

بازخوانی جامعه‌شناختی روایت سیدجواد طباطبایی از «نظریه عام اصلاح دینی»

سیدجواد میری*

چکیده

در این مقاله، خوانش سیدجواد طباطبایی از مشروطیت به مثابه نظریه عام اصلاح دینی از منظر جامعه‌شناسی انتقادی ارزیابی شده است. مؤلف کوشیده است ایده محوری طباطبایی درباره مشروطه به مثابه اصلاح دینی از منظر جامعه‌شناسی حقوق را نقد کند 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 است، نیازمند واکاوی جدی است. البته نکته مهم دیگر این است که طباطبایی تلاش کرده است بحث خود را به مفهوم «امر ملی» گره بزند و از آن طریق، ایده محوری ایران‌شهری را برجسته نماید. در این مقاله، تلاش شده است مبانی نظریه اصلاح دینی طباطبایی مورد مذاقه و نقدهای او بر روشن‌فکری دینی واکاوی شود.

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

۱. مقدمه

در تمامی آثار سیدجواد طباطبایی شاهد نقدهای تندوتیز به سنت «روشن‌فکری دینی»، به‌ویژه نحله‌ای 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 هجمه‌های طباطبایی به این سنت روشن‌فکری چیست؟ چرا، برای 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؟ به‌سخن دیگر، این که طباطبایی این سنت روشن‌فکری در ایران را متهم به ایدئولوژیک‌بودن می‌کند دقیقاً به چه معناست؟ به‌نظر من 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، بلکه باید سیر منطقی تفکر او را درک کنیم و سپس مبتنی بر «منطق درونی نقد» خود طباطبایی روایت او را موردبازخوانی انتقادی قرار دهیم، زیرا او خود را نظریه‌پرداز «ملت ایران»، به‌مثابه یک واقعیت تاریخی که در عالم معاصر «حی» و «حاضر» است، تحدید می‌کند و هر که را چشمی بر این ساحت داشته باشد تهدید می‌کند. اما برای درک متقن روایت طباطبایی نیازمند تمییز سه خوانش متفاوت از «ملت» در بستر ایران معاصر هستیم: ملت به‌مثابه امر باستانی، ملت به‌مثابه امر دیانتی، و ملت به‌مثابه امر مدرن. به‌عبارت دیگر، «جامعه ایرانی» سه الگوواره کلان از امر جمعی در عصر حاضر از خویش بر ساخته است که طباطبایی نظریه‌پرداز یکی از این سه «طرح‌واره ملی» است، ولی در عمل تلاش می‌کند آن دو دیگری را سرکوب یا به‌انحای گوناگون در کلان‌روایت خویش هضم و امحا کند. البته این سه الگو و سنخ از ملت در انفکاک تام از یک‌دیگر نیستند، بلکه در مواقعی هم‌پوشانی‌هایی نیز داشته و دارند. اما در مقام تحلیل، ما این سه سنخ را به‌صورت سه فرم از صورت‌بندی امر جمعی «جامعه ایرانی» لحاظ کرده‌ایم تا بهتر بتوانیم دقائق و ظرائف امر جمعی تخیل‌شده «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 بخواهم 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 خود 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 «نوسهروردی» 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 درباب 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) می‌شود. البته پرسش سترگ این است که چگونه می‌توان رویکردی نوسهروردی‌وار در عصر حاضر اتخاذ کرد؟ این پرسشی است که فراتر از نقد طباطبایی است. حال اجازه دهید به روایت طباطبایی بپردازیم.

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

در بسیاری از آثار طباطبایی (۱۳۹۰؛ ۱۳۹۲؛ ۱۳۹۴)، اشارات و ارجاعات بی‌شماری به سنت «روشن‌فکری دینی» وجود دارد و بعضاً این اشارات و ارجاعات توأم با نوعی ستیز و سخنان دُرشت علیه متفکرانی هم‌چون سیدجلال آل احمد و علی شریعتی است. اما سخن این جاست که دلایل 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 با سنت روشن‌فکری دینی را در ساحت روان‌شناختی (و مبتنی بر روان‌شناسی فردی) جست‌وجو کنند، ولی به نظر من، دلایل کافی معرفت‌شناسانه‌ای در متن آثار طباطبایی وجود دارد که ما را از تحلیل‌های روان‌شناختی بی‌نیاز می‌کند. به عبارت دیگر، پرسشی که باید در این جا 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 فتحعلی آخوندزاده تا شریعتی درباره پروتستان‌تیسیم اسلامی یا شیعی گفته‌اند کلیدی برای قفلی مجهول است (۱۳۹۸: ۲۴۸).

به عبارت دیگر، طباطبایی پروژه اصلاح دینی روشن‌فکران دینی را نه فقط موفق نمی‌داند، بلکه 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

به‌مثابه 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 این که دین بتواند عرف دنیا را در استقلال آن بپذیرد» (طباطبایی ۱۳۹۸: ۲۴۵). اما نکته این جاست که «این سکولاریزاسیون الهیاتی در اسلام موضوعیت ندارد و نمی‌تواند مورد توجه فعالان سیاسی باشد» (۱۳۹۸: ۲۴۵). در خوانش طباطبایی، آنچه باید 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 این جاست که مشروطیت در فهم طباطبایی یک واقعه تاریخی و انقلاب در تاریخ ایران نیست که در «گذشته» حادث شده باشد، بلکه مشروطیت به‌مثابه «نظریه عام اصلاح دینی در اسلام» است که باید مورد توجه روشن‌فکران قرار می‌گرفت که نگرفت. به‌سخن دیگر، روشن‌فکران دین به‌جای تدوین نظریه‌ای برای تجربه بنیادین مشروطیت، با ایدئولوژیکی کردن اسلام، راه فهم آن تجربه را بستند و به‌غلط گمان می‌کنند که سکولاریزاسیون حلال همه مشکلات است (طباطبایی ۱۳۹۸: ۲۴۸-۲۴۹). اما پرسش این جاست که مشروطیت، به‌مثابه 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 رساله یک کلمه مستشارالدوله آغاز شده بود. آن‌ها

نمی‌دانستند سکولاریزاسیون چیست، اما چند نماینده تحصیل‌کرده 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 آن‌جا که مرکز ثقل اسلام مجموعه احکام شرعی آن است، می‌توان گفت که نظریه عام اصلاح دینی در اسلام به‌دست آمده است (۱۳۹۸-۲۴۸).

به‌عبارت دیگر، نمایندگان مجلس اول، که خود مجتهدانی طراز اول (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، بلکه 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. به‌سخن دیگر، طباطبایی نیز مانند دیگر روشن‌فکران ایرانی قائل به «اصلاح دینی» در اسلام است، ولی آن‌چه او بر آن اصرار می‌ورزد مسئله «روش اصلاح دینی» است که در نگاه او قائلان به سکولاریزاسیون اسلام و ایدئولوژیک‌کردن اسلام با عدم‌درک منطقی تحولات تاریخی ایران موجب شده‌اند که نظریه مشروطیت به‌مثابه نظریه عام اصلاح دینی مورد غفلت بنیادین قرار بگیرد و راه خودکامگی در ایران بیش از پیش هموار شود.

باتوجه‌به این نکته است که می‌توان دریافت چرا طباطبایی با سنت روشن‌فکری در ایران، به‌صورت عام، و روشن‌فکری دینی، به‌طور خاص، زاویه دارد. 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 درباره ایران یکی از بخش‌های «نص» جدید خواند» (۱۳۹۸: ۲۴۲).

اگر «مشروطیت» به‌عنوان نص جدید فهمیده شود و نه صرفاً یک «واقعه تاریخی»، آن‌گاه تجدد به‌مثابه یک امر تحمیلی بیرونی یا «مدرنیسم غربی» قابل‌تبیین نخواهد بود، بلکه به‌عنوان «مکان تبیین منطقی تجدد ایرانی و چگونگی بسط آن منطق» (۱۳۹۸: ۲۴۳) در سیر تحولات جامعه ایرانی مورد مذاقه قرار خواهد گرفت. البته در این‌جا ممکن است پرسشی 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).

به‌سخن دیگر، این منطق فهم قدیم در جدید در نظام حقوقی مشروطیت صورت‌بندی شد 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 جداکردن اخلاقیات از احکام حقوقی است» (۱۳۹۸: ۲۵۵) درنیافتند و با تشبث به ایده پروتستانیسم و ایدئولوژیک‌کردن دین، راه عقلایی شدن جامعه ایران را بستند. طباطبایی بیش مستشارالدوله را براساس دیدگاه جامعه‌شناسی حقوق و بر توضیح می‌دهد و می‌گوید که «تدوین مجموعه‌های قانونی در دوران جدید عالی‌ترین مرتبه عقلایی 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 عقلایی کردن فقه و تبدیل آن به حقوق مدرن بود که در مجلس اول به منصف ظهور رسید و راه را برای تجدید به‌مثابه یک «امر درون‌زا» هموار کرد. به‌تعبیر دیگر، ستیز طباطبایی با سنت روشن‌فکری در ایران ریشه در فهم مشروطیت به‌مثابه نظریه عام اصلاح دینی در اسلام دارد که به‌زعم 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 این‌خلاف یک‌صدساله به‌گونه‌ای 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 به‌عنوان «عرفی کردن دین» و دیگر بحث سکولاریزاسیون در وجه جامعه‌شناختی 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 به‌یک‌باره از سکولاریزاسیون به‌معنای «عرفی کردن دین» (۱۳۹۸: ۲۴۵) تعبیر کرده است؛ درحالی‌که عرفی کردن به‌معنای «دنیوی کردن دین» یا «به‌رسمیت‌شناختن استقلال دنیا» یا «سازگار کردن دین با دنیا ... در زبان‌های اروپایی» (طباطبایی ۱۳۹۸: ۲۴۵) نیست. عرف در نظام معنایی تفکر اسلامی به‌معنای «فهم متعارف بشری» است و سکولاریزاسیون یا «امر سکولار» مسأوق با عرف نیست، بلکه «امر سکولار» تعبیر دینی برآمده از نظام معنایی مسیحیت کاتولیک است. به‌زبان دیگر، سکولار صورتی از «دیانت» در نظام معنایی مسیحیت کاتولیک است که برآمده از «منظر پایی» نیست، بلکه منتج از «چشم‌انداز لائیک» است و «لائیک» مساوی با دنیوی یا ضد‌دینی و غیردینی نیست، بلکه این مفهوم در نظام معنایی کاتولیسیسم به‌معنای مسیحیانی هستند که نگاه رهبانی به دین ندارند، ولی باورمند به دیانت مسیحی هستند. به‌سخن دیگر، این مفاهیم قابل‌تحویل به مفهوم «عرفی» و «عرف» نیستند و طباطبایی برای تبیین مفاهیم دائماً بر چشم‌انداز مسیحیت کاتولیک و نظام معنایی آن اتکا دارد و این موجب شده است مفهوم «عرف» را در ساختار معنایی مسیحیت صورت‌بندی کند، اگرچه به‌ظاهر از صورت وازگانی تفکر اسلامی برای تمییز بین مفاهیم بهره گرفته است. یادآور شوم که نقد من از منظر اعتقادی به تفکر اسلامی نیست، بلکه نقد من این است که ۱. طباطبایی سکولار را به‌نادرستی استقلال عرف دنیا

خوانش کرده است؛ ۲. سکولار را عرفی کردن تبیین کرده است. سکولار صورتی از دیانت مسیحیت است که نظام پاپی را قبول ندارد، ولی دیانت مسیحیت را در صورت غیررهبانی‌اش پذیرفته است و از قضا صورت پروتستانتیسم مسیحیتِ غیررهبانی (لوتران) ریشه در این صورت اولین مسیحیت دارد که با مفهوم «لائیک» 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 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 به‌عنوان عرفی‌کردن دین تعبیر کرد» (طباطبایی ۱۳۹۸: ۲۴۵). نکته دیگر این که طباطبایی در کتاب *ملت، دولت و حکومت، قانون*، جمله‌ای 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، به‌ویژه 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 درعین حال مهم‌ترین نکات روایت طباطبایی از بحث دین و تاریخ تحولات ادیان و شیوه مفهوم‌پردازی و صورت‌بندی تئوریک است. چرا؟ زیرا طباطبایی سنت روشن‌فکری دینی را متهم به این *ذَنْبِ لَا يُغْفَرُ* می‌کند که اینان مشروطیت را به‌مثابه «نظریه عام اصلاح دینی» نفهمیده‌اند و به‌غلط به‌دنبال سکولاریزاسیون اسلام رفته‌اند و از این‌رو، به بن‌بستی 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 «چشم‌انداز تاریخ کاتولیسیسم» صورت‌بندی می‌کند. شاهد مثال این نقد این است که او در یک جا سخن از جدایی «کلیسا و دولت» در بستر تاریخ تحولات اروپا می‌گوید 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 این جا به ذهن متبادر می‌شود این است که اگر در تاریخ اسلام فقدان مفهوم دولت وجود دارد، آیا بدین معناست که در تاریخ اسلام فقدان «کلیسا» وجود دارد؟ به‌سختی دیگر، طباطبایی چنان در چهارچوب مفهومی کاتولیسیسم گرفتار آمده است که می‌پندارد آن‌چه «به‌ویژه» در تاریخ اسلام نبوده است مفهوم «دولت» است، درحالی‌که مفهوم دولت به‌معنای جدید آن از قرن شانزدهم میلادی در افق اندیشه بشری پدیدار شده است و لازم بود که اگر از منظر تطبیقی بین تاریخ ملل مسیحی و ملل مسلمان سخن می‌گفتیم و درخصوص «ویژگی منحصربه‌فرد» می‌خواستیم سخنی بگوییم، باید به فقدان «مفهوم کلیسا» در بین ملل مسلمان و تاریخ دیانت اسلام اشاره می‌کردیم و می‌گفتیم این خلط کلیسا و دولت در تاریخ اسلام سابقه‌ای ندارد، زیرا طباطبایی در کتاب *ملاحظات درباره دانشگاه*، خود تعریفی از «دولت» می‌دهد که می‌تواند مسامحتاً بر نمونه‌های تاریخی در بستر تاریخ اسلام نیز اطلاق شود و این خبط فلسفی را که او در باب الهیات و ساحات جامعه‌شناختی آن در نسبت با تحولات تاریخی جهان اسلام دارد کاملاً هویدا می‌کند. او در کتاب *ملاحظات درباره دانشگاه* می‌گوید: «بحث بر سر وجود یا عدم دولت نیست، زیرا سامانی که هر ملتی به خود می‌دهد همان دولت است» (۱۳۹۸ الف: ۴۵۳) و اگر تعریف از دولت به‌مثابه «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 که «به‌نظر من، به‌دلیل فقدان مفهوم دولت ... در تاریخ اسلام» (۱۳۹۸: ۲۴۶) روشن‌فکران نمی‌توانستند مباحث اسلامی را درون نظام معنایی الهیات مسیحی بیان کنند؟ به‌عبارت دیگر، طباطبایی با آن‌که روشن‌فکران دینی را نقد می‌کند که مراتب تمایز بین دین مسیحیت و دیانت اسلام را رعایت نکرده و ناتوان از ارائه نظریه عام اصلاح دینی در «صورت مشروطیت» گردیده‌اند، خود دست به تحریف ناآگاهانه چشم‌انداز اسلامی می‌زند و به‌صورت ضمنی می‌گوید که در تاریخ اسلام «مفهوم دولت» نبوده است ولی «مفهوم کلیسا» بوده است، درحالی‌که خلافت و امامت در چهارچوب مفهومی اِکلیسیاستیک (ecclesiastic) قابل‌مفصل‌بندی نظری نیست و اساساً رسالت محمد در تاریخ مسیحیت به‌عنوان جنبشی بدعت‌آمیز (heretical) و ضدکلیسایی (anti- ecclesiastical) و ضد مراتب روحانی تعریف و تبیین شده است. به‌عبارت 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،

کمالین که 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. درحالی‌که با تعریف خود طباطبایی در کتاب *ملاحظات درباره‌ی دانشگاه*، مسلمانان توانسته بودند امر جمعی خویش را سامانی بدهند، ولی آنچه مسلمانان فاقد آن بوده‌اند «کلیسا» بوده است که طباطبایی با عدم بیان آن و مساوق گرفتن ضمنی دو مفهوم «دین» و «کلیسا» نشان داده است که «الگوواره‌ی نخستین» (prototype) در ذهن او در نسبت با دین، مسیحیت است و از این منظر تحولات جهان اسلام را مفهوم‌پردازی می‌کند. درحالی‌که دین به‌مثابه‌ی کلیسا صورتی از دیانت مسیحی در چهارچوب نظام معنایی کاتولیسیسم است و امری جهان‌شمول نیست و صورت‌های متفاوت از دین در جهان وجود دارند که هیچ‌کدام قابل تحویل به دیگری نیستند و طباطبایی این نکته‌ی ظریف را می‌داند و در نقد سنت روشن‌فکری به‌درستی اعمال می‌کند، ولی خود گرفتار همین «کاتولیزه‌کردن» نظام معنایی اسلام می‌شود و این شاید بر فهم او از مجلس اول مشروطیت (به‌مثابه‌ی نظریه‌ی عام اصلاح دینی) تأثیر بنیادین گذاشته است که او اجتهادات این مجلس را به‌مثابه‌ی «نص چهارم» می‌خواند و بدون اقامه‌ی هیچ دلیلی می‌گوید هرآن‌چه آن‌ها گفتند را «می‌توانم گفت: اسلامی بود» (۱۳۹۸: ۲۴۸)، ولی مشخص نیست که این صفت/اسلامی چیست و بر چه مبانی‌ای استوار است؟

۳. تأملاتی درباره‌ی ناسیونالیسم و مفهوم «ملت»

طباطبایی بر این باور است که «امر ملی» و «وحدت ملی» ایران صورتی از ناسیونالیسم نیست، بلکه ناسیونالیسم یکی از صورت‌های تاریخی «امر ملی» در جهان است که فروکاستن «امر ملی ایران» به ناسیونالیسم به «امر ملی ایرانی» خدشه وارد می‌کند (طباطبایی ۱۳۹۸: ۱۴۹) البته این که «امر ملی» چیست، طباطبایی تعریف 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 این که خود مفهوم «ملی» چیست با ارجاع به آثار مکتوب او نمی‌توان تعریف مَحْصَلی 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* و مجموع آن‌ها را بازخوانی

انتقادی کرد. به عبارت دیگر، «تُعرَفُ الأشياءُ باضدادها» شاید بتواند ما را در فهم طباطبایی یاری کند. طباطبایی در جستار پنجم کتاب ملت، دولت و حکومت قانون 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، به‌ویژه با جدی‌گرفتن توضیح فردیدی از تفسیر هایدگری 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 درنهایت، به اندازه دیدگاه فردیدی - هایدگری نادرست است. داوری بی آن‌که بتواند توضیحی از این گزاره اصلی نوشته خود بدهد، تکرار می‌کند که «در گذشته، در هیچ‌جا ناسیونالیسم وجود نداشته» و از این مقدمه تکراری این نتیجه تکراری‌تر 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 تاریخ گویا دوست‌ساله است، «یعنی ملت به معنای جدید پیش از دوست سال سابقه ندارد». چنان‌که ملاحظه می‌شود، او از تاریخ دوست‌ساله ناسیونالیسم نتیجه می‌گیرد که ملت هم تاریخی دوست‌ساله 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؛ نخست، در کتاب وضع کنونی تفکر در ایران، دوم، در کتاب ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال و سوم، در کتاب ناسیونالیسم و انقلاب که سیدجواد طباطبایی صرفاً به یک اثر داوری در باب مسائل مربوط به «امر ملی» اشارات ناقصی کرده است و تفاسیر نادرست از رویکرد داوری ارائه داده است. بدیهی است برای فهم گفتمان و روایت هر فیلسوف یا اندیشمندی، نیازمندیم تمامی آثار او را به‌دقت واکاوی کنیم و «ادب پژوهش» ایجاب می‌کند که منظومه فکری او را در کلیت و در نسبت با اجزای آن بازخوانی کنیم و سپس تفسیر خویش را از اندیشه او ارائه کنیم. اما در آخرین کتاب سیدجواد طباطبایی نشانی از این ادب پژوهش نیست، ولی «اراده معطوف به نقد» در آثار او موج می‌زند. البته در این جا من قصد دفاع از داوری را ندارم، زیرا آثار او خود گواهی بین بر اندیشه اوست و خود او زنده و حاضر است و یقیناً از من بهتر می‌تواند از فلسفه سیاسی خود دفاع کند یا به 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 اگر فیلسوف ایران‌شهری از تفسیر آثار یک متفکر معاصر ایرانی به زبان فارسی چنین دچار سوءتفسیر می‌شود، پس تفاسیری که او از آثار هگل و هایدگر و کانت

و مستقلات عقلی در سنت فقهی / اصولی شیعه به زبان عربی می‌دهد تا چه حد ممکن است صحیح و مبتنی بر فهم دقیق باشد؟! اما حال بینیم که داوری واقعاً درباب مسئله ملت و ناسیونالیسم چه گفته است و آیا صورت‌بندی او از ناسیونالیسم به‌راستی خلط مباحث است یا طباطبایی دچار مغالطه (در معنای فلسفی کلمه) شده است؟

داوری ۴۶ سال پیش، از دو مفهوم «تعریف جدید» و «تعریف قدیم» یا «معنی جدید» و «معنی قدیم» برای صورت‌بندی نظری خویش درباب «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 حمله شدید طباطبایی به 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 از آن‌ها مفهوم ملّۀ است که او از آن به‌عنوان «تعریف قدیم» یاد می‌کند و آن را در مقابل ملت به‌عنوان «تعریف جدید» از امر جمعی ایرانیان قرار می‌دهد و اتفاقاً نکته‌ای بسیار دقیق (و حتی پیش‌گویانه) درباب 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 ملّۀ» که پس از مشروطیت به حاشیه رانده شده بود، ممکن است دوباره در سپهر جامعه ایران ظهور کند و او این «ظهور ملّۀ» 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. باتوجه به این اشاره، دیگر عجیب نیست که احساس بی‌وطنی ملازم با ناکامی‌های ملی، بازگشتی به معنی و مضمون قدیمی [ملّۀ] را موجب شود (داوری ۱۳۵۷: ۱۷۹).

بنابراین، داوری موجودیت امر جمعی ایران را نفی نمی‌کند و تاریخ این امر جمعی را «دویست‌ساله» (طباطبایی ۱۳۹۸: ۱۰۹) نمی‌داند، بلکه می‌گوید ملّۀ 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 من، این پرسشی است که باید درباره آن بیش‌تر اندیشید، زیرا تأمل درباره 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 شود و شاید به نوعی باب گفت‌وگو 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 مورخان ساده‌اندیش ایرانی که مقلد طباطبایی هستند و چنین ادعایی می‌کنند) یا تلاش‌های او به سرکوب جامعه ایرانی با تنوعات و تکثرات آن منجر 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 وحدت‌آفرین) 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، جهان‌بینی‌های متفاوت و روایت‌های گوناگون از تاریخ و نحوه تکوین «خویش‌تن اجتماعی» ایرانی را دارند: امر جمعی به مثابه مله؛ امر جمعی به مثابه ملت و امر جمعی به مثابه پاترم.

به سخن دیگر، در ایران با سه فرم از امر جمعی روبه‌رویم که یکی ذیل مفهوم «مله» و دومی با مفهوم «ملت» و آخری با مفهوم «پاترم» که این سه قابل‌تحدید و از هم‌دیگر تمییزپذیرند. البته در تاریخ معاصر ایران، گاهی ائتلافی بین نیروهای اجتماعی هریک 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 به‌زور به عهده بگیرد و امر جمعی را تمامیت‌خواهانه براساس نظام معنایی خویش تفسیر و تبیین بکند و مخالف را بیرون از دایره امر مشروع جامعوی ایرانیان به‌تصویر بکشد. به‌عنوان مثال، در دوران پهلوی، اول شاهد ائتلاف بین خوانش ناسیونالیسمی و باستان‌گرایانه از امر جمعی هستیم که «ملّۀ» ایران را به حاشیه می‌راند و داوری در کتاب *وضع کنونی تفکر در ایران*، به‌درستی اشاره به امکان بازگشت نیروهای سیاسی - اجتماعی «ملّۀ» در ساحت حاکمیت جامعه ایران می‌کند، ولی طباطبایی این تحلیل جامعه‌شناختی دقیق و بنیادین داوری را درک نمی‌کند و تلاش‌های او را به‌خطا به ناسیونال - سوسیالیسم هایدگر و هیتلر منتسب می‌کند. تأسیس جمهوری اسلامی، به‌عنوان شاهدهی دیگر از تاریخ معاصر ایران، با تکیه بر «ملّۀ» و حذف نیروهای اجتماعی «ملت ایران» و «پاترم ایران» ممکن شد، ولی امروز پس از ۴۱ سال از تأسیس جمهوری اسلامی، شاهد آنیم که نیروهای ناسیونالیستی و باستان‌گرایی (که هرکدام نظام معنایی خاص خود را دارند) دوباره در سپهر جامعه ایرانی سر برآورده‌اند و فشارهای بی‌شماری را به حاکمیتی که تلاش می‌کند تکثر امر جمعی ایرانی را ذیل «امر دینی» قرار دهد، وارد می‌کنند. به‌عبارت‌دیگر، 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 به‌عنوان ماده صورت امر مدرن قرار می‌گیرد و از این‌روی است که عمل نمایندگان مجلس اول را، به‌زعم طباطبایی، می‌توان اسلامی تلقی کرد به این دلیل که آن‌ها، در نگاه طباطبایی توانسته بودند (نه در نظر، بلکه در ساحت عمل) شریعت را ذیل عقل مدرن اصلاح کنند و طباطبایی این مدرنیزه‌کردن 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 به‌حاشیه‌راندن نظریه عام اصلاح دینی خویش می‌داند، اما واقعیت این است که نمی‌توان امر جمعی سه‌گانه جامعه ایرانی را از منظر کانتی حل و فصل و سوپزکتیویسم کانتی را به‌عنوان «چشم‌انداز وحدت ملی» صورت‌بندی کرد. طباطبایی تلاش می‌کند خود را راوی قصه ایران در تمامیتش (باستانی، اسلامی، و مدرن) عرضه کند و گفتمان ایران‌شهری را به‌مثابه 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 «مِلَّة» (به‌مثابه امر دینی) تحدید می‌گردد، در صورت‌بندی ایران‌شهری سرکوب مفهومی (و تهی از محتوای وحیانی عقل) می‌شود و خوانش طباطبایی از «امر مدرن» نیز با چالش‌های بنیادین از سوی مفسران عقل مدرن روبه‌رو 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 سه‌گانه جامعه ایرانی صرفاً در حد یک طرح ایدئولوژیک قرار می‌گیرد که موجب زایش پیکارهای سیاسی در سپهر جامعه ایرانی می‌شود و آنچه ما نیاز داریم نوعی «بیش نو - سه‌روردیانه» است که بتواند این سه سنخ از امر جمعی در جامعه ایران را که نظام‌های معنایی متفاوت و متافیزیک مختلف دارد، ذیل یک وحدت استعلایی صورت‌بندی کند، نه این که یکی را ارتقا بدهد و نام آن را استعلا بگذارد. این صورت‌بندی استعلایی در گفتمان ایران‌شهری غایب است و رویکرد ستیزه‌جویانه طباطبایی در ساحت امر اجتماعی نیز خود به نوعی تفرقه (و نه وحدت) دامن می‌زند که نشانه‌های آن در روایت ملت، دولت و حکومت قانون به‌وفور 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 درباب 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 این‌جا نوعی خلط میان دو مفهوم متفاوت صورت گرفته است. از آن‌جا 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 این‌رو، انتظار نمی‌رود که به این زودی‌ها حقوق‌دان‌ها بتوانند وارد این مباحث شوند و سخن جدی در این مباحث از آن‌ها صادر شود (۱۳۹۸: ۲۱۷-۲۱۸).

طباطبایی در این‌جا به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن مستقلات عقلی است که او آن را ذیل «اصول فقه» مورد خوانش قرار می‌دهد و سپس بحث فلسفه حقوق را مطرح می‌کند و مدعی می‌شود که مستقلات عقلی ربطی به گفتمان حقوق طبیعی ندارد و کسانی که (برای مثال، ناصر کاتوزیان) مستقلات عقلی در اصول فقه را همان حقوق طبیعی دانسته‌اند درک درستی از این دو مفهوم و بی‌ربطی این دو مقوله 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 سیدمصطفی 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 عقلایی» صورت‌بندی کند. او در هر جمله، مفروضات سترگی را بدیهی می‌انگارد و هیچ‌کدام از گزاره‌های اصلی را نقد و بررسی نمی‌کند، ولی هرکدام از این مباحث مقدماتی جدی دارد که بی‌التفات به آن‌ها نمی‌توان مباحث فلسفی در حوزه حقوق و فقه را مطرح و پایان‌یافته تلقی کرد. حال، اجازه دهید به نکته طباطبایی بازگردیم. او می‌گوید:

در اواخر سال ۷۰ خورشیدی، که استاد ... حسن افشار به‌دنبال 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 منصورالسلطنه 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 منصورالسلطنه این بود که پس از تصویب آن قانون، صورت مذاکرات سوزانده شده است تا از آن‌پس، حقوق‌دان‌ها و قضات دادگستری هر جا به اشکالی در فهم ماده‌ای از آن برخوردند، در تفسیر آن به‌جای 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 (۱۳۹۸: ۲۲۳).

به‌سخن دیگر، استاد منصورالسلطنه 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، بلکه 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» است، پس «اصول» در چهارچوب 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 این که 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. باطل و ۲. حرکتی ارتجاعی به «منابع قدیم فقهی» صورت‌بندی کند. اما واقع مسئله در این جا چیست؟ آیا صورت‌بندی طباطبایی از مسئله مستقلات عقلی درست است یا قابل نقاش و مناقشه است؟

اولین نکته‌ای که می‌توان در باب صورت‌بندی مقوله مستقلات عقلی در روایت طباطبایی گفت این است که مستقلات عقلی به مثابه مقوله‌ای در بستر اصول فقه قرار نمی‌گیرد، بلکه در اصول فقه از مستقلات عقلی برای مفصل‌بندی مسائل فقهی استفاده می‌شود. 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، بلکه مقوله‌ای 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 «ربطی» به حقوق طبیعی در سنت رومی - اروپایی - مسیحی ندارد. اولین نقدی که در این بستر می‌توان به طباطبایی وارد دانست این است که چگونه می‌توان نسبت «ربط» یا «بی‌ربطی» را تعیین کرد؟ آیا ربط این که حقوق طبیعی و مستقلات عقلی دو مفهوم متفاوت اند مبتنی بر عقل به مثابه یک داور جهان‌شمول و بی‌سیاق‌مند بی‌تاریخ است؟ یا طباطبایی از منظر «عقلی کانتی» 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 بیفکنیم، آن‌گاه این پرسش می‌تواند مطرح شود که «حق طبیعی» چگونه قابل دریافت است؟ به سخن دیگر، اگر حق طبیعی به عنوان یک مقوله خارج از «چهارچوب 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 ساحات 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 چهارچوب مفهومی تاریخ‌مند از «عقل» است 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 بیندازد 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 بر این «عقل عقلایی» 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 عمیق‌تر فرو رفت. اما آیا این روایت مستند است یا مبتنی بر نوعی «تاریخ‌نگاری 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 چنان‌قصه را روایت می‌کند که گویی داوری تمایز بین «قانون‌گذاری» در «ساحت تکوین» و قانون‌گذاری در «ساحت تشریح» را نمی‌داند و قریب به شانزده صفحه از کتاب را به فقدان این تمایز در اندیشه داوری اختصاص داده است. اما طباطبایی هم‌زمان نکته مهمی را استتار کرده است و آن گزینش «عقل کانتی»، به مثابه اُس و اساس چهارچوب متافیزیک اصول حقوق جدید بر دیگر صورت‌های «عقل» در دیگر سنت‌های عقلایی 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، بلکه 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 بر هایدگر می‌تازد، ولی به خواننده نمی‌گوید که مبنای تحدید «عقل عقلائی» که او آن را اساس نظریه عام اصلاح دینی در اسلام قرار داده است، چیست؟ آیا این «عقل عقلائی» مبتنی بر ایده «عقلانیت جهان‌شمول» است یا صورتی از صورت عقل یوروستریک است؟ البته که طباطبایی با برساخت مفهوم «عقل عقلائی» می‌خواهد این نظر را القا 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 عقلائی» از موضع عقل عملی و صورتی است از امر عقلائی جهان‌شمول. اما آیا واقعاً مسئله این‌گونه است و به این سادگی قابل صورت‌بندی تئوریک است؟ در هیچ جای ملت، دولت و حکومت قانون ما اشاره‌ای مستدل به ایمانوئل کانت نمی‌بینیم، ولی از اصطلاح «فلسفه حقوقی» بارها استفاده شده است. مشخص نیست که چهارچوب 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 حقوقی» نظریه عام اصلاح دینی طباطبایی نیز اشاره‌ای 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 «فلسفه‌ای» 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).

بنابر خوانش طباطبایی، نظریه اصلاح دینی روشن‌فکری دینی مبتنی بر «فلسفه» است که با چهارچوب دیانت اسلام سازگاری ندارد، ولی او نمی‌گوید، به‌عنوان مثال، فلسفه دین روشن‌فکری چون عبدالکریم سروش چیست؟ در کتاب *پیش از امکان امر دینی*، بیژن عبدالکریمی (۱۳۹۷) به دقت مبانی فلسفی سروش (و روشن‌فکری دینی) را صورت‌بندی کرده است و آن را ذیل «سوپرکتیویسم کانتی» قرار داده است، ولی طباطبایی اشاره‌ای به سوپرکتیویسم و وام‌داری خویش به «بینش کانتی» نمی‌کند، اما روشن‌فکری دینی را به دلیل وام‌داری فلسفه دینش به سنت مسیحی تخطئه می‌کند و می‌گوید که غایت روشن‌فکری

دینی نظریه اصلاح دینی در اسلام براساس ایده پروتستان‌تیسیم است و این نظریه در عمل شکست خورده است و دلیل آن «فلسفه دین» روشن‌فکری دینی است که «فلسفه‌اش» اسلامی و سازگار با مبانی دین اسلام نیست. اما واقعیت امر این است که روشن‌فکری دینی تصویری سوپزکتیویستی / کانتی از دین دارد و این سخن بدین معناست که «شئی فی نفسه» در فلسفه کانت توسط عقل قابل‌صورت‌بندی نیست و از این‌رو است که عبدالکریم سروش در کتاب *رؤیاهای رسولانه*، تفسیری کانتی از دین اسلام و وحی ارائه می‌دهد. حال پرسش این جاست که آیا طباطبایی، که بر «فلسفه دین» روشن‌فکری دینی به واسطه مسیحی‌بودن فلسفه آن‌ها نقد وارد می‌کند، خود دارای «فلسفه حقوق» غیرمسیحی / غیراروپایی / غیرسوپزکتیویستی است؟ پاسخ به این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که او نظریه اصلاح دینی روشن‌فکری دینی را به‌ضرر «وحدت ملی ایران» می‌داند و «نظریه عام اصلاح دینی» خویش را «نص چهارم» و مقوم ایران‌شهر می‌داند. در کتاب *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 سیاست‌زده امام محمد غزالی و ... بیان می‌کرد، دانشگاه را از «بازار عطاران» قیاس می‌گرفت و گمان می‌کرد که از دانش باید عطر 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 ۱۳۹۸ الف: ۱۵).

اما طباطبایی اشاره‌ای به سوپزکتیویسم سروش و صورت‌بندی کانتی سروش از معرفت دینی در ساحت اسلام نمی‌کند و این «سکوت متدولوژیک» پرسشی پیش‌روی ما می‌گشاید که سنخ فلسفه حقوقی که او از آن با مفهوم «عقل عقلائی» یاد می‌کند چیست؟ در کتاب *ملت، دولت و حکومت قانون*، طباطبایی اشاره‌ای نغز، ولی موجز، به تمایز بین «اخلاق» و «حقوق» می‌کند که او این نغور معرفتی تمایز را به عقل عقلائی 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 کمابیش همه مخالفان مشروطیت نسبت به آن بی‌توجه بودند. از ویژگی‌های نوشته‌های سیاسی کهن ناروشن‌بودن 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؛ یکی تمایز بین اخلاق و حقوق و دیگری تمایز بین حوزه عمومی و حوزه خصوصی. به‌سخن 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 درهم‌تندگی اقلیم خصوصی و عمومی و پیچیدگی اخلاق و حقوق در ساحت زندگی جامعه دیجیتالیزه با این شیوه از صورت‌بندی تئوریک قابل‌مفهوم‌پردازی نیست. اما بگذارید از این بحث عجالاً عبور کنیم و به نکته اصلی بحث طباطبایی بپردازیم و آن مبانی فلسفی «فلسفه حقوق» نظریه عام اصلاح دینی او برای دیانتی مبتنی بر شریعت هم‌چون اسلام است. او قائل به تمایز بین دو قلمرو «اخلاق» و «حقوق» است و این تمایز را به «عقل عقلائی» نسبت می‌دهد، ولی واقع امر این است که تمایز بین «امر حقوقی» و «امر اخلاقی» منتج از عقل عقلائی نیست، بلکه حاصل نگاه کانتی به تمایز بین «نومن» و «نومن» است. به سخن دیگر، همان‌گونه که «فلسفه دین» سروش «فلسفه‌ای» است که مبتنی بر نگاه سوپزکتیویسم کانتی است، به همان اعتبار «فلسفه حقوق» طباطبایی «فلسفه‌ای» 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 نظریه‌ای عام برای «اصلاح دینی» در ساحت معرفتی دیانت دینی هم‌چون اسلام قرار گیرد، زیرا نظریه‌ای می‌تواند درون‌دینی باشد که پرسش از «معرفت دینی» را ابتدا مطرح کرده باشد و به ما بگوید که مبانی معرفت دینی چیست و چگونه می‌توان چهارچوب‌های نظری «تحول اجتهادی» در تفکر اسلامی را احیا کرد و این از طریق فلسفه حقوق کانتی (بدون دخل و تصرف در فلسفه کانت براساس مبانی انتولوژیک و ایستمولوژیک و الهیاتی دیانت اسلام) ممکن نیست؛ یعنی ظرف و مظروف بدون التفات به مبانی قابل‌تصرف 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 بی‌پاسخ مانده است و آن مفهوم مستقلات عقلی در روایت طباطبایی است. به تعبیر دقیق‌تر، 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 این جاست که «عقل» مکنون در روایت مستقلات عقلی عقلانیت کانتی نیست که دست‌رسی به «شیء فی نفسه» نداشته باشد، بلکه سنخ دیگری از عقل است که با مفاهیم برآمده از منظر سوپزکتیویسم قابل تبیین نیست و نمی‌شود با خطابه و جدل مسائل بنیادین نظری را تسویه‌شده 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) است که در سیر تحولات انسانی، ساخت و ساختمانش دگرگون شده است و بسیار گسترده و بیکران شده است. عرف به معنای فهم متعارف زیرمجموعه «معرفت دینی» است، ولی پرسشی که باید در این جا 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 مُشکل شده است و بازسازی «اجتهاد دینی» که ساحات عمومی و خصوصی و اخلاقی و تنظیم روابط حقوقی انسان (باتوجه 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 نیازمند درونی‌کردن نظام معنایی مسیحیت یا نظام حقوقی در فلسفه کانت نیستیم، بلکه نیازمند بازسازی مؤلفه‌های احیای اجتهاد مبانی معرفت دینی هستیم که نمونه اعلای این بازسازی در چهارچوب «معرفت دینی هفت‌گانه» علامه جعفری به ظهور رسیده است.

علامه جعفری سخن از هفت اقلیم علمی، فلسفی، شهودی، اخلاقی، حکمی، عرفانی، و مذهبی می‌گوید و معتقد است هنگامی که این اقالیم هفت‌گانه، که در تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و سنت‌های فکری بشری تطورات بنیادینی داشته‌اند، به صورت منسجم در یک نظام مفهومی جامع (و نه دیسپلینز) 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، بلکه باید مفهوم «احیای اجتهاد نظری» را موردبازسازی در نسبت با اقالیم هفت‌گانه قرار داد و این کوشش «جامع غیردیسپلینر» در طباطبایی دیده نمی‌شود. به‌دیگرسخن، تحدید مدرنیته ایرانی نیازمند فهم بنیادین‌تری از دین و معرفت دینی و مستقلات عقلی و جایگاه عرف در آن است که چنین پروژه‌ای در روایت طباطبایی تاکنون رؤیت 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 مشروطه‌خواهی مردم ایران» (۱۳۹۸: ۲۳) با آن‌که در «عمل» پیروز شد، ولی «نتوانست نظریه‌پردازان 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 جامعه‌شناس بود، نه مارکسیست، اما خطابه‌های او که ژرفای خلأ فکری آن‌ها با عمق فاجعه عقب‌ماندگی جهان‌سومی پهلو می‌زد، اگر بتوان گفت، تجسیدی مسخ‌شده ... بود که در وجود فعال سیاسی مخالف‌خوان آشوب‌طلب او تثلیث رقت‌انگیزی را می‌آفرید و با همین جاذبه رقت‌انگیز از ساده‌دلان همه گروه‌های اجتماعی دل می‌برد (۱۳۹۸: ۲۴).

به عبارت دیگر، تلاش طباطبایی بر این است که فلسفه سیاسی مشروطه را به‌عنوان «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 برساخت نظریه «انقلاب مشروعه» باعث شده است تمامی دستاوردهای تمدنی مشروطیت به فنا برود و به دلیل

بی‌خبری سیاست‌گذاران ایران در دو دهه اخیر، ... ایران دست‌خوش دو خطر عمده فروریزی 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 پی‌آمدهای آن می‌تواند تبدیل شدن ایران به «مستعمره»ی اقتصادی چین و کشور تحت‌الحمايه 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 درباب 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 مردم‌شناسانه به چین و روسیه در جغرافیای سیاسی ایران (۱۳۹۵)، پوشکین و شیخ‌الاسلام دربند: روابط ایران و روسیه در ژئوپلیتیک نوین اوراسیا (۱۳۹۴)، وهابیت و خشونت‌گرایی اسلامی از منظر جامعه‌شناختی: نگاهی به آینده روابط ایران و عربستان سعودی (۱۳۹۵) تشریح کرده‌ام، ولی مقدماتی که طباطبایی می‌چیند این است که سنت روشن‌فکری دینی با رویکرد اسلام‌مسم (بخوانید سلفی‌گری شیعی) موجبات انحطاط ایران را فراهم آورده است. اما طباطبایی هیچ تحلیلی درباره 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 «مخالفان 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 امضا رسید و رضاشاه پهلوی در ۴ اردیبهشت ۱۳۰۵ در کاخ گلستان تهران تاج‌گذاری کرد و محمدرضاشاه پهلوی در ۲۶ دی ۱۳۵۷ ایران را ترک کرد و از روز صدور فرمان مشروطیت تا خروج پهلوی دوم از ایران ۷۲ سال سپری شد، ولی طباطبایی هیچ تحلیلی درباره پنجاه و دو سال (از روز تاج‌گذاری رضاشاه تا خروج محمدرضاشاه از ایران) حکومت پهلوی به ما ارائه نمی‌دهد و صرفاً تاریخ را با ارجاع به «ایده‌های مطرح‌شده» توسط آل احمد، شریعتی و داوری تبیین می‌کند و آن‌ها را متهم به «تصفیه‌حساب با سلطنت از طریق مشروطیت» (۱۳۹۸: ۵۱) معرفی می‌نماید. اما در ساحت علوم اجتماعی، می‌آموزیم که تاریخ صرفاً مبتنی بر «ایده‌ها» تحول پیدا نمی‌کند و تاریخ معاصر ایران نیز صرفاً با ارجاع به ایده‌های متفکرانش قابل تفسیر نیست، بلکه 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 سرمایه‌داری 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 بی‌آن‌که از نقش اساسی «حکومت» در دوران پهلوی (و توازن نیروها هم در داخل جامعه ایران و هم در سطح منطقه‌ای و هم در نسبت به آرایش ژئوپلیتیکی نظام بین‌الملل) حتی یک جمله بر زبان نیاوریم و نگوییم، سلباً یا ایجاباً، حکومت پهلوی چه گام‌هایی برای محدودکردن «اراده شاه [به‌عنوان] منشأ قانون» (طباطبایی ۱۳۹۸: ۲۰۶)، که

اساسی‌ترین ایده فلسفه سیاسی مشروطیت بود، طی پنج دهه برداشته بود؟ به‌سخن‌دیگر، به‌جای این‌که بگوییم شیخ فضل‌الله نوری و داوری باعث به‌فنارفتن «ایده بنیادین مشروطه» شدند، 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 به‌مثابه یک «رویه حقوقی نهادینه‌شده» در جامعه ایران تا اطلاع ثانوی ناممکن و دست‌نیافتنی شود؟

نکته مهم دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد و باید بیش‌تر درباره 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 فقه‌گرا) و نظریه «احیای دین» و «نظریه حکمت و حکومت» (حائری) و «نظریه هفت‌گانه معرفت دینی» (علامه جعفری) است که هرکدام از منظری خاص به حکومت و مسئله قانون‌گذاری و نقش «ملت» می‌پردازند. البته طباطبایی به‌هیچ‌وجه به «تأثیر مشروطیت» در نحله‌های رقیب اشاره‌ای نمی‌کند و این‌گونه وانمود می‌کند که مشروطه‌خواهی در هیچ‌کدام از نظریات رقیب حضور معنادار ندارد و او اساساً تنها سخن‌گوی سنت فلسفی مشروطه‌خواهی در ایران است. یقیناً این مدعا قابل‌مناقشه است، ولی تمایز بین «جنبش» و «انقلاب» در نسبت با مفهوم مشروطیت (که یادآور دو مفهوم «نهاد» و «جنبش» شریعتی است) از نظر مفهومی قابل‌تأمل 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 نشده است و این موجب شده است که مشروطه‌خواهی و اسلام‌تیسیم را مانند دو «دشمن» مفهومی کند و از این مهم غافل شود که این دو رویکرد از منظر فلسفی متضاد یک‌دیگر نیستند، بلکه هر دو مبتنی بر ایده «سوژه‌وارگی» هستند و از این مهم‌تر این‌که اسلام‌تیسیم دارای گرایش‌های متنوعی در سپهر اندیشه ایرانی است: اسلام‌تیسیم با خوانش فقه‌گرا، اسلام‌تیسیم با خوانش لیبرالی، اسلام‌تیسیم با خوانش سوسیالیستی، اسلام‌تیسیم با خوانش دموکراتیک و اسلام‌تیسیم 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 مشروطه‌خواهی را آنتی‌تز این جریان‌های فکری منبعث از اسلام‌تیسیم قرار دهد، درحالی‌که اسلام‌تیسیم با هر چهار خوانش فقه‌گرا، لیبرالی، سوسیالیستی، و دموکراتیک با نوعی از مشروطه‌خواهی

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، بلکه 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 پساانقلاب است و طباطبایی عبور از این تئولوژی را با تئولوژی آلترناتیو ملیت دنبال می‌کند. البته خام‌اندیشی است که مفهوم «ملیت» در روایت طباطبایی را مترادف با جمیع وجوه مردم ایران و فرهنگ‌ها و زبان‌ها و ادیان و مذاهب و تکثر 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 «ملک مُشاع» است که ذیل رویکرد «نوسهروردی» باید دنبال گردد و من تلاش خواهم کرد فهم خویش از آن را در دفتر پیش‌رو مورد بحث و مذاقه قرار دهم. البته یک بحث بنیادی‌تری 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 (از جمله 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] ... پیش‌تر 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 این جاست که جنبه جهان‌شمول دیانت، که سویه‌های قبیلگی و طائفگی و اُتیسم فرهنگی ملت‌ها را نشانه می‌رود، در رویکرد طباطبایی کاملاً از ساحت معرفت دینی حذف می‌شود. البته این بخشی از «الهیات مدرنیته» است که طباطبایی آن را به عنوان «امر بدیهی» مفروض انگاشته است و از آن منظر داوری نقد می‌کند. در این خوانش، «ملیت» تبدیل به «دیانت نوآئین» می‌گردد و انسان به مثابه وجودی دارای جوهر مشترک جهان‌شمول کاملاً محذوف می‌شود. این بحث دامنه‌های جدی و بنیادینی دارد که ذیل رویکرد نوسهروردی قابل تبیین است و در مقالی دیگر، درباره آن بیش‌تر بحث خواهیم کرد.

کتاب‌نامه

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