوم نوپی از انسان، شالوده‌ای برای تأسیس علم اقتصاد و تدوین مفاهیم اساسی آن مانند نظریه پدیدار شدن انسان، در عالم نظر، به عنوان عاقل فعال و ایجادکننده ثروت به مثابه مقوله اساسی علم اقتصاد و ارزش است. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۳۹۴ و ۳۹۳)

#### ۱۴) مرکزگرایی طباطبایی در برابر تقسیم معرفت هایک

دیدگاه‌های هایک درباره «تقسیم معرفت» و دولت کوچک (دسوتو، ۱۳۹۴، ۳۲)، تناسبی با اشتیاق طباطبایی به مرکزگرایی افراطی و استقرار یک دولت تمرکزگرا ندارد.

هایک نیز همسان با لیبرال‌های کلاسیک، نسبت به موازنه قدرت میان دولت و بازار نگران است و دولت کوچک را ترجیح می‌دهد. وانگهی، هایک بر پراکندگی دانش تأکید دارد و منتقد هرگونه برنامه‌ریزی مرکزی و تمرکزگرایی دولتی است.

در حالی که اولویت اصلی طباطبایی، مقابله با نیروهای گریز از مرکز، از طریق یک دولت مقتدر مرکزگرا است.

#### ۱۵) جذابیت هایک برای خوانش محافظه‌کارانه چیست؟

الصاق هایک به طباطبایی، می‌تواند نوعی «سیاسی‌کاری» قلمداد شود. در واقع فقدان شواهد کافی برای ایجاد پیوند میان هایک و طباطبایی، این شبه را نزد منتقدان ایجاد می‌کند که این خوانش، به واسطه «سودمندی سیاسی» آن خلق شده است. هر چند که به توصیف لئو اشتراوس:

سودمندی و حقیقت دو چیز کاملاً متفاوت‌اند. (اشتراوس، ۱۴۰۰، ۲۳)

اما صرف‌نظر از «اهداف سیاسی» ماجرا، دستگاه نظری هایک نیز به شرحی که خواهد آمد، فرصت‌های مغتنمی را برای تفسیرهای محافظه‌کارانه فراهم می‌سازد.

نخست این که لیبرالیسم نیز هم‌چون محافظه‌کاری و ناسیونالیسم، یک طیف است و لیبرالیسم هایک، نسبت به متوسط مُسْتَنْبَط از طیف لیبرالیسم، بسیار محافظه‌کارانه‌تر می‌نماید و به همین دلیل، خود هایک نیز برخی اوقات متهم به اشاعه ایدئولوژی «محافظه‌کاری» بوده است.

دوم این که خوانش محافظه‌کارانه از طباطبایی، پیشاپیش، تفسیری به غایت محافظه‌کارانه از هایک عرضه می‌دارد و سپس با اتکای به خوانشی محافظه‌کارانه از خود هایک، به سراغ تفسیر اندیشه طباطبایی می‌رود.

برخی از صاحب‌نظران و متفکران، هایک را، جایی در میانه محافظه‌کاری و لیبرالیسم، و برخی دیگر، او را یک نومحافظه‌کار می‌دانند. (Birzer، ۲۰۲۰، Cliteur، ۱۹۹۰)

به عنوان نمونه، پوپر، با انتشار کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» در سال ۱۹۴۵، به وجوهی از اختلافات تئوریک خود با دوست بسیار شفیق‌اش هایک اشاره می‌کند.

پر واضح است که پوپر نیز یک عقل‌باور دکارتی نیست که قابلیت نامحدودی برای عقل قائل باشد و از این رو در آن کتاب، به‌طور مبسوط به نقد «مهندسی اجتماعی» عظیم و «مهندسی ناکجاآبادی» می‌پردازد. اما همان‌جا توضیح می‌دهد که درباره برخی مفاهیم «مانند علم‌گرایی» با هایک اختلاف نظر دارد. (پوپر، ۱۳۹۲، ۵۲۱ - ۵۱۹)

سپس در سال ۱۹۴۸، مقاله‌ای با عنوان «به سوی نظریه عقلانی سنت»<sup>۱</sup> منتشر می‌کند و در آن نوشته، تلویحاً به نقد نظرات هایک می‌پردازد. پوپر این نوع نگاه به خردگرایی را «شیوه مواجهه غیرانتقادی با سنت» تلقی می‌کند که به نوعی «جبرگرایی» و «مشاهده‌گرایی» متکی است. (Birner, ۲۰۱۴)

مجموعه نقدهایی از این دست، سبب می‌شود که در ۱۹۶۰، هایک در انتهای کتاب خودش با نام «قانون اساسی آزادی»<sup>۲</sup>، بخشی به نام «ضمیمه: چرا محافظه‌کار نیستم»<sup>۳</sup> اضافه کند و توضیح بدهد که مدافع «حفظ وضع موجود» نیست.

هایک در آن‌جا خود را مدافع لیبرالیسم متفاوتی معرفی می‌کند که با همه لیبرالیسم‌های موجود، اعم از «لیبرالیسم قاره‌ای فردگرا» و «لیبرالیسم انگلیسی فایده‌گرا» متفاوت است. افزون بر این، او در کمال شگفتی، محافظه‌کار مشهوری هم‌چون ادmond بورک را لیبرال می‌نامد و خود را پیرو آن نحله معرفی می‌کند. (هایک، ۱۳۸۵)

ده سال پس از آن در ۱۹۷۰، مؤسسه آدام اسمیت<sup>۴</sup>، کتابی به نام «هایک در تار و پود جامعه بشری»<sup>۵</sup> منتشر می‌کند و در انتهای آن کتاب، بخشی را به نام «ضمیمه: چرا هایک محافظه‌کار است»<sup>۶</sup> می‌گنجاند.<sup>۷</sup>

پوپر نیز در سال ۱۹۶۷، در تخالف با توصیف هایک از سنت و عقل، «تئوری سه جهان»<sup>۸</sup> خود را در یک سخنرانی معرفی می‌کند. (Popper, ۱۹۶۸)

آخرین جلد کتاب قانون، قانون‌گذاری و آزادی در سال ۱۹۷۸ منتشر می‌شود و ۶ سال پس از آن، پوپر کتابی به نام «جهان باز»<sup>۹</sup> منتشر می‌کند که نقد همه‌جانبه به جبرگرایی است. (تصاویر ۱۷ و ۱۸)

پوپر در کتاب «جهان باز» (آن را با کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» اشتباه نگیرید) توضیح می‌دهد که جبرگرایی می‌تواند منبعث از دین، علم یا متافیزیک باشد. پوپر در آن اثر، تئوری سه جهان خود را به تفصیل منتشر می‌کند.

<sup>1</sup> Towards a Rational Theory of Tradition

<sup>2</sup> The Constitution of Liberty - 1960

<sup>3</sup> Appendix: Why I am Not a Conservative

<sup>4</sup> Adam Smith Institute - www.adamsmith.org

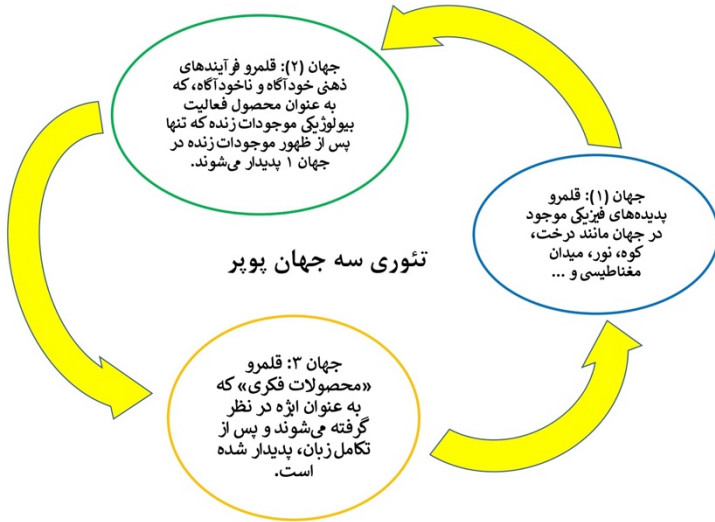
<sup>5</sup> Hayek - on the Fabric of Human Society

<sup>6</sup> Appendix: Why F A Hayek is a Conservative

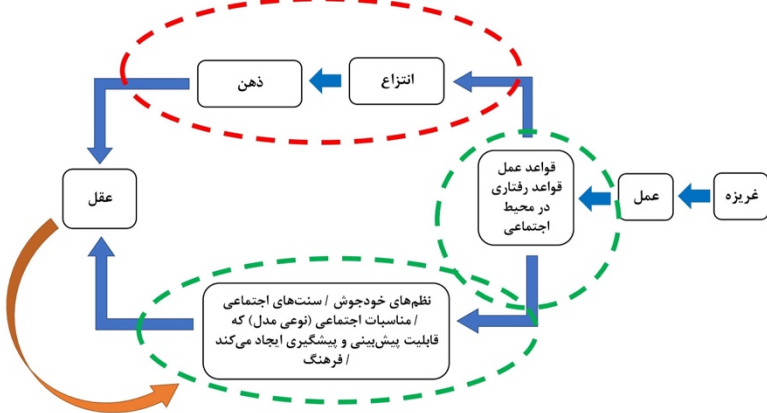
<sup>7</sup> (۲۰۲۰) و (پیری، ۲۰۲۲) (Pirie, 1987)، رجوع کنید به این سه منبع:

<sup>8</sup> Three worlds

<sup>9</sup> The Open Universe: An Argument for Indeterminism From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery - 1982



تصویر (۱۷): شکل‌گیری عقل در نزد پوپر



تصویر (۱۸): شکل‌گیری عقل در نزد هابک

از منظر پوپر، جهان (۱): قلمرو پدیده‌های فیزیکی موجود در جهان مانند درخت، کوه، نور، میدان مغناطیسی و ... جهان (۲): قلمرو فرآیندهای ذهنی خودآگاه و ناخودآگاه، شامل احساسات، افکار، تجربیات ذهنی حیوانی و انسانی، به عنوان محصول فعالیت بیولوژیکی موجودات زنده که تنها پس از ظهور موجودات زنده در

جهان ۱ پدیدار می‌شوند. جهان (۳): قلمرو «محصولات فکری» که به عنوان ابژه در نظر گرفته می‌شوند. ایده‌ها، نظریه‌ها، برهان‌ها، طرح‌ها، مسائل علمی، ارزش‌های اخلاقی، سازمان‌های اجتماعی، جوامع انسانی و ... که پس از تکامل زبان، پدیدار شده است. جهان ۳ پوپر، به رغم محدودیت‌هایش، جهانی مجبور و وابسته نیست. (پوپر، ۱۴۰۱، ۱۷۳)

پوپر معتقد نیست که جهان ۳، فرآورده اجباری و جبرگرایانه دو جهان دیگر است. اما هایک در دفاع از نگرش خود می‌نویسد:

سنتی از قواعد رفتاری با شأنی مستقل از کسانی که آن را فرا گرفته بودند، شروع به تأثیرگذاری بر زندگی انسان کرد. هنگامی که در این قواعد اکتسابی، که شامل طبقه‌بندی انواع مختلف اشیاء می‌شد، نوعی مدل از محیط شکل گرفت که انسان را در عمل قادر به پیش‌بینی و پیشگیری وقایع خارجی می‌کرد، آن چیزی که ما عقل می‌نامیم پدیدار شد ... مغز، اندامی است که ما را قادر به جذب فرهنگ می‌کند و نه طراحی آن. وجود این به قول سرکارل پوپر جهان ۳، اگر چه همواره از طریق میلیون‌ها مغز مجزایی که در آن شرکت دارند محافظت می‌شد، اما نتیجه یک روند تحولی متمایز از تحول بیولوژیکی مغز است که ساختار بسیار پیشرفته‌اش، برای جذب سنت فرهنگی مفید بود. (هایک، ۱۳۹۳، ۲۱۹)

از منظر هایک، «عقل» برساخته مجموعه «قواعد اجتماعی» «سنت»‌ها است و برخلاف پوپر، جهان ۳ را فرآورده اجباری و جبرگرایانه دو جهان دیگر می‌داند.<sup>۱</sup>

حسین بشیریه به مقایسه هایک با پوپر پرداخته و می‌نویسد:

اول این که در اندیشه پوپر، بر عقلانیت انتقادی و آزمون و ابطال و حذف خطا و نقد مستمر تأکید می‌شود؛ اما در نظریه هایک مخاطرات و زیان‌های عقلانیت انتقادی پیش از سودهای آن مورد توجه است. دوم این که پوپر بر مهندسی اجتماعی تدریجی، حل گام به گام مسائل از طریق بحث علمی و عقلانی و کاربرد تکنولوژی سیاسی، مداخله در جهات کمک به پیشرفت تمدن و دوگانگی حقایق و خواست‌ها تأکید می‌کند. در حالی که هایک به تکامل و نظم خودجوش و فارغ از دخالت زیان‌بار دولت در جامعه و اقتصاد، و یکسانی حقایق و تصمیمات نظر دارد. (بشیریه، ۱۳۹۹، ب، ۱۲۱)

اندکی پس از انتشار آخرین جلد کتاب قانون، قانون‌گذاری و آزادی هایک، تاریخ‌دان محافظه‌کاری به نام جورج نش<sup>۲</sup>، کتاب مهم خود را به نام «جنبش روشنفکری

<sup>۱</sup> رجوع کنید به سه منبع زیر: (هایک، ۱۳۹۲، الف، ۱۱۸ و ۸۷، ۶۱، ۴۶، ۴۵، ۴۴)، (هایک، ۱۳۹۳، ۲۲۳ و ۲۲۲، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶) و (هایک، ۱۳۹۴، ۲۶ و ۲۵)

<sup>۲</sup> George H. Nash

محافظه‌کاری در آمریکا از ۱۹۴۵<sup>۱</sup> منتشر می‌کند و هایک را به عنوان یکی از پیشگامان این جنبش می‌ستاید.<sup>۲</sup>

جرمی شیرمور<sup>۳</sup> در اثر پژوهشی خود توضیح داده که ما با یک «هایک ثابت» مواجه نیستیم. بلکه نظرات هایک در دوره‌های متفاوت، تغییر کرده است:

در آثار اولیه هایک، از «اصلاحات بنیادین ترتیبات نهادی»<sup>۴</sup> سخن گفته می‌شود که بر بنیان‌هایی «عقل‌گرایانه» استوار هستند. اما آثار متأخر هایک، از لیبرالیسم کلاسیک استادش لودویگ میزس بسیار دور شده و قرابت بسیار زیادی به محافظه‌کاری ادموند بورک پیدا کرده است. (Shearmur, ۲۰۰۳, ۳, ۳۹-۴۶)

یک دلیل عمده محافظه‌کار بودن هایک از منظر منتقدان‌اش، مبانی نظری اوست که به «حفظ وضع موجود» می‌انجامد. دلیل دیگر آن که چندان با اولی‌ب‌ارتباط نیست، تذکر مهم جک بیرنر<sup>۵</sup> است که در این باره می‌گوید:

از منظر هایک، عقلانیت عبارت است از پذیرش سنت. من این موضع را خردگرایی محافظه‌کارانه می‌نامم. (Birner, ۲۰۱۴, ۶)

<sup>1</sup> The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945 - 1976

<sup>۲</sup> بخشی از این کتاب به زبان پارسی ترجمه شده است. برای مطالعه آن رجوع کنید به: (مردیها، ۱۳۹۸، ۲۷۴ - ۲۶۳)

<sup>3</sup> Jeremy Shearmur

<sup>4</sup> radical reform of existing institutional arrangements

<sup>5</sup> Jack Birner

## پیوست ۱۰: کاپیتالاسیون و منشاء حقوق

یکی از مجادلات تاریخی اهل شریعت با ماجرای «کاپیتالاسیون»، ریشه در همین ماجرای «اکتشاف قوانین از دل شرع» داشته است؛ چرا که یکسان مفروض نمودن «گناه» دینی، با «جرم» قضایی در محاکم شرع ایران، یکی از معضلات حقوقی در تاریخ کشور بوده است. محمد قائد در این باره می‌نویسد:

منشاء کاپیتالاسیون این استدلال است که قانون یا رویه قضایی مبنای تشکیل محکمه باید پیشاپیش مورد تأیید اصحاب دعوا باشد. یعنی «خوانده» دادگاه حقوقی، یا «متهم» دادگاه جزایی، حق دارد با این عذر که شخصاً از شمول شرع اسلام خارج بیرون است، صلاحیت محکمه و قضاوت حاکم شرع را به رسمیت نشناسد. (قائد در لاریمر، ۱۳۹۷، ۱۷ و ۱۶)

فردی که نوشیدنی الکلی می‌نوشد، ممکن است که از نظر «اهل شریعت» مرتکب «گناه» شده باشد، اما این فرد به لحاظ حقوقی مرتکب «جرم» نشده است. اعم از این که فرد مزبور یک دیپلمات مسیحی ساکن ایران باشد یا یک شهروند ایرانی.

در واقع کاپیتالاسیون را باید واکنشی به همسان پنداشتن «جرم» و «گناه» و اتکای نظام حقوق برخی کشورها به شرع و سنت، و انفصال آن از «حقوق طبیعی» انسان‌ها در جوامع مدرن قلمداد کرد.

صرف‌نظر از وجوه شرعی، سنت‌های متعددی نیز در جامعه ایرانی وجود دارند که هم‌چون قوانین شرعی، با «حقوق طبیعی» و الزامات دوران جدید سرسازگاری ندارند. به عنوان نمونه، سنت‌هایی نظیر الزام ازدواج «دخترعموها با پسرعموها» یا سنت‌هایی نظیر «خون‌بس» و «فصل» به معنای الزام ازدواج یک دختر و پسر به عنوان وجه‌المصلحه یک مرافعه و نظایر آن، از این جمله موارد به‌شمار می‌روند.<sup>۱</sup>

در حوزه حقوق عمومی نیز، اوضاع جامعه ایرانی هیچ‌گاه بهتر از حوزه حقوق خصوصی نبوده است.

به عنوان نمونه، امیلی لاریمر<sup>۲</sup> همسر کنسول بریتانیا در کرمان - طی سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۴ و حدود ۴ سال پس از تصویب قانون اساسی مشروطه - توضیح می‌دهد که چگونه والی شهر به خود اجازه می‌داده تا گوش یکی از فرایشان خود را، به دلیل قصور در شیوه برپا کردن یک چادر مسافرتی ببرد. (لاریمر، ۱۳۹۷، ۱۲۲ و ۱۲۱)

لاریمر توضیح می‌دهد که در یک غائله دیگر:

<sup>۱</sup> برای ثبت ملی این رسوم در مجامع بین‌المللی، اقداماتی از سوی جمهوری اسلامی ایران صورت گرفته است که با اعتراض جامعه زنان و انجمن‌های مردم‌نهاد (NGO) مواجه شده است. برای نمونه رجوع کنید به: (خونبس، ۱۳۹۹)

<sup>۲</sup> Emily Overend Lorimer



از یکی از آدم‌های والی شکایت شد که رشوه گرفته تا چند شتر را که ضبط شده بود، ول کند. گمانم شواهدی که والی زحمت شنیدنش را به خود داد، ضدونقیض بود و او برای پرهیز از بی‌عدالتی، دستور داد گوش هر دو طرف دعوا را ببرند. (همان، ۱۲۲)

در یک نمونه دیگر، زین العابدین مراغه‌ای در سفرنامه خود از ایران نقل می‌کند که در دوران ناصرالدین‌شاه، سه اسب را در شهر اردبیل کرایه می‌کنند تا فردا صبح زود، آنان را از اردبیل به آستارا ببرد. اما صبح روز بعد، برخلاف برنامه مقرر، «جلودار»<sup>۱</sup> اسب‌ها را برای‌شان نمی‌آورد و به‌زودی مطلع می‌شوند که موعد «اسب‌گیری» در شهر اردبیل است. «اسب‌گیری» به این معناست که به منظور تأمین نیازهای حاکم، کلیه اسب‌های موجود در شهر توقیف می‌شوند. این اقدام به دستور حاکم و در هر موعد دلخواه او صورت می‌پذیرد و به سادگی، کلیه فعالیت‌های عادی و تجاری شهر را مختل می‌کند. این سطور بخشی از گفت‌وگوی با صاحب کاروانسرا درباره ماجرای اسب‌گیری است:

کسی نمی‌دانست که امروز اسب‌گیری خواهد شد. برو ببین دم هر کاروانسرا، هر چه بار تجارت برای تبریز، و همدان، و قزوین و سایر جاها بسته‌اند، همه زمین مانده، و هم‌چنین از هر ولایت که به اردبیل کاروانی مال‌التجاره می‌آورد، جلوداران همگی از ترس اسب‌گیری، مال‌التجاره‌ها را به زمین ریخته، خود گریخته‌اند. گفتم این هنگامه تا کی امتداد خواهد یافت؟ گفتند معلوم نیست، ده روز، پانزده روز، تا حاکم نرفته، همین آتش در کاسه است. (مراغه‌ای، ۱۹۰۳، ۱۳۴)

از این رو اکتشاف قانون از دل «عرف، سنت و شرع»، چه در سرفصل «حقوق خصوصی» و چه در حوزه «حقوق عمومی»، با چنین دشواری‌هایی در جامعه ایرانی مواجه است.

هم‌چنان‌که پیش‌تر در جای دیگری نوشته بودم (اتفاق، ۱۴۰۱ ج)؛ اگر مترصد تدوین «حقوق و قانون آب» در یک کشور باشیم، از یک سو ناگزیریم تا توجه خود را معطوف به کلیه روال‌ها و قواعد سنتی درباره مالکیت، مصرف یا توزیع آب در همان جامعه کنیم. مثلاً رویکردی به نام «حقابه»، از جمله قواعد سنتی در مصرف یک منبع اشتراکی آب در جامعه ایرانی بوده است. منبع اشتراکی ممکن است آب چشمه، آب رودخانه، آب قنات، آب‌های زیرزمینی یا آب چاه باشد و مصرف‌کنندگان نیز ممکن است باغ‌ها، مزارع، خانه‌ها، روستاها باشند. در جامعه ایرانی، الگوی «حقابه»، میزان یا سهم مشروع هر مصرف‌کننده را در یک چارچوب مشخص تعیین می‌کرده است. از سوی دیگر، حقوق بین‌الملل و حقوق دریاها، مفاهیم نوینی را درباره منابع آبی مشترک و دریاها، به «حقوق و قانون آب» افزوده است و کشورها را ملزم به محدودیت‌ها و ضوابط جدیدی کرده است.

<sup>۱</sup> متصدی احشام و اسب‌ها در یک کاروان مسافرتی.

حقوق خصوصی	حقوق عمومی	
حقوق اقتصادی، حقوق خانواده، حقوق مالکیت معنوی، حقوق آب، و ...	حقوق کار، حقوق خدمات اجتماعی، حقوق کیفری، حقوق مالیه عمومی، حقوق اساسی، حقوق آب، حقوق اداری و ...	حقوق داخلی
حقوق تجارت بین‌الملل، حقوق مالکیت معنوی، حقوق آب و ...	حقوق تجارت مربوط به حوزه واردات و صادرات، مناطق آزاد، حقوق سرمایه‌گذاری، حقوق دریاها، حقوق بشر، حقوق آب و ...	حقوق بین‌الملل
جدول (۲۴): مجموعه حقوق درون یک واحد سیاسی به نام ملت - دولت منبع: (اتفاق، ۱۴۰۱ ب)		

به این اعتبار، یک جامعه مدرن، غالباً متکی به چهار گروه قانون است:

(i) حقوق طبیعی (جان، مال، آزادی) که زیربنای نظام قانونی و حقوقی است، (ii) قوانین موضوعه (مانند قانون مالکیت فکری)، (iii) قوانین بین‌المللی (مانند قوانین بین‌المللی آب) و (iv) قوانین عرفی (مانند حقابه).

هنگامی که نمایندگان مجلس اول و دوم شورای ملی، مشغول تدوین قوانین بودند، اکتشاف رابطه دولت و شهروندان، از دل سنت و عرف در جامعه ایرانی بی‌معنا بود. چرا که تا پیش از مشروطه، «حقوق خصوصی» (به معنای تکالیف و رابطه میان شهروندان با یکدیگر) محدود به قوانین شرعی بود و «حقوق عمومی» (به معنای تکالیف و رابطه میان دولت و شهروندان) وجود خارجی نداشت.

در میان قوانین مصوب مجلس شورای ملی، یگانه قانونی که می‌توانست ربط وثیق به عرف و سنت حکمرانی در جامعه ایرانی داشته باشد، «قانون تشکیل ایالات و ولایات و دستورالعمل حکام» بود که در تاریخ ۱۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۵ برابر ۲۷ آذر ۱۲۸۶ - ۱۹ دسامبر ۱۹۰۷ به تصویب رسید. به شرحی که پیش‌تر در «پیوست ۲ - ۴ - و - ساختار حکمرانی دودمان قاجار» گفته شد، به استناد این قانون صرف‌نظر از «دارالخلافه تهران»، کشور به ۴ ایالت آذربایجان، کرمان و بلوچستان، فارس و بنادر و خراسان و سیستان و هم‌چنین ۱۲ ولایت شامل استرآباد، مازندران، گیلان، زنجان، کردستان، لرستان، کرمانشاهان، همدان، اصفهان، یزد، عراق و خوزستان تقسیم می‌شود. البته پیروان خوانش محافظه‌کارانه علی‌القاعده می‌بایست مدافع این قانون باشند. چرا که این قانون با اتکا به عرف و سنت حکمرانی در ایران تدوین شده بود. منتها طنز روزگار اینجاست آن‌ها نیز به دلیل پیروی از اصل مرکزگرایی طباطبایی، از الغای این قانون خوشنودند و قادر به پنهان کردن مواضع متناقض خود درباره عرف و سنت نیستند.

سایر مصوبات مجالس شورای ملی پس از مشروطه، کوششی برای تدوین «حقوق عمومی» ای بود، که مواد خام مورد نیاز آن در عرف و سنت یافت نمی‌شد. به عنوان نمونه:

- تصویب نظام‌نامه انتخابات مجلس شورای ملی در تاریخ چهاردهم شهر جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ برابر ۱۳ مرداد ۱۲۸۵ خورشیدی - ۵ آگوست ۱۹۰۶. (میرزا صالح، ۱۳۸۴، ۷۶۱)
- تصویب قانون اساسی کشور در تاریخ ۱۴ شهر ذی‌القعدة الحرام ۱۳۲۴ برابر ۸ دی ۱۲۸۵ - ۳۰ دسامبر ۱۹۰۶. (همان، ۷۷۷)

## پیوست ۱۱: نظریه بازی‌ها و دلایل گریز از مرکز

یک شیوه کندوکاو درباره پدیده «گریز از مرکز»، بهره جستن از نظریه بازی‌هاست. جدول ۲۵، چهار وضعیت محتمل<sup>۱</sup> را میان دو بازیگر (یا شریک) نشان می‌دهد و مسئله «فقدان جذابیت» را از منظر نظریه بازی‌ها تحقیق می‌کند. فرض کنید بازیگر اول کره جنوبی و بازیگر دوم شهر پوسان است.

بازیگر ۱			
زیان	سود		
بازیگر ۱ زیان می‌کند و بازیگر ۲ سود می‌برد	هر دو بازیگر سود می‌برند	سود	بازیگر ۲
هر دو بازیگر زیان می‌بینند	بازیگر ۱ سود می‌برد و بازیگر ۲ زیان می‌کند	زیان	

جدول (۲۵): وضعیت‌های محتمل میان دو بازیگر (یا شریک)

تا زمانی که هر دو بازیگر در منطقه‌ای قرار دارند که از استمرار «با هم‌دیگر بودن» سود می‌برند، «نیروهای گریز از مرکز» کاری از پیش نخواهند برد. اما در وضعیت‌های دیگر، که یکی از دو بازیگر یا هر دو، از تداوم «با هم‌دیگر بودن» زیان می‌بینند، «نیروهای گریز از مرکز» فرصت ظهور و عمل خواهند یافت.

اما طباطبایی، رابطه سود و زیان میان بازیگران را شایسته عنایت نمی‌داند. از آن‌جا که در دستگانه نظری طباطبایی، عنصر ملی، یگانه عامل کلیدی در فهم «تعارض» است، راه‌کارهای او نیز برای فائق آمدن بر آن مسئله، از جنس ملی است. به عنوان مثال، اصرار طباطبایی به آموزش اجباری به زبان پارسی، در واقع کوششی به منظور تضعیف «نیروهای گریز از مرکز» است. در حالی که عنصر کلیدی وحدت و صلح در دوران مدرن، تعاملات اقتصادی و وابستگی‌های ناشی از تقسیم کار، و

<sup>۱</sup> از میان مجموعه وضعیت‌های محتمل برای دو بازیگر.

سودمندی‌های متقابل بازیگران است.<sup>۱</sup> کشورهای فاقد زیان ملی نظیر هند، گواه بر این مدعاست.

---

<sup>۱</sup> برخی از مفسران آراء طباطبایی، برای مقابله با «نیروهای گریز از مرکز»، به قوانین مصوب در سازمان ملل یا نظایر آن تمسک می‌جویند. از جمله مدعی می‌شوند که در حقوق و قوانین بین‌المللی، موضوع حقوق اقوام تعریف نشده است. غافل از این که بحث حقوق طبیعی در فلسفه سیاسی، مقوله‌ای جدای از قوانین مصوب و جاری است. همه ما می‌توانیم با مطالعه تاریخ، دوره‌هایی را به خاطر بیارویم که زنان حق شرکت در انتخابات را نداشتند یا سیاهپوستان مجاز نبودند تا از آب‌خوری سفیدپوستان آب بنوشند و تمامی قواعدی از این دست نیز مطابق «قوانین موضوعه» بود. اما در آن ایام، «قانون» متضمن حقوق افراد نبود و همچنان نیز می‌تواند متضمن حقوق افراد نباشد. در واقع استناد به قوانین متغیر ملی یا سازمان ملل و نظایر آن، در بحثی که اساس آن مبانی فلسفه سیاسی است، گمراه کردن مسیر بحث است.

## پیوست ۱۲: ادب پژوهش

گمان نمی‌کنم که بتوانیم منکر سخت‌کوشی طباطبایی در امر پژوهش شویم. هر کس که اندکی آشنایی با کارهای پژوهشی داشته باشد، تصدیق خواهد کرد که آثار طباطبایی، ماحصل مطالعات و تحقیقات قابل تأملی بوده است. افزون بر این، او با معرفی برخی متفکران جدید غربی در آثارش، نقش مؤثری در ارتقای دانش جامعه ایرانی ایفا نموده است.

اما از سوی دیگر، دستاوردهای پژوهشی طباطبایی با دو نقد جدی نیز مواجه هستند: نخست ادب پژوهش و دومی روش پژوهش (به شرح مندرج در پیوست ۱۳).

سیدجواد میری، طباطبایی را به عدم رعایت «ادب پژوهش» متهم می‌کند. میری توضیح می‌دهد که رضا داوری اردکانی، حدود ۴۶ سال پیش برای معرفی مفهوم «امر ملی»، از دو تعریف متفاوت شامل «تعریف جدید» و «تعریف قدیم» بهره جست. میری معتقد است که طباطبایی این مفاهیم را از داوری و شریعتی وام گرفته است، بی‌آنکه اشاره‌ای به آن دو کرده باشد. میری در نقد طباطبایی می‌نویسد:

اما طباطبایی هیچ اشاره‌ای به این تمایز بنیادین نظری در روایت داوری نمی‌کند و حتا اشاره‌ای هم به این موضوع ندارد که مفهوم «قدیم در جدید» و «جدید در قدیم» در تفکر معاصر روشنفکری ایرانی، پیش‌تر از او، هم در لفظ و هم در معنا، مفصل‌بندی تئوریک شده بود و طباطبایی این صورت‌بندی را وامدار شریعتی (در کتاب بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی) و داوری (در کتاب وضع کنونی تفکر در ایران) است. این نکته مهمی است که در «ادب پژوهش» باید رعایت شود و شاید یکی از دلایل حمله شدید طباطبایی علیه شریعتی و داوری این است که خط سیر وامداری خویش را پنهان کند. (میری، ۱۴۰۰ ب، ۲۹) تأکید از من است.

مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی نیز نقد مشابهی به طباطبایی دارند و بر این عقیده هستند که طباطبایی ادب پژوهش را رعایت نکرده است و مفاهیمی نظیر جدال قدیم و جدید را از لئو اشتراوس به عاریت گرفته است. اما اشاره‌ای به آفریننده این مفاهیم نداشته است:

یک انگاره کانونی در فهم طباطبایی از بحران، «جدال قدیم و جدید» است. اگرچه طباطبایی در کتاب‌های خویش به وام‌گیری فکری از لئو اشتراوس (۱۸۹۹-۱۹۷۳) اشاره‌ای نمی‌کند، این انگاره به‌راستی یادآور «جدال قدیمی‌ها و جدیدها»ی اشتراوس و نیز دوگانه «آتن. اورشلیم» اوست. این دو دوگانه اهمیتی بنیادین در برآورد اشتراوس از زوال غرب دارند. (بروجردی و شمالی، ۱۳۹۳، ۵۰)

ابراهیم صحافی به عنوان شارح نظریات طباطبایی معتقد است که فردریش فون هایک نقش مهمی در شکل‌گیری دستگاه نظری طباطبایی داشته است. صحافی تأکید دارد که:

در دستگاه فکری جواد طباطبایی، نظریه زوال اندیشه و تصلب سنت با اتکا و توجه به مفهوم تحول سنت در اندیشه هایک مطرح شده است. (صحافی، ۱۳۹۹ الف)

پرسشی که با استناد به این ادعا پیش روی ما قرار می‌گیرد، از این قرار است که، اگر هایک چنین تأثیر مهمی بر ساختمان نظری طباطبایی داشته است، چرا در هیچ‌کدام از آثار طباطبایی نامی از هایک برده نشده است؟

به بیان دیگر، اگر به پیروی از صحافی، بپذیریم که طباطبایی در تدوین آثارش، تا این حد تحت تأثیر هایک بوده است، بی‌تردید باید منتقد جدی طباطبایی از حیث «ادب پژوهش» باشیم.<sup>۱</sup>

من معتقدم که الگوی کلی کار پژوهشی طباطبایی، شباهت بسیار زیادی با الگوی پژوهشی محمد عابد الجابری دارد و سعی کردم تا در «جدول ۱۴ - مقایسه شباهت الگوی نظری جواد طباطبایی با محمد عابد الجابری» مندرج در «فصل دوازدهم بخش ۱ - ب»، نشان دهم که برخی از مهم‌ترین عناصر الگوی پژوهشی عابد الجابری، در آثار طباطبایی بازتکرار شده است.

اما به نظر می‌رسد که طباطبایی، درباره یک کار پژوهشی موازی، مشابه و مقدم بر کار خودش، سکوت پیشه کرده است و صرفاً در برخی آثارش، اشاره تحقیرآمیزی به «عقل عربی» داشته است، بی‌آن‌که نامی از عابد الجابری ببرد. به عنوان نمونه، طباطبایی در کتاب زوال اندیشه می‌نویسد:

برخی تاریخ‌نویسان فلسفه «عربی» - به فرض این‌که این فلسفه «عربی»، مانند «عقل عربی»، معنایی داشته باشد - گفته‌اند فلسفه در جهان اسلام با مرگ ابن‌رشد به پایان رسید. (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف، ۴۰۹)

هم‌چنین طباطبایی در کتاب ابن‌خلدون می‌نویسد:

این‌که روشنفکری عربی تا کنون با سیلی «جامعه‌شناسی» ابن‌خلدون، و در دهه‌های اخیر «عقل عربی»، صورت خود را سرخ نگاه داشته، حاصلی جز این نداشته است که مشکلات خود را با ابزارهای علمی بررسی کند که چه بسا با مواد آن اجتماع سازگار نیست. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۴۴)

<sup>۱</sup> به شرحی که در پیوست ۹ اشاره شد، طباطبایی در یکی از پاورقی‌های کتاب ابن‌خلدون، از قول ژولین فروند، اشاره دست دومی به هایک دارد. هم‌چنین در یکی از درسگفتارهای خودش، اشاراتی به اندیشه اقتصادی هایک داشته است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به این دو منبع: (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، پاورقی ۲۷۱ و ۲۷۰) (طباطبایی، ۱۳۹۹ الف، ۲۲۰)

یکی از اجزای معمول یک گزارش پژوهشی، بیان شرح مختصری درباره پیشینه پژوهش Literature review است. در این بخش، پژوهش‌های انجام شده موازی و مشابه پیشین در آن حوزه، توسط پژوهشگر معرفی شده و شرح مختصری از آن ارائه می‌شود.

فراوانی برخی شباهت‌های میان دو پروژه پژوهشی طباطبایی و عابد الجابری، ایجاب می‌کند که طباطبایی چند صفحه‌ای درباره آن بنویسد و به موفقیت‌ها یا ناکامی‌ها یا شباهت‌ها یا افتراق کار خودش با کار عابد الجابری اشاراتی داشته باشد یا دست کم، مخاطب آثارش را صرفاً در چند خط، از وجود چنین کاری مطلع سازد.





## پیوست ۱۳: روش پژوهش

طباطبایی در مقدمات پروژه فکری و نظریه‌پردازی‌های خود، از آراء دورکیم، وبر، زیمل، مارکس، آلتوسر، اشمیت، فوکو، کوزلک و دیگر متفکران غربی بهره‌جسته، و آموزه‌ها و الگوهای نظری ایشان را به خدمت گرفته است؛ بی‌آن‌که در مقدمات توضیح دهد که «نظریات رقیب در بالادست» کدام‌ها هستند و چه می‌گویند و چرا به زعم او، نادرست می‌گویند.

طباطبایی، صرفاً در مرحله نتیجه‌گیری، به سراغ «نظریات رقیب در پایین‌دست» رفته و شایگان، فردید، دوستدار، داوری، آجودانی، میلانی، شریعتی و آل‌احمد را به عنوان «رقبای تئوریک» خود معرفی کرده و آن‌ها را آماج حملات خود قرار داده است.

به عنوان نمونه، در اثر پژوهشی «چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟»، دارون عجم‌اغلو و جیمز رابینسون، نظریه‌های رقیبی مانند «نظریه جغرافیا»، «نظریه فرهنگ»، «نظریه وابستگی»، «نظریه مدرنیزاسیون» و غیره را معرفی کرده و دلایل ناکامی آنان را نشان داده‌اند و پس از آن، به سراغ «نظریه نهادی» خودشان رفته‌اند.

هم‌چنین در اثر پژوهشی «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟»، قاعده از کل به جزء رعایت شده است و کاظم علمداری نیز پیش از معرفی تئوری خودش، نسبت به گروه‌بندی «نظریات توسعه‌نیافتگی رقیب» مبادرت ورزیده است و سپس جایگاه خودش را در این گروه‌بندی متمایز و مشخص ساخته است.

یک فقره از «نظریات رقیب بالادستی» در باب «دلایل امتناع از تجدد»، نظریاتی هستند که تفاوت‌های بنیادینی میان جوامع شرقی و غربی قائل‌اند و در نتیجه، طباطبایی پیش از آغاز نزاع با شایگان، فردید و غیره، باید نخست تکلیف خودش را با نظریات مزبور روشن می‌ساخت و سپس از کل به جزء، و از بالا به پایین می‌آمد. به یاد بیاوریم که طباطبایی در جایی ادعا کرده که:

ما بخشی از جهان سوم یا شرق نیستیم. از آن‌جا که عقلانیت، به لحاظ تاریخی، یک بخش ریشه‌دار در فرهنگ ما بوده، ما پاره‌ای از غرب هستیم. (میرسپاسی، ۱۳۹۳، ۳۱۰ و ۳۰۹)

و در جاهای دیگر ما را متفاوت از غرب و تلویحاً جزئی از شرق دانسته است.

از این‌رو، حرکت از کل به جزء می‌توانست به این معنا باشد که نخست چنین پرسش‌های مطرح شده، و سپس به آن پاسخ داده می‌شد: آیا ما پاره‌ای از غرب و اروپا هستیم؟ یا تکه‌ای از شرق و آسیا هستیم؟ و چرا؟

وانگهی، اگر طباطبایی اصرار دارد که ما پاره‌ای از غرب هستیم، بی‌تردید از وجود نظریاتی مبتنی بر تفاوت میان شرق و غرب آگاه بوده است؛ و اگر بر این باور است

که ما تکه‌ای از شرق هستیم، پس باید موضع خودش را درباره نظریات مبتنی بر تفاوت میان شرق و غرب روشن می‌ساخت.

نظریه «شرایط امتناع» طباطبایی، دلایل امتناع از تجدد را در مانع معرفتی‌ای می‌داند که انتقال علوم اجتماعی جدید را به جوامع اسلامی نامیسر کرده است و در سایه تصلب سنت، مجالی برای جدال قدیم (سنت) و جدید (تجدد) پدید نیامده است.

اما به نظر می‌رسد که نظریه‌های رقیب دیگری وجود دارند که می‌کوشند تا «دلایل امتناع از تجدد» در جوامع شرقی را، به شکلی دیگر توضیح بدهند. به همین سبب، نیکوتر آن بود که طباطبایی نیز به روال معمول کارهای پژوهشی، نقشه‌ای از نظریات رقیب ترسیم کرده و سپس مکان نظریه خودش را در میان آن‌ها معین می‌ساخت و سپس، به ذکر مجموعه دلایلی می‌پرداخت که موجب رد نظریات رقیب و ارجحیت نظریه خودش می‌شوند.

به توصیف یدالله موقن، برخی از متفکران هم‌چون منتسکیو، مارکس، انگلس و وبر، و گروهی از نسل‌های بعدی اندیشمندان متأثر از ایشان، بر این گمان هستند که ویژگی‌هایی در جوامع شرقی وجود داشته و دارد که سبب ایستایی و مقاومت‌شان در برابر تغییر شده است و هر کدام به طریقی کوشیده‌اند تا این تفاوت‌ها را توصیف و تحلیل کنند. (موقن، ۱۴۰۲)

منتسکیو، «استبداد» حاکم بر جوامع شرقی و شرایط جغرافیایی کشورهای آسیایی را، علت تمایز و ایستایی این جوامع معرفی می‌کرد. (موقن، ۱۴۰۲)

از منظر مارکس و انگلس، عامل ایستایی جوامع شرقی، «شیوه تولید آسیایی» یا به بیان دیگر، «شکل‌های اجتماعی تولید مقدم بر تولید سرمایه‌داری» بوده است. به نظر مارکس، در فئودالیسم غربی، اشراف و زمین‌داران، مازاد اقتصادی را به شکل بهره مالکانه تصاحب می‌کردند. اما در نظام حکمرانی شرقی، تصاحب مازاد اقتصادی توسط «دولت» صورت می‌پذیرفت. به علاوه، مارکس در کتاب گروندیسه، به وضعیت‌ها و ضرورت‌های خاص «خودکفایی» و «مالکیت اشتراکی» در روستاهای شرقی اشاره داشته و آن را متفاوت از نظام اقتصادی - سیاسی کشاورزان و دامداران اروپایی معرفی می‌کند. (مارکس، ۱۳۷۷، ۶۸ - ۴۲۹)

برخی از صاحب‌نظران نظیر کارل آوگوست ویتفولگ<sup>۱</sup> تصریح می‌کنند که مارکس و انگلس، مفهوم «جامعه آسیایی» را از اقتصاددانان کلاسیکی مانند آدام اسمیت، جیمز میل، ریچارد جونز و جان استوارت میل به عاریت گرفته بودند و اقتصاددانان مزبور، پیش از مارکس و انگلس درباره وجود این تفاوت‌ها میان شرق و غرب سخن گفته بودند. (ویتفولگ، ۱۴۰۱، ۵۷۲)

از دریچه چشم وبر، موضوع پیچیده‌تر است و یک وجه ماجرا، به جامعه‌شناسی حقوق مربوط می‌شود. موقن در این باره می‌نویسد:

<sup>1</sup> Karl August Wittfogel

وبر در جامعه شناسی حقوق رابطه میان اخلاق، قانون و مراجع قدرت و بیش از همه، مرجع قدرت حکومت روحانیان [= تئوکراتیک] و پاتریمونیالیسم (Patrimonialism) و نیز ارتباط قلمروهای مختلف قانون را بررسی می‌کند. (موقن، ۱۴۰۲)

اگر جوامع سنتی را یک طیف در نظر بگیریم، در یک سر این طیف، نظام فتووالی و در سر دیگر آن نظام پاتریمونیال قرار دارد. در یک نظام فتووالی، بین فرمانروای کل (مانند حکومت‌های مطلقه اروپایی) و طبقات فرودست، یک طبقه از اشراف و زمین‌داران قرار دارد و نیروی نظامی حافظ و مدافع کل این «ساختار» و «کل کشور» است.

در حالی که در نظام پاتریمونیال، اصحاب قدرت «میانی» خلعید شده‌اند و نیروی مابین فرمانروای کل (هم‌چون سلاطین شرقی) و طبقات فرودست وجود ندارد و سازمان نظامی نیز، حافظ و مدافع «کشور» نیست، بلکه تنها به «فرمانروای کل» وفادار است. موقن با اتکا به تعاریف وبر معتقد است که، افراطی‌ترین شکل پاتریمونیالیسم، در نظام‌های حکمرانی ایران تجربه شده است.<sup>۱</sup>

موقن تصریح می‌کند که یکی از تفاوت‌های زیربنایی میان این دو نظام، مواجهه آن‌ها با نظام حقوقی است. در یک نظام پاتریمونیال، آن‌چه همواره در کانون توجه قرار داشته، عقلانی کردن قانون ماهوی (substantive law) است. اما نظام‌های فتووالی نظیر حکومت‌های مطلقه اروپایی مترصد این بوده‌اند که قانون شکلی (formal law) را عقلانی کنند. موقن این قوانین را اینگونه تفکیک می‌کند:

اگر قانون و اخلاق بتوانند به یکدیگر تبدیل شوند یا اخلاق بر قانون غالب باشد، آن قانون، قانون ماهوی است نه شکلی. نمونه قانون ماهوی، قوانین عرفی و استنتاجی هستند. قانونی، قانون شکلی است که روش وضع آن، محتوایش را تشکیل دهد؛ مانند قوانین شرع. اگر قانون شکلی و اخلاق از لحاظ کارکردی متمایز و منفک از یکدیگر باشند، آن قانون، قانون موضوعه هست. این موضوع درست است که قانون مدرن غربی از لحاظ روش قانون‌گذاری و وضع قانون مشابه قانون شرع است؛ اما اختلافش با قانون شرع در این است که تشریفات و روش‌های وضع قانون یا قانون‌گذاری، انتزاعی و منطقی است. این روش‌ها با محتوا عجین‌اند. بدون این روش‌ها، قانون فاقد قدرت قانونی است. قانون مدرن تا حدود زیادی خود را از مراجع خارجی مانند سنت، شرع و اخلاق رها ساخته است و به خاطر عقلانیت روش قانون‌گذاری و وضع قانون، تا میزان زیادی منسجم و بی‌تناقض شده است. (همان)

<sup>۱</sup> شایان ذکر است که کاظم علمداری نیز در کتاب «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟»، پاتریمونیالیسم را به‌عنوان یکی از نظریه‌های توسعه‌نیافتگی معرفی کرده بود. برای مطالعه بیشتر، رجوع کنید به فصل چهارم - جدول (۶): نظریات توسعه‌نیافتگی ایران به روایت کاظم علمداری.

در واقع از منظر وبر، آنچه دوران مدرن را از دوران پیشامدرن متمایز می‌سازد، تحول در نظام حقوقی در غرب، و جانشین شدن قوانین موضوعه به جای قوانین مبتنی بر شرع و سنت است. مهم‌ترین ویژگی این قوانین موضوعه در دنیای مدرن، محاسبه‌پذیر بودن و قابل پیش‌بینی بودن (calculable laws) این قوانین برای شهروندان است؛ عاملی که به حفظ و رعایت خود قانون نیز یاری می‌رساند. (همان)

البته این تمام ماجرا نیست و تفاوت تمدن‌های شرق و غرب به زعم وبر، از تفصیل بیش‌تری برخوردار است که موضوع بحث ما در این جا نیست. به طوری که یان کرایب<sup>۱</sup> نیز در این باره می‌نویسد:

مضمون منحصربه‌فرد بودن غرب در قلب جامعه‌شناسی وبر و درک او از تحول تاریخی جای دارد. «کرایب بخشی از کار پژوهشی خود را به شرح همین تفاوت‌های غرب و شرق از منظر وبر اختصاص داده است. (کرایب، ۱۳۹۵، ۴۲۴ - ۳۸۱)

به عنوان نمونه، طباطبایی با اشاره به وبر می‌نویسد:

من کوشش کرده‌ام پرسشی را که ماکس وبر درباره امکان تجدد در اروپا و امتناع آن در بیرون اروپا را مطرح کرده است، در ذیل بحث شرایط امکان مطرح کنم. (طباطبایی، ۱۴۰۰ الف، ۲۰)

اما ماکس وبر تنها «یک پرسش» مطرح نکرده است، بلکه پاسخیایی بحث‌برانگیز و قابل تأملی به آن پرسش خود داده است.

بنابراین اگر پرسش ماکس وبر نقطه عزیمت طباطبایی بوده است، می‌بایست در گام نخست، موضع خودش را درباره پاسخی‌های وبر معین می‌ساخت.

از پنجره‌ای که لوسین لوی-برول و ارنست کاسپرر به جهان می‌نگرند، ماجرا به گونه دیگری است. آن‌ها مدعی علل تفاوت میان جوامع گوناگون و از جمله جوامع شرقی و غربی را می‌توان با اتکا به نظریه‌هایی مانند چندگانگی نظام اندیشیدن، تفکر اسطوره‌ای و مشابه آن‌ها توضیح داد. (برای مطالعه درباره این نظریات به «فصل سوم - بخش ۲ - مواضع روش‌شناسی مراجعه کنید.)

<sup>1</sup> Ian Craib

## پیوست ۱۴: فرازهای پژوهش

آثار پژوهشی طباطبایی وجوه آموزنده بسیاری دارد و مطالعه آنها، البته با رویکردی پرسشگرانه و نقادانه، دریچه‌های جدیدی را بر روی خواننده باز می‌کند. برخی از مهمترین آنها عبارت هستند از:

۱- به تصویر کشیدن «تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا» در یک مجموعه دوجلدی ارزشمند.

۲- معرفی چهره‌هایی بااهمیت در عرصه علم، تاریخ و فلسفه سیاسی. شخصیت‌های نظیر راینهارت کوزلک و هانس بلومبرگ به جامعه ایرانی، و هم‌چنین بازگو کردن مجادلات نظری ایشان با رقبای فکری‌شان (مناقشات تئوریک میان بلومبرگ با اشمیت و ...).

۳- برجسته کردن اهمیت رویداد تاریخی مشروطه به عنوان یک نقطه عطف تاریخی در حیات اجتماعی و سیاسی جامعه ایران، و گشودن فضایی برای گفتگوی بیش‌تر درباره آن.

۳- ارایه روایتی از تاریخ اندیشه سیاسی ایران. خواه با تمام یا بخشی از این روایت موافق باشیم و خواه مخالف، در هر صورت، داده‌ها و سرخ‌های متعددی برای فعالیت‌های مطالعاتی و پژوهش‌های آتی در این حوزه ایجاد شده است.



## فهرست جداول

فصل پاره	تصاویر
مقدمه	جدول (۱): تفاوت خوانش‌ها از حیث «سنت» گرابی و نهادها
ف ۲	جدول (۲): مقایسه نصوص و سنت‌ها در دستگاه نظری طباطبایی
ف ۳	جدول (۳): چهار نگرش درباره مواجهه دین با سیاست
ف ۳	جدول (۴): تفاوت تاریخ‌پژوهی فوکو، کرین و کوزلک
ف ۴	جدول (۵): تعریف توسعه در این کتابچه
ف ۴	جدول (۶): نظریات توسعه‌نیافتگی ایران به روایت کاظم علمداری
ف ۴	جدول (۷): نظریات فرهنگ‌گرابی به روایت محمد مهدی مجاهدی
ف ۴	جدول (۸): ایده‌های توسعه در گذر زمان
ف ۶	جدول (۹): تاریخ تحولات اجتماعی و سیاسی در اروپا
ف ۸	جدول (۱۰): برخی از دعاوی اصلاح دینی در جامعه ایرانی
ف ۸	جدول (۱۱): انواع مواجهه با دین و اصلاح دینی
ف ۸	جدول (۱۲): تفاوت‌های میان دو نظام حقوقی شریعت و مدرن
پا ۵	جدول (۱۳): مقایسه معیارهای نظری میان مارکسیسم، ناسیونالیسم و ...
ف ۱۲	جدول (۱۴): شباهت الگوی جواد طباطبایی با محمد عابد الجابری
ف ۱۲	جدول (۱۵): برخی از دعاوی متناقض حمید احمدی
ف ۱۲	جدول (۱۶): روایتی از ایران و ایران‌شهری در دوره‌های تاریخی
ف ۱۲	جدول (۱۷): مبانی همبستگی و مشارکت‌های بین‌المللی
پی ۱	جدول (۱۸): جزئیات ایالت‌ها و قلمروهای فدرالی در مالزی
پی ۱	جدول (۱۹): ادوار گوناگون امپراتوری عثمانی / ۱۹۲۴ - ۱۲۹۹
پی ۱	جدول (۲۰): مقایسه تولید ناخالص داخلی (GDP) ایران و ترکیه
پی ۱	جدول (۲۱): مقایسه ترکیب سنی ایران و ترکیه در سال ۲۰۱۸
پی ۲	جدول (۲۲): انواع حوزه‌های تمرکززدایی در نظام‌های حکمرانی
پی ۳	جدول (۲۳): برخی مواعید مهم پس از صدور فرمان مشروطیت
پی ۱۰	جدول (۲۴): مجموعه حقوق درون واحد سیاسی نام ملت - دولت
پی ۱۱	جدول (۲۵): وضعیت‌های محتمل میان دو بازیگر (یا شریک)





## فهرست تصاویر

فصل پاره پیوست	تصاویر
ف ۲	تصویر (۱): تلقی فوکو از فضای فراهم‌شده برای علوم اجتماعی
ف ۲	تصویر (۲): برخی مواعید مهم در بررسی اندیشه ایرانی‌شهری
ف ۶	تصویر (۳): مهندسی معکوس تجدد در نزد طباطبایی
ف ۶	تصویر (۴): مقایسه فرآیند تجدد در اروپا و آسیای جنوب شرقی
ف ۶	تصویر (۵): روایت فوکویاما از سه مسیر توسعه در غرب
ف ۱۲	تصویر (۶): تشویق به جنگ در فیسبوک مصطفی نصیری
ف ۱۲	تصویر (۷): نمایش آشتی ایران و عربستان تحت فشار چین
پی ۱	تصویر (۸): نقشه جغرافیایی مالزی
پی ۲	تصویر (۹): ساختارهای حکمرانی از حیث تمرکز
پی ۲	تصویر (۱۰): تمرکززدایی و اقتدارگرایی درموازنه قدرت
پی ۲	تصویر (۱۱): نقشه جهان بر اساس شاخص‌های تمرکززدایی
پی ۴	تصویر (۱۲ الف): تصویر شناسنامه دویغو دلیر
پی ۴	تصویر (۱۲ ب): شمشیرهای آخته در دستان یاران شاه اسماعیل
پی ۵	تصویر (۱۳): افراطی‌ترین تلقی از هویت ملی به مثابه ظرف سالاد
پی ۵	تصویر (۱۴): جامعه ایرانی به مثابه دیگ‌هم‌جوش
پی ۵	تصویر (۱۵): جامعه ایرانی چون شباهت خانوادگی ویتگنشتاین
پی ۹	تصویر (۱۶): حقوق و قانون در فلسفه سیاسی قدیم و جدید
پی ۹	تصویر (۱۷): شکل‌گیری عقل در نزد پوپر
پی ۹	تصویر (۱۸): شکل‌گیری عقل در نزد هایک



# فهرست منابع و مراجع

## منابع پارسی

آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۳)؛ کودتا. برگردان ناصر زرافشان، مؤسسه انتشارات نگاه.

آجودانی، ماشاءالله (۱۴۰۲)؛ مشروطه ایرانی، نشر اختران.

آخوندی، عباس (۱۴۰۱)؛ سید جواد طباطبایی و اینجا که ایستاده‌ایم، روزنامه اعتماد شماره ۵۴۴۰.

آرشه، گی (۱۴۰۰)؛ لائیسیتته، برگردان عبدالوهاب احمدی، نشر آگه.

آریان، شهرام (۲۰۲۱)، سخنرانی استاد شهرام آریان در چهارمین همایش سالروز قادسیه، در نشانی:

<https://youtu.be/BXeiK7UNFd8>

آدمیت، فریدون (۱۴۰۰)؛ ایدئولوژی نهضت مشروطه، انتشارات گستره.

آدمیت، فریدون و ناطق، هما (۱۳۹۸)؛ افکار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، انتشارات آگه.

آذرکمند، احسان (۱۳۹۸)؛ تأثیرات سیاسی اندیشه‌های ضد تقریبی علمای شیعه و سنی بر جامعه ایران دوره صفویه (براساس روش بحران اسپرینگز و مدل تعارضات)، سیاست متعالیه، سال ۷، شماره ۲۶، نسخه پاییز.

آزنت، هانا (۱۳۹۶)؛ وضع بشر، برگردان مسعود علیا، انتشارات ققنوس.

آری، موتی بن (۱۳۹۲)؛ نظریه علمی چیست. برگردان فریبرز مجیدی، انتشارات مازیار.

آریان، شهرام (۱۴۰۰)؛ سخنرانی استاد در چهارمین همایش سالروز قادسیه، در نشانی:

<https://youtu.be/BXeiK7UNFd8>

آگامبن، جورجیو؛ اشمیت، کارل و بنیامین، والتر (۱۴۰۱)؛ برگردان مراد فرهادپور و گروه مترجمان، نشر نی.

ابراهیمی، رضا ضیاء (۱۳۹۸)؛ پیدایش ناسیونالیسم ایرانی - نژاد و سیاست بی‌جاسازی، برگردان حسن افشار، نشر مرکز.

ابراهیمی، زانیار (۱۴۰۱)؛ تأخیر بنیادین روشنگری، انتشارات پگاه روزگار نو.

ابراهیمی، زانیار (۱۴۰۲)؛ آیا سکولاریزاسیون در اسلام ممکن است؟ فصلنامه سیاستنامه، سال هشتم، شماره ۲۹، فصل زمستان.

اتفاق، شهرام (۱۴۰۰ الف)؛ جواد طباطبایی، به سوی لیبرالیسم یا ناسیونالیسم؟ بخش اول (۱)، مؤسسه فرهنگی صدانت، در نشانی:

<https://3danet.ir/ettefagh-javad-tabatabai-liberalism-nationalism-shahram/>

اتفاق، شهرام (۱۴۰۰ ب)؛ جواد طباطبایی، به سوی لیبرالیسم یا ناسیونالیسم؟ بخش دوم (۲)، مؤسسه فرهنگی صدانت، در نشانی:

<https://3danet.ir/ettefagh-javad-tabatabai-liberalism-nationalism-shahram2/>

اتفاق، شهرام (۱۴۰۰ ج)؛ طبقه و محیط زیست، انتشارات آماره.

اتفاق، شهرام (۱۴۰۱ الف)؛ تاریخچه مختصر تحولات تیموتیک در ایران، رسانه ایران امروز، در نشانی:

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/103906>

اتفاق، شهرام (۱۴۰۱ ب)؛ هفت روایت درباره جنبش، رسانه ایران امروز، در آدرس:

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/think/more/104434/>

اتفاق، شهرام (۱۴۰۱ ج)؛ حاکمیت کدام قانون؟، در نشانی‌های:

<https://fardayeeghtesad.com/x7bB>

<https://3danet.ir/rule-of-law-ettefagh/#more-28954>

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/think/more/105663/>

اتفاق، شهرام (۱۴۰۲ الف)؛ امر سیاسی و نقد لیبرالیسم، فایل‌های صوتی منتشر شده در گروه کتابخوانی فراگیری، به نشانی:

<https://t.me/ArchiveOfLiberalism/477>

<https://t.me/ArchiveOfLiberalism/481>

<https://t.me/ArchiveOfLiberalism/482>

اتفاق، شهرام (۱۴۰۲ ب)، جلسات توسعه، گروه کتابخوانی فراگیری، در نشانی:

[t.me/ArchiveOfLiberalism/496](https://t.me/ArchiveOfLiberalism/496)

[t.me/ArchiveOfLiberalism/421](https://t.me/ArchiveOfLiberalism/421)

[t.me/ArchiveOfLiberalism/426](https://t.me/ArchiveOfLiberalism/426)

اتفاق، شهرام (۱۴۰۲ ج)؛ مروری بر کتاب دو جلدی تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم نوشته حسین بشیریه، جلسه دوازدهم و سیزدهم. ۲ و ۹ آبان‌ماه. در نشانی:

<https://t.me/ArchiveOfLiberalism/451>

احسانی، کاوه (۱۳۹۸)؛ محیط مصنوع و شکل‌گیری طبقه کارگر صنعتی - تاریخ اجتماعی کار در صنعت نفت ایران ۱۳۲۰ - ۱۲۸۷، برگردان مارال لطیفی، انتشارات شیرازه.

احمدی، حمید (۱۳۹۲)؛ راه دموکراسی از فدرالیسم نمی‌گذرد، تارنمای رسمی حزب پان‌ایرانیست، در نشانی:

<https://www.pan-iranist.info/old/index.php/2012-11-11-12-37-06/395-2013-05-04-12-02-43.html>

احمدی، حمید (۱۴۰۰)؛ قومیت و قوم‌گرایی در ایران - افسانه یا واقعیت. نشر نی.

احمدی، حمید (۱۴۰۲ الف)؛ دفاع حمید احمدی از سید جواد طباطبایی/واقعیت موجود: کیان ملی است، رسانه آذری‌ها، در نشانی:

<https://azariha.org/>

احمدی، حمید (۱۴۰۲ ب)؛ سخنرانی - قومیت و قوم‌گرایی در ایران. در جلسه طباطبایی‌خوانی، در کانال تلگرامی جواد طباطبایی در نشانی زیر:

<https://t.me/JavadeTabatabayi/1662>

احمدی، حمید (۱۴۰۲ ج)؛ فهرست سخنرانان کلیدی در مراسم درگذشت طباطبایی فقید در خانه اندیشمندان علوم انسانی - سالن فردوسی. در نشانی:

<https://akharinkhabar.ir/book/9521141>

اخلاقی، مرضیه و علم‌الهدی، سیدعلی و محمدی، ناصر و سیدعرب، حسن (۱۳۹۶)؛ تبیین نظریه فراتاریخ در اندیشه هانری کربن، فصلنامه علمی تاریخ فلسفه، شماره ۴، دوره ۷، بهار.

اریکسن، توماس هیلاند (۱۳۹۸)؛ کتاب قومیت و ملی‌گرایی، برگردان حمیدرضا زیبایی، انتشارات فرهامه.

استارکی، دیوید (۱۳۹۷)، مگناکارتا - ریشه‌های قرون وسطایی سیاست مدرن، برگردان نیایش امیدی، انتشارات دنیای اقتصاد.

استنلی، جیسن (۱۳۹۸)؛ سازوکار فاشیسم: سیاست ما و آن‌ها، برگردان بابک تختی، مؤسسه انتشارات نگاه، ص ۶۹.

اسدی، جمشید (۱۴۰۰)؛ نقدی به یادداشتی که شایسته نظریه پرداز ایرانی شهری نیست. رسانه ایران امروز.

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/104398/>

اسکات، رایین می (۱۴۰۰)؛ تفاسیر فمینیستی از کانت، برگردان مریم نصر اصفهانی. منتشر شده در سایت تاریخ فلسفه، در نشانی:

[http://philosophers.atspace.com/kant\\_feminism.htm](http://philosophers.atspace.com/kant_feminism.htm)

اسلامی‌نسب، حمزه علی (۱۳۹۲)؛ بررسی و نقد میراث ایرانی از دیدگاه محمد عابد الجابری، نشریه پژوهش‌های اخلاقی، سال چهارم، شماره دوم زمستان.

اشتراوس، لئو (۱۴۰۰)؛ حقوق طبیعی و تاریخ، برگردان باقر پرهام، انتشارات آگاه.

اشمیت، کارل (۱۳۹۳)؛ مفهوم امر سیاسی، برگردان یاشار جیرانی و رسول نمازی، انتشارات ققنوس.

اقتصاد (۱۴۰۰)؛ کدام سازمان‌ها در خشک شدن تالاب هورالعظیم مقصرند؟، رسانه اقتصاد ۲۴، کد خبر: ۱۹۰۳۲، در نشانی:

<https://eghtesaad24.ir/000Uxs>

اگلشال، رابرت و دیگران (۱۴۰۱)؛ ایدئولوژی‌های سیاسی - مدرسان بخش علوم سیاسی دانشگاه کووینز، برگردان محمد قانده، نشر نو.

امینی محمد (۲۰۰۹)؛ سفر از ممالک محروسه به فدرالیسم قومی، رسانه عصر نو در نشانی:

<http://asre-nou.net/php/view.php?objnr=2990>

اطاعت، جواد و موسوی، سیده زهرا (۱۳۸۸)؛ تمرکززدایی و توسعه پایدار در ایران، پژوهش‌های جغرافیای انسانی، شماره ۷۱، بهار ۱۳۸۹، ص ۹۸.

الجابری (جابری)، محمد عابد (۱۳۹۵)؛ سنت و مدرنیته، برگردان سید محمد آل‌مهدی، انتشارات دنیای اقتصاد.

الجابری، محمد عابد (۱۳۹۶)؛ عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی، برگردان سید محمد آل‌مهدی، نشر اختران.

الجابری، محمد عابد (۱۳۹۷)؛ ما و میراث فلسفی‌مان، برگردان سید محمد آل‌مهدی، نشر ثالث.

الجابری، محمد عابد (۱۴۰۰ الف)؛ نقد عقل عربی - ساختار عقل عربی (بیان) - پژوهشی تحلیلی انتقادی از نظام‌های معرفتی فرهنگ عربی، برگردان سید محمد آل‌مهدی، انتشارات نسل آفتاب.

الجابری، محمد عابد (۱۴۰۰ ب)؛ نقد عقل عربی - ساختار عقل عربی (عرفان و برهان) - پژوهشی تحلیلی انتقادی از نظام‌های معرفتی فرهنگ عربی، برگردان سید محمد آل‌مهدی، انتشارات نسل آفتاب.

الجابری، محمد عابد (۱۴۰۱)؛ نقد عقل عربی - تکوین عقل عربی - پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب، برگردان سید محمد آل‌مهدی، انتشارات نسل آفتاب.

الجابری، محمد عابد (۱۴۰۲)؛ خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، برگردان سید محمد آل‌مهدی، نشر ثالث.

انتخاب (۱۴۰۰)؛ افشاگری معاون سازمان محیط زیست از چگونگی استخراج نفت از هورالعظیم در دهه هشتاد، رسانه انتخاب، کد خبر: ۶۲۹۴۹۶، در نشانی:

<https://eghtesaad24.ir/000Uxs>

انصاف نیوز (۱۴۰۰)؛ پاسخ احمد میدری به روابط عمومی محترم وزارت نفت در مورد هورالعظیم، پایگاه خبری و تحلیلی انصاف، در وبسایت:

<http://www.entekhab.ir/002d1A>

ایرنا (۱۳۹۷)؛ نگاهی به آتش‌سوزی‌های مدارس در ۲۰ سال گذشته، کد خبر: ۸۳۱۴۰۰۵۸ در نشانی:

<http://www.irna.ir/news/83140058>

ایگتون، تری (۱۳۹۷)؛ درآمدی بر ایدئولوژی، برگردان اصغر معصوم‌بیگی، نشر بان.

بادامچی، میثم (۱۳۹۴)؛ نظریه مدارا و سکولاریسم سیاسی مصطفی ملکیان و نقد آن، رسانه زیتون، در نشانی:

<https://www.zeitoons.com/3115>

بادامچی، میثم (۱۴۰۰)؛ استثنای ایران و ازلی‌گرایی سید جواد طباطبایی، در رسانه رادیو زمانه، در نشانی:

<https://www.radiozamaneh.com/666340>

بادامچی، میثم (۱۴۰۱)؛ فقدان قرارداد اجتماعی در ایران شهر - نقد فیرچی بر طباطبای. رسانه زیتون، در نشانی:

<https://www.zeitoons.com/109896>

باربیه، موریس (۱۳۹۵)؛ دین و سیاست در اندیشه مدرن، برگردان امیررضایی، انتشارات قصیده سرا.

باربیه، موریس (۱۴۰۲)، مدرنیته سیاسی، برگردان عبدالوهاب احمدی، نشر آگه.

بالسینی، میلاد و اکبرزاده، عسگر (۱۴۰۲)؛ اسامی «بیگانه» و کودکان بی‌شناسنامه، در رسانه رادیو زمانه به نشانی:

<https://www.radiozamaneh.com/805657/>

براون، ادوارد (۱۳۷۵)؛ تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا مشروطیت، برگردان بهرام مقدادی، انتشارات مروارید.

براون، ادوارد گرانویل (۱۴۰۱)؛ ذبیح الله منصوری یک سال در میان ایرانیان، انتشارات نگاه.

بروجردی، مهرزاد و شمالی، علیرضا (۱۳۹۳)، سیر نابخردی در تاریخ - درباره روایت جواد طباطبایی از زوال سیاسی در ایران، نشریه تاریخ‌نگاری سیاسی.

بستانی، (۱۴۰۰)؛ دولت - ملت در ایران، نگرشی سیاسی فلسفی، فصلنامه علمی مطالعات خاورمیانه، دوره ۲۸، شماره اول، پیاپی ۱۰۳، در نشانی:

[http://cmess.sinaweb.net/article\\_137606.html](http://cmess.sinaweb.net/article_137606.html)

بشم، آرتور لولین (۱۳۹۴)؛ هند باستان، برگردان فریدون بدره‌ای و محمود مصاحب، انتشارات علمی و فرهنگی.

بشپریه، حسین (۱۳۹۹ الف)؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد اول - اندیشه‌های مارکسیستی، نشر نی.

بشپریه، حسین (۱۳۹۹ ب)؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد دوم - لیبرالیسم و محافظه‌کاری، نشر نی.

بشپریه، حسین (۱۴۰۰)؛ جامعه‌شناسی سیاسی، نشر نی.

بلوچ‌زاده (۱۳۹۹)؛ قربانی‌های گاندو تمامی ندارد / احتمال قطع دست "امیرحمزه" قربانی جدید در دشتیاری، خبرگزاری تسنیم، در نشانی:

<https://tn.ai/2325789>

بلومبرگ، هانس (۱۴۰۱)؛ مشروعیت عصر مدرن، برگردان زانبار ابراهیمی، پگاه روزگار نو.

بنیاد (۲۰۲۴)، اطلاعیه‌ای درباره اعلام موجودیت بنیاد طباطبایی در کانال تلگرامی جواد طباطبایی، در نشانی:

<https://t.me/Jtabatabaee/863>



بویس، مری (۱۳۸۱)؛ زردشتیان - باورها و آداب دینی آن‌ها، برگردان عسگر بهرامی، انتشارات ققنوس.

بودن، ریمون (۱۳۹۶)، ایدئولوژی در منشأ معتقدات، برگردان ایرج علی‌آبادی، نشر شیرازه. بهبهانی، کاوه (۱۴۰۲)؛ سخنرانی درباره «نسی‌گرایی اخلاقی»، فایل‌های صوتی منتشر شده در گروه کتابخوانی فراگیری، به نشانی:

<https://t.me/ArchiveOfLiberalism/484>

بهرامی، دومان (۱۴۰۲)؛ اقتصاد سیاسی توسعه، قسمت هشتادوپنجم پادکست سکه، میزبان: مهدی ناجی.

بهرامی کمیل، نظام (۱۴۰۲ الف)؛ گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی، انشارات کویر. بهرامی کمیل، نظام (۱۴۰۲ ب)؛ نشست نقش بازدارنده عرفان در رشد اندیشه در ایران، خانه کتاب یاران، فایل صوتی نشست به نشانی:

<https://t.me/motochaker/3360>

بهمن، وحید (۱۴۰۱)؛ فدرالیسم - اسم رمز تجزیه ایران، در نشانی:

<https://www.aparat.com/v/8mZRB>

بهمن، وحید (۲۰۲۳)؛ توئیت‌ها و پیام‌های منتشر شده در شبکه‌های اجتماعی به نشانی‌های:

<https://t.me/vahidbahman1/824>

[https://twitter.com/vahid\\_\\_bahman/status/1630832189431508993?s=20](https://twitter.com/vahid__bahman/status/1630832189431508993?s=20)

[https://twitter.com/vahid\\_\\_bahman/status/1499788420830445573?s=20](https://twitter.com/vahid__bahman/status/1499788420830445573?s=20)

<https://www.instagram.com/p/CpPsGYerXTE/?igshid=NjIwNzIyMDk2Mg==>

<https://t.me/vahidbahman1/138>

بی.بی.سی. (۲۰۲۳) چاندراپان-۳؛ فرود ویکرام در قطب جنوبی ماه را برای هند رقم زد، رسانه بی.بی.سی. فارسی در نشانی:

<https://www.bbc.com/persian/articles/ckv1x5248xvo>

<https://www.bbc.com/persian/world-66586854>

بیزلی، ویلیام جی. (۱۳۹۴)؛ ظهور ژاپن مدرن، برگردان شهریار خواجهان، انتشارات ققنوس. بیگدلی، رحمت‌الله (۱۴۰۲)؛ توئیتی درباره مواجهه طباطبایی با «نقد عقل عملی» عابد الجابری:

<https://twitter.com/bigdeli1343/status/1631761884385882112>

تایلور، جی (۱۳۹۸)، تایوان - فرزند ژنرال، برگردان داود حیدری، انتشارات دنیای اقتصاد.

تجارت فردا (۱۴۰۰)؛ پرونده ترکیه، دموکرات یا سلطان، هفته‌نامه تجارت فردا، شماره ۴۳۰ آبان ماه.

تدینی، مهدی و وکیلی، شروین (۲۰۱۹)؛ نسبت فاشیسم، محافظه‌کاری سیاسی و اندیشه ایرانی شهری - گزارش سی و هشتمین نشست از سلسله نشست‌های اندیشه و تمدن ایرانی شهری فایل صوتی در کانال تلگرامی تاریخ‌اندیشی، در نشانی:

<https://t.me/tarikhandishi/756>

انویه تکیه، شارلی (۱۴۰۰)؛ نماینده مسیحیان در مجلس: در ایران شاهد توجه ویژه مسئولان به اقلیت‌های دینی هستیم، خبرگزاری فارس، در نشانی:

<http://fna.ir/4wekl>

توکی، حسین (۱۴۰۱)؛ در ستایش خودآیینی و ملی‌اندیشیدن - نقد گفتارهای اسطوره‌ای - عرفانی، انتشارات فرهامه.

تیلور، چالز (۱۴۰۱)؛ عصر سکولار، برگردان علیرضا پاک‌نژاد، انتشارات پگاه روزگار نو.

پارتریج، کریستوفر (۱۳۹۲)؛ سیری در ادیان جهان، برگردان عبدالعلی براتی، انتشارات ققنوس. پارسا، مصطفی افشار (۱۴۰۲)؛ مراسم رونمایی کتاب در مجموعه «هفت داستان» واقع در میدان برج در شهر اصفهان، آبان‌ماه، در نشانی:

[https://www.instagram.com/p/Cy\\_dgu0N5x7/?igshid=OTlmOTFmYzNmYQ==](https://www.instagram.com/p/Cy_dgu0N5x7/?igshid=OTlmOTFmYzNmYQ==)

پارسائیا، حمید (۱۳۹۷)؛ مشروطه در ذات خود غیر مشروع بود/ مرحوم نائینی و دفع افسد به فاسد، رسانه خبرگزاری مهر، در نشانی:

[mehrnews.com/xM7mZ](http://mehrnews.com/xM7mZ)

پرپنچی، مهدی (۲۰۰۷). «دین ایرانی» در کوه گرمل. در رسانه بی‌بی‌سی فارسی. در نشانی:

[https://www.bbc.com/persian/iran/story/2007/05/070521\\_of\\_mp\\_bahai.shtml](https://www.bbc.com/persian/iran/story/2007/05/070521_of_mp_bahai.shtml)

پوپر، کارل (۱۳۹۲)؛ جامعه باز و دشمنان آن، برگردان عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی.

پوپر، کارل (۱۴۰۱)؛ جهان باز، برگردان رحمت‌الله جباری، شرکت سهامی انتشار.

پیت، ریچارد و هارت‌ویک، الین (۱۴۰۲)؛ نظریه‌های توسعه - مناقشات، استدلال‌ها و گزینه‌های بدیل، برگردان سلیمان میرزائی راجعونی، عادل ابراهیمی لویه و آذین فرهپور، نشر لویه.

<https://iifom.com/eco44/>

پیتز، جان ندروین (۱۳۹۵)؛ نظریه توسعه - فرهنگ اقتصاد جامعه، برگردان انور محمدی، نشر گل آبی.

پیری، مادسن (۲۰۲۲) چرا هایدک محافظه‌کار است؟ برگردان امیرمهدی پیروز، در رسانه پژوهشکده مالکیت و بازار، در نشانی:

<https://iifom.com/eco44/>

پیلیم، پملا (۱۴۰۱)؛ سلطنت مشروطه در فرانسه، برگردان بابک محقق، نشر نی.

جدال (۲۰۲۳) راند اول مناظره علیزاده زیباکلام: چه کسی به ایران مأموریت مباره با اسرائیل را داده است؟، در رسانه یوتیوب، نشانی:

<https://www.youtube.com/live/CuMwjZms0aQ?feature=share>

جهانبگو، رامین (۱۳۷۹)؛ ایران و مدرنیته - گفتگوهای رامین جهانبگو، نشر گفتار.

جهانبگو، رامین (۱۳۸۴)؛ موج چهارم، برگردان منصور گودرزی، نشر نی.

جرجانی (۲۰۱۸)؛ برنامه زرتشت در ۲۶ ژانویه: شهروز اش، شاهین نژاد و جیسون رضا جرجانی. در نشانی:

<https://youtu.be/OyBkNndWKLE>

چمن آرا، بهرور؛ تفرشی، مجید و کریمی، داریوش (۲۰۲۴)؛ آیا تاریخ‌نگاری ایرانی ناسیونالیستی است؟ برنامه پرگار، رسانه بی‌بی‌سی فارسی، در نشانی:

[https://youtu.be/\\_j1pruR-U74?si=Pg9ihVnjvnW7LYR](https://youtu.be/_j1pruR-U74?si=Pg9ihVnjvnW7LYR)

چارتیه، گری (۱۴۰۲)؛ لیبرالیسم حقوق طبیعی، برگردان متین پدram، نشر آماره.

حجتی کرمانی، محمدجواد (۱۳۸۴)؛ ملی‌گرایی و نهضت آزادی ملل اسلامی، انتشارات اطلاعات.

حسینی فر، عبدالرحمن (۱۳۹۸)؛ نقد نقد سیدجواد طباطبایی بر سیدمحمد خاتمی، در رسانه مردم‌سالاری، در نشانی:

<https://www.mardomsalari.ir>

حقدار، علی اصغر (۱۳۸۳)؛ پرسش از انحطاط ایران، بازخوانی اندیشه‌های دکتر سید جواد طباطبایی، انتشارات کویر.

حقیقت، صادق (۱۴۰۲)؛ متفکر مسئله‌ساز، فصل‌نامه سیاست‌نامه، بهار، سال هفتم، شماره ۲۶.

خاتون علوی، نصرت و شعبانی، رضا (۱۳۹۲)؛ سیر تحولات سیاسی- اجتماعی بلوچستان در دوره مشروطه، فصل‌نامه پیام بهارستان، دوره ۲، سال ۶، شماره ۲۱، فصل پاییز.

خازنی، آرش؛ لطیفی، مارال؛ روحی، مراد؛ توفیق، ابراهیم و یوسفی، سیدمهدی (۱۴۰۰)؛ پیرامون مشروطه - سه مقاله درباره ولایات و مرکزگرایی، انتشارات گام نو.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۵)؛ فردوسی و نژادپرستی در گفت و گو با جلال خالقی مطلق، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی - مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی، در نشانی:

[www.cgie.org.ir](http://www.cgie.org.ir)

خانجانی، بهروز (۱۳۹۷) دستگیری شش نوکیش مسیحی در رشت، رسانه دوپچه‌وله فارسی، در نشانی:

<https://www.dw.com/fa-ir/iran/a-47601696>

خبرآنلاین (۱۴۰۰)؛ ۸ شگفت‌انگیز سیاست ایران/ از تلاش خلخال برای تخریب مقبره رضا شاه و تخت جمشید تا رئیس‌جمهور یاغی، کد خبر ۱۵۰۰۵۱۶، در نشانی:

<http://www.khabaronline.ir/news/1500516>

خلجی، مهدی (۱۳۹۹)، از ورای حجاب، جستارهایی درباره روحانیت، شریعت و دولت، نشر نبشت.

خلجی، مهدی (۱۴۰۰)؛ ایده سکولاریسم، رسانه آسو، در نشانی:

<https://www.aasoo.org/fa/articles/3754>

خلجی، مهدی (۱۴۰۱)؛ جواد طباطبایی: میان تاریخ و فراتاریخ، رسانه آسو، در نشانی:

<https://www.aasoo.org/fa/articles/4234>

خوبروی پاک، محمدرضا (۱۳۸۹)؛ فدرالیسم در جهان سوم، جلد اول، نشر هزار.

خونبیس (۱۳۹۹)؛ اعتراض زنان خوزستانی به ثبت ملی رسم «خون بس»، رسانه انصاف‌نیوز در نشانی:

<http://www.ensafnews.com/>

دوچپه‌وله (۱۳۹۹)؛ وضعیت نوکیشان مسیحی در ایران «بسیار تهدیدآمیز» است، رسانه دوچپه‌وله فارسی، در نشانی:

<https://www.dw.com/>

دباغی، مسعود (۱۴۰۲)؛ سخن سردبیر، به نقل از: فصلنامه ایران بزرگ فرهنگی / شماره هفتم / شهریور ۱۴۰۲ / ۲۵۸۲ / شاهنشاهی، در رسانه بنیاد داریوش همایون، در نشانی:

<http://bonyadhomayoun.com/?p=22059>

دسوتو، خسوس هورتا (۱۳۹۴)؛ اقتصاد مکتب اتریش، برگردان: محمود توسلی و مهرزاد سعیدی کیا، نشر چشمه.

دهباشی، حسین (۱۳۹۴)؛ حکمت و سیاست، خاطرات دکتر سیدحسین نصر، ناشر سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

دینی ترکمانی، علی (۱۴۰۲)؛ نظریه ایران‌شهری و فدرالیسم در نقد سیدجواد طباطبایی، رسانه شرق در نشانی:

<https://www.sharghdaily.com/fa/tiny/news-888076>

دیوسالار، مهتاب (۱۴۰۰)؛ شورش فراموش‌شده: اسلام‌شهر، فروردین ۷۴، در نشانی:

<https://web.archive.org/web/20210404094215/https://www.radiozamaneh.com/660364/>

ذاکر حسین، عبدالرحیم (۱۳۶۹)؛ مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت، انتشارات دانشگاه تهران.

راسخ، محمد و بخشی‌زاده، فاطمه (۱۳۹۷)؛ شرع‌گرایان و قانون در در عصر انقلاب مشروطه، مجله حقوقی دادگستری، سال هشتاد و دوم، شماره بهار یکصدویکم.

رجب‌زاده، هاشم (۱۳۹۹)؛ تاریخ تجدید ژاپن، انتشارات مؤسسه هنری و فرهنگی جهان کتاب.

رحمانیان، داریوش (۱۳۹۶)؛ طباطبایی مدعی تبیین تاریخ ایران است اما آن را درست فهم نمی‌کند، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی - مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی، در نشانی:

www.cgie.org.ir

روینشتاین، دیوید (۱۳۹۵)؛ مارکس و ویتگنشتاین - پراکسیس اجتماعی و تبیین اجتماعی، برگردان شهناز مسقی پرست، نشر نی.

رهایم، محسن (۱۳۹۶)؛ گفت وگویی شفقنا با محسن رهایم - باید انتخابات را به سمت حزبی شدن ببریم، رسانه شفقنا، کد خبر: ۵۱۹۵۳۶، در نشانی:

<https://fa.shafaqna.com/news/519536>

ریچلز، جیمز (۱۴۰۰)؛ فلسفه اخلاق، برگردان آرش اخگری، انتشارات حکمت.  
زارع، اشکان (۱۳۹۵)؛ سنت آری - سنت زدگی نه، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی - مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی، در نشانی:

www.cgie.org.ir

زکریا، فرید (۱۳۹۸)؛ آینده آزادی - اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی، برگردان امیرحسن نوروزی، انتشارات طرح نو.

زمانه (۲۰۱۷)؛ در آمریکا یک رهبر فکری فاشیست‌های ایرانی از کار تدریس کنار گذاشته شد، رسانه رادیو زمانه، در نشانی:

<https://www.radiozamaneh.com/361133>

زند مقدم، محمود (۱۴۰۰)؛ درآمدی بر تاریخ بلوچستان، مؤسسه آبی پارس - انتشارات پل فیروزه.

زیباکلام، صادق (۱۳۹۵)؛ غرب چگونه غرب شد؟، انتشارات روزنه،

زیباکلام، صادق (۱۳۹۷)؛ سنت و مدرنیته - ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار، انتشارات روزنه.

زیباکلام، صادق و وکیلی، شروین (۱۳۹۸)؛ تقدم دموکراسی بر فدرالیسم، گفتگوی درباره فدرالیسم، ماهنامه سیاستنامه، سال سوم شماره دهم (۱۲)، ص ۱۰۲ تا ۱۱۸.

زیباکلام، صادق (۱۴۰۲ الف)؛ سال ۱۴۰۱ نقطه عطفی در تاریخ جمهوری اسلامی - بخش‌های نوزدهم، بیست‌ویکم و بیست‌ودوم، در کانال تلگرامی صادق زیباکلام در نشانی:

<https://t.me/sadeghZibakalam/4943>

<https://t.me/sadeghZibakalam/4955>

<https://t.me/sadeghZibakalam/4963>

<https://t.me/sadeghZibakalam/4967>

زیباکلام، صادق (۱۴۰۲ ب)؛ «مشروطه» نه متأثر از «شریعت» بود نه «ایران‌شهری» - همگی برگرفته از «غرب» بود. در کانال تلگرامی صادق زیباکلام به نشانی:

<https://t.me/sadeghZibakalam/5139>

زیباکلام، صادق و صحافی، ابراهیم (۱۴۰۲)؛ مناظره پیرامون اندیشه «ایران‌شهری» با نظری به سید جواد طباطبایی در سالن فرهنگیان فرشته، در کانال تلگرامی صادق زیباکلام و ابراهیم صحافی به نشانی‌های:

<https://t.me/sadeghZibakalam/5320>

<https://t.me/JavadeTabatabayi/1819>

زیدآبادی، احمد (۱۳۹۷)؛ الزامات سیاست در عصر ملت-دولت، انتشارات نی.

سجویک، پیتر (۱۳۹۹)؛ دکارت تا دریدا - مروری بر فلسفه اروپایی، برگردان محمدرضا آخوندزاده، نشر نی.

سرحدی، رضا (۱۴۰۱)، بررسی چگونگی پیش بردن تجدد آمرانه توسط آتاتورک - کشف حجاب به شیوه ترک‌ها، پژوهشکده تاریخ معاصر.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲)؛ محمد(ص): راوی رویاهای رسولانه. در نشانی:

<http://www.drSOROUSH.com/>

سمنیار (۱۴۰۲)؛ سمنیار یک روزه بررسی و نقد آرا و آثار سید جواد طباطبایی با تأکید بر فلسفه علوم اجتماعی - سالن خانه اندیشمندان علوم انسانی، فایل صوتی در دو نشانی‌زیر:

<https://t.me/sokhanranihaa/47252>

<https://youtu.be/wBjZO4i1de0?si=1di7pUTDAfpT5qGu>

سن، آمارتیا کومار (۱۳۹۶)؛ توسعه یعنی آزادی، برگردان حسن محمد سعید نوری نائینی، نشر نی.

سن، آمارتیا کومار (۱۳۹۲)؛ اخلاق و اقتصاد، برگردان حسن فشارکی، انتشارات شیرازه کتاب.

سوندبرگ، ریچارد (۱۳۹۷)؛ ماکس وبر و جامعه‌شناسی اقتصادی، برگردان شهین احمدی، انتشارات دنیای اقتصاد.

سیماشکو، موریس (۱۳۹۹)، مزدک، برگردان مهدی سبحانی، انتشارات نگاه.

سیوری، راجر (۱۳۷۸)؛ ایران در عصر صفوی، برگردان کامبیز عزیزی، نشر مرکز.

شاهین نژاد؛ جرجانی، جیسون رضا و آریان، شهرام (۲۰۱۸)؛ نبرد جمهوری اسلامی با عربستان، دعوای بنی‌هاشم و بنی‌امیه است نه نبرد ایران‌شهر و دشمنانش، در نشانی:

<https://youtu.be/Gx877AMxBk4>

شاهین نژاد و آریان، شهرام (۲۰۲۳)؛ بنیاد جهان‌نگری و فلسفه زندگی در ایران‌شهر، بخش سوم، در نشانی:

<https://youtu.be/Gzz1Mxchdlc>

شاهین نژاد (۲۰۲۳ الف)؛ دلایل برپایی حزب رستاخیز ایران‌گرایان - سخنی با شاهین نژاد، در نشانی زیر:

<https://www.youtube.com/live/B41qcxthZWo?feature=share>

شاهین نژاد (۲۰۲۳ ب)؛ دلایل برپایی حزب رستاخیز ایرانیان برنامه حزب در فیسبوک در نشانی:

[https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=pfbid0pLn38h5uLxZjFfydv1ig7XCu2zNuXA66yziCdJ8JvCwgbh96cNPtZiTUWuQH7z7NAl&id=100059977332546&sfnsn=scwspmo](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0pLn38h5uLxZjFfydv1ig7XCu2zNuXA66yziCdJ8JvCwgbh96cNPtZiTUWuQH7z7NAl&id=100059977332546&sfnsn=scwspmo)

شاهین نژاد (۱۴۰۲)؛ فصلنامه ره‌آورد، شماره ۴۲ بهار. در نشانی:

[https://t.me/shaheen\\_nejad/170](https://t.me/shaheen_nejad/170)

شایگان، داریوش (۱۳۹۶)؛ افسون‌زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، برگردان فاطمه ولیانی، نشر فرزاد روز.

شجاعی زند علیرضا و قانعی راد، محمد امین (۱۳۹۵)؛ رابطه ی دین و دنیای مدرن - گزارش یک مناظره، رسانه نیلوفر، در نشانی:

<https://neeloofar.org/070695/>

شعبانی، الهه و درخشان، مرتضی (۱۴۰۲)؛ تجربه توسعه در کشور ترکیه، پویش فکری، در نشانی:

<https://pooyeshfekri.com>

شیپمان، کلاوس (۱۳۸۶)؛ مبانی تاریخ ساسانیان، برگردان کیکاووس جهانداری، نشر فرزاد روز. صحافی، ابراهیم (۱۳۹۹ الف)، طباطبایی و هایک: نقاط اشتراک و افتراق، بخش اول، وب‌سایت مؤسسه بومرنگ، در نشانی:

<https://www.boomrang.org/tabatabai-hayek-commonalities-differences/>

<https://www.aparat.com/v/wUkiL>

صحافی، ابراهیم (۱۳۹۹ ب)؛ درس گفتار تأملی درباره ایران جلد دوم - نظریه حکومت قانون در ایران بخش دوم - مبانی نظریه مشروطه خواهی دکتر جواد طباطبایی، جلسه هفتم، تاریخ ۲۳ تیر، حوالی دقیقه ۲۴ به بعد - مدت فایل صوتی ۶۴ دقیقه، در نشانی:

<https://t.me/JavadeTabatabayi/890>

صحافی، ابراهیم (۱۳۹۹ ج)؛ درسگفتار «طباطبایی و هایک - اشتراکات»، در کانال تلگرامی جواد طباطبایی:

<https://t.me/JavadeTabatabayi/994>

صحافی، ابراهیم و عباسی، اصلان علی (۱۴۰۰ الف)؛ مجموعه گفتارهای ابراهیم صحافی با عنوان «دستگاه نظری جواد طباطبایی»، در بخش شرح اولیه مندرج در وب‌سایت صدانت، در نشانی:

[www.3danet.ir/sahafi-tabatabai](http://www.3danet.ir/sahafi-tabatabai)

صحافی، ابراهیم و عباسی، اصلان علی (۱۴۰۰ ب)؛ مجموعه گفتارهای ابراهیم صحافی با عنوان «دستگاه نظری جواد طباطبایی»، جلسه اول: اهمیت نظریه جواد طباطبایی برای ایران، در نشانی‌های:

<https://youtu.be/sypgbDl2XXY>

<https://apararat.com/v/wXoFz>

<https://anchor.fm/3danet/episodes/ep-e10h65f>

صحافی، ابراهیم (۱۴۰۰ الف)؛ ریشه‌یابی تاریخی منافع ملی در گفت‌وگو با ابراهیم صحافی، از شارحان آثار سیدجواد طباطبایی بررسی شد - بخش نخست. روزنامه دنیای اقتصاد، شماره: ۵۳۰۴، تاریخ چاپ: ۱۴۰۰/۸/۱۲، شماره خبر: ۳۸۱۲۴۷۹، در نشانی:

<https://www.donya-e-eqtasad.com/fa/tiny/news-3812479>

صحافی، ابراهیم (۱۴۰۰ ب)، ایران بین شرق و غرب به روایت مصطفی نصیری، بخش سوم - پرسش و پاسخ، در کانال تلگرامی جواد طباطبایی، در نشانی:

<https://t.me/JavadeTabatabayi/1239>

صدری، محمود (۱۳۹۵)؛ گفتمان بازسازی و بهسازی دینی - نواندیشی دینی در منظر رسالت روشنفکری، در رسانه رادیو زمانه، در نشانی:

<https://www.radiozamaneh.com/305044/>

صدیق یزدچی، محمد حسین (۱۳۹۰)؛ لائیسیته - بنیادها و هدف‌های آن، انتشارات خاوران. صفری، آرش (۱۴۰۲)؛ پیدایش مفاهیم اسلام سیاسی در ایران معاصر (۱۳۵۷ - ۱۳۲۰)، نشر نی.

صولتی، مهران (۱۴۰۲)، انحطاط ایران زائیده تصلب است - شرح و نقد نظریه دکتر طباطبایی درباره علل انحطاط ایران، فایل صوتی در کانال تلگرامی مهران صولتی، در نشانی:

[t.me/solati\\_mehran/2169](https://t.me/solati_mehran/2169)

طباطبایی، جواد (۱۳۷۶)؛ ما و راه تجدد، مجله کیان، سال هفتم، شماره ۳۹.

طباطبایی، جواد (۱۳۷۸)؛ مفهوم سنت نگاه وارونه، نشریه نقد و نظر تابستان و پاییز ۱۳۷۸، شماره ۱۹ و ۲۰ (ISC).

طباطبایی، جواد (۱۳۸۸)؛ حمایت سیدجواد طباطبایی از مهدی کروبی به برنامه رای بدهیم نه به فرد / گفتگوی روزنامه اعتماد ملی با دکتر جواد طباطبایی.

<http://bonyadhomayoun.com/?p=18251>

طباطبایی، جواد (۱۳۸۳)؛ تأملی درباره ایران، فصلنامه ناقد، فروردین و اردیبهشت، شماره ۲. طباطبایی، جواد (۱۳۹۰)؛ تفسیر پدیدارشناسی روح - جلسه هفتم بخش دوم، رسانه بنیاد داریوش همایون، در نشانی:

<http://bonyadhomayoun.com/?p=2315>

طباطبایی، جواد (۱۳۹۳)؛ قائم‌مقام‌فراہانی تحولی در فهم منافع ملی و دفاع از آن ایجاد کرد - همایش هویت ایرانی، وبسایت مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی - مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی، در نشانی:



طباطبایی، جواد (۱۳۹۴)؛ چگونه می‌توان در این شهر زندگی کرد؟؛ پایگاه خبری وزارت راه و شهرسازی، شناسه خبر: ۱۹۳۰۵، در نشانی:

[news.mrud.ir/news/19305](http://news.mrud.ir/news/19305)

طباطبایی، جواد (۱۳۹۵ الف)؛ تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه، دفتر سوم: نظام‌های نوآین در اندیشه سیاسی، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۵ ب)؛ تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه ۱۵۰۰ - ۱۷۸۹، دفتر نخست، جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست، ویراست دوم، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۵ ج)؛ تاریخ اندیشه سیاسی در ایران - ملاحظاتی در مبانی نظری، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۵ د)؛ تأملی درباره ایران، جلد دوم - نظریه حکومت قانون در ایران بخش نخست - مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۵ و)؛ تأملی درباره ایران، جلد دوم - نظریه حکومت قانون در ایران بخش دوم - مبانی نظریه مشروطه‌خواهی، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۵ ه)؛ زبان ملی و برنامه آموزش زبان‌های محلی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی در نشانی‌های:

[www.cgic.org.ir](http://www.cgic.org.ir)

<https://bit.ly/3AJesCC>

طباطبایی، جواد (۱۳۹۶ الف)؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۶ ب)؛ ایران به عنوان ایران‌شهر، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی - مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی، در نشانی:

[www.cgic.org.ir](http://www.cgic.org.ir)

طباطبایی، جواد (۱۳۹۷ الف)؛ تأملی درباره ایران - جلد نخست، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۷ ب)؛ تجدید مطلق در معنای ملت و میهن و دفاع از آن، ماهنامه سیاستنامه، سال سوم، شماره دهم (۱۰).

طباطبایی، جواد (۱۳۹۷ ج)؛ خواجه نظام‌الملک طوسی - گفتار در تداوم فرهنگی ایران، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۸ الف)؛ ملت، دولت و حکومت قانون، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۸ ب)؛ نقد شدیدالحن سیدجواد طباطبایی به سیدمحمد خاتمی، خبر آنلاین در نشانی:

[khabaronline.ir/news/1261514](http://khabaronline.ir/news/1261514)

طباطبایی، جواد و غنی‌نژاد، موسی (۱۳۹۸)؛ لیبرالیسم همان عقل عُقلائی است، رسانه لیبرال دموکراسی به نقل از نشریه مهرنامه شماره ۳۴.

<https://liberaldemocracy.info/2020>

طباطبایی، جواد (۱۳۹۸ د)؛ جواد طباطبایی: در نقد اظهارات محمد خاتمی پیرامون لزوم فدرالیزه شدن حکومت در ایران، رسانه صدانت در نشانی:

<https://3danet.ir/>

طباطبایی، جواد (۱۳۹۹ الف)؛ فلسفه سیاسی انقلاب فرانسه - درسگفتارهای مدون شده، به تقریر علیرضا زیاری. بدون ناشر. ص ۲۲۰.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۹ ب)؛ هفته سالگرد نجات آذربایجان - در جریان جنگ قره‌باغ، کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها، در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/12>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۰ الف)؛ ابن‌خلدون و علوم اجتماعی - گفتار در شرایط امتناع، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۴۰۰ ب)؛ ملاحظات درباره دانشگاه، انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، جواد (۱۴۰۰ ج)؛ عمق استراتژیک ما و پی‌آمدهای جنگ قره‌باغ، رسانه بنیاد داریوش همایون، در نشانی‌های:

<http://bonyadhomayoun.com/?p=19423>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۰ د)؛ تفسیر کتاب فلسفه حق هگل و مفهوم دولت نزد هگل - درسگفتارهای مدون شده، تقریر علیرضا زیاری بدون ناشر، ص ۲۵۶.

طباطبایی، جواد (۱۴۰۰ ه)؛ توضیح، کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/2>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۱ الف)، نکته‌ای درباره معنای سکولاریسم، کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/244>

<https://t.me/jtjostarha/245>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۱ ب)؛ انقلاب «ملی» در انقلاب اسلامی، کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها. در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha287> - <https://t.me/jtjostarha327>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۱ ج)؛ بار دیگر درباره عمق استراتژیکی ایران و وضع کنونی، کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها، در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/333>

<https://t.me/jtjostarha/334>

<https://t.me/jtjostarha/341>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۱ د)، یک توضیح، کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها، در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/344>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۱ ه)؛ درباره بیانات سخت متین یک استاد بسیار کامران، در کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها، در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/363>

<https://t.me/jtjostarha/364>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۱ و)؛ یک توضیح درباره یک ابتدال مکرر، کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها، بخش یازدهم در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/295>

طباطبایی، جواد (۱۴۰۲)؛ گفتگو با مسعود درباره یدالله موقن، در نشانی‌های:

<https://www.instagram.com/reel/C4bVSouSdNp/?igsh=MXJtNzE0NzFjZGFxcQ==>

<https://t.me/Jtabatabaee/865>

طباطبایی، جواد (۲۰۱۶)؛ درس گفتارهای پدیدارشناسی روح هگل از سید جواد طباطبایی، تقریر مصطفی نصیری، رسانه صدانت، در نشانی:

<https://3danet.ir/the-phenomenology-of-spirit-hegel-javad-tabatabai/>

طباطبایی، جواد (۲۰۲۱)؛ درباره علم موهوم (نقدی به داود فیرحی پس از درگذشت او)، در کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها، در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/151> الی <https://t.me/jtjostarha/129>

طباطبایی، جواد (۲۰۲۲)؛ خدای طالب و قانون الهی، جستاری در اندیشه سیاسی و فلسفه حقوق، کانال تلگرامی یادداشت‌ها و جستارها، در نشانی:

<https://t.me/jtjostarha/249>

<https://t.me/jtjostarha/250>

عبادی، عارف (۱۳۹۹)؛ وینار در باب منش محافظه‌کار، مؤسسه صدانت، در نشانی:

<https://3danet.ir/on-conservative-conduct/>

عبدالحمید، مولوی (۱۳۹۰)؛ اعتراض شدید امام جمعه اهل سنت زاهدان به تبعیض مذهبی در ایران، رسانه رسانه دوپچه‌وله فارسی، در نشانی:

<https://www.dw.com/>

عجم‌اوغلو، دارون و رابینسون، جیمز ای. (۱۳۹۷)؛ چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟، برگردان محسن میردامادی و محمد حسن نعیمی‌پور، انتشارات روزنه.

عجم‌اوغلو، دارون و رابینسون، جیمز ای. (۱۳۹۹)؛ راه باریک آزادی، برگردان سید علیرضا بهشتی و جعفر خیرخواهان، انتشارات روزنه.

عظیمی‌نژادان، علی (۱۴۰۲)؛ به شیوه‌ای زندگی کرده‌ام که دیگران نکرده‌اند، رسانه زیتون، در نشانی:

<https://www.zeitoons.com/110235>

علم، محمدرضا و افسری‌راد، محمد (۱۳۹۴) رابطه حزب پان ایرانیست با جبهه ملی تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، پژوهش‌های علوم تاریخی، دوره ۷، شماره ۲، پاییز و زمستان.

علمداری، کاظم (۱۳۸۵)، چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟، نشر توسعه.

غلامزاده، مرسا و جوانی، حجت‌الله (۱۳۹۳)؛ بررسی جریان‌های اصلاح اندیشه دینی در هندویسیسم معاصر، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره بیستم پاییز، ص ۱۴۵ تا ۱۷۲.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۸۱)؛ درباره هایک، نشر نگاه معاصر.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۹۴)؛ آزادسازی و عملکرد اقتصادی، انتشارات دنیای اقتصاد.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۹۶)؛ اقتصاد و دولت در ایران، انتشارات دنیای اقتصاد.

فاتح، مصطفی (۱۳۹۸)، پنجاه سال نفت ایران، نشر علم.

فاضلی، محمد و دیگران (۱۴۰۰)، خلیقات ایرانیان، پاکدست منتشر شده در رسانه شنوتو.

فرارو (۱۳۹۳) انتقاد از برگزاری دو نماز جماعت در کنفرانس وحدت، رسانه خبری فرارو، کد خبر: ۲۱۹۷۳۹.

فرخه (۱۴۰۰)؛ کودکافی که در سیستان و بلوچستان به خاطر نبود آب آشامیدنی قربانی شدند، رسانه انتخاب، کد خبر: ۶۲۰۲۲۳

<https://www.entekhab.ir/002bLb>

فرهنگ‌ساز (۲۰۲۳)؛ فایل صوتی منتشر شده تحت عنوان «مواضع نژادپرستانه سید جواد طباطبایی» در نشانی:

<https://youtu.be/RdKMQEJeHwc>

فریدمن، میلتن (۱۴۰۱)؛ سرمایه‌داری و آزادی، برگردان غلامرضا رشیدی، نشر نی.

فستیگ، ماتیلد (۱۴۰۰)؛ پس از پایان تاریخ - گفتگو با فرانسیس فوکویاما، برگردان محمدرضا فرهادی‌پور، انتشارات روزنه.

فقیه لاریجانی، فرهنگ و فتحعلی‌زاده آهنگر، مریم (۱۳۹۵)؛ فصلنامه مطالعات جامعه شناختی دانشگاه تهران، نقدی بر نظریات دکتر طباطبایی پیرامون بنیان‌های مفهوم قانون نزد متفکران عصر مشروطه، شماره پیاپی ۲۳، شهریور، صفحه ۲۸۵-۳۰۴.

فلکی، محمود (۱۴۰۲ الف)؛ نقش بازدارنده‌ی عرفان در رشد اندیشه در ایران، انتشارات فروغ، ص ۳۸ تا ۴۶.

فلکی، محمود (۱۴۰۲ ب)؛ ایرانشهری - اسطوره مدرن، فصلنامه سیاستنامه، شماره ۲۸ فصل پاییز.

فوران، جان (۱۳۸۹)؛ مقاومت شکننده - تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، برگردان احمد تدین، ناشر مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

فوکو، میشل (۱۳۹۹)؛ الفاظ و اشیاء - باستان‌شناسی علوم انسانی، برگردان فاطمه ولیانی، نشر ماهی.

فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۷)؛ نظم و زوال سیاسی، برگردان رحمن قهرمانپور، انتشارات روزنه.

فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۸)؛ هویت، برگردان رحمن قهرمانپور، انتشارات روزنه.

فوکویاما، فرانسیس (۱۴۰۱)؛ لیبرالیسم و ناراضیان، برگردان رحمن قهرمانپور، نشر روزنه.

فولادی‌پناه، اعظم و معصومی محسن (۱۳۹۶)؛ درآمدی بر مواجهه مسیحیان ایران با فاتحان مسلمان در سده نخست هجری، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال پنجاهم، شماره دوم، پاییز و زمستان.

فیرچی، داود (۲۰۱۴)؛ نقد و بررسی آرای دکتر سید جواد طباطبایی، آکادمی مطالعات ایرانی لندن، در نشانی:

<https://iranianstudies.org/fa>

فیرچی، داود (۱۳۹۹)؛ ایرانشهری و مسئله ایران، فصل‌نامه دولت‌پژوهی: مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۹.

فیرچی، داود (۱۴۰۲ الف)؛ تاریخ تحول دولت در اسلام، انتشارات دانشگاه مفید.

فیرچی، داود (۱۴۰۲ ب) نظام سیاسی و دولت در اسلام، انتشارات سمت.

قابل، احمد (۱۳۸۷)؛ شریعت عقلانی - مقالاتی در نسبت عقل با شرع، بدون ناشر، بصورت فایل پی‌دی‌اف. در فضای مجازی.

قاسمی، علی (۱۳۸۱)؛ پروتستان‌تیسیم اسلامی - پروژه ناتمام شریعتی، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۲۷، ص ۲۱۴ - ۲۱۱.

قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۹۹)، تأملات ابزاری - نیم‌نگاهی به «پروژه» فکری سید جواد طباطبایی، انتشارات اختران.

قائد، محمد (۱۳۹۹)؛ دانه‌های انار + خرده‌های شیشه، در وبسایت نویسنده به نشانی:

[http://www.mghaed.com/essays/comment-and-review/historicity\\_as\\_gimmick.htm#3](http://www.mghaed.com/essays/comment-and-review/historicity_as_gimmick.htm#3)

قدوسی، محمد امیر (۱۳۹۹)؛ چهار نظریه درباره حکمرانی، پژوهشی درباره نسبت مشروطیت و مشروعیت، نشر نگاه معاصر.

قربانی، جواد (۱۳۹۳)؛ آموزش سیاسی، تاریخ تحولات ایران، سیاست تطبیقی روابط بین‌الملل، حقوق و سازمان‌های بین‌المللی، انتشارات دنیای اقتصاد.

قوچانی، محمد (۱۳۹۸)؛ احیاگران لیبرالیسم - سرمقاله، فصل‌نامه سیاست‌نامه، پاییز، شماره ۴۲۲.

قوچانی، محمد (۱۴۰۰)؛ نقد الهیات سیاسی - جلد سوم، ظهور لویاتان اسلامی، انتشارات سرایی.

قوچانی، محمد (۱۴۰۱)؛ نقد الهیات سیاسی - جلد اول، تراژدی پروتستان‌تیسیم اسلامی، انتشارات سرایی.

قوجانی، محمد (۱۴۰۲ الف)؛ نقد الهیات سیاسی - جلد دوم، پارادوکس مارکسیسم اسلامی، انتشارات سرابی.

قوجانی، محمد (۱۴۰۲ ب)؛ نقد الهیات سیاسی - جلد چهارم، مصائب لیبرالیسم اسلامی، انتشارات سرابی.

قوجانی، محمد (۱۴۰۲ ج)؛ نقد الهیات سیاسی - جلد پنجم، بحران بورژوازی اسلامی، انتشارات سرابی.

قوجانی، محمد و غنی‌نژاد، موسی (۱۴۰۲)؛ ایران اسپر ژست‌های ضد توسعه، رسانه اکوایران، در نشانی:

<https://www.ecoiran.com/fa/tiny/news-49022>

قیم، عبدالنبی (۱۳۹۸ الف)؛ پادشاهی میسان و «اهواز» یا «احواز»، انتشارات اختران.

قیم، عبدالنبی (۱۳۹۸ ب)؛ جواد طباطبایی و تحریف تاریخ، مجله بخارا، شماره خرداد و تیر - ۱۳۱، نسخه الکترونیک فیدیبو.

قیم، عبدالنبی (۱۳۹۹)؛ توقیف یکساله یک کتاب تاریخی - پای مریدان جواد طباطبایی در میان است؟، رسانه مهر، کد خبر ۵۱۵۳۷۹۹، در نشانی:

[mehrnews.com/xTPxB](http://mehrnews.com/xTPxB)

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۹)؛ تاریخ فلسفه، جلد دوم - فلسفه قرون وسطا از آوگوستینوس تا اسکوتوس، برگردان ابراهیم دادجو، انتشارات علمی و فرهنگی.

کاتم، ریچارد (۱۴۰۲)؛ ناسیونالیسم در ایران، برگردان احمد تدین، انتشارات کویر.

کاسپر، ارنست (۱۳۷۷)؛ افسانه دولت، برگردان یدالله موقن، انتشارات هرمس.

کاشی، جواد (۱۴۰۲)؛ شش نکته پیرامون برنامه فکری طباطبایی، رسانه ایران امروز، در نشانی:

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/politic2/more/106769>

کاظم‌زاده، رضا (۱۴۰۱)؛ خشونت سیاسی به توصیف رضا کاظم‌زاده - از جلسات کتاب‌خوانی فراگیری بومرنگ به میزبانی شهرام اتفاق، رسانه صدانت، در نشانی‌های:

<https://youtu.be/5sNpAIwkE1c>

<https://www.aparat.com/v/goA8I>

کچوییان، حسین و کریم خان زند، مصطفی (۱۳۹۱)؛ تاریخ اکنون میشل فوکو و تأملاتی فلسفی درباب تاریخ، فصل‌نامه مطالعات علوم اجتماعی. دوره ۱۹، شماره پیاپی ۲ اسفند ماه، ص ۱-۲۱.

کدیور، محسن (۱۴۰۰)؛ اصلاح دینی از منظر کدیور، در وب‌سایت رسمی کدیور، در نشانی:

<https://kadivar.com/18639/>

کرایب، یان (۱۳۹۵)؛ نظریه اجتماعی کلاسیک - مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکهم، زیمل، برگردان شهناز مسمی‌پرست، انتشارات آگه.

کرون، پاتریشیا (۱۴۰۲ الف)؛ تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، برگردان مسعود جعفری، انتشارات سخن.

کرون، پاتریشیا (۱۴۰۲ ب)؛ پیامبران بومی گرای ایران در سده‌های آغازین اسلام، برگردان کاظم فیروزمند، نشر نامک.

کشگر، علی (۱۴۰۲ الف)؛ ملت ایران، تاریخی است و بافته از سنت‌های گوناگون هزاره‌ای و سده‌ای، وب سایت بنیاد داریوش همایون، در نشانی:

<http://bonyadhomayoun.com/?p=21769>

کشگر، علی (۱۴۰۲ ب)؛ ما از جواد طباطبائی چه آموخته‌ایم، وب سایت بنیاد داریوش همایون، در نشانی:

<http://bonyadhomayoun.com/?p=22112>

کلاشی، حجت (۱۴۰۰ الف)؛ بازگشت به مشروطه؛ چرا و چگونه؟ گفتگوی علیرضا کیانی با حجت کلاشی، در نشانی:

<https://www.fereydoun.org/Interviews/hojjat-kalashi-alireza-kiani>

کلاشی، حجت (۱۴۰۰ ب)؛ گفتگوی حجت کلاشی با نشریه فریدون، کانال تلگرامی حجت کلاشی، در نشانی‌های:

[https://t.me/kalashi\\_hojjat/98](https://t.me/kalashi_hojjat/98)

[https://t.me/kalashi\\_hojjat/99](https://t.me/kalashi_hojjat/99)

کلاشی، حجت (۱۴۰۰ ج)؛ نگاهی به میراث سیدجواد طباطبائی فیلسوف ایرانی - گفتگوی کلاشی با رسانه من و تو درباره طباطبائی، در نشانی:

[https://t.me/kalashi\\_hojjat/436](https://t.me/kalashi_hojjat/436)

کلوسکو، جورج (۱۳۹۶) تاریخ فلسفه سیاسی، جلد اول - دوران کلاسیک، برگردان خشایار دیهیمی، نشر نی.

کلوسکو، جورج (۱۳۹۷) تاریخ فلسفه سیاسی، جلد دوم - قرون وسطا، برگردان خشایار دیهیمی، نشر نی.

کلهرودی، سید نوید (۱۴۰۲)؛ ایران‌شهر، ایدئولوژی و تخیل، انتشارات قصیده سرا.

کوانیو، لی (۱۳۸۳)؛ سنگاپور از جهان سوم به جهان اول، برگردان مهدی افشار، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

کوز، رونالد و وانگ، نینگ (۱۳۹۶)؛ چین چگونه سرمایه‌داری شد، برگردان سید پیمان اسدی، انتشارات دنیای اقتصاد، ص ۲۶ و ۲۷.

کوزلک، راینهارت (۱۴۰۱)؛ تاریخ مفهومی - بنیانهای نوین نظریه تاریخ، برگردان عیسی عبدی، انتشارات فرهنگ‌ساز.

کوهن، جرال آلن (۱۳۹۶)؛ نظریه‌ی تاریخ مارکس، برگردان محمود راسخ افشار، نشر اختران.

کیانی، علیرضا (۱۴۰۱)؛ جواد طباطبایی انحطاط اندیشه را دلیل اصلی کج‌روی‌ها و «زوال تمدن ایرانی» می‌داند. رسانه بنیاد داریوش همایون در نشانی‌های:

<http://bonyadhomayoun.com/?p=21211>

<https://cdn.jwplayer.com/previews/CenhWHAG>

کیسینجر، هنری آ. (۱۳۹۸)؛ چین، برگردان حسین رأسی، انتشارات فرهنگ معاصر، ص ۳۳۹.  
گرلاش، آلف؛ واروبین، سوئر و هوک، ماریا ترسا ساویو (۱۳۹۹)؛ روانکاو آسیا، برگردان ترانه کوهستانی و زهرا قنبری، نشر قطره.

گیلسپی، مایکل آلن (۱۴۰۱)؛ ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، برگردان زانبار ابراهیمی، انتشارات پگاه روزگار نو.

لایمر، امیلی (۱۳۹۷)؛ نامه‌هایی از کرمان به دوبلین، برگردان محمد قائد، نشر کلاغ.

لاکهارت، لارنس (۱۳۶۴)؛ انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، برگردان مصطفی قلی‌عماد انتشارات مروارید.

لشکربلوکی، مجتبی (۱۴۰۲)؛ استراتژی توسعه ایران - چرا ایران عقب ماند؟ چگونه پیشرفت کنیم؟، انتشارات فرهنگ صبا.

لکزایی، نجف (۱۴۰۱)؛ انقلاب امام خمینی؛ مشروطه نائینی، پرتال امام خمینی، در نشانی:

<http://www.imam-khomeini.ir/>

لوی-برول، لوسین (۱۴۰۱)؛ کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده، برگردان یدالله موقن، انتشارات هرمس.

لیلا، مارک (۱۴۰۲)؛ خدای مُرده‌زاد، برگردان زانبار ابراهیمی، نشر هرمس.

مارتین، رابرت ام. (۱۴۰۱)؛ تفکر علمی، برگردان کاوه بهبانی و امین لطیف، انتشارات طرح نو.

مارتین، ونسا (۱۳۹۸)؛ ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم، برگردان غلامرضا علی‌بابایی، نشر اختران.

مارکس، کارل (۱۳۷۷)؛ گروندیسه - نقد اقتصاد سیاسی، جلد اول، برگردان باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگه.

مارکس، کارل (۱۳۹۴)؛ سرمایه - جلد اول، برگردان حسن مرتضوی، انتشارات لاهیتا، ص ۷۶۵ و ۷۶۶.

ماهاتیر، محمد (۱۴۰۰)، پزشک در ردای نخست‌وزیر - یادداشت‌های دکتر ماهاتیر محمد نخست‌وزیر مالزی طی ۲۰ سال (۲۰۰۳ - ۱۹۸۱)، برگردان محمد مقدس، انتشارات اطلاعات.

مجاهدی، محمدمهدی (۱۴۰۱)؛ افسون و افسانه فرهنگ‌گرایی: نقدی بر فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرای مصطفی ملکیان، رسانه مؤسسه فرهنگی صدانت.

مجته‌زاده، پیروز (۱۴۰۲) جغرافیای سیاسی و سیاست جغرافیایی، انتشارات سمت.



مجتهد شبستری، محمد و معتمد دزفولی، فرامرزی (۱۳۹۶)؛ شما قرآن را چگونه به فهم در می‌آوردید؟، در وبسایت محمد مجتهد شبستری، در نشانی:

<http://mohammadmojtahedshabestari.com/>

مجلس (۱۴۰۲ د)؛ قانون تشکیل ایالات و ولایات و دستورالعمل حکام، مرکز پژوهش‌های مجلس مصوبه ۱۲۸۶/۹/۲۷، در نشانی:

<https://rc.majlis.ir/fa/law/show/90101>

مجلس (۱۴۰۲ ه)؛ چگونگی تفکیک وظایف محلی از وظایف ملی در نظام‌های بسیط غیرمتمرکز، مسلسل: ۱۹۲۱۵، مردادماه، مرکز پژوهش‌های مجلس.

مجلسی، فریدون و صادقی، محمد (۱۳۹۹)؛ مصدق - گفتگوی محمد صادقی با فریدون مجلسی، نشر پایان.

مجلسی، فریدون (۱۴۰۲)؛ آینده تنش‌های ایران و آذربایجان، رسانه شفقتا، کد خبر ۱۵۶۹۸۷۱، در نشانی:

<https://fa.shafaqna.com/?p=1569871>

محجوبی، داریوش (۱۳۹۵)؛ رنسانس نو، تدکس تهران، در نشانی‌های:

<https://tedxtehran.com/fa/speakers/dr-darius-mahdjoubi/>

[https://youtu.be/3B\\_CFdWEgVw?si=Oo8UIPcVHTkMqlxg](https://youtu.be/3B_CFdWEgVw?si=Oo8UIPcVHTkMqlxg)

محجوبی، داریوش (۱۳۹۷)؛ انقلاب صنعتی چهارم یا رنسانس نو؟، ماهنامه خبری گفتمانی الگوی ایرانی اسلامی، شماره دی‌ماه ۶۷، ص ۱۰ و ۱۱.

محیط، مرتضی (۱۳۹۱)؛ رابطه ژاپن و آمریکا پس از جنگ دوم جهانی، رسانه دنیای اقتصاد، شماره خبر ۳۹۸۸۱۰.

مراغه‌ای، زین‌العابدین (۱۹۰۳)؛ سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ، نسخه اصل قدیمی چاپ قاهره.

مرکز اسناد (۱۴۰۰)؛ سندی که پس از ۳۵ سال در مطبوعات منتشر شد؛ تأیید صریح شخصیت علمی نواب صفوی توسط آیت‌الله طالقانی، در نشانی:

<https://irdc.ir/fa/news>

مردیها، مرتضی (۱۳۹۸)؛ لیبرالیسم محافظه‌کار، انتشارات علمی فرهنگ.

مروت، اصغر (۲۰۱۶)؛ نقد علی اصغر مروت بر تفسیر طباطبایی از پدیدارشناسی روح هگل، رسانه صدانت، در نشانی:

<https://3danet.ir>

مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)؛ اسلام و ملی‌گرایی، انتشارات بینش مطهر.

امین خندقی، مقصود و دهقانی، مرضیه (۱۳۸۹)؛ تاملی بر تمرکزگرایی، تمرکززدایی و رجعت مجدد به تمرکزگرایی و تبیین دلالت‌های آن‌ها برای نظام برنامه درسی ایران: منظری جدید، پژوهش‌نامه تعلیم و تربیت، دوره ۱۱، شماره ۲ - شماره پیاپی ۲، اسفندماه.

مقنی‌پور، مجیدرضا (۱۳۹۹)؛ مطالعه ماهیت «فضای اسطوره‌ای» برمبنای آرای ارنست کاسیرر، مجله متافیزیک علمی، سال دوازدهم، شماره ۳۰، نسخه پاییز و زمستان.

مکفی، ای.ال. (۱۴۰۲)؛ مسئله شرق، قدرت‌های بزرگ و فروپاشی امپراتوری عثمانی، برگردان زهره هدایتی بیدهندی، نشر نی.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، حاکمیت دینی، نواندیشان دینی، جنبش اصلاح طلبی؛ گفتگو با مصطفی ملکیان، در پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه، در نشانی:

<https://noo.rs/DxXg4>

ملکیان، مصطفی (۱۴۰۰)؛ سخنرانی مصطفی ملکیان با عنوان «عقلانیت و معنویت پس از ده سال»، رسانه صدانت، در نشانی:

<https://3danet.ir/rationality-and-spirituality-after-ten-years/>

موحد، محمد علی (۱۳۹۷)، خواب آشفته نفت، جلد اول - از قرارداد داری تا سقوط رضاشاه، نشر کارنامه.

موروا، آندره (۱۳۵۰)، تاریخ انگلستان، برگردان م. مسعودی، چاپ دوم، انتشارات گوتنبرگ.

موزی، دیان و میلن، آر. اس. (۱۳۹۸)؛ سنگ‌پور، معماران مدرن، انتشارات دنیای اقتصاد.

موقن، یدالله (۱۳۹۶)؛ نقدی بر دولت ممتنع نوشته وائل بن حلاق، مجله قلمیاران، شماره ۵  
۴ مرداد ماه، ص ۲۷ تا ۳۴، نسخه پی.دی.اف. این مقاله در کانال تلگرامی نویسنده به نشانی زیر در دسترس است:

<https://t.me/motochaker/1378>

موقن، یدالله (۱۳۸۹)؛ لوسین لوی - برول و مسئله ذهنیت‌ها، ناشر: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

موقن، یدالله (۱۳۹۹ الف)؛ شیوه‌های اندیشیدن - مقاله‌ها و مصاحبه‌ها، انتشارات نیلوفر.

موقن، یدالله (۱۳۹۹ ب)؛ از پیش‌مدرنیسم تا پست-مدرنیسم، جلد اول، انتشارات نیلوفر.

موقن، یدالله (۱۴۰۲)؛ جهان‌بینی یهودی ماکس وبر، ماهنامه سیاستنامه، سال هشتم، شماره بیست‌وهشتم (۲۸)، ص ۳۳۱ تا ۳۴۶.

مهرابی، احسان (۱۳۹۵)؛ نمایندگان درجه دو، رسانه رادیو فردا، در نشانی:

<https://www.radiofarda.com/a/f7-iran-parliament-and-religious-minorities-representatives/27782581.html>

میدری، احمد و خیرخواهان، جعفر (۱۳۸۳)؛ حکمرانی خوب بنیان توسعه، ناشر مرکز پژوهش‌های مجلس، سرفصل تمرکززدایی.

میدری، احمد (۱۴۰۰)؛ پاسخ احمد میدری به روابط عمومی محترم وزارت نفت در مورد هورالعظیم، پایگاه خبری و تحلیلی انصاف، در وبسایت:

<http://www.entekhab.ir/002d1A>

میرسپاسی، علی (۱۳۹۳)؛ تأملی در مدرنیته ایرانی - بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، برگردان جلال توکلیان، انتشارات طرح نو.

میرسپاسی، علی (۱۴۰۲)؛ تغییرات اساسی از نهاد دین آغاز می‌شود، گفتگو با علی میرسپاسی درباره آینده ایران، رسانه آزاد، در نشانی:

<https://youtu.be/ZgYgWlgHoa4?si=SILHMguc4jLuB4DV>

میرزا صالح، غلامحسین (۱۳۸۴)؛ مذاکرات مجلس اول، انتشارات مازیار.

میری، سید جواد (۱۳۹۹)؛ تأملی درباره ایران؛ واکاوی هویت، ملیت، ایرانی‌ت و سیاست‌گذاری‌های زبانی، انتشارات نقد فرهنگ.

میری، سید جواد (۱۴۰۰ الف)؛ تداوم و گسست، انتشارات نقد فرهنگ.

میری، سید جواد (۱۴۰۰ ب)؛ نظریه عام اصلاح دینی - بازخوانی روایت سید جواد طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطه، انتشارات نقد فرهنگ.

میری، سید جواد (۱۴۰۰ ج)؛ بازخوانی ایده ایرانی‌شهری؛ تأملی در مبانی اندیشه‌های سید جواد طباطبایی، انتشارات نقد فرهنگ.

میری، سید جواد (۲۰۲۳)؛ نقدی بر گفتار دکتر حمید احمدی در باب مفهوم زبان مادری، رسانه ایران ورجاوند، در نشانی:

<https://iranvarjavand.ir/>

میزس، لودویگ (۱۳۹۷)؛ سیاست اقتصادی، برگردان محمود صدوری، انتشارات دنیای اقتصاد. میزگرد (۱۴۰۲)؛ کدام ایران‌شهر، با حضور محمد قوچانی، موسی غنی‌نژاد، و ابراهیم صحافی، دوماه‌نامه سیاسی و اجتماعی آگاهی نو، سال سوم - بهار.

نائینی، آیت‌الله میرزا محمدحسین (۱۴۰۱)؛ تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، موسسه بوستان کتاب.

نراقی، آرش (۲۰۰۷)؛ حقوق بشر و مسئله نسبیت‌گرایی فرهنگی، رسانه صدانت، در نشانی:

<https://3danet.ir/human-rights-moral-relativism-naraghi>

نظیفی نائینی، نازنین و شهرام‌نیا، امیر مسعود (۱۳۹۲)؛ تعامل و تقابل ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال دوم، شماره ۵ تابستان.

نشست مشترک (۱۳۹۳)؛ جواد طباطبایی در حلقه منتقدان و مدافعان، روزنامه اعتماد - مگیران، شماره ۲۹۴۵، در نشانی:

<https://www.magiran.com/article/2938201>

نشست مشترک (۲۰۱۸)؛ سخنرانی دکتر جواد طباطبایی در بنیاد مازندران پژوهی انوشه، در نشانی:

<https://youtu.be/GF5ftoy5d7E>

نشست مشترک (۲۰۱۹)؛ گفتگوی شاهین نژاد با زنده یاد دکتر جواد طباطبایی در باره گسترش جنبش ایرانی‌شهری در کشور، بخش یکم، در کانال تلگرامی شاهین نژاد، به نشانی:

[https://t.me/shaheen\\_nejad/141](https://t.me/shaheen_nejad/141)

نشست مشترک (۲۰۲۳)؛ سخنرانی نشست «گفتمان پادشاهی ایرانی و استراتژی پیش رو»، برگزار کننده «انديشكده كوروش بزرگ» و در دانشگاه رایس، هیوستون، ایالت تگزاس ایالات متحده آمریکا»، در نشانی‌های:

<https://www.independentpersian.com/>

<https://youtu.be/npNMZihGbf0>

نشست مشترک (۱۴۰۱ الف)؛ حاکمیت قانون؛ از تصورات نادرست تا تعریف درست، رسانه فردای اقتصاد، حوالی ۰۱:۱۹:۳۰ فایل تصویری، در نشانی:

<https://fardayeeghtesad.com/x4Zf>

نشست مشترک (۱۴۰۱ ب)؛ آیا خیر عمومی و منافع ملی با حاکمیت قانون در تعارض است؟، در رسانه فردای اقتصاد. در نشانی:

<https://fardayeeghtesad.com/x7DM>

نشست مشترک (۱۴۰۲ الف)؛ با حضور میرزاخانی، علی؛ خالقی، امیرحسین؛ غنی‌نژاد، موسی و صحافی، ابراهیم و سهم روشنفکران در وضعیت اقتصاد ایران، به میزبانی مرتضی کاظمی در رسانه فردای اقتصاد در نشانی:

<https://fardayeeghtesad.com/xgtW>

نشست مشترک (۱۴۰۲ ب)؛ با حضور میرزاخانی، علی، نیلی، فرهاد؛ دینی ترکمانی، علی و اتفاق، شهرام فرهنگ ایرانی توسعه‌ساز است یا ضدتوسعه؟ به میزبانی مرتضی کاظمی در رسانه فردای اقتصاد در نشانی:

<https://fardayeeghtesad.com/xhkQ>

نصیری، مصطفی (۱۴۰۰ الف)، ایران بین شرق و غرب به روایت مصطفی نصیری، بخش اول، در کانال تلگرامی جواد طباطبایی. در نشانی:

<https://t.me/JavadeTabatabayi/1236>

نصیری، مصطفی (۱۴۰۰ ب)، ایران بین شرق و غرب به روایت مصطفی نصیری، بخش دوم - پرسش و پاسخ، در کانال تلگرامی جواد طباطبایی، در نشانی:

<https://t.me/JavadeTabatabayi/1239>

نصیری، مصطفی (۱۴۰۰) تحولات قفقاز در پرتو مصالح ایران‌شهر به روایت مصطفی نصیری، در کانال تلگرامی جواد طباطبایی، در نشانی:

<https://t.me/JavadeTabatabayi/1323>

نصیری، مصطفی (۲۰۲۳)؛ ضربه بازدارنده، پیام‌های منتشر شده در فیسبوک و تلگرام دربارہ اقدام امنیتی-نظامی ایران علیه باکو، در دو نشانی زیر:

[https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=pfbid02U9Gs6dU7DU4Eyz\\_hDdS5KZzhHp3QZKcuQUfNTd4GCayEbAgQkEwY4qPbYxBsoPwnx1&id=100068070214294&sfnsn=scwspwa&mibextid=SDPeIY](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid02U9Gs6dU7DU4Eyz_hDdS5KZzhHp3QZKcuQUfNTd4GCayEbAgQkEwY4qPbYxBsoPwnx1&id=100068070214294&sfnsn=scwspwa&mibextid=SDPeIY)

<https://t.me/irandoustan/8363>

نصیری، مصطفی (۱۴۰۲)؛ مقدمه بر کهن بودگی «ملت ایران» در نظریه ایرانشهری، در رسانه بنیاد داریوش همایون، در نشانی:

<http://bonyadhomayoun.com/?p=22486>

نظرسنجی (۱۳۹۹)؛ گزارش نظرسنجی درباره نگرش ایرانیان به دین، در وبسایت «گروه مطالعات افکار سنجی ایرانیان - گمان»، در نشانی:

<https://gamaan.org/>

نقی‌زاده، محمد (۱۳۹۴)؛ بنیان‌های مدرنیته ژاپنی، رسانه فرهنگ روز. در نشانی:

[www.farhangemrooz.com](http://www.farhangemrooz.com)

نواصری، عبدالرضا (۱۴۰۰)؛ آسیب‌شناسی ناسیونالیسم رومانیک ایرانی - گذشته‌گرایی، خودشیفتگی، دیگرسنجی، زبان‌محوری - انتشارات گام نو.

نورث، داگلاس سی؛ والیس، جان جوزف و وینگاست، باری روبرت (۱۳۹۶) سیاست، اقتصاد و مسائل توسعه در سایه خشونت، برگردان: محسن میردامادی و محمد حسین نعمی‌پور، انتشارات روزنه.

نوسبام، مارتا و سن، آمارتیا کومار (۱۳۹۷)؛ کیفیت زندگی، برگردان حسن فشارکی، نشر شیرازه.

نولته، ارنست (۱۳۹۹)؛ اسلام‌گرایی - سومین جنبش مقاومت رادیکال، برگردان مهدی تدینی.

والتس، کنت (۱۳۹۷)؛ نظریه سیاست بین‌الملل، برگردان عباس زمانیان، نشر نی.

وثیق، شیدان (۱۳۹۶)؛ لائیسیته چیست؟ همراه با نقدی بر نظریه‌پردازی‌های ایرانی، نشر اختران.

وسمقی، صدیقه (۱۴۰۰)؛ مسپر پیامبری، فایل پی.دی.اف. بدون ناشر.

وکیلی، شروین (۱۳۹۲)؛ ملی‌گرایی و هویت ملی ایرانی در برابر ناسیونالیسم به مثابه دو سرمشق تعریف هویت اجتماعی، ویرایش علیرضا زیاری، ارائه شده در سومین کنگره بین‌المللی تفکر اجتماعی و جوامع خاورمیانه، و آفریقا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، آذر ۱۳۹۲ و فصلنامه ایرانشناسی سیمرخ، سال چهارم، شماره ۸، پائیز ۱۳۹۶.

ولایتی، رحیم (۱۳۹۵)؛ بررسی و مطالعه مکان‌یابی ساتراپی‌های هخامنشی در آسیای صغیر، نشریه جامعه‌شناسی تاریخی، سال هشتم - شماره ۲ پاییز و زمستان.

ویتفولگ، کارل اوگوست (۱۴۰۱)؛ استبداد شرقی، برگردان محسن ثلاثی، نشر ثالث.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۴۰۰)؛ تحقیقات فلسفی، برگردان مالک حسینی، انتشارات هرمس.

ویسمه، اعظم (۱۳۸۹)؛ اختلافات نواب صفوی و آیت‌الله بروجردی/ طلبه جوان در برابر رییس حوزه، رسانه تاریخ ایرانی در نشانی:

<http://tarikhirani.ir/fa/news/7057>

وین، باری (۱۳۹۸)؛ مالزی - مرد سرکش در زمانه آشوب، برگردان جواد قربانی آتانی و سمیرا صادق اب‌دلی، انتشارات دنیای اقتصاد.

وینسنت، اندرو (۱۳۹۶)؛ نظریه‌های دولت، برگردان حسین بشیریه، نشر نی.

هاجسون، جفری (۱۳۹۶)؛ اقتصاد و آرمانشهر، برگردان آرش طهماسی، انتشارات دنیای اقتصاد.

هاشمی، محمد منصور (۱۴۰۲)؛ سایه‌های روشن، فصل‌نامه سیاست‌نامه، بهار، سال هفتم، شماره ۲۶.

هانت، دایانا (۱۳۹۳)؛ نظریه‌های اقتصادی توسعه، تحلیل از پارادایم‌های رقیب، برگردان غلامرضا آزاد برمکی، نشر نی.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۹۹)؛ موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم. برگردان احمد شهسا، انتشارات روزنه.

هانتینگتون، ساموئل (۱۴۰۰)؛ سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، برگردان محسن ثلاثی، نشر علم.

هانتینگتون، ساموئل و واینر، مایرون (۱۴۰۲)؛ درک توسعه سیاسی، ناشر: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

هایک، فردریش فون (۱۳۸۵)؛ چرا محافظه‌کار نیستیم؟، برگردان پیروز ایزدی، خردنامه همشهری، شماره ۹ آذرماه، در نشانی:

<http://ensani.ir/>

هایک، فردریش فون (۱۳۹۰)؛ راه بردگی، برگردان فریدون تفضلی و حمید پاداش، نشر نگاه معاصر.

هایک، فردریش فون (۱۳۹۲ الف)، قانون، قانون‌گذاری و آزادی، جلد اول، برگردان موسی غنی‌نژاد و مهشید معیری، انتشارات دنیای اقتصاد.

هایک، فردریش فون (۱۳۹۲ ب)، قانون، قانون‌گذاری و آزادی، جلد دوم، برگردان موسی غنی‌نژاد و مهشید معیری، انتشارات دنیای اقتصاد.

هایک، فردریش فون (۱۳۹۳)، قانون، قانون‌گذاری و آزادی، جلد سوم، برگردان موسی غنی‌نژاد و مهشید معیری، انتشارات دنیای اقتصاد.

هایک، فردریش فون (۱۳۹۴)؛ فردگرایی و نظم اقتصادی، برگردان محسن رنجبر، نشر مرکز.

هایک، فردریش فون (۱۴۰۰)؛ در سنگر آزادی، برگردان عزت‌الله فولادوند، نشر ماهی.

هراری، یووال نوح (۱۳۹۷)؛ ۲۱ درس برای قرن ۲۱، برگردان سودابه قیصری، بنگاه نشر کتاب پارسه.

هژبری نوبری، علیرضا؛ ویسی، مهسا و خطیب شهیدی، حمید (۱۳۸۹) بررسی باستان‌شناختی ارتباطات سیاسی و فرهنگی ایران و آسیای صغیر در دوران هخامنشی، فصلنامه ژئوپلیتیک. سال هفتم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۰، ص ۲۰۳.

همایون، داریوش (۱۳۹۵)؛ لیبرالیسم از کجا آمد، سخنرانی داریوش همایون در سه نشست دوستان تلاش ۲۰۰۸، نشر بنیاد داریوش همایون برای مطالعات مشروطه‌خواهی، در نشانی:

<http://bonyadhodayoun.com/?p=16189>

همتی، مجتبی (۱۳۹۷)؛ بررسی و تحلیل ارکان حکومت محلی در ژاپن، فصلنامه حقوق اداری (علمی - پژوهشی)، سال پنجم، ۱۵، شماره تابستان.

هوانگ، یاشنگ (۱۴۰۰)؛ سرمایه‌داری به سبک چینی، برگردان نیایش امید، انتشارات دنیای اقتصاد.

هوشمند، احسان و بستانی، احمد (۱۴۰۲)؛ هرج و مرج یا توسعه؟ نقدی بر نوشته دینی ترکمانی درباره واکاوی اندیشه‌های سید جواد طباطبایی، آرشیو روزنام شرق، شماره ۴۶۵۵.

هولکام، جی رندال (۱۳۹۲)؛ بزرگان مکتب اتریش برگردان محسن رنجبر، انتشارات دنیای اقتصاد.

هیونگ ای، کیم (۱۴۰۲)؛ کره جنوبی - ژنرال توسعه، برگردان جواد قربانی آتانی، انتشارات دنیای اقتصاد.

هیوود، اندرو (۱۳۹۶)؛ سیاست، برگردان عبدالرحمان عالم، نشر نی.

یورونیوز (۲۰۱۹)؛ تعظیم رئیس‌جمهور کره جنوبی بر خاکستر برده جنسی، رسانه یورونیوز، در نشانی:

<https://parsi.euronews.com/2019/01/30/korean-sex-slave-second-world-war-japan-military-died>

یورونیوز (۲۰۲۳)؛ رویارویی چین و تایوان، منشاء اختلاف‌ها چیست و آمریکا چه نقشی در آن داشته است؟، رسانه یورونیوز فارسی، در نشانی:

<https://parsi.euronews.com/2023/04/10/china-taiwan-row-what-are-causes-of-conflict-and-what-role-historically-us-played>

## منابع غیرپارسی

ADB (2022) Decentralization, Local Governance, and Localizing the Sustainable Development Goals in Asia and the Pacific, Asian Development Bank.

Agrawal, Arun & Lemos, Maria Carmen (2010) A Greener Revolution in the Making?: Environmental Governance in the 21st Century.

Allain-Dupré, Dorothee (2018) Decentralisation trends in OECD, countries: a comparative perspective for Ukraine, Regional Development Policy Division.

<https://www.oecd.org/regional/regional-policy/Decentralisation-trends-in-OECD-countries.pdf>

Amadeo, Kimberly (2021), Mercantilism and Its Modern Significance - Is Mercantilism Back in Vogue? Reviewed by Thomas J. Brock.

[www.thebalance.com/mercantilism-definition-examples-significance-today-4163347](http://www.thebalance.com/mercantilism-definition-examples-significance-today-4163347)

- Arnold, Sir Thomas Walker (1896), *The preaching of Islam: a history of the propagation of the Muslim faith*, A. Constable and co.
- Birner, Jack (1994) *Hayek, Co-ordination and Evolution - His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*.
- Birner, Jack (2014) *Popper and Hayek on Reason and Tradition*, Article in *Philosophy of the Social Sciences*, DOI: 10.1177/0048393112452793. P 6.
- Birzer, Bradley J. (2020) *The Three Conservative Burkes: Hayek, Strauss, and Kirk, The Imaginative Conservative*.
- Boex, Jamie & Nixon, Hamish & Rothblum, Corinne (2019) *The next wave of decentralization*, Panel Discussion on Future of decentralization.  
<https://decentralization.net/2019/04/the-next-wave-of-decentralization/>
- Borschberg, Peter (2010) *The Singapore and Melaka Straits. Violence, Security and Diplomacy in the 17th century*, p 157–158.
- Bringselius, Louise (2015), *The Case for Methodological Individualism in Agency Autonomy Research*, Lund University.
- Brobst, Peter John (1997). *Sir Frederic Goldsmid and the Containment of Persia, 1863-73*. *Middle Eastern Studies*, 33(2), 197–215.  
<http://www.jstor.org/stable/4283866>
- Cheema, g. Shabbir & Rondinelli, Dennis a. (2008) *From Government Decentralization to Decentralized Governance*.
- CIESIN (2020) *A History of Decentralization*, ciesin.org. by Contribution of FAO.  
[http://www.ciesin.org/decentralization/English/General/history\\_fao.html](http://www.ciesin.org/decentralization/English/General/history_fao.html)
- CIESIN (2023) *What is Decentralization? Decentralization Thematic Team, Jennie Litvack, Contributor: World Bank*.  
[http://www.ciesin.org/decentralization/English/General/Different\\_forms.html](http://www.ciesin.org/decentralization/English/General/Different_forms.html)
- Cliteur, Paul B. (1990) *Why Hayek is a Conservative*, Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, Franz Steiner Verlag.
- Constitution (1950) Article 17, Vertion 1 & 2, *Abolition of Untouchability*, Constitution of India 1950. available at:  
<https://www.constitutionofindia.net/>
- DEM (2012) *Revised Decentralized Environmental Management Guidelines*, Ministry of Local Government and Rural Development, Poverty Environment Initiative, [www.unpei.org](http://www.unpei.org).



- DEM (2017) European Commission, Directorate-General for International Cooperation and Development, Supporting decentralisation, local governance and local development through a territorial approach, Publications Office. <https://data.europa.eu/doi/10.2841/335502>
- Fukuyama, Francis (2014) Political order and political decay, p 195 - 197.
- Fukuyama, Francis (2018), Why National Identity Matters, Journal of Democracy, p 5.
- FY- Japan (2023) Tokyo's Financial System, Financial Structure of Local Governments in Japan, available at: [www.metro.tokyo.lg.jp/](http://www.metro.tokyo.lg.jp/)
- Gall, Carlotta (2021) As Turkey Chafes at Erdogan, He Gets Spikier Abroad. Newyorktimes.
- Goyard-Fabre, Simone (1986) John Locke Et La Raison Raisonnable, Bibliotheque D'Histoire de la Philosophie.
- Hayek. F.A. (1982) Law, Legislation and Liberty, A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy, Volume 2: The Mirage of Social Justice, Routledge.
- HUSGOV (2023) The United States and the Opening to Japan, 1853, The Office of the Historian directed by the historian of the U.S. department of state, available at: [www.history.state.gov](http://www.history.state.gov)
- Houtsma, Martijn Theodoor (1936), First Encyclopaedia of Islam 1913-1936: E.J.Brill's, BRILL, ISBN 90-04-09796-1, 978900409796.
- Japan (2023) The japan constitution 1946, Prime minester of Japan. [https://japan.kantei.go.jp/constitution\\_and\\_government\\_of\\_japan/constitution\\_e.html](https://japan.kantei.go.jp/constitution_and_government_of_japan/constitution_e.html)
- Jorjani (2020), Jason Reza Jorjani - 18 posts, available at: <https://altright.com/author/jasonrezajorjani/>
- Kluckhohn, C. (1951) Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification. In: Parsons, T. and Shils, E., Eds., Toward a General Theory of Action, Harvard University Press, Cambridge, 388-433. <http://dx.doi.org/10.4159/harvard.9780674863507.c8>
- Kraynak, Robert (2005) Living with liberalism, The New Criterion, available at: <https://newcriterion.com/article/living-with-liberalism/>
- Lawler, Peter Augustine (2003) Liberal Conservatism, not Conservative Liberalism, The Intercollegiate Review, 39(1 and 2): 58-62.
- Mikhail, Alan (2020), Why Recep Tayyip Erdogan's Love Affair with the Ottoman Empire Should Worry the World, Time magazine.

[www.time.com/5885650/erdogans-ottoman-worry-world/](http://www.time.com/5885650/erdogans-ottoman-worry-world/)

Modugno, Roberta A., (2009), Murray N. Rothbard VS. the philosophers, unpublished writing on Hayek, Mises, Strauss, and polanyi, Edited with an introduction and notes by Roberta A. Modugno, ISBN: 978-1-933550-46-6, by the Ludwig von Mises Institute.

morganstanley (2022) India Economic Boom: 2031 Growth Outlook, available at:

<https://www.morganstanley.com/ideas/investment-opportunities-in-india>

NJCOM (2017) New Jersey professor suspended after undercover video catches him praising Hitler.

<https://www.rawstory.com/2017/09/new-jersey-professor-suspended-after-undercover-video-catches-him-praising-hitler/>

Pirie, Madsen (1987) Why FA Hayek is a conservatism, Adam Smith Institute, Available at:

<http://static1.squarespace.com>

Pirie, Madsen (2020) F A Hayek was in fact a Conservative, Available at:

[www.adamsmith.org/blog/f-a-hayek-was-in-fact-a-conservative](http://www.adamsmith.org/blog/f-a-hayek-was-in-fact-a-conservative)

Popper, Karl (1968) Epistemology Without a Knowing Subject. Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science, 25 August 1967. Amsterdam. reprinted in Popper 1972.

Rondinelli, Dennis A. & Nellis, John R. & Cheema, G. Shabbir (1983) Decentralization in Developing Countries, Review of Recent Experience, World Bank staff working papers.

Shah, Anwar & Ivanyina, Maksym (2012) How Close Is Your Government to Its People? Worldwide Indicators on Localization, The World Bank.

Shearmur, Jeremy (2003) Hayek and After - Hayekian Liberalism as a Research Programme, Taylor & Francis e-Library. P 3, 39 -46.

Shun'ichi, Furukawa (2003) Decentralization in Japan, Japan's Road to Pluralism: Transforming Local Communities in the Global Era, Tokyo: Japan Center for International Exchange.

Singal, Jesse (2017) Undercover With the Alt-Right, New York Times, Available at:

[https://www.nytimes.com/2017/09/19/opinion/alt-right-white-supremacy-undercover.html?mcubz=0&\\_r=0](https://www.nytimes.com/2017/09/19/opinion/alt-right-white-supremacy-undercover.html?mcubz=0&_r=0)

Teson, Fernando R. (1985) International Human Rights and Cultural Relativism, Available at: <https://ir.law.fsu.edu/articles/30>

Thorsen, Thomas, W, (1962), A Preliminary Study of The Processes of Decentralization in The Government of Iran, United States Agency for International Development Mission to Iran, Available at:

[https://pdf.usaid.gov/pdf\\_docs/PA00W5MB.pdf](https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PA00W5MB.pdf)

Tokyo's Financial Sysytem, Financial Structure of Local Governments in Japan, [www.metro.tokyo.lg.jp/](http://www.metro.tokyo.lg.jp/)

UN-SDG (2023) SDG indicator metadata, Harmonized metadata template - format version 1.1, UN Statistics Division.

UN-SNA (2023) The System of National Accounts (SNA), UN Statistics Division.

Walzer, Michael (1989); Nation and Universe - The Tanner Lectures on Human Values, Brasenose College, Oxford University.

Worldbank (2023 A) Decentralization in South Asia,

[http://web.worldbank.org/archive/website01061/WEB/0\\_\\_MEN-3.HTM](http://web.worldbank.org/archive/website01061/WEB/0__MEN-3.HTM)

Worldbank (2023 B) Types of Decentralization,

<http://web.worldbank.org/archive/website00518/WEB/OTHER/PROJE-69.HTM>

## نمایه

آفریقا..... ۴۵۲, ۳۷۱, ۲۹۸, ۱۹۶, ۷۹  
 آقاجری ..... ۲۱۸, ۲۲  
 آکونیناس ..... ۳۹۶  
 آگامین ..... ۴۲۷, ۲۱۵  
 آگ برن ..... ۲۴۵  
 آل احمد .. ۸۳, ۹۰, ۹۲, ۹۸, ۱۱۱, ۳۷۵,  
 ۴۱۷  
 آلبریتون ..... ۴  
 آلتوسر ..... ۴, ۳۵, ۴۵, ۸۹, ۴۱۷  
 آلفونسین ..... ۳۱۰  
 آلمان ۵, ۲۴, ۳۰, ۴۷, ۵۳, ۶۹, ۸۶, ۹۴,  
 ۹۵, ۹۶, ۹۷, ۱۴۹, ۱۷۷, ۱۷۹, ۲۰۶,  
 ۲۳۳, ۲۵۰, ۲۸۱, ۲۹۷, ۳۰۱, ۳۱۰,  
 ۳۱۵, ۳۱۴  
 آل مهدی ..... ۱۸۳, ۱۸۴, ۴۳۰  
 آمارتیاسن ..... ۴۹  
 آمیدکار ..... ۲۹۲  
 آمریکا ۷۸, ۸۰, ۸۸, ۹۴, ۹۶, ۹۷, ۲۰۰,  
 ۲۰۱, ۲۰۲, ۲۱۵, ۲۴۹, ۲۵۲, ۲۵۴, ۲۵۶,  
 ۲۵۷, ۲۶۰, ۲۶۲, ۲۶۴, ۲۶۵, ۲۸۳,  
 ۲۸۴, ۲۸۵, ۲۸۶, ۲۸۷, ۲۸۹, ۳۱۰,  
 ۳۱۱, ۳۱۴, ۳۲۴, ۳۳۶, ۴۰۶, ۴۳۶,  
 ۴۴۸, ۴۵۱, ۴۵۴  
 آنارشسیسم ..... ۳۷۶  
 آنتونین ..... ۲۹۴  
 آنطون ..... ۱۸۳  
 آهنگر ..... ۴۲, ۱۳۹, ۱۴۳, ۴۴۳

آ

آنوکی ..... ۲۵۶  
 آبراهامیان ..... ۳۴۶, ۳۴۷, ۴۲۷  
 آپفل ..... ۳۰۲  
 آتاتورک ..... ۸۵, ۸۷, ۲۷۸, ۲۷۹, ۳۰۳,  
 ۳۰۴, ۳۸۲, ۴۳۷  
 آتسوتانه ..... ۲۵۳  
 آجودانی ..... ۳۲, ۳۴۸, ۳۷۵, ۴۱۷, ۴۲۷  
 آخوندزاده... ۵۰, ۱۲۵, ۱۴۰, ۱۹۷, ۳۴۳,  
 ۳۴۵, ۳۷۵, ۴۳۷  
 آخوندی ..... ۳۵۵, ۴۲۷  
 آدمیت ..... ۱۶۰, ۱۹۷, ۳۳۹, ۳۴۸, ۴۲۷  
 آذربایجان ۲۰۳, ۲۰۴, ۲۰۶, ۲۱۲, ۳۳۱,  
 ۳۳۸, ۳۵۹, ۳۶۲, ۳۷۸, ۴۰۹,  
 ۴۴۱, ۴۴۸  
 آذرکمند ..... ۳۶۱, ۴۲۷  
 آرتور ..... ۴, ۲۵۳, ۴۳۱  
 آرژانتین... ۲۴۷, ۳۰۵, ۳۰۶, ۳۰۷, ۳۰۸,  
 ۳۰۹, ۳۱۰, ۳۱۱, ۳۱۴  
 آرشه ..... ۲۸, ۳۰, ۳۳, ۹۹, ۴۲۷  
 آرنت ..... ۱۵۳, ۴۲۷  
 آری ..... ۲۳۷, ۴۲۷, ۴۳۶  
 آریاسماج ..... ۲۹۴  
 آریان ..... ۱۸۰, ۱۸۱, ۳۷۷, ۴۲۷, ۴۳۷  
 آریانپور ..... ۲۴۵  
 آربین ..... ۱۸۰, ۱۸۱, ۳۷۷

/

ابراهیمی ..... ۳۲, ۳۳, ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۲,  
 ۱۳۹, ۱۴۳, ۱۴۴, ۱۹۷, ۴۲۷, ۴۳۱,  
 ۴۴۳, ۴۴۷  
 ابن خلدون ..... ۱۹۳, ۱۹۸  
 ابن مسکویه ..... ۱۹۰  
 ابن حسین ..... ۲۷۶

آسیا... ۷۵, ۷۷, ۷۹, ۸۶, ۹۰, ۹۶, ۲۵۲,  
 ۲۵۳, ۲۶۲, ۲۶۵, ۲۶۶, ۲۷۶, ۲۸۰,  
 ۲۸۳, ۲۹۰, ۲۹۸, ۳۱۰, ۳۲۶, ۳۷۱,  
 ۴۱۷, ۴۴۷  
 آسیایی .. ۵۰, ۵۷, ۷۵, ۷۶, ۷۸, ۷۹, ۸۱,  
 ۸۳, ۸۴, ۸۶, ۸۷, ۱۹۸, ۲۴۷, ۲۴۹,  
 ۲۶۳, ۲۶۹, ۲۷۰, ۲۸۸, ۲۹۳, ۳۱۰,  
 ۴۱۸

استانبول ..... ۲۰۳، ۲۹۸، ۳۸۱	ابن خلدون ... ۱۰، ۴۰، ۴۲، ۴۶، ۵۰، ۷۶
استایفهالس ..... ۱۲۲	۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۲۲، ۲۴۵، ۳۸۵
استنلی ..... ۲۱۸، ۲۹۷، ۴۲۹	۳۹۷، ۴۱۴، ۴۱۴
استوارت میل ..... ۴۱۸	ابن رشد ..... ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷
اسد ..... ۲۱۵	ابن سینا ..... ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶
اسدآبادی ..... ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۰	اپشتاین ..... ۴
اسدی ..... ۲۲۱، ۲۹۹، ۴۴۶	اتفاق ..... ۱۰۴، ۱۷۳، ۲۱۴، ۲۴۷، ۳۷۵
اسرائیل ..... ۱۸۶، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۷۲، ۴۳۴	۳۸۵، ۴۰۸، ۴۲۷، ۴۴۵
اسکروتن ..... ۱۰۱	احسانی ..... ۳۳۰، ۳۳۱، ۴۲۸
اسلام دوست ..... ۲۴۱	احمد ..... ۴، ۵۰، ۶۹، ۸۱، ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۳۰
اسلامی نسب ..... ۱۹۰، ۴۲۹	۱۷۶، ۱۸۳، ۱۹۵، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۶۵
اسماعیل نیا ..... ۱۲۶	۳۶۷، ۳۹۹، ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۴۳، ۴۴۴
اسمیت ..... ۴۰۳، ۴۱۸	۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴
اش ..... ۱۸۰، ۴۳۴	احمدی ... ۱۷۸، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹
اشتراوس ..... ۳۶، ۳۹، ۱۱۹، ۳۸۸، ۳۸۷	۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۳۵۵
۴۲۹، ۴۱۳، ۴۰۲، ۳۹۰	۴۲۳، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۷
اشرف ..... ۵۰	۴۵۰
اشکوری ..... ۱۲۹	اخلاقی ..... ۳۶، ۴۲۹
اشمیت ..... ۳۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۱۴، ۲۱۵	اردشیر بابکان ..... ۳۵۳
۴۱۷، ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۲۹	اردلان ..... ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۲۹
اطاعت ..... ۳۱۳، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۳۳، ۴۳۰	اردوغان .. ۱۷۲، ۲۳۰، ۲۳۳، ۳۰۴، ۳۸۱
افسری راد ..... ۲۲۰، ۲۲۱، ۴۴۳	۳۸۲
افشاری ..... ۱۴۰، ۱۷۶، ۲۹۳، ۴۲۷، ۴۳۳	ارسطو ..... ۷، ۸، ۷۴، ۱۹۲، ۳۹۸
۴۴۶	ارکون ..... ۱۸۴
افغان ..... ۳۶۳	ارمنستان ..... ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۲۸
افلاطون ..... ۷، ۸، ۶۹، ۷۴، ۲۲۰، ۲۳۳	۳۰۲، ۳۰۳
اقلیدسی ..... ۳۷۳	اروپا ..... ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۹
اکبرزاده ..... ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۴۳۱	۲۱، ۲۸، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۵۷، ۵۸، ۶۱
اِکَلشال ..... ۳۷۶، ۴۲۹	۶۲، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵
الجابری ..... ۱، ۵۶، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶	۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۷
۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲	۹۰، ۹۴، ۹۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰
۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۴۱۵	۱۲۴، ۱۲۹، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۹۲
۴۲۳، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۲	۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۴۷، ۲۴۹
الحافظ ..... ۱۸۳	۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۷۰، ۲۷۹، ۲۸۰
الحق ..... ۵۵	۲۹۸، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۶
الغنوشی ..... ۱۱۱	۳۱۹، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۴، ۳۹۴، ۳۹۵
القاعده ..... ۱۱۱	۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۴۰
آلمن ..... ۴	اریکسن ..... ۲۱۱، ۴۲۹
الهیات سیاسی ..... ۳۲، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۱۹	اریکسون ..... ۴
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۰، ۴۴۴، ۴۴۵	ازبکستان ..... ۲۳۱
الهیات مسیحی ..... ۳۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۳۹۴	اسپانیا ..... ۳۰، ۴۷، ۲۳۳، ۳۰۷
الیگارش ..... ۲۵۰، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۴۷	اسپینوزا ..... ۲۹
امارات ..... ۲۴۷، ۳۱۴، ۳۲۷	استارکی ..... ۱۵۵، ۴۲۹

ب

- امانت ..... ۲۳۳  
 امیرکبیر ..... ۳۵۸  
 امین خندقی ..... ۴۴۸، ۳۱۳  
 امین‌العالم ..... ۱۸۳  
 امینی ..... ۴۳۰، ۳۲۷، ۱۸۳  
 اندرسون ..... ۱۶۹  
 اندونزی... ۲۷۰، ۲۵۳، ۹۱، ۸۶، ۸۴، ۷۹، ۲۷۰، ۲۷۱  
 اندیشمند ..... ۱۲۹  
 انصارالله ..... ۲۱۵  
 انصاری ..... ۱۲۹، ۱۱۷  
 انگلس ..... ۴۱۸، ۳۰، ۲۹، ۵، ۳  
 انگلستان ..... ۱۶۵، ۱۵۵، ۱۵۲، ۷۰، ۶۱، ۲۷۳، ۲۶۸، ۲۵۵، ۲۵۰، ۲۲۵، ۲۰۶، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۸۸، ۴۴۹  
 انگلیس ..... ۳۴۲، ۳۳۲، ۳۳۰، ۲۰۰، ۴۷، ۳۵۸  
 انور ابراهیم ..... ۲۷۸، ۲۷۷  
 انوشیروان ..... ۳۶۳  
 انویه تکیه ..... ۴۳۳، ۲۴۱  
 انیشین ..... ۳۷۲، ۳۷  
 اوباما ..... ۱۹۴  
 اوریان ..... ۱۷۲  
 اورکیزا ..... ۳۰۷  
 اورو ..... ۲۵۶  
 اوستا ..... ۲۴  
 اوغوز ..... ۳۶۰، ۲۹۸  
 اوملیل ..... ۱۸۳  
 اون ..... ۲۷۱  
 اونو ..... ۴  
 ایالات متحده... ۱۷۲، ۸۸، ۸۰، ۵۳، ۲۹، ۱۹۴، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۳، ۲۰۶، ۲۰۲، ۲۶۰، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۷۲، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۱۴، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۸، ۲۸۹، ۲۸۶، ۳۲۳، ۳۲۴، ۴۵۱  
 ایتالیا ..... ۲۳۵، ۲۳۳، ۹۵، ۹۴، ۵۳، ۳۰، ۳۰۳، ۳۰۲، ۲۹۸، ۲۷۲  
 ایرلند ..... ۲۷۳، ۲۷۲، ۳۰  
 ایگتون ..... ۴۳۰، ۳۷۶، ۳۷۵  
 اینگ-ون ..... ۲۸۵  
 ایه‌یاسو ..... ۲۴۸
- بادامچی .. ۲۰۶، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۵۹، ۱۳۱، ۴۳۰، ۴۳۱  
 بادکوبه ..... ۲۰۳  
 باریه ... ۳۷۳، ۳۷۲، ۱۹۹، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۴۳۱  
 باری ..... ۴۵۲، ۲۷۹، ۲۷۶، ۹۹، ۵۴  
 بازرگان ..... ۱۰۵، ۱۰۴، ۵۲  
 بازیل ..... ۳  
 باستید ..... ۳۸  
 باک‌هاوس ..... ۴  
 باکو ..... ۴۵۱، ۲۰۵، ۲۰۳  
 بالسنی ..... ۴۳۱، ۳۶۰، ۳۵۹، ۳۵۸  
 بالکان ..... ۲۹۸، ۸۶  
 بانزان ..... ۲۵۳  
 بحرین ..... ۳۳۷، ۳۲۷  
 بختیاری ..... ۳۴۳  
 بخشی‌زاده ..... ۴۳۵، ۱۴۱  
 بُدَن ..... ۲۹  
 بدوی ..... ۱۸۳  
 براون ..... ۴۳۱، ۳۶۲، ۳۵۸، ۱۹۷  
 برگر ..... ۲۶۰، ۱۹۸، ۱۰۴  
 برلین ..... ۱۹۸، ۱۰۴  
 برهمو سماج ..... ۲۹۴  
 بروجردی ..... ۲۱۷، ۱۱۷، ۴۷، ۴۲، ۳۶، ۴۵۲، ۴۳۱، ۴۱۳، ۳۵۸، ۲۲۴  
 بریتانیا ..... ۱۶۲، ۹۶، ۸۰، ۶۳، ۶۲، ۳۱، ۳۰، ۱۹۷، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۵۵، ۲۵۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۶، ۳۴۲، ۳۴۱، ۳۲۹، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۶، ۴۰۷  
 برین ..... ۴  
 بستانی .. ۴۳۱، ۳۶۷، ۳۶۵، ۸۲، ۸۱، ۷۱، ۴۵۴  
 بَشِم ..... ۴۳۱، ۲۹۳، ۲۹۰  
 بشیره .. ۹۰، ۸۷، ۶۲، ۶۱، ۵۷، ۵۶، ۳۱، ۹۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۹۳، ۴۵۲، ۴۳۱، ۴۲۸، ۴۰۵  
 بل ..... ۴  
 بلغارستان ..... ۳۰۲  
 بلقریز ..... ۱۸۳  
 بلوچ ..... ۳۵۷، ۳۴۳، ۲۱۰، ۴۰



جاکوبز ..... ۵۰  
 جان پادشاه انگلستان ..... ۱۵۵  
 جانسون ..... ۲۵۶  
 جرجانی ..... ۴۳۷، ۴۳۴، ۳۷۷، ۱۸۰، ۷۴  
 جزیره کرت ..... ۳۰۲  
 جعیط ..... ۱۸۴  
 جلال الاعظم ..... ۱۸۳  
 جمالزاده ..... ۵۲  
 جمهوری آذربایجان ..... ۲۰۳، ۲۰۰، ۱۷۹  
 ..... ۲۰۴، ۲۳۹، ۲۳۱، ۲۲۸، ۲۰۵  
 ..... ۳۸۱، ۳۳۷  
 جهانبگلو ..... ۴۳۴، ۳۷۲، ۳۷۱، ۷۹  
 جوانی ..... ۲۹۴  
 جوانی ..... ۴۴۳  
 جورج نش ..... ۴۰۵  
 جونز ..... ۴۱۸  
 جیمز دوم ..... ۱۵۵  
 جیمز میل ..... ۴۱۸

ج

جائرجی ..... ۱۶۹  
 چارتیه ..... ۴۳۴، ۱۷۰، ۱۴۸  
 چمران ..... ۲۰۸  
 چمن آرا ..... ۴۳۴، ۳۲۴  
 چه گوارا ..... ۲۱۵  
 چو ..... ۲۵۳  
 چوسان ..... ۲۵۷  
 چون دو هوان ..... ۲۶۳  
 چونگ ..... ۲۵۸  
 چیانگ ..... ۲۸۸، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱  
 چین ..... ۲۰۵، ۲۰۰، ۹۱، ۸۹، ۸۶، ۸۴، ۷۹  
 ..... ۲۴۹، ۲۳۹، ۲۳۲، ۲۲۸، ۲۱۷، ۲۱۵  
 ..... ۲۶۹، ۲۵۷، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۵۰  
 ..... ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۵  
 ..... ۳۳۷، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۸۹، ۲۸۶، ۲۸۵  
 ..... ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۲۵، ۳۸۱، ۳۷۶، ۳۷۳  
 ..... ۴۵۴  
 جینگ کو ..... ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۳، ۲۸۲

ح

حجاب اجباری ..... ۲۴۰، ۹۸  
 حجاب زنان ..... ۲۳۹

تامپسون ..... ۴  
 تایلند ..... ۲۸۳، ۲۷۵، ۲۷۲  
 تایلور ..... ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲  
 ..... ۴۳۲، ۲۸۸، ۲۸۷  
 تایوان ..... ۲۸۰، ۲۴۷، ۱۱۸، ۹۱، ۸۶، ۷۹  
 ..... ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶  
 ..... ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۳۷  
 ..... ۴۵۴، ۴۳۲، ۳۷۶  
 تجسد ..... ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۹  
 تحولات تیموتیک ..... ۴۲۸، ۱۷۲  
 تدینی ..... ۴۵۲، ۴۳۳، ۶۶  
 ترامپ ..... ۳۸۱، ۲۸۶، ۲۰۰، ۱۸۰، ۱۷۲  
 ترکمانی ..... ۴۳۵، ۸۴، ۸۱، ۷۵، ۶۶، ۴۷  
 ..... ۴۵۴، ۴۵۱  
 ترکیه ..... ۹۱، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۷۹، ۷۳  
 ..... ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۷۶، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵  
 ..... ۲۱۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۴۰  
 ..... ۲۴۷، ۲۷۸، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴  
 ..... ۳۰۵، ۳۱۸، ۳۷۶، ۳۸۱، ۴۲۳  
 ..... ۴۳۲، ۴۳۸  
 تفرشی ..... ۴۳۴، ۳۲۴  
 تقی فلسفی ..... ۳۵۸  
 تمرکززدایی ..... ۳۱۳، ۲۵۳، ۲۱۳، ۱۷۴، ۱۶۹  
 ..... ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰  
 ..... ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴  
 ..... ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۳۰، ۴۴۸  
 ..... ۴۴۹  
 تنسر ..... ۳۵۴، ۳۵۳، ۱۹  
 تورسن ..... ۳۳۲  
 تورکستان ..... ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷  
 ..... ۴۰۰، ۲۳۲  
 توفیق ..... ۴۳۴، ۲۷۲  
 توکی ..... ۴۳۳، ۲۲۷، ۲۲۰، ۲۱۹، ۱۸۱  
 توکوگاوا ..... ۲۵۳، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۸  
 ..... ۲۸۰  
 توکویل ..... ۲۹  
 تونس ..... ۱۸۷، ۱۱۱  
 تیزینی ..... ۱۸۳  
 تیکتین ..... ۴  
 تیلور ..... ۴۳۳، ۳۶۷، ۳۸، ۳۳، ۳۱، ۲۸

ج

جابری ..... ۴۳۰، ۱۸۷، ۱۸۴، ۱۸۳



خیرخواهان ..... ۳۱۳، ۴۴۲، ۴۴۹

د

داریسی ..... ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۴۶، ۳۴۷، ۴۴۹

داریوش ..... ۳۲۵، ۳۵۳

دانمارک ..... ۳، ۳۱، ۲۷۲

داوری ..... ۲۲۰، ۴۱۳، ۴۱۷

دباغی ..... ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۴۳۵  
دبی ۲۰۰

درخشان ..... ۳۰۵، ۴۳۸

دسوتو ..... ۴۰۲، ۴۳۵

دلونگ ..... ۸۹

دنگ شیائوپینگ ..... ۲۶۹، ۲۸۳، ۲۸۵

دهباشی ..... ۱۳۸، ۴۳۵

دهقانی ..... ۳۱۳، ۴۴۸

دوترته ..... ۱۷۲

دوراندیش ..... ۱۳۱

دورکهایم ..... ۵۶

دوستدار ... ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۶۸، ۷۵، ۱۳۱،  
۴۱۷، ۳۷۵

دومستر ..... ۲۹

دومون ..... ۱۰۱

دوورژه ..... ۳۵۱

دیاکونوف ..... ۵۰

دینی ..... ۴۷، ۶۵، ۷۵، ۸۱، ۸۳

دیوسالار ..... ۲۰۲، ۴۳۵

ذ

ذاکر حسین ..... ۳۳۲، ۴۳۵

ر

رابینسون ... ۵۴، ۲۹۲، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱،  
۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۰،  
۴۱۷، ۴۴۲

راسخ ..... ۱۴۱، ۴۳۵، ۴۴۶

راسک ..... ۲۶۰

رایت ..... ۴

رجب زاده ..... ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۴۳۵

رحمانیان ..... ۲۲، ۱۹۸، ۲۱۸، ۴۳۵

رضا پهلوی ..... ۱۱۳، ۲۰۸

رضاشاه ... ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۱۲، ۲۱۸،  
۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۸، ۴۴۹

حزب اعتماد ملی ..... ۱۰۴

حزب رستاخیز ایرانگرایان ..... ۱۷۹، ۳۷۷،  
۴۳۷، ۴۳۸

حزب کارگزاران سازندگی ..... ۱۰۳، ۱۰۴، ۳۳۳

حسینی ..... ۲۰۸

حسینی فر ..... ۴۵، ۴۶، ۴۳۴

حسین ..... ۱۸۳، ۲۷۶

حقدار ..... ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۳۴

حق نژاد ..... ۲۴۱

حکمرانی غیرمتمرکز ..... ۱۰۹، ۲۱۳، ۳۱۳،  
۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۷،  
۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۱

حکیمی ..... ۱۱۱

حلاج ..... ۱۲۹

حلاق ..... ۱۴۴، ۴۴۹

حنفی ..... ۱۸۳، ۳۴۳

خ

خاتمی ۴۴، ۴۵، ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۰۱، ۴۳۴،  
۴۴۰، ۴۴۱

خاتون علوی ..... ۳۴۱، ۴۳۴

خازنی ..... ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۴۱، ۳۴۳،  
۳۵۱، ۴۳۴

خالقی ..... ۲۴، ۴۳۴، ۴۵۱

خانجانی ..... ۲۴۱، ۴۳۴

خجسته رحیمی ..... ۱۰۴

خراسان ..... ۳۳۱، ۳۳۸، ۳۵۵، ۴۰۹

خراسانی .. ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸،  
۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۷، ۳۴۴، ۳۹۷

خسروپرویز ..... ۳۵۲

خطیب شهیدی ..... ۳۱۳، ۴۵۳

خلجی ..... ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۹۹، ۱۶۳، ۱۷۵،  
۳۵۸، ۳۶۱، ۴۳۵

خلخالی ..... ۱۷۳، ۲۰۸، ۴۳۴

خمینی ..... ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۴۴۷

خنجی ..... ۳۴۰

خوانساری ..... ۱۳۸

خوبروی پاک ..... ۲۹۵، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۲،  
۴۳۵

خوزستان ..... ۱۹۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱،

۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۸،  
۳۵۵، ۳۷۸، ۴۰۹

خویی ..... ۱۳۸

۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۰۵،  
 ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۳،  
 ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹،  
 ۳۳۳، ۳۳۷..... ژانی یر  
 ژوستینین یکم..... ۲۹۸

س

ساسانیان .. ۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۵۱، ۳۵۲،  
 ۳۵۳، ۳۶۳، ۳۶۸  
 سالازار..... ۱۹۹  
 ساموئلسون..... ۸۸  
 سایکس..... ۳۴۲  
 سبزواری..... ۳۹  
 سبک زندگی..... ۱۱۵، ۱۰۷، ۹۷  
 سپهری..... ۱۸۴، ۶۶  
 سپهسالار..... ۳۰۱، ۳۰۰  
 سجویک..... ۴۳۷، ۲۳۷، ۳۵  
 سرحدی..... ۴۳۷، ۳۲۹، ۳۰۴  
 سروش ۳۲، ۵۷، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹،  
 ۱۳۱، ۴۳۷

سرب القلم..... ۵۷، ۵۲، ۵۱  
 سکین..... ۴  
 سلامت..... ۲۱۷  
 سلجوقی..... ۸، ۸  
 سمری..... ۲۷، ۲۶  
 سن... ۵۵، ۲۵۶، ۲۸۹، ۲۹۶، ۳۳۷، ۴۳۷،  
 ۴۵۲  
 سنت کیتس..... ۲۱۴  
 سن سیمون..... ۳۰، ۲۹  
 سنگاپور..... ۷۹، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۲۴۷،  
 ۲۵۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹،  
 ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۸۳، ۲۹۶،  
 ۲۹۸، ۳۳۷، ۳۷۶، ۴۴۶، ۴۴۹  
 سوئدبرگ..... ۴۳۷، ۲۲۶  
 سورل..... ۱۰۲  
 سوریه..... ۱۵۹، ۱۶۶، ۲۱۵، ۳۸۱  
 سُؤل..... ۲۳۲  
 سیدعرب..... ۴۲۹، ۳۶  
 سیستان .. ۳۳۱، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۷۸، ۴۰۹،  
 ۴۴۳  
 سیستانی..... ۱۱۵  
 سیماشکو..... ۴۳۷، ۳۶۳  
 سیوری..... ۴۳۷، ۳۶۲  
 سی یس..... ۲۰۹

رضاقلی..... ۵۷، ۵۲، ۵۰  
 رضایی..... ۴۳۱، ۱۰۴  
 رهامی..... ۴۳۶، ۳۵۷  
 رهی..... ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸  
 روبینشتاین..... ۴۳۶، ۳۶۷  
 روحی ۷۶، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۴۰،  
 ۳۴۱، ۴۳۴

رودریک..... ۵۴  
 روزبه..... ۱۹۰  
 روزنتال..... ۴۳  
 روستو..... ۵۳  
 روسو..... ۲۹، ۱۶۹، ۲۱۶، ۳۰۰  
 روسیه، ۴۷، ۸۴، ۱۷۲، ۲۱۵، ۲۳۲، ۲۵۲،  
 ۲۵۷، ۲۸۱، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۱۴،  
 ۳۳۲، ۳۴۱  
 روه تای وو..... ۲۶۵  
 رویتن..... ۴  
 ریچلز..... ۴۳۶، ۲۳۸، ۲۳۷

ز

زارع..... ۴۳۶، ۱۴۷، ۱۴۶  
 زانگ ویل..... ۳۶۵  
 زدلر..... ۸۶  
 زکریا..... ۴۳۶، ۵۴  
 زند مقدم..... ۴۳۶، ۳۴۲  
 زهره کریمی..... ۳۸۲  
 زوئیک..... ۲۵۱  
 زیباکلام... ۴۲، ۵۰، ۵۷، ۸۷، ۱۲۴، ۱۶۳،  
 ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۵،  
 ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۷، ۴۳۴، ۴۳۶،  
 ۴۳۷  
 زیدآبادی..... ۴۳۷، ۴۰۰، ۳۹۹  
 زیدان..... ۱۸۳  
 زیست بوم گرایی..... ۳۷۶  
 زیمیل..... ۴۴۵، ۴۱۷، ۲۲۲

ژ

ژائو ژیانگ..... ۲۶۹  
 ژاپن..... ۴۷، ۵۳، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۸۸، ۹۱،  
 ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲،  
 ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸،  
 ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۹

شیلی ۲۴۷.....

ش

ص

صادق حقیقت ..... ۹۶  
 صادق طباطبائی ..... ۱۱۷  
 صادقی ..... ۴۴۸، ۱۱۵  
 صحافی . ۴۲، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۸۳،  
 ۸۴، ۹۷، ۹۸، ۱۹۸، ۲۳۹، ۲۴۰،  
 ۲۴۶، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۳،  
 ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۱۴، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹،  
 ۴۵۰، ۴۵۱.  
 صدری ..... ۴۳۹، ۱۲۶، ۴۵۰  
 صدیق یزدچی ..... ۱۲۵، ۱۳۱، ۴۳۹  
 صفا ..... ۱۷۶  
 صفری ..... ۳۲، ۳۵۷، ۴۳۹  
 صفوی .. ۸، ۴۰، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷،  
 ۱۳۶، ۱۳۸، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۶۱،  
 ۳۶۲، ۴۲۷، ۴۴۸، ۴۵۲  
 صفویه ..... ۱۶، ۱۰۳، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹،  
 ۳۶۱، ۳۶۳، ۴۲۷، ۴۳۱، ۴۴۳، ۴۴۷  
 صولتی ..... ۴۷، ۴۳۹

ط

طالبان ..... ۱۱۱  
 طالقانی ..... ۱۱۷، ۴۴۸  
 طباطبائی ..... ۳۴۸  
 طبری ..... ۴۵، ۸۹  
 طرابلس ..... ۳۰۲

ظ

ظهیرنژاد ..... ۲۰۸

ع

عالیخانی ..... ۲۴۵  
 عامری ..... ۱۹۰  
 عبادی ..... ۶۱، ۴۴۲  
 عباس میرزا ..... ۱۳، ۱۴  
 عباسی ..... ۷۳، ۳۲۶، ۳۶۲، ۴۳۸  
 عبدالحمید ..... ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۵۷، ۴۴۲  
 عبدالحمید دوم ..... ۳۰۱  
 عبدالرازق ..... ۱۱۱  
 عبدالرحمان ..... ۲۷۲، ۲۷۶، ۴۵۴

شاه . ۲۰، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۶۱،  
 ۱۶۳، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۷۳،  
 ۲۷۴، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸،  
 ۳۴۳، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۸۸، ۴۳۴  
 شاه عباس ..... ۳۲۸  
 شاه اسماعیل ..... ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۴۲۵  
 شاه اسماعیل دوم ..... ۳۶۱  
 شاه اسماعیل یکم ..... ۳۶۲  
 شاهزاده ..... ۱۶۶، ۲۰۸، ۲۷۴  
 شاهین نژاد ..... ۱۷۹، ۱۸۰، ۳۷۷، ۳۷۸،  
 ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۵۰  
 شایگان ۸۳، ۹۸، ۱۵۰، ۱۵۴، ۲۲۰، ۳۶۵،  
 ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۵، ۴۱۷، ۴۳۸  
 شجاعی زند ..... ۲۵۶، ۴۳۸  
 شجریان ..... ۴۵  
 شرکت آنگلو - پرشین ..... ۳۲۹  
 شریعتمداری ..... ۱۳۸  
 شریعتی ... ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۸، ۱۱۱، ۱۲۱،  
 ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۷، ۳۴۹، ۳۷۵،  
 ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۴۴  
 شعبانی ..... ۳۴۱، ۴۳۴  
 شمالی ۳۶، ۴۲، ۴۷، ۷۷، ۸۰، ۲۰۳، ۲۱۷،  
 ۲۲۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۳،  
 ۳۰۶، ۳۲۹، ۴۱۳، ۴۳۱  
 شناسی ..... ۳۰۰  
 شهبانو ..... ۱۳۸  
 شهرام نیا ..... ۱۷۳، ۴۵۰  
 شهر روز ..... ۱۸۰، ۲۴۱، ۴۳۴  
 شوایکارت ..... ۴  
 شوروی .. ۸۰، ۸۸، ۸۹، ۹۷، ۲۰۱، ۲۴۶،  
 ۲۵۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۹، ۳۱۹،  
 ۳۳۷، ۳۷۵، ۳۸۳  
 شمیمان ..... ۳۵۲، ۴۳۸  
 شیخ خزعل ..... ۱۹۵، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱  
 شیخ فضل الله .. ۱۰۸، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲،  
 ۳۴۴، ۳۴۵، ۴۴۶  
 شیخ محمره ..... ۳۲۹  
 شیرازی ..... ۱۱۱، ۳۵۸  
 شیرمور ..... ۴۰۶  
 شیل ..... ۳۵۸  
 شیلین ..... ۵۲

فاستر..... ۴  
 فاشيسم..... ۱۹۹, ۱۹۸, ۱۸۴, ۱۶۹, ۶۱  
 ۲۱۴, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۳۳, ۲۳۵, ۲۳۶,  
 ۳۱۹, ۳۱۶, ۴۲۹, ۴۳۳  
 فاضل لنكراني..... ۱۱۷  
 فاضلى..... ۵۰, ۵۱, ۵۲, ۴۴۳  
 فتحعلی شاه..... ۱۳  
 فدائیان اسلام..... ۱۱۱, ۱۱۵, ۱۱۶, ۱۱۷  
 فدراتیو... ۲۱۳, ۳۰۸, ۳۱۳, ۳۱۵, ۳۱۶,  
 ۳۱۸, ۳۲۵, ۳۲۶, ۳۵۱, ۳۵۳  
 فدرالیسم ۱۰۹, ۱۵۳, ۱۶۰, ۱۷۴, ۲۰۷,  
 ۲۱۲, ۲۵۳, ۳۱۳, ۳۱۴, ۳۱۵, ۳۱۸,  
 ۳۲۲, ۳۲۵, ۳۳۴, ۳۳۵, ۳۳۶, ۳۳۷,  
 ۳۵۱, ۴۲۸, ۴۳۰, ۴۳۲, ۴۳۵, ۴۳۶  
 فراستخواه..... ۵۷  
 فرامرز (عالمی زاده)..... ۱۲۹  
 فرانسه.. ۱۴, ۴۰, ۴۱, ۴۴, ۴۷, ۷۳, ۸۶,  
 ۱۵۵, ۱۵۶, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۶, ۲۵۰,  
 ۲۵۲, ۲۵۴, ۲۷۲, ۳۰۳, ۳۰۶, ۳۱۸,  
 ۴۳۳, ۴۴۰, ۴۴۱  
 فراهانی... ۲۲۵  
 فرای..... ۱۷۷  
 فرخزاد..... ۶۶  
 فرخه..... ۲۰۷, ۴۴۳  
 فردوسی..... ۷, ۲۲, ۲۳, ۲۴, ۱۶۲, ۱۷۷,  
 ۱۷۸, ۱۹۶, ۲۱۹, ۲۲۹, ۴۳۴  
 فرديد..... ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۷  
 فرهادپور..... ۲۱۵, ۴۲۷  
 فروند..... ۱۰۲, ۳۸۵, ۴۱۴  
 فریدمن..... ۵۳, ۴۴۳  
 فریزر..... ۳۸  
 فستیگ..... ۵۳, ۴۴۳  
 فشاهی..... ۵۰  
 فقيه لاریجانی..... ۴۲, ۱۳۹, ۱۴۳, ۴۴۳  
 فلکی..... ۳۶, ۳۸, ۳۹, ۱۷۹, ۴۴۳  
 فمینیستی..... ۵۰  
 فمینیسم..... ۳۷۶  
 فنائی..... ۵۱, ۵۷, ۱۲۵, ۱۳۰  
 فوران..... ۳۲۹, ۳۴۶, ۳۴۷, ۳۶۱, ۴۴۳  
 فوکو... ۱۰, ۱۱, ۱۲, ۱۳, ۳۵, ۳۹, ۱۱۹,  
 ۱۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲, ۳۸۵, ۴۱۷, ۴۲۳,  
 ۴۲۵, ۴۴۴, ۴۴۵

عبدالرزاق..... ۱۸۳, ۲۷۶  
 عثمانی..... ۸۴, ۸۵, ۸۶, ۸۷, ۱۱۰, ۲۰۳,  
 ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۳, ۲۳۴, ۲۷۹, ۲۹۸,  
 ۲۹۹, ۳۰۱, ۳۰۲, ۳۰۳, ۳۰۴,  
 ۳۲۹, ۳۸۱, ۳۸۲, ۴۲۳, ۴۴۹  
 عجم اوغلو. ۵۴, ۲۹۲, ۲۹۷, ۲۹۸, ۳۰۱,  
 ۳۰۲, ۳۰۳, ۳۰۴, ۳۰۶, ۳۰۸, ۳۱۰,  
 ۴۴۲  
 عراق. ۹۲, ۱۳۸, ۱۵۹, ۱۶۶, ۲۰۰, ۲۰۲,  
 ۲۱۵, ۲۳۱, ۲۳۹, ۳۱۴, ۳۲۹, ۳۳۱,  
 ۴۰۹  
 عرب... ۸, ۴۰, ۱۷۷, ۱۸۳, ۱۸۴, ۱۸۶,  
 ۱۸۷, ۱۹۰, ۱۹۱, ۱۹۳, ۱۹۴, ۱۹۵,  
 ۱۹۶, ۱۹۷, ۱۹۸, ۲۱۰, ۲۱۱, ۳۲۹,  
 ۳۴۰, ۳۶۸, ۳۵۲, ۴۳۰  
 عربستان.. ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۱,  
 ۲۳۲, ۳۲۸, ۳۲۹, ۳۳۶, ۴۰۰, ۴۲۵,  
 ۴۳۷  
 عروى..... ۱۸۳, ۱۸۴  
 عظیمی نژادان..... ۳۴, ۴۴۲  
 علامه طباطبائی..... ۱۳۸  
 علم..... ۲۲۰  
 علم الهدی..... ۳۶, ۴۲۹  
 علمداری... الف, XIII, ۵۰, ۴۱۷, ۴۱۹,  
 ۴۲۳, ۴۴۳  
 علیزاده..... ۲۱۵, ۲۱۶, ۲۱۷, ۴۳۴  
 عمر بن خطاب..... ۳۶۱  
 عنایت..... ۱۱۱, ۱۴۸  
 عنصر المعالی..... ۱۹  
 عیسی..... ۱۲۱, ۱۲۳, ۴۴۶  
**غ**  
 غزالی..... ۷, ۱۲۲, ۱۲۲, ۳۹۷  
 غلامزاده..... ۲۹۴, ۴۴۳  
 غنی نژاد..... ۱۴, ۲۴۳, ۲۴۵, ۳۰۹, ۳۸۶,  
 ۳۹۱, ۳۹۹, ۴۰۰, ۴۴۰, ۴۴۳, ۴۴۵,  
 ۴۵۰, ۴۵۱, ۴۵۳  
**ف**  
 فاتح..... ۲۷۵, ۳۴۶, ۴۴۳  
 فارابی.. ۷, ۸, ۱۹, ۲۲, ۱۸۸, ۱۹۱, ۱۹۲,  
 ۱۹۶, ۲۳۳, ۳۹۷

قیم ..... ۱۸۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۳۲۶، ۴۴۵

ک

کابل ..... ۵۶

کاپلستون ..... ۴۴۵، ۱۲۴

کاتم ..... ۳۲۹، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۵۵، ۴۴۵

کارت ..... ۲۸۵

کارلوتا گال ..... ۳۸۱

کازینسکی ..... ۱۷۲

کاسیر .. ۲۸، ۳۸، ۳۹، ۱۵۱، ۱۸۴، ۲۱۹، ۴۲۰، ۴۴۵، ۴۴۹

کاشی ..... ۱۷۸، ۳۶۷، ۴۴۵

کاظم زاده ..... ۱۷۶، ۳۵۶، ۴۴۵

کاظم زاده ایرانشهر ..... ۱۷۶

کاظمی ..... ۴۵۱

کاکس ..... ۳۳۰

کالن ..... ۳۶۵

کالون ..... ۲۹

کالی پولیس ..... ۲۳۳

کانادا ..... ۲۰۰، ۲۷۲، ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۱۴

کانت. ۵، ۱۳، ۳۱، ۶۹، ۱۵۱، ۲۲۱، ۴۲۹

کاهون ..... و

کای شک ..... ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۶

کچویان ..... ۳۶، ۴۴۵

کدیور ..... ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۲۴۱، ۴۴۵

کرامپتون ..... ۴

کرایب ..... ۴۹، ۴۲۰، ۴۴۵

کربن ..... ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۲۳، ۴۲۹

کردستان ..... ۲۰۸، ۲۳۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸

..... ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۸

۴۰۹

کرمان ..... ۳۳۱، ۳۴۲، ۳۶۳، ۴۰۷، ۴۰۹

۴۴۷

کرمانی ..... ۵۰، ۱۷۳، ۱۹۷، ۳۳۴

کره جنوبی ..... ۴۷، ۷۹، ۸۰، ۹۱، ۲۴۷، ۲۵۷

..... ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵

..... ۲۷۹، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۷۶، ۴۱۱، ۴۵۴

کره شمالی ..... ۶۳، ۸۰، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹

۲۶۳، ۲۶۵

کروبی ..... ۱۰۴، ۲۴۱، ۳۷۸، ۴۳۹

کروز ..... ۲۵۱

کروسینسکی ..... ۴۰، ۳۶۳

فوکویاما. ۴۹، ۵۴، ۷۷، ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۹۶،

..... ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۴، ۲۱۱، ۲۴۹، ۲۵۰،

..... ۲۵۲، ۲۸۱، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۱، ۴۲۵،

..... ۴۴۳، ۴۴۴

فولگین ..... ۳۳

فولادوند ..... ۱۴۹، ۱۵۰، ۴۳۳، ۴۵۳

فولادی پناه ..... ۳۶۳، ۳۶۴، ۴۴۴

فویرباخ ..... ۵

فیرحی. ۳۱، ۴۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۵۹،

..... ۴۳۱، ۴۴۲، ۴۴۴

فیلمور ..... ۲۴۹

فیلیپین ..... ۱۷۲، ۲۵۳

ق

قائد ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۰۴، ۴۰۷، ۴۲۹، ۴۴۴،

..... ۴۴۷

قائم مقام ..... ۲۶، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۴۸

قابل ..... ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱

قادری ..... ۲۲، ۲۱۸

قادسیه ..... ۱۶۲، ۱۸۱، ۴۲۷

قاسمی ..... ۱۲۷، ۴۴۴

قاضی مرادی ..... ۴۱، ۴۲، ۵۲، ۳۳۹، ۴۴۴

قانعی راد ..... ۲۵۶، ۴۳۸

قبرس ..... ۲۱۴، ۳۵۲

قبله عالم ..... ۲۳۳

قدوسی ..... ۶۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱،

..... ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۳۳، ۲۳۴،

..... ۳۶۱، ۳۶۰، ۴۴۴

قربانی ..... ۳۴۳، ۴۴۴، ۴۵۲، ۴۵۴

قره باغ ..... ۱۷۹، ۲۰۳، ۴۴۱

قسطنطنیه ..... ۲۹۸

قطب ..... ۱۱۱

قطر ..... ۱۹۵، ۳۲۷

قفقاز ..... ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۹۸، ۴۵۱

قهرمانپور ..... ۹۶، ۴۴۴

قوجانی ۶۵، ۷۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷،

..... ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳،

..... ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰،

..... ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۶،

..... ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۵، ۲۴۴،

..... ۲۴۵، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۰، ۴۴۴، ۴۴۵،

..... ۴۵۰

قیصری ..... ۴۵۳

گلدتورپ ..... ۴  
 گلنر ..... ۱۶۹  
 گوآم ..... ۲۵۳  
 گوتنبرگ ..... ۴۴۹, ۳۷۴, ۳۷۳  
 گودل ..... ۳۷۲  
 گوریچ ..... ۳۸  
 گوسده ..... ۳  
 گوپار-فابر ..... ۳۹۱  
 گیلان ..... ۳۵۳, ۳۴۸, ۳۳۸, ۳۳۱, ۲۱۲, ۳۵۵, ۳۰۹  
 گیلانی ..... ۳۸۲  
 گیلسی ..... ۱۲۳, ۱۲۲, ۱۲۱, ۱۱۹, ۳۲  
 ۴۴۷

ل

لاپلاس ..... ۳۷۲  
 لاریمر ..... ۴۴۷, ۴۰۷  
 لافارگ ..... ۳  
 لاک ..... ۱۵۳, ۱۲۲, ۱۰۵, ۱۰۴, ۶۹, ۲۹, ۳۹۹, ۳۹۲, ۳۹۱, ۲۴۳, ۲۳۷  
 لاکلاو ..... ۴  
 لاکهارت ..... ۴۴۷, ۳۶۱  
 لاکورن ..... ۳۶۵  
 لالاند ..... ۱۸۵, ۱۸۴  
 لالر ..... ۴  
 لامنه ..... ۲۹  
 لاولر ..... ۱۰۱  
 لایب نیتس ..... ۳۷۲  
 لبنان ..... ۲۱۵  
 لشکر بلوکی ..... ۴۴۷, ۵۸, ۵۰  
 لطیفی ..... ۴۳۴, ۴۲۸  
 لعل نهرو ..... ۲۹۴  
 لک زایی ..... ۱۴۳  
 لنین ..... ۸۹, ۴۵  
 لهستان ..... ۳۳۷, ۱۷۲  
 لوئیس ..... ۵۶  
 لوتر ..... ۱۲۴, ۲۹  
 لوویت ..... ۱۱۹, ۳۳  
 لوی-برول ..... ۴۴۷, ۴۲۰, ۲۱۹, ۳۹, ۳۸, ۳۷  
 لوین ..... ۲۸۳  
 لویی ..... ۳۸۱, ۳۰۲  
 لیلا ..... ۴۴۷, ۱۲۱, ۳۳  
 لیم یو هوک ..... ۲۶۷

کرون ..... ۳۱۳, ۱۹۲, ۱۹۱, ۱۳۶, ۳۱, ۲۸  
 ۴۴۶, ۳۶۱, ۳۵۴, ۳۵۲, ۳۵۱, ۳۲۵  
 کریم خان زند ..... ۴۴۵, ۳۶  
 کسروی ..... ۱۹۵, ۱۷۶, ۵۰  
 کشتگر ..... ۱۶۲  
 کشرگر ..... ۴۴۶, ۱۶۲  
 کلاشی ..... ۴۴۶, ۱۶۶, ۱۶۰, ۱۵۹, ۷۱  
 کلاین ..... ۴۰۱, ۲۸۳  
 کلهودی ..... ۴۴۶, ۲۱۹, ۲۱۸, ۲۱۷, ۱۸۱  
 کلسکو ..... ۴۴۶, ۳۸۶, ۲۲۰, ۱۲۴  
 کمیل ..... ۴۳۲, ۱۳۴, ۹۸, ۸۲, ۴۷  
 کنت ..... ۴۵۲, ۲۲۲, ۲۱۵, ۳۰, ۲۹  
 کنستان ..... ۲۹  
 کوان یو ..... ۲۷۰, ۲۶۹, ۲۶۸, ۲۶۷, ۲۶۶  
 ۴۴۶, ۲۸۸, ۲۷۶

کوروساوا ..... ۲۴۸  
 کوروش ..... ۴۵۱, ۳۵۱, ۱۶۰, ۱۹  
 کوز ..... ۴۴۶, ۲۸۲  
 کوزلک ..... ۴۴۶, ۴۲۳, ۴۲۱, ۴۱۷, ۳۶, ۳۵  
 کوزنیتس ..... ۳۰۶, ۳۰۵  
 کوژو ..... ۱۴۸  
 کوهن ..... ۴۴۶, ۲۲۲, ۴, ۳  
 کویت ..... ۳۲۷, ۲۷۲  
 کیا ..... ۴۳۵  
 کیپلینگ ..... (شعر)  
 آغازین کتاب)  
 کیانی ..... ۴۴۷, ۴۴۶, ۱۶۱  
 کیسینجر ..... ۲۸۴, ۲۷۰, ۲۶۹, ۲۱۷, ۱۹۴  
 ۴۴۷, ۲۸۵  
 کیم چونگ پیل ..... ۲۶۱

گ

گالکو ..... ۴  
 گاندی ..... ۲۹۴  
 گرامشی ..... ۳۰, ۲۹, ۴  
 گرجستان ..... ۳۳۷, ۳۲۸, ۲۲۸, ۲۱۴, ۲۰۵  
 گرلاش ..... ۴۴۷, ۲۸۲, ۲۸۱  
 گروتیوس ..... ۳۹۰, ۳۸۶  
 گروسکی ..... ۴  
 گشنسب ..... ۳۵۳, ۱۹  
 گشه ..... ۱۲۳, ۱۲۲, ۳۳  
 گلپایگانی ..... ۱۳۸  
 گلداسمید ..... ۳۴۱

۳۶۱.....	محقق گزگی.....	۲۴۱.....	ماتياس.....
۴۳۷.....	محمد.....	۴۴۷, ۲۳۷, ۱۲۴, ۵۶, ۵۳, ۲۸ ...	مارتین ...
۱۲۸.....	محمد (ص).....	۳۰۲.....	ماریگانیا.....
۱۹۷, ۱۶۱.....	محمد رضا شاه.....	۲۶۷, ۲۶۶.....	مارشال.....
۱۶۱.....	محمد علی شاه.....	۶۹, ۵۰, ۴۵, ۳۰, ۲۹, ۵, ۴, ۳.....	مارکس ..
۴۳۳, ۴۲۹, ۳۵۹, ۱۲۸, ۳۶.....	محمدی.....	۴۱۸, ۴۱۷, ۳۷۵, ۲۹۳, ۲۲۲, ۱۴۹,	۴۴۷, ۴۴۶, ۴۴۵, ۴۳۶
۲۷۷.....	محمود اسکندر.....	۹۷, ۹۰, ۸۹, ۸۸, ۸۷, ۴, ۳.....	مارکسیسم.....
۴۴۸, ۲۵۳.....	محیط.....	۳۷۶, ۲۴۶, ۲۴۳, ۱۷۱, ۱۳۳, ۹۸,	۴۴۵, ۴۲۳, ۳۸۳, ۳۷۷
۳۰۰.....	مدحت پاشا.....	۳۷۷, ۹۰.....	مارکسیسم آگزیستانسیالیست ..
۵۲.....	مدیری.....	۹۰.....	مارکسیسم انتقادی.....
۴۴۸, ۴۰۸, ۳۴۳.....	مراغه‌ای.....	۳۷۷, ۹۰, ۸۹, ۸۷.....	مارکسیسم روسی.....
۱۸۷.....	مراکش.....	۹۰.....	مارکسیسم ساخت‌گرا.....
۴۴۸, ۴۰۶.....	مردیها.....	۸۹.....	مارکسیسم مبتدل.....
۱۳۸.....	مرعشی.....	۱۵۵.....	ماری دوم.....
۱۸۳.....	مرقص.....	۳۴۴, ۱۲۹, ۱۳۸, ۱۲۶, ۱۲۵.....	مازندرانی ..
۲۰۸, ۲۰۷, ۲۰۶, ۱۷۴.....	مرکز - پیرامون.....	۳۸۶, ۲۲۵, ۲۰۳, ۴۳, ۲۹, ۳.....	ماکیاولی.....
۳۵۱, ۳۳۵, ۳۳۴	مرکزگرایی.....	۳۹۰.....	مالزی.....
۱۹۹, ۱۷۴, ۱۶۹, ۱۶۷, ۱۰۹.....	مرکزگرایی.....	۲۴۷, ۱۱۸, ۹۱, ۸۷, ۸۶, ۷۹.....	۲۷۲, ۲۷۱, ۲۷۰, ۲۶۸, ۲۶۷, ۲۵۳,
۳۱۶, ۳۱۵, ۳۱۳, ۲۴۴, ۲۱۳, ۲۰۶	مرکزگرایی.....	۲۷۸, ۲۷۷, ۲۷۶, ۲۷۵, ۲۷۴, ۲۷۳,	۲۷۴, ۲۷۳,
۳۳۴, ۳۳۳, ۳۳۱, ۳۲۸, ۳۲۴, ۳۱۹	مرکزگرایی.....	۳۱۴, ۲۹۸, ۲۹۶, ۲۸۳, ۲۸۰, ۲۷۹	۳۱۶, ۳۱۵
۴۳۴, ۴۰۹, ۴۰۲, ۳۳۵	مرکزگرایی.....	۴۴۷, ۴۲۵, ۴۲۳, ۳۷۶, ۳۱۶, ۳۱۵	۴۵۲
۱۸۳.....	مرنیسی.....	۲۷۹, ۲۷۸, ۲۷۷, ۲۷۶, ۲۷۵, ۲۷۴, ۲۷۳.....	ماهاتیر.....
۴۴۸, ۱۵۰, ۱۴۸.....	مروت.....	۴۴۷, ۲۸.....	۴۴۷, ۲۸.....
۱۸۳.....	مروه.....	۱۳۷.....	ماوردی.....
۱۲۲.....	مریم.....	۴۴۲, ۴۳۴, ۱۵۴, ۱۵۲, ۴۴.....	متین.....
۳۲۸.....	مربوان.....	۳۰۲, ۱۷۹, ۱۷۲, ۸۶.....	مجارستان.....
۴۳۷, ۳۶۳.....	مزدک.....	۴۲۳, ۹۶, ۹۴, ۹۳, ۵۱, ۵۰.....	مجاهدی ..
۳۴۵, ۱۴۳, ۱۳۹.....	مستشارالدوله.....	۴۴۷	مجاهدی ..
۳۴۵, ۳۳۰, ۳۲۹.....	مسجد سلیمان.....	۲۲۰, ۱۲۸, ۱۲۷, ۱۲۵.....	مجتهد شبستری.....
۱۷۶.....	مسکوب.....	۴۴۸	۴۴۸
۵۷, ۵۱.....	مصباح یزدی.....	۴۴۷, ۳۵۱, ۳۲۵, ۳۱۳.....	مجتهدزاده.....
۳۵۱, ۳۱۶, ۱۸۷, ۱۱۱, ۸۶, ۸۵.....	مصر ..	۱۵۱.....	مجتهدی.....
۴۴۸, ۱۷۳, ۱۳۸.....	مطهری.....	۳۳۹.....	مجلس وکلای تجار ایران.....
۳۴۷.....	مظفرالدین شاه.....	۴۴۸, ۳۶۱, ۲۰۶, ۲۰۵, ۱۱۵.....	مجلسی ...
۳۲۹.....	مظفرالدین شاه.....	۴۴۸, ۳۷۴, ۳۷۳.....	محبوبی.....
۴۴۸, ۲۴۱, ۲۲۰, ۱۲۸.....	معتمد.....	۱۲۹, ۴۵.....	محق.....
۴۴۸, ۲۲۰, ۱۲۸.....	معتمد دزفولی.....	۳۶۱.....	محقق ثانی.....
۴۴۴, ۳۶۴, ۳۶۳.....	معصومی.....		
XIII.....	معمار حسینی.....		
۴۵۳, ۳۸۶.....	معیری.....		
۱۱۷.....	مقبلی.....		
۴۴۹, ۳۸.....	مقنی پور.....		
۳۲۳, ۲۵۳.....	مک آرتور.....		

۳۰۶,۵۲.....	ناپلئون	۳۷۷,۹۰.....	مکتب فرانکفورت
۲۱۷,۱۷۹,۸۷.....	نازیسم	۴۴۹,۲۹۹.....	مکفی
۳۴۱,۳۳۹,۳۰۰,۲۳۳.....	ناصرالدین شاه	۲۸۶.....	مک کارتی
۴۰۸,۳۵۸		۲۵۶.....	مک کلوی
۴۲۷,۳۳۹.....	ناطق	۱۵۵.....	مگناکارتا
۳۳.....	نتاپ	۱۳۹.....	ملکم خان
۲۲۸.....	نخجوان	ملکیان ۵۱, ۵۷, ۱۱۷, ۱۲۵, ۱۲۹, ۱۳۰,	
۴۵۰, ۲۳۸, ۲۲۰, ۵۲.....	نراقی	۱۳۱, ۴۳۰, ۴۴۷, ۴۴۹	
۹۲.....	نسین	۳۲۶.....	ملوک الطوایفی
۴۳۵, ۴۲۹, ۱۳۸.....	نصر	۲۵۳.....	ممارو
۲۰۱, ۲۰۰, ۱۹۹, ۱۹۶, ۱۷۹.....	نصیری	۱۳۱, ۱۳۰, ۱۲۵, ۱۱۳.....	منتظری
۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰۴, ۲۰۵, ۲۳۸, ۲۳۹,		۴۴۹, ۲۴۱, ۲۴۰.....	مهرابی
۴۲۵, ۴۳۹, ۴۴۲, ۴۵۱, ۴۵۲		۴۴۹, ۳۴۳, ۳۳۰.....	موحد
۱۸۸, ۲۲, ۱۹, ۷.....	نظام الملک	۲۵۵.....	موراکمی
۴۴۰, ۴۳, ۴۲, ۴۰, ۲۲.....	نظام الملک	۴.....	مورای
۱۲۰, ۱۱۹.....	نظریه تداوم	۴۴۹, ۱۵۵.....	موروا
۱۲۰, ۱۱۹.....	نظریه گسست	۲۵۶.....	موریشیما
۴۵۰, ۱۷۳.....	نظیفی	۴۴۹, ۲۶۹, ۲۶۸, ۲۶۶, ۲۶۵.....	موزی
۲۴۱.....	نعمانیان	۲۳۵.....	موسولینی
۳۴۶.....	نفت	۴۳۰, ۳۳۳, ۳۳۲, ۳۲۰, ۳۱۳.....	موسوی
۳۲۴, ۱۷۶.....	نفیسی	۵۰, ۴۱, ۳۷, ۳۵, ۳۲, ۲۸, ۲۷.....	موقن
۴۵۲, ۲۵۵.....	نقی زاده	۵۶, ۹۹, ۱۰۲, ۱۲۰, ۱۲۱, ۱۴۴,	
۴۳۷, ۴.....	نگری	۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲, ۲۱۵,	
۲۵.....	نلدکه	۲۲۰, ۳۴۳, ۴۱۸, ۴۱۹, ۴۴۲, ۴۴۵,	
۲۹۶, ۲۹۵.....	نهر و	۴۴۷, ۴۴۹	
۱۱۷, ۱۱۶, ۱۱۱.....	نواب صفوی	۳۰۰, ۲۹.....	مونتسکیو
۴۵۲, ۱۷۷, ۱۷۶, ۱۷۵.....	نواصری	۲۸۳, ۲۵۳.....	میانمار
۲۶۵, ۲۶۴, ۲۶۱, ۲۵۹, ۲۵۸, ۵۴	نورث	۳۱۰, ۲۵۵, ۲۵۴, ۲۵۲, ۲۵۰.....	میچی
۴۵۲, ۲۹۵		۴۴۹, ۴۳۰, ۳۱۳.....	میدری
۳۰۱, ۱۴۲, ۱۴۱, ۱۳۸, ۱۰۸.....	نوری	۴۵۰, ۴۱۰, ۳۴۴, ۳۳۱.....	میرزا صالح
۴۳۷, ۳۴۶, ۳۴۴		۵۰, ۶۹, ۷۶, ۹۶, ۱۹۸, ۱۷۱,	
۲۵۳.....	نوریناگ	۴۵۰, ۴۴۹	میرسپاسی
۴۵۲, ۵۵.....	نوسپام	۱, ۲, ۲۳, ۲۳, ۴۲, ۴۳, ۴۳, ۴۵, ۸۹, ۱۲۹,	
۴۵۲, ۳۰۳, ۳۰۲, ۳۰۱, ۳۰۰.....	نولته	۱۳۷, ۱۷۵, ۲۰۶, ۲۱۸, ۲۱۳, ۴۱۳,	
۳۱۴, ۲۱۴.....	نویس	۴۵۰, ۴۰۶, ۴۰۱, ۲۹۵, ۲۰۶.....	میزیس
۲۸۵, ۲۸۴.....	نیکسون	۳۸۱.....	میکائیل
۲۱۷.....	نیکفر	۴۴۹, ۲۶۹, ۲۶۸, ۲۶۶, ۲۶۵.....	میلن
۳۷۲.....	نیلز بور		
۴۵۱.....	نیلی		
۲۴۵.....	نیمکوف		
۲۷۲.....	نیوزیلند		
		۱۸۰.....	نئونازی
		۱, ۱۴۲, ۱۴۱, ۱۳۹, ۱۳۸, ۱۳۷.....	نائینی
		۱۴۳, ۱۷۳, ۳۴۴, ۳۴۵, ۳۴۶, ۳۴۸,	
		۴۳۳, ۴۳۷, ۴۳۷, ۴۴۷, ۴۵۰,	

## ن



هایک... ۸, ۹۸, ۳۸۳, ۳۸۴, ۳۸۵, ۳۸۶, ۳۸۷, ۳۸۸, ۳۸۹, ۳۹۰, ۳۹۱, ۳۹۲, ۳۹۳, ۳۹۴, ۳۹۵, ۳۹۶, ۳۹۸, ۳۹۹, ۴۰۰, ۴۰۱, ۴۰۲, ۴۰۳, ۴۰۵, ۴۰۶, ۴۱۴, ۴۲۵, ۴۳۳, ۴۳۸, ۴۴۳, ۴۵۳  
 هخامنشی... ۱۶, ۱۷۸, ۳۵۳, ۴۵۲, ۴۵۳  
 هدایت... ۳۶۳, ۵۰  
 هراری... ۴۵۳, ۱۶۹  
 هرمن... ۵  
 هرناشمیت... ۳۵۳, ۳۵۲  
 هکر... ۲۹۴  
 هگل... ۱۵۱, ۱۷۵, ۲۲۴, ۲۲۶, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۱, ۲۳۲, ۲۳۳, ۲۳۴, ۲۳۵, ۲۳۶, ۲۳۷, ۲۳۸, ۲۳۹, ۲۴۰, ۲۴۱, ۲۴۲, ۲۴۳, ۲۴۴, ۲۴۵, ۲۴۶, ۲۴۷, ۲۴۸, ۲۴۹, ۲۵۰  
 همایون... ۴۵۳  
 همتی... ۴۵۴, ۳۲۳  
 هنگ‌کنگ... ۲۸۹, ۲۵۳  
 هوانگ... ۴۵۴, ۲۹۷, ۲۹۶  
 هورالعظیم... ۴۴۹, ۴۳۰, ۴۲۹, ۳۳۵  
 هورتی... ۱۷۹  
 هوسرل... ۳۷۲  
 هوشمند... ۴۵۴, ۸۲, ۸۱, ۷۱  
 هولکام... ۴۵۴, ۴۰۱  
 هیتلر... ۱۸۰, ۱۷۹, ۱۴۹  
 هیروبوچی... ۲۵۲  
 هیودیس... ۴  
 هیوز... ۴  
 هیونگ‌ای... ۴۵۴, ۲۶۱, ۲۶۰  
 هیوود... ۴۵۴, ۲۸

ی

یارشاطر... ۱۷۶  
 یاسپرس... ۳۳  
 یمن... ۲۱۵, ۲۰۴, ۱۹۷  
 یهود... ۱۳۴, ۱۲۱, ۲۶, ۲۵  
 یوسفی... ۴۳۴, ۱۲۹  
 یوکیچی... ۲۵۴  
 یونان... ۷, ۸, ۳۰, ۴۷, ۸۵, ۸۶, ۹۴, ۹۵, ۱۹۶, ۳۰۲, ۳۰۳, ۳۱۳, ۳۲۵, ۳۵۱  
 ۳۷۳  
 بی پیونگ چول... ۲۶۱

و

واتانابه... ۲۵۱  
 والتس... ۴۵۲, ۲۱۷, ۲۱۵  
 والیس... ۴۵۲, ۲۵۸, ۵۴  
 وانگ... ۴۴۶, ۲۸۲, ۲۵۴  
 وانواتو... ۲۱۴  
 وایزر... ۴۵۳, ۵۳  
 واینینگر... ۴  
 وبر... ۷۰, ۵۶, ۴۹, ۱۱, ۱۹۳, ۲۲۲, ۲۲۶, ۴۱۷, ۴۱۸, ۴۱۹, ۴۲۰, ۴۳۷  
 ۴۴۹, ۴۴۵  
 وثیقی... ۴۵۲, ۹۹, ۳۴, ۳۳  
 ورعی... ۴۵۰, ۳۴۶, ۳۴۴, ۱۴۲  
 وسمقی... ۴۵۲, ۱۲۹, ۱۲۸, ۱۲۷, ۱۲۵  
 وفادار... ۲۴۱  
 وکیلی... ۴۵۲, ۴۳۶, ۴۳۳, ۳۳۶, ۸۶, ۶۶  
 ولایتی... ۴۵۲, ۳۲۵  
 ولجفسکی... ۳۲۸, ۳۲۷  
 ویتفولگ... ۴۵۲, ۴۱۸  
 ویتگنشتاین... ۴۵۲, ۴۲۵, ۳۶۹, ۳۶۷  
 ویسمه... ۴۵۲, ۱۱۷  
 ویسی... ۴۵۳, ۳۱۳  
 ویگوتسکی... ۳۸  
 ویلیام... ۳۲۹, ۲۵۶, ۲۴۸, ۲۴۵, ۱۵۵  
 ۴۳۲, ۳۴۶  
 ویلیام سوم... ۱۵۵  
 وین... ۴۵۲, ۲۸۷, ۲۸۰, ۲۷۹, ۲۷۷, ۲۷۶  
 وینسنت... ۴۵۲, ۱۳۴  
 وینگاست... ۴۵۲, ۲۵۸, ۵۴

ه

هابرماس... ۴  
 هابز... ۲۹, ۲۱۵, ۲۱۶, ۳۸۷, ۳۹۰, ۳۹۱, ۳۹۸, ۳۹۲  
 هاجسون... ۴۵۳, ۲۵۶, ۲۵۵, ۸۰  
 هارت... ۴  
 هارتویک، البین... ۴۳۳  
 هاشمی... ۱۵۳, ۶۶, ۴۷  
 هانت... ۴۵۳, ۳۱۰, ۳۰۹  
 هانتینگتون... ۳۳۲, ۳۰۴, ۲۵۳, ۵۳, و  
 ۴۵۳



# Four Interpretations of Javad Tabatabai

**Four Interpretations of Javad Tabatabai**

**Author:** Shahram Ettefagh

**Layout:** Asefeh Rezai

**Cover:** Azadeh Jahantabi

**First Publish:** Summer 2024

Print ISBN: 978-1-4452-6018-1  
© 2024 Iran Academia University Press



All rights reserved..

نویسنده: شهرام اتفاق | انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا

در این کتاب با مبانی تئوریک چهار جریان فکری و سیاسی در ایران آشنا می شویم. برخی از این جریان‌ها غالباً در ساختار قدرت سهم داشته‌اند و اثرگذار بوده‌اند؛ و برخی دیگر، در بیرون مرزهای کشور در انتظار فرصت مناسبی برای نقش آفرینی هستند.

یکی از سرچشمه‌های نظری این چهار جریان، آموزه‌های سید جواد طباطبایی است. او دیگر در میان ما نیست و جای بسی تأسف است که جامعه ما، یک پژوهشگر سختکوش و گران‌سنگ را از دست داده است. اما جوهری از منظومه نظری او، از این استعداد شگرف برخوردار است که جامعه ما را به بیراهه‌هایی مخاطره‌آمیز و پرتگاه‌هایی مهلک بکشاند و هم‌چنان به روال چند دهه اخیر، از امر خطیر «توسعه» غافل بمانیم.

ما برای تمشیت امور این سرزمین، دیگر مجالی برای آزمودن و پیمودن مسیرهای نامکشوف نداریم و قطار کشورمان، باید دوباره بر روی ریل توسعه بازگشته و به سان سایر کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه جهان، نظامی لیبرال-دموکراتیک را پیشه کند، یا دست کم، مترصد حرکت به سوی آن باشد.

این کتاب، کوششی برای تحقق این هدف بوده است: معرفی بیراهه‌ها و کوچه‌های بن‌بستی که از ناکجاآبادهای جدیدی سر در خواهد آورد، در مقایسه با تجربیات جهانی که به «توسعه» رهنمون شده است.



9 781444 260181



IRAN ACADEMIA  
University Press