

بازخوانی جامعه‌شناختی روایت سید جواد طباطبایی از "نظریه عام اصلاح دینی"

سید جواد میری*

چکیده

در این مقاله خوانش سید جواد طباطبایی از مشروطیت به مثابه نظریه عام اصلاح دینی از منظر جامعه‌شناسی انتقادی مورد ارزیابی قرار گرفته است. مولف کوشیده است ایده محوری طباطبایی در باب مشروطه به مثابه اصلاح دینی از منظر جامعه‌شناسی حقوق را مورد نقد قرار دهد و مبنای روشی در این نقد بر این ایده استوار است که نظریه اصلاح دینی طباطبایی در نسبت با مفهوم مستقلات عقلی که در جامعه‌شناسی حقوق مورد مناقشه قرار گرفته است نیازمند واکاوی جدی می‌باشد. البته نکته مهم دیگر این است که طباطبایی تلاش کرده است بحث خویش را به مفهوم امر ملی گره بزند و از آن طریق ایده محوری ایران‌شهری را برجسته بنماید. در این مقاله تلاش شده است مبانی نظریه اصلاح دینی طباطبایی مورد مذاقه و نقدهای او بر روشنفکری دینی مورد واکاوی قرار بگیرد.

کلیدواژه‌ها: طباطبایی، بازخوانی، جامعه‌شناختی، نظریه عام اصلاح دینی، اصلاح دینی

۱. مقدمه

در تمامی آثار سید جواد طباطبایی شاهد نقدهای تند و تیز به سنت «روشنفکری دینی» - بویژه نحله‌ایی از روشنفکری که از سال‌های ۱۳۴۰ به بعد در ایران قدرت گرفت - وجود

* دانشیار جامعه‌شناسی و مطالعات ادیان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
seyedjavad@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۳

دارد و این انتقادهای پیاپی این پرسش را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند که دلیل چنین هجمه‌هایی بر سنت روشنفکری از سوی طباطبایی چیست؟ چرا، به عنوان مثال، مسبب بسیاری از کاستی‌ها و شکست‌ها در ایران کنونی را باید آل احمد، شریعتی (و جدیداً) داوری بدانیم؟ مبنای این هجمه در نگاه طباطبایی چیست؟ به سخن دیگر، اینکه طباطبایی این سنت روشنفکری در ایران را متهم به ایدئولوژیک بودن می‌کند دقیقاً به چه معناست؟ به نظرم برای فهم طباطبایی و درک این که چرا سنت روشنفکری دینی را بزرگترین عامل فلاکت ایران می‌داند، نباید مانند خود او «خشمگینانه» مواجهه پیدا کنیم، بل باید سیر منطقی تفکر او را درک کنیم و سپس مبتنی بر «منطق درونی نقد» خود طباطبایی روایت او را مورد بازخوانی انتقادی قرار دهیم. زیرا او خود را نظریه‌پرداز «ملت ایران» به مثابه یک واقعیت تاریخی که در عالم معاصر «حی» و «حاضر» است تحدید می‌کند و هر که چشمی بر این ساحت داشته باشد را تهدید می‌کند. اما برای درک متقن روایت طباطبایی ما نیازمند تمییز سه خوانش متفاوت از «ملت» در بستر ایران معاصر هستیم: ملت به مثابه امر باستانی؛ ملت به مثابه امر دیانتی و ملت به مثابه امر مدرن. به عبارت دیگر، «جامعه ایرانی» سه الگوواره کلان از امر جمعی در عصر حاضر از خویش بر ساخته است که طباطبایی تئورسین یکی از این سه «طرحواره ملی» می‌باشد، ولی در عمل تلاش می‌کند آن دو دیگری را سرکوب یا به انحاء گوناگون در کلان-روایت خویش هضم و امحاء کند. البته این سه الگو و سنخ از ملت در انفکاک تام از یکدیگر نیستند، بل در مواقعی همپوشانی‌هایی هم داشته و دارند. اما در مقام تحلیل ما این سه سنخ را به صورت سه فرم از صورتبندی امر جمعی «جامعه ایرانی» لحاظ کرده‌ایم تا بهتر بتوانیم دقائق و ظرائف امر جمعی تخیل شده «جامعه ایرانی» را مفصلبندی بکنیم. البته طباطبایی در جای‌جای آثارش تلاش می‌کند خود را نظریه‌پرداز علی‌الاطلاق جامعه ایرانی (و جامع هر سه سنخ از ملت) بنماید ولی دال‌های مهمی در روایت او وجود دارد که بر این ادعا خدشه بنیادین وارد می‌کند. اگر بخواهیم از تاریخ فلسفه و حکمت در ایران مدد بجویم، شاید بتوان به شیخ اشراق «سهروردی» اشاره کرد که در اوایل قرن هفتم هجری نظریه اشراقی خویش را صورتبندی کرد. یکی از بنیادی‌ترین ساحت‌های فلسفه اشراق این است که سه جریان «عقلانیت هلنی»، «وحی سامی» و «اشراقیات حکمت خسروانی» را ذیل نظریه اشراقی خویش مفصلبندی تئوریک کرد و در یک نظام فکری منسجم صورتبندی هارمونیک نمود. امروز آنچه ما نیازمندش هستیم نوعی رویکرد «نو-سهروردی» است که بتواند سه ساحت متمایز معاصر «جامعه ایرانی» را ذیل

یک نظام فکری منسجم «ستیز» و صورت‌بندی نظری کند. اما آنچه طباطبایی انجام داده است سرکوب دو سنخ از تخیل در باب امر جمعی ایرانیت به نفع یک صورت و سنخ است و از این روست که دائماً در مواجهه با دیگری دچار «پولمیک» -جدل- و «رتوریک» -خطابه- می‌گردد. البته پرسش سترگ این است که چگونه می‌توان رویکردی نو-سهروردی-وار در عصر حاضر اتخاذ کرد؟ این پرسشی است که فراتر از نقد طباطبایی می‌باشد. حال اجازه دهید به روایت طباطبایی بپردازیم.

۲. ایده بنیادین روایت طباطبایی: تعارض سنت روشنفکری دینی و مشروطیت

در بسیاری از آثار طباطبایی (۱۳۹۰؛ ۱۳۹۴؛ ۱۳۹۲) اشارات و ارجاعات بیشماری به سنت «روشنفکری دینی» وجود دارد و بعضاً این اشارات و ارجاعات توأم با نوعی «ستیز» و سخنان ڈرشت بر علیه متفکرانی همچون سید جلال آل احمد و علی شریعتی است. اما سخن اینجاست که دلائل نظری این رویکرد در روایت طباطبایی چیست و بر چه مبنایی او این سنت را تقبیح و تخطئه می‌کند؟ شاید برخی دلیل این نوع برخورد طباطبایی بر علیه سنت روشنفکری دینی را در ساحت روانشناختی (و مبتنی بر روانشناسی فردی) جستجو کنند، ولی به نظر من دلائل کافی معرفت‌شناسانه‌ای در متن آثار طباطبایی وجود دارد که ما را از تحلیل‌های روان‌شناختی بی‌نیاز می‌کند. به عبارت دیگر، پرسشی که باید در این‌جا مطرح کنیم این است که مبنای فکری ستیز طباطبایی با روشنفکری دینی و «گفتمان انقلاب اسلامی» چیست؟ در خوانش طباطبایی

جریان‌های اسلام سیاسی جدید حاصل ... آشنایی روشنفکران مسلمان با نظام مفاهیم اروپایی است. ... قائلان به سکولاریزاسیون یا عرفی کردن اسلام ... نمی‌توانند بدانند قفل و کلید را در شب تاریک کدام بیراهه‌ای گم کرده‌اند، زیرا اگر منظور آنان از سکولاریزاسیون عرفی کردن اسلام به عنوان دین است که این جز تحصیل حاصل نخواهد بود. اصلاح دینی در اسلام نمی‌تواند سکولاریزاسیون در معنای مسیحی آن باشد، آنچه از میرزا فتح علی آخوندزاده تا شریعتی درباره پروتستان‌تیسیم اسلامی یا شیعی گفته‌اند کلیدی برای قفلی مجهول است (۲۴۸، ۱۳۹۸).

به عبارت دیگر، طباطبایی پروژه اصلاح دینی روشنفکران دینی را نه تنها موفق نمی‌داند، بل آن را سد راه فهم درست منطق تحولات تاریخ معاصر ایران نیز می‌داند. زیرا

اندیشمندانی که ذیل سنت روشنفکری دینی قرار می‌گیرند به دنبال سازگار کردن اسلام به مثابه دین با دنیا هستند ولی، در نگاه طباطبایی، آن‌ها غافل از این موضوع بنیادین هستند که سازگار کردن "دین با دنیا در زبان‌های اروپایی سکولاریزاسیون خوانده [می‌شود] که می‌توان از آن به عرفی کردن دین تعبیر کرد، یعنی اینکه دین بتواند عرف دنیا را در استقلال آن بپذیرد" (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۲۴۵). اما نکته اینجاست که "این سکولاریزاسیون الهیاتی در اسلام موضوعیت ندارد و نمی‌تواند مورد توجه فعالان سیاسی باشد" (۱۳۹۸، ۲۴۵). در خوانش طباطبایی آنچه می‌بایست مورد توجه روشنفکران در جهان اسلام باشد سکولاریزاسیون الهیاتی نیست و دلیل آن هم این است که اسلام دنیا و عرف آن را به رسمیت می‌شناسد و انسان را توصیه به رهبانیت نمی‌کند ولی آنچه باید روشنفکران به آن توجه جدی می‌کردند، مشروطیت در ایران بود. اما بحث اینجاست که مشروطیت در فهم طباطبایی یک واقعه تاریخی و انقلاب در تاریخ ایران نبود که در "گذشته" حادث شد، بل مشروطیت به مثابه نظریه عام/اصلاح دینی در اسلام است که باید مورد توجه روشنفکران قرار می‌گرفت که نگرفت. به سخن دیگر، روشنفکران دین به جای تدوین نظریه‌ای برای تجربه بنیادین مشروطیت با ایدئولوژیکی کردن اسلام، راه فهم آن تجربه را بستند و به غلط گمان می‌کنند که سکولاریزاسیون حلال همه مشکلات است. (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۲۴۹-۲۴۸) اما پرسش اینجاست که مشروطیت به مثابه نظریه عام اصلاح دینی یعنی چه؟ طباطبایی بر این باور است که نمایندگان مجلس اول در عمل دریافته بودند که مشکل بنیادین کشور فقدان نظام حقوقی است و این شهود با «یک کلمه» مستشارالدوله آغاز شده بود. آن‌ها

نمی‌دانستند سکولاریزاسیون چیست، اما چند نماینده تحصیل کرده خارج یا جدید کمابیش تصویری از اروپا داشتند و می‌دانستند که باید قدم در راه‌هایی بگذارند که پیش از آنان کسی بر آن‌ها نرفته بود. تلقی آنان از اسلام هیچ ربطی به جامعه‌شناسی و سیاست جدید نداشت، می‌توانم گفت: اسلامی بود، یعنی آنان می‌دانستند چگونه می‌توان دین مبتنی بر شریعت را اصلاح کرد و این اصلاح جز اصلاحی در قلمرو حقوق نمی‌تواند باشد. مشروطیت این راه را دنبال کرد و اگر بتوان نظریه‌ای برای اصلاح حقوقی تدوین کرد، از آن جا که مرکز ثقل اسلام مجموعه احکام شرعی آن است، می‌توان گفت که نظریه عام اصلاح دینی در اسلام به دست آمده است (۱۳۹۸-۲۴۸).

به عبارت دیگر، نمایندگان مجلس اول که خود مجتهدانی طراز اول (و یا با پشتیبانی مراجع شیعی طراز اول نجف) بودند به شهود دریافته بودند که برای ورود به دنیای جدید نیازی به عرفی کردن دینی که خود عرفی بود نیست، بل باید از "مجرای ایجاد نظام حقوقی وارد دنیای جدید" (۱۳۹۸. ۲۴۸) شد و "این کوشش موفقی در یک کشور اسلامی بود" (۱۳۹۸. ۲۴۸) که روشنفکران دینی "در غفلتی مزمن نسبت به مشروطیت گام" (۱۳۹۸. ۲۴۹) برداشتند و نتیجه آن شرایط امتناع کنونی را در ایران رقم زده است. به سخن دیگر، طباطبایی نیز مانند دیگر روشنفکران ایرانی قائل به «اصلاح دینی» در اسلام هست ولی آنچه او بر آن اصرار می‌ورزد مسئله «روش اصلاح دینی» است که در نگاه او قائلان به سکولاریزاسیون اسلام و ایدئولوژیک کردن اسلام با عدم درک منطق تحولات تاریخی ایران موجب شده‌اند که نظریه مشروطیت به مثابه نظریه عام اصلاح دینی مورد غفلت بنیادین قرار بگیرد و راه خودکامگی در ایران بیش از پیش هموار گردد.

با توجه به این نکته است که می‌توان دریافت چرا طباطبایی با سنت روشنفکری در ایران، به صورت عام، و روشنفکری دینی، به طور خاص، زاویه دارد. زیرا در خوانش طباطبایی مشروطیت را می‌توان همچون آغاز و نیز شرایط امکان دوران جدید ایران فهمید و این سخن بدین معناست که

"... مشروطیت با تکیه بر یکی از مهم‌ترین ناحیه‌های سنت قدمایی ایران، ناحیه‌ای در «جدید در قدیم» ممکن شده و این همان است که می‌توان در مورد ایران یکی از بخش‌های «نص» جدید خواند" (۱۳۹۸. ۲۴۲).

اگر «مشروطیت» به عنوان نص جدید فهمیده شود و نه صرفاً یک «واقعۀ تاریخی»، آنگاه تجدد به مثابه یک امر تحمیلی بیرونی یا «مدرنیسم غربی» قابل تبیین نخواهد بود، بل به عنوان "مکان تبیین منطق تجدد ایرانی و چگونگی بسط آن منطق در" (۱۳۹۸. ۲۴۳) سیر تحولات جامعه ایرانی مورد مذاقه قرار خواهد گرفت. البته در اینجا پرسشی ممکن است مطرح گردد و آن این است که «تجدد» در خوانش طباطبایی چیست؟ طباطبایی تجدد را "قدیم ... در جدید [تجدید می‌کند و بر این عقیده است که] ... تجدد زمانی اتفاق می‌افتد که آن قدیم جدید فهمیده شده، در روند طولانی با منطق جدید فهمیده و بسط داده شود" (طباطبایی، ۱۳۹۸. ۲۴۲).

به سخن دیگر، این منطق فهم قدیم در جدید در نظام حقوقی مشروطیت صورتبندی گردید و مجتهدان عصر مشروطیت توانستند «در عمل» گامی برای تأسیس «اصلاح دینی در

اسلام» بردارند ولی روشنفکران ایرانی از آخوندزاده تا شریعتی و سروش و داوری «شهود مستشارالدوله» را که متوجه شده بود که "تبدیل احکام شرع به مجموعه‌های حقوقی جدید مستلزم جدا کردن اخلاقیات از احکام حقوقی است" (۱۳۹۸. ۲۵۵) درنیافتند و با تشبث به ایده پروتستانیسم و ایدئولوژیک کردن دین راه عقلانی شدن جامعه ایران را بستند. طباطبایی بینش مستشارالدوله را براساس دیدگاه جامعه‌شناسی حقوق و بر توضیح می‌دهد و می‌گوید که "تدوین مجموعه‌های قانونی در دوران جدید عالی‌ترین مرتبه عقلانی شدن حقوق و از ویژگی‌های جامعه مدرن است و ضرورت تبدیل احکام شرع به مجموعه‌های قانونی در رساله یک کلمه مستشارالدوله" (۱۳۹۸. ۲۵۵) گامی در راه عقلانی کردن فقه و تبدیل آن به حقوق مدرن بود که در «مجلس اول» به منصف ظهور رسید و راه را بر تجدید به مثابه یک «امر درونزا» هموار کرد. به تعبیر دیگر، ستیز طباطبایی با سنت روشنفکری در ایران ریشه در فهم مشروطیت به مثابه نظریه عام اصلاح دینی در اسلام دارد که به زعم او در «مجلس اول» در عمل این نظریه به اجرا درآمد ولی «در نظر» صورتبندی مفهومی نشد که اکنون او خود تلاش دارد این نظریه را مسئله‌مندانه مفصل‌بندی و تدوین کند تا این خلاء یکصد ساله به گونه‌ای دیر هنگام پر شود.

اما در باب تقریر طباطبایی از سنت روشنفکری در ایران دو ملاحظه عمده وجود دارد که نیاز به بازبینی بنیادین دارد؛ یکی بحث سکولاریزاسیون به عنوان «عرفی کردن دین» و دومی بحث سکولاریزاسیون در وجه جامعه شناختی است که طباطبایی در یک فراز با عنوان «جدایی کلیسا و دولت» از آن یاد می‌کند و در فرازی دیگر با مفهوم «دین و دولت».

آیا سکولاریزاسیون مترادف با عرفی کردن دین است؟ پرسش اینجاست که مفهوم «عرف» در نظام معنایی اسلامی چیست؟ طباطبایی این بحث را بدون اینکه مفهوم‌پردازی و صورتبندی نظری کند به یکباره از سکولاریزاسیون به معنای «عرفی کردن دین» (۱۳۹۸. ۲۴۵) تعبیر کرده است؛ در حالیکه عرفی کردن به معنای «دنیوی کردن دین» یا «به رسمیت شناختن استقلال دنیا» یا «سازگار کردن دین با دنیا... در زبان‌های اروپایی» (طباطبایی، ۱۳۹۸. ۲۴۵) نیست. عرف در نظام معنایی تفکر اسلامی به معنای «فهم متعارف بشری» است و سکولاریزاسیون یا «امر سکولار» مساوق با عرف نیست، بل «امر سکولار» تعبیر دینی برآمده از نظام معنایی مسیحیت کاتولیک است. به زبان دیگر، سکولار صورتی از «دیانت» در نظام معنایی مسیحیت کاتولیک است که برآمده از «منظر پاپی» نیست، بل منتج از «چشم‌انداز لائیک» است و «لائیک» مساوی با دنیوی یا ضددینی و غیردینی نیست بلکه

این مفهوم در نظام معنایی کاتولیسیسم به معنای مسیحیانی هستند که نگاه رهبانی به دین ندارند ولی باورمند به دیانت مسیحی هستند. به سخن دیگر، این مفاهیم قابل تحویل به مفهوم «عرفی» و «عرف» نیستند و طباطبایی برای تبیین مفاهیم دائماً بر چشم‌انداز مسیحیت کاتولیک و نظام معنایی آن اکتفاء دارد و این موجب شده است مفهوم «عرف» را در ساختار معنایی مسیحیت صورت‌بندی کند ولو به ظاهر از صورت واژگانی تفکر اسلامی برای تمییز بین مفاهیم بهره گرفته است. یادآور شوم که مبحث من از منظر اعتقادی به تفکر اسلامی نیست، بل نقد من این است که (۱) طباطبایی سکولار را به نادرستی استقلال عرف دنیا خوانش کرده است (۲) سکولار را عرفی کردن تبیین کرده است. سکولار صورتی از دیانت مسیحیت است که نظام پایی را قبول ندارد ولی دیانت مسیحیت را در صورت غیررهبانی اش پذیرفته است و از قضا صورت پروتستانتیسم مسیحیت غیررهبانی (لوتران ...) ریشه در این صورت اولین مسیحیت دارد که با مفهوم «لایک» قابل تمییز است. مضاف بر این، عرف ساحتی از تعقل اندیشه انسانی است که برای سامان زندگی عملی براساس تجربه‌های بشری در تاریخ جوامع گوناگون انسانی در طی تاریخ درازنای انسان متبلور شده است و ربطی به سکولاریزاسیون (که مفهومی الهیاتی و برآمده از ساحت نظر مسیحی در سنت رومی-لاتینی است) ندارد که بتوان "از آن به عنوان عرفی کردن دین تعبیر کرد" (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۴۵). نکته دیگر اینکه، طباطبایی در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون جمله ایی را بیان می‌کند که بسیار شگفت‌انگیز است و من عین عبارت را می‌آورم و سپس تحلیل خود را خواهم گفت. او می‌گوید

این سکولاریزاسیون الهیاتی در اسلام موضوعیت ندارد و نمی‌تواند مورد توجه فعالان سیاسی باشد، زیرا برای آنان بحث الهیاتی اهمیتی ندارد، اما سکولاریزاسیون یک وجه جامعه‌شناختی نیز دارد که از نتایج آن تحول در الهیات و یکی از وجوه آن جدایی کلیسا و دولت است که در تاریخ مسیحیت، در آغاز سده‌های میانه، با ادعای پاپ به سلطنت جهانی آغاز شد و دهه‌هایی دوام آورد ... به نظر من، به ویژه به دلیل فقدان مفهوم دولت، این خلط دین و دولت در تاریخ اسلام نیز سابقه‌ای ندارد ... (۱۳۹۸: ۲۴۵-۲۴۶).

اما عبارات آخر این پاراگراف یکی از عجیب‌ترین و در عین حال مهم‌ترین نکات روایت طباطبایی از بحث دین و تاریخ تحولات ادیان و شیوه مفهوم‌پردازی و صورت‌بندی تئوریک می‌باشد. چرا؟ زیرا طباطبایی سنت روشنفکری دینی را متهم به این ذنب لایغفر

می‌کند که اینان مشروطیت را به مثابه «نظریه عام اصلاح دینی» نفهمیده‌اند و به غلط به دنبال سکولاریزاسیون اسلام رفته‌اند و از این روی به بن بست‌ی بنیادین گرفتار آمده‌اند ولی مشکل اصلی این است که طباطبایی نیز در ساحتی دیگر اسلام و اندیشه دینی در اسلام و نظام معنایی قرآن را ذیل مفاهیم مسیحیت مفصل‌بندی می‌کند و آنقدر در چنبره مفهومی مسیحیت کاتولیک گرفتار آمده است که «تاریخ اسلام» را نیز از «چشم انداز تاریخ کاتولیسیم» صورت‌بندی می‌کند. شاهد مثال این نقد این است که او در یک جا سخن از جدایی «کلیسا و دولت» در بستر تاریخ تحولات اروپا می‌زند و در جای دیگر می‌گوید "خلط دین و دولت در تاریخ اسلام ... سابقه‌ای ندارد" (۱۳۹۸. ۲۴۶) و دلیل این عدم سابقه این است که در تاریخ اسلام "فقدان مفهوم دولت" (۱۳۹۸. ۲۴۶) وجود دارد. اما پرسشی که در اینجا به ذهن متبادر می‌شود این است که اگر در تاریخ اسلام فقدان مفهوم دولت وجود دارد آیا بدین معناست که در تاریخ اسلام عدم فقدان «کلیسا» وجود دارد؟ به سخن دیگر، طباطبایی چنان در چارچوب مفهومی کاتولیسیم گرفتار آمده است که می‌پندارد آنچه «بویژه» در تاریخ اسلام نبوده است مفهوم «دولت» است، در حالیکه مفهوم دولت به معنای جدید آن از قرن شانزدهم میلادی در افق اندیشه بشری پدیدار گشته است و لازم بود که اگر از منظر تطبیقی بین تاریخ ملل مسیحی و ملل مسلمان سخن می‌گفتیم و در خصوص «ویژگی منحصر به فرد» می‌خواستیم سخنی بگوئیم باید اشاره به فقدان «مفهوم کلیسا» در بین ملل مسلمان و تاریخ دیانت اسلام می‌کردیم و می‌گفتیم این خلط کلیسا و دولت در تاریخ اسلام سابقه‌ای ندارد. زیرا در کتاب «ملاحظات درباره دانشگاه»، طباطبایی خود تعریفی از «دولت» می‌دهد که می‌تواند مسامحتاً بر نمونه‌های تاریخی در بستر تاریخ اسلام نیز اطلاق گردد و این خبط فلسفی را که او در باب الهیات و ساحات جامعه شناختی آن در نسبت با تحولات تاریخی جهان اسلام دارد را کاملاً هویدا می‌کند. او در «ملاحظات درباره دانشگاه» می‌گوید "بحث بر سر وجود یا عدم دولت نیست، زیرا سامانی که هر ملتی به خود می‌دهد همان دولت است" (۱۳۹۸ا. ۴۵۳) و اگر تعریف از دولت به مثابه «سامان امر جمعی» معیار باشد پس مسلمانان «سامان حکومتی» داشتند و آنچه آن‌ها نداشتند «مفهوم کلیسا» بود. اگر این اشکال درست باشد پرسش اینجاست که چرا طباطبایی می‌گوید "به نظر من، به دلیل فقدان مفهوم دولت ... در تاریخ اسلام" (۱۳۹۸. ۲۴۶) روشنفکران نمی‌توانستند مباحث اسلامی را درون نظام معنایی الهیات مسیحی بیان کنند؟ به عبارت دیگر، طباطبایی با آنکه روشنفکران دینی را نقد می‌کند که مراتب تمایز بین دین مسیحیت و

دیانت اسلام را رعایت نکرده اند و ناتوان از ارائه نظریه عام اصلاح دینی در «صورت مشروطیت» گردیده‌اند ولی خود نیز دست به تحریف ناآگاهانه چشم انداز اسلامی می‌زند و به صورت ضمنی می‌گوید در تاریخ اسلام مفهوم دولت نبوده است ولی «مفهوم کلیسا» بوده است. در حالیکه خلافت و امامت در چارچوب مفهومی اِکلیسیاستیک (Ecclesiastic) قابل مفصل‌بندی نظری نیست و اساساً رسالت محمد در تاریخ مسیحیت به عنوان جنبشی بدعت آمیز (Heretical) و ضدکلیسایی (anti-ecclesiastical) - و ضد مراتب روحانی - تعریف و تبیین شده است. به عبارت دیگر، نمی‌توان منطق تحولات تاریخ اسلام - چه شیعی و چه سنی - را با مفاهیم برگرفته از بستر مسیحیت کاتولیکی تبیین کرد و اگر متفکری چنین کند، کما اینکه طباطبایی دست به چنین کاری زده است، نتیجه‌اش این می‌شود که «کلیسا» را مساوق «دین» قرار دهد و سپس بگوید در تاریخ اسلام خلط «دین» (بخوان کلیسا) و «دولت» سابقه‌ای نداشت و دلیل آن "فقدان مفهوم دولت" (۱۳۹۸. ۲۴۶) است. در حالیکه با تعریف خود طباطبایی در کتاب *ملاحظات درباره دانشگاه*، مسلمانان توانسته بودند امر جمعی خویش را سامانی بدهند ولی آنچه مسلمانان فاقد آن بوده اند «کلیسا» بوده است که طباطبایی با عدم بیان آن و مساوق گرفتن ضمنی دو مفهوم «دین» و «کلیسا» نشان داده است که «الگوواره نخستین» (Prototype) در ذهن او در نسبت با دین، مسیحیت است و از این منظر تحولات جهان اسلام را مفهوم‌پردازی می‌کند. در حالیکه دین به مثابه کلیسا صورتی از دیانت مسیحی در چارچوب نظام معنایی کاتولیسیم می‌باشد و امری جهانشمول نیست و صورت‌های متفاوت از دین در جهان وجود دارند که هیچ کدام قابل تحویل به دیگری نیستند و طباطبایی این نکته ظریف را می‌داند و در نقد سنت روشنفکری به درستی اعمال می‌کند ولی خود گرفتار همین «کاتولیزه کردن» نظام معنایی اسلام می‌شود و این شاید بر فهم او از *مجلس اول مشروطیت* - به مثابه نظریه عام اصلاح دینی - تأثیر بنیادین گذاشته است که او اجتهادات این مجلس را به مثابه «نص چهارم» می‌خواند و بدون اقامه هیچ دلیلی می‌گوید هر آنچه آن‌ها گفتند را "می‌توانم گفت: اسلامی بود" (۱۳۹۸. ۲۴۸) ولی مشخص نیست که این صفت/اسلامی چیست و بر چه مبانی استوار است؟

۳. تأملاتی درباره ناسیونالیسم و مفهوم ملت

طباطبایی بر این باور است که «امر ملی» و «وحدت ملی» ایران صورتی از ناسیونالیسم نیست، بل ناسیونالیسم یکی از صورت‌های تاریخی «امر ملی» در جهان است که فروکاستن «امر ملی ایران» به ناسیونالیسم خدشه به «امر ملی ایرانی» وارد می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۱۴۹) البته این که امر ملی چیست، طباطبایی تعریف مفهومی دقیقی از این مفهوم در هیچ‌کدام از آثارش ارائه نمی‌دهد ولی می‌توان از بین خطوط سفید روایتش دریافت که امر ملی معادل وحدت ملی ایران است ولی اینکه خود مفهوم «ملی» چیست با ارجاع به آثار مکتوب او نمی‌توان تعریف محصلی از آن یافت. (میری، ۱۳۹۹) اما شاید بتوان به دریافتی دقیق‌تر از آنچه طباطبایی می‌گوید رسید اگر نقدهای او به داوری را در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت دنبال کرد و مجموع آن‌ها را مورد بازخوانی انتقادی قرار داد. به عبارت دیگر، تُعرف الأَشیا به اضدادها شاید بتواند ما را در فهم طباطبایی یاری کند. در «جستار پنجم» کتاب ملت، دولت و حکومت قانون، طباطبایی می‌نویسد

به نظر من، نویسنده ناسیونالیسم و انقلاب [رضا داوری اردکانی] با خلط مباحث بسیار، و با تکیه بر تلقی نادرست از تاریخ اندیشه در غرب، بویژه با جدی گرفتن توضیح فردیدی از تفسیرهای دیگری از تاریخ غربی، که مقدمه‌ای بر تحلیل او از ناسیونال-سوسیالیسم در آلمان است، کوشش کرده است طرحی از ناسیونالیسم در ایران عرضه کند که در نهایت به اندازه دیدگاه فردیدی-هایدگری نادرست است. داوری بی آن که بتواند توضیحی از این گزاره اصلی نوشته خود بدهد، تکرار می‌کند که «در گذشته، در هیچ جا ناسیونالیسم وجود نداشته» و از این مقدمه تکراری این نتیجه تکراری تر را می‌گیرد که «چیزی به نام ملت یونان و ملت ایران و ملت عرب عنوان نشده است؛ ملت‌ها در دوره جدید به وجود می‌آیند». این تاریخ‌گویا دویست ساله است، «یعنی ملت به معنای جدید پیش از دویست سال سابقه ندارد». چنان که ملاحظه می‌شود او از تاریخ دویست ساله ناسیونالیسم نتیجه می‌گیرد که ملت هم تاریخی دویست ساله دارد (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۱۰۹).

اولین نکته‌ای که باید در این باب گفت این است که داوری در سه اثر مهم خویش در باب مفهوم ملت سخن گفته است؛ یکی در کتاب وضع کنونی تفکر در ایران و دیگری کتاب ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال و سومی ناسیونالیسم و انقلاب که سید جواد

طباطبایی صرفاً به یک اثر داوری در باب مسائل مربوط به «امر ملی» اشارات ناقص کرده است و تفاسیر نادرست از رویکرد داوری ارائه داده است. به سخن دیگر، برای فهم گفتمان و روایت یک فیلسوف یا اندیشمند ما نیازمند تمامی آثار او را به دقت واکاوی کنیم و «ادب پژوهش» ایجاد می‌کند که منظومه فکری او را در کلیتش و در نسبت با اجزاء آن مورد بازخوانی قرار دهیم و سپس تفسیر خویش از اندیشه او را ارائه کنیم. اما در آخرین کتاب سید جواد طباطبایی نشانی از این «ادب پژوهش» نیست ولی «اراده معطوف به نقد» در آثار طباطبایی موج می‌زند. البته در اینجا من قصد دفاع از داوری را ندارم زیرا آثار او خود گواهی بین بر اندیشه او می‌باشد و خود او زنده و حاضر است و یقیناً از من بهتر می‌تواند درباره فلسفه سیاسی خویش دفاع کند یا بر نقدهای وارده پاسخی درخور بدهد. اما من این مقدار را نوشتم تا بگویم که طباطبایی فهم درستی از آثار داوری ارائه نداده است و این قدری قابل تأمل است که فیلسوف ایرانشهری از تفسیر آثار یک متفکر معاصر ایرانی به زبان فارسی چنین دچار سوء تفسیر می‌گردد پس تفاسیری که او از آثار هگل و هایدگر و کانت و مستقالات عقلی در سنت فقهی/اصولی شیعه به زبان عربی می‌دهد تا چه حد می‌تواند صحیح و مبتنی بر فهم دقیق باشد؟! اما حال بینیم که داوری واقعاً در باب مسئله ملت و ناسیونالیسم چه گفته است و آیا صورتبندی او از ناسیونالیسم براساسی خلط مباحث است یا طباطبایی دچار مغالطه (در معنای فلسفی کلمه) شده است؟

داوری ۶۶ سال پیش از دو مفهوم «تعریف جدید» و «تعریف قدیم» یا «معنی جدید» و «معنی قدیم» برای صورتبندی نظری خویش در باب «امر ملی» استفاده می‌کند. (داوری، ۱۳۵۷. ۱۷۸) اما طباطبایی هیچ اشاره‌ای به این تمایز بنیادین نظری در روایت داوری نمی‌کند و حتی اشاره‌ای هم به این موضوع ندارد که مفهوم «قدیم در جدید» و «جدید در قدیم» در تفکر معاصر روشنفکری ایرانی پیشتر از او، هم لفظش و هم معنایش 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 هجوم شدید طباطبایی بر علیه شریعتی و داوری این است که خط سیر وامداری مفهومی خویش را پنهان کند. اما مهمتر از این نکته، این موضوع است که داوری از دو سنخ از امر جمعی در ایران سخن می‌گوید: یکی مفهوم *ملئ* است که او از آن به عنوان «تعریف قدیم» یاد می‌کند و آن را در مقابل *ملت* به عنوان «تعریف جدید» از امر جمعی ایرانیان قرار می‌دهد و اتفاقاً نکته ایی بسیار دقیق -

و حتی پیشگویانه- در باب نسبت و دیالکتیک این دو سنخ از امر جمعی ایرانیان می‌گوید که طباطبایی هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند و آن این است که این «سنخ قدیم از مله» که پس از مشروطیت به حاشیه رانده شده بود ممکن است دوباره در سپهر جامعه ایران ظهور کند و او این «ظهور مله» را اینگونه در سال ۱۳۵۶ توصیف می‌کند

متوجه می‌شویم که در معنی جدید عالم قدس حذف شده و البته که این تغییر کوچک و بی‌اهمیت نیست. با توجه به این اشاره، دیگر عجیب نیست که احساس بی‌وطنی ملازم با ناکامیهای ملی، بازگشتی به معنی و مضمون قدیمی [مله] را موجب شود (داوری، ۱۳۵۷. ۱۷۹).

بنابراین داوری موجودیت امر جمعی ایران را نفی نمی‌کند و تاریخ این امر جمعی را "دویست ساله" (طباطبایی، ۱۳۹۸. ۱۰۹) نمی‌داند، بل می‌گوید مله تاریخی قدیم دارد ولی «ملت ایران» تاریخی جدید دارد و تاریخ جدید نظام «ملت-دولت» یقیناً در جهان قدمت چند هزار ساله ندارد و «ملت-دولت» ایران هم بیش از یک سده و نیم قدمت ندارد. اما چرا طباطبایی دست به چنین تحریف شگفت‌انگیزی می‌زند؟ به نظر، این پرسشی است که باید درباره آن بیشتر اندیشید. زیرا تأمل در مورد این پرسش می‌تواند ما را در فهم طباطبایی به مثابه ایدئولوگ «امر ملی» مدد رساند. این سخن به چه معناست یا این سخن را چگونه می‌توان تفسیر کرد که دور از پیکارهای سیاسی فهم گردد و شاید به نوعی باب گفتگو را بگشاید؟ به نظر من، جامعه ایرانی در مواجهه با تمدن اروپایی دچار تحولات بنیادین شدیدی شد که داوری به بخشی از آن در نسبت با «امر جمعی ایرانیان» (ذیل دو مفهوم تعریف قدیم و تعریف جدید) اشاره کرده است و طباطبایی به نادرست مدعی است که داوری کوشش کرده است اثبات کند که «مله» ایران "قریب صد سال است که به وجود آمده است" (۱۳۹۸. ۱۵۲). داوری بین «مله» و «ملت» و نظام پادشاهی ممالک محروسه و نظام ملت-دولت تمایز قائل می‌گردد و آنچه قریب صد سال عمر دارد «ملت» در تعریف جدید و در قالب «ملت-دولت» است ولی طباطبایی این موضوع را - به دلیل اراده معطوف به نقد- درک نکرده است. اما پرسش کماکان برقرار است و آن این است که طباطبایی به چه معنایی ایدئولوگ «امر ملی» در ایران است؟ آیا ایدئولوگ بودن طباطبایی به معنای این است که گفتمان ایرانشهری او موجبات وحدت ملی در ایران را تحکیم می‌کند (همانگونه که برخی از مورخین ساده اندیش ایرانی که مقلد طباطبایی هستند و چنین ادعایی می‌کنند) یا تلاش‌های او منجر به سرکوب جامعه ایرانی با تنوعات و تکررات آن می‌گردد؟

من بر این باورم که ما در ایران سه سنخ از امر جمعی را شاهد هستیم که داوری به درستی به دو سنخ از آن اشاره کرده است ولی طباطبایی تلاش می‌کند صرفاً یک سنخ از امر جمعی در بستر جامعه ایرانی را برجسته کند و مدل خویش را به عنوان «امر ملی» (یعنی امر وحدت آفرین) به حاکمیت و برخی نیروهای سیاسی در جامعه ایران حُقنه کند. منظور من از سه سنخ از امر جمعی چیست؟ در ایران پس از مواجهه با تمدن اروپایی، جامعه ایران سه سنخ از امر جمعی را ذیل خویش خلق کرده است که هر کدام از این سنوخ اسطوره‌ها، الگوهای ذهنی، طرحواره‌های مفهومی، طرح‌های استعاره‌ای، جهان بینی‌های متفاوت و روایت‌های گوناگون از تاریخ و نحوه تکوین «خویش‌ن اجتماعی» ایرانی را دارند: امر جمعی به مثابه مله؛ امر جمعی به مثابه ملت و امر جمعی به مثابه پاترم.

به سخن دیگر، ما در ایران با سه فرم از امر جمعی روبرو هستیم که یکی ذیل مفهوم «مله» و دومی با مفهوم «ملت» و آخری با مفهوم «پاترم» قابل تحدید و تمییز از یکدیگر می‌باشند. البته در تاریخ معاصر ایران هر از گاهی ائتلافی بین نیروهای اجتماعی هر یک از این سنوخ از امر جمعی رخ داده است ولی برخی از اوقات هم یکی از این سنوخ تلاش کرده است نمایندگی آن دو دیگر را به زور به عهده بگیرد و امر جمعی را تمامیت خواهانه بر اساس نظام معنایی خویش تفسیر و تبیین بکند و مخالف را بیرون از دایره امر مشروع جامعه‌ی ایرانیان به تصویر بکشد. به عنوان مثال، در دوران پهلوی اول ما شاهد ائتلاف بین خوانش ناسیونالیسمی و باستان‌گرایانه از امر جمعی هستیم که «مله» ایران را به حاشیه می‌راند و داوری در وضع کنونی تفکر در ایران به درستی اشاره به امکان بازگشت نیروهای سیاسی-اجتماعی «مله» در ساحت حاکمیت جامعه ایران می‌کند ولی طباطبایی این تحلیل جامعه‌شناختی دقیق و بنیادین داوری را درک نمی‌کند و تلاش‌های او را به خطا به ناسیونال-سوسیالیسم هایدگر و هیتلر منتسب می‌کند. تأسیس جمهوری اسلامی، به عنوان شاهدهی دیگر از تاریخ معاصر ایران، با تکیه بر «مله» و حذف نیروهای اجتماعی «ملت ایران» و «پاترم ایران» ممکن شد ولی امروز پس از ۴۱ سال از تأسیس جمهوری اسلامی ما شاهد آن هستیم که نیروهای ناسیونالیستی و باستان‌گرایی (که هر کدام نظام معنایی خاص خود را دارند) دوباره در سپهر جامعه ایرانی سر برآورده‌اند و فشارهای بیشماری را به حاکمیتی که تلاش می‌کند تکرر امر جمعی ایرانی را ذیل «امر دینی» قرار دهد، وارد می‌کنند. به عبارت دیگر، گفتمان طباطبایی تلفیقی بین دو سنخ از امر جمعی جامعه ایرانی است: گفتمان مدرن و گفتمان باستانی یا تلفیقی از ناسیون و پاترم. در این رویکرد «امر دینی» (و

بخشی از مردم ایران) کاملاً استقلال خویش را از دست می‌دهد و به عنوان ماده صورت امر مدرن قرار می‌گیرد و از این روی است که «عمل نمایندگان مجلس اول» را، به زعم طباطبایی، می‌توان اسلامی تلقی کرد به این دلیل که آنها، در نگاه طباطبایی، توانسته بودند- نه در نظر، بل در ساحت عمل- شریعت را ذیل عقل مدرن اصلاح کنند و طباطبایی این مدرنیزه کردن شریعت اسلامی را "نظریه عام اصلاح دینی" می‌خواند و تمایز کانتی (طباطبایی، ۱۳۹۸. ۲۶۱) بین اخلاق و حقوق را بخشی از پروسه اصلاح دینی تحدید می‌کند و از این منظر به هایدگر می‌تازد و داوری را هم هایدگری می‌خواند و او را مسبب به حاشیه راندن نظریه عام اصلاح دینی خویش می‌داند. اما واقعیت این است که نمی‌توان امر جمعی سه گانه جامعه ایرانی را از منظر کانتی حل و فصل کرد و سوپژکتیویسم کانتی را به عنوان «چشم انداز وحدت ملی» صورتبندی کرد. طباطبایی تلاش می‌کند خود را روی قصه‌ی ایران در تمامیتش (باستانی، اسلامی، مدرن) عرضه کند و گفتمان ایرانشهری را به مثابه جامع سه سنخ از امر جمعی که انحصاراً می‌تواند «وحدت ملی ایران» را در مقام نظر صورتبندی کند به جامعه علمی تحمیل کند ولی واقعیت امر این است که جریان غالب جامعه ایران که ذیل «ملّه» (به مثابه امر دینی) تحدید می‌گردد در صورتبندی ایرانشهری سرکوب مفهومی (و تهی از محتوای وحیانی عقل) می‌گردد و خوانش طباطبایی از «امر مدرن» نیز با چالش‌های بنیادین از سوی مفسران عقل مدرن روبرو است. البته این بدین معنا نیست که خوانش او از «امر باستانی» نیز خالی از اشکال باشد ولی تلاش او برای یک سنتز جامع از سنوخ سه گانه جامعه ایرانی صرفاً در حد یک طرح ایدئولوژیک قرار می‌گیرد که موجب زایش پیکارهای سیاسی در سپهر جامعه ایرانی می‌گردد و آنچه ما نیازمند آن هستیم نوعی «بینش نو- سهروردیانه» است که بتواند این سه سنخ از امر جمعی در جامعه ایران را که نظام‌های معنایی متفاوت و متافیزیک مختلف دارد را ذیل یک وحدت استعلایی صورتبندی کند نه اینکه یکی را ارتقاء بدهد و نام آن را استعلاء بگذارد. این صورتبندی استعلایی در گفتمان ایرانشهری غایب است و رویکرد ستیزه جویانه‌ی طباطبایی در ساحت امر اجتماعی نیز خود دامن به نوعی تفرقه- و نه وحدت- می‌زند که نشانه‌های آن در روایت ملت، دولت و حکومت قانون به وفور قابل مشاهده است.

۴. مستقلات عقلی و حقوق طبیعی

در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت طباطبایی بحث موجزی در باب «مستقلات عقلی» دارد و می‌نویسد

درباره این که آیا در اسلام «حقوق طبیعی» شناخته شده بود یا نه نظر واحدی وجود ندارد. کسانی مانند ناصر کاتوزیان «مستقلات عقلی» در اصول فقه را همان حقوق طبیعی دانسته‌اند. به نظر من، مستقلات عقلی ربطی به حقوق طبیعی ندارد و این جا نوعی خلط میان دو مفهوم متفاوت صورت گرفته است. از آن جا که این بحث ربط چندانی به تفسیر من از مسیحیت و اسلام ندارد وارد آن نمی‌شوم. در میان حقوقدان‌های ایرانی، که بیشتر مفسران قانون هستند، شمار آن‌هایی که آشنایی اجمالی با مباحث مهم فلسفه حقوق دارند بسیار اندک است. از این رو، انتظار نمی‌رود که به این زودی‌ها حقوقدان‌ها بتوانند وارد این مباحث شوند و سخن جدی در این مباحث از آن‌ها صادر شود (۱۳۹۸، ۲۱۸-۲۱۷).

طباطبایی در اینجا به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن مسئله «مستقلات عقلی» است که او آن را ذیل «اصول فقه» مورد خوانش قرار می‌دهد و سپس بحث فلسفه حقوق را مطرح می‌نماید و مدعی می‌شود که مستقلات عقلی ربطی به گفتمان «حقوق طبیعی» ندارد و کسانی که (به عنوان مثال: ناصر کاتوزیان) مستقلات عقلی در اصول فقه را «همان» حقوق طبیعی دانسته‌اند درک درستی از این دو مفهوم و «بی‌ربطی» این دو مقوله نسبت به هم نداشته‌اند و از همه مهم‌تر طباطبایی بر این باور است که «این بحث» ربط چندانی به «تفسیر» او از مسیحیت و اسلام ندارد. البته طباطبایی برای این که بحث خویش در باب «بی‌ربطی» مستقلات عقلی و حقوق طبیعی را مستند و مستدل کند اشاره‌ای به سید مصطفی عدل ملقب به منصورالسلطنه (تولد ۱۲۶۱ در محله انگج تبریز - وفات ۱۳۲۹ در تهران) می‌کند تا «بی‌ربطی» منابع قدیم فقهی در نسبت با فلسفه حقوق مدرن را اثبات کند و سپس نظام حقوقی مدرن را از منظر فلسفی مساوق با «عقل عقلائی» صورتبندی کند. او در هر جمله مفروضات سترگی را بدیهی می‌انگارد و هیچکدام از گزاره‌های اصلی را مورد نقد و بررسی قرار نمی‌دهد ولی هر کدام از این مباحث مقدماتی جدی دارد که بی‌التفات به آنها نمی‌توان مباحث فلسفی در حوزه حقوق و فقه را مطرح و پایان یافته تلقی کرد. حال اجازه دهید به نکته طباطبایی بازگردیم. او می‌گوید

در اواخر سال ۷۰ خورشیدی، که استاد ... حسن افشار به دنبال چندین سال اقامت در پاریس به ایران برگشته بود، شبی در مهمانی خانه شادروان ابوالقاسم گرجی، استاد فقه و اصول دانشکده، این داستان را تعریف کرد. استاد افشار می‌گفت که از منصور السلطنه عدل، یکی از حقوقدان‌هایی که در تدوین قانون مدنی شرکت داشته‌اند پرسیده بوده است که چرا صورت مذاکرات تدوین قانون مدنی در دسترس نیست. پاسخ منصور السلطنه این بود که 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، بدین سان، قانون قدیم را برابر مقتضیات زمان و مکان علم حقوق جدید توضیح دهند (۱۳۹۸. ۲۲۳).

به سخن دیگر، استاد منصور السلطنه دلیل سوزاندن «صورت مذاکرات حقوقی» را به استاد حسن افشار چنین بیان می‌کند که حقوقدان‌ها و قضات برای تفسیر قانون مدنی کشور - که طباطبایی آن را نظریه عام اصلاح دینی می‌نامند و می‌گوید "می‌توانم گفت: اسلامی بود" (۱۳۹۸. ۲۴۸) - دیگر به منابع قدیم فقهی رجوع نکنند، بل به «اصول» حقوق جدید برگردند. طباطبایی می‌خواهد بگوید که این روایتی برای توجیه (۱) سوزاندن صورت مذاکرات قوانین مدنی کشور است و (۲) چون مستقلات عقلی در اصول فقه «همان» حقوق طبیعی نیست و «ربطی» به حقوق طبیعی ندارد و اینهمان دانستن آن‌ها «خلطی مفهومی» می‌باشد پس «اصول» در چارچوب فلسفه حقوق جدید امری جهانشمول و «اصولی طبیعی» هستند. بنابراین هم سوزاندن صورت مذاکرات که راوی آن منصورالسلطنه از طریق حسن افشار بوده است امری پسندیده و مشروع باید تلقی گردد و اینکه طباطبایی خود آن را شنیده است و برای جامعه ایرانی نقل می‌کند تا بدین ترتیب «اسلامی بودن» بنیان‌های حقوقی نظریه عام اصلاح دینی خود را معتبر بنماید و همچنین مبتنی بر چنین روایت‌های سستی نقدهای روشنفکران دینی را (۱) هم باطل و هم (۲) حرکتی ارتجاعی به «منابع قدیم فقهی» صورت‌بندی کند. اما واقع مسئله در اینجا چیست؟ آیا صورت‌بندی طباطبایی از مسئله «مستقلات عقلی» درست است یا قابل نقاش و مناقشه می‌باشد؟

اولین نکته‌ای که می‌توان در باب صورت‌بندی مقوله «مستقلات عقلی» در روایت طباطبایی گفت این است که مستقلات عقلی به مثابه یک مقوله در بستر «اصول فقه» قرار نمی‌گیرد، بل در اصول فقه از «مستقلات عقلی» برای مفصل‌بندی مسائل فقهی استفاده می‌گردد. اما محل طرح «مستقلات عقلی» به صورت تاریخی در سنت تفکر اسلامی در

«بستر کلام اسلامی» است و این نکته از آن منظر مهم است که بحث مستقلات عقلی صرف یک بحث «شرعی-تکلیفی» نیست بل مقوله ای از جنس اندیشه انسانی است که ربط وثیقی با طرح مقولات عقلی در ساحت حیات بشری به معنای متعارف آن دارد. نکته دوم این است که طباطبایی بدون این که به ما بگوید «مستقلات عقلی» چیست به این موضوع پرداخته است که این مقوله «ربط-ی» به حقوق طبیعی در سنت رومی-اروپایی-مسیحی ندارد. اولین نقدی که در این بستر می‌توان به طباطبایی وارد دانست، این است که «ربط» یا «بی-ربطی» را چگونه می‌توان نسبتش را تعیین کرد؟ آیا ربط اینکه حقوق طبیعی و مستقلات عقلی دو مفهوم متفاوت هستند مبتنی بر عقل به مثابه یک داور جهانشمول و بی‌سیاق‌مند بی‌تاریخ است یا طباطبایی از منظر «عقلی‌کانتی» بی‌ربطی این دو مفهوم را برای ما تقریر می‌کند؟ دومین نقدی که می‌توان بر این صورتبندی وارد کرد این است که اساساً «مستقلات عقلی» چیست که «اینهمانی»- در نسبت با حقوق طبیعی- بر آن اطلاق نمی‌گردد؟

مستقلات عقلی یعنی مقولاتی که «عقل» مستقل از وحی می‌تواند آنها را درک کند و به صورت مفهومی صورتبندی کند و اگر به این سیاق برانیم و به مقوله «حقوق طبیعی» نظر بیافکنیم، آنگاه این پرسش می‌تواند مطرح گردد که «حق طبیعی» چگونه قابل دریافت است؟ به سخن دیگر، اگر حق طبیعی به عنوان یک مقوله خارج از «چارچوب سنت دینی» توسط بشر قابل دریافت بوده است و سپس در کنار منابع حقوقی دینی در سنت اروپایی مورد استناد قرار گرفته است، آنگاه آیا نمی‌توان پرسید که این دریافت براساس چه منبعی بوده است؟

آیا حقوق طبیعی ذیل مقولات عقلی قرار نمی‌گیرد؟ آیا نمی‌توان حقوق طبیعی را به مثابه یکی از ساحت‌های مستقلات عقلی صورتبندی کرد و آنگاه آن را جزئی از مستقلات عقلی در نظر گرفت؟ طباطبایی مدعی است که این نوعی «خلط مفهومی» است ولی او اصلاً این بحث را مطرح نمی‌کند که آنچه او "اصول حقوق جدید" (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۲۲۳) می‌خواند بر پایه کدام خوانش از عقل است؟ به عبارت دیگر، آیا مبنای «اصول» حقوق جدید تابع «عقل» به معنای عام آن است یا ذیل چارچوب مفهومی تاریخ‌مند از «عقل» هست که در این فرم از عقلانیت «متفاوت» از «عقل» در «مستقلات عقلی» در سنت تفکر اسلامی است؟ او به گونه‌ای سیر تحولات حقوقی از مشروطه تا عصر پهلوی و استاد حسن افشار را روایت می‌کند که خواننده چنین بپندارد که منابع «قدیم» فقهی خالی از

مؤلفه‌های حقوق طبیعی بودند و مستقلات عقلی هم تهی از «عقل جدید» بودند و این «اصول حقوق جدید» هم برآیند «عقل عقلانی» حقوقدان‌هایی بود که "در تدوین قانون مدنی شرکت" (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۲۲۳) داشتند و بدون توجه به ظرافت‌های فلسفی و فلسفه حقوق توانسته بودند حقوقی اسلامی بر مبنای اصول حقوق جدید پایه‌ریزی کنند و ایران را در آستانه مدرنیته قرار دهند که این پروژه بناگاه توسط روشنفکران دینی شناخته نشد و ایران در ورطه انحطاطی عمیق تر فرو رفت. اما آیا این روایت مستند است یا مبتنی بر نوعی «تاریخننگاری اوهامی» است؟ برای راستی - آزمایی روایت طباطبایی می‌توان به متن خود او ارجاع داد و صحت تقریر او از «مستقلات عقلی» و «عقلایی بودن» اصول حقوق جدید و بالتبع «غیرعقلایی بودن» مستقلات عقلی را سنجید.

طباطبایی در آغاز «جستار سیزدهم» در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون می‌گوید "داوری راه سهل و ساده را برگزیده تا بتواند حرف خود را به کرسی بنشانند" (۱۳۹۸-۲۴۹) ولی هیچ اشاره‌ای به ساحت «نقد عقل مدرن» داوری نمی‌کند و چنین قصه را روایت می‌کند کأنه داوری تمایز بین «قانونگذاری» در «ساحت تکوین» و قانونگذاری در «ساحت تشریح» را نمی‌داند و قریب به شانزده صفحه از کتاب را به ندانستن این تمایز در اندیشه داوری اختصاص داده است. اما طباطبایی همزمان نکته مهمی را مورد استتار قرار داده است و آن گزینش «عقل کانتی» - به مثابه اُس و اساس چارچوب متافیزیک اصول حقوق جدید - بر دیگر صورت‌های «عقل» در دیگر سنت‌های عقلانی در جهان است که او بدون استدلال مفروض و مساوق با امر جهانشمول گرفته است؛ حال آنکه عقل کانتی یکی از صورت‌های خردورزی است و نه تنها صورت عقل کما هو عقل. البته او به صراحت به این «گزینش متافیزیکی» خویش اشاره نکرده است، بل ذیل «استراتژی استتار» موضع خود را مبرهن کرده است. طباطبایی می‌گوید

"... داوری دریافتی از استقلال قلمرو مناسبات سیاسی [نداشت] ... [و] ... این یکی از مهم‌ترین ایرادهای بی‌اعتنایی به تمایزهای حوزه خصوصی و عمومی، و اخلاق، حقوق و سیاست بود که به ... داوری وارد است" (۱۳۹۸، ۲۶۳).

طباطبایی بر چه اساسی این سخن را می‌گوید؟ در سرتاسر اثر اخیر خویش او بره‌ایدگر می‌تازد ولی به خواننده نمی‌گوید که مبنای تحدید «عقل عقلانی» که او آن را اساس نظریه عام اصلاح دینی در اسلام قرار داده است، چیست؟ آیا این «عقل عقلانی» مبتنی بر ایده «عقلانیت جهانشمول» است یا صورتی از صور عقل یوروستریک است؟ البته که طباطبایی

با بر ساخت مفهوم «عقل عقلانی» می‌خواهد این نظر را القاء کند که داوری هایدگری می‌اندیشد و هایدگر هم فیلسوف نازیسم بوده است - پس مخالفت داوری با نظریه عام اصلاح دینی در اسلام طباطبایی نیز ناشی از تأیید داوری از خودکامگی در برابر حکومت قانون است - و در نتیجه مفهوم «عقل عقلانی» از موضع عقل عملی و صورتی از امر عقلانی جهانشمول است. اما آیا واقعا مسئله اینگونه است و به این سادگی قابل صورتبندی تئوریک است؟ در هیچ جای ملت، دولت و حکومت قانون ما اشاره ای مستدل به ایمانوئل کانت نمی‌بینیم ولی از واژه «فلسفه حقوقی» بارها استفاده شده است. اما مشخص نیست که چارچوب نظری «فلسفه» حقوقی که او مبتنی بر آن نظریه عام اصلاح دینی خویش را «اسلامی» می‌نامد چیست؟ شاید خالی از لطف نباشد که در اینجا به «فلسفه حقوق» نظریه عام اصلاح دینی طباطبایی نیز اشاره ای بشود. زیرا او در نقد روشنفکری دینی می‌گوید

به نظر من، ... روشنفکری دینی نتوانسته است التفاتی جدی به [این مسئله داشته باشد که] ... بسط شریعت در ... هر سه دین وحیانی ... به صورت‌های متفاوتی انجام شده است ... «فلسفه دین» روشنفکری دینی «فلسفه ای» است که از مسیحیت گرفته شده و به همین دلیل موضع روشنفکری دینی پیوسته در بیرون قلمرو دین در معنای سستی آن قرار داشته است. در اسلام ... شرع از اهمیت خاصی برخوردار است و، در این ... دین، هیچ اصلاحی نمی‌تواند اصلاح دینی در مسیحیت را مبنای فهم دینی قرار دهد (۱۳۹۸، ۲۱۹).

بنا بر خوانش طباطبایی، نظریه اصلاح دینی روشنفکری دینی مبتنی بر «فلسفه ی» است که با چارچوب دیانت اسلام سازگاری ندارد ولی او نمی‌گوید، به عنوان مثال، فلسفه ی دین روشنفکری چون عبدالکریم سروش چیست؟ در کتاب پرسش از امکان امر دینی بیژن عبدالکریمی (۱۳۹۷) به دقت مبانی فلسفی سروش (و روشنفکری دینی) را صورتبندی کرده است و آن را ذیل «سوژکتیویسم کانتی» قرار داده است ولی طباطبایی اشاره‌ای به سوژکتیویسم و امداری خویش به «بینش کانتی» نمی‌کند. اما روشنفکری دینی را به دلیل امداری فلسفه ی دینش به سنت مسیحی تخطئه می‌کند و می‌گوید که غایت روشنفکری دینی نظریه اصلاح دینی در اسلام بر اساس ایده پروتستانتیسم است و این نظریه در عمل شکست خورده است و دلیل آن «فلسفه ی دین» روشنفکری دینی است که «فلسفه اش» اسلامی و سازگار با مبانی دین اسلام نیست. اما واقعیت امر این است که روشنفکری دینی تصویری سوژکتیویستی / کانتی از دین دارد و این سخن بدین معناست که «شئی فی نفسه»

در فلسفه کانت توسط عقل قابل صورتبندی نیست و از این روی است که عبدالکریم سروش در رؤیاهای رسولانه تفسیری کانتی از دین اسلام و وحی ارائه می‌دهد. حال پرسش اینجاست که آیا طباطبایی که بر «فلسفه ی دین» روشنفکری دینی بواسطه مسیحی بودن فلسفه آنها نقد وارد می‌کند، خود دارای «فلسفه ی حقوق» غیرمسیحی/ غیراروپایی/ غیرسوپرکتیویستی است؟ پاسخ به این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که او نظریه اصلاح دینی روشنفکری دینی را به ضرر «وحدت ملی ایران» می‌داند و «نظریه عام اصلاح دینی» خویش را به عنوان «نص چهارم» و مَقومّ ایران‌شهر می‌داند. در «ملاحظات درباره دانشگاه» طباطبایی در نقد سروش می‌نویسد

... ولی از آن میان یکی نیز بود که خیالات خود را در زورق‌های نثر مسجع، لفافه عرفان مولوی، زیر پوشش دلق زرق زهد سیاست زده امام محمد غزالی و ... بیان می‌کرد، دانشگاه را از «بازار عطاران» قیاس می‌گرفت و گمان می‌کرد که از دانش باید عَطِر عرفان به مشام رسد. بدیهی است که این تصور، که دانش و دانشگاهی بویی دارد، از توهم‌های ناشی از دیدگاه ایدئولوژی در تولید دانش است (طباطبایی، ۱۳۹۸ا، ۱۵).

اما طباطبایی اشاره ایی به سوپرکتیویسم سروش و صورتبندی کانتی سروش از معرفت دینی در ساحت اسلام نمی‌کند و این «سکوت متدولوژیک» پرسشی پیش روی ما می‌گشاید که سنخ فلسفه حقوقی که او از آن با مفهوم «عقل عُقلانی» یاد می‌کند چیست؟ در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون طباطبایی اشاره ایی نغز ولی موجد به تمایز بین «اخلاق» و «حقوق» می‌کند که او این نغز معرفتی تمایز را به عقل عُقلانی معماران مشروطه در ایران نسبت می‌دهد که مخالفان آنها درک درستی از این تمایز نداشتند. او می‌نویسد

این بی‌اعتنایی به دو قلمرو متمایز اخلاق و حقوق یک پی‌آمد بسیار مهم دارد که کما بیش همه مخالفان مشروطیت نسبت به آن بی‌توجه بودند. از ویژگی‌های نوشته‌های سیاسی کهن ناروشن بودن مرزهای حوزه عمومی و خصوصی است (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۲۶۱).

البته در این فراز او از دو تمایز می‌گوید و آنها را با هم خلط می‌کند: تمایز بین اخلاق و حقوق و دیگری تمایز بین حوزه عمومی و حوزه خصوصی. به سخن دیگر، تمایز بین اخلاق و حقوق مساوق با تمایز بین حوزه عمومی و حوزه خصوصی نیست و اساساً

سیاست در عصر پسامدرن اینگونه تمایزات را در عرصه قانونگذاری به رسمیت نمی‌شناسد و در همتندگی اقالیم خصوصی و عمومی و پیچیدگی اخلاق و حقوق در ساحت زندگی جامعه‌ی دیجیتالیزه با این شیوه از صورتبندی تئوریک قابل مفهومپردازی نیست. اما بگذارید از این بحث عجالتاً عبور کنیم و به نکته اصلی بحث طباطبایی پردازیم و آن مبانی فلسفی «فلسفه حقوق» نظریه عام اصلاح دینی او برای دیانتی مبتنی بر شریعتِ همچون اسلام است. او قائل به تمایز بین دو قلمرو «اخلاق» و «حقوق» است و این تمایز را به «عقلِ عُقلائی» نسبت می‌دهد ولی واقع امر این است که تمایز بین «امر حقوقی» و «امر اخلاقی» منتج از عقلِ عُقلائی نیست، بل حاصل نگاه کانتی به تمایز بین «نومن» و «نومن» است. به سخن دیگر، همانگونه که «فلسفه ی دین» سروش «فلسفه ای» است که مبتنی بر نگاه سوپزکتیویسم کانتی است، به همان اعتبار «فلسفه ی حقوق» طباطبایی «فلسفه ای» است که از عقلانیت سوپزکتیویسم کانتی و سنت یوروستریکی بدون اجتهاد به عاریت گرفته شده است و به همین دلیل موضع حقوقی-دینی طباطبایی کماکان در بیرون از قلمرو جهانبینی اسلامی در معنای کلان و انتولوژیک آن قرار گرفته است و دقیقاً به همین دلیل نمی‌تواند مبنای نظریه ایی عام برای «اصلاح دینی» در ساحت معرفتی دیانت دینی همچون اسلام قرار گیرد. زیرا نظریه ایی می‌تواند درون-دینی باشد که پرسش از «معرفت دینی» را ابتدا مطرح کرده باشد و به ما بگوید که مبانی معرفت دینی چیست و چگونه می‌توان چارچوب‌های نظری «تحول اجتهادی» در تفکر اسلامی را احیاء کرد و این از طریق فلسفه حقوق کانتی (بدون دخل و تصرف در فلسفه کانت بر اساس مبانی انتولوژیک و ایستمولوژیک و الهیاتی دیانت اسلام) ممکن نیست؛ یعنی ظرف و مظروف بدون التفات به مبانی قابل تصرف نیستند و طباطبایی کماکان بیرون مستقر شده است و بیرون یوروستریک را درون دین صورتسازی می‌کند.

به عبارت دیگر، سروش و طباطبایی از منظر فلسفی ذیل «سوپزکتیویسم کانتی» قرار می‌گیرند و به این اعتبار هر دو "در بیرون قلمرو دین در معنای سنتی آن قرار" (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۱۹) دارند. اما هنوز یک پرسش بنیادین بی پاسخ مانده است و آن مفهوم «مستقلات عقلی» در روایت طباطبایی است. به تعبیر دقیق تر، چرا طباطبایی مستقلات عقلی در سنت فکری اسلامی را بیرون از دایره «حقوق طبیعی» می‌داند و آن را ناکارآمد برای فهم تحولات تاریخی جدید صورتبندی می‌کند؟ به نظر من، طباطبایی «مستقلات عقلی» را در دایره «فلسفه حقوق کانتی» تحدید کرده است و سپس می‌گوید مستقلات عقلی به «حقوق

طبیعی» ربطی ندارد ولی مشکل اینجاست که «عقل» مکنون در روایت «مستقلات عقلی» عقلانیت کانتی نیست که دسترسی به شئی فی نفسه نداشته باشد، بل سنخ دیگری از عقل است که با مفاهیم برآمده از منظر سوپراکتیویسم قابل تبیین نیست و نمی‌شود با خطابه و جملات مسائل بنیادین نظری را تسویه شده محسوب کرد. این سخن بدین معناست که مستقلات عقلی ساحتی از ساحات عرف است و عرف نه «سکولاریزاسیون» است و نه «عرفی کردن دین». عرف به معنای «فهم متعارف بشری» است که یکی از ساحات عقل انسان در مواجهه با جهان بیرونی و زندگی روزمره (و درک بدیهی منطق زندگی بسیط بشری) که در سیر تحولات انسانی، ساخت و ساختمانش دگرگون گشته است و بسیار گسترده و بیکران شده است. عرف به معنای فهم متعارف زیرمجموعه «معرفت دینی» است ولی پرسشی که باید در اینجا مطرح کرد، و طباطبایی اصلاً به آن نمی‌پردازد (و صرفاً می‌گوید مستقلات عقلی ربطی به حقوق طبیعی ندارد)، این است که معرفت دینی از چه اقالیمی متشکل شده است و بازسازی «اجتهاد دینی» که ساحات عمومی و خصوصی و اخلاقی و تنظیم روابط حقوقی انسان (با توجه به مقتضیات زمان اجتماعی و مکان اجتماعی و نه صرفاً مقتضیات زمان و مکان کما یقال فی فقه و اصول) در بستر زندگی روزمره چگونه امکانپذیر است؟ به عبارت دیگر، برای فهم تفکر دینی در اسلام ما نیازمند درونی کردن نظام معنایی مسیحیت یا نظام حقوقی در فلسفه کانت نیستیم، بل نیازمند بازسازی مؤلفه‌های احیاء اجتهاد مبنای معرفت دینی هستیم که نمونه اعلائی این بازسازی در چارچوب معرفت دینی هفتگانه علامه جعفری به ظهور رسیده است.

علامه جعفری سخن از هفت اقلیم علمی، فلسفی، شهودی، اخلاقی، حکمی، عرفانی و مذهبی می‌زند و می‌گوید هنگامی که این اقالیم هفتگانه که در تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و سنت‌های فکری بشری تطورات بنیادینی داشته اند بصورت منسجم در یک نظام مفهومی جامع (و نه دیسیپلینز) صورتبندی گردند، آنگاه به این نوع از معرفت می‌توان «معرفت دینی» اطلاق کرد و این سخن بدین معناست که برای داشتن نظریه‌ای که بتواند جامعیت «دینی» داشته باشد صرفاً به ساحت مستقلات عقلی در ذیل «فقه» نمی‌توان بسنده کرد بل باید مفهوم «احیاء اجتهاد نظری» را مورد بازسازی در نسبت با اقالیم هفتگانه قرار داد و این کوشش «جامع غیر دیسیپلینز» در طباطبایی دیده نمی‌شود. به دیگر سخن، تحدید مدرنیته ایرانی نیازمند فهم بنیادین تری از دین و معرفت دینی و مستقلات عقلی و جایگاه عرف در آن می‌باشد که چنین پروژه‌ای در روایت طباطبایی تاکنون رویت نشده است.

۵. سخن پایانی

طباطبایی در «ملت، دولت و حکومت قانون» تلاشی سترگ به خرج داده است تا فلسفه سیاسی مشروطیت را ترسیم و تدوین کند و آن را چون پادزهری بر ضد اسلامگرایی بر ساخت کند. در خوانش طباطبایی "جنبش مشروطه خواهی مردم ایران" (۱۳۹۸: ۲۳) با آن که در «عمل» پیروز شد ولی "نتوانست نظریه پردازان فلسفه سیاسی خود را پیروانند" (۱۳۹۸: ۲۳) و همین خلأ در قلمرو نظر راه را بر سلفی‌گری سازمان‌های اسلام‌گرای با ایدئولوژی‌های التقاطی، مانند "سوسیالیست‌های خداپرست ... " (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۳) هموار کرد تا اینکه

... نخستین کسی که توانست از همه امکاناتی که این آشوب ذهنی در اختیار او می‌گذاشت بهره‌برداری کند ... علی شریعتی بود که نه جامعه شناس بود، نه مارکسیست، اما خطابه‌های او، که ژرفای خلأ فکری آن‌ها با عمق فاجعه عقب ماندگی جهان سومی پهلو می‌زد، اگر بتوان گفت، تجسدی مسخ شده ... بود که در وجود فعال سیاسی مخالف خوان آشوب طلب او تثلیث رقت انگیزی را می‌آفرید و با همین جاذبه رقت انگیز از ساده دلان همه گروه‌های اجتماعی دل می‌برد (۱۳۹۸: ۲۴).

به عبارت دیگر، تلاش طباطبایی بر این است که فلسفه سیاسی مشروطه را به عنوان «نظریه عام اصلاح دینی» تدوین کند تا بتواند تمایلات سلفی‌گری موجود در ایدئولوژی‌های التقاطی اسلامگرایی را که وحدت سرزمینی ایران را دستخوش مخاطرات بنیادین کرده‌اند، بگیرد. زیرا روشنفکری دینی با بر ساخت نظریه «انقلاب مشروعه» باعث شده است تمامی دستاوردهای تمدنی مشروطیت به فنا برود و به دلیل

... بی خبری سیاست گذاران ایران در دو دهه اخیر، ... ایران دستخوش دو خطر عمده فروری از درون و تهدیدهای قدرت‌های منطقه‌ای، تورکستان و عربستان [شده] است. ... اگر ایران نتواند با تکیه بر کشورهای وارث تمدن ایرانی اتحادیه‌ای از این کشورها فراهم آورد، و اگر عربستان بتواند با تکیه به روایتی از اسلام وهابی وحدتی میان کشورهای این منطقه ایجاد کند، خاورمیانه، آسیای میانه و قفقاز و ماورای آن را دستخوش تنش‌های عمده‌ای خواهد کرد. اگر ائتلاف عربی-تورکی، در صورت نو عثمانی آن، قدرت بگیرد، یکی از پی آمدهای آن می‌تواند تبدیل شدن ایران به «مستعمره» اقتصادی چین و کشور تحت الحمایه سیاسی روسیه باشد. اگر این‌ها و

نکته‌های بسیار دیگری مورد توجه [قرار] نگیرد روند انحطاط ایران به کمال خواهد رسید ... (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳۰۹).

البته برخی از نکات مندرج در باب قفقاز، آسیای مرکزی، نقش اسلام وهابی در اوراسیا را من پیشتر در پنج کتاب «تحولات در قفقاز شمالی و تأثیرات آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۹۴)، «ایران فرهنگی، فرصت‌ها و چالش‌های ایران در تاتارستان» (۱۳۹۴)، «نگاهی مردم شناسانه به چین و روسیه در جغرافیای سیاسی ایران» (۱۳۹۵)، «پوشکین و شیخ الاسلام دربند: روابط ایران و روسیه در ژئوپلتیک نوین اوراسیا» (۱۳۹۴)، «وهابیت و خشونت گرایی اسلامی از منظر جامعه شناختی: نگاهی به آینده روابط ایران و عربستان سعودی» (۱۳۹۵) تشریح کرده ام ولی مقدماتی که طباطبایی می‌چیند این است که سنت روشنفکری دینی با رویکرد اسلام‌میس (بخوانید سلفی گری شیعی) موجبات انحطاط ایران را فراهم آورده است. اما طباطبایی هیچ تحلیلی در باب فاصله تدوین قانون مشروطیت در مجلس اول و تأسیس سلسله پهلوی تا ۱۳۵۷ به ما ارائه نمی‌دهد و صرفاً به این نکته بسنده می‌کند که "مخالفتان و موافقان ... خلطی میان مشروطیت با سلطنت ایجاد [کرده بودند] ... [و هردو] ... به آن خلط دامن می‌زدند" (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۵۰). اما نکته اینجاست که فرمان مشروطیت در ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ توسط مظفرالدین شاه قاجار به امضاء رسید و رضا شاه پهلوی در ۴ اردیبهشت ۱۳۰۵ در کاخ گلستان تهران تاجگذاری کرد و محمدرضا شاه پهلوی در ۲۶ دی ۱۳۵۷ ایران را ترک کرد و از روز صدور فرمان مشروطیت تا خروج پهلوی دوم از ایران ۷۲ سال سپری گشت ولی طباطبایی هیچ تحلیلی در باب پنجاه و دو سال - از روز تاجگذاری رضا شاه تا خروج محمدرضا شاه از ایران - حکومت پهلوی به ما ارائه نمی‌دهد و صرفاً تاریخ را با ارجاع به «ایده‌های مطرح شده» توسط آل احمد، شریعتی و داوری تبیین می‌کند و آنها را متهم به "تصفیه حساب با سلطنت از طریق مشروطیت" (۱۳۹۸: ۵۱) معرفی می‌نماید. اما در ساحت علوم اجتماعی ما می‌آموزیم که تاریخ صرفاً مبتنی بر «ایده‌ها» تحول پیدا نمی‌کند و تاریخ معاصر ایران نیز صرفاً با ارجاع به ایده‌های متفکرانش قابل تفسیر نیست، بل ما نیازمند فهم دقیق مناسبات تولیدی در ایران و نسبت آن با معادلات سرمایه در جهان و در ربط با نظام کلان جهانی و معادلات سرمایه داری و تعادل قوای سیاسی بین قدرت‌های جهانی در دوران جنگ سرد و وضع کنونی جهان هستیم. به عبارت دیگر، تحولات جامعه ایران را نمی‌توان صرفاً با ارجاع به نوشته‌های جلال آل احمد و امیرحسین آریانپور تشریح کرد بی آنکه از نقش کلیدی

«حکومت» در دوران پهلوی - توازن نیروها هم در داخل جامعه ایران و هم در سطح منطقه‌ای و هم در نسبت به آرایش ژئوپلیتیکی نظام بین الملل - حتی یک جمله بر زبان نیاوریم و نگوییم، سلباً یا ایجاباً، حکومت پهلوی چه گام‌هایی در جهت محدود کردن "اراده شاه [به عنوان] منشاء قانون" (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۰۶) که اساسی‌ترین ایده فلسفه سیاسی مشروطیت بود در طی پنج دهه برداشته بود؟ به سخن دیگر، به جای اینکه بگوییم شیخ فضل الله نوری و داوری باعث به فنا رفتن «ایده بنیادین مشروطه» گشتند، باید مبتنی بر رویکرد جامعه‌شناسی سیاسی و تحلیل فلسفه سیاسی به این پرسش پاسخ دهیم که دوران پهلوی چگونه جامعه ایران را از بنیان‌های تحدید قدرت مبتنی بر فلسفه سیاسی مشروطه دور کرد تا اساساً بحث تقسیم قوا به مثابه یک «رویه حقوقی نهادینه شده» در جامعه ایران تا اطلاع ثانوی ناممکن و دسترس نیافتنی گردد؟

نکته مهم دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد و باید بیشتر در باب آن تأمل کرد نظریه عام اصلاح دینی طباطبایی در مقایسه با نظریه پروتستان‌تیسیم روشنفکری دینی است و مقارنه این دو با چهار نظریه رقیب «ولایت فقیه» (در خوانش‌های اسلامگرایی فقاهتی) نظریه «احیاء دین» و «نظریه حکمت و حکومت» (حائری) و «نظریه هفتگانه معرفت دینی» (علامه جعفری) که هر کدام از منظری خاص به حکومت و مسئله قانون‌گذاری و نقش «ملت» می‌پردازند. البته طباطبایی به هیچ وجه به «تأثیر مشروطیت» در نحله‌های رقیب اشاره‌ای نمی‌کند و این گونه وانمود می‌کند که مشروطه خواهی در هیچ کدام از نظریات رقیب حضور معنادار ندارد و او اساساً تنها سخنگوی سنت فلسفی مشروطه خواهی در ایران است. یقیناً این مدعا قابل مناقشه است ولی تمایز بین «جنبش» و «انقلاب» در نسبت با مفهوم مشروطیت - که یادآور دو مفهوم «نهاد» و «جنبش» شریعتی است - از نظر مفهومی قابل تأمل است و می‌توان از آن برای فهم و تحلیل جنبش‌های مطالبه‌گر مردم ایران در وضع کنونی استفاده کرد.

آخرین نکته این است که طباطبایی بین «سلفی‌گری» و «اسلامگرایی» هیچ تمایز بنیادینی قائل نگشته است و این موجب گردیده است که مشروطه خواهی و اسلام‌یسم را مانند دو «دشمن» مفهومی کند و از این مهم غافل گردد که این دو رویکرد از منظر فلسفی متضاد یکدیگر نیستند، بل هر دو مبتنی بر ایده «سوژه وارگی» هستند و از این مهم تر اینکه اسلام‌یسم دارای گرایش‌های متنوعی در سپهر اندیشه ایرانی است: اسلام‌یسم با خوانش فقاهتی، اسلام‌یسم با خوانش لیبرالی، اسلام‌یسم با خوانش سوسیالیستی، اسلام‌یسم با

خوانش دموکراتیک و اسلام‌یسم با خوانش سلفی (نه سلفی‌گری و انتحاری). طباطبایی بدون در نظر گرفتن ظرافت‌های مفهومی بین این گرایش، همگی را ذیل یک جریان قرار می‌دهد و تلاش می‌کند مشروطه خواهی را آنتی‌تز این جریان‌های فکری منبعث از اسلام‌یسم قرار دهد، در حالی که اسلام‌یسم با هر چهار خوانش فقهاتی، لیبرالی، سوسیالیستی و دموکراتیک با نوعی از مشروطه خواهی نسبت تاریخی و فلسفی عمیق دارد که جای بحث درباره آنها در دفتری دیگر خواهد بود ولی نباید از نظر دور داشت که طباطبایی از «ملیت» یک «دیانت جدید» می‌سازد ولی بنیان اصلی بحث او ملت نیست، بل مفصل‌بندی نظری تئولوژی نوین برای «دولت» به معنای State-است که تلاش می‌کند تئولوژی دولت «ولایت فقیه» را کنار بزند. زیرا ولایت فقیه «تئولوژی دولت» در ایران پسا-انقلاب است و طباطبایی عبور از این تئولوژی را با تئولوژی آلترناتیو ملیت» دنبال می‌کند. البته خام اندیشی است که مفهوم «ملیت» در روایت طباطبایی را مترادف با جمیع وجوه مردم ایران و فرهنگ‌ها و زبان‌ها و ادیان و مذاهب و تکتک آن بگیریم. زیرا او سخنگوی یک وجه از «مردم ایران» است و نه کلیت سه سنخ از مردم ایران.

این همان بحث ایران به مثابه «مُلک مُشاع» است که ذیل رویکرد «نوسهروردی» باید دنبال گردد و من تلاش خواهم کرد فهم خویش از آن را در دفتر پیش رو مورد بحث و مذاقه قرار دهم. البته یک بحث بنیادی تری در نقد طباطبایی به داوری وجود دارد که التفات به آن ما را به موضوع مهمی در بحث ادیان و انتولوژی «امر جهانشمول» رهنمون می‌شود ولی طباطبایی در آثارش (منجمله کتاب اخیرش) این مقوله را بالکل مغفول گذاشته است. طباطبایی در «ملت، دولت و حکومت قانون» می‌گوید

رضا داوری [در کتاب] ... مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی... [که توسط] پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی [در سال] ۱۳۷۹... [به چاپ رسیده بود] ... بیشتر با عنوان «مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران» منتشر شده بود، ... [اما]... به صورتی که در این چاپ سوم ... [یعنی مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی] آمده معنایی ندارد (۱۳۹۸: ۱۶۹).

این سخن طباطبایی بدین معناست که «دیانت» ذیل «ملیت» باید تحدید شود ولی پرسش اینجاست که جنبه جهانشمول دیانت که سویه‌های قبیله‌ای و طائفگی و اُتیسیم فرهنگی ملت‌ها را نشانه می‌رود در رویکرد طباطبایی بالکل از ساحت معرفت دینی حذف می‌گردد. البته این بخشی از «الهیات مدرنیته» است که طباطبایی آن را به عنوان «امر بدیهی»

مفروض انگاشته است و از آن منظر داوری را مورد نقد قرار می‌دهد. در این خوانش «ملیت» تبدیل به دیانت نوآئین می‌گردد و انسان به مثابه وجودی دارای جوهر مشترک جهانشمول کاملاً محذوف می‌گردد. این بحث دامنه‌های جدی و بنیادینی دارد که ذیل رویکرد نوسهروردی قابل تبیین است و در مقالی دیگر در باب آن بیشتر بحث خواهیم کرد.

کتاب‌نامه

- داوری اردکانی، رضا. وضع کنونی تفکر در ایران. انتشارات سروش، ۱۳۵۷.
- شریعتی، علی. بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. مجموعه آثار (۲۷): بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، ۱۳۹۲.
- طباطبایی، سید جواد. ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت. انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۸.
- طباطبایی، سید جواد. ملاحظات درباره دانشگاه. انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۸ا.
- عبدالکریمی، بیژن. پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر. انتشارات نقد فرهنگ، ۱۳۹۷.
- میری، سید جواد. تحولات در قفقاز شمالی و تأثیرات آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۴.
- میری، سید جواد. ایران فرهنگی: فرصتها و چالش‌های ایران در تاتارستان. انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۹۴.
- میری، سید جواد. پوشکین و شیخ الاسلام دربند: روابط ایران و روسیه در ژئوپلیتیک نوین اوراسیا. انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۹۴.
- میری، سید جواد. نگاهی مردم‌شناسانه به چین و روسیه در جغرافیای سیاسی ایران. انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۹۵.
- میری، سید جواد. وهابیت و خشونت گرایی اسلامی از منظر جامعه‌شناختی: نگاهی به آینده روابط ایران و عربستان سعودی. انتشارات نقد فرهنگ، ۱۳۹۵.