

گونه‌شناسی نظریه‌های انحطاط در آرای چهار فیلسوف معاصر ایرانی

* دکتر قدیر نصری

** مهدی روزخوش

چکیده

این مقاله به بررسی دیدگاه‌های چهار فیلسوف معاصر ایرانی درباره منشأ و منوال انحطاط اندیشه سیاسی در ایران متأخر می‌پردازد. هرکدام از این متفکران نماینده یک نحله فکری محسوب می‌شوند: رضا داوری متفکری «هویت‌اندیش»، انحطاط را بر مبنای «بحران عالمگیر غرب‌زدگی» تبیین می‌کند. در مقابل، سید جواد طباطبایی در مقام متفکری متجدد بر مبنای «هبوط فلسفه و شرایط امتناع اندیشه» و به‌ویژه اندیشه سیاسی به طرح نظریه انحطاط می‌پردازد. عبدالکریم سروش در جایگاه یک متفکر نواندیش دینی، انحطاط مسلمین و نه مورد خاص ایران را موضوع تأمل خود قرار

* عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی تهران (nasrister@gmail.com)

** کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی تهران (roozkhosh.mehdi@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۳۰

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۱، صص ۲۲۹-۱۹۳.

می‌دهد؛ و آرامش دوستدار در نقطه مقابل سروش با نقد رادیکال و نیچه‌ای بر نهاد دین، «سیطره تاریخی تفکر دینی» بر حیات اجتماعی ایرانیان را عامل انحطاط می‌داند. ه بنظر می‌رسد در میان این نظریه‌پردازان، طباطبایی روایت جامع‌تری را از نظریه انحطاط عرضه می‌کند. وجه مشترک همه این متفکران بی‌اعتنایی به ساحت پراکسیس یعنی صورت‌بندی اجتماعی ایده و توقف تئوری در عالم ذهن و سطح انتزاع است، به طوری که توان توضیح حداقل پیشامدها و روندها را ندارند. آنچه در پی می‌آید کاوش و ارزیابی منطق و سازوکار نظریه‌های چهارگانه است. همه این متن در پی پاسخ بدین مسئله است که کانون تراکم یا موتور محرکه امتناع اندیشه در چه حوزه‌ای است. به عبارت دیگر شرایط ایجاد و امتداد سرشت اندیشه چیست که در ایران متأخر، مفقود شده است.

واژگان کلیدی: انحطاط، عقب‌ماندگی، فلسفه، تجدد، غرب، سنت، دین‌خویی.

طرح مسئله

سرزمینی که امروزه به نام ایران شناخته می‌شود تاریخ پر فراز و نشیبی دارد. این سرزمین در دوران باستان، مهد یکی از کانون‌های بزرگ تمدن بشری بود. در دوره فرمانروایی هخامنشیان، ایران در شرق و یونان در غرب، دو قطب برتر قدرت جهانی بودند. در دوره‌های بعد (اشکانیان و ساسانیان) که امپراطوری روم به عنوان قدرت مسلط در غرب به نوعی میراث‌بر یونان شد، ایران یکی از دو قدرت برتر جهان، و این بار در کنار امپراتوری روم، بود. بعد از حمله اعراب نیز پس از «دو قرن سکوت»، در دوران شکوفایی تمدن اسلامی که به عصر «نوزایش» این تمدن معروف شده است، ایران کانون اصلی این نوزایی بود. هرچند استفاده از تعبیری همچون توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته و یا پیشرفته و عقب‌مانده در مورد دوران ماقبل تجدد فاقد پشتوانه علمی است اما به هر روی در قرون سوم تا ششم هجری که ایران زمین شاهد رشد و پدیداری اندیشه‌های فلسفی و علمی بود، غرب در دوره «انحطاط» قرون وسطی به سر می‌برد. اما این وضعیت دیری نپائید و نه‌تنها آن شکوفایی از بین رفت بلکه در دوران جدید تاریخ ایران یعنی قرن نوزدهم میلادی که «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب» رخ داد ایرانیان خود را در آینه مغرب‌زمین دیدند و با مشاهده تفاوت‌های عظیم بین کشور خود و کشورهای غربی «حیرت‌نامه» نوشتند. هرچند در قرن شانزدهم میلادی (دوران صفویه) ایرانیان با غرب مواجه شده بودند اما آن غرب هنوز در ابتدای دوره نوزایش قرار داشت و با غرب قرن نوزدهم که میراث‌خوار انقلاب صنعتی بود بسیار متفاوت بود. آن غرب (قرن شانزدهم) هنوز هیچ‌کدام از آن دو رویه (علم و استعمار) را چنان پرورش نداده بود که نویددهنده‌ی آغاز عصر تازه‌ای

باشد که به اصطلاح «صدر تاریخ جوامع غیر غربی ذیل تاریخ غرب» بشود. اضافه بر آن در این سه سده (فاصله بین صفویه و دوران قاجار) نه تنها جایگاه تمدنی ایران دچار افول و از نقش آفرینی ایرانیان در عرصه‌های مختلف کاسته شد، بلکه ایران حتی برخی از سرزمین‌های خود را از دست داد و در عرصه‌های فرهنگی و علمی نتوانست همچون دوران نوزایش نقشی ایفا کند. در مقاطعی حتی حاکمیت سیاسی ایران از اعمال قدرت ناتوان بود و در گوشه و کنار کشور گردن‌کشان و اشرار متمدن اعمال سلطه می‌کردند.

طی سال‌های اخیر متفکران حوزه‌های مختلف فکری در تبیین و تخمین وضعیت اندیشگی ایران از تعبیر گوناگونی از قبیل «جامعه کلنگی»، «جامعه کوتاه‌مدت»، «عقب‌ماندگی»، «انحطاط»، «جامعه توده‌ای»، «جامعه مدرن بدقواره»، «جامعه دین‌خو» و... استفاده کرده‌اند که همگی ناظر بر توصیف امری مشترک هستند؛ یعنی شکاف بین ایران و جوامعی که به لحاظ سطح فناوری، علم، تولید اندیشه و... در سطح بالاتری قرار دارند: «در دوره‌های بسیاری ایران به لحاظ قدرت علمی، اقتصادی، نظامی در دنیا برترین بوده و این یک نوع غرور در ما ایجاد کرده. ما هنوز به‌سختی می‌توانیم بپذیریم که از دنیا عقب هستیم»^(۱).

توجه به این امر تنها منحصر به روشنفکران و دانشمندان نیست، بلکه در سال‌های اخیر به نظر می‌رسد نوعی خودآگاهی درباره این مسئله در بین «نخبگان ابزاری»^(۲) و حتی مردم عادی نیز شکل گرفته است. طرح عباراتی نظیر ایران ۱۴۰۴، جنبش نرم‌افزاری و... یا تلاش‌های علمی - فنی برای توسعه فناوری هسته‌ای، دانش سلول‌های بنیادی و... حکایت از حساسیت موضوع در اذهان نخبگان سیاسی و فکری جامعه دارد. از سوی دیگر تأمل در آثاری که به بازخوانی تاریخ ایران می‌پردازند، احتمالاً یکی از نشانه‌های کشف ریشه‌های انحطاط در تاریخ ایران است.^(۳)

پرداختن به این امر به عنوان مقوله‌ای جامعه‌شناختی و در قالب اصطلاح «توسعه‌نیافتگی» شیوه متداول بررسی این مسئله در سطح جهانی بوده است؛ چنان‌که مکاتب «نوسازی»، «وابستگی» و «نظام جهانی» به‌رغم تفاوت‌های بسیاری که با هم دارند، اساساً عقب‌ماندگی کشورهای جهان سوم اعم از آسیایی، آفریقایی و امریکایی

لاتین را با پارادایم جامعه‌شناسانه بررسی کرده‌اند. مکتب نوسازی، زیرساخت‌های داخلی توسعه و عقب‌ماندگی را عامل اصلی رکود و جمود می‌داند و این راه رشد را در بافتار اجتماعی و مناسبات اقتصادی جوامع جست‌وجو می‌کند. طرفداران مکتب وابستگی چون پل باران و آندره گوندر فرانک هم با بهره‌گیری از روش جامعه‌شناسی تطبیقی - تاریخی ریشه توسعه و عقب‌ماندگی را در روابط بین‌المللی جست‌وجو می‌کنند. آنها معتقدند پس از آنکه انباشت سرمایه تجاری در اروپا آغاز شد، جریان انتقال ثروت از بخشی از جهان به بخش دیگر از طریق استعمار و استثمار بین‌المللی موجب تسریع انباشت سرمایه صنعتی در غرب شد و غارت مازاد اقتصادی سرزمین‌های استثمارشده، توسعه غرب را شتاب بخشید و از پیدایش شرایط توسعه در درون خود آن کشورها جلوگیری کرد.^(۴) نوشته حاضر در صدد ارزیابی پاسخ‌هایی است که در چهارچوب مفاهیم فلسفی به مسئله انحطاط ایران داده شده‌اند؛ بنابراین، مقوله «انحطاط» را در آرای متفکرانی جست‌وجو می‌کند که از منظر فکرت اندیشه‌ای به واکاوی انحطاط ایران پرداخته‌اند. البته باید به این نکته توجه داشت که چنان‌که یکی از پژوهشگران نیز گفته است، با اینکه دو اصطلاح و مفهوم «انحطاط» و «عقب‌ماندگی» از سر تسامح، مترادف دیده می‌شوند اما مفهوم «انحطاط» بیشتر مربوط به حوزه «فلسفه تاریخ» است و پدیده‌ای عارضی و حادث را به ذهن می‌آورد که پس از یک دوره تعالی و ترقی به وجود آمده است. به عبارت ساده‌تر اندیشه‌گری که مفهوم «انحطاط» را درباره جامعه مورد مطالعه خود به کار می‌گیرد فرضش این است که جامعه مورد نظر در گذشته دورانی از ترقی و تعالی را پشت سر نهاده و سپس به دلایلی به بحران و زوال رفته است. اما مفهوم «عقب‌ماندگی» یکی از مترادف‌های اصطلاح «توسعه‌نیافتگی» است که مفهومی جامعه‌شناختی - اقتصادی است و محققانی که از این تعبیر استفاده می‌کنند یا به‌طور کلی گذشته متعالی و درخشانی را برای جامعه مورد مطالعه خود قائل نیستند یا اینکه به آن بی‌توجه هستند؛ بنابراین نزد آنها بحث «انحطاط»، به منزله «تنزل» یا «سقوط» نیست.^(۵) به این ترتیب مقاله حاضر به بررسی دیدگاه‌های چهار فیلسوف معاصر ایرانی به عنوان نمایندگان چهار نحله فکری مختلف در تبیین مقوله انحطاط می‌پردازد: رضا داورری نماینده جریان «هویت‌اندیشان»^(۶)، عبدالکریم سروش نماینده

جریان نواندیشی دینی، سید جواد طباطبایی نماینده جریان تجدد فلسفی و آرامش دوستدار نماینده جریان آته‌ایسم یا تجددگرایی دین‌ستیزانه.

پرسش‌های اصلی

۱. از بین چهار رویکرد مزبور کدام یک روایت جامع‌تری از انحطاط ایران ارائه داده و از قدرت توضیح‌دهندگی بالاتری برخوردار است؟

۲. عامل اندیشه و تمرکز بر بنیاد فکری تعالی / انحطاط، چقدر اهمیت دارد و آیا می‌توان مقام نخست زوال / انحطاط یا ترقی و تعالی را به عنصر اندیشه یا سرشت اندیشگی وقایع نسبت داد؟

پرسش از انحطاط و راه‌رهایی

در مورد انحطاط و دلایل پدیداری و جای‌گیری آن، دو دسته پاسخ را می‌توان از هم تمییز داد؛ طبق دسته‌ای از کاوش‌ها و نگرش‌ها، انحطاط - به معنای ناتوانی یک فرد، گروه، تمدن و دولت - ملت در پاسخگویی به پرسش‌های نوپدید - عارضه‌ای نیست که محصول تدبیر و انتخاب امروزی‌ها باشد. انحطاط عده‌ای و ترقی عده‌ای دیگر، ریشه‌ای درازآهنگ دارد و وضعیت امروز، ساخته‌نشده بلکه ذاتاً داده شده است. به عنوان مثال ویکتور دیویس هانسون^۱ در کتابی با عنوان کشتار و فرهنگ با مرور ۹ نبرد غرب با شرق از سال ۴۸۰ ق.م (جنگ آلامیس) تا سال ۱۹۹۱ (جنگ آمریکا و متحدانش علیه عراق در کویت)، استدلال می‌کند که راز اصلی پیروزی غرب در جنگ‌ها و ظفر یافتن آن بر علایم انحطاط، در سنت ۲۵۰۰ ساله حاکمیت عقل و قانون نهفته که از یونان و روم باستان به این سو، ادامه یافته است. از دید هانسون و پیروانش، طرز عمل جنگجویان غربی را باید با توسل به فرهنگ مدنی غرب، سنت دموکراسی، قانون، آزادی و بازارهای آزاد تبیین کرد. از این منظر، هسته اصلی که سبب استیلای سربازان کم‌تعداد و کشورهای کوچک غربی بر سربازان پر تعداد و کشورهای پهناور سایر مناطق شده، سنت‌های فرهنگی دوران کلاسیک یونان است که همواره حفظ شده و اکنون به قرن بیست‌ویکم رسیده است.^(۲)

هانسون، تاریخ غرب را یکسره اجتناب از انحطاط در پناه عقل و قانون

سرشته‌شده در افکار و رفتار غربیان می‌بیند، اما در مقابل او، عده‌ای دیگر از محققان جامعه‌شناسی تاریخی و اندیشه سیاسی، تاریخ غرب را پرفراز و فرود می‌شمارند و معتقدند راز برآمدن غرب نه در نژاد آنها نهفته نه در سنت مدنی ۲۵۰۰ساله بلکه این ظفر یافتن غرب معلول فرسوده شدن رقبای آنهاست یعنی پیش از آنکه غرب یورش به شرق را اراده کند، شرق خود فرسوده شده بود و رشته افکار و نظام رفتار آن از هم پاشیده بود. در چنین وضعیتی، انحطاط شرق ریشه در قدرت و قوت غرب ندارد و باید دلیل انحطاط را در درون سرزمین‌های شرقی جست‌وجو کرد. در همین راستا لوسین لوی بروئل^۱ در کتاب کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده معتقد است ریشه افول و انحطاط جوامع عقب‌مانده را باید در عواملی چون اندیشه‌های پیش‌منطقی، ساختار زبانی، قدرت جادویی قائل شدن برای واژه‌ها و افسون‌گرایی در شکار، جنگ، درمان و دفاع جست‌وجو کرد که زمینه را برای استیلای دیگری یا دیگران مهیا می‌سازد. از دید لوی بروئل، برخی زبان‌ها مقدس شده‌اند و هر کلمه‌ای ده‌ها معنای آکنده از الهام و اسرار را با خود حمل می‌کند. برخی دیگر از زبان‌ها به قدری جزئی‌نگر هستند که به جای اینکه وسیله‌ای برای درک و انتقال معنا باشند خود مانعی برای فهم و بیان معنا هستند.^(۸) این قبیل جوامع به معنای واقعی کلمه به صورت پیش‌منطقی می‌اندیشند و ادراکات آنها مشحون از جادو، سحر، ورد و تصویر است. طبیعی است با چنین ذهن و زبانی به‌سختی می‌توان در مورد مؤلفه‌های زوال خود یا برآمدن دیگری، اندیشه و مهم‌تر از آن چاره‌جویی کرد. معنا کردن و تعبیر مفاهیم در این جوامع به‌شدت پیچیده است؛ این در حالی است که دیگری، زبان را به کار می‌گیرد تا هدف ترقی حاصل آید.^(۹)

برخی دیگر از نظریه‌پردازان پیشرفت و انحطاط را به عوامل محیطی (غیر قابل تغییر) نسبت می‌دهند و با توضیح ویژگی‌های اقالیم مختلف، عوامل توسعه و انحطاط را بر می‌شمارند. منتسکیو در غرب و ابن‌خلدون در حیطه تفکر اسلامی این‌گونه‌اند و وضعیت محیطی، اقلیم و آب‌وهوا را از عوامل مؤثری می‌دانند که سطح ترقی یا انحطاط مناطق مختلف را رقم می‌زنند. در این پارادایم، رفتار آدمی معلول وضعیت و ساختار محیطی است نه بالعکس. تمدن‌سازی هم در مناطقی

میسر است که شرایط آب‌وهوایی و عوارض زمین، امکان اندیشیدن و ساختن را تسهیل کند. طبعاً در این نگرش آدمیان مقهورند. مقهور محیطی که در آن تولد یافته‌اند و خویی که بر همین مبنا وجود آنها را در بر گرفته است.^(۱۰) این نظریه از لحاظ غیر اختیاری و جبری بودن مشابه نظریه *اسئوالد/اشپنگلر*^۱ است که جریان انحطاط و ترقی را امری داده‌شده^۲ و برخاسته از نژاد و تبار می‌شمارد. در نزد او هم عده‌ای غالب و با تدبیر متولد می‌شوند و عده‌ای دیگر منحنط و زبون.

در چنین چهارچوبی، تأمل در تفکرات اندیشمندان ایرانی جالب تواند بود. مقاله حاضر با تمرکز بر آرای چهار تن از متفکران معاصر ایرانی می‌خواهد در مورد ریشه‌ها و شیوه‌های گرایش به انحطاط یا عبور و گریز از آن به تفحص بپردازد. نوع گفتار هر چهار متفکر مورد بررسی مقاله، عمدتاً فلسفی است اما وزن فلسفه‌ورزی و عمق‌بینی در نزد آنها بسی متفاوت است. آنچه در پی می‌آید روش و پاسخ متفکران چهارگانه در درک و درمان معضل انحطاط است.

رضا داوری: زوال محتوم غرب و آوارگی ما

وضع تاریخی ما در مواجهه با غرب، دغدغه اصلی داوری است.^(۱۱) وی با اعتقاد به اینکه تمدن جدید غربی چنان است که باید به همه تمدن‌ها صورت بدهد، مسئله‌گزینش‌گری از تمدن غربی را منتفی دانسته و اعتقاد دارد تمدن چنان نیست که بتوان وجوه مثبت آن را اخذ و وجوه منفی آن را وا گذاشت زیرا اساس هر تمدنی مبانی فکری آن است. بنابراین تمدن مرکب از اجزای پراکنده نیست که امکان گزینش‌گری را میسر سازد.^(۱۲) به زعم داوری، اکنون ما در وضعی هستیم که گذشته غرب آینده ماست و چون نه با گذشته قومی خود و نه با گذشته غرب تماس حقیقی نداریم این آینده، موهوم است و به همین اعتبار ما بی‌تاریخ هستیم.^(۱۳) داوری به رغم طرح نظریه انحطاط ایران، آن را منحصر به ایران نمی‌داند:

«قصده دفاع از عادات و رسوم قومی ندارم و می‌دانم که قومی که دچار انحطاط است بی‌اعتقاد و دروغگو و ریاکار و چاپلوس و بی‌حمیت می‌شود»

1. O. Spengler
2. Given

ولی این حکم کلی است و نباید آن را به ایرانیان اختصاص داد»^(۱۴)

داوری با تفتن به بی سابقه بودن مدرنیته و اینکه در پرتو آن، دوره تاریخی جدیدی در عالم آغاز شده است، می گوید «تاریخ‌ها ماده و صورتی دارند، و وقتی صورت جدیدی در تاریخ پیدا می شود صورت تاریخ قبلی، ماده تاریخ جدید می شود و اثر خود را در تاریخ بعدی به جای می گذارد»^(۱۵) به باور داوری هرگز در تاریخ سابقه نداشته که در دوره انحطاط یک قوم، تمدن قوم دیگری سرمشق باشد و این تمدن قوه بسط و استیلا بر تمدن‌های دیگر را داشته باشد بنابراین ما و تمام اقوام عالم باید غربی بشویم یا از غرب تقلید کنیم. داوری تأثیر مدرنیته بر تغییر در همه عالم را بسیار گسترده می بیند و به این ارزیابی می رسد که «تمام عالم در عصر کنونی غرب زده است. تمام اقوام در راه غرب هستند»^(۱۶)

از نگاه داوری ما راهی برای گریز از غرب زدگی نداریم و غرب زدگی سرنوشت محتوم ماست. از نظر داوری هر چند در عصر کنونی همه اقوام غرب زده (متأثر از مدرنیته) هستند، اما گروهی همچون مردمان امریکای شمالی و اروپای غربی و ژاپن غرب زده‌های فعال هستند به این معنا که مثلاً ژاپنی‌ها در تاریخ غربی خود را شریک کرده‌اند ولی مردمان کشورهای نظیر ایران غرب زده‌های منفعل‌اند. داوری دلیل اینکه ژاپنی‌ها «شرق شناسی» دارند در حالی که سایر اقوام آسیایی و افریقایی «شرق شناسی» ندارند را همین امر می داند؛ اینکه ژاپن در تمام شئون با ممالک غربی سهیم شده و به تاریخ غرب تعلق پیدا کرده، ریشه در همین فعال بودن دارد. داوری با بیان این امر که غرب صورت تمدن خود را به همه اقوام داده، معتقد است هر چند تاریخ جدید عالم، تاریخ غربی است ولی صورت تمدن را با باطن آن نباید اشتباه کرد. در نظر داوری، ما صورت ظاهر غرب را گرفته ایم اما با این صورت ظاهر نمی توانیم تمدن غرب را چنان که باید محقق کنیم زیرا اگرچه تاریخ غرب، شئون مختلف دارد، اما هیچ شأنی از آن جدا از شئون دیگر نیست و نمی توان تمدن غربی را از فلسفه و شعر غربی جدا کرد؛ از این رو مثلاً اومانیسم که ویژگی ذاتی عصر جدید است در تمام شئون تاریخ غربی سریان دارد.^(۱۷)

داوری در پاسخ به این پرسش که اگر از غرب زدگی گریزی نیست و در عین حال اخذ تمدن جدید جز از مجرای فلسفی و نظری آن (اومانیسم) ممکن نیست

چه راهی پیش روی اقوام غیر غربی است؟ وی مسئله تذکر نسبت به مآثر تاریخی را طرح می‌کند، اما از نظر وی این تذکر نمی‌تواند از رهگذر مطالعات تاریخی و اجتماعی محقق شود چراکه ورود در یک تاریخ با برنامه‌ریزی اجتماعی و اقتصادی یکی نیست و تاریخ متفاوت از تمدن است و همچون تمدن نیست که بتوان یک جزء آن را گرفت و از دیگری صرف نظر کرد. از آنجاکه تمام ارزش‌های معتبر در عالم کنونی، غربی است اگر قومی بخواهد در برابر چیرگی سیاسی و اقتصادی غرب ایستادگی کند، باید تمام لوازم و شرایط غرب را فراهم داشته باشد. اقوامی که به این نکته التفات داشته‌اند از مرحله تقلید عبور کرده، صاحب ارزش‌ها شده‌اند و آن را از آن خود کرده‌اند. بنابراین اقوام موفق اقوامی بوده‌اند که دست‌کم آگاه بوده‌اند به اینکه ارزش‌های غربی مبتنی بر مبادی و اصولی هستند و این ارزش‌ها نسبت به تفکر غربی که باطن تمدن جدید است، حکم ظاهر را دارند و باید ظاهر و باطن را یکجا و یکباره گرفت. البته داوری این را هم صورتی از غرب‌زدگی می‌داند اما غرب‌زدگی پسندیده و جدی.^(۱۸)

از دید داوری برای برون‌رفت از انحطاط، انس با تفکر، چه تفکر گذشتگان ما و چه تفکر غربی، لازم است چراکه: «بدون حصول هم‌زبانی با گذشتگان، آشنایی با وضع کنونی و نظر به آینده محال است». هرچند داوری به شدت نسبت به آینده غرب و مدرنیته بدبین و معتقد است تاریخ جدید غرب دیگر آینده‌ای ندارد و حتی «متعصب‌ترین مدافعان ارزش‌های غربی، و کسانی مانند *ارنست رنان* و *راسل* که در مطلق انگاشتن علم جدید و تمدن غربی مصرّ هستند چندان امیدی به آینده غرب ندارند»^(۱۹) اما در عین حال برای اقوام غیر غربی همچون ایران راهی جز پیوستن آگاهانه به قافله مدرنیته و تاریخ غرب و در نتیجه سهم شدن در آن نمی‌بیند.

پیروزی انقلاب اسلامی سبب می‌شود داوری تصور کند راه جدیدی غیر از «تاریخ غرب‌زدگی» گشوده شده است: «ما انقلاب نکرده‌ایم که مثلاً بحران غرب را حل کنیم بلکه در انقلاب ما مسائل غرب و موجودیت آن رفع می‌شود».^(۲۰) او می‌افزاید: «انقلاب اسلامی ما نشانه پایان تاریخ غربی و آغاز «عهد» دیگری در سایه لطف و پناه حق است، اگر این سایه بر سر بشر نباشد کارش به تباهی و تبهکاری می‌کشد».^(۲۱) اما نباید فراموش کرد که اگر همان‌طور که داوری می‌گوید انحطاط و

زوال تمدن غربی در راه است، باز هم نمی‌توان به امید چنان آینده‌ای، چشم بر مسائل خود بندیم. به تعبیری: «اینکه اندیشمند قومی در انتظار انحطاط تمدنی نشسته باشد بیش از آنکه حاکی از بحران و انحطاط آن تمدن باشد حاکی از وضع تاریخی بحرانی و رو به انحطاط آن قوم است».^(۲۲)

عبدالکریم سروش: احیای عقلانیت معتزله

عبدالکریم سروش نیز که بعضاً پرمخاطب‌ترین و پُرآوازه‌ترین نواندیش دینی پس از انقلاب اسلامی معرفی می‌شود، گویی ما را - دست‌کم تا حدی - با سایر مسلمانان هم‌سرنوشت می‌داند. سروش از ناکامی تاریخی مسلمانان سخن می‌گوید چراکه به اعتقاد وی ما مسلمانان با احوال و ذهنیات یکدیگر آشنا‌تریم، فرهنگ مشترک داریم و راحت‌تر می‌توانیم درباره خود داوری کنیم.^(۲۳)

به نظر سروش پرسش از انحطاط یا ناکامی تاریخی مسلمین پرسشی صدرصد فلسفی نیست، بلکه حتماً یک بعد تجربی - علمی هم دارد که باید آن را در نظر داشت زیرا مؤلفه‌های تجربی و واقعی فراوانی در این پرسش نهفته است. برای پاسخ به این پرسش، ناگزیر باید به عالم واقع روی کنیم و مستندات تجربی - علمی را کنار هم بنشانیم. به این ترتیب این موضوع نباید «ملک طلق فیلسوفان انگاشته شود». سروش مفهوم وسیع تجربه را مهم می‌شمارد و مراجعه به تاریخ، جامعه‌شناسی و داشتن فلسفه تاریخ را از مصادیق آن می‌داند. از نگاه او فلسفه‌ای که در پرسش از انحطاط به کار ما می‌آید متافیزیکی نیست و فلسفه تاریخ و علم‌الاجتماع است که ما را در صورت‌بندی پرسش‌ها یاری می‌کند. سروش معتقد است با استفاده از مفاهیم کلانی مانند عقلانیت، مدرنیته، تمدن یا فرهنگ نمی‌توان علل ناکامی مسلمانان را بررسی کرد چراکه این مقوله‌ها آن‌قدر بزرگ‌اند که از گلوی تحلیل تاریخی پایین نمی‌روند و اگر بخواهیم این مقوله‌ها کمکی به ما کنند باید خردشان کنیم چراکه ما در عالم خارج با چنین شخصیت‌هایی مواجه نیستیم. سروش صحبت کردن از عقلانیت مدرن یا فرهنگ و... را از سنخ شخصیت‌بخشی^۱ و یا گوهرگرایی^۲ می‌داند و معتقد است در سؤال علمی از گوهر اشیا سؤال

نمی‌شود، بلکه تنها می‌توان از تجلی مقوله‌هایی مانند عقلانیت، تمدن و... پرسش کرد. بر این اساس، ناکامی تاریخی مسلمانان را نباید بر اساس گوهر این تمدن یا آن تمدن تحلیل کرد چرا که چنین رویکردی مشکلی را حل نمی‌کند. رویکرد صحیح به باور سروش، اتکا به شیوه علمی - تجربی است که به فرضیه‌سازی محض بسنده نمی‌کند بلکه برای تئوری‌های خود به دنبال شواهد عینی و تاریخی می‌گردد و از این طریق عوامل مؤثر در ناکامی یا انحطاط تاریخی مسلمانان را جست‌وجو می‌کند؛ امری که از سوی نویسندگانی که کمتر ذهنیت فلسفی داشته‌اند صورت گرفته، اما در میان نویسندگانی که ذهنیت فلسفی داشته‌اند همان روش غلطِ پرداختن به ریشه‌های متافیزیکی و بازی با مقولات بزرگ، مورد استفاده قرار گرفته است.^(۲۴)

سروش ریشه‌های مفهومی و معرفتی عدم ورود به دنیای مدرن در تمدن اسلامی را در سه جریان بزرگ برمی‌شمارد: اول: رازاندیشی صوفیان که انسان را از پرداختن به این عالم بازمی‌دارد و متوجه جهان رازآلود دیگری می‌کند؛ دوم: ماهیت‌اندیشی فیلسوفان که به علم جدید اجازه رشد نمی‌دهد چون علم جدید قانون‌اندیش است نه ماهیت‌اندیش و عمدتاً مبتنی بر نومیالیسم است که مخالف با ذات‌اندیشی و ماهیت‌اندیشی فیلسوفان دوران پیشامدرن است و سرانجام، تکلیف‌اندیشی فقیهان که با قانون به معنای جدید کلمه که بر مبنای محق بودن انسان بنا شده، منافات دارد. در واقع از نظر سروش این سه جریان، سه پایه مهم فرهنگ اسلامی محسوب می‌شوند.^(۲۵) او متذکر می‌شود که هیچ صوفی‌ای، نظریه سیاسی نگفت و نپرورد. صوفیان با سیاست بر سر قهر بودند و در این مورد اصلاً نظریه‌پردازی نمی‌کردند. به این دلیل که تمام هم و غم صوفی، ترک و ذم دنیاست درحالی که نظریه‌پردازی سیاسی زمانی ضروری می‌نماید که دنیا و زندگی در آن جدی گرفته شود. سروش غیر از دنیاگریزی، مانع معرفتی دیگری را نیز در عدم نظریه‌پردازی صوفیان در مورد سیاست مؤثر می‌داند و معتقد است چون صوفیان برای رسیدن به گزاره‌های صادق راهی را انتخاب می‌کردند که آن راه نه تحقیق در عالم خارج بر مبنای مقدمات عقلی، بلکه کشف حقیقت از طریق قوه شهودی بود که خود بر اثر تهذیب نفس حاصل می‌شد، بنابراین نظریه‌پردازی سیاسی بر مبنای مقدمات عقلی در مکتب تصوف ممتنع بوده است.^(۲۶)

سروش در مورد فیلسوفان تمدن اسلامی هم معتقد است برای آنها رسیدن به گزاره‌های صادق بسیار آسان بوده چراکه: «حکیمان و فیلسوفان ما سرمایه‌شان یک ذهن وقاد و صیاد بود که ماهیات را صید کند و بدیهیات را بر هم بیچد و نظامی متافیزیکی بنا کند و این ماهیت‌اندیشی و ادعای رسوخ در ذات و حقایق اشیا، ما را از علم‌اندیشی و تجربه‌اندیشی جدید بازمی‌داشت». تکلیف‌اندیشی فقیهان هم از نظر سروش از عوامل انحطاط بوده چراکه فقیهان به «حق» نمی‌اندیشیدند و زمانی که به حکمی می‌رسیدند آن را قطعی و الاهی تلقی می‌کردند درحالی‌که اساس قانون به معنای جدید، رضایت خلق است.^(۳۷)

سروش معتقد است مسلمین روزگاری عزیزتر از آن بودند که اینک هستند. اما آنها در روزگار حاضر از اوج عزت فرو افتاده‌اند و دستخوش انحطاط و عقب‌ماندگی شده‌اند چراکه روزگاری «تمدن اسلامی» خلق عظیمی را در ظل خود گرد آورده بود و روحیه مهاجم داشت و تمدنی بود که علما و نویسندگان و صنعت‌گران و فیلسوفان و ادیبان و عارفان بزرگ پرورده بود، اما امروز آن تمدن با آن کلیت و عظمت و در آن منزلت تاریخی وجود ندارد و از بین رفته است.^(۳۸)

سروش رابطه دین و انحطاط را با یک پرسش طرح می‌کند: آیا مسلمین از وقتی دین را بد فهمیدند دچار انحطاط شدند یا از وقتی که دچار انحطاط شدند دین را بد فهمیدند؟ در پاسخ به این پرسش سروش می‌گوید: «مسلمین از وقتی دچار انحطاط شدند دین را بد فهمیدند». وی دادن پاسخ‌های کهنه به پرسش‌های تازه را از عوامل انحطاط و سقوط تمدن‌ها می‌داند و در همین مورد می‌گوید: «روزی ما در تعادل می‌زیستیم. سیاست و اخلاق و دین و اقتصاد و علم و فلسفه و صنعت و هنرمان، همه باهم تناسب و توازن داشتند و چون قفل و کلید به هم می‌خورد. با تزریق تدریجی فرهنگ غرب، رشته آن تعادل گسیخته شد و توازن پیشین رخت بریست و دیگر فلسفه‌مان با علم‌مان و اقتصادمان با دین‌مان نمی‌خورد. در اقتصاد از سازندگی سخن می‌گوییم اما بالای منابع همچنان توکل و قناعت به معنای کهن را توصیه می‌کنیم. این بی‌تعادلی و ناهماهنگی مشکل عمده و مهم امروز ماست». ^(۳۹) این «روشنفکر دینی»، رفع این بی‌تعادلی را رسالت روشنفکران می‌داند زیرا به زعم وی روشنفکران اغلب فرزندان دوران‌های بی‌تعادلی جامعه هستند و

هدایت کشتی فرهنگ را در آب‌های پرتلاطم بر عهده دارند. روشنفکری حرکت در شکاف سنت و مدرنیته با ابتکارات تئوریک است.^(۳۰)

عنصری که به نظر سروش قوی‌ترین و مهم‌ترین بخش سنت و نماد عالم قدیم است و ابداعات تئوریک را باید بر آن متمرکز کرد، دین است.^(۳۱) به نظر سروش روشنفکران دینی در جامعه ما به حقیقت و گوهر روشنفکری نزدیک‌ترند زیرا سعی می‌کنند نسبت این مقوله را با علم و خرد جدید که متعلق به مدرنیته است شناخته و از طریق نقد سنت و ابداعات تئوریک خود پلی میان این دو بزنند. راه حل سروش تفکیک ذاتی از عرضی در دین و تکرار تجربه معتزله است.^(۳۲)

سید جواد طباطبایی: نوزایش فلسفی

اهمیت مفهوم انحطاط در نگاه طباطبایی به میزانی است که وی معتقد است فقدان مفهوم انحطاط در یک فرهنگ، نشانه عدم انحطاط نیست بلکه عین آن است و گذر از انحطاط تاریخی جز از مجرای اندیشیدن درباره آن امکان‌پذیر نخواهد بود و اگر تاکنون در این باره نیندیشیده‌ایم به معنای آن نیست که خار انحطاط در سراسر تاریخ و فرهنگ و تمدن ایرانی نخلیده است.^(۳۳)

طباطبایی معتقد است تاریخ اندیشه در مغرب‌زمین هم با نوعی نظریه انحطاط آغاز و بر پایه آن تدوین شده؛ چنان‌که یکی از عمده‌ترین مفردات اندیشه سیاسی جدید - به‌ویژه اندیشه سیاسی ماکیاوولی - نظریه انحطاط مغرب‌زمین در سده‌های میانه بود.^(۳۴) و طرح همین نظریه انحطاط، زمینه‌ساز تجدید شده است: «تجدد و انحطاط، دو مفهوم به هم پیوسته‌اند و در شرایط تصلب سنت و امتناع اندیشه، طرح یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست».^(۳۵)

طباطبایی در مورد معنای انحطاط تصریح می‌کند که مفهوم روشنی نیست و روایت‌های مختلفی از آن وجود دارد. از دید وی با تکیه بر نظریه‌های رسمی انحطاط، به‌ویژه این نظریه که کهنسالی تمدن ایرانی مایه انحطاط آن شده، نمی‌توان به تدوین نظریه‌ای برای انحطاط ایران پرداخت. او نتیجه می‌گیرد که نظریه انحطاط بیشتر از آنکه نظریه‌پردازی در حوزه علوم اجتماعی باشد کوششی در قلمرو اندیشه و به‌ویژه اندیشه سیاسی است؛^(۳۶) بنابراین طباطبایی انحطاط را در چهارچوب

مفاهیم فلسفی و به‌ویژه اندیشه سیاسی توضیح می‌دهد زیرا به اعتقاد وی: «تاریخ ایران زمین، از بنیاد، تاریخ اندیشه ایرانیان و به سخن دیگر تاریخ پیوستگی‌های عمل و نظر است، به این معنا که هیچ حادثه تاریخی وجود ندارد که با اندیشه گره نخورده و به واسطه اندیشه تعینی جدید پیدا نکرده باشد».^(۳۷) البته این بدان معنا نیست که عوامل اجتماعی و تاریخی در انحطاط ایران نقشی نداشته‌اند، اما او ریشه همین عوامل اجتماعی و تاریخی و فراز و نشیب‌های تاریخ ایران را نیز در قلمرو اندیشه می‌داند. بنابراین اگر دگرگونی در این عرصه صورت پذیرفته، خود از مجرای دگرگونی‌هایی قابل تبیین بوده که در قلمرو اندیشه رخ داده‌اند. پس انحطاط ایران زمین هم در تحلیل نهایی طباطبایی به عدم توان ایرانیان برای بازسازی فرهنگی و پایداری در قلمرو اندیشه بر می‌گردد و سهم عامل اندیشه در انحطاط و زوال ایران، از دیگر عوامل بنیادی‌تر است؛ به این ترتیب زوال اندیشه و انحطاط و عقب‌ماندگی ایران دو وجه یک واقعیت هستند و چنین است که: «تنها علت‌العلل زوال و امتناع اندیشه می‌تواند معلول‌های بسیار ناشی از زوال و امتناع را توضیح دهد درحالی‌که عکس قضیه صادق نیست».^(۳۸)

پس روند تحولات حوزه اندیشه می‌تواند عوامل و زمینه‌های انحطاط تاریخی ایران را روشن کند زیرا «تا زمانی که مشکل بنیادین دوران جدید تاریخ ایران یعنی مشکل امتناع اندیشه امکان طرح نیابد بی‌هیچ تردیدی وضعیت فرهنگ و تمدن ایرانی، هموار راه زوال و انحطاط مقاومت‌ناپذیر خود را همچون سده‌های گذشته ادامه خواهد داد».^(۳۹)

پژوهش‌های طباطبایی در مورد روند تاریخی اندیشه در ایران، از آغاز دوره اسلامی تاریخ ایران آغاز می‌شود. به اعتقاد طباطبایی دو سده نخست دوره اسلامی ایران به «سکوتی» سپری شد که آستان دگرگونی‌های بنیادین در تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی بود. در این دو سده، زبان فارسی در شکل جدید خود تجدید و به زبان ملی ایرانیان تبدیل شد و با پدیدار شدن ادب نوآیین فارسی، شالوده استقلال ملی ایران فراهم آمد و افزون بر این، در سده دوم به تدریج مجموعه‌ای از نوشته‌های یونانی به زبان عربی ترجمه شد؛ همچون آثار افلاطون و ارسطو که مورد توجه اهل نظر قرار گرفت.^(۴۰)

در نخستین سده‌های دوره اسلامی و به‌ویژه در سرزمین‌هایی از دنیای اسلام که در محدوده ایران بزرگ قرار داشتند، سه گروه از منابع تأمل در اخلاق و سیاست در دسترس اهل نظر قرار گرفت: نخست کتاب و سنت و نیز مباحثی که با رحلت پیامبر اسلام درباره جانیشینی او در گرفته بود و دیگر منابع بازمانده از شاهنشاهی ساسانی که برخی از آنها به زبان عربی ترجمه شده بود و نوع سوم منابع یونانی اعم از ترجمه نوشته‌های اصلی فیلسوفان یونانی و شرح‌هایی که در دوره یونانی‌مآبی و مسیحی بر آن رساله‌ها نوشته شده بودند. بدین سان اهل نظر بر پایه این منابع سه‌گانه، سه نوع تأمل در اندیشه سیاسی و اخلاقی را بسط دادند که به ترتیب می‌توان آنها را شریعت‌نامه‌ها، سیاست‌نامه‌ها و فلسفه سیاسی خواند.^(۴۱)

طباطبایی با بررسی سیر تاریخی اندیشه و اندیشه سیاسی در ایران، از فارابی (که او را نخستین و واپسین فیلسوف دوره اسلامی می‌داند) آغاز کرده و در ادامه با شرح و تحلیل اندیشه‌های *خواجسته نظام‌الملک*، *غزالی*، *امام فخر رازی*، *خواجسته نصیرالدین طوسی*، *جلال‌الدین دوانی*، *عزیزالدین نسفی*، *نجم‌الدین رازی* و *فضل‌الله بن روزبهان خنجی*، سیر نزولی اندیشه در ایران را پی می‌گیرد.^(۴۲)

به اعتقاد طباطبایی، اندیشه اخلاقی و سیاسی در دوره اسلامی ایران در آغاز از *فارابی تا ابوعلی مسکویه رازی* خوش درخشید و همزمان با مرگ فارابی و با برآمدن آل بویه، عصری نو در تاریخ ایران آغاز شد که با تبدیل شدن خرد به ضابطه همه امور در قلمرو تاریخ اندیشه در زیر لوای نظامی از اندیشه ایرانی، ترکیبی از عناصر ایرانشهری و یونانی به نظام فکری رایج تبدیل شد. در قلمرو ادب نیز *ابوالقاسم فردوسی* با به نظم کشیدن حماسه ملی، خرد و فرزاندگی ایرانیان باستان را بار دیگر زنده کرد و در اندیشه فلسفی، اخلاقی و حتی تاریخی دو نماینده بزرگ اندیشه ایرانی *بوعلی سینا* و *مسکویه رازی* منظومه‌ای از خرد فلسفی، اخلاقی و تاریخی تدوین کردند.^(۴۳) به اعتقاد طباطبایی در این دوران (سده‌های چهارم و پنجم هجری)، شالوده استقلال و آگاهی ملی ایرانیان استوار شد.

طباطبایی این دوران را دوران «نوزایش» اسلامی یا عصر زرین فرهنگ ایران می‌نامد. در این دوران جامعه اسلامی شاهد رونق فرهنگی، علمی، و فلسفی بود. جبر، مثلثات، نجوم، ریاضیات، شیمی، طب و... از جمله دانش‌هایی بودند که در این

مقطع از سوی دانشمندانی نظیر خوارزمی، جابر بن حیان، خیام، ابن سینا، زکریای رازی، ابن هبش، ابوریحان بیرونی و... به شکوفایی رسیدند. هرچند این رستاخیز علمی - فرهنگی منحصر به ایرانیان نبود، اما چنان‌که ابن خلدون گفته، بیشتر دانشمندان و فلاسفه عصر طلایی اسلام، ایرانی بودند.^(۴۴)

به نوشته طباطبایی: «تاریخ‌نویسان اروپایی نشان داده‌اند که برخی از ویژگی‌های نوزایش سده‌های پانزدهم و شانزدهم [غرب] در نوزایش اسلامی نیز وجود داشته است».^(۴۵) یکی از این ویژگی‌ها، دریافت عقلانی از دیانت است: «در پرتو سیاست تساهل و مدارای آل بویه که برخی از آنان توجهی به فلسفه و نوعی تشیع فلسفی داشتند و در مخالفت با اسلام ظاهری اهل سنت و جماعت، دریافت خردمندانه‌ای از دیانت در هماهنگی آن با اندیشه عقلی ممکن شد».^(۴۶) عصر شکوفایی و رنسانس فرهنگی ایران زمین، دولت مستعجل بود و نتوانست تداوم یابد. اما پرسش این است که از چه مقطع تاریخی این انحطاط آغاز می‌شود و دلایل آن چه بوده است؟ به نظر طباطبایی با چیرگی غلامان ترک‌تبار بر ایران زمین از یک سو و با یورش مغولان از سوی دیگر، عصر زرین فرهنگ ایران به پایان رسید و زوال اندیشه در نظر و انحطاط تاریخی در عمل آغاز شد.^(۴۷) با چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران زمین، اندیشه ایرانشهری - یونانی دچار کسوف جدی شد و به‌ویژه با یورش تمدن‌برانداز مغولان، از بنیاد دچار تزلزل شد و بقایای اندیشه عقلانی به باد فنا رفت و دوره‌ای در تاریخ اندیشه و عمل ایرانی آغاز شد که دوره بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه بوده است.^(۴۸)

این تحول در اندیشه سیاسی، در ادامه تقدیر ایران زمین را به انحطاط تاریخی و زوال اندیشه گره زد. با یورش مغولان دوره‌ای آغاز شد که مفهوم بنیادین آن «وجدان نگون‌بخت ایرانی» بود. در این دوره به دنبال زوال اندیشه و انحطاط تاریخی، عناصر و مفرداتی از اندیشه سیاسی ایرانشهری، اسلامی و ترکی - مغولی در التقاطی نامیمون در کنار هم قرار گرفتند و به ضابطه اندیشه و عمل ایرانی تبدیل شدند.^(۴۹) در این سده‌ها شوکران تباهی در همه نهادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران‌زمین رسوخ کرد و با پیوندهایی که در آغاز میان اسلام قشری اهل سنت و جماعت و نظریه خلافت ایجاد شد و پس از آن با سیطره سلجوقیان و

مغولان، اسلام ترکی - مغولی استقلال پیدا کرد و بسیاری از نمودهای اندیشه ایرانی شهری از میان رفت.^(۵۰)

تأثیرات مخرب حمله مغولان بر روند رشد جامعه ایران امری است که از همان دوران وقوع این فاجعه تاکنون از سوی نویسندگان مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است؛ مورخان بزرگی مثل *عظاملک جوینی*، *خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی*، *ابن اثیر* و... در همان دوران، حمله مغولان را چنان فاجعه‌ای تلقی کرده‌اند که در تاریخ ایران بی نظیر است. *ذبیح‌الله صفا* در این مورد می‌نویسد: «تواریخی که درباره این هجوم بزرگ قریب به همین واقعه نوشته شده همه پُر است از ذکر جنایات و فجایع اعمال وحشیان مغول و تاتار؛ و بی تردید این واقعه فجیع‌ترین وقایعی بود که تا آن هنگام در تمام تاریخ ایران رخ داد و بعد از آن هم هیچ‌گاه نظیری نیافت».^(۵۱) پیامدهای این فاجعه تنها منحصر به زمان وقوع آن نمانده بلکه بنا به اعتقاد برخی محققان حتی تا به امروز نیز آسیب‌های ناشی از آن تداوم داشته است. در یکی از پژوهش‌های متأخر و عمیق، در این مورد چنین آمده است: «پیامدهای فاجعه‌زدگی مغول در زمینه مشکلات ذهنی و رفتاری در جامعه کماکان مانع اساسی بزرگی در پیشرفت ایران و نیز سایر کشورهای خاورمیانه است که همکاری مؤثر اجتماعی و توافق بر سر منافع جمعی را مشکل می‌کنند».^(۵۲) در این پژوهش، نویسنده در توضیح تأثیرات پایدار فاجعه مغول در تاریخ سیاسی، اجتماعی و علمی ایران به «فرضیه فاجعه‌زدگی» روی می‌آورد. در این «فرضیه»، آسیب‌دیدگی سهمگین جامعه ایران در دوران مغول در دایره‌های سیاسی، اجتماعی و خانواده تسلسل تاریخی یافته، و بر رفتارها، عادات، و فرهنگ ایرانیان اثر ماندگاری گذاشته است. طباطبایی در پاسخ به این پرسش که کدام رفتارها، باورها و کنش‌های اجتماعی ایرانیان امروز ریشه در یورش مغولان دارند، مواردی همچون اختلال‌های شخصیت خودشیفته، شخصیت مرزی، شخصیت ضد اجتماعی و شخصیت بدگمان از قبیل نامنی درونی، بدگمانی، عجز و مظلوم‌گرایی، حساسیت شدید، دوسونگری (سیاه یا سفید دیدن)، خودشیفتگی، بیش‌انگیزگی، پرخاش‌جویی و کینه‌ورزی در روان و رفتار اجتماعی مردم ایران را از میراث‌های شوم باقی‌مانده از فاجعه حمله مغولان می‌داند و معتقد است این ناهنجاری‌های روحی همواره در حیطه‌های

مختلف سیاسی، اجتماعی و خانوادگی حاکم و تنش‌زا بوده و پیوسته مانعی بنیادی در فعالیت و همکاری اجتماعی به شمار می‌آمده و ریشه اصلی ناکامی‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، علمی، و فرهنگی کشور را تشکیل داده است.^(۵۳)

از این منظر یورش مغولان با تخریب نیروهای زنده و زاینده فرهنگ ایران، بیشترین نقش را در انحطاط تاریخی ایران ایفا کرده است: «با یورش مغولان و تکرار چالش‌هایی که در سده‌های متأخر بر فرهنگ و تمدن ایران‌زمین تحمیل شد به تدریج نیروهای زنده و زاینده ادب و اندیشه ایران‌زمین طراوت خود را از دست داد و چنان‌که نمودهای فرزاندگی ایران در قلمرو ادب، اندیشه و هنر، با جذب شدن در ترکیبی از بقایای عرب جاهلی و نظام قبیله‌ای ترکان و مغولان به «شیر بی‌یال و دم و اشکم» سده‌های میانه متأخر تبدیل شد، نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قبیله‌ای ترکان و مغولان، ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران زمین را دستخوش چنان دگرگونی کرد که انحطاط و سقوط تدریجی آن، امری محتوم به نظر می‌آمد.»^(۵۴) «نهادهای هر جامعه بازتاب روند پیچیده دگرگونی‌های اندیشه است»؛^(۵۵) بنابراین زمانی که اندیشه در جامعه‌ای دچار هبوط و سقوط می‌شود، نهادهای سیاسی - اقتصادی آن جامعه نیز همان مسیر را طی می‌کنند.

طباطبایی به‌ویژه به نقش منفی عرفان در شرایط امتناع اندیشه سیاسی و در سده‌های متأخر بر یورش مغولان باور دارد و معتقد است یورش مغولان آغاز دوره‌ای در انحطاط اندیشه عرفانی بود که سبب شد از سویی در ترکیب شرعی یاسای مغولی وارد و از سوی دیگر به مبنایی برای اخلاق فردی و جمعی تبدیل شود. از نگاه طباطبایی اندیشه عرفانی به لحاظ مبانی نظری با بنیادگذاری اندیشه سیاسی ناسازگار است زیرا عارفان بنیاد عمر را بر باد می‌دانند در حالی که در سیاست اصل بر بقا است.^(۵۶) به نظر طباطبایی در اندیشه ایرانشهری و فلسفه یونانی، «سرای طبیعت» که جامعه انسانی در آن قوام می‌گیرد در اصالت و استقلال خود فهمیده می‌شود و بنابراین بنیادگذاری اندیشه سیاسی بر اساس چنین مبنای نظری ممکن می‌گردد اما: «اندیشه عرفانی با تکیه بر بی‌ثباتی دنیا و تأکید بر درویشی و خمول، از پیش، بنیاد هر کوششی برای بسط اندیشه سیاسی را متزلزل کرده است.»^(۵۷)

طباطبایی معتقد است دوران جدید ایران با پایان «قرون وسطی» این حوزه

تمدنی و در شرایطی آغاز شد که به دنبال دوره‌های طولانی سده‌های میانه و سنت «قرون وسطایی» آن، دستاوردهای نقادانه و خردگرای دوره نوزایش به دست فراموشی سپرده شده بود.^(۵۸) دوران جدید تاریخ ایران چنان‌که آمد، با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس آغاز می‌شود. این شکست وجدان جمعی ایرانیان را سخت آزرده و بحرانی در آگاهی آنها در پی آورد که آنان را درباره کارآمدی نظم و اندیشه سنتی به تردید انداخت.

از نظر طباطبایی، نخستین کانون و کارگاه تجددخواهی در ایران شهر تبریز بود زیرا به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، بحرانی در آگاهی ایرانیان پدید آمد و با اصلاحات عباس میرزا نهادهای جدیدی در حیات اجتماعی و سیاسی ایران، در محدوده دارالسلطنه تبریز دایر شد. اما این اصلاحات، نسبتی با نظام سنت قدمایی نداشت زیرا سنت به‌ویژه در سده‌های متأخر، حرکتی بسیار کند و نزدیک به نابودی داشت. آگاهی اجتماعی - سیاسی از منطق حادثه سیاسی - تاریخی پیروی می‌کرد و با دگرگونی‌هایی که در آن پدیدار شد دستخوش بحران شد، اما در قلمرو نظر دیری بود که پیوندهای سنت قدمایی از دگرگونی‌های اجتماعی - سیاسی گسسته بود و جای شگفتی نیست که میان عمل و نظر ایرانیان گسستی بی‌سابقه پدید آمده بود که توضیح آن باتکیه بر مبانی نظری سنت قدمایی ممکن نبود. بر این مبنا، سنت در این دوران دچار چنان تصلبی شده بود که نمی‌توانست همسو با الزامات جدید، زاینده فهمی نو باشد زیرا مفاهیم جدید نسبتی با تحول اندیشه سنتی نداشتند بلکه حاصل مواجهه ایرانیان با تجدد غربی بودند و این مواجهه بیشتر در سطح ظواهر انجام می‌شد. طباطبایی معتقد است که به خلاف آنچه در کشورهای اروپایی رخ داده بود، در ایران جریان روشنفکری از درون اندیشه سنتی برنیامد و از این رو نتوانست در تحول خود در نسبت میان روشنفکری و اندیشه سنتی تأمل کند. بدین سان به خلاف تاریخ اندیشه در اروپا که در آن، اندیشه تجدد با مناقشه متأخرین بر قدما آغاز و بر شالوده آن استوار شد در ایران تجددخواهی از پیامدهای بی‌اعتنایی متأخران به قدما بود و نه تأملی در بنیادهای اندیشه سنتی.^(۵۹) به باور طباطبایی مهم‌ترین پیامد جنبش مشروطیت تدوین نظام حقوقی جدید بر پایه قانون شرع بود. مشروطیت با پیروزی آن جنبش و به‌ویژه با تشکیل نخستین مجلس

قانون‌گذاری، ناظر بر اصلاح نظام حقوقی اسلام و تبدیل آن به قانون‌های جدید بود. اهمیت مشروطیت در کوشش برای تدوین قانون‌هایی بر مبنای شریعت و ایجاد نهادهای حکومت قانون بود؛ بنابراین تجربه مشروطیت به طور عمده، ناظر بر مبانی حقوقی نظام جدید بود و به مبانی نظری اندیشه سیاسی مشروطیت توجه نشان داد. هرچند التفات به مبانی حقوقی مشروطیت و کوشش برای استوار کردن شالوده نظام حقوقی کشور، گامی سترگ و پُراهمیت به سوی دگرگونی‌های اساسی‌تر بود، اما در نگاه طباطبایی تغافل به مبانی اندیشه تجددخواهی که مبنایی برای نظام حقوقی جدید به شمار می‌آمد، موجب تزلزل در بنیان نهادهای برآمده از مشروطیت شد.^(۱۰)

در شمار عواملی که بن‌بست، تعطیل و سرانجام شکست جنبش مشروطه‌خواهی را به دنبال آوردند، طباطبایی به بی‌التفاتی به نقادی از سنت و بحث در مبانی از یک‌سو، غفلت از الزامات تجدد و تجددخواهی ایدئولوژیک و بی‌توجهی به منطق دوران جدید در سوی دیگر اشاره می‌کند. طباطبایی برخلاف کسانی که نفوذ اندیشه دینی در ایران و بی‌توجهی برخی هواداران مشروطیت به مبانی شرعی را مایه سستی بنیان اندیشه مشروطه‌خواهی و یکی از علل شکست آن می‌دانند، معتقد است یکی از عمده‌ترین علت‌های شکست جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران فقدان مبانی نظری ناشی از الهیات بود و نه چنان‌که گفته‌اند وجود مبانی دینی. از نگاه طباطبایی، منشأ چنین «سخنان نسنجیده‌ای» را باید در بی‌التفاتی به تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا جست‌وجو کرد زیرا این نکته اساسی در نظر گرفته نمی‌شود که در کشورهای اروپایی که سده‌ها پیش از شکست جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، نظام مشروطه در آن کشورها به پیروزی رسیده بود، دستگاه مفاهیم اندیشه مشروطه‌خواهی در متن الهیات مسیحی تدوین شد.^(۱۱)

در دوران پس از مشروطیت و به‌ویژه پس از شهریور ۱۳۲۰ که شاهد گسترش اندیشه‌های سوسیالیستی و ناسیونالیستی در ایران هستیم، طیف وسیعی از روشنفکران و نویسندگان ایرانی به رجعت به گذشته تحت اشکال جدید (ایدئولوژی‌های جدید) روی می‌آورند. بسیاری از نویسندگان سده گذشته ایران یا به تعبیر طباطبایی، ارباب «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» بازسازی اندیشه سنتی و بازگشت به آن را به عنوان واکنشی رهایی‌بخش در برابر کژراهه تجدد، وجهه همت

خویش قرار دادند. از آنجاکه این بازسازی بر مبنای اندیشه تجدد و درک ماهیت دوران جدید انجام نشد، نسبت به بسیاری از جنبه‌های سنت آگاهی درستی پیدا نکردند. این نویسندگان، «نسبت به سرشت نابودکننده سنت در دوران جدید و به دنبال از میان رفتن حضور زنده و زاینده سنت که از ویژگی‌های «عصر ایدئولوژی» بود غافل بودند».^(۱۲)

به نظر طباطبایی در قلمرو اندیشه سیاسی تسلیم شدن به «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» وضعیتی را به وجود آورده که اثرات درازمدت آن هنوز به درستی ارزیابی نشده است. وی به عنوان مثال به احسان نراقی اشاره می‌کند که در توهم «آنچه خود داشت» به سر می‌برد و در نتیجه به «غرب غرب» دلخوش کرده بود. نراقی بازگشت به سنت را بر پایه دریافتی از جامعه‌شناسی مورد تفسیر قرار می‌دهد. احسان نراقی در یکی از آثار خود می‌گوید شرقیان و مسلمانان تا هنگامی که امتیاز یا موقعیتی را حق خود ندانند، در راه رسیدن به آن اقدامی نمی‌کنند؛ ولی غربیان برای کسب آن امتیاز حتی به حقه و نیرنگ نیز متوسل می‌شوند و نتیجه می‌گیرد که فرد شرقی به حق در برابر باطل عقیده دارد و همین اعتقاد، آزادی فرد شرقی را از درون محدود می‌کند؛ ولی در غرب آزادی فرد در درجه اول در رقابت آزادی او با دیگران است.^(۱۳) طباطبایی چنین ارزیابی را از شرق و انسان شرقی، شالوده نظری دریافت و تفسیر «ایدئولوژیکی» می‌داند که نراقی از تاریخ اندیشه در ایران به دست داده است.^(۱۴)

طباطبایی علاوه بر ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه، خیال‌اندیشی در حوزه اندیشه را وجه دیگری از امتناع اندیشه در ایران معاصر می‌داند. مصداقی که طباطبایی برای چنین خیال‌اندیشی معرفی می‌کند، *دربوش شایگان* است. شایگان (متقدم) به عنوان یکی از «هویت‌اندیشان» تاریخ جدید ایران، همچون احسان نراقی اسیر گفتمان شرق - غرب است. حاصل تأملات شایگان درباره تفاوت‌های شرق و غرب دو کتاب آسیا در برابر غرب و بت‌های ذهنی و خاطره ازلی است. شایگان با تأکید بر همین دوگانه‌انگاری و ثنویت شرقی (آسیایی) - غربی در کتاب آسیا در برابر غرب، سیر تفکر غربی را به سوی نیهیلیسم دانسته است. به زعم شایگان، نیهیلیسم یا نیست‌انگاری که بیانگر سیر نزولی تفکر غربی است، شامل جنبه‌های

زیر است:

۱. نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی؛
۲. نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی؛
۳. نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی؛
۴. نزول از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی.

این چهار حرکت در حقیقت درهم‌تنیده و همگی وجوه مختلفی از امری واحد یعنی نیهیلیسم‌اند.^(۶۵) شایگان نگران است که تمدن‌های آسیایی در برابر نیروی نابودکننده نیهیلیسم تمدن غربی مقهور و نابود شوند: «تمدن‌های آسیایی در وضع کنونی‌شان در دوره فترت‌اند. دانستن اینکه این دوره فترت چگونه است و چه ماهیتی دارد موضوعی است که می‌خواهیم در این رساله بشکافیم و بکاویم. تمدن‌های آسیایی خواه‌ناخواه مقهور نیروی نابودکننده‌ای هستند که در نحوه صدور و تکوینش دخالتی نداشته‌اند».^(۶۶) این نیروی نابودکننده چنان‌که شرح آن رفت، از منظر شایگان همان تمدن غربی است که در نیهیلیسم سقوط کرده است.

طباطبایی با توصیف نظریات شایگان به عنوان «خیال‌اندیشی در حوزه اندیشه» معتقد است برخلاف نظر شایگان که سیطره مغرب زمین را علت انحطاط «تمدن‌های آسیایی» و تلاشی سنت می‌داند، از نظر تاریخی بدون تردید انحطاط این تمدن‌ها پیش از سیطره مغرب زمین و به دنبال زوال مقاومت‌ناپذیر اندیشه، وضعیتی تثبیت شده بود. بی‌توجهی به این وجه از وضعیت انحطاط و زوال «تمدن‌های آسیایی» به اعتقاد طباطبایی ریشه در به‌کارگیری اسلوبی نادرست در قلمرو تاریخ اندیشه دارد و بدفهمی‌هایی از این دست در نهایت به روشن نبودن موضع اندیشه بازمی‌گردد و چنین توصیفی از واقعیت انحطاط و زوال «تمدن‌های آسیایی» یا دست کم ایران، بیشتر از آنکه مبتنی بر تحلیل عقلی باشد، درک احساسی است.^(۶۷)

به نظر طباطبایی البته این تنها شایگان نیست که گرفتار چنین کج‌فهمی‌ها و بدفهمی‌هایی شده است. بر حسب عادت، عمده نویسندگان معاصر کوشیده‌اند در برابر امکان تجدد در اندیشه غربی با بازگشتی به سنت، تفسیری ایدئولوژیک از آن را به عنوان امکانی از نوعی متفاوت، اما در خلاف جهت تجدد عرضه کنند. وی به نویسندگانی با دیدگاه‌های گوناگون مانند داریوش شایگان، جلال آل احمد، احسان

نراقی و علی شریعتی اشاره می‌کند که به‌رغم اختلاف دیدگاه‌هایی که دارند، همگی تفسیری تجددستیز از سنت عرضه می‌کنند. طرفه آنکه به نظر طباطبایی، تفسیری که این گروه از سنت، در تقابل با تجدد نوپای ایرانی، ارائه می‌کنند، خود در واقع غربی و یا به عبارت دیگر «غرب‌زده» یعنی ناشی از جهل به ماهیت اندیشه جدید غربی است. چنان‌که علی شریعتی با تعمیم ویژگی‌های مارکسیسم به تشیع، از نگاه طباطبایی، در دام افسانه‌پردازی‌های مخرب‌ترین ایدئولوژی‌های زمان خود افتاده است.^(۲۸)

بدیهی است چنین دریافت و تفسیری از سنت توسط این نویسندگان، مانعی اساسی در برابر آگاهی تاریخی به وجود آورد. کار این نویسندگان چیزی جز «بازسازی نوعی آگاهی کاذب زیر لوای روشنفکری و روشنگری» نیست. با «بازگشت به خویشتنی» که این نویسندگان ناآگاهانه جست‌وجو می‌کردند، سنت به عامل نیرومندی برای تحرک اما در خلاف جهت تجدد و لاجرم در جهت نابودی دستاوردهای آن تبدیل شد، زیرا «بازگشت به خویشتن چهار دهه گذشته در ایران چنان‌که به تکرار گفته شده بر مبنای بازاندیشی سنت بر پایه اندیشه تجدد صورت نگرفت».^(۲۹) این بازگشت به خویشتن چنان‌که شرح داده شد، بر مبنای ایدئولوژیک کردن سنت صورت پذیرفت و درون‌مایه آن، عقل‌ستیزانه و غرب‌ستیزانه بوده است. اما ایدئولوژی‌گرایی تنها صورت ستیز با تجدد و عقلانیت در ایران معاصر نبوده است. تشبث به عرفان زاهدانه وجه دیگری از این ستیز را تشکیل داده است. طباطبایی به نمونه عبدالکریم سروش اشاره می‌کند که عرفان زاهدانه را جان‌نشین «جامعه‌شناسی» در ایدئولوژی شریعتی می‌سازد و این هر دو روشنفکر دینی به یکسان عرفان و «جامعه‌شناسی» را مقدمه‌ای برای نقادی مبنای خردگرای تاریخ ایران قرار داده‌اند تا آگاهی تاریخ‌بیداری را با آگاهی کاذب ایدئولوژی‌های سیاسی سودا کنند.^(۳۰)

راه برون‌رفت: تأمل فلسفی در مبانی

چنان‌که گفته شد طباطبایی با اتخاذ رهیافتی فلسفی نقش عامل اندیشه را در انحطاط ایران اساسی‌تر از سایر عوامل می‌داند. او معتقد است تاریخ ایران‌زمین از

بنیاد تاریخ اندیشه ایرانیان و به سخن دیگر، تاریخ پیوستگی‌های عمل و نظر است. به این معنا که هیچ حادثه تاریخی وجود ندارد که با اندیشه گره نخورده و به واسطه اندیشه، تعینی جدید پیدا نکرده باشد.^(۳۱) بنابراین طبیعی است که راه‌هایی و برون‌رفت از انحطاط را نیز باید در حوزه اندیشه جست‌وجو کرد؛ از این رو «بحث درباره زوال اندیشه ایران و کوشش برای ایضاح منطق آن» یگانه راهی است که به گستره نوزایش - شاید بتوان گفت نوزایش دوم - ایران خواهد انجامد.^(۳۲) بر اساس دیدگاه طباطبایی تنها راه این است که ایران موضوع یک تأمل فلسفی قرار گیرد: «برای یافتن راه برون‌رفتی از بن‌بست کنونی باید تدبیری جدی و مبتنی بر تأمل فلسفی اندیشیده شود. بحران کنونی بحرانی در بنیادهاست و تا زمانی که نتوان بحث را از ظواهر به مبانی انتقال داده و به تجدید نظر در آنها پرداخت، راه برون‌رفتی پیدا نخواهد شد».^(۳۳)

آرامش دوستدار: دین‌خویی

آرامش دوستدار بر اهمیت عوامل فرهنگی و ذهنی تأکید دارد. به اعتقاد دوستدار مشکلات انحصاری ما ایرانیان در زمینه فرهنگی و تاریخی و اجتماعی پرشمارند و ارتباط درونی این سه زمینه، نزد ما بیش از آن است که به ظاهر می‌نماید. در واقع ما به عنوان جامعه، وارث صرف تمام مشکلات فرهنگی و تاریخی مان هستیم که در دگرگونی‌ها و پیکرگیری‌های بعدی‌شان در بیشتر موارد برای ما ناشناختنی شده‌اند. اما این مشکلات فرهنگی و تاریخی ناشی از چه عامل یا عواملی هستند؟ پاسخ آرامش دوستدار این است که فرهنگ ایرانی نازا و غیرعقلی است چراکه این فرهنگ «دین‌خو» است. دوستدار دین‌خویی را به منزله پرهیز از اندیشه‌ها و پرسش‌های ناباب و نپذیرفتنی برای جامعه موروثی و ارزش‌های آن تعریف می‌کند و می‌نویسد: «دین‌خویی یعنی آن رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می‌فهمد. منظور از دانش در اینجا علم به معنای اخص آن نیست که با تعیین حوزه موضوعی و روش‌های مربوط معین می‌شود. منظور از دانش در واقع دانستن به بدایی‌ترین معنای آن [یعنی] رخنه اندیشه آدمی به صرف زورمندی و توانایی خودزایی ناوابسته‌اش در ارزش‌های مستولی بر امور است».^(۳۴)

وی سپس جنبه‌های منفی دین‌خویی را مواردی همچون سر باز زدن از مواجهه با خود، پرهیز کردن از خودشناسی، ممتنع ساختن رویارویی با میراث تاریخی - فرهنگی و نداشتن دل و جرئت فکری برای درافتادن با سازندگان، نگهبانان، پاسداران و شیفتگان فرهنگ دین می‌داند. دوستدار به «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» باور دارد. وی معتقد است سیطره چنین فرهنگی باعث «روزمرگی» شده است. از نظر دوستدار روزمرگی یعنی شبکه‌ای که در حرکات و نوسان‌های کمابیش یکنواخت رشته‌هایش آدم‌ها را در محیط و جامعه تنظیم می‌کند و با مکانیسم خود آنها را همخو و هم‌رفتار می‌سازد و در نتیجه آدم روزمره، خارج از میدان نفوذهای حاضر و نیازهای محیط بر زندگانش نمی‌داند و نمی‌اندیشد؛ نمی‌داند به این معنی که دانسته‌هایش عموماً از چنین مرزی فراتر نمی‌رود؛ نمی‌اندیشد به این معنی که منحصرأ در داخل چنین مرزی در حد نیازهای عجین‌شده خود می‌اندیشد؛ نه بیش از آن و نه خارج از آن.^(۷۵)

دوستدار «دین‌خویی» و «روزمرگی» را ویژگی‌های مشترک نخبگان و مردم عادی می‌داند. به نظر او ممکن است که نخبگان و روشنفکران ما بیشتر از دیگران بدانند، اما این بدان معنی نیست که از دین‌خویی پر حذر هستند. بدین ترتیب از نظر دوستدار در جامعه «دین‌خو» نه نخبگان می‌اندیشند و نه متعارف‌ها. دوستدار می‌نویسد: «نظام دینی آن است و آنجا فرمان می‌راند که شبکه‌ای از ارزش‌ها بلامنازع و بی‌وقفه از درون و برون در بافت و ساخت جامعه می‌تند و آن را در چنگ قهر خود نگه می‌دارد یا در واقع بافت و ساخت جامعه را از همسان و همساز کردن افراد آن می‌ریزد. در چنین شبکه‌ای من و تو و او وجود ندارد. تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شوند و همه در یک مُسند که «ما» باشد یکدل و یک‌جان می‌گردند تا منویات آن تحقق پذیرد».^(۷۶)

«دین‌خویی» در نگرش دوستدار سابقه‌ای ۲۵۰۰ ساله در ایران دارد. «دین‌خویی» به گونه‌ای که بعد از پیدایش اسلام در ایران وجود داشته دنباله روایت زرتشتی آن است. در واقع از نظر دوستدار، اسلام بازتولید فرهنگ دینی ایران باستان، در سازگاری با شرایط جدید بوده و چنین است که ایرانیان یک بار دیگر زندگی دینی و دین‌خویی خود را از سر می‌گیرند.

اما آیا همه ایرانیان در تمام طول تاریخ ایران «دین‌خو» و در نتیجه «ناپرسا» بوده‌اند؟ دوستدار چند نفر را استثنا می‌کند. اولی خیام است. اگرچه در انتساب برخی اشعار به خیام در میان پژوهشگران ادبی تردید وجود دارد، اما دوستدار بر پایه متون موجود، خیام را در میان قدما یگانه کسی می‌داند که از دین‌خویی فراتر می‌رود و به پرسش روی آورده، پرسش‌های جدی طرح می‌کند که در فرهنگ ما بی‌سابقه است. دوستدار در میان قدما، گذشته از خیام، زکریای رازی را نیز نمونه دیگری می‌شمارد که دین‌خو نیست. دلیلی که دوستدار برای دین‌خو نبودن زکریای رازی می‌آورد، گرایش‌های ضد دینی و ضد اسلامی اوست. در میان معاصران هم دوستدار صادق هدایت را به دلایل مشابه، روشنفکری می‌داند که پا را از محدوده دین‌خویی فراتر می‌نهد.^(۳۳) باید از این نکته نیز یاد کنیم که دوستدار «دین‌خویی» را مفهومی موسّع می‌داند، به این معنا که حتی نظام‌های ایدئولوژیکی نظیر جوامع سوسیالیستی را که چه بسا خود را دشمن دین می‌دانند نیز در بر می‌گیرد زیرا به نظر دوستدار در این جوامع ساحت متعالی دیگری بر ساخته می‌شود که اگرچه کاملاً این جهانی است، اما در هر حال مانع پرسیدن و دانستن واقعی می‌شود. به هر حال این پرسش پیش می‌آید که مرزهای تحلیلی مفهومی چنین موسّع را چگونه می‌توان روشن کرد. فرض کنیم نویسنده‌ای، خود دوستدار را مثلاً به دلیل کاربست غیر انتقادی مفاهیم اندیشه غربی و یا دشمنی بدون مینا با فرهنگ دینی، دین‌خو بداند، آنگاه چگونه می‌توان به ارزیابی چنین ادعایی پرداخت؟

نقدهای زیادی از سوی متفکرانی با دیدگاه‌های متفاوت بر نظریات دوستدار وارد شده که چند مورد آن را در ادامه شرح می‌دهیم.

سید جواد طباطبایی نظریات دوستدار را سیاسی و فاقد مبنای نظری قوی می‌داند و با اشاره به دیدگاه‌های دوستدار این پرسش را طرح می‌کند که چرا می‌توان فیلسوفانی مانند لایبنیتس، فیخته، شلینگ، کانت، هگل و هیدگر را - که التزام برخی از آنها به دیانت بیشتر از فارابی، ابن سینا و سهروردی بود - در شمار بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه آورد، اما فارابی، ابن سینا و سهروردی، به جرم دین‌خویی، جایی در تاریخ فلسفه ندارند. طباطبایی نوشته‌های دوستدار را نتیجه ذهنی آشفته و فکری ناپخته می‌داند و آن را سرشار از تناقض و کلی‌بافی ارزیابی

می‌کند و معتقد است مباحث به ظاهر فلسفی دوستدار در نهایت از نوعی دین‌ستیزی بدوی فراتر نمی‌رود.^(۳۸) طباطبایی به تجربه تفکر در غرب اشاره می‌کند که جمعی از بزرگ‌ترین فیلسوفان آن به شدت ملتزم به دیانت بوده‌اند. طباطبایی اما به تحلیل «شرایط امتناع» که «ناظر بر تبیین منطق امتناع با توجه به مبانی نظری اندیشیدن است» می‌پردازد.^(۳۹) بحث طباطبایی چنان‌که خود توضیح می‌دهد با مباحث معرفت‌شناسی علوم اجتماعی جدید پیوستگی دارد و ناظر بر بحث‌هایی است که فیلسوفانی مانند میشل فوکو مطرح کرده‌اند.^(۴۰) طباطبایی در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» مباحث خود را ناظر بر روش‌شناسی میشل فوکو می‌داند. چنان‌که می‌دانیم، فوکو از دو مرحله دیرینه‌شناسی^۱ و تبارشناسی^۲ یاد می‌کند و امروز در میان شارحان فوکو کم‌وبیش بر سر این نکته اجماع وجود دارد که عناصری از تحلیل دیرینه‌شناسانه در مرحله تبارشناسانه کار فوکو نیز به چشم می‌خورد و بنابراین از برخی وجوه نوعی پیوستگی در کار فوکو دیده می‌شود و تنها می‌توان از تکمیل دیرینه‌شناسی به وسیله تبارشناسی سخن گفت. شاید بتوان گفت دیرینه‌شناسی در مرحله متأخر کار فوکو گرچه هنوز نقش مهمی بازی می‌کند، اما تابع تبارشناسی است.^(۴۱) طباطبایی البته بیشتر به مرحله دیرینه‌شناسانه فوکو و به ویژه کتاب **نظم اشیا** نظر دارد. در این کتاب که عنوان فرعی آن دیرینه‌شناسی علوم انسانی است، فوکو به تحلیل گفتمان و روابط گفتمانی می‌پردازد و تحلیلی دیرینه‌شناسانه از شرایط امکان پیدایش علوم انسانی ارائه می‌کند. مسئله این کتاب، شرایط امکان پیدایش علوم انسانی به عنوان موضوع دانش است. فوکو در این کتاب از قواعد تشکیل شیوه‌های تفکر یعنی روابط گفتمانی بحث می‌کند.^(۴۲)

فوکو، اپیستمه (صورت‌بندی دانایی) را مجموعه روابطی می‌داند که در یک دوره خاص به رویه‌های گفتمانی وحدت می‌بخشند. اپیستمه مجموعه روابطی است که می‌توانیم در سطح قواعد گفتمانی میان علوم در یک عصر خاص بیابیم.^(۴۳)

بر پایه چنین نگاهی، طباطبایی از روش‌شناسی میشل فوکو به عنوان ایضاح شرایط امکان و پدیدار شدن موضوعات جدید یاد می‌کند و به گفته خود، در خلاف

1. Archeology
2. Genealogy

جهت از آن استفاده می‌کند. بدین‌گونه که با توجه به سرشت اندیشه در ایران و تمدن اسلامی در روش دیرینه‌شناسی (باستان‌شناسی) فوکو، نوعی جابه‌جایی اعمال می‌کند و بنابراین «از این حیث، آنجا که میشل فوکو بحث شرایط امکان را طرح می‌کند، ما شرایط امتناع را مورد توجه قرار داده‌ایم و آنجا که به تحلیل گسست‌ها می‌پردازد، ما بر تداوم اندیشه تأکید می‌کنیم».^(۸۴)

نتیجه‌گیری

در ارزیابی نظریات چهار فیلسوف مذکور می‌توان گفت طباطبایی در میان کسانی که دیدگاه‌های آنان را بررسی کردیم، مقوله انحطاط را جدی‌تر از دیگران گرفته و آن را به نوعی موضوع همه تأملات خود قرار داده است. طباطبایی حتی وقتی که به بررسی تاریخ اندیشه در غرب می‌پردازد، آن را در پرتو مسئله‌محوری خود یعنی انحطاط ایران طرح می‌کند. نزد طباطبایی، پرداختن به تاریخ اندیشه در غرب از این روست که زوایای مسئله انحطاط را بر ما آشکار سازد و یا ما را برای رهایی از آن یاری دهد. او با پرهیز از کلی‌گویی دست به پژوهش‌هایی پُردامنه زده و کوشیده تا ساختار اندیشه - و به تبع آن عمل - ایرانی را از قرن‌ها پیش تا به امروز توضیح دهد. طباطبایی، شاید با درس گرفتن از تجربه روشنفکران پیش از خود، آگاهانه می‌کوشد کمتر در دام سوگیری‌های ایدئولوژیک گرفتار آید. برای او درک تحول و پدیدار شدن مفاهیم در افق دگرگونی‌های زمانی مهم است و به همین دلیل رویکردی را در قبال رخدادهای تاریخی - اندیشه‌ای برمی‌گزیند که می‌توان آن را «علمی و بی‌طرفانه» خواند. چنان‌که در میان شگفتی و اعتراض پاره‌ای روشنفکران، بر نقش مثبتی که علمایی همچون *آخوند خراسانی* و *علامه نائینی* در دوران مشروطیت ایفا کردند، تأکید می‌کند؛ زیرا به گمان طباطبایی، آنها با درک الزامات دوران جدید دست به اجتهاد زدند و سعی کردند فهمی نواز سنت عرضه کنند که با مفهوم حکومت قانون سازگار باشد. طباطبایی دست به مفهوم‌سازی زده و مفاهیمی مثل «تصلب سنت»، «زوال اندیشه»، «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه»، «شرایط امتناع»، «دوران‌گذار تاریخ ایران» و... از جمله مفاهیمی هستند که برای تبیین و توصیف سیر تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران خلق کرده که حتی در صورت

نقد این مفاهیم، نمی‌توان قابلیت‌های تحلیلی چنین مفاهیمی را نادیده انگاشت. نظام فکری او همچون «روشنفکران دینی» دچار تناقض هم نیست. هرچند این امر، نافعی وجود برخی ابهام‌ها در آثار او نیست. طباطبایی همچون پاره‌ای از «هویت‌اندیشان» هم نیست که منتظر زوال محتوم و فروپاشی سریع‌الوقوع تمدن غرب نشسته‌اند. از سوی دیگر، او با متجددان ایدئولوژیکی که با کلید «دین‌خویی» همه قفل‌ها و معماهای تاریخ قرون متمادی یک حوزه فرهنگی - تمدنی را باز می‌کنند هم سر سازگاری ندارد.

طباطبایی مبدع پاسخی نو برای پرسش انحطاط در ایران است. اما باید توجه داشته باشیم که هدف وی تنها آن نیست که از برخی تحولات تاریخی پرده بردارد. او به این بسنده نمی‌کند که زوال اندیشه و حتی زوال تمدن ایرانی را روایت و علت‌یابی کند بلکه در سودای پیدا کردن راهی و در افکندن طرحی برای «خروج ایران از انحطاط» و تولد «تجدد ایرانی» است. هرچند بازگشت به اندیشه فلسفی فارابی و ابن سینا و ملاصدرا و یا اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک به امید امکان تجدید اندیشه و تأسیس تجدد معرفتی از مجرای نقادی نظام فکری آنان، راه حلی بسیار چالش‌برانگیز است. اما رهیافت طباطبایی حداقل بنا به سه دلیل ایدئولوژیک و کلی نیست: (۱) به جای اکتفا بر حوادث عینی و تاریخی به کاوش در تاریخ فکری انحطاط می‌پردازد و فراز و فرود افعال را سایه‌ای از فراز و فرود افکار می‌شمارد؛ امری که نزد سایر متفکران مفقود، و در صورت وجود بسیار پراکنده و پریشان است. (۲) مباحث خود را بر روش‌شناسی استواری مبتنی می‌سازد که نه تقلید صرف از گفتارهای غالب و مشهور است و نه بی‌اعتنا و بی‌اطلاع به روش‌های شناختی متعارف در جهان. وی با طرح موضوع نسخ سنت^۱ نشان می‌دهد که از روش‌های گوناگون شناخت مطلع است و با دستکاری دیرینه‌شناسی فوکو خاطر نشان می‌سازد که مقلد نیست. (۳) به رغم لحن تند و مزاج عصبانی خود، سخت ایدئولوژی‌گریز است و در صدد کلی‌نگری، تهییج، بزرگ‌نمایی و وقایع‌نگاری نبوده بلکه با تمرکز روی ماده اندیشگی عمل، دغدغه‌رهایی ایران از انحطاط دیرپا را پی گرفته است. به این امتیازات می‌توان موارد دیگری را هم اضافه کرد که اطلاع از تاریخ و اندیشه

غرب و ایران، ترجیح آنچه حقیقت می‌بیند بر مصلحت و بالاخره صراحت بیان از مهم‌ترین آنهاست.

تأمل عمیق در نکته‌های طباطبایی، البته ابهام‌های عمیقی را هم نشان می‌دهد. وی تأملات متفاوت از خود را سخت عبث می‌شمارد. تاریخ ایران باستان را نسخه‌ای شفاف‌بخش بر جغرافیای ایران امروز می‌شمارد و در کاربست دستگاه اندیشگی هگلی و دیرینه‌شناسی فوکویبی برای تبیین و ریشه‌یابی نظریه انحطاط، ذره‌ای تردید نمی‌کند. علاوه بر اینها، پرسش اساسی این است که کارگزار پرسش از سنت قدما کیست؟ اگر آغاز زوال اندیشه در ایران با یورش ترکان و مغولان و رواج گوشه‌نشینی زاهدانه است، چرا در بین این پهنه عظیم، عده‌ای سخت‌تر از این یورش‌ها را پشت سر نهاده‌اند و فقط ایران گرفتار انحطاط مانده است؟ سخن آخر اینکه، الهیات به عنوان آغازگاه تأمل برای رهایی از انحطاط، چیست و آیا پدیداری تلقی‌های مدرن در مورد خود، طبیعت، انسان و خدا، می‌تواند بدیلی برای عبور از الهیات مسلط باشد؟ *

پی‌نوشت‌ها

۱. رضا، منصوری، دز: *ایران آینده از نگاه سه اندیشمند*، پدیدآور: شهرداد میرزایی، چاپ اول، (تهران: دیپایه، ۱۳۸۶)، ص ۸۱.
۲. این اصطلاح متعلق به محمود سریع‌القلم است. وی نخبگان جامعه را به دو گروه تقسیم کرده است: نخبگان فکری که تولیدکننده فکر و اندیشه‌اند و نخبگان ابزاری که صاحبان قدرت سیاسی‌اند، ر.ک: محمود سریع‌القلم، *عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی در ایران*، تهران: مرکز مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۲، فصل چهارم «نخبگان و توسعه‌یافتگی».
۳. در یکی دو دهه اخیر (به‌ویژه در دهه گذشته) نوشته‌هایی مانند *مشروطه ایرانی*، آثار سید جواد طباطبایی، *جامعه‌شناسی خودمانی*، *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی*، *قبله عالم*، *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟* و انواع کتاب‌هایی که موضوع آنها استبداد یا عقب‌ماندگی تاریخی ایران بوده است در زمره آثار بسیار پر فروش قرار داشته‌اند و برخی حدود بیست بار یا بیشتر از آن تجدید چاپ شده‌اند که در بازار بی‌روتق کتاب ایران بسیار معنادار است.
۴. حسین بشیریه، «مقدمه مترجم»، در: برینگتون مور، *ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*، مترجم: حسین بشیریه، چاپ دوم، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵)، ص ۱۰.
۵. داریوش رحمانیان، *تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین (از آغاز دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی)*، چاپ اول، (تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲)، ص ۴.
۶. این اصطلاح متعلق به محمد منصور هاشمی است. ر.ک: محمد منصور هاشمی، *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، (تهران: کویر، ۱۳۸۴)، از دید وی هویت‌اندیشان کسانی هستند که بر نوعی تقابل هویتی فراتر از ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی) همچون آسیا در برابر غرب یا شرق در برابر غرب تأکید می‌ورزند.
7. Windschottle, Keith , “Why The West Wins Wars?” *The New Criterion*, Vol. 20, No. 8, April 2002, p. 25.
8. Wald, keneth, D. “Making Sence of Religion in Political Life”, *Interperative Political Science*, (London: Sage, 2010), p. 67.
۹. لوسین لوی برول، *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده*، ترجمه: یدالله موقن، (تهران: هرمس،

۱۳۸۹)، ص ۱۷۴.

10. Beir, Merk, "Concept Formation in Political Science", *Interperative Political Science*, (London: Sage, 2010), p. 177.

۱۱. داوری همواره در حال سنجش نسبت ما و پدیده‌های امروزیین جامعه ما با غرب و تجدد غربی است و حتی زمانی که در مورد فوتبال مقاله می‌نویسد می‌کوشد با نگاهی فلسفی، تعلق ذاتی فوتبال به دنیای تجدد را اثبات کند (رضا داوری اردکانی، «جهان ما به فوتبال چه نیازی دارد؟»، *ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۴۱، ۱۳۸۸).

۱۲. رضا داوری اردکانی، *تمدن و تفکر غربی*، (تهران: ساقی، ۱۳۸۰)، صص ۴۴-۴۵.

۱۳. رضا داوری اردکانی، *وضع کنونی تفکر در ایران*، (تهران: سروش، ۱۳۵۷)، ص ۲۴.

۱۴. همان، ص ۲۹.

۱۵. رضا داوری اردکانی، *درباره علم*، (تهران: هرمس، ۱۳۷۹)، صص ۵۷-۵۸.

۱۶. رضا داوری اردکانی، *وضع کنونی تفکر در ایران*، پیشین، ص ۱۴۱.

۱۷. رضا داوری اردکانی، *تمدن و تفکر غربی*، پیشین، ص ۶۳.

۱۸. رضا داوری اردکانی، *وضع کنونی تفکر در ایران*، پیشین، ص ۶۵.

۱۹. همان، صص ۶۶-۶۷.

۲۰. رضا داوری اردکانی، *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، (تهران: انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۶۱)، ص ۱۹۲.

۲۱. همان، ص ۱۴۴.

۲۲. محمدمنصور هاشمی، *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، (تهران: کویر، ۱۳۸۴)، ص ۲۶۲.

۲۳. عبدالکریم سروش، «علل ناکامی تاریخی مسلمین»، *نشریه آیین*، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۳۸.

۲۴. همان، صص ۳۹-۴۰.

۲۵. عبدالکریم سروش، *ادب قدرت، ادب عدالت*، (تهران: صراط، ۱۳۸۵)، ص ۱۶.

۲۶. همان، صص ۱۶-۱۷.

۲۷. همان، صص ۱۸-۱۹.

۲۸. عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت*، (تهران: صراط، ۱۳۷۶)، صص ۹۸-۹۹.

۲۹. عبدالکریم سروش، *رازدانی روشنفکری دین‌داری*، (تهران: صراط، ۱۳۷۷)، ص ۲۸. به نظر می‌رسد این مطلب در مورد خود سروش نیز صدق می‌کند چراکه وی به طور مثال در بحث درباره

ماهیت فناوری در دنیای جدید و وضعیت ما در مواجهه آن می‌نویسد: «عزت نه در عزلت است و

نه در حراج شخصیت بلکه در قناعت است و حریت و این دو با نیازمندی سازگار نیستند. طمع ورزیدن در دویدن برای رسیدن به دیگران و تقلا برای پشت سر گذاشتن آنان هیچ کدام عزت‌آور نیستند. این دویدن نفس‌گیر هیچ‌گاه پایان ندارد و از این رو چنان عزت موهوم هیچ‌گاه حاصل نخواهد شد. پای در راه بی‌عاقبت نهادن شرط عقل نیست و دویدن را به خاطر دویدن پیشه کردن نشانه غلبه سوداست. خودکفایی که از طریق رقابت بی‌امان با دیگران به چنگ افتد هرگز فرارسیدنی نیست. ما به آن نمی‌رسیم اما او ما را به هلاکت می‌رساند. این نه به خاطر ناتوانی ما از سبقت گرفتن است بلکه به خاطر مذموم بودن و بی‌عاقبت بودن اصل تخاصم و تکاثر است. برای جهانیان باید الگوی قناعت بود نه الگوی صنعت» (سروش، تفرج صنع، ۱۳۷۰، صص ۳۱۰-۳۰۹). با نظر به چنین نوشته‌هایی است که سید جواد طباطبایی بازگشت سروش به اخلاق زاهدانه غزالی‌وار و قناعت را ناشی از بی‌توجهی به سرشت دوران جدید و الزامات آن می‌داند و تالی فاسد این بی‌توجهی و التقاط مبنای نظام اندیشه قدیم و جدید را تنها به نفهمیدن مقام «صناعت» در دنیای جدید منحصر نمی‌داند، بلکه بر این گمان است که چنین رویکردی، معنای «قناعت» را نیز که دست کم تا ظهور روشنفکری دینی دریافتی اجمالی از آن داشتیم به وادی فراموشی خواهد کشاند (طباطبایی، جدال قدیم و جدید، ۱۳۸۲، ص ۳۶).

۳۰. همان، ص ۵۲.

۳۱. عبدالکریم سروش، سنت و سکولاریزم، (تهران: صراط، ۱۳۸۱)، ص ۱.

۳۲. عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، (تهران: صراط، ۱۳۸۱)، ص ۷.

۳۳. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ هشتم، (تهران: کویر، ۱۳۸۷)، ص ۱۴.

۳۴. سید جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، چاپ اول، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰)، صص ۴۰۶-۴۰۷.

۳۵. سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، چاپ اول، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴)، ص ۸.

۳۶. سید جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، پیشین، ص ۴۵۹.

۳۷. همان، ص ۴۶۲.

۳۸. سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، پیشین، ص ۳۰.

۳۹. همان، ص ۲۹.

۴۰. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نهم، (تهران: کویر، ۱۳۸۷)، ص ۴۴.

۴۱. همان، ص ۴۵.

۴۲. همان، برگرفته از محتوای کتاب.

۴۳. سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، ص ۱۵۳.

۴۴. ابن خلدون، *مقدمه*، (تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲)، صص ۱۱۵۱-۱۱۴۸.

۴۵. سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، ص ۳۵۶.

۴۶. همان، ص ۱۹۰.

۴۷. سید جواد طباطبایی، *خواجه نظام‌الملک*، چاپ اول، (تبریز: ستوده، ۱۳۸۴)، ص ۸.

۴۸. سید جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، پیشین، ص ۷.

۴۹. سید جواد طباطبایی، *خواجه نظام‌الملک*، چاپ اول، (تبریز: ستوده، ۱۳۸۴)، ص ۱۹۱.

۵۰. سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ هشتم، (تهران: کویر، ۱۳۸۷)، ص ۳۶۱.

۵۱. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد سوم، چاپ شانزدهم، (تهران: فردوس، ۱۳۸۰)، ص ۱۲.

۵۲. عباس عدالت، «فرضیه فاجعه‌زدگی: تأثیر پایدار فاجعه مغول در تاریخ سیاسی، اجتماعی و علمی ایران»، *نشریه بخارا*، شماره ۷۷ و ۷۸، مهر و دی ۱۳۸۹، ص ۲۲۷.

۵۳. همان، ص ۲۴۵.

۵۴. سید جواد طباطبایی، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، پیشین، ص ۲۹۵.

۵۵. همان، ص ۵۶.

۵۶. سید جواد طباطبایی، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ نهم، (تهران: کویر، ۱۳۸۷)، صص ۲۰۶-۲۰۷.

۵۷. همان، ص ۲۱۰.

۵۸. سید جواد طباطبایی، *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، چاپ اول، (تبریز: انتشارات ستوده، ۱۳۸۵)، ص ۲۴.

۵۹. همان، ص ۴۳.

۶۰. همان، ص ۱۲۵.

۶۱. سید جواد طباطبایی، *اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید*، چاپ اول، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲)، صص ۹-۱۲.

۶۲. همان، ص ۳۶۷.

۶۳. احسان نراقی، *آزادی، حق، عدالت، گفت‌وگوی، اسماعیل خویی با احسان نراقی*، چاپ دوم، (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷)، صص ۱۷۳-۱۷۲.

۶۴. سید جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*،

- پیشین، ص ۳۴.
۶۵. داریوش شایگان، *آسیا در برابر غرب*، چاپ دوم، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲)، صص ۴۸-۴۷.
۶۶. همان، صص ۳-۴.
۶۷. سید جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، پیشین، ص ۴۴.
۶۸. سید جواد طباطبایی، *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، چاپ اول، (تبریز: انتشارات ستوده، ۱۳۸۵)، ص ۲۸.
۶۹. سید جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، پیشین، ص ۳۶۸.
۷۰. سید جواد طباطبایی، *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، پیشین، ص ۲۹.
۷۱. سید جواد طباطبایی، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، پیشین، ص ۴۶۲.
۷۲. سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، ص ۳۶۹.
۷۳. همان، ص ۴۴.
۷۴. آرامش دوستدار، *درخشش‌های تیره: روشنفکری ایرانی یا هنرنیندیشیدن*، (کلن: اندیشه آزاد، ۱۳۷۰)، صص ۳۴-۳۵.
۷۵. همان، صص ۳۸-۴۱.
۷۶. همان، ص ۱۳.
۷۷. همان، صص ۲۵-۲۶.
۷۸. سید جواد طباطبایی، *اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید*، چاپ اول، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲)، صص ۱۹-۲۴.
۷۹. همان، ص ۱۹.
۸۰. همان، ص ۱۸.
۸۱. هیوبرت دریفوس، و پل رابینو، *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، مترجم: حسین بشیریه، (تهران: نی، ۱۳۸۲)، ص ۲۰۱.
۸۲. حسین بشیریه، «مقدمه مترجم»، در: هیوبرت دریفوس، و پل رابینو، *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، مترجم: حسین بشیریه، چاپ سوم، (تهران: نی، ۱۳۸۲).
83. S Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge*, Translated by A.M. heridan Smith. (New York: Harper Colophon, 1972), p. 191.
۸۴. سید جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، پیشین، ص ۳۷۲.