

## این‌همانی نقد در جدال میان مشروطه‌خواهی و ایران‌شهری (بررسی نقادانهٔ منازعهٔ فکری داود فیرحی و سیدجواد طباطبایی)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰

مهدی فدایی مهربانی<sup>۱</sup>

### چکیده

داود فیرحی و سیدجواد طباطبایی دو تن از استادان سابق دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران هریک داعیه‌دار تفکری در باب ایران بودند که در سال‌های اخیر، صورت تقابل و منازعهٔ فکری به خود گرفته بود. طباطبایی پس از سال‌ها بحث نظری در باب انحطاط ایران در نهایت از موضع اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری به مسئلهٔ انحطاط ایران می‌نگرد و فیرحی مسئلهٔ ایران را ذیل غفلت از تحولی مورد خوانش قرار می‌دهد که در دوران مشروطه در اندیشهٔ سیاسی تشیع رخ داد و آن مشروطه‌خواهی خاصه با تقریر میرزای نائینی است. از آنجا که هریک از این دو تن از زوایای متفاوتی به مسئلهٔ ایران می‌نگریستند، در سال‌های اخیر مدارای فکری آنان به منازعهٔ فکری بدل شد و هریک در آثار اخیر خود مستقیم به نقد یکدیگر پرداختند. این مقاله ضمن بررسی این منازعهٔ فکری، مدعی است نوعی این‌همانی میان نقد هر دو نفر به یکدیگر وجود دارد؛ در واقع، هر دو یکدیگر را به غفلت نظری واحدی متهم می‌کنند که همان ابتدای دو نظریه به شاهی ایرانی در نظریهٔ ایران‌شهری و سلطنت اسلامی در نظریهٔ مشروطه است. در واقع، ادعای این مقاله آن است که نقد هر دو متفکر به یکدیگر، دارای منطق واحدی است. به عبارت دیگر، بنیاد نقد هر دو ابتدای نظریهٔ طرف مقابل بر نوعی مونوکراسی و تک‌سالاری سیاسی و عدم جدایی آن از «شاه» در ایران‌شهری و «سلطان» در مشروطه است. در این مقاله، به بررسی وجوه مختلف این منطق این‌همانی می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: انحطاط، اندیشهٔ ایران‌شهری، دولت مدرن، سلطنت، شاهی، مشروطه، مشروطیت، ملازمهٔ عرفی.

<sup>۱</sup>. استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛

## مقدمه

از میانه عصر قاجار تاکنون و با عیان‌شدن مظاهر پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی ایران، مفهوم ایران و عقب‌ماندگی ایران به‌مثابه یک مسئله مطرح شد. سیاستمداران و اهل قلم از عباس میرزا تا متفکران معاصر، هریک به نحوی به این مسئله پرداخته‌اند؛ برخی به وجوه فرهنگی و برخی به وجوه سیاسی بسنده کرده‌اند و برخی حتی مباحث اقتصادی، جغرافیایی، کشاورزی و نظامی را دخیل کرده‌اند. تا آنجا که به اندیشه سیاسی معاصر یعنی از مشروطه تاکنون مربوط است، سخن از تأثیر فکر و اندیشه سیاسی در انحطاط ایران یکی از مهم‌ترین رئوس در تحلیل این انحطاط بوده است. یکی از کانونی‌ترین حوزه‌های این مباحثه در دوران کنونی، ذیل مباحثی مطرح شد که در دهه شصت در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران با مباحث سیدجواد طباطبایی در باب انحطاط ایران و زوال اندیشه سیاسی در ایران شکل گرفت.

در همان دوران، داود فیرحی به‌عنوان دانشجوی طباطبایی تحت تأثیر آرای او در باب انحطاط ایران قرار گرفت و بعدها در رساله دکتری‌اش با عنوان «قدرت، دانش و مشروعیت در ایران» بحث در باب امکان و امتناع اندیشه سیاسی در ایران را از زاویه دیرینه‌شناسی دانش و نسبت دانش و قدرت مطرح کرد. رساله دکتری فیرحی اگرچه متأثر از طباطبایی بود، در همان‌جا برداشت طباطبایی در تقسیم‌بندی دانش سیاسی در تمدن اسلامی ذیل سه‌گانه شریعت‌نامه، سیاست‌نامه و فلسفه سیاسی را که در اصل تکرار سخن اروین روزنتال اسلام‌شناس و سامی‌پژوه آلمانی دانشگاه کلمبیا بود، نقد کرد و تأکید عمده او در غفلت از دانش مهمی بود که نه روزنتال و نه طباطبایی بدان توجه نکرده بودند، یعنی فقه سیاسی. فیرحی به تبعیت از محمد عابد الجابری معتقد بود فقه بزرگ‌ترین و مهم‌ترین دانش تمدن اسلامی است و از همین‌روی مهم‌ترین و کاراترین بستر تفکر در باب سیاست به‌شمار می‌رود. در نگاه او فقه سیاسی همان دانشی است که در تقسیم‌بندی روزنتال و طباطبایی جایی ندارد، اما هم‌زمان مهم‌ترین دانش سیاسی تمدن اسلامی است.

در حقیقت، نطفه اختلاف‌نظر فیرحی و طباطبایی در مسئله روش بسته شد. خوانش فیرحی از فقه سیاسی متأثر از برداشت گفتمانی او از مناسبات دانش و قدرت بود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۵۲). و این او را در مقابل نگاه خطی و تکاملی طباطبایی قرار می‌داد. فیرحی درصدد بود تا نشان دهد

که منطق سیاسی و مناسبات دانشی حاکم بر ناحیه خاصی از جهان که دنیای ایران اسلامی است، چه تفاوتی با نظیر غربی آن دارد و بدیهی بود که چنین برداشتی، با تحلیل طباطبایی از انحطاط به‌مثابه نوعی عقب‌ماندگی در تاریخ خطی نسبت به تجدد، همخوانی نداشت. فیرحی در این زمینه به‌شدت متأثر از جابری و تقسیم‌بندی دانش در تمدن اسلامی بود. جابری ذیل بحث در باب تراث یا میراث فکری و فرهنگی دنیای اسلام، دانش در تمدن اسلامی را حداقل به دو ناحیه شرقی و غربی تقسیم می‌کرد و تلاش داشت تا نشان دهد که منطق حاکم بر دانش در شرق تمدن اسلامی متفاوت با منطق حاکم بر غرب دنیای اسلام است (جابری، ۱۳۹۴: ۱۷۳). جابری حتی اشاره کرد که فهم او از این منطق حاکم بر فرهنگ و سنت، متأثر از مفهوم ناخودآگاه فروید و به‌طور ویژه متأثر از مفهوم «ناخودآگاه جمعی» یونگ است (جابری، ۱۳۸۴: ۱۲-۱۳). ناخودآگاه جمعی به ما نشان می‌دهد که چرا ناحیه‌ای از فرهنگ اسلامی ذیل گفتمانی متفاوت با ناحیه‌ای دیگر می‌اندیشیده است. به عبارت دیگر، فرهنگ و سنت به تعبیری که حسن حنفی به‌کار می‌برد، نوعی «خزانه عمومی روانی» است که نوع اندیشیدن به موضوعات را تحت تأثیر قرار می‌دهد (حنفی، ۱۳۹۸: ۵۵). در نگاه جابری، فرهنگ، سنت و منطق اندیشگی حاکم بر غرب جهان اسلامی، متفاوت با شرق جهان اسلام است و این تداوم، رویکرد گفتمانی او به عقل سیاسی است.

در نگاه جابری، این اعتقاد متعارف میان پژوهشگران فلسفه و فرهنگ عربی (اصطلاحی که جابری همانند بسیاری از نویسندگان عرب تمایل دارد آن را جایگزین اصطلاح فلسفه اسلامی کند). که فلسفه در غرب جهان اسلام را امتداد طبیعی فلسفه در شرق جهان اسلام بدانند، نیازمند تجدیدنظر است و نمی‌توان آن را پذیرفت (جابری، ۱۳۹۱: ۱۳). او حتی معتقد بود فرهنگ عربی نیز در درون خود پنج میراث متفاوت را به ارث برده و فرهنگی یکپارچه نیست (جابری، ۱۳۹۶: ۴۳-۴۴). روشن است که این نگره جابری، رویکردی به‌کلی متفاوت با ایدئالیسم تاریخی هگلی است که تاریخ را به‌مثابه عرصه واحد تطور روح در نظر می‌گیرد.

فیرحی نیز با اقتباس از جابری، این امکان را یافت تا بتواند ناحیه‌ای از تاریخ ایران را به‌عنوان محل ظهور تجدد ایرانی یا حداقل آنچه او آستانه تجدد می‌خواند معرفی کند و این متفاوت با پروژه فکری طباطبایی است که در پی تجدیدی به‌مثابه مکانی در انتهای مسیر تکامل

تاریخی است. چنین برداشتی در حقیقت بدان معنا بود که فیرحی از امکان تأسیس اندیشه سیاسی جدید در برهه‌ای از تاریخ ایران سخن بگوید که برای طباطبایی بخشی از وضعیت امتناع اندیشه سیاسی بود. این منازعه در درجه نخست ذیل بحث در باب روش معنادار است.

### مسئله روش

جدال میان طباطبایی و فیرحی در درجه نخست جدال میان رویکردی هگلی به‌عنوان شاکله بحث طباطبایی با رویکردی فوکویی است که در آثار فیرحی بازتاب یافته است. بدین ترتیب، نخستین مسئله در جدال میان طباطبایی و فیرحی، بر سر مسئله روش عیان می‌شود. به‌زعم طباطبایی، هنگامی که فیرحی از سنت سخن می‌گفت، درکی از آن داشت که از حوزه تفکر سیاسی به جامعه‌شناسی «هبوط کرده» بود، و این به جهت «فوکومآبی سخت ابتدایی او یکی از ابتلائات اخیر دانشمندان وطن» است. این نقد بر فیرحی بدان جهت است که در نگاه طباطبایی، انحطاط ایران در درجه نخست مسئله‌ای فلسفی است و نه مسئله‌ای جامعه‌شناختی، و در درجه بعدی، نگره فوکویی اساساً جامعه‌شناختی است و توانایی پرداختن به مسئله ایران را ندارد. به‌زعم طباطبایی، نظریه فوکویی دانش که فیرحی بدان متوسل شده است، حتی تهی از حقیقت است:

جای شگفتی است که فیرحی نمی‌داند که اگر نظریه فوکویی دانش اندک حقیقتی داشته باشد، می‌تواند همچون سیلی همه ادعاهای او را با خود ببرد؛ به‌ویژه ادعاهای او درباره فقه و اهمیت آن در اسلام و ایران را (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۶۶).

درعین حال می‌توان گفت آنچه طباطبایی در نقد «فوکومآبی» فیرحی آورده است، فارغ از نگره‌ای ایدئولوژیک نیست و با «هگل‌مآبی» مضاعفی همراه است. هگل برای طباطبایی «الفیلسوف» مغرب‌زمین است (طباطبایی، ۱۳۹۵ الف: ۱۱۹). اما او برای اینکه رجوع خود به هگل را از هگل‌مآبی مبرا کند، تأکید می‌کند که «این رجوع به معنی تکرار آن سخنان و تقلید از آنان نیست، بلکه بر این باور است آنان به‌عنوان فیلسوف، پرسش از بحرانی را طرح کرده‌اند که بحران کنونی ما است و بی‌توجه به آن پرسش نمی‌تواند در خصوص آن بحثی صورت گیرد» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۴۷).

در نگاه طباطبایی، مشکلی اساسی در تبیین مسئله ایران، مشکل روش‌شناختی است؛ بن‌بست اصلی فهم مسئله ایران در درجه نخست، در وادی روش فهم مسئله رخ داده است و راه برون‌رفت از این بن‌بست، تأمل با روش فلسفی در مسئله ایران است. آنچه باید در وضع کنونی بدان بیندیشیم این است که «وضع انحطاط، پیامد کدام علل و اسباب در گذشته و نشانه‌های آن رمزی از کدام دگرگونی‌ها در آینده است و آن نشانه‌ها کدام افق را در برابر کشور و مردم آن می‌توانند باز کنند و آیا در این نشانه‌ها پیشمرگه‌های ملک‌الموت را باید دید یا جوانه‌های دگرگونی‌هایی اساسی‌تر را» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ب: ۲۳).

به‌زعم طباطبایی، کسانی مثل علی شریعتی، جلال آل‌احمد، احسان نراقی، آرامش دوستدار و دیگر ایدئولوگ‌های جامعه‌شناسی به دلیل ناتوانی از طرح مسئله ایران به شکل فلسفی، راهی به فهم بحران ایران ندارند و چیزی جز تداوم‌دهندگان وضعیت امتناع نیستند. در نظر او، «در وضع امتناع اندیشه که ماهیت پیوند با سنت روشن نیست و سنت بر اثر تصلب، سدی استوار در برابر هرگونه تجدیدنظر در مبانی برافراشته است، کاربرد روش جامعه‌شناسی نیز به‌نوبه خود، نه‌تنها نخواهد توانست گرهی باز کند، بلکه مانند روش تاریخی، مشکل‌آفرین نیز خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۸-۹).

طباطبایی به‌درستی تأکید دارد که گذار از انحطاط تاریخی جز از مجرای اندیشیدن درباره آن امکان‌پذیر نخواهد شد و نیندیشیدن به انحطاط نه دلیلی بر نبود آن، بلکه عین انحطاط است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۳). این اندیشیدن درباره انحطاط و امتناع، تنها از مجرای تفکری فلسفی محقق خواهد شد. طباطبایی در *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی* بحثی را به‌گفتار در شرایط امتناع پرداخته است. به‌زعم طباطبایی، ناکامی و بحران تجدد در ایران در ۱۵۰ سال اخیر مربوط به «بنیادهای عقلانیت» است و چون چنین است، ما نیازمند روشی فلسفی برای تبیین آن هستیم. روش‌های تاریخی و جامعه‌شناختی، راهی به فهم مسئله ایران ندارند. آنچه در درجه نخست بدان نیاز داریم، رهایی از «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» است که به چیزی به‌جز فهمی معوج نینجامیده است. فهم مسئله ایران از زاویه ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه مساوی امتناع اندیشه است و این اعوجاج وقتی به نهایت خود می‌رسد که با سلاح ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه به

سراغ سنت برویم. از همین رو کسانی نظیر شریعتی و احسان نراقی برای طباطبایی چهره‌هایی به‌شدت منفور به‌شمار می‌روند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۹).

بحث بر سر امکان علوم انسانی جدید در اروپا، به‌طور کلی بحثی ذیل امکان تجدد در اروپا و امتناع آن در بیرون از اروپا است. این بحثی است که وبر بدان توجه نشان داده بود و بعدها مورد کنکاش جدی میشل فوکو قرار گرفت. از این جهت طباطبایی تا آنجا که فوکو به تحریر شرایط امکان علوم انسانی در اروپا می‌پردازد، با او هم‌رأی است و اقتباس‌های فراوان از او کرده است (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۱۷)؛ طباطبایی در درآمد ویراست دوم جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست توضیح داده است که روش او در بررسی و خوانش تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا روش باستان‌شناسی است و بدان طریق سعی دارد تا مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی تا دگرگونی‌های اندیشه در آغاز دوران جدید را برجسته کند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۴). طباطبایی البته توضیحی در باب ماهیت باستان‌شناسی و چگونگی به‌کارگیری آن در پژوهش‌های خود نمی‌دهد و بخش روش‌شناسی آثار او به سیاق بسیاری از پژوهش‌های علوم انسانی در ایران، فارغ از بدنه اصلی پژوهش است. به همین قیاس، طباطبایی منظورش از «تحلیل گفتار» به‌مثابه روشش در کتاب *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی* را توضیح نمی‌دهد.

آنچه عیان است اینکه طباطبایی «تحلیل گفتار» را به اقتباس از فوکو در تبیین شرایط امتناع تفکر در ایران به‌کار برده و چنین بحثی در فوکو در باب شرایط امتناع، با آنچه دوستدار آن را «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» خوانده متفاوت است. به‌زعم طباطبایی، بحث دوستدار «روی دیگر سکه ایدئولوژی» است (همان: ۲۵). او در *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، تأکید دارد که مسئله ایران را از زاویه شرایط امتناع می‌نگرد. بحثی که به گفته او باکانت آغاز و با ایدئالیسم آلمانی ادامه پیدا کرد و تا میشل فوکو و راینهارت کوزلک ادامه یافت (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۲۲). بحث درباره شرایط امکان و شرایط امتناع اساساً بحثی است که با فوکو و باستان‌شناسی دانش شکل گرفت و فوکو در آن به بررسی بخشی از تاریخ اروپای جدید پرداخت که در آن امکان علوم انسانی جدید و اندیشه تجدد در اروپا فراهم شد و نیز آنچه به امتناع منجر می‌شد. طباطبایی در نوع نگاه خود به انحطاط ایران، اساساً موضوع را از زاویه شرایط «شرایط امکان» و «شرایط امتناع» می‌نگرد. به‌زعم طباطبایی، نگرستن به موضوع انحطاط ایران و نسبت ایران با

تجدد از پشت عینک ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه، فقط به تأخیر در فهم ما از موضوع منجر می‌شود و به عبارت دیگر، چیزی جز تداوم شرایط امتناع نیست.

سویۀ دیگر شرایط امتناع در دوران کنونی، جدای از ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه، چیزی است که طباطبایی آن را «خیال‌اندیشی در حوزه اندیشه» نامیده است. طباطبایی که خود روزگاری مترجم آثار هانری کربن به‌شمار می‌رفت و از این جهت به تفکرات فیلسوفی اهل تخیل آشنا بود، داریوش شایگان را به‌عنوان هم‌قطار کربن برنمی‌تافت و آسیا در برابر غرب او را مثالی از خیال‌اندیشی‌هایی می‌دانست که به شرایط امتناع افزوده است. بدین ترتیب، طباطبایی حتی کسانی مانند شایگان را که به شکل سنتی نه در زمرۀ جامعه‌شناسان که در عداد فیلسوفان قرار دارند را نیز به اتهام خیال‌اندیشی طرد می‌کند. تلاش‌های شایگان برای فهم سنت محکوم به شکست است؛ زیرا مطابق آنی نیست که طباطبایی «روش فلسفی» می‌خواند. او سپس تأکید می‌کند که بحث او تاریخ اندیشه<sup>۱</sup> به معنای رایج کلمه نیست، بلکه بدان جهت که به «شرایط امکان تأسیس اندیشهٔ تجدد» دارد، فلسفی است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۷-۸).

با این حال طباطبایی اذعان دارد که امکان تجدد در گرو فهم سنت است، اما آنچه امکان تجدد را ناممکن می‌کند، متصلب‌بودن سنت است. «در شرایط کنونی تاریخ‌نویسی و علوم اجتماعی در ایران، در ادامهٔ تصلب چندسده‌ای سنت، راهی برای تدوین نظام مفاهیمی که بتواند مواد تاریخ ایران را مدون و تفسیر کرد، وجود ندارد» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۵). در واقع، در شرایط تصلب سنت، امکان فراهم‌آمدن بستری برای طرح پرسش از سنت، تأمل در باب تاریخ تفکر، و نظام مفاهیم اندیشگی وجود نخواهد داشت. به بیان بهتر، همین تصلب سنت است که امکان استفاده از یک روش و نظام مفاهیم مطابق سنت برای تأمل در باب مسئلهٔ ایران را از ما خواهد گرفت و ناچار خواهیم بود تا به سراغ «دستگاه نظام مفاهیم فلسفی اروپایی» برویم. درعین حال، باید توجه داشته باشیم که با اجتهاد در آن مفاهیم، مسئلهٔ ایران را مورد مذاقه قرار دهیم.

---

۱. در نظر طباطبایی، تاریخ‌نویسی جدید ایرانی چیزی جز توصیف واقعه‌ها و داده‌های تاریخی نیست و «تاریخ مفهومی و تاریخ تحول مفاهیم» هنوز در ایران شناخته‌شده نیست. وی نخستین گام در رویکرد جدی به تاریخ‌نویسی در ایران را نقادی تاریخ‌نویسی رسمی دانشگاهی می‌داند که تاکنون هیچ پژوهشی که اندک اهمیتی داشته باشد از آن صادر نشده است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۲۹-۵۳۰).

در شرایط تصلب سنت، که خیال‌اندیشی و ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه هم به تداوم آن کمک می‌کنند، نوعی آگاهی کاذب جایگزین رویکرد علمی به امور می‌شود و این به مدد ایدئولوژی محقق می‌شود. ایدئولوژی برای پنهان نگاه‌داشتن سرشت فراتاریخی خود، میدانی از آگاهی کاذب ایجاد می‌کند و از این رو نه تنها آگاهانه ضدتاریخ است، بلکه مانع معرفتی عمده‌ای در راه تکوین اندیشه تاریخی به‌شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۹-۲۷).

طباطبایی این نگاه به سنت از دریچه ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه غربی را باعث نگاه التقاطی نیز می‌داند و معتقد است فیرحی یکی از نمودهای این نگره است:

یکی از ایرادهای اساسی شیوه تحقیق فیرحی نیمچه علمی است که او در اندیشه اروپایی و علم دوره اسلامی دارد و با گذار از یک نظام به دیگری، التقاطی میان دو مبنای متفاوت ایجاد می‌کند که نه اروپایی است، نه اسلامی-«ایرانی»! مهم‌ترین اماره<sup>۱</sup> این خلط مبحث افزون بر آنچه گذشت، تصور-یا توهمی- است که او از انگلستان و جان لاک دارد (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۶۹).

طباطبایی سپس با عباراتی عتاب‌آلود آورده که «غوطه‌ورشدن در خیال خوش جان لاک می‌تواند مانع فهم میرزای نائینی شود» (همان: ۷۱). اگرچه فیرحی را نمی‌توان متفکری دانست که فاقد تتبع لازم در سنت فقهی شیعه یا به تعبیر طباطبایی شناختش از غرب «نیمچه علمی» باشد، نمی‌توان تلاش او را در جهت ترسیم چهره‌ای متجدد از نائینی نادیده گرفت. فیرحی در مقدمه آستانه تجدد، نائینی را اندیشمندی پل‌ساز معرفی می‌کند. به‌زعم او «نائینی از جمله اندیشمندان پل‌سازی است که در تلاش برای پیوند سنت فقاهتی با موضوع جدید و دشواری چون تجدد، دموکراسی و دولت مدرن است»<sup>۲</sup> (فیرحی، ۱۳۹۴: ۲).

او در طول متن بارها رساله نائینی را اثری در رابطه با «دین و دموکراسی، و به‌طورکلی دین و دولت مدرن» (همان: ۳) دانسته است. او برای ارائه قرائتی دموکراتیک از نائینی، حتی جزئی‌ترین عبارات نائینی را با تفسیری دموکراتیک مورد خوانش قرار می‌دهد و حتی بعضاً

۱. اماره در اینجا به معنی نشانه و مورد است.

۲. در این تفسیر فیرحی از نائینی، گزارش‌هایی که توسط برخی شاگردان نائینی از جمله مرحوم آیت‌الله بهجت از ماجرای توییح نائینی توسط میرزا جواد آقا ملکی تبریزی در باب نگارش تنبیه و پشیمانی و جمع‌آوری تنبیه الامه مطرح شده است، هیچ جایگاهی نداشت (فدایی مهربانی، ۱۳۹۵: ۴۷۴).



نائینی را دارای فلسفه تاریخی دموکراتیک معرفی می‌کند که از قضا با برداشت هگلی از تاریخ تفاوت دارد؛ برای مثال، نائینی در ابتدای تنبیه *الامه* از «مطالعین بر تواریخ عالم» سخن گفته است. فیرحی در پانوشتی که بر این عبارت نگاشته است، کاربرد لفظ «تواریخ» از سوی نائینی را دال بر اعتقاد او به برداشتی متکثر از تاریخ-احتمالاً به اسلوبی فوکویی- دانسته و آورده است:

نائینی از «تاریخ‌های جهان» سخن می‌گوید و نه «تاریخ جهان». چنین نگاهی از کلی‌نگری تاریخی فاصله می‌گیرد و لاجرم از الزامات معرفتی آن نیز می‌گریزد. برعکس، بر تنوع تاریخ‌ها نظر دارد و به تاریخ اختصاصی هریک از تمدن‌ها جهان می‌اندیشد. روشن است که چنین دیدگاهی برخلاف تصور هگلی از تاریخ است و نه پیوستار کلی، پیشرفت یا انحطاط، بلکه به تمایز، تکثر و خاص‌بودگی تاریخ‌ها نظر دارد (همان: ۲۵).

اینکه آیا نائینی به‌راستی چنین تأملی در باب فلسفه تاریخ داشته یا خیر، خارج از موضوع ما است، اما عبارت فوق نشان از آن دارد که فیرحی به لحاظ روش‌شناختی خوانشی یکسره متفاوت با طباطبایی را در پیش گرفته است که به قیاس آثار قبلی‌اش، از جمله قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، وامدار نگره فوکویی به میراث فکری ایران دوره اسلامی است.<sup>۱</sup> البته این نگره روش‌شناختی در آثار قبلی فیرحی نیز نمود داشت. او در فصلی که در کتاب روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی نگاشته، تأکید دارد که روش‌شناسی اندیشه‌های سیاسی «لاجرم از تمدنی به تمدن دیگر، تفاوت دارد». در نگاه او، «دانش‌های سیاسی در درون دایره بسته‌ای از ارزش‌ها و پرسش‌های سیاسی زاده می‌شوند و توسعه می‌یابند. همین دایره مغناطیسی است که مختصات هندسی دانش‌های سیاسی را تعیین می‌کند و می‌سازد» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۷). وی سپس ادامه می‌دهد:

لازمه این دیدگاه، پذیرش تنوع اندیشه‌ها و روش‌شناسی اندیشه‌های سیاسی به اعتبار زمان و مکان است. آنگاه که نظام ارزشی ویژه‌ای در زمان و مکانی تأسیس شد و شروع به کار نمود، نهادهای سیاسی‌ای نیز برای توسعه و حمایت از آن‌ها جعل و اختراع می‌شوند (همان: ۱۷).

---

۱. فیرحی در موارد دیگری نیز به جزئی‌بودن راهکار نائینی اشاره می‌کند. او تأکید دارد که در نظر نائینی «دین حاوی اصول تمدن و سیاسات است و نه تمام تمدن و تفصیل جزئیات نهادهای سیاست... منظور او این نیست که وی به اصول تمدن و سیاستی می‌اندیشد که اختصاص به جهان اسلام دارد» (فیرحی، ۱۳۹۴: ۳۶).

این رویکرد فیرحی در اصل اقتباسی از روش‌شناسی محمدعابد الجابری بود. جابری در عقل سیاسی در اسلام اعلام کرده بود که «عقل سیاسی در هر تمدنی ضرورتاً با نظام‌های معرفتی متفاوتی مرتبط است که بر فرایند اندیشه در آن تمدن، سیطره و کنترل دارد، ولی این رابطه فقط از آن جهت است که موضوع آن عقل است و نه از آن جهت که سیاسی است (جابری، ۱۳۸۴: ۸). فیرحی همین موضع را در قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام و سپس در آثار بعدی خود ادامه داده است.

در مقابل، طباطبایی این نگاه متکثر و جزئی به تاریخ ناحیه‌ای را نمی‌پذیرد و بر آن است که تاریخ فکر و فرهنگ ایران را در پیوستاری کلی نشان دهد تا بدین ترتیب آنچه «انحطاط» نامیده است، معنادار شود. این منازعه فکری میان طباطبایی و فیرحی در اصل ریشه در دو نوع روش‌شناسی متفاوت دارد که یکی را به کل‌گرایی تاریخی و دیگری را به جزئی‌نگری گفتمانی رسانده است. یکی از نمودهای اصلی این منازعه فکری، در تقابل اندیشه سیاسی ایران‌شهری و فقه سیاسی مشروطه عیان شده است.

### منازعه فکری طباطبایی و فیرحی

طباطبایی در ملاحظات درباره دانشگاه که البته بیشتر به مانیفستی سیاسی در نقد مخالفان می‌ماند تا پژوهشی به روال آثار سابق، حملات تندی را علیه فیرحی ترتیب داده بود؛ به همان ترتیب که در ملت دولت و حکومت قانون (جستار در بیان نص و سنت)، رضا داوری اردکانی را مورد حمله قرار داد. هر دو کتاب در یک سال به بازار آمد و طبیعتاً این سرعت نگارش، سویه دیگر جدلی و نه علمی بودن آن‌ها بود.

طباطبایی در ابتدای فصل دوم ملاحظات درباره دانشگاه نشان می‌دهد که بهانه نگارش کتاب، یا حداقل این فصل، انتشار مطلبی از فیرحی در نشستی بود که به تقدیر از دستاوردهای علمی او برگزار شده بود؛ عنوان آن مطلب این بود: «اندیشه ایران‌شهری مرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۶۰). طباطبایی ضمن عباراتی تند در مورد فیرحی، او را از سنخ علمای دانشگاهی و در شمار اهل تفنن دانست که روی «حوض رقت‌انگیز علم بومی کشور» نمایشی برگزار می‌کنند (همان: ۶۰) و عباراتش گاهی «موجب خنده خلق شود» (همان: ۱۱۵).

پیش‌تر آوردیم که در نگاه طباطبایی، غوطه‌ورشدن در خیال خوش جان لاک مانع فهم میرزای نائینی توسط فیرحی شده است. او این نگرستن به نائینی از پشت عینک جان لاک را که علاقه پژوهشی سال‌های اخیر فیرحی بود به باد انتقاد گرفت و آنجا که فیرحی سعی کرد زمینه‌های الهیاتی فلسفه لاک را عامل گسترش اندیشه سیاسی جدید بداند بی‌معنا خواند. فیرحی در جایی آورده بود «اگر لاک نبود، هرگز ماکیاولی و دیگران نمی‌توانستند راهی به دموکراسی باز کنند. در واقع لاک بود که ابزاری در اختیار مجلس عوام قرار داد که آن‌ها توانستند در مقابل فیلمر و استدلال‌های الهیاتی شاه انگلستان مقاومت کنند.<sup>۱</sup> اگر لاک نبود، به نظر می‌آید استدلال‌هایی از جنس آنچه ماکیاولی ارائه می‌داد از حلقه محدود قهوه‌خانه‌های ایتالیا بیرون نمی‌رفت» (همان: ۹۱).

طباطبایی ضمن ایراد به اینکه چگونه فیرحی تقدم و تأخر زمانی لاک و ماکیاولی را تشخیص نداد، می‌گوید این حکم بدان معنی است که «جان لاک پیش از ماکیاولی آمده باشد». او در ادامه اشاره می‌کند که «بعید می‌دانم فیرحی تصویری از این تقدم و تأخر نداشته باشد» و مشکل را آن می‌داند که:

فیرحی همه نویسندگان را مجبور کرده تا روی تخت پروکروستس او دراز بکشند و او آنان را به اندازه‌ای درآورد که با نظریه تجدد دینی او سازگار باشند. به نظرم فیرحی ماکیاولی و جان لاک را روی تخت آن خوابانده و اضافات ماکیاولی را که بسی بزرگ‌تر از تخت او بوده بریده و جان لاک کوتاه را نیز چنان کشیده است که با نظریه تجدد دینی و «دموکراسی دینی» او سازگار باشد. بدین‌سان اگر بخواهم بی‌هیچ مجامله‌ای سخن بگویم، بر آنم که او هیچ چیز از هیچ یک از آن دو نفهمیده است (همان: ۸۹).

دولت مدرن و بحران قانون آخرین اثر مرحوم فیرحی است که شاید ویژگی اصلی آن را بتوان گذار فیرحی از اخلاق آکادمیک روادارانه به صراحت بیان توصیف کرد. این کتاب شاید از جهاتی مهم‌تر از قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام و آستانه تجدد به‌شمار می‌رود که

---

۱. لاک در منازعه با فیلمر رساله‌ای نگاشت با عنوان رساله در باب حکومت با عنوان اصلی «رساله در باب حکومت عرفی که در آن اصول نادرست و مبنای نظری سر رابرت فیلمر و پیروان او افشا و رد شده است» ( On Civil Government: The False Principles and Foundations of Sir Robert Filmer and His Followers are Detected and Overthrown). بود. به قول طباطبایی، رساله فیلمر از نگاه لاک کوشش می‌کرد تا مردم را مجاب کند که «بدون استثنا بنده‌اند و باید بنده بمانند» (طباطبایی، ۱۳۹۳ الف: ۲۶۰).

اولی به نوعی مانیفست فیرحی محسوب می‌شد و دومی سرآغاز روندی نو در پژوهش‌های فیرحی به‌شمار می‌رفت. دولت مدرن و بحران قانون اثری دووجهی است؛ از سویی به موضوع مشروطه مربوط است و از سوی دیگر مشروطه به‌مثابه لحظه‌ای از تاریخ ایران جدید را در مقابل اندیشهٔ ایران‌شهری می‌نشانند. این وجوه دوگانه البته مرهون نقدهای استادش طباطبایی به آثار و شخصیت آکادمیک او نیز هست. گرچه زبان تلخ و گزنده یا شاید شلاق توفندهٔ طباطبایی همواره با متانتی مثال‌زدنی از سوی فیرحی همراه بود، طباطبایی در ملاحظات دربارهٔ دانشگاه شرح فیرحی بر لاک و ماکیاولی را «بی‌هیچ تعارفی در حد فاجعه» دانسته و آورده بود «آدم باید دربارهٔ ماکیاولی هیچ نداند که گمان کند اگر لاک نبود استدلال‌هایی از جنس (کذا!)». آنچه ماکیاولی ارائه می‌داد از حلقهٔ محدود قهوه‌خانه‌های ایتالیا بیرون نمی‌رفت» (همان: ۹۰). به‌زعم او «از گویندهٔ این جمله هرگز استاد اندیشهٔ سیاسی در نخواهد آمد!» زیرا «اگر معیار اندیشهٔ سیاسی دانی استادان درس‌نامه‌های حمید عنایت و عبدالرحمن عالم، ترجمه‌های همان عنایت -از سیاسات ارسطو<sup>۱</sup>- آشوری از شهریار و مترجمان رنگارنگ از رسالهٔ جان لاک باشد، معلوم است که این قافله تا به حشر لنگ خواهد بود، چنانکه تاکنون لنگ بوده است.» (همان: ۹۰).

این عبارات سرشار از خشم، گرچه نیازمند واکاوی کوتاه‌زمانی در دههٔ هفتاد است که طباطبایی در کسوت استادی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران درآمد و سپس اخراج شد، نشان از اختلاف‌نظری بنیادین نیز دارد. طباطبایی استدلال‌های فیرحی را بدفهمی‌هایی دانسته بود که نمی‌تواند چیزی جز «التقاطی سست‌بنیاد فراهم کند که نه اسلامی خواهد بود نه اروپایی» (همان: ۹۱). طباطبایی حتی گاهی کل پروژهٔ فیرحی را زیر سؤال می‌برد و معتقد است «سخنان فیرحی اهمیتی ندارد و او حتی توان طرح پرسش از وضع موجود را ندارد» (همان: ۱۱۷). عبارات طباطبایی گاهی چنان مطلق‌گرایانه می‌شود که تمام مباحث فیرحی را بی‌اهمیت و غیرعلمی می‌داند:

۱. جالب آنجاست که طباطبایی در آثار خود همین ترجمهٔ حمید عنایت از سیاست ارسطو را استفاده کرده و بدان ارجاع داده است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۵۸، ۷۲، ۷۳).

همهٔ مقدماتی را که فیرحی آورده، یکسره نادرست، غیرعلمی و جعلیات خیالی‌بافی‌های او و فاقد هرگونه اهمیتی است. منظورم این است که دانش او نیز در حد علم بومی‌شدهٔ دانشگاه بومی است و اتلاف وقت و امکانات کشور برای بحث‌هایی است که هیچ نتیجه‌ای از آن برای کشور حاصل نخواهد شد، اما این توهم را هم ایجاد خواهد کرد که در حال پیشرفت هستیم و فیلی هوا می‌کنیم (همان: ۱۱۷).

نخستین پاسخ‌های جدی و صریح فیرحی به این حمله‌ها در ملاحظات دربارهٔ دانشگاه را می‌توان در کتاب اخیر فیرحی، دولت مدرن و بحران قانون، یافت که پاسخ‌های فیرحی در آن حاوی صراحتی بی‌سابقه است، اما هیچ خشمی را نشان نمی‌دهد. او در این کتاب همچنان با ارادت و احترام از استاد خود یاد می‌کند و در متن کتاب مکرراً او را «استاد» خطاب کرده است. فیرحی همواره کار طباطبایی با سنت را همانند کار آهنگری می‌دانست که آهن گداخته را با پتک آن‌قدر می‌کوبد تا شکل بگیرد. از نظر او کاری که طباطبایی با سنت می‌کند نیز به پرسش گرفتن نقادانهٔ سنت بدین معنی است، اما سویهٔ دیگر این احترام به طباطبایی، نقد فهم طباطبایی از سنت بود که در این اثر شکلی صریح یافته است.

وجوه دوگانهٔ کتاب، یعنی دفاع از مشروطه و نقد ایدهٔ ایران‌شهری، در حقیقت در چنین میدانی معنادار است. وجه نخست بحث فیرحی به مشروطه مربوط است که طباطبایی آن را آستانهٔ تجدد<sup>۱</sup> خوانده (منبع طباطبایی در فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۳۵) و همین عنوان کتابی از سوی فیرحی شد. به‌زعم فیرحی حکمرانی قدیم از زمان قائم‌مقام و امیرکبیر دچار بی‌قراری بود و این

۱. فیرحی در خاتمه‌ای که در انتهای کتاب آستانهٔ تجدد خویش نگاشته، عنوان «آستانهٔ تجدد» را اقتباسی از نائینی می‌داند و نه طباطبایی: «نگارنده با الهام از اندیشه‌های مؤلف عالی‌مقام و متبحر رسالهٔ شریف تنبیه الامه و تنزیه المله، عالم‌زمان‌شناس، مرجع سیاست‌اندیش، فقیه مؤسس و محقق مجدد، آیت‌الله میرزا محمدحسین نائینی قدس سره الشریف، نام این شرح ناچیز را آستانهٔ تجدد نهاد» (فیرحی، ۱۳۹۴: ۵۶۹). طباطبایی معتقد است عنوان آستانهٔ تجدد که او پیش‌تر به‌کار برده بود ناظر به همهٔ وجوه تجدد ایرانی است نه آن‌طور که فیرحی به‌کار برده و به میرزای نائینی نسبت داده است. او دربارهٔ رسالهٔ تنبیه الامه نائینی آورده: «بدیهی است که رسالهٔ او را «آستانهٔ تجدد» نخوانده‌ام، زیرا تجدد جز آن بود که در آن رساله آمده بود و آستانه، در معنایی که نظریه‌پردازان تاریخ جدید تاریخ‌نویسی به‌کار برده‌اند، در جای دیگری قرار داشت» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۰۹). طباطبایی معتقد است فیرحی با مثله کردن بحث او و اختصاص «آستانهٔ تجدد» به رسالهٔ نائینی، انحرافی در بحث او ایجاد کرده است که «رشته‌کردن پنبه‌های من است» (همان: ۱۱۱).

بی‌قراری در مشروطه شکل علنی یافت. فیرحی حکمرانی قدیم را ذیل «هندسه سنت» و حکمرانی سنتی (فیرحی، ۱۴۰۰: ۲۳) می‌فهمد و با اشاراتی به عهدنامه اردشیر بابکان و اشعاری از فردوسی به‌درستی نشان می‌دهد که ذات حکمرانی قدیم، ملازمه دین و سیاست است که پدیده‌ای مشترک در ایران باستان و ایران دوران اسلامی است (همان: ۴۳). خوانش فیرحی در اینجا درست است؛ تلازم دین و سیاست همچون تاروپود دیبایی که اگر یکی بگسلد دیگری نیز خواهد گسست، تصویری از حکمرانی است که فردوسی در *شاهنامه* رسم کرده است.<sup>۱</sup> اما فیرحی با ترسیم نمودارهای مختلف (که یکی از ویژگی‌های جالب توجه در این اثر او در مقایسه با دیگر آثارش است) نشان می‌دهد که هندسه حکمرانی سنتی که مبتنی بر ملازمه دین و سیاست است، عیناً در اندیشه ایرانشهری نیز حضور یافته و با تغییراتی به سلطنت اسلامی نیز انتقال یافته است (همان: ۲۷ و ۲۹). طبیعتاً در تفسیر فیرحی، اندیشه ایرانشهری نیز بخشی از شیوه حکمرانی قدمایی است که از آفرینش یک شیوه جدید حکمرانی عقیم است. این همان نقطه‌ای است که مسیر فیرحی و طباطبایی از یکدیگر به کلی جدا می‌شود.<sup>۲</sup> فیرحی البته با

۱. این باور فردوسی که «چنان دان که شاهی و پیغمبری / دو گوهر بود در یک انگشتری» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۸: ۴۵۸)، نمود فراوانی در اندرزنامه‌های دوران اسلامی داشته است. برای آگاهی بیشتر، رک: جاماسب آسانا، ۱۳۸۲: ۷۶؛ ثاقب‌فر، ۱۳۷۷: ۲۸۱-۲۸۲.

۲. طباطبایی قرائت‌هایی از تجدد را که آن را در نوعی گسست از سنت تعریف می‌کنند نمی‌پذیرد و معتقد است بدون سنت نمی‌توان اندیشید و تجدد نیز ممکن نیست. از این جهت، این نگره هم در مقابل رویکردهای سنت‌گرا و هم در مقابل رویکردهای روشنفکرانه قرار دارد که یکی به شکل سلبی و دیگری به صورت ایجابی، تجدد را انقطاعی از سنت و دیانت تعریف می‌کنند. طباطبایی این امر را ذیل بازخوانی ایده وبری و فوکویی شرایط امکان و امتناع فهم می‌کند. سنت از این جهت برای فهم و امکان تجدد موضوعیت می‌یابد که بدون فهم آن، فهم شرایط امتناع تجدد در ایران محقق نخواهد شد. به عبارت دیگر، اینکه به چه دلیل تجدد ممکن نشد، نیازمند واکاوی نسبی است که ما با «سنت متصلب» داریم. در نظر طباطبایی، از آنجا که عامل اندیشگی مهم‌ترین عامل شکست جنبش‌های اجتماعی در ایران در دو سده‌ای است که از اصلاحات عباس میرزا می‌گذرد، باید شرایط امتناع تجدد در ایران را در کنار شرایط امکان آن در اروپا فهم کرد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۹۰). ایران اما از این ویژگی برخوردار است که آگاهی ملی آن که در غرب امری متعلق به دوران جدید است، در گذشته تاریخی آن قرار دارد. نگاهی به تاریخ ایران نشان می‌دهد که آگاهی ملی که مقدمه درکی از تجدد است، در ایران باستان وجود داشته و ایرانیان از هویتی ملی برخوردار بوده‌اند. همین‌جا است که ایرانشهری از این ظرفیت برخوردار می‌شود که نسبت ما با تجدد را نیز مشخص کند؛ زیرا به قول طباطبایی، دولت ملی و ملت، گرچه در غرب مفاهیم جدیدی هستند، برای ایرانیان چندان هم جدید نیستند (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۵۳۰).

اشاراتی به *الاختصاص* شیخ مفید، *رسائل اخوان‌الصفاء* و آثار فارابی، معتقد است آن سازه قدمایی از سنت حکمرانی بی هیچ تغییر بنیادینی از عصر ساسانی به دوران اسلامی انتقال یافته و تنها تغییری که رخ داده این است که محتوای دیانت از زردشتی‌گری به اسلام سنی و سپس در عصر صفوی به اسلام شیعی تغییر کرده است (فیرحی، ۱۴۰۰: ۲۸).

در مقابل آن نظام قدمایی در سنت حکمرانی، نخستین نقطه عزیمت حکمرانی جدید یعنی مشروطه موجب شکل‌گیری مفهوم حکومت ملی شد. فیرحی در کتاب *نظام سیاسی و دولت در اسلام* بخشی را به «جریان قدرت در مشروطه شیعه» اختصاص داده و در آنجا تأکید دارد که نظام مشروطه شیعه «هرگز از بالا به پایین، بسته و اقتداری نیست، بلکه خصلت مردم‌سالارانه دارد» (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۳۴). در نگاه فیرحی، اندیشمندان مشروطه شیعه «التزام به مبنای مردم‌سالار» دارند و کوشش کردند با حضور ولایی مجتهدان در قوه مقننه بدان «خصلت دموکراتیک بخشند» (همان: ۲۳۶). فیرحی در شرح این بخش حتی تأکید ویژه‌ای بر لفظ «انتخاب» در فرایند تعیین پنج مجتهد طراز اول به‌عنوان هیئت نظارت مجلس نمایندگان دارد (همان: ۲۳۶).

فیرحی تلاش وافری برای دموکراتیک جلوه دادن اندیشه سیاسی شیعه در عصر مشروطه دارد، اما اشکال کار او آنجا است که مفهوم مشروطیت، خود در اصل مشروط‌کردن سلطنت بود. به عبارت دیگر مشروطیت طرح جدیدی از حکمرانی است که بر بنیاد سلطنت استوار است و همین ماهیت دوگانه، آن را میان قدیم و جدید یا در «آستانه تجدد» قرار می‌دهد. در عین حال، این طرح جدید، فقط بنا به مقتضیات زمانه غیبت در مفهوم شیعی آن طرح شده بود و نمی‌توانست همچون حکومت دموکراتیک، مردم را مرجع مشروعیت حکومت در نظر بگیرد. هدف مشروطه نائینی نیز تأمین ایجابی ارزش‌های دموکراتیک نبود، بلکه در پی کاستن از ماهیت استبدادی سلطنت به شکل سلبی بود. به عبارتی نائینی درصدد بود «سلطنت مشروطه» را جایگزین «سلطنت مطلقه» کند. با این وصف، دفاع فیرحی از مشروطه به‌عنوان شیوه حکمرانی جدید، ضرورتاً دچار پارادوکسی بود که طبیعتاً او خود نیز آن را دریافته بود؛ از همین جهت فیرحی برای همسازه نشان‌دادن نظریه خود مفهوم «ملازمه عرفی» را مطرح می‌کند (فیرحی، ۱۴۰۰: ۲۹). او نتیجه می‌گیرد که ملازمه میان شاه و دین در حکمرانی مشروطه نوعی ملازمه

عرفی است نه ملازمه‌ای نظری و شرعی؛ بنابراین چه بسا نائینی نیز براساس ملازمه‌ای عرفی، سلطنت را به‌عنوان بخشی از نگاه سیاسی خود آورده بود. به‌زعم فیرحی، ملازمه عرفی فاقد وجه تکوینی، عقلی و حتی دلالت لفظی است (همان: ۳۰)؛ یعنی در عرف سیاسی قدیم، نوعی تلازم میان طبیعت و شهریاری و دین وجود داشته است. او حتی پا را از این فراتر نهاده و معتقد به «حذف شاه و شاهی در انقلاب مشروطه» و «جایگزینی ملت و ملیت و حکمرانی ملی» در عرف جدید ایرانی است (همان: ۳۰)، اما این تفسیر فیرحی ایراد دیگری نیز دارد و آن اینکه نائینی اساساً سلطنت مشروطه را نیز به شیوه‌ای سلبی و نه ایجابی تأیید می‌کرد. به عبارت دیگر او مطابق با رأی فقهای کلاسیک شیعه رأی بر جائزیت کلی حکومت‌های عصر غیبت می‌داد و در تعبیری مشهور، مشروطه را تشبیه به کنیز سیاهی می‌کرد که اگرچه دستان خون‌آلود خود را شسته، اما سیاهی ذاتی دستان او همچنان باقی است (نائینی، ۱۳۷۸: ۷۶). در نگاه نائینی، مشروطه فقط از این باب که دستان شاه دیگر آلوده به خون استبداد نیست، بر سلطنت مطلقه اولویت دارد و این به معنی مشروعیت آن نیست. فیرحی در مباحث اخیر خود شخصیت نائینی را با جان لاک مقایسه می‌کرد<sup>۱</sup> و این احتمالاً با آگاهی از روش‌شناسی لاک در باب مفهوم مشروعیت و جامعه لیبرال بود که در آن، براساس نگره اتمیسم علمی، لاک به بنیادی فردگرایانه یا اندیویدوالیستی از جامعه سیاسی رسیده بود و افراد یا اتم‌های اجتماعی را بنیاد مشروعیت حکومت به‌مثابه نهادی برساخته می‌دانست (لنون، ۱۹۸۳: ۳). این مشروعیت فردگرایانه لیبرال که اساس نگره لاک به حکومت را تشکیل می‌داد، هیچ مابه‌ازایی در نائینی نداشت و در مجموع نائینی قائل به امکان تحقق مشروعیت سیاسی تا اطلاع ثانوی یعنی تا زمان ظهور قائم نبود.

۱. فیرحی در یکی از مصاحبه‌های اخیر خود آورده بود: «این را از لاک یاد گرفتم و خودم هم خیلی وقت بود که به آن رسیده بودم اما بیانش را نداشتم. گاهی انسان در تحقیقات خودش به مطالبی می‌رسد، اما کلماتی برای بیان آن ندارد و بعد می‌بیند که دانشمند برجسته‌ای آن اصطلاح را پیدا کرده است و باعث می‌شود تا انسان با خوشحالی آن اصطلاح را به‌کار ببرد. من وقتی در آثار بزرگان تجدد مذهبی در اروپا از جمله تیرنی، والدین و لاک‌های جدید، کار می‌کردم دیدم که جمله‌ای از جان لاک آورده‌اند که برایم مهم بود. [از قول لاک نقل می‌کنند که:] «برای تجدد که مظهر آن دموکراسی است - نه نظام سیاسی دموکراتیک بلکه زندگی دموکراتیک که بزرگ‌تر از نظام سیاسی است - هیچ مخزنی قوی‌تر از مذهب نمی‌تواند آن را حمایت کند.» این بحث بسیار مهمی است. یعنی استدلال این‌ها این بود که ما نه خیلی در «فلسفه» می‌توانیم پایگاه محکمی برای تجدد پیدا کنیم و نه در «تاریخ» یا «روانشناسی». اما در الهیات می‌توانیم [این پایگاه] را پیدا کنیم» (فیرحی، ۱۳۹۷).



فیرحی شیوه حکمرانی جدید در مشروطه با تفسیر نائینی را در مقابل تفسیری از مشروطه می‌داند که با شیخ فضل‌الله نوری نمایندگی می‌شود. او با اشاراتی به عبارتهای شیخ فضل‌الله در باب نفی وکالت و دفاع از ولایت معتقد است خوانش شیخ فضل‌الله از عدالت چنان بود که عدل را براساس هندسه حکمرانی سنتی، مطابقت با شریعت می‌دانست و این مغایر با مفهومی از عدل بود که در شیوه حکمرانی جدید معنا داشت<sup>۱</sup> (فیرحی، ۱۴۰۰: ۳۶). در واقع، مناقشه اصلی میان خوانش نائینی و شیخ فضل‌الله نه در مفهوم که در تعریف و مصداق عدالت است. نتیجه آنکه مناقشه بر سر قانون، ملازم با مناقشه در مفهوم و مصداق عدالت است (همان: ۳۸). مشروطه از این جهت برای فیرحی ذیل حکمرانی جدید قرار می‌گیرد که تعاریف و مصداق جدیدی برای مفاهیمی عرضه کرد که پیش از این مصداقی در سنت داشتند. فیرحی بدین ترتیب نشان می‌دهد که تجدد را از زاویه گسست می‌فهمد و اتفاقاً مدافع این گسست است. اما از طرفی پیشاهنگان این حرکت را فقها و در رأس آن‌ها نائینی می‌داند. اساساً روایت فیرحی از مشروطه نیز روایتی از پشت عینک فقه است و پیش‌تر نیز تاریخ اندیشه سیاسی در ایران را از این زاویه می‌دید؛ بدین اعتبار که به تأثیر از محمد عابد الجابری که اساساً حضوری پررنگ در پروژه فکری فیرحی خصوصاً در قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام دارد، فقه را بزرگ‌ترین دانش تمدن اسلامی می‌داند، اما او یک گام از جابری فراتر نهاد و فقه را به یگانه دانش قابل‌اعتماد برای تحلیل سیاست‌اندیشی در ایران بدل کرد. بدین ترتیب، هنگام سخن گفتن در باب ایران معاصر نمی‌توان فقه را نادیده انگاشت.

### منازعه بر سر ایرانیت، امر ملی و مسلمانی

طباطبایی ایرانیت و امر ملی را ذیل برداشتی فهم می‌کند که از اندیشه ایران‌شهری دارد. همین موضع‌گیری، برداشت او از بسیاری از متون دوره اسلامی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. یکی از منازعات جدی طباطبایی و فیرحی در این باب، مربوط به نظر طباطبایی در مورد امر ملی است. این منازعه به ادعای طباطبایی در کتاب *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران* بازمی‌گردد که در آن ادعا کرده بود سیاست‌نامه‌های ایران دوره اسلامی در واقع ادامه سنت

۱. رک: شیخ فضل‌الله نوری، ۱۳۷۴: ۱۴۷-۱۶۸.

اندرزنامه‌نویسی در ایران باستان هستند و این به معنای تداوم اندیشه سیاسی ایرانشهری در ایران دوران اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۵). البته این همه مدعای طباطبایی نبود؛ آنچه این ادعا را چالش‌برانگیز می‌کرد این بود که او معتقد بود اندرزنامه‌های پانزده‌گانه‌ای که در حقیقت میراث «دوره شکوهمند هخامنشیان» بودند، یعنی دودمانی که «پایه‌های استوار و حدت ملی را فراهم آوردند»، گرچه با هجوم اسکندر مقدونی دچار تزلزل شد، در دوران اسلامی تداوم یافت و «بار دیگر پرتوان‌تر و استوارتر سر بلند کرد» (همان: ۳۵).

طباطبایی با اقتباس از ادبیات زرین‌کوب اشاره می‌کند که «ایرانیان بعد از هر شکستی، عقب نشستند و در هر بار دو قرن سکوت کردند، اما مانند بسیاری از اقوام که از صحنه سیاست جهانی خارج شدند، سقوط نکردند» (همان: ۴۰). طباطبایی معتقد است ایرانیان به لحاظ فرهنگی مقهور اقوام بیگانه نشدند و بدین ترتیب حتی با فروپاشی نظام سیاسی در اثر حمله مغول، ما با «تداوم ملیت ایرانی» مواجه هستیم (همان: ۴۰). به همین اعتبار، اندیشه سیاسی ایرانشهری نیز به همراه تداوم فرهنگی و ملی ایران، استمرار داشته است. به‌زعم طباطبایی کسی که در حفظ اندیشه ایرانشهری جایگاه والایی در تاریخ سیاست‌اندیشی ایران دارد، خواجه نظام الملک طوسی است. او با مقایسه نامه تنسر با سیاست‌نامه خواجه نظام نتیجه می‌گیرد که «بنیان نظریه سیاست‌نامه برخلاف الاحکام السلطانیه که به دفاع از شریعت و امامت می‌پردازد، بر شالوده ایرانشهری شاهی آرمانی استوار است.» (همان: ۴۲).

طباطبایی البته در پی آن نیست که ایرانیت را به معنای باستانی‌اش به دوران کنونی بیاورد، او در پی آن است که از چشم‌انداز اکنون به گذشته بنگرد؛ به قول ژاک لوگوف او در پی این است که تاریخ به مثابه امری که متعلق به گذشته است را از دریچه اکنون بنگرد؛ زیرا گذشته و اکنون جدای از هم نیستند (لوگوف، ۱۹۹۲: ۱۰۷). ایده طباطبایی درمورد ارتباط قدیم و جدید و گسست و پیوست تاریخی نیز در همین منظر قابل فهم است. ایران باستان بدان جهت برای طباطبایی مهم است که ایرانیان نخستین کسانی بودند که درکی از هویت ملی خود داشتند و با این آگاهی از هویت ملی خود در درون چارچوب «ایران‌شهر»، گامی در جهت آگاهی تاریخی خود برداشتند؛ چیزی که در غرب فقط پس از سده‌های میانه رخ داد. ایرانیان در نگاه طباطبایی «از کهن‌ترین ایام، شهودی از وضع ملی خود پیدا کرده بودند... هرچند نمی‌توانستند وضع خود

را در قالب مفاهیمی بفهمند» (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۰۳). این آگاهی در تاریخ ایران، برخلاف غرب، در ابتدای تاریخ قرار دارد. همین آگاهی حتی در دوران اسلامی نیز تداوم یافته و عصر زرین فرهنگ ایران را شکل داده است؛ بنابراین همان‌طور که کسانی مانند ولفگانگ کناوت اشاره کرده‌اند، نوعی پیوستگی میان آئین شهریاری ایران باستان و سیاست‌اندیشی ایران پس از اسلام وجود دارد (کناوت، ۱۳۵۵: ۱۰-۱۱). به‌زعم او، منابعی که در دوران اسلامی متولی تداوم اندیشه سیاسی ایران‌شهری بوده‌اند، سیاست‌نامه‌ها هستند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴).

اما با آغاز انحطاط در مسیر آگاهی تاریخی ایرانیان در طول تاریخ، و سیطره شرایط امتناع، سنت فکری ما به جهت تصلب، امکان تأمل در خود را از دست داد و بنابراین مسئله تجدد در ایران را باید از منظری بیرونی و با روش‌شناسی‌های جدید مورد ارزیابی قرار داد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۸). در نظر طباطبایی، هر تحلیلی که درکی از این تصلب سنت نداشته باشد و بخواهد مسئله را مجدداً از زاویه سنت متصلب مورد تفسیر قرار دهد، درنهایت کاری ایدئولوژیک را آغاز کرده است؛ به همین جهت به پروژه فقه سیاسی فیرحی می‌تازد و معتقد است «فیرحی اشتباه‌های کسانی مانند آخوندزاده و شریعتی را تکرار می‌کند و نمی‌داند که اصلاح دینی در مسیحیت در چه شرایطی و با کدام مقدمات دینی و مبانی نظری الهیات ممکن شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۹۴).

در مقابل، فیرحی معتقد بود پروژه طباطبایی به دلیل عدم التفات به مقدمات نظری سنت، از اساس شکست‌خورده است. ملی‌گرایی طباطبایی از نگاه فیرحی نوعی ملت‌گرایی پرخاشگر است (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). او اشاره می‌کند که فهم طباطبایی از امر ملی آن‌گونه است که استقلال و اصالت امر دینی مستلزم عدم التفات به امر ملی است، و برعکس، هرگونه التفات به امر ملی مستلزم اصالت‌نداشتن امر دینی است. فیرحی معتقد است «چنین مدعایی در مقام توصیف با واقعیت ایران و تشیع و مواضع رهبران دینی مشروطه همساز نیست. در مقام تجویز نیز راه برون‌رفتی از بحران دین و سیاست در ایران معاصر نشان نمی‌دهد» (همان: ۱۲۹). فیرحی حاصل این نگاه در طباطبایی را نوعی «ملی‌گرایی پرخاشگر» دانسته و آن را مغایر با واقعیت‌های تاریخی ایران می‌داند. او به مفردات دیگری از اندیشه طباطبایی نظیر تفکیک ناسیونالیسم و

ایران‌شهری، و امر ملی پرداخته و فهم طباطبایی را مبهم و او را متهم کرده که «از مدنی و قراردادی بودن ملیت ایرانی طفره می‌رود.» (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۳۲).

بنیاد نقد فیرحی بر طباطبایی را می‌توان نبود نظریه‌ای منسجم درمورد اندیشه ایران‌شهری، نداشتن مستندات قوی تاریخی و ارجاع طباطبایی به شهود شخصی خود است، اما نقد تأویل باطن‌گرایانه طباطبایی تمام نقد فیرحی نیست؛ او این ادعای طباطبایی را که ایرانیان نه در آستانه مشروطه بلکه «از کهن‌ترین ایام، شهودی از وضع ملی خود پیدا کرده بودند» (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۰۳) و این خود به‌نوعی «جدید در قدیم» بوده است می‌پذیرد، اما در اینکه مصداق آن قدیم در دوران مشروطه چه بوده با طباطبایی هم‌رأی نیست (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۳۶). فیرحی معتقد است غیر از مشیرالدوله پیرنیا و محمدعلی فروغی، عمده متفکران مشروطه که البته برای فیرحی غالباً فقهای نظیر آخوند خراسانی، نائینی و شیخ فضل‌الله محسوب می‌شوند، آن قدیم را نه در ایران باستانی که در ایران اسلامی می‌دیدند؛ بنابراین از نظر او این ادعای طباطبایی را نیز که ایران به‌دلیل همین فهم ملی نیازی به ایدئولوژی ناسیونالیسم نداشت یکسره نفی می‌کند. به‌زعم فیرحی، بحث اخیر طباطبایی تنها یک مقدمه و نه یک نظریه است و آن مقدمه نیز ناممکن است (همان: ۱۳۷).

### این‌همانی نقد در جدال دو استاد

وجه مهم منازعه فیرحی و طباطبایی حول محور اندیشه ایران‌شهری می‌گردد و بیش از همه خود را در فصل پنجم دولت مدرن و بحران قانون در ایران با عنوان «ایران‌شهری و مسئله ایران» نشان می‌دهد که فیرحی پنج ماه پیش از وفاتش، آن را در مقاله‌ای با همین عنوان در فصلنامه دولت‌پژوهی منتشر کرده بود. لحن مقاله از همان ابتدا حاوی صراحت لهجه‌ای در مورد استاد خویش سید جواد طباطبایی است که پیش‌تر سابقه نداشت و البته هنوز آمیخته به احترام همیشگی است (فیرحی، ۱۳۹۹: ۱). فیرحی در نخستین عبارات این فصل، تلویحاً پروژه طباطبایی را با جلال آل‌احمد و علی شریعتی مقایسه کرده است (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۲۵)؛ یعنی دو

۱. آخوند خراسانی مشروطه را اساساً «حکومت مطلوب قطعی، نهایی و خدشه‌ناپذیر در دوره غیبت» می‌شمرد و معتقد بود «مجاهدت در راه اعاده مشروطیت به‌منزله مجاهدت در رکاب امام زمان (عج) است» (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۷: ۱۵۲).

شخصیتی که چهره‌هایی بدنام برای طباطبایی به‌شمار می‌روند. ردپای نقدهای کوبنده طباطبایی به فیرحی در ملاحظات درباره دانشگاه را می‌توان در اینجا دید و فیرحی احتمالاً در این فصل در صدد پاسخ به طباطبایی است.

مهم‌ترین نقد فیرحی به طباطبایی را باید در ابهام در چیستی ایران‌شهری و طفره‌رفتن طباطبایی از تبیین این مفهوم با ارجاع به پیچیدگی آن دانست. او معتقد است طباطبایی «توضیح دقیق و منسجمی درباره نظریه ایران‌شهری و ملیت ایرانی ندارد و دلیل این عدم انسجام را پیچیده‌بودن واقعیت می‌داند» (همان: ۱۲۶). فیرحی با ارجاع به بخشی از کتاب ملت، دولت و حکومت قانون که در زمستان ۱۳۹۸ منتشر شد، می‌گوید طباطبایی «نه از نظریه فلسفی تاریخی، بلکه از شهودی در این باره سخن می‌گوید که از دهه‌ها پرسه‌زدن در تاریخ و تاریخ‌اندیشیدن در ایران حاصل شده است» و سپس عبارتی از طباطبایی را نقل می‌کند که چنین آغاز می‌شود: «من تصور پیچیده‌ای از واقعیت دارم»<sup>۱</sup> (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۲۶).

اینکه ماهیت این شهود چیست و اعتبار و روایی آن چگونه است، مضمون نقدهای بعدی فیرحی به طباطبایی است. او بنیاد اندیشه ایران‌شهری را «خاص‌بودگی و تفاوت ایران» نسبت به دیگر تجربه‌های منطقه‌ای و جهانی در باب ملیت و دولت ملی می‌داند و به‌طعنه خطاب به طباطبایی آورده است: «تاریخ پیچیده ایران نیازمند نظریه‌ای است که بتواند چگونگی تکوین ملت در ایران را توضیح دهد، هرچند تولد یا تدوین چنین نظریه‌ای تاکنون به تأخیر افتاده است» (همان: ۱۲۷). البته این نقد، نه صرفاً نقد فیرحی بلکه نقد بسیاری از کسانی است که یک مابه‌ازای نظری منسجم در مقابل سال‌ها سخن دکتر طباطبایی از پیچیدگی تاریخ فرهنگی و ملی ایران نیافته و درنهایت آنچه عجالتاً در دست دارند شهود استاد است (میری، ۱۳۹۹: ۱۵؛ قادری، ۱۳۹۳).

اما نکته جالب توجه در آرای هردو استاد این است که هردو معتقدند دیدگاهشان در مورد شیوه حکمرانی جدید در ایران را می‌توانند بر تفکیک دو مفهوم «شاهی» و «شاهنشاهی» (یا سلطنت مفهومی و نظام سلطنتی در بیان فیرحی) استوار کنند؛ طباطبایی در ملت، دولت و حکومت قانون با این تفکیک به بیان فیرحی می‌خواهد راهی برای تبیین حکومت ملی و ملیت

۱. برای مشاهده عبارات طباطبایی، رک: طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۴۳.

ایرانی در غیاب مفهوم شاهی در دوره جدید بگشاید و معتقد است «نظام شاهی یا سلطنت نوعی از شیوه‌های فرمانروایی مانند جمهوری و آریستوکراسی بوده است که اختصاص به ایران ندارد» (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۳۸) و فیرحی صراحتاً بیان می‌کند که «از هر زاویه به مشروطه بنگریم، نفی سلطنت و نظام شاهی را از مختصات اصلی آن می‌بینیم، حال اینکه نهاد شاهی در قلب اندیشه ایرانی شهری جای دارد» (همان: ۱۳۹). در حقیقت طباطبایی بر آن است که اندیشه ایرانی شهری را می‌تواند فارغ از اندیشه سلطنت و شاهی در ایران پیش برد و فیرحی معتقد است که عیناً همین کار را می‌توان با نظریه مشروطه کرد. به‌زعم فیرحی غیرممکن است که اندیشه ایرانی شهری را از شاه خالی کرد و به همین جهت ادعای طباطبایی اگرچه ادعای بزرگی است، مصداقی در تاریخ و اندیشه ندارد.

دعوی میان طباطبایی و فیرحی بدون شک از بزرگ‌ترین دعاوی حوزه اندیشه سیاسی در ایران معاصر است؛ نخست بدان جهت که هردو پروژه فکری خود را در افق ایران معاصر مطرح کرده‌اند و سپس بدان جهت که هریک نماینده دو جریان فکری جدی در تاریخ سیاست‌اندیشی ایران هستند. هردو معتقد به بحرانی در مفهوم و موقعیت کنونی ایران هستند و هردو در پی راه‌حل رفته‌اند. یکی بحران ایران را ذیل پروژه اندیشه ایرانی شهری و دیگری ذیل فقه مشروطه می‌فهمد. اما حقیقت این است که نه اندیشه ایرانی شهری از نظام شاهی ایرانی قابل تفکیک است و نه مشروطه نفی سلطنت اسلامی است؛ کانون اندیشه ایرانی شهری شاهی آرمانی و فرهمندی کیانی است و هویت سلطنت اسلامی ایده ظل‌اللهی سلطان است که البته در قرائت ارتدکس شیعی، به شری ضرور تا زمان موعود بدل شده است. البته این بدان معنا نیست که مشروطه مؤید سلطنت مطلقه است. به عبارت دیگر، مشروطه نفی سلطنت نیست، بلکه مقیدکردن آن به قانون و مشروطکردن آن برای کاستن از استبداد است.

مسئله آنجاست که طباطبایی در دو تفسیر از اندیشه ایرانی شهری، یعنی تفسیر خواجه نظام که مبتنی بر مفاهیم غلبه و شوکت است که عمدتاً در سیاست‌نامه‌های دوران ساسانی بازتاب یافته و تفسیر سهروردی از اندیشه ایرانی شهری که مبتنی بر حکمت خسروانی است، به‌سوی تفسیر خواجه نظام رفته که اساساً رابطه‌ای ناگسستگی با مفهوم شاهی دارد. اگر بتوان گفت سهروردی هنگام سخن از حاکم حکیم خویش، مفهومی عام از حاکم را در نظر دارد، ابتدای اندیشه

ایران‌شهری خواجه بر مفهوم شاهی انکارناپذیر است. پیش‌تر گفتیم که طباطبایی با مقایسه‌نامه تنسر با سیاست‌نامه خواجه نظام نتیجه می‌گیرد که «بنیان نظریه سیاست‌نامه برخلاف الاحکام السلطانیه، که به دفاع از شریعت و امامت می‌پردازد، بر شالوده ایران‌شهری شاهی آرمانی استوار است» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۴۰). در واقع او در همین فقره با پذیرش اینکه اندیشه ایران‌شهری بر مفهوم شاهی استوار است، ادامه داده است:

مطابق این نظر، شاه برخلاف خلیفه و امام که توسط امام پیشین یا به واسطه بیعت امت انتخاب می‌شود، برگزیده خدا و دارنده فره شاهی است (همان: ۴۰).

جدای از قضاوت در باب مفهوم امام، آنچه عیان است اینکه او در آثار اولیه خود مخالفتی با این ندارد که اندیشه سیاسی ایران‌شهری با مفهوم شاهی و فره ایزدی پیوند خورده است.<sup>۱</sup> او در ادامه حتی شالوده نظریه ایران‌شهری را نظریه شاهی آرمانی می‌داند که در سیاست‌نامه نیز تداوم یافته است:

چنانکه ملاحظه می‌شود، شالوده تحلیل سیاسی سیاست‌نامه نظریه شاهی آرمانی ایران‌شهری است. پادشاه برگزیده ایزد است و نه خلیفه و جانشین پیامبر خدا و یا امامی که با بیعت<sup>۲</sup> امت انتخاب می‌شود تا بر اجرای احکام شریعت مباشرت نماید (همان: ۴۳).

طباطبایی حتی تأکید می‌کند که پادشاه عامل تعیین‌کننده در «تحلیل سیاسی ایران‌شهری» است: آنچه در تحلیل سیاسی ایران‌شهری عامل تعیین‌کننده است، پادشاه است و دگرگونی‌های جهان، تابعی از دگرگونی سرشت شاهی است و نه برعکس (همان: ۴۷).

حتی اگر از این پرسش درگذریم که آیا ماهیت «تحلیل سیاسی ایران‌شهری» قدیم و جدید نزد طباطبایی یکسان است یا خیر، پرسش از چگونگی حضور اندیشه سیاسی ایران‌شهری در

۱. مفهوم فره ایزدی در اندیشه ایران‌شهری مفهومی بنیادین است که در درجه نخست واجد وجوه کیهان‌شناسانه است. این تصور از فرهنگ شاه، مفهومی بنیادین در اندیشه ایران‌شهری است؛ در یشت‌ها آمده که باروری زمین، فساد خوراک و آشام، خشکسالی، سردی و گرمی، و پیری و مرگ به عدل شاهی و فرهنگ شاه مربوط است (یشت‌ها، ۱۳۵۶، ج ۲: ۳۳۶). نمی‌توان انکار کرد که این اندیشه غالباً در سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی نیز تداوم یافته و حتی خواجه نظام را نیز متأثر کرده است؛ چنان‌که او در سیاست‌نامه این جهان را «روزنامه ملکان» خوانده و شاهان را بنیاد سیاست کرده است (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۲۸).

۲. برای آگاهی از مفهوم بیعت در اندیشه سیاسی قدیم اهل سنت، رک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۲۱۳-۲۱۴.

ایران معاصر همچنان به قوت خود باقی است. طباطبایی که در آثار خود خواجه نظام را قهرمان اندیشه سیاسی ایران شهری نشان می‌دهد، فصل دوم کتاب *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران* را با این عبارات به اتمام رسانده است که در نهایت «آرمان‌خواهی در اندیشه سیاسی خواجه نظام به تدریج، و در عمل، در برابر واقع‌بینی سیاسی وی رنگ باخت و جریان عمده اندیشه سیاسی سیاست‌نامه‌ها در راه هموار سلطنت مطلقه افتاد» (همان: ۴۷). این گذار از آرمان‌گرایی به واقع‌گرایی در میان چهره‌های محبوب طباطبایی، تفسیری است که به کسان دیگری نیز تسری داده است؛ طباطبایی به‌زعم خود همین حرکت را در غزالی یافته و معتقد است گذار غزالی از *احیاء علوم الدین* به *نصیحه‌الملوک*، گذار از اندیشه سیاسی آرمان‌گرایانه به اندیشه سیاسی واقع‌گرایانه و رئالیستی است. او سیاست آرمان‌گرایانه را به نفع سیاست غلبه و قهر در *نصیحه‌الملوک* کنار گذاشت. باین‌حال از آنجا که غزالی در نهایت درصدد توجیه ایدئولوژی خلافت بود و نه همچون خواجه نظام درصدد احیای ایران شهری، در نهایت قافیه را در آثار طباطبایی می‌بازد.

طباطبایی صراحتاً فرجام اندیشه سیاسی قهرمان اندیشه سیاسی ایران شهری را «سلطنت مطلقه» خوانده است. این همان نقطه‌ای است که ایده‌های طباطبایی را با چالشی بزرگ مواجه می‌کند و فیرحی نیز به‌درستی نقد خود به طباطبایی را بر همین نکته استوار کرده است. پیوند میان نظریه ایران شهری و مفهوم شاهی همان نکته‌ای است که فیرحی بعدها در نقد ایده ایران شهری مطرح ساخت و طباطبایی در *ملت، دولت و حکومت قانون* آن را به شیوه دیگری شرح داد تا از تهمت شاه‌محمور بودن اندیشه سیاسی ایران شهری بگریزد.

### نتیجه‌گیری

آنچه از جدال فکری میان طباطبایی و فیرحی می‌توان برداشت کرد، این‌همانی نقد در پروژه فکری این دو تن است. به نظر می‌رسد مشکل اساسی آنجا است که هم در اندیشه ایران شهری و هم در اندیشه مشروطه، سیاست اساساً در بستری قدیم از سیاست معنادار است. اندیشه ایران شهری اصولاً مبتنی بر مفهوم شاهی است و مشروطه بر محور سلطنت می‌چرخد. اگرچه



هر دو متفکر در تلاش‌اند تا فهمی جدید از قدیم ارائه دهند، هیچ‌یک طرح دیگری را برای ایران امروز کارآمد نمی‌داند.

البته که گذار از این دو تعبیر از اندیشهٔ ایران‌شهری و سلطنت مشروطه به سوی تفاسیر و رهیافت‌های نو به‌مثابهٔ پروژه‌ای فکری-سیاسی از امکان برخوردار است و این دو نیز در تلاش بودند تا به همین سوی حرکت کنند، این دو تفسیر هنگامی شفافیت خواهند یافت که دست از دعوای اصالت بردارند و بپذیرند که پروژه‌ای ایدئولوژیک را آغاز کرده‌اند؛ هرچند چنین توصیفی را صراحتاً نپذیرند. ادبیات منازعهٔ طباطبایی و فیرحی حکایت از آن دارد که این منازعه خالی از وجوه ایدئولوژیک نیست؛ اگرچه در جدال نظری این دو متفکر، فیرحی همواره پیروز عرصهٔ ادب علمی است، محاجات فکری این دو استاد گاهی صورتی رادیکال به خود می‌گیرد. الفاظ پرکاربرد طباطبایی در نقد ایده‌ها و شخصیت فیرحی، الفاظی نظیر توهم (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۶۹، ۱۱۷)، خیال‌بافی (همان: ۱۱۷)، غیرعلمی (همان: ۱۱۷)، جعلیات (همان: ۱۱۷)، گنگ و بی‌معنا (همان: ۶۸)، جارچی مرگ (همان: ۶۱)، عدم التفات به تالی فاسد ادعاهای خود، بی‌اهمیت (همان: ۱۱۷)، مبهم (همان: ۸۹)، التقاطی (همان: ۹۱)، دارای خلسه‌هایی که آدمی را خیال‌پرداز می‌کند (همان: ۷۱)، غوطه‌ورشدن در خیال خوش جان لاک (همان: ۷۱)، مبتلا به فوکومآبی ابتدایی (همان: ۶۷)، سست‌بنیاد (همان: ۹۱)، دارای ادعاهای فاجعه‌بار (همان: ۹۰)، آنچه باعث خندهٔ خلق است (همان: ۱۱۵) و کسی که از او استاد اندیشهٔ سیاسی درنخواهد آمد (همان: ۹۰) است.

این مشی پرخاشگرایانهٔ طباطبایی البته تنها شامل فیرحی نشده و خیلی کسان را نواخته است؛ در مقابل، فیرحی زیرکانه و با رعایت ادب علمی، پروژهٔ فکری طباطبایی را به کسانی شبیه می‌کند که همواره منفورترین چهره‌ها نزد طباطبایی، یعنی شریعتی و جلال آل‌احمد، بوده‌اند یا پروژهٔ او را چنان ناکارآمد می‌داند که درک درستی از سنت ندارد.

درنهایت می‌توان مدعی شد منازعهٔ فیرحی و طباطبایی، اگرچه در وجوه مختلف دیگر معنادار و بااهمیت است، هنگامی که به عرصهٔ جدال میان اندیشهٔ ایران‌شهری و مشروطه می‌رسد، بیشتر نمایانگر جدالی لفظی بر سر موضوعی واحد با عناوین مختلف است. هر دو سعی دارند تلازم میان شاهی یا سلطنت با مفهوم سیاست و حاکمیت در دو اندیشه را تلازمی عرفی نشان

دهند. این در حالی است که تاریخ بلند و شروح مختلف این دو اندیشه حکایت از چیز دیگری دارد و گویا هر دو موضوع را از زاویه «اینجا و اکنون» می‌نگرند. این نگرستن به موضوع از زاویه اینجا و اکنون، البته قابل نقد نیست و چه بسا لازم است، اما با این شرط که دو استاد تفسیر نوینی از اندیشه ایرانی‌شهری و مشروطه ارائه می‌دادند. حرکت به سوی نوعی نوایرانشهری یا نومشروطه‌گری پذیرفتنی‌تر از تفحص در سیاست‌نامه‌های ساسانی برای یافتن حجتی بر اثبات آگاهی ملی ایرانیان یا تنبیه الامه نائینی برای یافتن عباراتی مشابه عبارات جان لاک است.

### منابع

- ثاقب فر، مرتضی (۱۳۷۷). *شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران*. تهران: قطره و معین.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۴). *بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی*. ترجمه اسماعیل باغستانی. تهران: انتشارات هرمس.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۱). *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*. ترجمه سید محمد آل‌مهدی. تهران: نشر ثالث.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۴). *عقل سیاسی در اسلام*. ترجمه عبدالرضا سواری. تهران: انتشارات گام نو.
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۶). *عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی*. ترجمه سید محمد آل‌مهدی. تهران: انتشارات اختران.
- جاماسب آسانا (۱۳۸۲). *جاماسب جی دستور منوچهر جی، متن‌های پهلوی*. پژوهش سعید عریان. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- حنفی، حسن (۱۳۹۸). *سنت و نوسازی (ما و سنت گذشته)*. تهران: نشر نگاه معاصر.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷). «مشروطه از نگاه آخوند خراسانی». در *جریان‌های فکری مشروطیت: مجموعه سخنرانی‌ها، مقالات و ضمایم*. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۵/ الف). «نکاتی در ترجمه برخی مفاهیم فلسفه هگل». در *فلسفه و سیاست: مجموعه مقالات جواد طباطبایی، گردآوری و تدوین حامد زارع*. تهران: فلات.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۱). *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*. تهران: ثالث.
- طباطبایی، جواد (۱۴۰۰). *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*. تهران: مینوی خرد.

- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳). *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا؛ جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳الف). *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا؛ جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه ۱۵۰۰-۱۷۸۹*، دفتر سوم: *نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ملاحظاتی در مبانی نظری*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۵ب). *تأملی درباره ایران؛ جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲). *تأملی درباره ایران؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۵). *تأملی درباره ایران؛ مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۷). *جدال قدیم و جدید؛ از نوزایش تا انقلاب فرانسه*. تهران: ثالث.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۳). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۸). *ملاحظات درباره دانشگاه*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۹). *ملت دولت و حکومت قانون (جستار در بیان نص و سنت)*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۵). «بدون سنت نمی‌توان اندیشید»، *فلسفه و سیاست؛ مجموعه مقالات جواد طباطبایی*. ویراسته حامد زارع. تهران: فلات.
- طوسی، خواجه‌نظام الملک ابوعلی حسن (۱۳۶۴). *سیاست‌نامه یا سیر الملوک*. به اهتمام هیوبرت دارک. تهران: علمی و فرهنگی.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۵). *حکمت، معرفت و سیاست در ایران: اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، از مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر*، چاپ دوم. تهران: نشر نی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*، هشت جلد. به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴). *آستانه تجدد؛ در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله*. تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۹). *ایران‌شهری و مسئله ایران*. فصلنامه دولت‌پژوهی، ۵(۲۱)، ۱-۲۸.
- فیرحی، داود (۱۴۰۰). *دولت مدرن و بحران قانون در ایران*. تهران: نشر نی.

- فیرحی، داود (۱۳۷۸). *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۷). سخنرانی در نشست «در کجا ایستاده‌ایم؟ نگاهی به آورده‌ها و بایسته‌های دکتر داود فیرحی در دانش سیاست». تهران: مرکز مطالعات خاورمیانه. ۱۳۹۷/۸/۲۷. دسترسی در وبسایت مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. [www.cgie.org.ir](http://www.cgie.org.ir). ۱۳۹۷/۸/۲۹.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*. تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: سمت.
- قادری، حاتم (۱۳۹۳). «گفتمان طباطبایی، گفتمان طرد است». سخنرانی در نشست نقد و بررسی اندیشه‌های سید جواد طباطبایی در پژوهشکده تاریخ اسلام. وبسایت تاریخ ایرانی. ۶ اردیبهشت ۱۳۹۳؛ <http://tarikhirani.ir/fa/news/4256>
- قاضی عبدالجبار، المغنی (بی‌تا). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل، الجزء المتمم العشرین*. فی الامامه، القسم الاول. تحقیق عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره. الدار المصریه للتألیف و الترجمه.
- کناوت، ولفگانگ (۱۳۵۵). *آیین شهریاری در ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۹). *بازخوانی ایده‌ایرانشهری: تأملی در مبانی اندیشه‌های سیدجواد طباطبایی*. تهران: نقد فرهنگ.
- نائینی، شیخ محمدحسین (۱۳۷۸). *تنبیه الامه و تزیه المله*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۴). *حرمت مشروطه*. در «رسائل مشروطیت: هجده رساله و لایحه درباره مشروطیت»، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد. تهران: کویر. صص ۱۴۷-۱۶۸.
- *یشت‌ها* (۱۳۵۶). دو جلد. به گزارش پورداود. تصحیح بهران فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.
- Le Goff, J. (1992). *History and memory*, Translated by Steven Rendall and Elizabeth Clamen, New York: Colombia University Press.
- Lennon, T. M. (1983). Locke's Atomism. *Philosophy Research Archives*, 9, 1-28.