

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۳۴۹-۳۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷

نوع مقاله: پژوهشی

## نسبت «خود» و «دیگری» در اندیشهٔ سیاسی «جواد طباطبایی»

\* فاطمه بختیار

\*\* سید خدایار مرتضوی اصل

\*\*\* سید محسن علوی پور

### چکیده

نسبت «خود» سنتی ایرانی و «دیگری» مدرن غربی در اندیشهٔ سیاسی «جواد طباطبایی»، مسئله این مقاله است. نظریهٔ «شانفال موفه» به عنوان چارچوب نظری انتخاب شده و بر مبنای آن به این مسئله نگریسته و ابعاد آن بررسی شده است. یافته‌های این مقاله، نخست نشان می‌دهد که طباطبایی، مفروضات خود را بر اصل «گسست» استوار می‌نماید و همانند بلومبرگ آلمانی، ضمن اصالت بخشیدن به مدرنیته و اجتناب‌ناپذیری آن، قائل به نظریهٔ «گسست» است. دوم اینکه وی نسبت «خود» و «دیگری» را از منظر مواجههٔ میان سنت و مدرنیته پیگیری می‌نماید و برخلاف هواداران سنت، تجدد را در تضاد و تقابل با «سنت» قرار نمی‌دهد. همچنین برخلاف هواداران تجدد غربی، عصر سنت را سپری شده و مانع پیشرفت و توسعه نمی‌داند. از منظر وی، تداوم تاریخی و ارتباط با دنیای جدید، نه با سنت‌گریزی و سنت‌پذیری مقلدانه و نه با پذیرش بی‌کم‌وکاست مدرنیتهٔ غربی، بلکه با احیای امکانات خردگرایانهٔ سنت در پیوند با مفاهیم دنیای جدید ممکن می‌گردد. طباطبایی، فهم منطق سنت را در پرتو الزامات دنیای

\* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
fatemeh.bakhtiar1985@gmail.com

\*\* استادیار، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
skmortazavia@gmail.com

\*\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران  
alavipour@ihcs.ac.ir



جدید پی می‌گیرد و بدین‌سان برخلاف طرفداران سنت و تجدد، از غیریت‌سازی «خود» و «دیگری» میان این دو پرهیز می‌نماید.

**واژه‌های کلیدی:** گسست و پیوست، «خود»، «دیگری»، سنت و مدرنیته.

## مقدمه

بررسی اندیشه سید جواد طباطبایی در بحث خود و دیگری نشان می‌دهد که ابتدا وی بر بحث سنت و مدرنیته تأکید و تمرکز دارد و در چارچوب این بحث تلاش می‌کند تا معنا و مفهوم و نسبت آن دو را با یکدیگر دریابد. در این راستا در ادبیات سیاسی معاصر، دو دیدگاه کلی وجود دارد که یکی بر پیوست مدرنیته و سنت تأکید دارد و معتقد است که مدرنیته دارای ریشه‌های الهیاتی است و دیگری، قائل به گسست میان مدرنیته و سنت بوده، بر این نظر است که مدرنیته در تقابل آشکار با دنیای سنت شکل گرفته است. اشمیت و بلومبرگ به ترتیب مصداق و نماینده این دو نگرش به شمار می‌آیند.

در این میان، سید جواد طباطبایی ضمن اذعان به گسست مدرنیته از سنت قدمایی بر این نظر است که فهم مدرن جز از مجرای فهم سنت، امکان‌پذیر نیست. بر همین اساس، مسئله اصلی مقاله حاضر این است که نسبت خود (سنت ایرانی) و دیگری (مدرنیته غربی) در اندیشه طباطبایی را با ابتنا بر آثار وی تبیین نماید. به طور کلی با اتکا به رأی قائلان به گسست میان سنت و مدرنیته در ایران، سه رویکرد شکل گرفته است که عبارتند از: سنت‌گریزی مطلق و مدرن‌پذیری تمام‌عیار؛ سنت‌پذیری تمام‌عیار و مدرن‌ستیزی مطلق و گریزناپذیری مدرنیته و امکان فهم آن از مجرای سنت.

طباطبایی به رویکرد سوم تعلق دارد و بر پایه این رویکرد میان «خود» سنتی ایرانی و «دیگری» مدرن غربی، نسبت ویژه‌ای برقرار می‌کند که از طرفی، وی را از متفکران وطنی مانند جلال آل‌احمد و علی شریعتی که شعار «بازگشت به خویشتن» را مطرح نمودند و از طرف دیگر، او را از مدرن‌پذیری مطلق دیگر متفکران سکولار و غرب‌گرای ایرانی که سنت را مانع پیشرفت ایران می‌دانستند، متمایز می‌کند. بر پایه این مقدمه و به شکل واضح، پرسش اصلی مقاله این است که: «نسبت «خود» سنتی ایرانی و «دیگری» مدرن غربی در اندیشه سیاسی جواد طباطبایی چگونه است؟»

بدیهی است که نسبت خود و دیگری به عنوان یکی از مسائل بسیار مهم در تاریخ اندیشه سیاسی، موضوعات مختلف و گسترده متنوعی از دوگانه‌های قومی، جنسیتی، نژادی، مذهبی، هویتی و... را در برمی‌گیرد. از این‌رو با هدف محدودتر شدن دامنه تحقیق صرفاً از منظر سنت و تجدد، به رابطه خود و دیگری در آرای طباطبایی پرداخته می‌شود.

## چارچوب نظری

در این پژوهش برای گردآوری اطلاعات از روش اسنادی و برای استدلال اطلاعات، از روش تحلیلی و تفسیری استفاده شد. رویکرد پژوهش بر اساس بررسی دوگانه خود - دیگری و سنت - مدرنیته است که ضمن بررسی انواع مواجهت با دیگری، از منظر موفه، الگوی آگونیستی معیار تطابق قرار گرفت.

شانن‌تال موفه در کتاب «امر سیاسی»، یکی از مهم‌ترین نسبت‌های ممکن رابطه میان «خود» و «دیگری» در قلمرو سیاسی را ترسیم می‌کند. وی در همین کتاب، انواع مواجهه با «دیگری» را در سه وجه پساسیاسی، آگونیستی و آنتاگونیستی صورت‌بندی می‌کند. به نظر موفه، مواجهه پساسیاسی در پارادایم لیبرال قرار می‌گیرد. در این نوع مواجهه، سعی بر آن است که تعارضات از طریق گفت‌وگو حل‌وفصل شود و به «تفاهم دوجانبه» و یا حتی «اجماع» منجر شود. اما موفه به این نگاه، نقد جدی وارد می‌کند و رابطه پساسیاسی را رابطه‌ای غیر سیاسی می‌داند. رابطه‌ای که حتی اگر در ساحت سیاسی اعمال شود، منجر به دردهای جدی برای جامعه خواهد شد. با خوانش دلایل موفه، استدلال‌های او را می‌توان در سه محور زیر جمع‌بندی کرد:

۱- اخلاقی شدن سیاست: به نظر موفه، تعارض با دیگری - حداقل در حیطة سیاست - امری حل‌نشده و آشتی‌ناپذیر است. از این‌رو وی معتقد است که آرمان اجماع اجتماعی می‌تواند ایده‌های آرمان‌شهری و اساساً خطرناک باشد (ر.ک. Erman, 2009). به نظر وی، اگر اصل تعارض پذیرفته نشود، آنگاه هدف آن خواهد شد که موارد اختلافی طرفین به هر طریقی حل‌وفصل شود. اصل، حل منازعه و رسیدن به صلح و تفاهم است و کسی یا کسانی که در این مسیر همراهی نکنند یا طی مسیر اخلاقی ایجاد کنند، نامعقول، وحدت‌شکن، اخلاقی‌گر، شرور، غیر اخلاقی و یا نفوذی و خائن پنداشته می‌شوند. از این‌رو مسئله از حیطة سیاست به حیطة اخلاق وارد شده، طرفین به نیروهای خیر و شر تقسیم‌بندی می‌شوند (موفه، ۱۳۹۱؛ به نقل از: پورزکی، ۱۴۰۰: ۳۴۷).

منظور این است که به نظر موفه، در صورت باز شدن پای معیارهای اخلاق در سیاست، تقابل بین‌گفتمانی به جای اینکه بر مبنای سیاسی استوار باشد، بر اساس مقوله‌های اخلاقی خیر در مقابل شر ساخته می‌شود و این منظر به شکلی بالقوه به

خشونت خواهد انجامید. در حالی که در جوامع چندپاره، متفاوت و متکثر امروزی، بهتر است که این اختلافات پذیرفته شود و به جای انکار یا تلاش برای حل و فصل آنها به فکر نهادها یا ترتیبات و ساختارهایی بود که این تعارضات بتواند در قالب آنها شکل کنترل شده‌ای بیابد (پورزکی، ۱۴۰۰: ۳۴۹).

بدین سان نظر موفه این است که «خود» به جای اینکه با تعدیل مواضع و باورهای متفاوت خود، با «دیگری» یکی شود و یا اینکه با وادار نمودن اقناعی و یا تحمیلی دیگری به تعدیل مواضع خود و نزدیک شدن و یا حتی همسانی با وی، بهتر است که تمایز و تعارضات ذاتی در این قلمرو پذیرفته شود و به جای تلاش برای ایجاد وحدت‌های تصنعی میان باورها و مذاهب، اصل تکثر و تفاوت پذیرفته شود.

**۲- آرمان اجماع و غیر دموکراتیک شدن سیاست:** رویکرد پساسیاسی ممکن است ابتدا جذاب به نظر برسد؛ زیرا غایت این رویکرد تفاهم، حل منازعه، گفت‌وگو، صلح، وحدت و عدم درگیری است. اما این دیدگاه در حیطة عمل حداقل دو مشکل دارد: نخست اینکه این آرمان، عملی و واقع‌بینانه نیست. با توجه به مقیاس و پیچیدگی‌های دنیای مدرن، آرزوی اجماع صرفاً در روابط شخصی و عاشقانه بین افراد یا حداقل در دولت-شهرهای یونانی یا مجامع کوچک و محدودی مناسب است که امکان بحث‌های طولانی مدت و اقناعی بین آنها باشد و در ضمن آن تربیت و دانش سیاسی را داشته باشند که بتوانند درباره خیر عمومی و مسائل همگانی بیندیشند و با استدلال قانع کنند و قانع شوند. منازعه و تعارض، جزئی هستی‌شناسانه از امر سیاسی است. انکار این عنصر هستی‌شناسانه، نشانه درک نکردن ماهیت امر سیاسی است (Moufée, 1999: 725). به بیانی روشن‌تر، سیاست در ذات خود از این تعارض، هویت و معنای خود را می‌یابد و بدون چنین تعارضی، سیاست، هویت جدیدی می‌یابد که با سرشت و چیستی آن در تضاد قرار می‌گیرد (پورزکی، ۱۴۰۰: ۳۴۸).

مشکل دوم این است که حتی اگر این آرمان میسر باشد، مطلوب نیست؛ چون می‌تواند به شکلی آبرونیک، سمت‌وسوی تحمیل‌گرایانه پیدا کند. متفکران بسیاری در آرزوی رسیدن به اجماع، اراده عمومی (ژان ژاک روسو) و یا روح کلی (هگل) بودند. تعمق در اندیشه‌های روسو، هراس‌آور است؛ به‌ویژه آنجا که می‌گوید: «وظیفه بنیان‌گذار

یا قانون‌گذار بزرگ جمهوری این است که سرشت انسان را تغییر دهد و هر فرد را به بخشی از کلی بزرگ‌تر تبدیل کند که به‌نوعی زندگی و هستی خود را از آن می‌گیرد» (سندل، ۱۳۹۷: ۴۰). به باور موفه، نگرش پساسیاسی اجماع‌گرایانه می‌تواند به سیاست‌های غیر دموکراتیک منجر شود و آستن وضعیتی ضد خویش شود.

**۳- حذف دیگری:** اگر وجود تعارض انکار شود، آنگاه تا ایده «حذف دیگری»، راه چندان باقی نمانده است. موفه عنوان می‌دارد که رویکرد پساسیاسی که منازعه را در سیاست به رسمیت نمی‌شناسد و در نهایت به‌نوعی یک‌دست‌سازی مصنوعی و یا اجباری منجر می‌شود که در آن وجود «دیگری» و منافع متعارض او انکار خواهد شد. در مقابل این نگاه پساسیاسی، موفه رویکرد دیگری را با عنوان «آگونیسیم» پیشنهاد می‌دهد.

**مواجهه آنتاگونیسیم:** به نظر شانتال موفه، آنتاگونیسیم، تضاد و تقابلی واقعی میان A و B که از یکدیگر استقلال دارند، نیست. هیچ آنتاگونیسیمی، بین دو ماشینی که با هم تصادف می‌کنند، وجود ندارد. آنتاگونیسیم متفاوت است: حضور دیگری مانع از این می‌شود که کاملاً خودم باشم. آنتاگونیسیم نشان آن است که من نمی‌توانم تماماً برای خودم حاضر باشم. هویت من با تمایز و تقابل و تضاد با دیگری شکل می‌گیرد (Laclau & Moufée, 2001: 125). به سخن دیگر، ما از هم مستقل نیستیم، بلکه هویت خود و دیگری به یکدیگر وابسته است. منطق نظریه موفه بر این استوار است که همواره مرزی بین کسانی که «از ما»<sup>۱</sup> هستند و کسانی که از ما نیستند، آنها/ دشمنان وجود دارد.

به نظر موفه، تلاش‌های رایزنانه در نفی یا حل آنتاگونیسیم به یاری اجماع عقلانی، تهدیدی واقعی برای دموکراسی است؛ زیرا در نظر نمی‌گیرد که هدف سیاست، همیشه ایجاد یک «ما»ی متحد به وسیله تعیین یک «آنها» در بستر یک تعارض است. بنابراین موفه بر مبنای این پیش‌فرض هستی‌شناسانه درباره ماهیت امر سیاسی نتیجه می‌گیرد که نظریه دموکراتیک هرگز نمی‌تواند از تعارض خلاص شود؛ زیرا غلبه یافتن بر ما/ آنها غیر ممکن است. در آنتاگونیسیم، منازعه‌ای بی‌امان میان دو طرف در جریان است و امر سیاسی به امری سراسر منازعه‌ای مبدل می‌شود. همان‌طور که در بالا اشاره شد، یکی از کسانی که

سخت بر این باور بود که سیاست، امری سراسر منازعه و خصمانه است، کارل اشمیت بود. بحث تمایز دوست/ دشمن را باید به مثابه دال مرکزی و درون مایه امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست (نظری، ۱۳۹۴: ۹۹۱).

موفه همین حالت را آنتاگونیسم نامیده، اما آن را به مثابه وضعیتی پراسیب نقد می‌کند. آنتاگونیسم همچون رابطه پساسیاسی، رابطه‌ای اخلاقی است؛ اما در اینجا، «دیگری» انکار نمی‌شود. او هست، اما شری است که باید نابود شود. این رابطه آنتاگونیستی، سرشار از تک‌گویی و به همین سان خشونت بی‌حد و حصر است. در واقع مواجهات پساسیاسی و آنتاگونیستی از مبادی متفاوتی آغاز می‌شوند، اما هر دو در نهایت به خشونت کشیده می‌شوند. سرانجام موفه با ذکر این دو نوع مواجهه پساسیاسی و آنتاگونیستی از رابطه خود با دیگری به نوع سوم و مطلوب و ممکن مورد نظر خود با عنوان مواجهه «آگونیستی» می‌رسد.

**مواجهه آگونیستی:** به نظر موفه، نظریه آگونیستی، واقع‌گرایانه‌تر از نظریه خوش‌بینانه رایزنانه و پساسیاسی است. وی به عنوان یک پسامارکسیست، تضاد را موتور حرکت جامعه دانسته، قابل حذف نمی‌داند. بنابراین غایت در این نوع مواجهه، حل تضاد و منازعه نیست و قرار نیست که طرفین الزاماً در نهایت به تفاهم برسند. بلکه هدف آن است که این منازعه کنترل شود و از طریق مکانیسم‌های سیاسی و دموکراتیک، مدیریت شود. وقتی A و B، هیچ فضای نمادین مشترکی نداشته باشند، رابطه آنتاگونیستی است. در حالی که در رابطه آگونیستی، A و B، فضای نمادین مشترکی<sup>۱</sup> دارند و می‌خواهند که تعارضاتشان را با روش‌های ممکن سازمان‌دهی کنند. بنابراین شرکت‌کنندگان به یک حالت تعامل متقابل روی می‌آورند و با رعایت اصول، عقاید یکدیگر را تحمل می‌کنند و حتی می‌توانند به توافق و تصمیم‌های سیاسی مشترک برسند. در این نگاه، منازعات انکار نمی‌شود، بلکه از طریق سازوکارهای قانونی و سیاسی حل و فصل می‌شود.

از جمله نکات مثبتی که موفه برای این نوع مواجهه با دیگری برمی‌شمرد، نخست، پذیرش منازعه به عنوان یک واقعیت در امر سیاسی است و اینکه در آگونیسم، منازعه و مخالفت طرفین در حیطه سیاست، قابل حذف شدن نیست و اصولاً تضاد، موتور حرکت

جامعه و لازمه سیاست است. به جای انکار این اصل بهتر است که آن را بپذیریم. دوم، دموکراتیک شدن سیاست است. اگر تضاد و منازعه، جزء ماهیت امر سیاسی باشد و همزمان خواهان آن باشیم که این منازعات به تخاصم و خشونت کشیده نشود، آنگاه مدیریت آن، نیاز به سازوکارهایی دارد که آنها را در یک مسیر قانونی و دموکراتیک قرار دهد. اما این توافقات، موقت هستند و به یاری قدرت هژمونیک به دست آمده و همواره باید همچون وقفه‌هایی موقت در یک رویارویی مداوم تلقی شوند (Mouffe, 1999: 755).

سوم، شناسایی دیگری و منافع و علایق مختلف اوست. زمانی که سازوکارهای دموکراتیکی برای پیگیری منافع و علایق گوناگون طرفین در میدان سیاسی وجود داشته باشد، آنگاه دیگر نیازی به حذف دیگری یا انکار آن وجود ندارد. البته این بدان معنا نیست که قرار است تمامی موارد اختلافی و منازعات کاملاً حل شود و یا در نتیجه اقتناع یا گفت‌وگو الزاماً به فهم منتهی شود. در آگونیسم، ضمن شناسایی دیگری و منافع متفاوت او ممکن است که اختلاف منافع طرفین آنچنان اساسی باشد که تضاد فی‌مابین، همیشگی و غیر قابل حل شدن باشد (پورزکی، ۱۴۰۰: ۳۵۱).

با توجه به برداشت‌های سطحی و موضع‌گیری منتقدان و مخالفان اندیشه طباطبایی، نوعی منازعه آنتاگونیستی در اندیشه وی به نظر می‌رسد که هویت این نگرش بر تمایز و تقابل و تضاد شکل می‌گیرد؛ هرچند دوگانه سنت و مدرنیته، خود خواستگاه بسیاری از منازعات آنتاگونیستی است که انکار نمی‌شود. با بررسی عمیق‌تر نگرش طباطبایی به خود (سنت) و دیگری (مدرنیته)، عدم منازعه با این دوگانه تاریخی استنباط می‌شود. از منظر وی، در پذیرش سنت و مدرنیته، تضادی وجود ندارد. مدرنیته، ادامه‌ای از مسیر سنت است و فهم مدرن جز از مجرای فهم سنت امکان‌پذیر نیست. بنابراین اندیشه طباطبایی با نوع مواجهه آگونیستی است. غایت در این نوع مواجهه، حل تضاد و منازعه نیست و قرار نیست که طرفین الزاماً در نهایت به تفاهم برسند. بلکه هدف آن است که این منازعه از طریق مکانیسم‌های سیاسی و دموکراتیک مدیریت شود. منازعات انکار نمی‌شود، بلکه از طریق سازوکارهای قانونی و سیاسی، حل‌وفصل می‌شود.

### سنت و مدرنیته: پیوست یا گسست؟

در اندیشه متفکران غربی، «گذار» از سنت به مدرنیته و در نظر گرفتن دوران مدرن



به عنوان ناحیه‌ای مستقل از دنیای سنت قدمایی، مفروضی بدیهی نیست و در این خصوص، مرزبندی‌های مهمی به وجود آمده است. این مرزبندی‌ها را می‌توان بر مدار دو معیار مهم «پیوست» و «گسست» در ارتباط با سنت و مدرنیته بررسی کرد. هانس بلومبرگ<sup>۱</sup>، فیلسوف آلمانی قرن بیستم، در جرگه قائلان به اندیشه «گسست» دوران مدرن از سنت قرون وسطای و الهیات مسیحی و از این‌رو مشروعیت بخشیدن به دوران مدرن به عنوان ناحیه‌ای مستقل و نوین از تاریخ اندیشه سیاسی در غرب است. در مقابل کارل اشمیت<sup>۲</sup>، مارتین هایدگر<sup>۳</sup>، کارل لویث<sup>۴</sup> و راینهارد کوزلک<sup>۵</sup> متعلق به جریان اندیشه «پیوست» مدرنیته با ریشه‌های الهیاتی سنت مسیحی هستند. اندیشمندان اخیر با صدور حکم به «نامشروع» بودن دوران مدرن به عنوان اندیشه‌ای نوبنیاد و مستقل، تفکرات خود را با عنوان پارادایم ضد روشنگری صورت‌بندی می‌نمایند.

بر این اساس نیاز به گفتن نیست که اعمال نسبت «خود» و «دیگری» میان «سنت» و مدرنیته در صورتی موضوعیت می‌یابد که رویکرد «گسست» میان این دو پذیرفته شود و در غیر این صورت، کاربرد خود و دیگری برای تبیین نسبت سنت و مدرنیته، محلی از اعراب نمی‌یابد. با این حال فهم نظریه «گسست» به عنوان مقدمه نظری لازم و واجب برای تبیین نسبت خود و دیگری در اندیشه طباطبایی، مستلزم این است که نگاهی اجمالی به نظریه «پیوست» انداخته شود. بدین ترتیب جریانی که قائل به پیوست مدرنیته و سنت است، در واقع درصدد این نیست که برای مدرنیته، اعتبار و مشروعیتی در سنت قدمایی جست‌وجو نماید. بلکه درست برعکس، این نظریه بر آن است تا مشروعیت دوران مدرن را به عنوان تفکری نوآیین و مستقل زیر سؤال ببرد<sup>(۱)</sup>. اما قائلان به نظریه پیوست مدرنیته با ریشه‌های الهیاتی سنت قرون وسطی دارای چنین انگیزه‌ای نبودند، بلکه با ارجاع مدرنیته به ریشه‌های الهیاتی درصدد بودند تا اعتبار و استقلال این

1. Hans Blumenberg

2. Carl Schmitt

3. Martin Heidegger

4. Karl Löwith

5. Reinhart Koselleck

دوران را با چالش مواجه نمایند. به هر حال نظریه قائل به «پیوست»، تفکری علیه جنبش روشنگری قرن هجدهمی اروپایی است که در فضای فکری آلمان نیمه نخست سده بیستم غالب شد.

لازم به ذکر است که سنت ضد روشنگری، قدمتی به درازای خود روشنگری دارد و در اروپای عصر جدید، در واکنش به روشنگری که از سده هفدهم به اینسو منجر به تأسیس مدرنیته با متفکرانی همچون ولتر، لاک، منتسکیو، کانت و هگل شده بود، شکل گرفت. اما در نقطه مقابل، مخالفت با روشنگری بر پایه اندیشه‌های یوهان گاتفرید هردر، ادموند برک و ویکو آغاز شد و اندیشه‌های آنان در آثار ژوزف دومستر، توماس کارلایل، ایپولت تن و ارنست رنان و بعدتر در آثار اسوالد اشپنگلر، بندتو کروچه، کارل اشمیت، فردریش ماینکه و آیزیا برلین ادامه یافت. کلیت تلاش این متفکران، مقابله با فردگرایی روشنگری و اولویت دادن جمع بر فرد، نسبی دیدن ارزش‌ها و نفی ارزش‌های جهان‌شمول روشنگری، نفی حقوق سلب‌ناشدنی انسان، فردگرایی، آزادی‌های فردی و اجتماعی بود. از درون این اندیشه‌ها، در سده بیستم میلادی، فجایی در مقابله با مدرنیته، یعنی دو جنگ جهانی فاشیسم و نازیسم اتفاق افتاد (Sternhell, 2010: preface).

در این میان، کارل اشمیت که حمله به روشنگری را از حوزه اندیشه سیاسی آغاز کرده بود و بر افرادی مانند کارل لویت و راینهارد کوزلک، تأثیر بسیار گذاشت، شاید از اهمیت بیشتری برخوردار باشد. وی در کتاب «الهیات سیاسی» در سال ۱۹۲۲ به بررسی مفاهیم الهیاتی و نظریه مدرن دولت پرداخت و نتیجه گرفت که تمام مفاهیم نظریه مدرن دولت، مفاهیمی الهیاتی‌اند که عرفی شده‌اند؛ نه فقط بر اثر تحولات تاریخی که طی آن این مفاهیم از حوزه الاهیات به نظریه دولت منتقل شده‌اند، بلکه به علت ساختار نظام‌مندشان که شناسایی آن برای ملاحظه جامعه‌شناسانه این مفاهیم ضرورت دارد. از نظر اشمیت، استثنا در رشته حقوق همانند معجزه در الاهیات است و فقط با آگاهی از این همانندی است که می‌توانیم اسلوبی را درک کنیم که در آن ایده‌های فلسفی مربوط به دولت در قرون گذشته متحول شده‌اند (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۵).

وی همچنین در سال‌های بعد بر شدت حمله‌های خود افزود و نظریه‌های دولت را که در قالب لیبرال دموکراسی در اندیشه روشنگری متجلی شده بود، هدف قرار داد و

نتیجه گرفت که متفکران روشنگری در قالب لیبرال دموکراسی به «پوزۀ لویاتان افسار» زدند و قدرت حاکم را تحلیل بردند و این امر منجر به سست شدن حاکمیت دولت‌های اروپایی در سده بیستم شده است (ر.ک: اشمیت، ۱۳۹۷).

از سوی دیگر کارل لویت، فیلسوف یهودی ضد روشنگری، متأثر از اساتید هایدلبرگی خود، به‌ویژه اشمیت و هایدگر، با نگارش کتاب «معنا در تاریخ» به سال ۱۹۴۹، کلیت آگاهی تاریخی - سیاسی را از الهیات تاریخ یهودی - مسیحی تا فلسفه‌های مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت به چالش کشید و نتیجه گرفت که ایده‌های مدرن، چیزی جز نسخه «دنیوی‌شده‌ی الهیات یهودی/مسیحی» نیستند و در نتیجه رأی به «نامشروعیت» عصر مدرن داد و آن‌گونه که والاس می‌گوید، علیه مدرنیته اعلام جرم نمود (Wallace, 1999: XIV). وی در کتاب خود از زوایای مختلف، مسئله «تاریخی‌گری» را که در کانون جنبش روشنگری قرار داشت، همچنین سه مسئله «معنا»، «فلسفه‌های مدرن تاریخ» و مفهوم «پیشرفت» را با هدف یافتن ریشه‌های الهیاتی آنها مورد بحث قرار داد. وی معتقد است که عنصر اساسی که تفسیر تاریخی اصولاً از آن نشأت می‌گیرد، عبارت از تجربه‌ای بنیادی درباره‌ی شر و رنج و تلاش انسان برای نیل به خوشبختی است (لویت، ۱۳۹۶: ۲۲). بنابراین وی دل‌مشغولی اروپایی‌ها درباره فلسفه، یعنی معنای تاریخ را محصول مستقیم دین می‌داند (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۰).

در واقع لویت برای اینکه نشان دهد آگاهی تاریخی مدرن، ریشه‌ی الهیاتی دارد، یک مفروض اساسی را مطرح می‌کند که چند وجه دارد. اول اینکه «گسستی» میان دو سنت اندیشه‌ی اروپایی وجود دارد. به اعتقاد وی، تفکر اروپایی، سنت نخست خود را در باستان و یونان و سنت دوم خود را در مسیحیت دارد. دوم اینکه آگاهی تاریخی در یونان مبتنی بر تصویری «دوری» بوده است، اما در مسیحیت این آگاهی «خطی» است و همین دیدگاه خطی به تاریخ، شکل سکولارشده‌ی آن در آگاهی تاریخی مدرن متجلی می‌شود. در نتیجه لویت استدلال می‌نماید که نفس وجود فلسفه‌ی تاریخ و تلاش برای نیل به معنا از تاریخ رستگاری نشأت می‌گیرد و فلسفه‌ی تاریخ، محصول ایمان و اعتقاد به هدف نهایی است (لویت، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۶).

بدین‌سان بر اساس آنچه درباره اندیشه‌ی سیاسی ضد روشنگری متفکرانی مانند اشمیت

و لویت آمد، می‌توان اینگونه استدلال نمود که برقراری نسبت «خود» و «دیگری» میان دو اندیشه سنتی و مدرن، در صورتی قابلیت تبیینی لازم دارد که مشروعیت دوران مدرن و «گسست» آن از اندیشه «سنت قدمایی» به رسمیت شناخته شود؛ زیرا اگر چنین گسست و استقلالی پذیرفته نشود، در آن صورت مدرنیته به سنت تحویل داده می‌شود و زمینه منطقی لازم برای برقراری رابطه خود و دیگری در شرایطی که هر دوی آنها از مبانی واحدی خبر می‌دهند، باقی نمی‌ماند. گسست و مشروعیتی که در اندیشه بلومبرگ و سید جواد طباطبایی به‌وضوح تمام اعلام می‌شود و بدین‌سان می‌توان در چنین تفکری، نسبت سنت و مدرنیته را در ارتباط با دو مفهوم «خود» و «دیگری» بهتر تبیین نمود.

بر اساس باور به گسست و تمایز میان سنت و مدرنیته است که هانس بلومبرگ در تقابل با آرای افرادی مانند لویت و اشمیت، به تخریب ایده «دنیوی شدن آخرت‌اندیشی» می‌پردازد و با ارائه تفسیری جایگزین، نظریه «دنیوی شدن از راه آخرت‌اندیشی» را مطرح می‌نماید. وی می‌گوید نویسندگانی که دوران جدید و اندیشه تجدد را از مجرای دنیوی شدن مقوله‌های اندیشه سنتی توضیح داده‌اند، برحسب معمول، میان خاستگاه و غایت، نسبتی یک‌سویه قائل شده و آن نسبت را ناظر بر تبار یا دگرگونی جوهری دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۳).

به عبارت دیگر از نظر بلومبرگ، هدفی که هواداران قضیه دنیوی شدن دنبال می‌کنند، نفی مشروعیت دوران مدرن و تأکید بر این نکته است که جهان با مسیحیت، صورتی نو به خود گرفته و دورانی آغاز شده است که فراتر رفتن از آن ممکن نخواهد شد. نفی نوآیین بودن مفاهیم اندیشه دوران جدید و فروکاستن این مفاهیم به «مشابه» آنها در الهیات مسیحی موجب شده است که بلومبرگ، بحث مشروعیت دوران جدید را بار دیگر به گونه‌ای در جهت «تاریخ مفاهیم» مطرح کند که بحث درباره گسست‌ها امکان‌پذیر باشد و بررسی نقادانه مفهوم عرفی شدن، به عنوان «مقوله نامشروعیت»، هدفی جز نشان دادن سرشت تجددستیز آن برای توجیه مشروعیت مسیحی دوران جدید ندارد. جدال درباره عرفی شدن ناظر بر ادعای نوآیین بودن دوران جدید و ایضاً نسبت آن به میراث الهیات مسیحی است و بلومبرگ با تکیه بر دستاوردهای تاریخ مفهومی که بتواند گسست‌های تاریخ اندیشه را تبیین کند، در مناقشه‌ای بر دیدگاه‌های

کارل اشمیت، دفاع از مشروعیت دوران جدید را همچون بحثی در مبانی مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

وی معتقد است که در دوران جدید، ضمن «تداوم» پرسش‌های قرون وسطایی با پاسخ‌ها یا جایگزینی پاسخ‌های مدرن به جای پاسخ‌های الهیاتی و گسست از مبانی سابق روبه‌رو هستیم؛ پاسخ‌هایی که با ایده‌ها و ابزار مدرن به پرسش‌های به ارث رسیده به دوران جدید و پرسش‌های برآمده از دوران جدید داده شد. در نتیجه نمی‌توان مفاهیم دوران جدید را با مبانی الهیاتی یا دنیوی شدن آخرت‌اندیشی توضیح داد. بر همین اساس، درباب نسبتِ دوران جدید با قرون وسطای مسیحی و طرح دو مقولهٔ پیوست و گسست در اروپا، ایدهٔ بلومبرگ با توجه به نقادی‌هایی که ارائه می‌کند و شرح بدیل او که مبتنی بر تداوم «پرسش‌های قرون وسطایی» و «گسست در پاسخ‌ها» است، بیانگر این نکته است که دوران جدید نمی‌تواند دنیوی‌شدهٔ ایده‌های مسیحی باشد، بلکه با همهٔ اجزا جایگزین آن شده است و پاسخ‌های خود را نیز مطابق آگاهی مدرن به دست آورده و می‌آورد (جودی و دیگران، ۱۳۹۷: ۴۹).

مبتنی بر بحث یادشده می‌توان گفت که طباطبایی همانند بلومبرگ، قائل به گسست میان دوران جدید به عنوان اندیشه‌ای نوآیین با سنت قدمایی است. از این‌رو نسبت‌سنجی «خود» و «دیگری» با دستاویز قرار دادن سنت و مدرنیته در اندیشه طباطبایی می‌تواند موضوعیت یابد که برآنیم در ادامه آن را تبیین نماییم.

### جدالِ «خود»ِ مدرن و «دیگری»ِ سنت

بازیابی سنت و تداوم آن در اندیشهٔ طباطبایی، مستلزم درکِ خردگرایی نوین است. علاوه بر این یکی دیگر از مواضع مهم فلسفی غرب که امکان تبیین وحدت میان قدیم و جدید در اندیشهٔ طباطبایی را میسر می‌نماید، مفهوم «آگاهی» در دستگاه نظری ویلهلم فردریش هگل، دیگر فیلسوفِ آلمانی است؛ زیرا سعی هگل برای برقراری «آشتی» میان سنت و تجدد با طرح فلسفه‌ای مبتنی بر «آگاهی» صورت پذیرفت (خالقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۰۵). البته اگر از مفهوم «سنت» به معنایی که در مباحث فقهی به عنوان یکی از منابع

چهارگانه در کنار قرآن، اجماع و عقل قرار می‌گیرد صرف‌نظر نماییم، می‌توان گفت که مفهوم «سنت»، اصطلاحی غربی است که در مواجهه با آن، دو رویکرد نظری برجسته وجود دارد؛ یکی رویکرد «گفت‌وگویی و همدلانه» و هم‌افقی هرمنوتیکی که متفکرانی مانند هایدگر و گادامر مطرح کردند و دومی رویکرد نظری انتقادی نسبت به «سنت» که متأثر از نگاه و نگرش کانتی، هگلی، مکتب انتقادی، آدرنویی و دریدایی است که به جای مواجهه همدلانه، مبتنی بر مواجهه انتقادی با سنت است.

بر اساس این دو رویکرد نظری نسبت به مقوله سنت و مواجهه آن با دنیای مدرن، بی‌تردید باید گفت که رویکرد طباطبایی نسبت به سنت، رویکردی انتقادی است. مبتنی بر این رویکرد است که طباطبایی، سنت را به معنای «خودآگاهی» انسان ایرانی قلمداد می‌کند. انسان ایرانی با «آگاهی» از «خود» و «دیگری»، تداوم «خود» را در تاریخ امکان‌پذیر می‌سازد. بدین‌سان «تداوم» تاریخی تنها در پیوند با «سنت» امکان‌پذیر (خالق و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹۲) می‌شود. بدین معنا طباطبایی، پیش‌شرط تدوین نظریه‌ای برای «سنت» ایرانی را آگاهی یافتن به سیر «آگاهی» ملی می‌داند؛ زیرا «آگاهی»، امکان نظری فهم مقوله «تداوم» تاریخی است. تداوم تاریخی یک قوم در تاریخ، بدون اندیشیدن و آگاهی داشتن از شیوه اندیشیدن «خود» در تمایز با «دیگری» امکان‌پذیر نیست (همان).

به سخنی دیگر، فهم بحران اکنون، مستلزم بازنگریستن به گذشته و به مفهوم درآوردن و نقادی آن است؛ زیرا تنها با شناخت شیوه اندیشیدن و تفکری که اکنون تاریخی یک ملت را رقم زده است و نقادی آن می‌توان آینده را موضوع تأمل قرار داد. از نظر طباطبایی، تاریخ صرفاً توالی رویدادها نیست؛ بلکه تداوم و گسست اندیشیدن و آگاهی یک ملت از موجودیت و جایگاه خود در تاریخ است. در واقع در فقدان «آگاهی» از «خود» در تمایز با «دیگری»، امکان تداوم منتفی است. فقدان تداوم تمدن‌های باستانی میان دو رود خاور نزدیک، ناشی از فقدان خودآگاهی تاریخی است؛ زیرا تداوم در طول زمان، ناظر بر «آگاهی» یافتن به خود در منازل گوناگون و یکی شدن با «خود» در «غیریت» است. وی با وارد ساختن مضمون آگاهی ملی به تاریخ ایران می‌کوشد درکی فلسفی از تاریخ ارائه دهد. طباطبایی در تلاش است تا با بازشناسی شیوه اندیشیدن

تاریخی ایران و نقد آن، مفهومی با عنوان «سنت» را طرح کند (خالقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹۶) و با نقادی «سنت»، بحران آگاهی انسان ایرانی در مواجهه با «تجدد» را بررسی کند.

### اندیشیدن از رهگذر سنت

آگاهی از وضعیت تاریخی کنونی ایران در پرتو آگاهی از «خود» و «دیگری» به خوبی در این عبارت طباطبایی تجلی می‌یابد که «بحث در شرایط امتناعِ تجدد در ایران، جز بر پایهٔ نتایج بحثی در شرایط امکانِ آن در اروپا ممکن نخواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۳). یعنی طباطبایی معتقد است که با توقف و تمرکز بر شرایط امکانِ تجدد و نو شدن در اروپاست که می‌توان به شرایط امتناعِ تجدد در ایران بازگشت و فرایند شکل‌گیری وضعیت کنونی را در خلال این رفت و برگشت‌های روشی و از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه فهمید. مواجههٔ طباطبایی با سنت، مواجهه‌ای فلسفی و از منظر تاریخ اندیشه است. از این رو وی میان سنت‌گرایی مقلدانه و ایدئولوژیک و سنت‌گرایی تأسیسی، تمایز می‌گذارد. بنابراین با توجه به اهمیتی که بازشناسی «خود» در تمایز با «دیگری» در اندیشهٔ طباطبایی دارد، وی سعی می‌کند تا تاریخ ایران را از منظر خودآگاهی ایرانی از جایگاه ایستادنِ خود در تاریخ و خودفهمی ایرانی از هویت ملی خویش دنبال کند. از این رو به اعتقاد وی، تا هنگامی که نتوانیم تاریخ‌نویسی ایرانی را بر پایهٔ دستگاه مفاهیم و مقوله‌های تاریخ و فرهنگ ایران تنظیم کنیم، در فهم تاریخ خود ناتوان خواهیم بود؛ زیرا تاریخ‌نویسی ایران می‌بایستی نوزایش و زوال تاریخ ایران را با توجه به مواد و مقوله‌هایی که پروردهٔ «آگاهی» ملی است، بازنمایی کند. به نظر طباطبایی، تاریخ‌نویسی در ایران، تقلیدی از تاریخ‌نویسی غربی است (همان، ۱۳۸۶ الف: ۱۳).

در واقع تردیدی نیست که تاریخ‌نویسی جدید ایرانی در بهترین حالت آن، تقلیدی از شیوه‌های شرق‌شناسی و ایران‌شناسی و اسلوب تاریخ‌نویسی غربی است و آنچه از سده‌های پیش تاریخ‌نویسان ایرانی دربارهٔ تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران نوشته‌اند، نوعی گرت‌برداری از نوشته‌های اروپایی است. تاریخ‌نگاری کهن ایرانی به دنبال انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در ایران نتوانست به تاریخ‌نویسی جدید تحول یابد و تکوین نیافتن آگاهی تاریخی جدید موجب شد که اندیشهٔ تاریخی جدید تدوین نشود. از این رو

بسیاری از مفاهیم و مقوله‌هایی که برای تبیین تاریخ ایران به کار گرفته می‌شود، ناچار یکسره وام‌گرفته از تاریخ‌نویسی جدید غربی است. از آن گذشته فقدان اندیشه تاریخی موجب شده است که بررسی نقادانه کاربرد دستگاه مفاهیم و مقوله‌هایی که بر پایه مواد تاریخ اروپایی تدوین شده، امکان‌پذیر نباشد (طباطبایی، ۱۳۸۶ الف: ۱۳-۱۴). بنابراین به اعتقاد طباطبایی، پیچیدن نقادانه در شیوه اندیشیدنی که ایران را به وضعیت اکتونی خود رسانده است، در صورتی مقدور خواهد بود که با مفاهیم و مقوله‌هایی به چنین اقدامی خطر شود که با مواد و مصالح تاریخ و سنت اندیشه در ایران تناسب داشته باشد؛ زیرا تاریخ هر کشوری، کشوری که تاریخی دارد، دانش یگانه‌ای است که تکوین آگاهی مردم آن و دوره‌های این آگاهی را تبیین می‌کند (همان، ۱۳۹۸: ۲۸).

بر این اساس است که طباطبایی به صراحت بیان می‌دارد که ایرانی نمی‌تواند در مواد تاریخ و تاریخ اندیشه خود از پشت «شیشه کبود» ایران‌شناسی نظر کند و هویت «خود» را از مجرای آگاهی «دیگری» غربی دریابد. بنابراین اینکه امروز تنها می‌توانیم از پشت این «شیشه کبود» در آگاهی گذشته خود نظر کنیم و چنان‌که احمد فردید به مناسبتی دیگر و از دیدگاه متفاوتی می‌گفت که «صدر تاریخ خود را ذیل تاریخ غربی» بدانیم (همان، ۱۳۸۶ الف: ۱۶-۱۷)، یکی از اسباب بحران کنونی در وجدان ایرانی و آگاهی تاریخی است که ریشه در این بحران دارد. بنابراین طباطبایی در اینجا «نقد» این دیدگاه و رویکرد به سنت خودی را از دیدگاهی که دیگری ایستاده است، یکی از رسالت‌های پروژه فکری خود می‌داند. البته هرچند تاریخ‌نویسی ایرانی ذیل ایران‌شناسی و شرق‌شناسی قرار می‌گیرد، این را نباید به معنای فهم مبانی نظری تاریخ‌نویسی غربی و اعمال آن بر مواد و مصالح تاریخ ایران تلقی نمود.

طباطبایی در این باره می‌گوید: «هرچند تاریخ‌نویسی ایرانی تاریخ و تاریخ اندیشه در بهترین حالت، تقلیدی از تاریخ‌نویسی غربی است. اما از خلاف‌آمد عادت، پیوسته در بی‌التفاتی به مبانی نظری تحول پیدا کرده است و از این‌رو جای شگفتی نیست که تاریخ تاریخ‌نویسی تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، تاریخ عدمی است» (همان: ۲۲). توصیف تاریخ ایران با عنوان «تاریخ عدمی» از سوی طباطبایی، یکی از مفاهیم مهم در دستگاه مفاهیم وی است که به وجه ساده به این معناست که ما نه از دیدگاه آگاهی دوران



جدید ایران در تاریخ و سنت ایران نظر کرده‌ایم و نه در مبانی نظری و مفهومی تاریخ‌شناسی غربی اجتهاد نموده و آن را به وجه انتقادی مورد دخل و تصرف درآورده و به محک مواد و مصالحه تاریخ اندیشه در ایران زده‌ایم.

بدین ترتیب تأمل درباره تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران از منظر «آگاهی» ملی با محک زدن مقولهٔ «آگاهی» به مواد تاریخی و اندیشگی ایران، کاربست توأم با «تصرف» امکان‌های نظری اندیشهٔ غربی برای بازبانی «سنت» است. به همین منظور باید منطق تحول «آگاهی» ایرانی را نه بر اساس آگاهی غربی و دوره‌بندی تاریخ اروپا، بلکه با توجه به الزامات تاریخی ایران تعیین کرد (خالقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹۷). بنابراین طرح عبارت «تصرف در امکان‌های نظری اندیشهٔ غربی» از سوی طباطبایی، گویای این نکتهٔ بسیار مهم است که وی برای فهم و بازبانی سنت و تاریخ اندیشهٔ ایرانی، التفات به مبانی اندیشه در غرب را انکار نمی‌کند، بلکه استعانت از دستگاه مفاهیم «دیگری» غرب را به شرط «تصرف» و محک خوردن با مواد و مصالح تاریخ ایران مفید می‌داند و می‌گوید «قیاس تاریخ دگرگونی‌های اندیشه در اروپا با ایران و اسلام، تا زمانی که به تنقیح و تصرف مفاهیم و درک مضمون آنها» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۳) تفتن پیدا نکرده باشیم، راه به جایی نخواهد برد. از این رو طباطبایی بر این اعتقاد است که همان‌طور که در ارتباط با سنت اندیشه در غرب، یا راه تقلید را برگزیده‌ایم یا اهل ایدئولوژی بوده‌ایم، در ارتباط با سنت اندیشه در ایران نیز دو گروه سنت‌گرا که با استفاده بی‌رویه از سنت، راه تصلب آن را هموار نموده و گروهی که با تحمیل ایدئولوژی‌های جدید بر سنت، راه امتناع اندیشه و ابتذال سنت را فراهم نموده‌اند، نیز به سیاقی مشابه عمل نموده‌ایم.

در دوران باستان، ایرانیان با «آگاهی» از هویت ملی خود درون مرزهای «ایران‌شهر»، نخستین گام در سیر «آگاهی» تاریخی را آغاز می‌کنند و برخلاف تاریخ غرب که نوزایش آن بعد از سده‌های میانه رخ می‌دهد، در ایران، نوزایش پیش از سده‌های میانه، در عصر زرین فرهنگ یعنی سده‌های سوم تا ششم هجری پدید می‌آید. بر اساس چنین رویکردی، نوزایش تاریخ ایران برخلاف غرب در ابتدای تاریخ قرار دارد. از نظر طباطبایی در این

دوران، اندیشه ایرانی دارای عنصری خردگرا بوده که تمدنی به وجود آورده است که از آن با عنوان «عصر زرین فرهنگ ایران» یا «نوزایش اسلام» یاد می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ب: ۲۳).

بدین ترتیب طباطبایی می‌کوشد تا با تمرکز بر مقوله «آگاهی» از هویت ملی که برای نخستین بار درون مرزهای ایران شهر به وجود آمده بود، علل و اسباب «تداوم» تاریخی ایران به‌رغم شکست‌ها و گسست‌ها و اسباب وحدت ملی در عین تنوع و کثرت قومی را توضیح دهد. به سخن دیگر، وی درصدد است تا از دیدگاه مفاهیم و مقوله‌های فلسفی، راز چنین تداوم و وحدتی به‌رغم گسست و شکست‌های پی‌درپی و تنوع و تکثر اقوام و زبان‌ها و فرهنگ‌های متنوع و متکثر را برملا نماید. به اعتقاد وی، این «وحدت در کثرت» و حفظ تعادل میان اقوام، اصل نظری بنیادگذاری شاهنشاهی در ایران بود و تداوم «ملی» ایران‌زمین و اینکه به‌رغم گسست‌هایی که یورش اقوام مهاجر ایجاد کرد، تداوم فرهنگی و سیاسی آن از میان نرفت، نشانه این واقعیت است که ورای احساس تعلق قومی، آگاهی از وابستگی به «ملتی» واحد از چنان شالوده استواری برخوردار بود که بر نابسامانی‌ها و گسست‌های گذرا فائق می‌آمد. آنچه در تاریخ ایران‌زمین شگفت‌انگیز می‌نماید، این نکته است که هرچند تحول نظام شاهنشاهی، به‌ویژه در دوره اسلامی و با زوال اندیشه ایران‌شهری، در جهت برتری قومی و در خلاف جهت حفظ وحدت «ملی» بود، تداوم «ملی» در تنوع قومی پایدار ماند (همان: ۱۵۳).

به نظر می‌رسد که طباطبایی در اینجا بر یکی از نقاط بسیار مهم تحول تاریخی ایران متمرکز می‌شود. اما به‌رغم چنین حساسیت و اهمیتی در طرح بحث و هرچند سبب اصلی «تداوم» ایران با وجود گسست‌های مکرر را در «آگاهی از وابستگی به ملتی واحد» در میان ایرانیان و برگرفته از اندیشه ایران‌شهر می‌داند، هنوز راز اصلی در اندیشه وی برملا نشده است که سبب به وجود آمدن خود این «آگاهی از وابستگی به ملتی» واحد چه بوده است. طباطبایی در مقام پاسخ به چنین پرسشی، پرسش دیگری را طرح می‌کند مبنی بر اینکه به نظر می‌رسد که می‌توان نظام شاهنشاهی را عامل چنین آگاهی و تداومی به حساب آورد. اما اگر چنین بوده باشد، قاعدتاً می‌بایست به دنبال زوال تدریجی اصل نظام شاهنشاهی، این تداوم و آگاهی نیز دستخوش زوال می‌شد؛ اما چرا چنین

اتفاقی نیفتاد؟ وی می‌گوید به نظر می‌آید که با زوال تدریجی اصل نظام شاهنشاهی، «فرهنگ و ادب ایران» به شالودهٔ این پایداری «ملی» اقوام ایرانی، تبدیل شد.

توضیح اینکه در دورهٔ اسلامی، ایرانیان نه در قلمرو نظر، تمایلی به دیدگاه «فراملی» اسلامی پیدا کردند و نه در عمل، توجهی به دیدگاه «شعوبی‌گرایان» عرب نشان دادند؛ بلکه با طرد خلافت به عنوان نظام حکومتی و با بازگشتی به اندیشهٔ ایران‌شهری، نظام شاهنشاهی را تجدید کردند. این نکته را در بازگشت به اندیشهٔ ایران‌شهری و تجدید نظام شاهنشاهی نباید از نظر دور داشت که اصل در تداوم ایران، تجدید نظام شاهنشاهی به عنوان نهاد حکومتی نیست. ایران‌زمین از آغاز، قلمرویی فرهنگی بود و به‌طور طبیعی پس از هر گسستی، بازگشت به اندیشهٔ ایران‌شهری به شالوده‌ای برای تجدید حیات تبدیل می‌شد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۵۳).

بنابراین پشتوانهٔ تکوین و تداوم «ملیت» ایرانی، اندیشهٔ ایران‌شهری است و نه نظام شاهنشاهی. اما واقعیت تاریخی ایران با اقوام متنوع و ضرورت حفظ وحدت سرزمینی آن ایجاب کرده است که ایرانیان و به‌ویژه وزیران که در دوره‌هایی نمایندگان راستین تمدن و فرهنگ ایرانی بوده‌اند، آن شیوهٔ فرمانروایی را حتی به اقوام مهاجر تحمیل کنند. تداوم ایران، فرهنگی است و وحدت فرهنگی ایران، در مقایسه با کشورهای اروپایی که سده‌های طولانی پیش از پیدایش دولت‌های ملی، جزئی از جمهوری مسیحی یا امپراتوری مقدس و فراملی به شمار می‌آمدند، پیشتر از آن ایجاد شده بود که بتواند موضوع علوم اجتماعی جدید قرار بگیرد. از این‌رو تکوین ملیت ایرانی پیش از آغاز دوران جدید آن امکان‌پذیر شد. اما جای شگفتی است که احساس ملی نتوانست دولت ملی خود را ایجاد کند و تنها در سدهٔ اخیر نتوانست به دولت ملی تبدیل شود (همان: ۱۵۴-۱۵۳).

واضح است که طباطبایی، آگاهی ملی نسبت به جایگاه خود در تاریخ را که از دل ایران‌شهر آغاز شده بود، منشأ تداوم تاریخی ایران می‌داند و توضیح فلسفی این تداوم درون دستگاه مفاهیم و مقوله‌های مرتبط با این تاریخ را یکی از اهداف پروژهٔ فکری خود قلمداد می‌کند. به هر تقدیر، حفظ و تداوم وحدت ملی ایران‌شهر منوط به فهم این نکتهٔ بسیار مهم است که در ایران‌شهر، وحدت ملی بیرون خلافت ممکن شد و این شیوهٔ ایجاد وحدت ملی، این تمایز اساسی را با ملت‌هایی که از فروپاشی امت‌های عیسوی و

اسلامی تشکیل شده بودند داشت که ملت‌های طبیعی برخلاف خلافت امت، دستخوش انحطاط می‌شوند، اما مشکل فرومی‌پاشند. امت عیسوی و اسلام از این حیث در دوره‌هایی از تاریخ خود فروپاشیدند که نتوانستند وحدت میان اقوامی را که بر آنها چیره شده بودند، ایجاد کنند (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۴).

از نظر طباطبایی، بحث از «آگاهی» ملی زمانی امکان‌پذیر است که آگاهی از «خود» در تمایز با «دیگری» حاصل شود. بر این اساس باید برای فهم تکوین «آگاهی» ایرانیان از جایگاه خود، به عقب بازگشت و آبخوره‌های نخستین را بازیافت. ایرانیان وقتی خود را درون مرزهای «ایران‌شهر» شناختند، به «ایران» به‌مثابه هویتی متمایز از «دیگری» بیرون مرزهای سیاسی شاهنشاهی ساسانی «آگاهی» یافتند.

بر این اساس برخلاف تاریخ غرب که «ملت» با تجزیه «امت» مسیحی تکوین یافت، پیش از ورود به «امت» اسلامی تحقق یافت. طباطبایی با ابتنا به مقوله فراگیر «ایران‌شهر»، کوششی برای طرح نظریه‌ای درباره «تداوم» اندیشه ایرانی در دوره اسلامی صورت می‌دهد. با توجه به آنکه از منظر فلسفه «آگاهی»، وجود «دیگری» در تکوین وحدت «خود»، امری حیاتی تلقی می‌شود، طرح اندیشه ایران شهری در دوره استیلای اعراب و نظام خلافت، توضیحی برای تداوم «آگاهی» انسان ایرانی از خود در «غیریت» است (خالقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۹۸). بر این اساس اندیشه ایران شهری، «تصرفی» در کاربست مفهومی است که در غرب تدوین شد.

به طور کلی طباطبایی با تأکید بر مقوله فرهنگ و نقش آن در تداوم ایران به‌رغم گسست‌های پی‌درپی، پیوسته تکرار می‌کند که ایران‌زمین از همان آغاز، حوزه‌ای فرهنگی بود و نه صرف قلمرویی سیاسی. معنای این سخن آن است که ایران‌زمین، هرچند به عنوان کشور، واحدی سیاسی بود، سیاست آن عین فرهنگ آن بود؛ هرچند پشتوانه سیاست آن، پیوسته فرهنگ آن نبود. از آنجا که در این قلمرو سیاسی، فرهنگ، اساس سیاست بود و نه عکس آن، پیوستگی‌های درون‌قومی و میان‌قومی بر شالوده فرهنگ استوار شد و از آنجا که خود اندیشه ایران شهری بر پایه تنوع فرهنگ‌های همه اقوام این سرزمین تکوین یافته بود، اندیشه ایران شهری موجب قوام هویت ایرانی شد.

شاید بتوان گفت که روند تکوین هویت واحد ایرانی بر پایه اندیشه ایران‌شهری حدود سال ۴۰۰ هجری به کمال رسیده و ایرانی پدیدار شده بود که می‌توانست نزدیک به ده سده تداوم یابد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۵۴-۱۵۵).

مبتنی بر این مفروضات است که طباطبایی، راه حفظ وحدت ملی را بازگشت به «سنت» ایران‌شهری می‌داند تا با تمرکز آگاهی ملی بر این سنت، ایرانیان هویت «خود» را در تمایز با «دیگری» بازسازی نمایند. البته قدم نخست در این راه، بازگشت نقادانه به نخستین خاستگاه‌های تکوین آگاهی ملی و همچنین التفات به اندیشه جدید غرب با اجتهاد در آنها و پرهیز از تقلید مضاعف در سنت ایرانی و اندیشه غربی است.

### تمرکز بر امکانات سنت و اجتهاد در مدرنیته

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، طباطبایی نسبت «خود» و «دیگری» را از منظر دیگری غیر از منظر «آگاهی» نسبت به هویت ملی از دریچه فرهنگ ایران‌شهری و تقابل آن با «دیگری» و «غیریت» خلافت اسلامی و امپراتوری عثمانی و دیانت واحد مسیحی دنبال می‌کند. این منظر دیگر همان است که با عنوان جدال سنت قدیم «خود» و اندیشه جدید «دیگری» غرب می‌توان آن را توصیف نمود و توضیح داد. طباطبایی به جای روی‌گردانی از غرب و حوالت اسباب و علل شکست‌های مکرر تجربه تجددخواهی در ایران به عوامل بیگانه و تهاجم سیاسی و فرهنگی غرب همانند متفکران اهل سنت و همچنین به جای واپس‌خواندن سنت دینی و تمدنی خود و تلقی آن به عنوان مانع توسعه و سبب شکست تجربه‌های مدرن همانند متفکران تجددخواه، از دریچه و رویکرد دیگری در هر دو مقوله سنت و تجدد نظر می‌کند و اندیشه هر دو دسته از متفکران سنت‌گرا و تجددخواه را به باد انتقاد می‌گیرد. البته ذکر این نکته خالی از فایده نیست که نباید نگرش طباطبایی را از نوع «ترکیب» و «امتزاج» سنت و مدرنیته در نظر گرفت که در صد سال اخیر، متفکرانی مانند مستشارالدوله و ملک‌خان از نظریه‌پردازان آن بوده‌اند؛ زیرا هدف طباطبایی، نه «مصالحه» سنت و تجدد به سیاق مستشارالدوله و ملک‌خان، بلکه نظر در مبانی و امکانات نظری سنت و تجدد و بیرون کشیدن فلسفه

سیاسی منسجم با دستگاه مفاهیم متناسب با تاریخ اندیشه در ایران است. بنابراین وی در این رویکرد، به جای تقابل و مخالف‌خوانی میان «خود» و «دیگری»، نظر در مبانی نظری هر دو و فهم بنیادهای آنها برای توضیح مفهومی شرایط امتناع و انحطاط تاریخی ایران و خارج شدن از پشت شیشه کبود ایدئولوژی‌نگری به مقوله‌های سنت و مدرنیته را ضرورتی عاجل در میان متفکران و جریان روشن‌فکری ایرانی می‌داند.

مبنتی بر این نگرش است که طباطبایی به صراحت بیان می‌دارد که من در پیکاری با آنچه از دو دهه پیش، «تقلید مضاعف» خوانده‌ام، گفته بودم که به دنبال بیش از چهار سده تعطیل اندیشیدن در ایران، زمان «نقادی» سنت از درون برای همیشه سپری شده است و در شرایط کنونی وضع اندیشیدن، ابزار مفهومی این نقادی را ناچار باید از دستگاه مفاهیم اندیشه فلسفی اروپایی وام گرفت. این فرضیه، اگر بتوان آن را توجیه کرد، ادعایی نیست که هواداران تقلید مضاعف بتوانند به الزامات آن تن در دهند. چنین فرضیه‌ای در نظر هواداران سنت، عین خروج از سنت است، در حالی که اهل تجدد ایرانی که هرگز نتوانسته‌اند به اهمیت و جایگاه سنت در نظام اندیشه ایرانی پی ببرند، در این توهم افتاده‌اند که به هر حال دوره سنت سپری شده است و نیازی به پرداختن به این مرده‌ریگ منسوخ و متروک وجود ندارد. در نظر اینان، پرداختن به سنت، اتلاف وقت و نقض غرضی بیش نیست و لاجرم باید فارغ از وسوسه‌های عالمانه، با اعراض آگاهانه از سنت به تجدد پرداخت. هواداران سنت، مقلدان گذشته‌ای که برای همیشه به سر آمده است، در تکرار بی‌تذکر سنت، در این توهم اسیرند که گویا شعله مشعل سنت، ابدی است و هرگز خاموش نخواهد شد؛ در حالی که مقلدان تجدد غربی، در بی‌توجهی به منطق حضور مرده‌ریگ سنت در دوران جدید، به اهمیت ایضاح این منطق، بهایی نمی‌دهند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸).

بنابراین طباطبایی ضمن تأکید بر اهمیت سنت و برون‌تراویدن مفاهیم دنیای جدید در ارتباط با آن، به فراست این نکته را دریافته است که این بازگشت و نیم‌نگاه به سنت، جز در پرتو نقادی آن، معنای محصلی نخواهد داشت. با این تذکر که نقادی در سنت با اتکا بر امکانات خود سنت نیز مقدور نیست؛ زیرا به دلیل سپری شدن سده‌ها انسداد و تصلب در ارکان سنت، تمامی امکانات بازاندیشی نقادانه در آن مبتنی بر امکانات درونی

کاملاً از بین رفته است. از این رو از باب ضرورت برای نقادی در سنت، چاره‌ای جز وام‌گیری از مفاهیم ملحوظ در اندیشه اروپای جدید نیست. با این توضیح که این وام‌گیری نیز نه مقلدانه، بلکه باید منتقدانه و با آگاهی از تمامی مبانی نظری تجدد و اجتهاد در آن باشد.

بدین‌سان می‌توان گفت نسبتی که طباطبایی میان سنت «خود» و اندیشه «دیگری» غرب برقرار می‌کند، با غیریت‌سازی‌های خصمانه هواداران سنت و هواداران تجدد غربی میان «خود» و «دیگری» کاملاً متباین است. مطابق با آگونسیسم موفه، زمانی که سازوکارهای دموکراتیکی برای پیگیری منافع و علایق گوناگون طرفین در میدان سیاسی وجود داشته باشد، آنگاه دیگر نیازی به حذف دیگری یا انکار آن وجود ندارد. البته این بدان معنا نیست که قرار است تمامی موارد اختلافی و منازعات کاملاً حل شود و یا در نتیجه اقناع یا گفت‌وگو الزاماً به فهم منتهی شود. در آگونسیسم، ضمن شناسایی دیگری و منافع متفاوت او ممکن است که اختلاف منافع طرفین آنچنان اساسی باشد که تضاد فی‌مابین همیشگی و حل‌ناشدنی باشد.

طباطبایی در این ارتباط توضیح می‌دهد که ایضاح منطق حضور مرده‌ریگ سنت در دوران جدید ایران و نقادی سنت از دیدگاه الزامات دوران جدید و اندیشه تجدد، اقدامی اساسی است و چنان‌که دستاوردهای چنین نقادی در اختیار نباشد، فهم منطق شکست‌های پی‌درپی ایران در تجددطلبی، امکان‌پذیر نخواهد بود. به نظر طباطبایی، از این دیدگاه، توضیح منطق شکست جنبش مشروطه‌خواهی که تاکنون به‌رغم مطالب بسیاری که درباره آن نوشته شده، هنوز چنان‌که باید، تحلیلی از آن عرضه نشده است، موردی شایان تأمل است. پژوهشگران هوادار سنت که در جنبش مشروطه‌خواهی ایران جز به نقش روحانیت توجهی ندارند، برحسب معمول با برجسته کردن نقش روحانیت هوادار مشروطه‌خواهی و اندیشه اسلامی، روشن‌فکران «غرب‌گرا» را عامل شکست آن جنبش می‌دانند؛ در حالی که شمار کثیر نویسندگان تجددطلب، ریشه‌های شکست را در ناتوانی اندیشه سنتی، همراهی نه‌چندان مصمم برخی از روحانیان و کارشکنی‌های آگاهانه برخی دیگر جست‌وجو می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹). طباطبایی معتقد است که تأکید بر عامل سیاست بیگانگان، خودکامگی کهنسال و مخالفت‌های برخی از روحانیان،

تنها توصیفی جامعه‌شناختی می‌تواند به دست دهد؛ اما جای خالی ایضاح منطق شکست را که در قلمرو اندیشه قرار می‌گیرد، پر نخواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹).

از این‌رو وی با تفتن به التفات به مبانی برای توضیح شیوه اندیشیدنی که انسان ایرانی را با دنیای جدید پیوند می‌زند، می‌گوید با نگاهی به نوشته‌های روشن‌فکران ایرانی دهه‌های فراهم آمدن مقدمات مشروطه‌خواهی به‌آسانی می‌توان دریافت که دانش شمار کثیری از آنان از مبانی نظری سنت و اندیشه قدیم، بس ناچیز بود و از این‌رو به‌رغم کوشش‌هایی که برای فهم اندیشه تجدخواهی کردند، هیچ نوشته‌ای از آنان به دست ما نرسیده است که از حد نازل ایدئولوژی‌های غربی فراتر رود. بنابراین سقوط بحث‌های روشن‌فکران، پیش و پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در ایدئولوژی و اینکه جنبش مشروطه‌خواهی نتوانست اندیشه سیاسی خود را تدوین کند، بن‌بست، تعطیلی و لاجرم شکست آن دلیلی جز این نداشت که روشن‌فکران هوادار مشروطیت از بحث در مبانی غفلت داشتند و اگر توجهی نیز به آن می‌کردند، برای مثال نویسندگانی همچون مستشارالدوله در مصالحه‌ای با سنت، با التقاطی میان اندیشه جدید و مبانی قدیم دست می‌زدند. بحث در مبانی سنت و نقادی آن، نیازمند کوشش نظری بنیادینی بود که روشن‌فکران هوادار اندیشه تجد، توجهی به آن نداشتند و از آنجا که تصلب سنت به‌نوعی توهم پایان سنت را در آنان ایجاد کرده بود، تصور می‌کردند که می‌توان ایدئولوژی‌های غربی را جانشین کوشش بنیادین تأمل نظری کرد (همان: ۱۱). بدیهی است که اندیشه و نظر طباطبایی درباره نسبت سنت «خود»ی و دستگاه مفاهیم «دیگری» غرب به عنوان ابزاری برای احیای امکانات سنت، واضح‌تر از آن است که نیاز به توضیح بیشتری داشته باشد.

طباطبایی از متفکرانی است که هوادار گذار از سنت و مدرنیته است و اساساً چنین گذاری را اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ زیرا ورود و یا عدم ورود به مدرنیته، انتخاب ما نیست، بلکه وضعیت محتوم ماست. اما وی همان‌طور که بارها بیان شد، چنین گذاری را با تحول در سنت و اجتهاد در مدرنیته میسر می‌داند و بدین ترتیب خود سنتی را به وجهی خاص با دیگری مدرن پیوند می‌زند. وی با احتراز از «دیگری» شدن سنت و همچنین «دیگری» شدن مدرنیته غربی، برخلاف هواداران تجد غربی و هواداران سنت،



با طرح مفاهیمی مانند «گسست در تداوم» و «جدید در قدیم» سعی می‌کند تا نسبت سنتِ قدیم و اندیشهٔ دوران جدید را توضیح دهد.

در واقع طباطبایی ضمن اعتقاد به گسست از سنت و ورود به جدید، چنین گسستی را جز در تداوم با مواد و مصالح سنت در پرتو الزامات دنیای جدید، ممکن نمی‌داند. به نظر وی، تحولی که در دریافت از نظام سنت قدمایی از زمان انتشار یک کلمه تا تدوین نظام حقوق عرفی جدید در ایران پیدا شد، نمی‌توان با مفاهیم رایجی که از علوم اجتماعی و فلسفه‌های جدید دین گرفته‌ایم، فهمید. نخست باید نفس این تحول و نسبتی را که میان نظام سنت و اندیشهٔ تجدد ایجاد شد، توضیح داد و آنگاه می‌توان مضمون مفاهیم جدید را به محک مواد تاریخ و اندیشه در ایران زد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶). بنابراین تداوم تاریخی و ارتباط با دنیای جدید، نه با سنت‌گریزی و سنت‌پذیری مقلدانه و نه با پذیرش بی‌کم‌وکاست مدرنیتهٔ غربی، بلکه با احیای امکانات خردگرایانهٔ سنت در پیوند با مفاهیم دنیای جدید ممکن می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

نسبت خود و دیگری، یکی از نسبت‌های بسیار مهم برای فهم تاریخ اندیشه به حساب می‌آید. با توجه به اهمیت آن، در این مقاله سعی بر آن شد تا این نسبت در اندیشهٔ سیاسی جواد طباطبایی به عنوان یکی از نویسندگان ایرانی پیگیری شود.

مواجهه خود و دیگری از منظر موفه، چند گونه است. «مواجهه آگونیستی»، تضاد را موتور حرکت جامعه می‌داند و غایت در این نوع مواجهه، حل تضاد و منازعه نیست و قرار نیست که طرفین الزاماً در نهایت به تفاهم برسند؛ بلکه هدف آن است که این منازعه، کنترل شود و از طریق مکانیسم‌های سیاسی و دموکراتیک، مدیریت شود. این نوع مواجهه با دیگری، همسو با نگرش طباطبایی است. از جمله نکات مثبتی که موفه برمی‌شمرد، یکی پذیرش منازعه به عنوان یک واقعیت در امر سیاسی است و اینکه در آگونیسم، منازعه و مخالفتِ طرفین در حیطهٔ سیاست، قابل حذف شدن نیست. با این استدلال به دوگانه سنت (خود) و مدرنیته (دیگری)، متفکران قائل به دو ایدهٔ گسست و ایدهٔ پیوست، میان سنت و تجدد هستند.

یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که طباطبایی، مفروضات خود را بر اصل «گسست» استوار می‌نماید و همانند بلومبرگ، ضمن اصالت بخشیدن به مدرنیته و اجتناب‌ناپذیری آن، قائل به نظریه «گسست» است. به طور کلی با اتکا به رأی قائلان به گسست میان سنت و مدرنیته در ایران، سه رویکرد شکل گرفته است که عبارتند از: سنت‌گریزی مطلق و مدرن‌پذیری تمام‌عیار، سنت‌پذیری تمام‌عیار و مدرن‌ستیزی مطلق و گریزناپذیری مدرنیته و امکان فهم آن از مجرای سنت. طباطبایی به رویکرد سوم تعلق دارد و بر پایه این رویکرد، میان «خود» سنتی ایرانی و «دیگری» مدرن غربی، نسبت ویژه‌ای برقرار می‌کند.

طباطبایی سعی می‌کند تا برای این مسئله، توضیحی فلسفی از طریق دستگاه مفاهیم و مقوله‌های متناسب با مواد و مصالح تاریخ ایران ارائه نماید و برای چنین هدفی به طرح نظریه «ایران‌شهری» اقدام می‌نماید. بدین معنا ایران‌شهری به عنوان تاریخ ادب و فرهنگ ایرانی از چنان پتانسیلی برخوردار بود که از یک طرف، ایرانیان با آگاهی از هویت ملی خود این میراث ایران‌شهری را در تقابل با نظام خلافت غیریت‌سازی می‌نمودند و از طرف دیگر «آگاهی» ایران‌شهری در سده‌های نخستین، در «غیریت» با سلطه «دیگری» اعراب به «خود» اندیشید و با ترکیب اندیشه معنوی اسلامی و محتوای باستانی خود، دوباره به «خود» بازگشت؛ به نحوی که زمینه استقلال سیاسی ایران‌زمین را تمهید نمود.

از سوی دیگر، طباطبایی نسبت «خود» و «دیگری» را از منظر تقابل میان سنت و مدرنیته نیز پیگیری می‌نماید و برخلاف هواداران سنت، تجدد را در تضاد و تقابل با «سنت» قرار نمی‌دهد و همچنین برخلاف هواداران تجدد غربی، عصر سنت را سپری‌شده و مانع پیشرفت و توسعه نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که هرچند به دلیل گذشتن سده‌های طولانی از تصلب سنت، بخشی از امکانات عقلی سنت از دست رفته است، با این حال امکان نواحی خردگرایانه سنت همچنان باقی است؛ با این تذکر که چنین امکانی با اتکا به امکانات درونی خود سنت مقدور نیست و از این‌رو چنین ظرفیت‌های عقلانی‌ای را صرفاً از طریق مفاهیم و مقوله‌های دنیای جدید می‌توان آزاد نمود. بدین

ترتیب طباطبایی فهم منطق سنت را در پرتو الزامات دنیای جدید پی می‌گیرد و بدین‌سان برخلاف طرفداران سنت و تجدد از غیریت‌سازی «خود» و «دیگری» میان این دو پرهیز می‌نماید.

### پی‌نوشت

۱. شاید در اینجا اشاره به مواجهات متفکران ایرانی با مدرنیته از صدر مشروطیت تا به امروز خالی از لطف نباشد؛ زیرا برخی از این متفکران مانند میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله با نگارش رساله «یک کلمه» به‌نوعی درصدد بودند تا برای کاستن از اعتراضات نسبت به پیامدهای اندیشه مدرن، به سازگاری این اندیشه‌ها با سنت دینی و اسلامی اصرار و تأکید نمایند و یا مهدی‌بازرگان، تبار دستاوردهای علمی دنیای جدید را در متون وحیانی جست‌وجو نماید.

## منابع

- اشمیت، کارل (۱۳۹۰) الهیات سیاسی، ترجمه لیلیا چمن خواه، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۷) لویاتان در نظریه دولت تامس هابز، معنا و شکست یک نماد سیاسی، ترجمه شروین مقیمی زنجانی، تهران، روزگار نو.
- پورزکی، گیتی (۱۴۰۰) «مواجهه با دیگری: موفه یا هابرماس»، دوفصلنامه سیاست نظری، شماره ۲۹، بهار و تابستان، صص ۳۳۷-۳۷۲.
- جوادی، بهنام و دیگران (۱۳۹۷) «جدال نظری کارل لویت و هانس بلومبرگ: دوران جدید به مثابه دنیوی شدن آخرت اندیشی یا دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی»، غرب شناسی بنیادی، سال نهم، شماره دوم، صص ۲۵-۵۰.
- (۱۳۹۹) «ایده کارل لویت درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی- سیاسی روشنگری در بستر سنت ضد روشنگری آلمانی و منتقدان آن»، تهران، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۸، صص ۱۰۹-۱۳۷.
- خالقی دامغانی، احمد و دیگران (۱۳۹۶) «پژوهشی در خصوص مفهوم سنت در اندیشه جواد طباطبایی»، فصلنامه سیاست، دوره چهارم و هفتم، شماره ۴، صص ۸۹۱-۹۰۷.
- ریستر، برتولد (۱۳۹۴) کارل لویت، کاوشی نقادانه در باب تاریخی گری، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، فلات.
- سندل، مایکل (۱۳۹۷) اخلاق در سیاست، ترجمه افشین خاکباز، تهران، فرهنگ نشر نو.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۲) «بدون سنت نمی توان اندیشید»، نشریه بازتاب اندیشه، شماره ۴۳، صص ۱۳-۱۹.
- (۱۳۸۶ الف) مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، چاپ دوم، تبریز، ستوده.
- (۱۳۸۶ ب) نظریه حکومت قانون در ایران، تهران، ستوده.
- (۱۳۸۷) جدال قدیم و جدید؛ از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران، ثالث.
- (۱۳۹۷) «دل ایران شهر»، مجله سیاست نامه، سال سوم، شماره ۱۰، ص ۱۸.
- (۱۳۹۸) «جدایی سنت از نص؟»، مجله سیاست نامه، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۱۱۱.
- لویت، کارل (۱۳۹۶) معنا در تاریخ، ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- نظری، علی اشرف (۱۳۹۴) «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، فصلنامه سیاست، دوره چهارم و پنجم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۹۱-۱۰۱۴.

- Erman, Eva (2009) What is wrong with agonistic pluralism?: Reflections on conflict in democratic theory <https://doi.org/10.1177/0191453709343385>
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd edition (London: Verso).
- Mouffe, Chantal (1999) *Democratic Paradox*, (London: Verso).
- Sternhell, Zeev (2010) "The Anti-Enlightenment Tradition", Translated by David Maisel, Yale University.
- Wallace, Robert M (1999) "Translator's Introduction in *The Legitimacy of the Modern Age*", translated by Robert M. Wallace, MIT Press.