

تأملی انتقادی در باب نظریه انحطاط ایران و راه برون‌رفت از آن

قدیر نصری*

مهدی روزخوش**

چکیده

مقاله حاضر با اذعان به این امر که نظریه انحطاط تاریخی ایران از نظر تفحص در مبادی فکری و تاریخ اندیشه ایران زمین اهمیت به سزایی دارد، درصدد سنجش این نظریه از نظر انسجام درونی و قابلیت توضیح‌دهندگی تحولات تاریخی است. به عبارت دیگر با فرض اعتبار گزاره انحطاط به مثابه مفهوم توضیح‌دهنده وضعیت ایرانیان در دو سده اخیر (که التزام به میانی معرفتی تجدد و اصل پیشرفت و نگاه به تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران از سکوی تجدد اروپایی را به عنوان پیش‌فرض بنیادی پیش می‌کشد) به تأمل و نقد رویکرد و ره‌آورد نظریه انحطاط می‌پردازد. روش پژوهشی این مقاله، تفسیر متن است که بر خودبنیادی ذاتی متن به عنوان شرط لازم فهم آن تأکید دارد. نتیجه‌گیری مقاله آن است که اگرچه رهیافت طباطبایی در نظریه انحطاط (به جهت تأمل عمیق در تاریخ تفکر حوزه تمدنی ایران) بصیرت‌بخش است و بانی آن توانسته تاریخ اندیشه و به‌ویژه اندیشه سیاسی در ایران را در چارچوب یک طرح پژوهشی جامع به دقت مورد بررسی قرار دهد، با این حال، این نظریه فاقد انسجام درونی است و برخلاف مدعای واضع آن، در مواردی به تبیین‌های جامعه‌شناسانه راه می‌برد. این نظریه با ارائه روایتی کلان‌نگر از تاریخ، مشکلات امروزی جامعه ایران را به یورش مغولان در هشتصد سال قبل و زوال نظری فلسفه و اندیشه سیاسی متعاقب آن نسبت می‌دهد. نظریه انحطاط ایران ضمن کم‌التفاتی به مبانی نظری دین‌بنیاد حوزه تمدن ایرانی، فلسفه سیاسی را به عنوان عامل زیربنایی و تعیین‌کننده سایر عرصه‌های حیات اجتماعی می‌داند و راه‌هایی را در تعبیر مناقشه‌برانگیزی چون "تأسیس تجدد فلسفی از مجرای نقادی سنت" جستجو می‌کند. نتیجه‌گیری مقاله این است که روایت طباطبایی به لحاظ اتکا و ایتنای بر متن‌های کلاسیک، ارزش آکادمیک والایی دارد، اما از نظر ارائه راه عملی و ممکن، سخت‌ناتوان و مبهم به نظر می‌رسد. پیشنهاد مقاله این است که هر نوع تبیین نظریه انحطاط در مورد تاریخ ایران بیش از هر چیز باید فراز و فرودهای تفکر دینی را مدنظر قرار دهد.

واژگان کلیدی

انحطاط، اندیشه سیاسی، فلسفه، اندیشه ایران شهری، تجدد فلسفی، نوزایش، شرایط امتناع

Email: nasrister@gmail.com

* استادیار اندیشه سیاسی دانشگاه خوارزمی تهران

Email: roozkhosh.mehdi@gmail.com

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۲۶

تاریخ ارسال: ۹۳/۱/۱۷

فصلنامه راهبرد/سال بیست و سوم/شماره ۷۱/ تابستان ۱۳۹۳/ صص ۲۷۱-۲۴۵

جستار گشایی

قرن نوزدهم میلادی عصری است که پس از چند قرن کشمکش و منازعه درازدامن و گذار از تحولات دوران‌ساز گوناگون (اصلاح دینی، انقلاب صنعتی، عصر روشنگری و انقلاب فرانسه و...) تجدد به نقطه غیرقابل بازگشتی رسید. برخلاف تمدن‌های گذشته جهان‌گیری تمدن جدید چنان بود که به سرعت ایده‌های خود را به سراسر عالم بسط داد. به تعبیر داریوش شایگان: «تمدن غربی یک استثنا است، زیرا تمدنی است که جهش‌های پرآشوب و گسست‌های معرفت‌شناختی (گاه رعدآسا) را از سر گذرانیده و طبیعت را به طور کامل دگرگون کرده است. از زمان ظهور مدرنیته، این تمدن دیگر به حیطة غرب محدود نیست. تمدن غربی به برکت نهادهای اجتماعی - سیاسی خود میراث کل بشریت شده است» (شایگان، ۱۳۸۴، ص ۷۳). رواج مفاهیمی چون انحطاط و عقب‌ماندگی ناشی از آشنایی ایرانیان با تفکر جدید بود، اما تحولات تاریخی نیز در توجه به این مفاهیم نقش مهمی داشت. جنگ‌های ایران و روس رخدادی تاریخی بود که بیشترین تأثیر را بر روان جمعی ایرانیان گذاشت و تحقیر ناشی از شکست در این جنگ‌ها آنان را به تأمل در موقعیت کشور خود فرا خواند. این جنگ‌ها باعث شد تا نخبگان (اعم از نخبگان فکری و نخبگان سیاسی حاکم)، به صورت جدی‌تری به اهمیت تمدن غربی و قدرت اقتصادی و نظامی برخاسته از آن توجه کنند. «برتری تسلیحاتی روس‌ها و کیفیت قوای فنی و نظامی‌شان به عنوان علل پیروزی آنها تلقی شد. ضرورت دست‌یافتن به پیشرفت‌های علمی و فنی، سبب شد که باب مراد علمه بین ایران و غرب گشوده شود که پیامدهایی چون اعزام محصل به اروپا، تأسیس دارالفنون توسط امیرکبیر و دعوت از اروپاییان برای تدریس و مشاوره را به دنبال داشت» (غنی‌نژاد، ۱۳۷۷، ص ۱۲).

این مرادوات باعث شد تا از این زمان، کنجکاوای نسبت به تمدن غربی و مؤلفه‌های آن و در پرتو آن چرایی انحطاط ایران زمین، در کانون توجه اهل نظر و روشنفکران ایرانی قرار گیرد. طی صد سال گذشته، در پاسخ به چند و چون انحطاط ایران، نظریات گوناگونی مطرح شده است. در یک تقسیم‌بندی کلان می‌توان این نظریات را در دو گروه جای داد: نظریه‌هایی که سهم عمده را به عوامل اجتماعی - اقتصادی می‌دهند و دیدگاه‌هایی که بر زمینه‌های فکری - اندیشگی تأکید می‌کنند. می‌توان دو اصطلاح متفاوت را در دو گروه تمیز

داد. به این شکل که قائلین به رویکرد نخست عمده‌تاً از اصطلاح توسعه‌نیافتگی یا عقب‌ماندگی استفاده می‌کنند، اما در نحله دوم، مفهوم انحطاط کاربرد گسترده‌تری دارد. البته تفاوت دیگری را نیز می‌توان میان این دو اصطلاح برشمرد (رحمانیان، ۱۳۸۲، ص ۴). اکنون می‌توان این نکته را نیز اضافه نمود که برخلاف رویکرد اجتماعی-اقتصادی، در گرایش فلسفی-فکری، کمتر با متفکری مواجه هستیم که این موضوع را دست‌مایه یک برنامه پژوهشی جامع قرار داده باشد. فیلسوفان ایرانی عمده‌تاً به شکل پراکنده و در لابلاي آثار خود اشاراتی به مسئله انحطاط داشته‌اند. چنانکه داریوش شایگان در آثاری چون *آسیا در برابر غرب* و عبدالکریم سروش در مقالاتی تحت عنوان *علل ناکامی تاریخی مسلمین* و یا رضا داوری در کتاب *وضع کنونی تفکر در ایران* به آن پرداخته‌اند. اما این مقوله دغدغه اساسی این اندیشه‌وران نبوده است، بلکه محور تأملات آنان «وضع اینجا و اکنون ما» در رویارویی و دادوستد با تجدد بوده و یا اندیشیدن در باب موقعیت دین در دنیای جدید و بازتفسیر متون دینی برای ارائه تفسیری از این متون که سازگار با الزامات و مقتضیات مدرنیته باشد (در نمونه اندیشمندان دینی همچون سروش) و در این بین شاید بتوان از یک استثناء یاد کرد که طرح نظریه انحطاط ایران را در درون نظامی از مفاهیم فلسفی به نوعی موضوع همه تأملات خود قرار داده است. وی سیدجواد طباطبایی است که حتی وقتی به بررسی تاریخ اندیشه در غرب می‌پردازد، آن را در پرتو مسئله محوری خود یعنی انحطاط ایران طرح می‌کند. نزد طباطبایی، قدرت پرداختن به تاریخ اندیشه در غرب از آن‌روست که زوایای مسئله انحطاط را بر ما آشکار می‌سازد و یا برای رهایی از آن، ما را یاری می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت طباطبایی مبدع جامع‌ترین طرح نظریه انحطاط ایران است. این مقاله درصدد تشریح نظریه طباطبایی و سپس ارزیابی انتقادی آن در توضیح چرایی انحطاط تاریخی ایران و همچنین سنجش راه‌حل ارائه‌شده از سوی وی برای خروج از انحطاط می‌باشد.

روش ما برای تبیین نظرات طباطبایی تفسیر متن است. روشی که از این دیدگاه نسب می‌برد «که متن چیزی است که تأویل می‌شود، زیرا به روی تعداد نامحدودی از خواندن‌ها گشوده است که می‌توانند نوشتار را به گفتار زنده تبدیل کنند. خواندن کنشی انسانی است با اهمیتی فراوان، و دارای قاعده‌هایی است یکسره متفاوت از شنیدن یک مکالمه» (ریکور،

۱۳۸۴، ص ۲۴). وجه ایجابی روش‌شناسی قرائت متنی تلاش برای تفسیر متن و اثبات معنای آن با تمرکز بر خود متن است و وجه سلبی آن عدم توجه به بیوگرافی و انگیزه‌ها و نیات مؤلف است. اما موضع نظری ما در نقد نظریه انحطاط از سکو^۱ انسجام درونی و قابلیت توضیح‌دهندگی تحولات بیرونی است؛ چرا که واضع نظریه انحطاط در چارچوب همین نظریه، هم تاریخ اندیشه‌ها را روایت کرده است و هم تاریخ فکری^(۱) را. بنابراین ابعاد نظریات او هم از نظر سازگاری درونی^۲ و هم از جهت توان بازنمایی امر واقع بیرونی قابل ارزیابی هستند. نقد ما در عین حال نوعی نقد «درون ماندگار»^۳ نظریه انحطاط محسوب می‌شود؛ نقدی که مبادی کلان فلسفی نظریه انحطاط، (باور به فلسفه تاریخ مدرن) را مفروض می‌گیرد و با آن وارد گفتمانی درون‌پارادایمی می‌شود، اما به ارزیابی موشکافانه می‌پردازد که آیا این نظریه دارای انسجام درونی هست و مؤلف در چارچوب رویکردهای مضمونی و روشی که در خود متن تصریح شده، باقی می‌ماند؟ از سوی دیگر آیا قادر به توضیح روندهای تاریخی هست؟ در این راستا دو پرسش زیر مورد بررسی قرار گرفته است:

۱. طباطبایی مفهوم انحطاط را در چه معنا و در کدام چارچوب، حدود و ثغوری تعریف و تحدید می‌کند و مفاهیم و مؤلفه‌های اصلی نظریه انحطاط، درون کدام الگوی تحلیلی از جامعه و تاریخ جای می‌گیرند؟
۲. تا چه اندازه راه‌حل پیشنهادی طباطبایی می‌تواند به برون‌رفت از انحطاط یاری رساند؟

۱. بنیان نظری و روند تاریخی انحطاط در دیدگاه طباطبایی

۱-۱. چیستی و مؤلفه‌های انحطاط

روایت طباطبایی از انحطاط به تصریح وی مبتنی بر «اتخاذ موضع اندیشه دوران جدید یا تجدد» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۴)؛ روایتی بر پایه نوعی فلسفه تاریخ زاییده عصر روشنگری که به تاریخ گذشته اقوام غیر غربی به مثابه صورت مقدماتی یا ناقص تجدد

1. Platform

2. Inner Coherence

3. Immanence Critique

اروپایی نگاه می‌کند و بنابراین، این تاریخ‌ها معروض این پرسش قرار می‌گیرند که چرا بر پایه اصل جهان‌شمول «پیشرفت تاریخی» در سیر تحول خود به همان نقطه‌ای نرسیدند که اروپای عصر رنسانس و روشنگری رسید؛ گو اینکه این فرجامی بوده است که همه اقوام و ملت‌ها باید به آن نائل می‌شدند. پرسش از چرایی انحطاط از اینجا ظاهر می‌شود. در ایران هم چنانکه طباطبایی توضیح می‌دهد، آگاهی اجمالی از انحطاط در زمانی تکوین پیدا کرد که اصول تجدد بسط پیدا کرده بود و مثلاً تاریخ باستانی ایران نیز بر پایه پژوهش‌های غربی صورت گرفته، واجد ارزش‌هایی شبیه دوران مدرن تلقی می‌شد. نتایجی که از این پژوهش‌ها اخذ می‌شد یکی از خاستگاه‌هایی بود که روشنفکران بر اساس آن به نظریه‌پردازی درباره انحطاط تاریخی ایران می‌پرداختند، چنانکه آخوندزاده مانند جلال‌الدوله شاهزاده قاجار، انحطاط ایران در زمان خود را با وضع ایران باستان سنجید و نقطه‌های قوت سامان باستانی و شیوه فرمانروایی آن را همچون نوری در برابر ظلمت ایران زمان خود دانست (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳).

طباطبایی اما چه در تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی و چه در تاریخ فکری که مرحله متأخر تحقیقات وی را در بر می‌گیرد، سعی بر آن دارد که رویکردش به انحطاط، فلسفی باشد. روش طباطبایی در مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی روش فلسفی است. وی می‌نویسد: «نگارنده این سطور تاریخ‌نگار اندیشه سیاسی در ایران نیست، بلکه حتی آنجا که به حوادث تاریخی اشاره می‌کند، به ورای تاریخ و لاجرم منطق درونی اندیشه و برآمدن، بسط و زوال آن نظر دارد» (طباطبایی، الف ۱۳۸۷، ص ۱۳).

به نظر وی «طرح پرسش از دوران تاریخی، پرسشی فلسفی است و چنین دیدگاهی مبتنی بر رویکردی تاریخی و ناظر بر اصالت امور تاریخی نیست. نسبت اندیشه با دوران تاریخی به این دلیل فلسفی است که کوشش می‌کند ماهیت دوران را نه به اعتبار حیثیت تاریخی و تاریخت آن، بلکه از دیدگاه اندیشه‌ای لحاظ کند که دوران‌های تاریخی متفاوت را از همدیگر متمایز می‌سازد» (طباطبایی، ب ۱۳۸۷، ص ۵۰). بنابراین زمانی که طباطبایی انحطاط ایران را از منظر اندیشه سیاسی بررسی می‌کند، این تحلیل بر پایه امتناع تأسیس اندیشه تجدد بنا می‌شود.

۲-۱. تقسیم تاریخ ایران به دو دوره قدیم و جدید

موضوع دیگری که در این راستا اهمیت دارد، تقسیم‌بندی دوره‌های تاریخی ایران است، زیرا به نظر طباطبایی «تردیدی نیست که بحث درباره ادوار تاریخ ایران و تاریخ اندیشه برای فهم تاریخ و تاریخ اندیشه اساسی است» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۰). بر این اساس طباطبایی تاریخ ایران را به دو دوره قدیم و جدید تقسیم می‌کند: دوران قدیم تاریخ ایران با تأسیس شاهنشاهی هخامنشی آغاز می‌شود و تا بنیادگذاری سلسله صفویه ادامه می‌یابد. این دوران (دوران قدیم) خود به دو دوره باستان یعنی تا پایان عصر ساسانیان و سده‌های میانه یعنی از آغاز دوره اسلامی تا دوره صفویه تقسیم می‌شود. هرچند که با آغاز فرمانروایی صفویان که همزمان با آغاز دوران جدید تاریخ و تاریخ اندیشه غربی و جهانی شدن روابط و مناسبات سیاسی است، ایران‌زمین نیز به ضرورت در میدان جاذبه اندیشه و مناسبات نو قرار می‌گیرد، اما از سوی دیگر نظام فکری و سیاسی ایران تحولی مناسب با سرشت دوران جدید پیدا نمی‌کند. این وضعیت (جدال جاذبه تجدد از سوی مغرب زمین و دافعه آن از سوی ایران زمین) سه سده طول می‌کشد. طباطبایی این سه سده، یعنی دوره طولانی میان شکست ایران در جنگ چالدران در اوایل صفویه تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس در دوره فتحعلی‌شاه قاجار، را دوران گذار تاریخ ایران می‌نامد. بنابراین، دوره گذار حلقه رابط بین سده‌های میانه و آغاز دوران جدید ایران است که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و به دنبال آن اصلاحات در دارالسلطنه تبریز توسط عباس میرزا آغاز می‌گردد. به شکل خلاصه، تاریخ ایران شامل دوران باستان یعنی آغاز سلسله هخامنشیان تا پایان عصر ساسانیان، سده‌های میانه یعنی شروع دوره اسلامی تا بنیان‌گذاری سلسله صفویه، دوره گذار از جنگ چالدران تا جنگ‌های ایران و روس، و دوران جدید از آن زمان تاکنون است.

۲. سبب‌ها و زمینه‌های زوال اندیشه و آغاز انحطاط

دلایلی را که طباطبایی در آثار خود به عنوان اسباب انحطاط برمی‌شمارد، از این قرارند:

۲-۱. هجوم ترکان آسیای مرکزی و یورش مغولان

از نظر طباطبایی عصر نوزایی فرهنگی ایران که نتیجه تثبیت مبنای خردگرایانه در حوزه‌های مختلف بود، دیری نپایید و با هجوم ترکان و یورش مغولان به وادی فراموشی سپرده شد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۸).

طباطبایی البته سهم اصلی را به یورش مغولان می‌دهد؛ چرا که در نگرش وی به دنبال این یورش، دوره‌ای آغاز شد که طباطبایی به اقتضای هگل مفهوم بنیادین آن را «وجدان نگون‌بخت ایرانی» می‌داند. (هگل اصطلاح «وجدان نگون‌بخت آلمانی» را به کار برده است) در این دوران اندیشه‌های التقاطی ترکی- مغولی و ایران‌شهری و اسلامی آنچنان ترکیب ناسازگار و نامیمونی بود که جز پریشانی و آشوب در اندیشه و عمل ایرانی به بار نمی‌آورد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱). در نتیجه زوال و ناکامی و ضعف در تمام سطوح و لایه‌های حیات اخلاقی- اجتماعی ایرانی آشکار شد.

۲-۲. هبوط اندیشه سیاسی در سیاست‌نامه نویسی شرعی

طباطبایی برای تبیین سیر نزولی اندیشه سیاسی در ایران از خواجه نظام‌الملک و اندیشه سیاسی ایران‌شهری شروع می‌کند. بنیان اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک، روایت اسلامی نظریه فره ایزدی ایران باستان است و خود خواجه تجدیدکننده اندیشه سیاسی ایران‌شهری در دوره اسلامی بود؛ هر چند که آن را با عناصری از اندیشه سیاسی اهل سنت درآمیخت و با توجه به الزامات قدرت، سعی کرد تفسیری از اندیشه ایران‌شهری ارائه دهد که با واقعیات سیاسی دوره اسلامی و عصر چیرگی ترکان بر ایران زمین سازگار باشد. به باور طباطبایی آنچه در این اقدام خواجه نظام‌الملک دارای اهمیت است، تلاش موفق وی در گسست از اندیشه سیاسی خلافت و شریعت‌نامه‌ها و به‌ویژه نظرات سیاسی ابوالحسن ماوردی است (طباطبایی، ب ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

طباطبایی در همین چارچوب، منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی را بررسی می‌کند. از نظر او، غزالی شخصیت و منشی پیچیده داشته و سیاست او عین شریعت او بوده است. طباطبایی، خاستگاه تفکر غزالی را ترکیبی از آرمان‌خواهی شرعی و واقع‌گرایی سیاسی می‌بیند، اما مشکل را در ناتوانی او در تلفیق این دو می‌داند. چنانکه مشهور است؛ غزالی از مخالفان تفکر فلسفی و عقلانی، به‌ویژه در تفسیر شریعت بود و در ترویج خردستیزی نقش

مؤثری داشت. در روایت طباطبایی: «امام محمد غزالی، با تأکید بر معاداندیشی و با بیانی که ترکیبی از تصوف زاهدانه و علم شریعت و یا به عبارت دیگر، تفسیر مبانی شریعت بر مبنای تصوف زاهدانه است و به همین دلیل، جز بر آخرت ناظر نیست، راه تدوین علوم دنیوی را می‌بندد. این وضعیت تا زمان ابن‌خلدون که کوشید تا طرحی نو در نظام علوم سیاسی دراندازد، در قلمروی این علوم تداوم یافت و هیچ یک از نویسندگان این دوره را توان آن نبود تا با طرح پرسشی نو، تغییری در مبانی اندیشه دوره ایجاد کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۶).

امام فخر رازی متفکر دیگری است که اندیشه‌های او مورد توجه طباطبایی قرار گرفته است. از دید طباطبایی، فخر رازی اندیشه سیاسی روشن و منسجمی ندارد و در رساله‌های خود سخنان متفاوتی در باره سیاست آورده است که جمع میان آنان آسان نیست. امام فخر متکلمی سنی‌مذهب بود و به اعتقاد طباطبایی درباره سیاست چیزی نمی‌دانست و فقراتی درباره سیاست که در برخی از نوشته‌های او آمده، بیشتر از آنکه نشانه توجه او به جایگاه سیاست باشد، مبین دانش اندک او در سیاست و گسستی است که میان اندیشه سیاسی و دیدگاه کلامی و تفسیری او ایجاد شده بود (طباطبایی، ب، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷).

طباطبایی بر این باور است که حکمت عملی به مثابه تأملی خردگرایانه در حیات مدنی پس از دوران نوزایش در سیاست‌نامه‌نویسی شرعی سقوط کرد و بدین ترتیب بخش خردگرای نظام سنت قدمایی تعطیل و سیاست‌نامه‌نویسی شرعی به‌عنوان یگانه جریان اندیشه سیاسی تا اصلاحات عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز باقی ماند (طباطبایی، ب، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸). طباطبایی به عنوان نمونه‌های انحطاط حکمت عملی در ایران به خواجه نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی اشاره می‌کند. از نظر وی: «با خواجه نصیر طوسی حکمت عملی به اخلاق فروکاسته شد و بحث سیاست مدن نیز به «زائده‌ای» تبدیل شد که به دنبال بحث در تهذیب اخلاق آورده می‌شد. او نقش جلال‌الدین دوانی را نیز چنین بیان می‌کند: «کوشش جلال‌الدین نیز که قصد داشت اخلاق ناصری را با «چاشنی ذوقیات اهل کشف و شهود»، «ترتیم و تتیمی کند»- واپسین ضربه کاری بر پیکر فلسفه سیاسی، به گونه‌ای که فیلسوفان یونانی و فارابی مطرح کرده بودند، بود» (طباطبایی، الف، ۱۳۸۷، صص ۱۹۶-۱۹۵).

۲-۳. سیطره تصوف، رواج تفاسیر شریعت‌محور از دیانت و تفوق تفکر عرفانی بر اندیشه فلسفی

مقایسه اندیشه فلسفی در دوران «نوزایش» با دوره پس از حمله مغول بیانگر روند نزولی آن است. در عصر زرین فرهنگ ایران از سده سوم تا نیمه نخست سده پنجم، بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی، زمینه رشد تفکر خردگرایانه را در وجوه مختلف فراهم آورد. فارابی و ابن‌سینا شاخص‌ترین نمایندگان چنین تفکری در حوزه تمدن ایرانی بودند: «اما با تحولی که در سده‌های آتی از تعقل به تصوف صورت گرفت و خلطی که به‌ویژه میان تصوف و حکمت اشراق از سویی و میان ترکیب این دو با مکتب مشایی که یگانه جریان خردگرایی بود، به وجود آمد، مکتب ابن‌سینا اصالت و استقلال خود را از دست داد و تفسیر باطنی شریعت و در سده‌های متأخر تفسیر ظاهری شریعت بر دریافت عقلی آن چیره شد. بدین‌سان از دیدگاه تاریخ اندیشه به دنبال این روند که ما از آن به زوال اندیشه تعبیر می‌کنیم، زمینه نظری انحطاط تاریخی ایران آمده شد» (طباطبایی، الف، ۱۳۸۷، صص ۳۶۳-۳۶۲).

به این ترتیب، در دوران پس از حمله مغولان، «صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند» و با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، عرفان جانشین فلسفه شد و چنانکه گفته شد، دریافت خردگرایانه از دیانت نیز دچار زوال شد: «با یورش مغولان، نظریه تعادل شرع و عقل - که در عصر زرین فرهنگ ایران بر پایه استقلال مبنای عقل تدوین شده بود - جای خود را به ترکیبی از طریقت و شریعت داد و در غیاب ضابطه عقل، رخنه‌ای در هماهنگی وجوه متنوع اندیشه در ایران افتاد» (طباطبایی، الف، ۱۳۸۷، ص ۲۵۵). در نظر طباطبایی، این امر (تبدیل شدن صوفیان به متفکران قوم و جانشین شدن فلسفه با عرفان) پیامدهای پردامنه و مخربی بر روند تحولات آتی اندیشه ایرانی داشته است. تا حدی که در زمره عوامل اساسی انحطاط ایران محسوب می‌شود. طباطبایی این امر را منحصر در ادوار گذشته نمی‌داند، بلکه اندیشه عرفانی معاصر را نیز که به نظر او در پاره‌ای موارد، سویه‌های ایدئولوژیک هم یافته است، به همان اندازه مضر ارزیابی می‌کند.

هر چند در آن مقطع، زمینه‌های نظری انحطاط ایران فراهم شد و «سده‌های میانه» ایران آغاز گشت، اما با توجه به تقسیم‌بندی دوره‌های تاریخی که ذکر کردیم، با آغاز دوران

جدید تاریخ ایران که در ارتباط با شروع دوران مدرن در غرب است، این «انحطاط» خود را در عرصه مناسبات سیاسی جهانی نشان می‌دهد.

۳. روند تاریخی انحطاط و شواهد برجسته آن در نظریه طباطبایی

آغاز فرمانروایی صفویه همزمان با آغاز دوران جدید در تاریخ اجتماعی و تاریخ اندیشه در غرب است؛ دورانی که ایران در جاذبه مناسبات جهانی جدید قرار می‌گیرد. طباطبایی از این دوران (آغاز دوران صفویه تا جنگ‌های ایران و روس در دوره فتحعلی‌شاه) به عنوان دوران گذار تاریخ ایران یاد می‌کند. تا آغاز این دوران، گستره مناسبات خارجی ایران زمین، از محدوده کشورهای هم‌جوار که از نظر سرشت اندیشه و ساختار اجتماعی و سیاسی همسانی‌های بنیادینی داشتند، فراتر نمی‌رفت، اما در دوره گذار و با جهانی شدن مناسبات، ایران و دیگر کشورهای حوزه تمدن اسلامی با دنیای مسیحی - اروپایی پیوندهایی ایجاد کردند که بر اثر اندیشه تجدد از بنیاد دگرگون شده بود. این در حالی بود که تمدن و فرهنگ ایرانی در زمان برآمدن صفویان با تمدن و فرهنگ آغاز دوران چیرگی ترکان، تفاوت عمده‌ای نداشت و تحولی در آن به چشم نمی‌خورد. بنابراین تدوین نظریه انحطاط ایران در این مقطع، موضوعیت اساسی پیدا می‌کند، زیرا در یک بررسی مقایسه‌ای با کشورهای اروپایی که ایران بر حسب ضرورت و به عنوان یکی از لوازم اجتناب‌ناپذیر تجدد با آنها مواجه شده بود، مفهوم انحطاط خود را نمایان می‌کند. ایران زمین در معرض اندیشه و مناسبات تمدن نوین غرب قرار گرفته بود، حال آنکه به زعم طباطبایی، ساختار اندیشگی و به تبع آن ساخت اجتماعی - سیاسی ایران از قرن‌ها پیش رنگ هیچ دگرگونی به خود ندیده بود.

یکی از ویژگی‌های تاریخ اجتماعی ایران زمین از نظر پاره‌ای از محققان همچون محمدعلی (همایون) کاتوزیان تداوم چرخه استبداد - آشوب - استبداد است، به این معنی که در تاریخ ایران پس از فروپاشی یک دولت استبدادی، دوره‌ای از اغتشاش عمومی و ناامنی و بی‌قانونی در جامعه حاکم می‌شد و این همه به میزانی بود که مردم حسرت ثبات و امنیت از دست‌رفته دوره حکومت سابق را می‌خوردند، زیرا در این شرایط یک مرکز قدرت استبدادی جای خود را به مراکز بی‌شماری داده بود. بنابراین هرج‌ومرج و غارت و ناامنی به نحو فزاینده‌ای افزایش می‌یافت و البته در چنین شرایطی عجیب نبود که پس از مدت کوتاهی، جامعه آرزوی ظهور مرد نیرومندی را بکند که با تأسیس یک دولت استبدادی جدید به

استفاده پراکنده و نابسامان از قدرت استبدادی پایان دهد (کاتوزیان، ۱۳۸۰، صص ۲۵-۲۴). طباطبایی به رغم آنکه از پنجره‌ای متفاوت یعنی تاریخ اندیشه، به تاریخ اجتماعی و تحولات تاریخی ایران می‌نگرد، تصاویر مشابه‌ای را می‌بیند: «از نظر تاریخ اجتماعی ایران، حد اعتدالی میان افراط قدرت مطلقه خودکامه و تفریط سستی و تزلزل ارکان حکومت و نابسامانی ناشی از قدرت‌های گریز از مرکز به وجود نیامد. نظام حکومتی ایران در این دوره میان خودکامگی برخی از شاهان و نابسامانی کامل کشور در نوسان بود و همه رشته‌های گروه نخست در فرمانروایی گروه دوم پنبه می‌شد» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

برای فهم اندیشه سیاسی دوران گذار و واکاوی انحطاط تاریخی ایران‌زمین، بررسی رویدادهای تاریخی این مقطع اساسی است، زیرا در نظریه طباطبایی از آنجا که ما دچار زوال اندیشه بودیم و از سوی دیگر مناسبات جهانی سیاست، ما را ناگزیر درگیر خود ساخته بود، حتی اگر صرفاً در جست‌وجوی فهم منطق اندیشه سیاسی در ایران باشیم، باز هم باید به رخدادهای تاریخی رجوع کنیم. در این میان، طباطبایی از نقش پر اهمیت دوره گذار تاریخ ایران سخن می‌گوید. مراد وی از دوره گذار، چنان‌که گفته شد، دوره زمانی میان شکست ایران در جنگ چالدران و شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس است. اهمیت این دوران در تأثیری است که از وجوه نظری و عملی بر آینده ایران گذاشت. طباطبایی، آگاهی و دل‌نگرانی نسبت به عقب‌ماندگی ایران را که پس از شکست در جنگ‌های ایران و روس در میان ایرانیان سر بر آورد و نخستین پژواک خود را در عبارات عباس میرزا خطاب به نماینده ناپلئون یافت، طلّیعه عبور از دوران گذار می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳).

طباطبایی سپس آغاز، تداوم و زوال سلسله صفویه و حکمرانی پادشاهان نالایقش را تا عصر شاه‌عباس پی می‌گیرد. اما نگاه طباطبایی به شاه‌عباس متفاوت از سایر پادشاهان صفوی است. او وجه ممیزه شاه‌عباس از پادشاهان قبل از خود را پرورش وی در خارج از حرمسرا و در متن تحولات اجتماعی-سیاسی در خراسان می‌داند؛ جایی که شاه‌عباس این امکان را یافت که اوضاع نابسامان کشور را به نظاره بنشیند، در آن تأمل بورزد، به دیدگاهی روشن و منسجم درباره سلطنت خودکامه دست یابد و پس از به تخت نشستن آن را اعمال کند. بیشتر تحلیل‌های طباطبایی از تاریخ ایران، چه آنجا که به بررسی رویدادها می‌پردازد و چه جایی که کارنامه نام‌آوران تاریخ ایران را ارزیابی می‌کند، درون پارادایم ندانستن و

نفهمیدن و نتوانستن می‌گنجد، اما گویا شاه‌عباس از محدود مواردی است که تا حدی بیرون از قاعده فوق قرار می‌گیرد، چنانکه طباطبایی شاه‌عباس را آگاه به «جایگاه استراتژیک» ایران در منطقه می‌داند و پاره‌ای اصلاحات او برای تأمین «منافع ملی» را ستایش می‌کند و اعتقاد دارد پس از شاه‌عباس تا زمان مشروطه هیچ‌کدام از فرمانروایان ایران نتوانستند همچون او شیوه‌های تأمین رفاه عمومی در چارچوب یک حکومت خودکامه را درک کنند. این همه اگر چه شاه‌عباس را در چشم طباطبایی متفاوت از دیگران جلوه می‌دهد، اما باز هم رضایت او را برآورده نمی‌سازد، زیرا برای طباطبایی در تحلیل نهایی، عامل اندیشه تعیین‌کننده است. اینجا دوباره با رویکرد همیشگی طباطبایی در تحلیل تاریخ و نیز مفاهیم رایج او مواجه می‌شویم: شاه‌عباس هم در نهایت ناکام بود، زیرا اقدامات وی و دریافت او از «منطق مناسبات جدید» و الزامات قدرت سیاسی، پشتوانه‌ای در «قلمروی نظر» نداشت.

اما با چه شواهدی می‌توان نشان داد که خاستگاه اقدامات شاه‌عباس در قلمروی عمل بود و نه در «قلمروی نظر»؟ در پاسخ به این سؤال، طباطبایی بر موردی انگشت می‌نهد که در همه منابع، حتی در کتاب‌های درسی دوره راهنمایی، از آن به عنوان بزرگ‌ترین اشتباه شاه‌عباس یاد می‌شود؛ شاه‌عباس همه فرزندان ذکور خود را کشت یا کور کرد و جانشین لایقی برای خود باقی ن نهاد و به این ترتیب با مرگ شاه‌عباس، عصر زرین فرمانروایی صفویان نیز به سر آمد و سلسله صفویه در سرازیری سقوط و تباهی افتاد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۶۹). نکته مهم به شیوه تحلیل طباطبایی برمی‌گردد. او اشتباه شاه‌عباس را همان می‌داند که همه مورخان به آن اشاره کرده‌اند، اما ریشه این رفتار شاه‌عباس را در بی‌اعتمادی‌های تنیده‌شده در ساختار سلطنت‌های خودکامه در ایران و دلایل مشابه آن جست‌وجو نمی‌کند، بلکه آن را به نداشتن مبانی نظری ربط می‌دهد.

یکی از مباحث جاری در باب حکومت صفویان، وحدت سرزمینی ایران پس از قرن‌هاست که برخی از آن به تشکیل دولت ملی تعبیر کرده‌اند. برخلاف پژوهشگرانی همچون والتر هینتس، ایران‌شناس آلمانی، که از دوره صفویه به عنوان دوران تشکیل دولت ملی در ایران یاد کرده‌اند (هینتس، ۱۳۶۱، ص ۱۸)، طباطبایی این ارزیابی را نادرست می‌داند و معتقد است که هینتس بیشتر با توجه به «ایدئولوژی» زمان خود و متأثر از آن بحث تشکیل دولت ملی در ایران را طرح کرده است، در حالی که تشکیل دولت ملی در

ایران، افزون بر زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی نیازمند پشتوانه‌ای از اندیشه سیاسی و دستگاه مفاهیم نوین بود که بتواند تعریفی از «دولت»، «ملت» و «ملی» در وضع و شرایط ایران آغاز سده دهم (ه) / شانزدهم (م) عرضه کند.

اما دولتی که در این سه قرن وجود داشته است، واجد چه ویژگی‌هایی بوده است؟ طباطبایی تلاش می‌کند طرحی از نظریه دولت برای درک ویژگی‌های آن در این مقطع تاریخی پی‌ریزی کند. طباطبایی برای طرح این نظریه، به نخستین دریافت‌های ایرانیان از نظام حکومتی ارجاع می‌دهد. در واقع اهمیت این تحلیل در آن است که بار دیگر یکی از مضامین مهم تفکر طباطبایی را آشکار می‌سازد؛ این برداشت که در ایران باستان، نظام اندیشه مستحکمی (اندیشه ایران شهری) وجود داشته که دریافت ایرانیان باستان از نظام حکومتی هم یکی از وجوه مهم این نظام اندیشه بوده است و باز هم مطابق رویکرد تحلیلی طباطبایی که اینجا و آنجا در آثار او به چشم می‌خورد، اگر بخواهیم به تبیین نظریه دولت در ایران، حتی در دوره‌های متأخر تاریخ ایران بپردازیم، لاجرم باید به خاستگاه‌های آن در اندیشه ایران شهری بازگردیم. طباطبایی با اشاره به متون باقی‌مانده از آن دوران همچون نامه تنسر که در آن شاه به عنوان سامان کشور خوانده شده، معتقد است در اندیشه سیاسی ایران شهری از همان آغاز، «سامان» با سامان بخش یکی شمرده شد و تمایزی که همچون شرطی اساسی برای تکوین مصداق دولت به شمار می‌آمد، میان آن دو به‌وجود نیامد و همین مسئله یعنی این فقدان تمایز به خصوص در دوران اسلامی، راه خودکامگی شاهان را هموار کرد. پیامدهای این فقدان تمایز میان نهاد و شخص بسیار اساسی بوده است زیرا امکان رشد هر نهادی خارج از قدرت سیاسی خودکامه را منتفی می‌ساخت. همین موضوع در دوران گذار نیز خود را نشان داده است، زیرا در دوره گذار، نظام حکومتی ایران در میان خودکامگی شاهان مطلق و نابسامانی شاهان سست‌عنصر در نوسان بود. از سویی، اقتدار مطلق شاهان خودکامه مجال برای تکوین فضای عمومی و خارج از میدان جاذبه سلطنت باقی نمی‌گذاشت، اما از سوی دیگر، در دوره‌های نابسامانی و آشوب‌های شاهان سست‌عنصر نیز همه ارکان کشور دستخوش تزلزل می‌شد.

این امر یعنی قدرت مطلق شاهان خودکامه در چشم ایرانیان امری کاملاً عادی جلوه می‌کرده و اگر حرف و حدیثی بود، بر سر عادل یا غیر عادل بودن شخص حاکم به لحاظ

خصوصیات فردی بوده است. اما همین، برای اهالی کشورهای اروپایی به دلیل تفاوت آن با ساختارهای سیاسی کشورهای متبوعشان امری عجیب به نظر می‌رسیده، چنان که در گزارش‌های سفرنامه‌نویسان اروپایی منعکس شده است. به عنوان مثال انگلبرت کمپفر آلمانی که در دوره صفویان از ایران دیدن کرده، می‌نویسد که شاه ایران از حقوقی کاملاً نامحدود و مستقل در اجرای قانون برخوردار است. در بقیه نقاط جهان، قدرت دولت یا با توافقی رسمی و شناخته‌شده، یعنی قانون اساسی، محدود می‌شود یا موانعی تصریح‌نشده و در عین حال، مقاومت‌ناپذیر در راه آن وجود دارد؛ در حالی که شاه صفوی به هر کاری مجاز است و هیچ مانعی و رادعی بر سر راه سلطنت خود نمی‌شناسد. طباطبایی نیز با تأیید نظرات سفرنامه‌نویسانی چون کمپفر معتقد است که در نظام استبدادی ایران همه قدرت سیاسی در تملک شاه خودکامه قرار داشت. تنها نهاد خود شاه بوده است و همه نهادهای دیگر در محدوده «شاه‌نهاد» عمل می‌کردند. باید توجه داشت که طی آن مقطع در کشورهای اروپایی نیز نظام‌های دموکراتیک و مشروطه به معنای مدرن وجود نداشته، اما بین خودکامگی شاهان ایرانی و هم‌تایان غربی آنها تفاوت بنیادی وجود داشته است. چنان که طباطبایی می‌گوید: «نظام‌های حکومتی اروپایی به ویژه انگلستان، حتی پیش از آنکه قانون اساسی به معنای جدید این اصطلاح رایج شود، بر شالوده نوعی از قانون اساسی استوار بوده است که آن را در اصطلاح قوانین بنیادین عرفی^۴ می‌نامیدند، در حالی که در ایران اساساً قوانین بنیادینی که محدودکننده قدرت پادشاه باشد، وجود نداشت و اقتدار پادشاه که در رأس هرم قدرت سیاسی قرار داشت، بر همگان و همه امور اعمال می‌شد و علاوه بر آن نظام سیاسی ایران تنها به لحاظ قدرت سیاسی پادشاه، مطلق نبود، بلکه برخلاف کشورهای اروپایی، قلمروی حیات اجتماعی و اقتصادی را نیز در اختیار داشت (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲).

از جمله نکاتی که در سفرنامه‌های اروپاییان به آن اشاره شده است، فقدان طبقه اشرافیت به عنوان یک طبقه مستقل در ایران است. طباطبایی نیز این موضوع را، اگر چه صیغه جامعه‌شناختی دارد و خارج از قلمروی اندیشه سیاسی است، مهم می‌داند و به این

4. Fundamental Law

ترتیب در این مورد با نویسندگان دارای رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی همچون کاتوزیان هم‌نوا می‌شود. کاتوزیان عدم تکوین طبقه اشراف در ایران را که خود معلول پدید نیامدن فئودالیسم است، عامل مهمی در شکل‌گیری حکومت استبدادی می‌داند (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۷۴). طباطبایی نیز تحلیل مشابهی عرضه می‌دارد و جایگاه دولت در اروپا به عنوان تجسم مصالح ملی را نتیجه تعادل میان اشرافیت و پادشاه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۴).

از نگاه طباطبایی دوران تاریخی جدید ایران فاقد پشتوانه نظری لازم برای مواجهه کارآمد با الزامات ناشی از آغاز عصری تازه در زیست‌جهان ایرانی بود؛ چرا که دستاوردهای عصر خردگرایی تاریخ ایران در سده‌های میانه متعاقب آن از بین رفته بود و بنابراین جنبش مشروطه‌خواهی نیز نمی‌توانست فرجامی جز بن‌بست و ناکامی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

۴. راه برون‌رفت: تذکر به سنت از موضع تجدد

راه برون‌شدی که طباطبایی پیشنهاد می‌کند، مبتنی بر تأمل فلسفی است، اما این تأمل فلسفی باید بر چه اساسی صورت گیرد؟ پاسخ طباطبایی به این پرسش نقد سنت است، زیرا در شرایطی که سنت در دام تصلب گرفتار آمده است و دچار امتناع اندیشه شده‌ایم، تنها با نقادی سنت می‌توان به مواجهه جدی با سنت دست یازید.

اما شالوده این نقادی سنت چیست؟ به اعتقاد وی نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد. سنتی که توان طرح پرسش و لاجرم تجدید نظر در مبانی خود را از دست داده باشد، نمی‌تواند شالوده‌ای استوار برای تذکر و تجدید به دست دهد. لذا «توجه به سنت، نه تکرار مآثرات که باید تذکری مبتنی بر اندیشه دوران جدید باشد تا این تذکر خود شالوده‌ای استوار برای تبیین گسست و پیوست با گذشته در جهت تحکیم تجدد باشد و نه مایه ویرانی آن» (طباطبایی، ۱۳۸۲، صص ۴۸-۴۷).

بنابراین نقد سنت از زاویه تجدد و با تکیه بر نظام اندیشه جدید راه‌حل طباطبایی برای خروج از وضعیت انحطاط تاریخی و زوال اندیشه است. طباطبایی هیچ راه‌حل دیگری آدرس نمی‌دهد، جز آنکه بنیادهای سنت را در معرض پرسش و نقادی قرار دهیم. این نقادی و به

پرسش گرفتن سنت نیز تنها از رهگذر اندیشه جدید ممکن است. البته وی این مسیر را پر از سنگلاخ و دست‌انداز می‌داند، اما به خوانندگانش نوید می‌دهد که اگر این راه به درستی طی شود، آنگاه به دوره نوزایش فرهنگ و تمدن ایران (نوزایش دوم) گام خواهیم نهاد.

۵. تأملی انتقادی در نظریه انحطاط و راه برون‌رفت از آن

نخستین نکته‌ای که در نقد درون ماندگار نظریه انحطاط ایران از منظر انسجام قابل طرح است، خود مفهوم انحطاط و نحوه تبیین آن است. در حالی که طباطبایی بر تبیین فلسفی انحطاط تأکید دارد، عملاً در مواردی به ساحت بحث جامعه‌شناسانه کشیده می‌شود و عواملی همچون فقدان اشرافیت مستقل و ساختار مالکیت را طرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۲۰۴-۱۹۹). در موارد دیگری بر عوامل اقتصادی تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۵۱۳-۵۰۲) و در مواردی نیز به تاریخ فرهنگی می‌پردازد که در واقع ویژگی‌های فرهنگی متداول در زندگی مردم عادی است و با تاریخ اندیشه و تاریخ فکری متفاوت است (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۴۸۵-۴۶۳) و در مواردی هم نقش دشمنان بیرونی (انیرانیان) را پر رنگ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۵۰۲-۴۸۵).

همچنین چنانکه در مقدمه این پژوهش ذکر کردیم، اندیشه‌گری که این مفهوم را به کار می‌برد، بر این باور است که در گذشته یک قوم یا کشور یک دوره درخشان و طلایی وجود داشته که آن قوم یا کشور بنا به عللی از آن فاصله گرفته و دچار انحطاط شده است و همان‌طور که دیدیم، طباطبایی به اقتضای محققانی چون آدم متس که از «رنسانس اسلامی» سخن گفته‌اند، سده‌های سوم تا ششم هجری را همان عصر طلایی می‌داند که ایران در درون تمدن اسلامی بر پایه ترکیبی از اندیشه ایران شهری، فلسفه یونانی و برداشت خردگرایانه از دیانت به حداکثر شکوفایی فرهنگی و رونق فلسفی رسید؛ نامیدن این دوران به عنوان عصر «نوزایش» ایران بر این مبنا صورت گرفته که به نظر طباطبایی، در آن خرد، ضابطه همه امور بود، اما به تدریج با سلطه قبایل ترک‌تبار و به‌ویژه با یورش خانمان‌برانداز مغولان دستاوردهای عصر «نوزایش» از بین رفت و زمینه‌های نظری انحطاط ایران فراهم آمد. اما در قیاس با واقعیت تاریخی به نظر نمی‌رسد مجاز باشیم نوزایش و انحطاط ایران را بر اساس منحنی صعود و نزول فکر فلسفی تبیین کنیم؛ چرا که در حوزه تمدن اسلامی تفکر قوام‌بخش به تمدن که اساس آن را تشکیل داده، دین بوده است. رضا داوری در همین

مورد می‌نویسد: «اصولاً در هر تمدن بسته به اینکه کدام یک از شاخه‌های تفکر دینی، شعری یا فلسفی اصل و مبنا باشد، شاخه‌های دیگر تفکر اعتباری تلقی می‌شوند، اما در تمدنی که دیانت اصل و اساس است، اگر شعر اعتباری است، فلسفه غالباً مباین با اصل و اساس تمدن انگاشته می‌شود» (داوری، ۱۳۷۹، ص ۴۳) داوری اضافه می‌کند که برخلاف تمدن غربی که در آن فیلسوفان ره‌موز و معلمان قوم بوده‌اند، در تمدن اسلامی «شریعت عهده‌دار تنظیم و ترتیب امور معاش و معاد مردم بوده است» (داوری، ۱۳۷۹، ص ۱۸) آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، نتیجه بسط آرای فیلسوفان یونانی در مجموعه تمدن اسلامی از رهگذر مطالعه ترجمه نوشته‌های آنها به زبان عربی بود و فیلسوفان مسلمان بر مبنای همین ترجمه‌ها به تأمل در سرشت مدینه اسلامی پرداختند. اما به تعبیر لئو اشتراوس آنها باید از فلسفه در دادگاه شریعت دفاع می‌کردند (اشتراوس به نقل از داوری، ۱۳۸۹، ص ۲۰) به همین دلیل پژوهشگران تجددگرا نگاه آسیب‌شناسانه به فلسفه اسلامی دارند و نزول و انحطاط را نه در سیر تحول تاریخی آن، بلکه در تقدم شرع بر عقل در آغاز آن می‌بینند. به تعبیر محقق: «فارابی به عنوان سرآمد فلاسفه سیاسی اسلام در پی تلفیق عقل فلسفی یونانی با وحی و شرع در اسلام بود، اما در نهایت شرع را بر عقل مستولی ساخت و عقل را دینی کرد. عقل فارابی، بر خلاف عقل افلاطونی، نه در قالب جواهر و صور و مُثُل مجرد، بلکه همچون عقل خداوندی در آگوستین قدیس در قالب فرشتگان ظاهر می‌شود. در حقیقت هدف فارابی این بود که صحت کامل شرع را از طریق عقل و فلسفه ثابت کند. بنابراین در فلسفه او عقل شرعی است» (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

این در حالی است که فارابی بنیانگذار فلسفه سیاسی اسلامی شمرده می‌شود و تنها فیلسوف تمدن اسلامی است که دارای فلسفه سیاسی است، اما فلسفه سیاسی او نیز با الزامات مدینه اسلامی شریعت‌محور، خود را سازگار کرده است؛ به این معنا که او به جای فیلسوف- پادشاه افلاطون، رئیس اول مستقیماً متصل به عقل فعال یعنی گیرنده وحی را می‌نشانند و برخلاف افلاطون، رئیس اول را اصل و مدینه را فرع کرده است. محمدرضا نیکفر تفاوت دولت افلاطون و دولت فارابی را این‌گونه شرح می‌دهد: «دولت افلاطون سازه‌ای

غیردینی است. بنیاد همپرسه افلاطونی دولت/سیاست/جمهوری^۵، آموزه‌ای درباره حق است نه عبودیت. شاه فیلسوف آن مؤسس شهر نیست. طرح ویژه فلسفی شهر است که می‌طلبند شهریار آن فیلسوف باشد. آن شهریار هیچ حق ویژه‌ای ندارد. دولت فارابی اگر تأسیس شود، بنا بر اراده فرمانروای آن است، و فرمانروای آن نه حاصل تعلیم و تربیتی از آن نوع است که در شهر افلاطون برقرار است، بلکه او بی هیچ آموزشی خاص می‌داند آنچه را که مقدر است بداند. برتری‌اش از آن روست که نظر کرده است و به واسطه عقل فعال با فرمانروای عالم در ارتباط است» (نیکفر، ۱۳۸۴، ص ۴).

بنابراین از منظر اندیشه سیاسی، چنانکه دیدیم، در عصر موسوم به نوزایش هم، زمینه تلقی خردگرایانه از دولت و حکومت به گونه‌ای که در تفکر فلسفی یونانی و غربی بوده است، هرگز امکان نضج پیدا نکرد. طباطبایی خود نیز با اشاره به مورد ابن سینا به این امر اذعان دارد که: «به‌ویژه با ابن سینا حکمت عملی ارسطویی با نوعی از نظریه نبوت که تفسیری افلاطونی و نوافلاطونی از مبانی اسلامی نبوت بود، جمع شد و همین جمع میان «حکمت عملی» و نظریه نبوت یا بهتر بگوییم ادغام آن در این، راه را بر انحطاط اندیشه سیاسی در ایران هموار کرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۷۳).

این گفته طباطبایی نشان می‌دهد که زمینه‌های نظری انحطاط ایران را باید عمدتاً در فراز و فرودهای اندیشه دینی (نحوه تلقی از دین) که مبنای حکمت عملی در تمدن اسلامی بوده است، جستجو کرد؛ چرا که اگر اندیشه فلسفی را معیار قرار دهیم، از آغاز شرعی بوده است. بنابراین ترسیم منحنی آن در قالب سیر نزولی چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

نکته دومی که می‌توان در نقد دیدگاه‌های طباطبایی مطرح کرد، تأکیدی است که طباطبایی بر اندیشه ایران‌شهری دارد. به نظر نمی‌رسد خوانش طباطبایی از اندیشه ایران‌شهری مابه‌ازای تاریخی داشته باشد. طباطبایی متذکر می‌شود که شاه آرمانی در کانون اندیشه سیاسی ایران‌شهری قرار داشته و دگرگونی‌های سیاسی و حوادث تاریخی با توجه به تحولات شاهی آرمانی قابل توضیح بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۷). طباطبایی با اشاره به دریافت متفکران یونانی از سرشت قدرت سیاسی ایران باستان که آن را خودکامه و

5. politeia

استبدادی توصیف کرده‌اند، این توصیف را محل تردید جدی می‌داند و می‌نویسد: «برابری مردم و اینکه قدرت از آنان ناشی می‌شود... از مفاهیم بنیادین اندیشه یونانی است، هم‌چنان که دفاع از نوعی شاهی آرمانی نیز شالوده اندیشه پارسیان باستان را تشکیل می‌داده است و نیازی به گفتن نیست که هر دوی این دریافت‌ها با نظام حکومتی خودکامه نسبتی نداشته است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۱). اما به اعتقاد طباطبایی به دنبال یورش مغولان روایتی از تصوف عامیانه جانشین اندیشه سیاسی ایران شهری شد و با تبدیل آن به الگو و نظام گفتاری مسلط اندیشه در ایران، همه عناصر و مفردات اندیشه ایرانی با توجه به منطبق آن مورد تفسیر قرار گرفت و در نتیجه اندیشه سیاسی ایران شهری جنبه‌های آرمانی خود را از دست داد و تبدیل به نظریه سلطنت مطلقه شد. امری که به‌ویژه با ادغام نظریه سلطنت مطلقه در ترکیب تشیع- تصوف- سلطنت در دوره صفوی تثبیت شد و دریافت عرفانی اندیشه سیاسی ایران شهری نیز یکسره در خدمت سلطنت مطلقه درآمد و نظریه سلطنت مطلقه جانشین اندیشه سیاسی ایران شهری شد (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۳۱۴-۳۱۳).

اما ساختار اندیشه و تفکر ایرانی در ایران باستان به چه صورت بوده است؟ آن چنان که احسان طبری به درستی در این مورد می‌نویسد: «فلسفه به معنی اخص کلمه، به مثابه جهان‌بینی مبتنی بر مقولات و استدلال‌ات منطقی در کشور ما به‌طور عمده وجود نداشته است. می‌گوییم به‌طور عمده، زیرا در یک رشته امور عملی مانند سیاست و اخلاق تفکر غیرمذهبی، مبتنی بر تجربه و تعمیم، به‌صورت اندرزاها و پندها و آیین‌ها و دادها (قوانین اعم از شرعی و عرفی) در ایران متداول بوده است» (طبری، ۱۳۵۸، ص ۳۷۵). بنابراین در ایران باستان اندیشه فلسفی وجود نداشته است. حتی می‌توان گفت اساساً سنت نوشتاری در ایران باستان چندان متداول نبوده است، تا بر اساس آنها بتوان به وجود اندیشه‌ای در ایران باستان پی برد. البته این وضعیت در دوران ساسانیان تا حدی تغییر کرد: «در دوره‌های پیش از ساسانی بیشتر دانش‌ها و آموزش‌ها از طریق روایت‌های شفاهی از یک نسل به نسل دیگر انتقال یافته است، اما در این عصر با تحولاتی که پیش آمد، خط و آموزش‌های نوشتاری گسترش یافت و دانش‌های یونانی و رومی از یک سو، و هندی و چینی از سوی دیگر در ایران جایگاه فرهنگی یافتند» (تکمیل همایون، ۱۳۸۴، ص ۲۹).

آنچه در دوره ساسانیان از حالت شفاهی به صورت مکتوب در آمد، متون دینی و خدای‌نامه‌ها (آثار حماسی) و ادبی (داستانی) مانند کلیله و دمنه، سندبادنامه، هزارویکشب و... بود. البته جدا از این آثار، رساله‌هایی در آیین کشورداری نیز تدوین شدند که می‌توان به مواردی همچون عهد اردشیر (متضمن وصایای سیاسی اردشیر به شاهان ایرانی جانشینش درباره آیین کشورداری) نامه تنسر، نامه منسوب به خسرو پرویز در پاسخ شیرویه اشاره کرد، اما «از دوران ساسانی هیچ اثر فلسفی به زبان پهلوی در دست نیست» (زرشناس، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

اندرزنامه‌ها یا همان رساله‌هایی که در آیین کشورداری در دوره ساسانیان تدوین شدند، مبتنی بر کدام مبانی نظری هستند؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند ما را در فهم آنچه «اندیشه ایران‌شهری» یا «اندیشه سیاسی ایران‌شهری» نامیده شده است، یاری کند. در اینجا به نوشته‌های خود طباطبایی استناد می‌کنیم. طباطبایی با بیان اینکه اساس اندیشه ایران‌شهری بر مفهوم «شاهی آرمانی» استوار است، اضافه می‌کند: «در این نظریه شاه، به خلاف خلیفه و امام، که توسط امام پیشین یا با بیعت اهل حل و عقد امت برگزیده می‌شود، برگزیده خدا و دارنده فره شاهی است» (طباطبایی، ب، ۱۳۸۷، ص ۸۵). اما ویژگی این شاه آرمانی چیست؟ «نخستین صفت چنین پادشاهی، عدل است که خود فرع بر فره شاهی است. بدین‌سان نظم و امنیت تا زمانی در کشور وجود دارد که پادشاهی عادل و دارنده فره ایزدی بر آن فرمانروایی کند و با از میان رفتن پادشاهی نیک نیز نظم و نسق کشور از میان می‌رود، از هر طرف فتنه‌ها برمی‌خیزد و نگون‌بختی به یکسان دامن گناهکاران و بیگناهان را می‌گیرد» (طباطبایی، ب، ۱۳۸۷، ص ۸۶). با این توضیحات مشخص می‌گردد که در «اندیشه سیاسی ایران‌شهری» همه توجه معطوف به شخص (پادشاه) است و چنان که طباطبایی روایت می‌کند پادشاه در کانون دگرگونی‌های جهان قرار دارد و دگرگونی‌های جهان تابعی از دگرگونی‌های سرشت شاهی است و نه عکس آن (طباطبایی، ب، ۱۳۸۷، ص ۸۹). ویژگی دیگر «اندیشه ایران‌شهری» توأمان بودن دیانت و سیاست است: «در اندیشه ایران‌شهری دینیاری از پادشاهی جدا نیست و به تعبیر دیگر پادشاه خلیفه خدا یا ظل‌الله به شمار می‌آید و در همه متن‌های مهم اندیشه سیاسی ایران‌شهری به این مطلب اشاره شده است» (طباطبایی، ب، ۱۳۸۷، ص ۸۶).

براساس آنچه ذکر شد، «اندیشه ایران شهری» استعداد وافری برای توجیه خودکامگی و بردگی دارد، پس طباطبایی با تکیه بر کدام شواهد آن را مغایر خودکامگی و نزدیک به تفکر یونانی می‌داند؟ طباطبایی معتقد است دو شیوه شاهی در منابع ایران شهری وجود دارد: شاهی نیک و پتیارگی. او سپس به مورد جمشید در اوستا اشاره می‌کند که تا زمانی که بر طبق دادگری و عدل رفتار می‌کرد، در قلمروی پادشاهی او خوراک و آشام فاسدشدنی بودند و جانوران و مردمان هر دو فناپذیر و آب‌ها و گیاه‌ها هر دو خشک‌نشدنی و... اما برابر گزارش اوستا، آنگاه که خطایی کوچک از جمشید فرهمند سر زد و او دهان به سخن ناراست آلود، فرّ از او دور شد و اوضاع گیتی نیز دگرگون گشت (طباطبایی، ب، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

بنابراین بر اساس نظر طباطبایی در نظریه شاهی آرمانی شاه باید بر اساس قانون راستی، عدل و مصالح رعایا عمل می‌کرده است. طباطبایی بر این باور است که نهادهای محدودکننده قدرت در اندیشه ایران شهری وجود داشته است: «در شاهی آرمانی ایران زمین و اندیشه ایران شهری نیز از سویی، بزرگان یا اعیان عامل عمده تحدید قدرت بودند و از سوی دیگر نهاد وزارت و وزیر به عنوان «عقل منفصل» پادشاه عمل می‌کرد» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳).

در اندیشه ایران شهری چون شاه دارای فرّه ایزدی و برگزیده خداست، فقط در برابر خدا مسئول است نه در برابر مردم و بنابراین شاه قانون متحرک محسوب می‌شود، اما چنان که محمدعلی همایون کاتوزیان توضیح می‌دهد: «واقعیت این بود که گاه‌گاه مردم بر شاه - به دلیل بی‌کفایتی و بی‌درایتی یا ستمگری زیاد - می‌شوریدند. پس این نظریه پادشاهی می‌باید در چارچوب خود توضیح و توجیهی برای تمرّد و عصیان - یا «فتنه» و «آشوب» - نیز می‌داشت. این توضیح و توجیه به صورت نظریه «بازگشتن فرّه ایزدی از شاه» یا «از کف فروهشتن شاه فرّه ایزدی را» بیان شده است» (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹). بنابراین بر خلاف نظر طباطبایی، موضوع از دست دادن فرّه در منابع ایران شهری نه نشانه محدودیت قدرت پادشاه، بلکه توجیهی برای دوران‌های آشوب ناشی از خلاء قدرت بوده است و فرض بر این بوده که فردی که در دوران آشوب، سایر مدعیان قدرت را از میدان به در می‌کرده و نظم استبدادی جدیدی را بنیان می‌نهاد، دارای فرّه بوده است؛ چرا که اگر دارای فرّه نبود،

نمی‌توانست به قدرت برسد. پس فرّه مفهومی مستقل از واقعیت قدرت نداشت، بلکه هر کس تا زمانی که حکومت می‌کرد، بهره‌مند از فرّه بود و اگر روزی ساقط می‌شد، آنگاه کاشف به عمل می‌آمد که فرّه را از دست داده است. بدیهی است که این موضوع هیچ محدودیتی بر قدرت پادشاه اعمال نمی‌کرد. از طرف دیگر اعیان هم برخلاف نظر طباطبایی عامل تحدید قدرت پادشاه نبودند؛ چرا که خود هویتی مستقل از پادشاه نداشتند، اساساً طبقه اشراف^۶ در ایران به معنایی که در غرب وجود داشت، هرگز امکان شکل‌گیری پیدا نکرد، چون مالکیت خصوصی در ایران همواره ضعیف و ناپایدار بود. نهاد وزارت نیز همچون سایر نهادها در برابر قدرت مطلقه پادشاه فاقد مصونیت و استقلال بود. «اندیشه ایران شهری» چه در نظر و چه در شکل تحقق یافته‌اش در ایران باستان، دورترین نسبت را با مفهوم حکومت قانون برقرار می‌کند و در صحت آنچه فیلسوفان و مورخان یونانی در مورد سرشت قدرت در ایران باستان گفته‌اند، بر خلاف دیدگاه طباطبایی نمی‌توان تردید کرد؛ چرا که تمام منابع و مآخذ تاریخی دیگر از کتیبه‌های به جای مانده از دوران هخامنشی گرفته تا شاهنامه فردوسی که در همه آنها سخن از «چه فرمان یزدان چه فرمان شاه» رفته است، ادعاهای متفکران یونانی را تأیید می‌کند. در اندیشه و باور ایرانیان باستان، پادشاهی یک عطیه الهی محسوب می‌شد و پادشاه نماینده اهورامزدا روی زمین بود و مقوله فرّه ایزدی نیز در همین راستا قابل تبیین است. فرّه ایزدی، فروغی الهی است که به خواست خداوند بر دل هر کسی که بتابد، بلندمرتبه و صاحب شوکت می‌شود و در نتیجه شایسته تصاحب تاج و تخت می‌گردد.

طباطبایی خود نیز در یکی از آثارش به درستی نوشته است: «در حالی که در شرق باستان مناسبات میان افراد و فرمانروای آنان، به صورت رابطه شبان و رمه فهمیده می‌شد، نخست در فلسفه یونانی دریافتی شهروندانه از مناسبات میان افراد انسانی پیدا شد و بر پایه همین مناسبات شهروندانه فیلسوفان یونانی توانستند اندیشه سیاسی به معنای دقیق این اصطلاح را تدوین کنند. خاستگاه فلسفه سیاسی، تأمل نظری خردورزانه در مناسبات شهروندانه میان افراد انسانی بود، در حالی که در بیرون حوزه تمدن یونانی جز اندرزنامه‌هایی که در واقع رساله‌های درباره آداب شبانی بود، تدوین نشد. اساسی‌ترین بحث

6. Nobility

فلسفه یونانی بحث درباره شیوه‌های فرمانروایی و بهترین نظام حکومتی بود؛ در حالی که در اندرنامه‌ها جز در باره نظام شاهی بحثی به میان نمی‌آمد» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۵۷۶).

آنچه طباطبایی «اندیشه ایران شهری» می‌نامد، چیزی جز همان رساله‌هایی که درباره آداب شبانی بودند و رابطه شبان- رمه‌ای را توجیه می‌کردند، نیست. بنابراین به نظر نمی‌رسد تفاوت مهمی بین «اندیشه ایران شهری» و مدل حکومتی ایران باستان با سایر استبدادهای شرقی وجود داشته باشد، از این رو به این نتیجه می‌توان رسید که «اندیشه ایران شهری» جنبه آرمانی نداشت که از دست دادن آن زمینه‌ساز انحطاط شود، بلکه از آغاز نظریه خودکامگی و استبداد بود و تداوم تاریخی آن به معنای تداوم استبداد و خود از مصادیق انحطاط محسوب می‌گشت.

بالاخره اینکه مضمون راه حلی که طباطبایی برای برون‌رفت از انحطاط ارائه می‌کند، به شدت مبهم و بعضاً متناقض است. چنان که شرح دادیم، او مسئله نقد سنت بر مبنای اندیشه مدرن را طرح می‌کند، اما معنای دقیق آن را توضیح نمی‌دهد. در اینکه باید با مجموعه میراث فکری ایران معاصر نقادانه برخورد کرد، تردیدی نیست؛ چرا که وضعیت امروزین ما تا حدی نتیجه ساختارهای اندیشگی است که به‌ویژه از مشروطه تاکنون در کشور ما شکل گرفته‌اند. اما بازگشت به اندیشه فلسفی فارابی، ابن سینا، ملاصدرا و یا اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک به امید امکان تجدید اندیشه و تأسیس تجدد معرفتی از مجرای نقادی نظام فکری آنان، راه‌حلی قابل مناقشه است: اول اینکه حتی اگر اندیشه‌های چنین کسانی را به اصطلاح «زیر و رو» کنیم، نمی‌توانیم مفاهیم مدرن را که در "پارادایم" و "اپیستمه" متفاوتی تکوین یافته‌اند، از درون افکار آنان استخراج کنیم. دوم، معلوم نیست مثلاً خواجه نظام‌الملک سنی‌مذهب که هزار سال پیش می‌زیسته، چه نسبتی با وضعیت امروزین ما برقرار می‌کند که برای نوزایی فلسفی نیازمند توجه توأم با تذکر به میراث فکری وی باشیم. بدیهی است که تحقیق در مورد وجوه مختلف اندیشه‌های متفکران اعصار گذشته به لحاظ آکادمیک بسیار مهم و روشنگر است و می‌تواند مبانی اندیشیدن در دوره‌های مختلف تاریخ ایران را آشکار سازد و حتی در تحلیل برخی اندیشه‌های معاصر به ما یاری رساند. آنچه محل تردید بسیار است، این است که بازگشت توأم با نقد و تجدید نظر در مبانی فکری قدما، زمینه‌ساز تجدد فلسفی و "نوزایش دوم ایران" شود.

فرجام

مقاله حاضر به بررسی "نظریه انحطاط" در نگاه سیدجواد طباطبایی پرداخته است. طباطبایی در قالب نظریه انحطاط تاریخی خود ریشه‌های فکری و تاریخی زوال اندیشه عقلانی در ایران را مورد پژوهش قرار می‌دهد و چنین نتیجه می‌گیرد که حوزه فرهنگی ایران‌زمین به رغم درخشش در دوران «رنسانس ایرانی»، به واسطه یورش ترکان آسیای مرکزی و به ویژه حمله مغولان از مدار تفکر و خردورزی دور ماند و به تأملات صوفیانه روی آورد و در مسیر انحطاط قرار گرفت. از نگاه طباطبایی آن هجوم خانمان‌برانداز و این پیامد فاجعه‌بار، ایرانیان را در دوران جدید تاریخ ایران وارث سنتی متصلب کرد که نه تداوم آن و نه گسستن از آن، هیچ یک نمی‌توانست در مواجهه با الزامات تجدد کارآمد باشد. (دو راهی که به زعم طباطبایی به ترتیب هواداران سنت و روشنفکران رفتند). بدیل پیشنهادی طباطبایی، تأسیس تجدد فلسفی از مجرای نقادی «نظام سنت قدمایی» بر مبنای اندیشه مدرن است. تاریخی که طباطبایی روایت می‌کند، تاریخ اندیشه و تاریخ فکری می‌باشد. مقاله حاضر پس از توضیح رویه علمی و راه پیشنهادی سیدجواد طباطبایی بدین جمع‌بندی رسید که اولاً روند انحطاطی که طباطبایی بر اساس فراز و فرود فکر فلسفی ترسیم می‌کند، تنها در سطح نظری و به عنوان «زوال اندیشه» صادق است، اما تعمیم آن به تمدن ایرانی به عنوان طرحی از یک نظریه انحطاط تمدنی ناصواب است، چرا که دانش مبنایی و حکمت عملی در تمدن اسلامی برآمده از فکر دینی است نه اندیشه فلسفی. دوم، اگر چه کار ایشان به جهت پرداختن به تاریخ اندیشه ایران و نیز تأمل در زوایای اندیشگی اقدامات عینی، ارزشمند است، اما ملاحظه‌ای که می‌توان درباره مرحله متأخر کار طباطبایی که تاریخ فکری است (برخلاف مرحله اول که عمدتاً به خوانش انتقادی تاریخ اندیشه سیاسی می‌پردازد) طرح کرد، این است که وی به لوازم تاریخ فکری - یعنی تبیین حوادث و تحولات تاریخی از منظر و مجرای نظام‌های اندیشه - پایبند نمی‌ماند. تلقی اعمال کوشندگان با شاخص فکر ایجاب می‌کند به سرچشمه‌های نظری خشکیده اعمال حکام تمرکز شود (Gordon, 1999, p.13) و طباطبایی غالباً چنین نمی‌کند. (به عنوان مثال روشن نیست شکوفایی عصر شاه‌عباس که طباطبایی آن را تحسین می‌کند، چند قرن پس از حمله مغول

و آغاز انحطاط بر پایه کدام خاستگاه‌های فکری بنا شده است.) بنابراین، ضمن ارجمندشماری تاریخ فکری و تلقی اعمال به مثابه تجلی سایه افکار (Wiss, 2005, p.7). می‌توان این ارزیابی را طرح کرد که نظریه انحطاط تاریخی ایران به جهت کاوش در بنیان‌های اندیشگی تحولات ایران، شایسته تحسین است، اما چنانکه دیدیم، طباطبایی در مواردی به رغم رویکرد مختار خود به تبیین جامعه‌شناسانه انحطاط روی می‌آورد که به نظر می‌رسد امری ناگزیر و نتیجه طبیعی تحقیق در حوزه‌ای است که رهیافت فلسفی به تنهایی از عهده آن بر نمی‌آید.

علاوه بر آن، طباطبایی مستندات چندانی برای آنچه که اندیشه سیاسی ایران‌شهری می‌نامد، ارائه نمی‌دهد. ایشان معلوم نمی‌دارند مفروضی با عنوان "اندیشه سیاسی ایران‌شهری" که معطوف به ویژگی‌های شخص حاکم (شاه آرمانی) بوده، چگونه می‌تواند اندیشه سیاسی (که علی‌الاصول معطوف به رابطه نیروها و ایجاد نهادهاست) به شمار آید. نکته آخر اینکه در "نقد سنت قدمایی از مجرای تجدد"، دقیقاً چه اتفاقی می‌افتد؟ کارگزار و نقطه عزیمت این نقد کیست و کجاست؟ این درست که راه‌هایی از انحطاط این نیست که نظام سنت قدمایی نفی و طرد شود، اما این واضح نیست که عرضه مطالبات متجددانه به پیشگاه سنت چگونه و با کدام پشتوانه نظری صورت می‌پذیرد؛ چرا که ما نه با اندیشه جدید غربی و نه با مآثر قومی خود انس نداریم، به ویژه آنکه تحول در سنت مسیحی کاملاً از درون سنت و بدون هیچ قصد و غایت عملی (بدون نقطه عزیمت) و حتی بدون داشتن تصویری از دنیای جدید صورت گرفته است. نظریه انحطاط این دقایق کلیدی را مبهم نهاده است.

پانوش:

(۱) تاریخ فکری بر خلاف تاریخ اندیشه که اندیشه‌های متفکران را مطالعه می‌کند، یک نوع تاریخ‌نگاری است که: «به آرا و افکار و جریان‌های فکری به مثابه "تاریخ" می‌پردازد و تاریخ را مطالعه می‌کند»، یعنی در آن برای شناخت یک دوره تاریخی به جای مطالعه رویدادها، افکار و اندیشه‌ها بررسی می‌شوند (منوچهری، ۱۳۸۸، ص ۱۸۴).

منابع فارسی

- بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، "عقل در سیاست، سی و پنج گفتار در فلسفه"، **جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی**، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- تکمیل همایون، ناصر (۱۳۸۲)، **دانشگاه گندی شاپور**، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- داوری، رض (۱۳۵۷)، **وضع کنونی تفکر در ایران**، چاپ اول، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۷۹)، **مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی**، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- _____ (۱۳۸۹)، **ما و تاریخ فلسفه اسلامی**، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲)، **تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین (از آغاز دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی)**، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تبریز.
- ریکوره، پل (۱۳۸۶)، **زندگی در دنیای متن**، ترجمه بابک احمدی، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
- زرشناس، زهره (۱۳۸۲)، **زبان و ادبیات ایران باستان**، چاپ دوم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۵.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)، "علل ناکامی تاریخی مسلمین"، **نشریه آیین**، شماره ۳.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۲)، **عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران**، چاپ سوم، تهران: مرکز مطالعات خاورمیانه.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، **آسیا در برابر غرب**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۴)، **افسون‌زدگی جدید؛ هویت چهل‌تکه و تفکر سیار**، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ چهارم، تهران: فرزانه روز.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴)، **ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی**، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۰)، **دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران**، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۸۱)، **سقوط اصفهان به روایت کروسینسکی**، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۸۲)، **تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید**، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۸۴)، **خواجه نظام الملک**، چاپ اول، تبریز: ستوده.
- _____ (۱۳۸۵)، **مکتب تبریز و مبانی تجدیدخواهی**، چاپ اول، تبریز: انتشارات ستوده.
- _____ (۱۳۸۶)، **نظریه حکومت قانون در ایران**، چاپ اول، تبریز: ستوده.
- _____ (۱۳۸۷ الف)، **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، چاپ هشتم، تهران: کویر.
- _____ (۱۳۸۷ ب)، **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**، چاپ نهم، تهران: کویر.
- _____ (۱۳۹۰)، **خواجه نظام الملک: گفتار در تداوم فرهنگی**، تهران: نگاه معاصر.
- طبری، احسان (۱۳۸۵)، **برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران**، بی‌جا: بی‌نا.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۷)، *تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر*، چاپ اول، تهران: مرکز. کاتوزیان (همایون)، محمدعلی (۱۳۸۵)، *تضاد دولت ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، چاپ چهارم، تهران، مرکز.

_____ (۱۳۸۰)، *دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار استقرار پهلوی*، ترجمه: حسن افشار، چاپ دوم، تهران: مرکز.

منوچهری، عباس، در علیرضا جاوید و محمد نجاری (۱۳۸۸)، *نقد ساختار اندیشه*، چاپ اول، تهران: آشیان. نیکفر، محمدرضا (اول شهریور ۱۳۸۴)، *الهیات سیاسی*، به نقل از سایت نیلگون www.nilgoon.com. هینتس، والتر (۱۳۶۱)، *تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قوینلوها و ظهور دولت صفوی*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.

منابع لاتین

- Gordon, Peter E. (1999), *What is Intellectual History?*, USA: Harvard University Press.
- Wiss, Thomas G. (2005), *The United Nation Intellectual History Project: An Inside View*", Available at: www.UNDP.com/Reports and Researches.