

عادت‌واره هگلی و گذار از سنت در ایران معاصر

دکتر داود فیرحی*
علی علی‌حسینی**

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۲۱
تاریخ تأیید نهایی: ۸۹/۳/۸

چکیده

نویسندگان این مقاله می‌کوشند تا نشان دهند که نگرش هگلی در ایران، چگونه و با استفاده از کدام امکانات مفهومی و نظری، چشم‌اندازی را ایجاد می‌کند و بر پایه آن ضرورت گذار از «سنت» را توضیح می‌دهد. مدعای این نوشتار آن است که برخی از روشن‌فکران ایرانی با درونی‌کردن چارچوب ایدئالیسم آلمانی، به ویژه نگرش هگل به سنت و تجدد، و با تعمیم تجربه غرب در این زمینه به فضای ایران، ضرورت گذار از سنت را توضیح داده‌اند. از منظر روش‌شناختی، این نوشتار، با تکیه بر امکانات تحلیلی مفهوم بوردیوی «عادت‌واره»، بر آن است که ذهنیت روشن‌فکران در مورد پدیده‌ها، تحت تاثیر عوامل مختلف عینی و ذهنی، و نیز در انس و الفت با نظریه‌های بزرگ، ساخته می‌شود. روشن‌فکران پس از آن که مهم‌ترین مفاهیم و پیش‌فرض‌های یک نظریه را درونی‌کردند، از ذهنیتی برخوردار می‌شوند که از آن پس، بی آن که اجباری در کار باشد، و به مثابه نوعی عادت، پدیده‌ها را بر اساس همان ذهنیت و بر پایه همان

* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تهران (ali_alihosseini@yahoo.com).

چارچوب و عینکی که آن نظریه‌ها برای روشن‌فکر برساخته‌اند، مشاهده و تحلیل می‌کنند.

کلیدواژگان: سنت، عادت‌واره، روشن‌فکران ایرانی، ایدئالیسم آلمانی.

مقدمه

از زمان برخورد «خویشتن ایرانی» با تمدن غربی، و عطف توجه ایرانیان به «خود» به صورت آگاهانه، تا به امروز در دوره‌های مختلف و در موقعیت‌های متنوع، روشن‌فکران ایرانی، گاهی به صورت مستقیم و گاهی نیز در خلال سایر مباحث خود و به طور ضمنی، به «سنت» توجه کرده‌اند. محصول این توجه آگاهانه به سنت، شکل‌گیری دیدگاه‌های مختلف و صورت‌بندی‌های متنوع از سنت است. هر جریان فکری با اتخاذ چشم‌اندازی ویژه، و از منظری خاص به سنت توجه کرده، و نسبت به آن اعلام موضع نموده است. بنابر این، ضرورت دارد تا از یک سو چگونگی شکل‌گیری هر چشم‌انداز، و از سوی دیگر دیدگاه‌هایی که محصول این چشم‌اندازها هستند، مورد مطالعه دقیق و علمی قرار گیرد.

در این مقاله می‌کوشیم تا نشان دهیم که نگرش هگلی در ایران، چگونه و با استفاده از کدام امکانات مفهومی و نظری، چشم‌اندازی را ایجاد می‌کند و بر پایه آن، ضرورت گذار از «سنت» را توضیح می‌دهد. مدعای این نوشتار آن است که برخی از روشن‌فکران ایرانی، با درونی‌کردن چارچوب ایدئالیسم آلمانی، به ویژه نگرش هگل به سنت و تجدد، و با تعمیم تجربه غرب در این زمینه به فضای ایران، ضرورت گذار از سنت را توضیح داده‌اند.

از منظر روش‌شناختی، این مقاله بر آن است که ذهنیت روشن‌فکران در مورد پدیده‌ها، تحت تاثیر عوامل مختلف عینی و ذهنی، و نیز در انس و الفت با نظریه‌های بزرگ، ساخته می‌شود. روشن‌فکران، پس از آن که مهم‌ترین مفاهیم و پیش‌فرض‌های یک نظریه را درونی‌کردند، از ذهنیتی برخوردار می‌شوند که از آن پس، بی آن که اجباری در کار باشد، و به مثابه نوعی عادت، پدیده‌ها را بر اساس همان ذهنیت و بر پایه همان قالب، چارچوب و عینکی که آن نظریه‌ها برای روشن‌فکر برساخته‌اند، مشاهده و تحلیل می‌کنند.

از لحاظ محتوایی، چشم‌انداز هگلی در ایران، متأثر از الگوی ایدئالیسم آلمانی است. در واقع، این نگرش، از ورای عینکی که فیخته، شلینگ و هگل آن را بر ساخته‌اند تا گذار از سنت به تجدد در اروپا را توضیح دهند، و با پذیرش پیش‌فرض‌ها و فرضیه‌های آن‌ها، نظریهٔ خود را در خصوص مواجههٔ ایرانیان با سنت، صورت‌بندی می‌کند، خطاها، محدودیت‌ها و امکانات در دسترس آن‌ها را می‌سنجد، و در پایان، پیشنهاد خود برای برون‌رفت از بن‌بست ایجاد شده در این اوضاع و احوال را مطابق با الگوی هگلی ارائه می‌کند.

الگوی هگلی، تاریخ را یک کلّ به هم پیوسته در نظر می‌گیرد، و از آن به منزلهٔ تاریخ جهانی یاد می‌کند. این تاریخ آغاز، تحول، تداوم و سرانجامی دارد. در مسیر حرکت این تاریخ به سوی آینده، تحولاتی در آن صورت می‌گیرد، و تحول در هر مقطع، منجر به شکل‌گیری دوره‌ای خاص در آن و جدا شدن آن دوره از دورهٔ قبل و پیوستن به دورهٔ جدید می‌شود. در فاصلهٔ هر دوره، دوره‌ای به نام دورهٔ گذار شکل می‌گیرد که امکان انتقال از گذشته به آینده را زمینه‌سازی می‌کند، و دارای منطقی متفاوت از قبل و بعد از خود است. بنابر این، هر دوره (قدیم، جدید و گذار)، دارای یک وجدان تاریخی مشخص و سرشت متمایز از دوره‌های دیگر است.

بر اساس الگوی هگلی، حرکت تاریخ، نشان از آن دارد که امروزه طلایه‌دار و سردمدار حرکت تاریخ، تمدن جدید غرب است. بنابر این، دورهٔ جدید غرب و چگونگی شکل‌گیری آن، به مثابه معیار و ملاک سنجش، باید مورد توجه قرار گیرد، و سایر ملل و تمدن‌ها نیز باید خود را با تحولات تاریخ غرب هماهنگ و همراه کنند؛ در غیر این صورت، از قافلهٔ حرکت تاریخ عقب خواهند ماند. غفلت یا تغافل آن‌ها نیز، خللی در حرکت تاریخ ایجاد نخواهد کرد، بلکه منجر به عقب‌ماندگی و در جازدن آن‌ها خواهد شد. در مقابل، آگاهی از انحطاط، زمینه‌ساز شکل‌گیری اندیشه‌ای جدید و گذار از کهنه به نو خواهد بود. در ادامه، این مباحث را با تکیه بر قابلیت‌های روش‌شناختی مفهوم بوردیویی «عادت‌واره/habitus» برای توضیح «عادت‌وارهٔ هگلی» در ایران پی خواهیم گرفت.

قابلیت‌های روش‌شناختی مفهوم عادت‌واره

عادت‌واره از نظر لفظی یک واژه لاتین است که حاکی از وضعیت، حالت یا ریخت ظاهری معمول و عادت‌شده است. پیشینهٔ تاریخی کاربرد این واژه قبل از پی‌یر بوردیو،

از ارسطو گرفته تا نوربرت الیاس، و با گذر از فلاسفه قرون وسطایی، لایبنیتس، هوسرل و مرلوپونتی (شوپره و فونتن، ۱۳۸۵، ۷۶) تا نوشته‌های هگل، وبر، دورکیم و مارسل موس را شامل می‌شود (جنکینز، ۱۳۸۵، ص ۲۱؛ به نقل از: Bourdieu, 1990, 112).

در این مقاله، اصطلاح «عادت‌واره» را از پی‌یر بوردیو، فیلسوف-جامعه‌شناس معاصر فرانسوی وام گرفته ایم. از نظر بوردیو، عادت‌واره اساساً دسته‌ای از خصلت‌ها و خلق و خواهاست که افراد را وامی‌دارد تا به شکل خاصی عمل کنند یا عکس‌العمل نشان دهند. عادت‌واره به کنش‌ها و تمایلات افراد جهت می‌دهد؛ بدون آن‌که آن‌ها را مجبور به این کار کند در واقع، عادت‌واره این احساس را به فرد می‌دهد که در چه شرایطی چه چیزی مناسب است و چه چیزی مناسب نیست (Bourdieu, 1991, 13). بنابراین، عادت‌واره به معنی نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی، نوعی فراست، نوعی تربیت‌یافتگی اجتماعی از نوع ذوق و سلیقه است که به عامل اجتماعی این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، روش‌ها، ارزش‌ها و سایر امور (میدان خاص خود [میدان علمی، اقتصادی، ورزشی، هنری، سیاسی و غیره]) را دریابد، درون آن‌ها پذیرفته شود، جا بیفتد و منشاء اثر شود (بوردیو، ۱۳۸۰، ۱۵-۱۶). عادت‌واره نوعی تربیت غیرمستقیم است که باعث می‌شود فضایل (یا رذایل) پذیرفته‌شده در یک اجتماع، به سهولت به صورت ملکه، بدون نیاز به تامل و تکلف از کنش‌گران اجتماعی سربزند (همان، ۱۶).

از نظر بوردیو، کنش‌ها و ایده‌ها، نه صرفاً عقلانی و از روی اراده، اختیار و انتخاب آگاهانه‌اند، و نه به طور کامل محصول جبر ساختارها و تعیین‌کنندگی شرایط و موقعیت‌ها هستند؛ بلکه هر یک از این دو دسته عوامل، سهمی در شکل‌گیری اندیشه‌ها و کنش‌ها دارند. بنابراین، الگوی بوردیو بر «رابطه دو سویه میان ساختارهای عینی و ساختارهای ذهنی استوار شده و در قالب مفاهیمی از قبیل عادت‌واره و میدان متراکم شده است.» (همان، ۲۱)

بوردیو با قرار گرفتن بین دو روی‌کرد سوپژکتیویسم سارتر و ابژکتیویسم لوی استروس، جهت‌گیری فکری خود (یعنی الگوی تعاملی میان روی‌کردهای سوپژکتیو و ابژکتیو) را شکل داد. سوپژکتیویسم، آن جهت‌گیری عقلی نسبت به دنیای اجتماع است که در صدد است تا طریقه ظهور عالم را به افرادی که در آن عالم حضور دارند، نسبت بدهد (Bourdieu, 1991, 11). بوردیو گرچه چنین تحلیلی را ناپسند می‌داند، اما به طور کلی آن را نفی نمی‌کند و با طرح مفهوم عادت‌واره سعی می‌کند بر وجه سوپژکتیو تأکید بگذارد.

در مقابل رهیافت سوپژکتیویستی، ابژکتیویسم بر آن است که فرد با واقعیتِ نظم‌یافته‌ای که از پیش در الگوهای تنظیم‌شده و مستقل از ادراک اوست و خود را بر ادراک او تحمیل می‌کند، مواجه است؛ این واقعیت‌ها قبل از ظهور فاعل شناسایی در صحنهٔ زندگی، به‌منزلهٔ اعیان خارجی معرفی و معین شده‌اند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ۳۶). بنابراین، آنچه اولویت و اصالت پیدا می‌کند، نه خودِ اندیشه‌ها و نه متفکران، بلکه زمینه‌ها و شرایط تاریخی-اجتماعی‌ای است که منجر به شکل‌گیری این اندیشه‌ها شده است. پی‌یر بوردیو، این گونه تحلیل‌ها را نیز ناپسند و یک‌جانبه می‌داند، اما چنین روی‌کردی را نیز کنار نمی‌گذارد، بلکه سعی می‌کند علاوه بر نقدِ یک‌جانبه‌گرایی این روی‌کرد، با طرح مفهوم «میدان»، وجوه ابژکتیو تحلیل را نیز در الگوی خود جای دهد. بنابراین، مدل تحلیلی بوردیو ضمن نقادی سوپژکتیویسم و ابژکتیویسم، روی‌کردی تعاملی است که با به‌کارگیری مفاهیم «عادت‌واره» و «میدان»، سنتز میان این دو گانه‌ها را هدف خود قرار داده است. پی‌یر بوردیو، با توجه به دو مفهوم «عادت‌واره» و «میدان»، معادلهٔ زیر را برای شکل‌گیری کنش (اعم از اعمال و ایده‌ها) ارائه می‌کند:

$$[(\text{habitus})(\text{capital})] + \text{field} = \text{practice}$$

در واقع، بوردیو کنش و عمل‌کرد را محصول رابطهٔ میان عادت‌واره، سرمایه و میدان می‌داند. البته کنش‌ها را نمی‌توان به عادت‌واره یا میدان تقلیل داد، بلکه کنش محصول ارتباط متقابل میدان و عادت‌واره است. (Swartz, 1997, 141-2)

با توجه به این مباحث، از منظر این نوشتار، نمی‌توان روشن‌فکران را در خلاء تصور کرد. آن‌ها را نمی‌توان از زمینه‌ها و موقعیت‌هایی که در آن‌ها قرار دارند جدا کرد، و سهمی برای تاثیر این موقعیت‌ها و شرایط در شکل‌گیری دیدگاه‌هایشان قایل نشد. نه تنها روشن‌فکران و متفکران، بلکه هر فردی در اجتماع همواره از دو زاویه باید دیده شود. هر فرد دو دنیای متفاوت اما مرتبط به هم دارد؛ یک دنیای درونی دارد که در آن فرد با توجه به ویژگی‌های فردی و شخصی‌اش مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، اما این دنیای درونی متصل است به دنیای بیرونی و محیط اجتماعی‌ای که در آن فرد با سایر افراد، نهادها و ساختارها، آرا و اندیشه‌ها، دغدغه‌های عمومی و سایر عوامل تاثیرگذار در جامعه تعامل دارد. از این رو، افراد، به ویژه روشن‌فکران و اندیش‌مندان به مثابه قشر تاثیرگذار در جامعه، همواره آن چه را که از محیط اطراف خود اعم از رفتارها و کنش‌ها یا آرا و اندیشه‌ها دریافت می‌کنند، به دنیای درون خود راه داده، و سعی می‌کنند آن‌ها را

درونی سازند، و بر محیط خود نیز تاثیر مگذارند. در نتیجه، افراد برخی از رفتارها، کنش‌ها و نیز اندیشه‌ها و آرا را برجسته‌تر، مشروع‌تر و مقبول‌تر جلوه داده، و از این طریق بر محیط خود تاثیر گذاشته، و تلاش می‌کنند تا ایده‌های خود را بر اجتماع تحمیل کنند. نتیجه درونی کردن عوامل بیرونی و جلوه بیرونی بخشیدن به تولیدات درونی، این است که هر روشن‌فکر پس از این فرایند دو طرفه، از منظری خاص، با ادبیات و زبانی که در نتیجه انس با برخی از نظریه‌ها و نیز فرهنگ، دریافت کرده و با تمایلات، سلیق، علایق و نظامی از ترجیحات ویژه خود، به تحلیل پدیده‌ها و صورت‌بندی آرای خود می‌پردازد. در واقع، هر متنی در ملتقای تحولات سیاسی، ادبی، سبکی، فکری، زبان‌شناختی و فنی زمان خویش شکل می‌گیرد (میلانی، ۱۳۷۸، ۹). بنابراین، این نمی‌تواند یک اندیشه یا دیدگاه را در خلاء و منفک از علایق، سلیق، نظام ترجیحات و شرایط و موقعیت‌هایی که روشن‌فکر - به مثابه تولیدکننده فکر - در آن‌ها قرار داشته و نیز نظریه‌ها و نظام فکری‌ای که از آن تاثیر پذیرفته و به آن تعلق دارد، مورد بررسی قرار داد؛ چرا که هر «من» نویسنده، در عین حال بخشی از یک موج تاریخی است و در کانون شبکه‌ای پیچیده و گاه مرئی و اغلب نامرئی از نفوذ و تاثیرهای فلسفی و سیاسی قرار دارد (همان، ۱۱).

در ادامه، در بررسی عادت‌واره هگلی، تلاش برخی از روشن‌فکران ایرانی برای تحلیل «سنت» در ایران معاصر، بر اساس پذیرش اصول و پیش‌فرض‌های ایدئالیسم آلمانی، تحت عنوان «عادت‌واره هگلی»، بررسی خواهد شد. عادت‌واره هگلی در ایران را روشن‌فکرانی چون حمید عنایت با گستره و پیگیری محدودتر، و سید جواد طباطبایی به گونه‌ای پیگیرتر، گسترده‌تر، منظم‌تر و منسجم‌تر، نمایندگی کرده‌اند. این مقاله بر دیدگاه‌های سید جواد طباطبایی متمرکز است.

طباطبایی و اتخاذ چارچوب هگلی

سید جواد طباطبایی داشتن چشم‌انداز روش‌شناختی متناسب با موضوع مورد مطالعه را ضروری می‌داند، و در خصوص حوزه مطالعاتی خود چنین معتقد است: «پرداختن به تاریخ اندیشه در ایران، در صورتی می‌تواند مؤدی به طرح پرسش‌های جدید و نقادی وضعیت کنونی شود که به طور جدی، مباحث با توجه به مبانی روشی و معرفتی آن‌ها طرح شود... اما ماهیت این روش را مضمون بحث متعین می‌کند و بدین سان، هر

روشی را نمی‌توان بدون توجه به مبانی و مهم‌تر از این، فلسفه‌ای که در خود حمل می‌کند، در مورد مضمونی دیگر به کار گرفت» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۷۰). با توجه به اهمیت بحث «سنت و تجدد» برای طباطبایی، وی چارچوب تحلیل فلسفی هگل را اتخاذ می‌کند. از نظر وی «هگل از آن جمله فیلسوفانی است که تأملی جدی در نسبت میان سنت و تجدد کرده» است (همان، ۳۶۷). بر همین اساس، طباطبایی بر ضرورت تأسیس نظریه‌ای «از آن سنخ که در ایدئالیسم آلمانی از کانت تا هگل و البته به ویژه در نظریهٔ آگاهی هگل طرح شد»، تأکید می‌کند؛ چرا که به باور وی اساساً «بسط تاریخی این آگاهی و پدیدار شدن آن به منزلهٔ نظامی از اندیشهٔ فلسفی، امری بود که در فلسفیدن هگلی، اصل و شالودهٔ هرگونه اندیشیدن به شمار می‌رود (همان، ۳۵۹)». طباطبایی نتیجه می‌گیرد که «کوششی را که هگل در مورد بحران آگاهی در آلمان به دنبال انقلاب فرانسه و سقوط آلمان به دنبال ورود ارتش فرانسه انجام داد، باید در مورد بحرانی که در زمان فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی در ایران آغاز شده، به کار گرفت (همان، ۳۶۰-۳۶۱).

اگر چه از نظر طباطبایی «لاجرم باید به اندیشهٔ هگلی بازگشت... اما این بازگشت به هگل و ایدئالیسم آلمانی به معنای تکرار بحث این فیلسوفان نیست که به هر حال به گذشتهٔ آلمان تعلق دارند و از این حیث نه با گذشتهٔ ما نسبتی دارند و نه به طریق اولی با مشکلات کنونی ما؛ بلکه آنان به منزلهٔ فیلسوف، پرسش از بحرانی را طرح کرده‌اند که بحران کنونی ما... با آن پیوندی بنیادین دارد و در نهایت نمی‌تواند بی‌توجه به آن پرسش مورد بحث قرار گیرد.» (همان، ۴۴-۴۵)

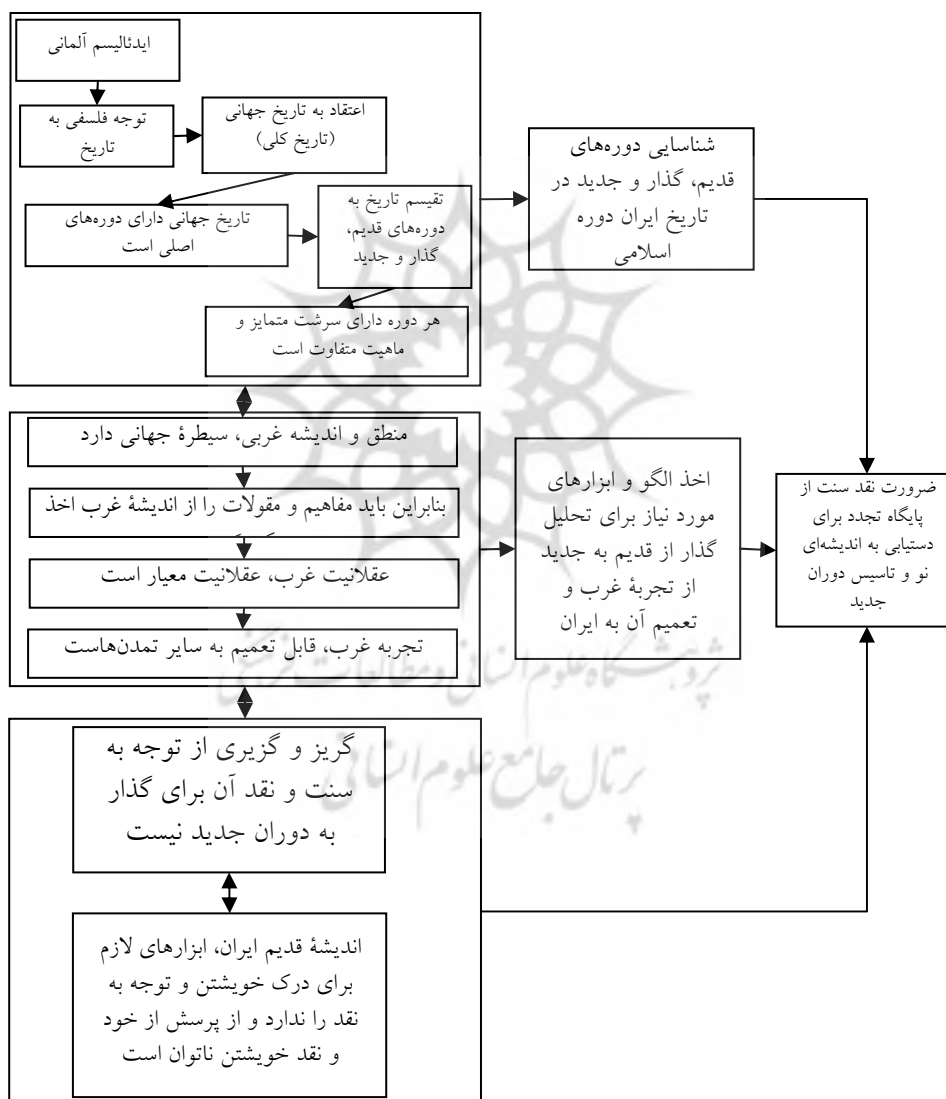
در واقع، طباطبایی چشم‌انداز خود را از هگل و ایدئالیسم آلمانی می‌گیرد. وی در این چشم‌انداز، به «فلسفهٔ تاریخ و مقولات فلسفی» هگل توجه دارد. زیرا از نظر او جای‌گاه یا به تعبیر دقیق‌تر «جای» و «گاه» تحلیل‌گر، اهمیت دارد. یعنی، این‌که تحلیل‌گر از کدام موضع و بر اساس اقتضائات کدام دورهٔ زمانی، واقعهٔ تاریخی یا تاریخ اندیشه را درمی‌یابد، در نوع تحلیل او اهمیت اساسی دارد (همان، ۴۶-۴۷). در این راستا، طباطبایی «جای» را غرب و «گاه» را دوران جدید آن قرار می‌دهد. علاوه بر این، در تاریخ و تاریخ اندیشه نیز، آنچه اهمیت و اصالت دارد، ظاهر واقعه‌ای نیست که حادث می‌شود، بلکه جای‌گاه آن در تسلسل حوادث و نقش آن در متعین ساختن حقیقت تاریخی یا تاریخ اندیشه است که اهمیت دارد (همان، ۴۸). بنابر این، هر واقعه

را باید با توجه به سرشت هر دوره از تاریخ مورد توجه قرار داد. طباطبایی تحت‌تأثیر ایدئالیسم آلمانی به طور کلی و با اقتدا به آنچه فیثته دربارهٔ دوران به‌منزلهٔ مفهومی فلسفی گفته است، به دوران تاریخی توجه دارد (همان، ۴۹)، و معتقد است که «مشکل دوران، به گونه‌ای که به ویژه در نزد فیلسوفان آلمانی طرح شده، از دیدگاه روش‌شناختی برای تبیین سرشت اندیشهٔ سیاسی دورهٔ اسلامی دارای اهمیت بسیار زیادی است (همان، ۵۱)». اما تحلیل ایدئالیست‌های آلمانی از تاریخ و دوره‌های تاریخی چیست؟

طباطبایی، درک فیثته از تاریخ را مطرح می‌کند که بر اساس آن، فیلسوف با توجه به سیر عقل در تاریخ و بسط آن به‌منزلهٔ قانون اساسی حیات بشریت و حیات معنوی او، درکی از «زمان کلی» و «دوران‌های اصلی» تاریخ دارد. در واقع، کوشش فیلسوف، ناظر به توضیح وضعیتی است که مطابق طرح جهانی عقل، تحقق پیدا کند (همان، ۵۲). طباطبایی قطعه‌ای را از فیثته نقل می‌کند که به خوبی نگاه و تحلیل وی از تاریخ و تاریخ اندیشه را، که البته از ایدئالیسم آلمانی اخذ کرده، نشان می‌دهد. فیثته در توضیح طرح جهانی عقل می‌گوید: «این درک از «زمان کلی» (Gesammeltezeit) مانند هر درک فلسفی دیگر، مشروط به مفهومی یگانه از «زمان» است؛ مفهوم کمالی از پیش متعین‌شده از زمان، به‌رغم تدریجی بودن آن، که در هر مرحله‌ای، مشروط به مرحلهٔ پیشین است، یا اگر بخواهیم به اجمال سخن بگوییم، این درک مستلزم طرح جهانی (Weltplan) است که به روشنی و در یگانگی آن فهمیده می‌شود و با توجه به آن می‌توان همهٔ دوران‌های اصلی (auptenpochen) حیات بشری بر روی زمین را استنتاج کرده و آن‌ها را به روشنی در خاستگاه و پیوند میان این دوران‌ها درک کرد. این طرح جهانی، همان مفهوم یگانهٔ همهٔ حیات بشری بر روی زمین است و دوران‌های بنیادینی که به آن‌ها اشاره شد، مفاهیمی است که پدیدارهای ویژهٔ دوره‌های خاصی به نوبهٔ خود از آن‌ها استنتاج می‌شوند (همان، ۵۲)».

قطعهٔ فوق‌علی‌رغم طولانی بودن، از آن جهت مورد توجه قرار گرفت که خاستگاه بخش مهمی از چشم‌انداز طباطبایی که مربوط می‌شود به تاریخ، تاریخ اندیشه، دوره‌های مهم تاریخی و مفاهیمی از این دست را به خوبی نشان می‌دهد. بنابر این، تصویری از دوران جدید که طباطبایی در نوشته‌های خود از آن سخن می‌گوید، بر چنین درکی از «زمان کلی» و «جهان‌شمولی» آن در فلسفهٔ ایدئالیسم آلمانی تکیه دارد، و بازگشت به این فلسفه، به گمان وی، از این حیث موجه به نظر می‌رسد که در متن این

فلسفه، دریافتی اساسی در مورد میقات اندیشهٔ سنتی با دوران جدید و به عبارت دیگر، پیوند میان سنت و تجدد وجود دارد که در شرایط کنونی ما، نمی‌توان به آن بازنگشت (همان، ۵۳). با توجه به آنچه طباطبایی از ایدئالیسم به طور کلی و چارچوب هگلی به طور خاص اخذ کرده، می‌توان مهم‌ترین مفاهیم و پیش‌فرض‌ها و نیز شاکلهٔ تحلیل وی را به شکل زیر نشان داد:



ضرورت تأمل فلسفی و توجه فلسفی به تاریخ

طباطبایی مشکل بنیادین در تدوین تاریخ اندیشه در ایران دوران قدیم و جدید را مشکل فلسفی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۲۸)، و معتقد است: «تأمل در تاریخ تمدن و فرهنگ و به ویژه آنچه در قلمرو اندیشه فلسفی قرار می‌گیرد، جز از مجرای تأمل فلسفی و با تکیه بر تداوم اندیشه فلسفی امکان‌پذیر نیست (همان، ۱۲۹)». بنابر این، از نظر وی تدوین نظریه‌ای عمومی برای تاریخ ایران که بتواند به تحلیل تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران اقدام کند، اگرچه ضرورت دارد اما کوششی تاریخ‌نگارانه و علمی نیست، بلکه کوششی برای نیل به خودآگاهی تاریخی و لاجرم «فلسفی» است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۶). بر همین اساس، طباطبایی با رد دیدگاهی که تفکر را امری بالعرض و صرفاً منبث از امور تاریخی می‌داند، و نیز رد دیدگاهی که اندیشه را نه فقط مستقل از امور و مناسبات تاریخی می‌داند، بلکه نسبت آن با طبیعت و ماهیت دوران تاریخی و زمانه اندیش‌مند را انکار می‌کند، چنین می‌گوید: «ما به دوران، توجهی فلسفی داریم و ماهیت و طبیعت دوران را نه به اعتبار کون تاریخی و تاریخت آن بلکه به لحاظ اندیشه‌ای ملحوظ می‌داریم که دوران‌های تاریخی متفاوت را از هم‌دیگر متمایز می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۴)». چنان‌که پیش از این آمد، «اندیشه‌ای که دوران‌های تاریخی متفاوت را از هم‌دیگر متمایز می‌سازد»، همانا ایدئالیسم آلمانی، به ویژه الگوی هگل است. علاوه بر این، با توجه به موضوع پژوهش حاضر هگل «التفات به سنت را در تعاطی به فلسفه امری ضروری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۲-۳۶۳)». از نظر طباطبایی، هگل به این نکته اساسی توجه داشت که یگانه راه برون‌رفت از بن‌بست و بحران، اندیشه فلسفی است (همان، ۳۶۱)، همان‌گونه که افلاطون و فارابی راه نیز برون‌رفت از بحران را در فلسفه می‌جستند (همان، ۴۴)، و به همین دلیل است که طباطبایی به این هر سه فیلسوف (افلاطون، فارابی و هگل) توجه ویژه‌ای دارد.

با توجه به آنچه آمد، طباطبایی «در وضعیت کنونی پژوهش در تاریخ اندیشه در ایران و در شرایطی که اشکالات بنیادینی در نسبت با سنت این اندیشه ایجاد شده»، معتقد است که «برای یافتن راه برون‌رفتی از بن‌بست کنونی، باید تدبیری جدی و مبتنی بر تأمل فلسفی اندیشیده شود (همان)». وی الگوی این راه حل فلسفی را در ایدئالیسم آلمانی به ویژه آرای هگل می‌یابد، و پیش‌فرض این فلسفه مبنی بر وجود تاریخ کلی/جهانی را می‌پذیرد.

اعتقاد به تاریخ جهانی/ کلی

طباطبایی، روی‌کرد ایدئالیسم آلمانی به فلسفهٔ تاریخ و به تبع آن، تاریخ فلسفه را که در نهایت به اعتقاد به یک تاریخ کلی جهانی منتهی می‌شود، می‌پذیرد. بنابر این، هم‌سخن و هم‌نوا شدن با تحلیل‌های بعدی طباطبایی، مشروط به پذیرش دریافت وی از تاریخ کلی جهانی است. در این دریافت، طباطبایی تحت تأثیر هگل است که خود ادامه‌دهندهٔ راهی است که کانت، فیخته و شلینگ هموار کرده بودند. در واقع، چنان‌که طباطبایی می‌گوید، «هگل در علم منطق و با اقتدای به نقادای خرد ناب کانت و فیخته از مبانی آموزهٔ دانش انسانی (Wissenschaftslehre)، و شلینگ جوان که طرح نوینی از ایدئالیسم استعلایی پی افکنده بود، دریافتی نو از وحدت امر تاریخی و منطقی—یا وجودی—را در نظامی بغرنج تدوین کرد (همان، ۴۸)». بنابر این، هگل از حقیقت و وجدان تاریخی و درک فرازمانی از حقیقت تاریخی صحبت می‌کند که هر یک از وقایع معمول تاریخی، نقشی در تکوین آن حقیقت یگانهٔ تاریخی دارند و البته این وقایع را باید از مجرای درک صورت معقول آن‌ها، مورد توجه قرار داد (همان).

در روی‌کرد ایدئالیسم آلمانی، عقل در تاریخ به‌منزلهٔ قانون اساسی حیات بشریت و حیات معنوی او، سیر معینی دارد. از این رو ایدئالیست‌ها از «طرح جهانی عقل» صحبت می‌کنند و کوشش فیلسوف ایدئالیست نیز ناظر به توضیح وضعیتی است که مطابق طرح جهانی عقل تحقق پیدا می‌کند. اما طرح جهانی عقل، از پیش، درکی از زمان کلی (Gesammeltzeit) را مفروض می‌گیرد. پذیرش «زمان کلی»، خود منوط به مفهومی یگانه از زمان است؛ یعنی «مفهوم کمالی از پیش متعین شده از زمان که به رغم تدریجی بودن آن، در هر مرحله‌ای مشروط به مرحلهٔ پیشین است (همان، ۵۲)». در واقع، هرگونه درکی از مفهوم زمان کلی، «مستلزم طرحی جهانی (WeltPlan) است که به روشنی و در یگانگی آن فهمیده می‌شود... این طرح جهانی، همان مفهوم یگانهٔ همهٔ حیات بشری بر روی زمین است (همان)». چنان‌که ناگفته هویداست، در روی‌کرد هگلی، حیات بشریت بر روی این حیات و نیز تمامی وقایع تاریخی را باید با توجه به این تاریخ کلی مورد توجه قرار داد. طباطبایی نیز چنان که خود می‌گوید، تصورش از تاریخ، دوران تاریخی و به ویژه دوران جدید را بر چنین درکی از زمان کلی و جهان‌شمولی آن استوار ساخته است (همان، ۵۳). این مباحث در تحلیل‌های طباطبایی چنان اساسی اند که بسیاری از دیدگاه‌های وی از جمله «تعمیم تجربهٔ غرب به ایران»،

«عقلانیت معیار بودن عقلانیت غربی»، «زوال اندیشه و انحطاط در تاریخ»، «ضرورت نقادی سنت از پایگاه تجدد»، «اعتقاد به دوران تاریخی قدیم، گذار و جدید»، و بسیاری دیگر از مباحث طباطبایی، بر این مبنای فلسفی و این فلسفه تاریخ استوار شده است. دارندگان عادت‌واره هگلی، مفهوم تاریخ کلی یا تاریخ جهانی (مفهومی که هگل آن را به کار برده) را می‌پذیرد و معتقد است، باید سرشت آن را درک کرد، و خود را با الزامات و سیر حرکت آن هماهنگ کرد (همان، ۵۷)؛ چرا که «تاریخ جهانی در غیاب ما راه خود را می‌پیماید... و در نهایت خود را بر ما تحمیل می‌کند و غفلت یا تغافل ما چیزی را عوض نمی‌کند. بنابر این، باید آگاهانه دربارهٔ اموری که از پرداختن به آن‌ها گریز و گزیری نداریم، به تفکر پردازیم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲۸-۲۹). از نظر هگل، روح جهانی هیچ گاه افول نمی‌کند، همواره در تکاپو و پویندگی است، حیاتش، همان کنش اوست و سکون آن به مثابه مرگ اوست. بنابر این، حتی اگر بخشی از تاریخ یا یک تمدن دچار سکون و بی‌تفاوتی شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۳-۳۶۴). در سیر حرکت روح جهانی خللی ایجاد نمی‌شود؛ جز این‌که آن بخش از تاریخ یا آن تمدن عقب می‌ماند.

اگر چه عادت‌واره هگلی، به تاریخ کلی اعتقاد دارد، اما این به معنای آن نیست که تاریخ یگانه و کلی، تقسیم‌بندی‌های درونی نداشته باشد؛ بلکه قائلین به این روی‌کرد از دوران‌های اصلی در تاریخ کلی جهانی صحبت می‌کنند.

تقسیم تاریخ به دوران قدیم، گذار و جدید

طباطبایی تحت تاثیر ایدئالیسم آلمانی به طور کلی و با اقتدا به آنچه فیثته دربارهٔ دوران به‌منزلهٔ مفهومی فلسفی گفته است، به دوران تاریخی توجه دارد. وی چنین تصریح می‌کند: «ما با اقتدای به آنچه فیثته... دربارهٔ دوران، به‌منزلهٔ مفهومی فلسفی گفته است، به دوران تاریخی توجه داریم و تاریخ و تاریخ اندیشه را نه به صرف تداوم و سیالیت آن که در گسست نیز لحاظ می‌کنیم، یعنی این‌که به دو دوران اساسی در تاریخ قایل هستیم که هر یک ویژگی‌های خود را دارد (همان، ۴۹)». میان این دو دورهٔ اصلی، گسستی ایجاد شده است؛ این گسست در تجربهٔ غربی با پایان یافتن سده‌های میانه و به دنبال نوزایش در اروپا در آغاز سده‌های جدید شکل گرفته است (همان). بنابر این، طباطبایی نیز هم‌چون الگوی غربی، تاریخ را به دو دورهٔ اصلی «قدیم و جدید

تقسیم» می‌کند و از جدال میان «مقدمان و متأخران» صحبت می‌کند که البته «برخی از نویسندگان در فاصله دوران قدیم و جدید نظریه گذار از آن به این را نیز تدوین کردند (همان، ۳۵۷).

از آن جا که هر دوره از تاریخ، ماهیت، طبیعت و سرشت خاصی دارد که بر اساس همین سرشت متفاوت، از دوره‌های دیگر متمایز می‌شود، تقسیم تاریخ به دوره‌های قدیم، گذار و جدید، نه به اعتبار کون تاریخی و تاریخت آن بلکه به لحاظ اندیشه‌ای صورت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۴). بنابر این، این تقسیم‌بندی به اعتبار نسبت اندیشه‌ها با دوران تاریخی است و طباطبایی نیز درصدد یافتن نسبت ماهیت اندیشه سیاسی با دوران تاریخی است (همان، ۵). بر همین اساس است که طباطبایی می‌گوید ما «علی‌رغم حضور در دوران جدید تاریخ جهانی، از نظر اندیشه از آن غایب هستیم و حضور ما در دوره جدید، حضوری صرفاً جسمانی است (همان، ۲۶). یعنی اگر چه از لحاظ تاریخی، دوره جدید را درک کرده‌ایم و در آن قرار داریم، اما ماهیت، سرشت و طبیعت آن را درک نکرده‌ایم و در فضای فکری و اندیشه‌ای دوران جدید قرار نگرفته‌ایم.

طباطبایی از چشم‌انداز ایدئالیسم آلمانی به تاریخ و تاریخ ایران می‌نگرد، و به تبع آن، تاریخ اندیشه در ایران را به دو دوره قدیم و جدید تقسیم می‌کند. وی دوره قدیم را به دو دوره باستان (از آغاز شاهنشاهی هخامنشیان تا فروپاشی ساسانیان) و دوره اسلامی (از پایان ساسانیان تا آغاز صفویان) تقسیم کرده، و با توجه به فقدان اندیشه تاریخی در ایران و به تبع تاریخ‌نگاری غربی، از آن به «دوره باستان» و «دوره میانه» تعبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۰-۱۱). از نظر وی، اگر چه با پایان یافتن دوره میانه اسلامی، تاریخ قدیم ایران پایان یافته است، اما آغاز صفویان نه آغاز دوران جدید ایران بلکه آغاز دوره گذار آن است. بنابر این، از آغاز صفویان تا نخستین دهه‌های سلسله قاجار که تقریباً سه سده طول کشیده را باید دوره گذار طولانی مدت ایرانیان دانست (همان، ۱۱-۱۲). این در حالی است که در دوره طولانی گذار در ایران، از یک سو غرب شاهد شکل‌گیری دوره جدید تاریخ و تاریخ اندیشه خود بود، و از سوی دیگر، روابط و مناسبات سیاسی جهانی شد. از این رو، ایرانیان از یک سو در میدان جاذبه غرب قرار گرفتند، و از سوی دیگر پای در گل سنت اندیشه‌ای خلاف زمان خود داشتند. بنابر این، نظام فکری و سیاسی ایران، تحول مناسب با سرشت دوران جدید پیدا نکرد (همان، ۱۱-۱۳)، و در نتیجه، دوران جدید ایرانیان هنوز آغاز نشده است.

چنان که ناگفته روشن است، چنین تحلیلی از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، بدون چنان پیش‌فرض‌هایی که ایدئالیسم آلمانی در اختیار طباطبایی قرار داده است، امکان‌پذیر نبود. در واقع، طباطبایی تاریخ ایران را از ورای عینکی که هگل و اسلافش در اختیار او قرار داده‌اند، مشاهده و تحلیل می‌کند؛ گو این که اگر طباطبایی با نظریه‌هایی خلاف نظریه هگل هم‌دم و همراه می‌بود، باید انتظار می‌داشتیم که تحلیل‌هایش خلاف تحلیل‌های امروزی او باشد، و این همان نقشی است که «عادت‌واره» در شکل‌گیری دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها بازی می‌کند.

در الگوی هگلی و به تبع آن در دیدگاه‌های طباطبایی، سیطره جهانی منطق و اندیشه غربی، مفروض گرفته شده است.

سیطره جهانی منطق و اندیشه غربی

در روی‌کرد هگلی، سنت در مسیر حرکت روح جهانی و تاریخ جهانی، با آن تاریخ و روح همراه می‌شود و متناسب با تحولات هر دوره از این تاریخ، متحول می‌شود، و متناسب با آن اقتضائات حرکت می‌کند. بنابر این، دریافت کهن از سنت و به عبارت دیگر دریافت سنتی از سنت، تعلیق به محال است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۴) و با شکل‌گیری دوران جدید در غرب، باید متناسب با اقتضائات دوران جدید، متحول شد. بر اساس عادت‌واره هگلی، تحولی که در دوران جدید در تاریخ غرب به وجود آمد، «می‌بایستی به تقدیر تاریخی همه عالم و آدم تبدیل شود (همان، ۳۶۵)». بر این اساس، به اعتقاد طباطبایی، تمدن جدید غربی به همراه فرهنگ آن به شالوده تمدن و فرهنگ جهانی تبدیل شده (همان، ۶۱)، و منطق اندیشه و مناسبات جدید با آغاز دوران جدید در کشورهای اروپایی، در سطح جهانی سیطره پیدا کرده، و به ناچار بر کشورهای حوزه تمدن و فرهنگ اسلامی نیز در غفلت و تغافل آن‌ها تحمیل شده (همان، ۱۳)، است، و اگر در این حوزه فرهنگی و تمدنی، تعارضی میان اندیشه سنتی با مناسبات نوپدید به وجود آمد، به دلیل فقدان آگاهی نسبت به تحولات بنیادین جدید و منطق اندیشه جدید بوده است، و اتفاقاً مشکل اساسی دوره گذار در ایران نیز در همین نکته نهفته است (همان، ۱۴-۱۵).

با توجه به سیطره جهانی منطق و اندیشه غربی، طباطبایی از ضرورت اخذ مفاهیم و مقولات از غرب سخن می‌گوید. وی با تأکید بر ضرورت اندیشه خلاق فلسفی،

می‌گوید اگر به چنین فلسفه‌ای دست می‌یافتیم، می‌توانستیم مقولات و مفاهیم لازم برای ارزیابی تاریخ اندیشه را تدوین کرده و با تکیه بر این ارزیابی، راهی را که تاسیس اندیشهٔ سیاسی جدید در پایان آن قرار دارد، کوییده و هموار نماییم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۳۰). اما از آن‌جا که این اتفاق نیفتاده، و از سوی دیگر چنان‌که طباطبایی از رضا داوری نقل می‌کند، «ما در تماس با غرب مختار نبودیم و اکنون هم با چشم غربی می‌بینیم و با گوش غربی می‌شنویم»، و به طور کلی از دریچهٔ تفکر غربی در سنت شرقی نظر کرده‌ایم، به ناچار باید دستگاه مفاهیم و مقولات را از خارج از سنت و الزاماً با توجه به تجربهٔ تجدد در غرب، از روی کرد غربی و از پایگاه تجدد اخذ کنیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳-۱۵). از نظر وی، حتی غرب‌ستیزان نیز نمی‌توانند پرسش‌های خود را جز در دستگاه مقولات غربی طرح کنند (همان، ۴۵). بنابر این، ایران مشکل خود را جز در نسبت با غرب و اندیشهٔ غربی نمی‌تواند طرح کند (همان، ۱۶)، و به ناچار باید عقلانیت غربی را به‌منزلهٔ عقلانیت معیار بپذیرد.

عقلانیت غربی، عقلانیت معیار

به اعتقاد طباطبایی، آیندهٔ حضور ما در دوران جدید، منوط و وابسته به بررسی علمی و ارزیابی نقادانهٔ گذشته با تکیه بر نوعی از «نقادی خرد ناب» است. اما از آن‌جا که ما از اندیشهٔ فلسفی اعراض کرده‌ایم، علی‌القاعده باید با تکیه بر تجدد، یعنی اندیشهٔ دوران جدید، به نقادی می‌پرداختیم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۶۱-۱۶۲). بنابر این، در شرایط کنونی، «پرسش از بنیاد سنت و نقادی آن در بوتهٔ محک پرسش‌های دوران جدید و اندیشهٔ تجدد، چونان یگانه راهی است که در برابر ما قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۲)». در واقع، طباطبایی با معیار قرار دادن تجدد و خرد ناب آن، هرگونه ارزیابی بدون این دو پشتوانه را ناممکن می‌داند. بر همین مبنا، وی به برخی از روشن‌فکران معاصر بانگ می‌زند که به جای «بازگشت به خویشتن»، بدون نقادی سنت یا رجوع به «آن‌چه خود داشت»، و بدون توجه به الزامات دوران جدید، باید به بازاندیشی در سنت بر پایهٔ اندیشهٔ «تجدد» پرداخت؛ چرا که «نابودی سنتی که در تجدید اندیشه، یعنی در تجدید و تجدد، مورد تامل و بازاندیشی قرار نگرفته باشد، بر اثر ضربه‌های ایدئولوژی، امری محتوم خواهد بود (همان، ۳۶۸)». وی با همین معیار به ارزیابی تاریخ آفریقا، اقوام اولیه و چین تا آغاز سدهٔ حاضر می‌پردازد و تاریخ و تاریخ اندیشه در این قلمروها را

امری عدمی و دچار وقفه و تعطیل ارزیابی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «اگر تنها «چین» توانسته است از خواب زمستانی دراز آهنگ خود خارج شود، به دلیل پیوندی است که با اندیشه و عقلانیت غربی ایجاد کرده است (همان، ۳۶۹)». وی در تحلیل وضعیت ایران، بر جای‌گزینی «ایدئولوژی» به جای «تفکر» اشاره می‌کند، و معتقد است رواج ایدئولوژی‌ها سبب شده که از درک ماهیت دوران جدید و تفکر در غرب و نیز ماهیت دوران جدید و امتناع تفکر در ایران غافل بمانیم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲۷). بر همین اساس، وی به نقادی ایدئولوژی‌بافی‌هایی از آل‌احمد تا شریعتی اشاره کرده، و از تعطیل اندیشه در ایران سخن می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۹)، و معتقد است آنچه به منزله اندیشه فلسفی جدید به ایران وارد شده، از پست‌ترین انواع ایدئولوژی‌های جدید است؛ بنابراین، باید وضعیت سیطره ایدئولوژی‌های جدید و به ویژه ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه را بر هم‌زیم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۶۵)، و پرسش از بنیاد سنت و نقادی آن را در محک پرسش‌های دوران جدید و اندیشه تجدد قرار دهیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۲)؛ گو این‌که در آغاز دوره گذار به دوران جدید در مغرب زمین نیز طرح مبانی آگاهی جدید با توجه به چنین نقادی‌ای انجام شد. گزاره اخیر نشان می‌دهد که نه تنها عقلانیت غربی معیار است، بلکه تجربه غرب نیز قابل تعمیم به سایر قلمروها است.

تعمیم تجربه غرب به ایران؛ ضرورت نقد سنت از پای‌گاه تجدد

به نظر می‌رسد تعمیم تجربه غرب به ایران بر اساس دو پیش‌فرض صورت گرفته است. اول آن‌که «گذشته» و «سنت» اهمیت اساسی دارند و نمی‌توان از آن‌ها چشم پوشید. دوم آن‌که، اندیشه قدیم ایران توان توجه به «سنت» و پرسش از آن و نقادی گذشته را ندارد، بنابراین، باید تجربه غرب را به ایران تعمیم داد. پیامد این تعمیم نیز «نقد سنت از پایگاه تجدد» و «طرح پرسش‌های غرب از سنت به سنت ایرانی» است. در ادامه، این مباحث با ارجاع به دیدگاه‌های سید جواد طباطبایی به‌منزله محوری‌ترین نماینده عادت‌واره هگلی مورد توجه قرار خواهد گرفت. طباطبایی با تکیه بر دیدگاه هانا آرنت که معتقد است، پایان سنت، پایان تأثیر مفاهیم سنتی بر اذهان نیست (همان، ۳۶۸)، نتیجه می‌گیرد که اندیشه، بی‌سنت و در غیاب آن، امری ممتنع است (همان، ۳۶۹). از این رو، وی تأسیس تفکر دوران جدید، بدون بازگشت به اندیشه دوران قدیم را

ناممکن فرض کرده (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲۷)، و معتقد است ارتباط با تفکر دوران قدیم و تفکر در ماهیت دوران جدید، دو شأن یک امر واحدند و نمی‌توان میان آن‌ها تمایز قایل شد (همان، ۲۶). به عبارت دیگر، این ارتباط و تفکر دو روی یک سکه‌اند (همان، ۲۷). در این چشم‌انداز، گذشته به آینده می‌پیوندد و در مسیر زنجیروار و رودخانه‌ای آن، تداوم پیدا می‌کند و هر چه جلوتر می‌آید تنومندتر می‌شود. این نگاه، تحت تأثیر هگل است که سنت را به مثابه زنجیره‌ای طلایی می‌بیند که ما را به اموری از گذشته که پایدار و ماندگار بوده است پیوند می‌زند. البته خود هگل تصریح می‌کند که سنت هم‌چون کدبانویی نیست که امانت‌دارانه به نگهداری آن‌چه به دست او رسیده، بسنده کند و هیچ دگرگونی در آن ایجاد نکند و آن را به آیندگان تحویل دهد بلکه موجودی زنده و مانند رودخانه‌ای است که هر اندازه از سرچشمه فاصله می‌گیرد تنومندتر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۳). اما پرسش در مورد ایران آن است که آیا اندیشهٔ قدیم ایران، قادر است دگرگونی در امانتی که در دست داشته، ایجاد کند و آن را به آیندگان تحویل دهد؟ پاسخ طباطبایی آن است که ما هر روز بیش‌تر با تفکر قطع رابطه کرده‌ایم، و حتی ضرورت بازگشت به اندیشهٔ قدیم و در نتیجه فرصت و امکان تأسیس اندیشهٔ دوران جدید را از دست داده‌ایم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲۷). البته این مشکل صرفاً به غفلت یا تغافل ما مربوط نمی‌شود، بلکه اندیشهٔ سیاسی ایران که تماماً به دوران قدیم تعلق دارد، ذاتاً قادر نیست طبیعت و ماهیت دوران جدید را موضوع خود قرار دهد. به عبارت دیگر، به اعتقاد طباطبایی تجدد، به معنای تفکر دربارهٔ طبیعت و ماهیت دوران جدید و درک مفهومی آن، از اندیشهٔ ما غایب است (همان، ۶). بنابراین، نه تنها ارتباط ما با تفکر دوران قدیم قطع شده، بلکه از سوی دیگر، تفکر در ماهیت دوران جدید نیز برای ما ناممکن شد (همان، ۲۶). در این شرایط، پیمودن راه با پای چوبین استدلال کهن میسور نمی‌شد و نشد. از سوی دیگر، سنت نیز توان بازسازی خود با امکانات سنت را از دست داده بود، و تحولی در تاریخ غربی در شرف تکوین بود که می‌بایستی به تقدیر تاریخی همهٔ عالم و آدم تبدیل شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۵). از نظر طباطبایی، اگر اندیشهٔ سیاسی قدیم تمدن ایران در دوران اسلامی نمی‌تواند لوازم و الزامات دوران جدید را درک و پرسش‌های آن را طرح کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲۸)، «حتی اگر پاسخ‌های غرب، پاسخ‌های ما نباشد، تردیدی نمی‌توان کرد که پرسش‌های ما همان پرسش‌های غرب است. زیرا... گذشتهٔ غرب، آیندهٔ ماست. یعنی جز از مجرای طرح

مجدد پرسش‌هایی که غرب در پایان سده‌های میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد، خروج از بن‌بست کنونی «امتناع و بحران عقلانیت»، امکان‌پذیر نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷). «بنابر این، از نظر طباطبایی، می‌توان و باید همان راهی را پیمود که غرب پیموده تا به دوران جدید وارد شود. امروز بیش از هر زمان دیگری ضرورت دارد که جدال بین قدما و متجددین که در آغاز دوران جدید تاریخ غربی، راه را در جهت تأسیس تفکر دوران جدید هموار کرد، از سر گرفته شود و به طور جدی و منطقی طرح شود (همان، ۳۵۹؛ و نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲۷).

طباطبایی در راستای تعمیم تجربه غرب به ایران و نیز تجدید بحث قدما و متأخرین در غرب و سرایت آن به ایران، نه تنها هم‌زمان با بررسی تاریخ اندیشه در ایران، مبانی تحلیل خود از غرب را نیز در سلسلای از کتاب‌ها پی‌گیری و منتشر می‌کند، بلکه اولین مجلد از مباحث غرب را به بحث «جدال قدیم و جدید» اختصاص داده^۱، و نتایج آن را به ایران نیز تعمیم می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که طباطبایی در بیش‌تر آثار خود به کار می‌گیرد، مفهوم «انحطاط» است. به باور وی، در مغرب زمین «تداوم اندیشه» و «تجدد» از مجرای طرح نظریه «انحطاط» امکان‌پذیر شده است. بنابر این، وی با تعمیم این تجربه غربی به ایران، چنین می‌گوید: «به نظر ما، بحران تجدد و شکست آن در ایران نیز بایستی با توجه به امتناع طرح نظریه انحطاط در درون نظامی از مفاهیمی فلسفی فهمیده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸)». بر این اساس، وی کتاب *دیباجه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران* را به این موضوع اختصاص می‌دهد، و تلاش می‌کند تا «طرحی از نظریه انحطاط ایران» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۹) را با توجه به اهمیت آگاهی از انحطاط برای گذار به دوران جدید در تجربه غربی ارائه کند. از نظر وی، «تأمل در تاریخ ایران‌زمین در دوره گذار، بدون طرح نظریه انحطاط تاریخی و زوال اندیشه، امکان‌پذیر نیست (همان، ۴۰۶).

۱. ر.ک: جواد طباطبایی، *جدال قدیم و جدید*، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲). و نیز ر.ک: جواد طباطبایی، *دیباجه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران*، پیشین، صص ۱۸-۱۹. وی در این صفحات توضیح می‌دهد که برای تحلیل هر دوره از تحول تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران باید مبانی تحلیل را از اندیشه غربی وام گرفت. بر همین اساس شش جلد کتاب را طراحی می‌کند که معادل هر جلد مربوط به تحول تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، یک جلد از مبانی نظری غربی اندیشه را باید قرار داد. در واقع، سه جلد تاریخ اندیشه در ایران، در مقابل سه جلد مبانی نظری غرب قرار دارد که برخی از این آثار منتشر شده‌اند و برخی در آستانه انتشار قرار دارند.

با توجه به آنچه آمد، چند پیش‌فرض اساسی ما را به سمت ضرورت نقد سنت از پای‌گاه تجدد به‌منزلهٔ تجربه‌ای غربی می‌برد. اول آن‌که، بی‌توجهی به سنت ناممکن است، و گذار به دوران جدید نیز بدون ملاحظهٔ «سنت» ناممکن است. دوم آن‌که اندیشهٔ قدیم ایران، توان پرداختن به سنت، طرح پرسش از آن و نقادی سنت را ندارد، و بنابر این، پیش‌فرض سوم شکل می‌گیرد؛ یعنی تجربهٔ غربی را باید به ایران تعمیم داد. پیامد این پیش‌فرض‌ها آن است که باید به نقد سنت از پای‌گاه تجدد اقدام نمود.

طباطبایی تصریح می‌کند که «در شرایط امتناع اندیشه و تصلب سنت، تنها با نقادی سنت از پای‌گاه تجدد می‌توان به طور جدی با سنت روبه‌رو شد و گرنه نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد. سنتی که توان طرح پرسش و لاجرم، تجدیدنظر در مبانی خود را از دست داده باشد، نمی‌تواند شالوده‌ای استوار برای تذکر و تجدید آن فراهم آورد ... بنابر این، اندیشهٔ تجدد را به‌منزلهٔ تکیه‌گاهی در بیرون سنت، اما برای طرح پرسشی نو در ماهیت سنت پیش‌کشیدیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷-۸)». از نظر او باید جای‌گاهی استراتژیکی یافت و اندیشهٔ قدیم را از آن «جای-گاه» مورد نقادی قرار داد، و به تاسیس اندیشهٔ جدید اقدام کرد. این جای‌گاه استراتژیکی امکان‌پذیر نشده است مگر به یمن حضور در دوران جدید و نیاز به رویارویی با اندیشهٔ سیاسی جدید و کوشش در جهت تاسیس آن (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۶۹). بنابراین، بازاندیشی در سنت باید بر پایهٔ اندیشهٔ تجدد صورت گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۶۸).

جمع‌بندی

در جمع‌بندی عادت‌وارهٔ هگلی، باید گفت که این عادت‌واره که در ایران آن را سید جواد طباطبایی نمایندگی می‌کند، تحت تاثیر ایدئالیسم آلمانی به ویژه آرای هگل، با توجه فلسفی به تاریخ و اعتقاد به تاریخ کلی و جهانی، آن را به دوره‌های قدیم، جدید و گذار تقسیم می‌کند که هر دوره، دارای سرشت متفاوت و متمایز است. تاریخ، تحول به دوره‌های مختلف را تجربه می‌کند، و سنت در این فرایند، با مقتضیات جدید مورد بازخوانی قرار می‌گیرد، و دورهٔ جدید شکل می‌گیرد. این تحول در تاریخ غرب صورت گرفته و با توجه به سیطرهٔ جهانی منطق و اندیشهٔ غربی، باید مفاهیم و مقولات را از غرب اخذ کرد، و عقلانیت جدید آن را عقلانیت معیار قرار داد و تجربهٔ غرب را به سایر تمدن‌ها از جمله ایران تعمیم داد. از آن‌جا که اندیشهٔ قدیم ایران، ابزارهای لازم

برای درک خویشتن، نقادی خود و پرسش از سنت را ندارد، لاجرم باید از پای‌گاه تجدد به نقد سنت پرداخت و پرسش‌های غرب از سنت را به سنت ایرانی ارائه کرد تا زمینه برای دستیابی به اندیشه‌ای نو و تأسیس دوران جدید فراهم شود. آنچه از منظر این پژوهش اهمیت اساسی دارد، شکل‌گیری عادت‌وارهٔ هگلی به‌منزلهٔ یکی از عادت‌واره‌های روشن‌فکری در ایران است که از ورای امکانات و دستگاه فکری‌ای که نظریهٔ ایدئالیسم آلمانی به طور عام و هگل به طور خاص در اختیار این عادت‌واره قرار می‌دهد، با درونی‌کردن این نظریه، به تحلیل تاریخ اندیشه در ایران به طور عام و مفهوم سنت به طور خاص اقدام می‌کند.



منابع

۱. برگر، پیتر، و توماس لوکمان (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی - فرهنگی.
۲. بوردیو، پی‌پر (۱۳۸۰)، *نظریهٔ کنش: دلایل علمی و انتخاب عقلانی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نقش و نگار.
۳. جنکینز، ریچارد (۱۳۸۵)، *پی‌یر بوردیو، ترجمهٔ لیلای جوافشانی و حسن چاوشیان*، تهران، نشرنی.
۴. شوریه، کریستین و اولیویه فونتن (۱۳۸۵)، *واژگان بوردیو، ترجمهٔ مرتضی کتبی*، تهران، نشر نی.
۵. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۲)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر.
۶. ----- (۱۳۷۴)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران، طرح نو.
۷. ----- (۱۳۸۲)، *جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر*.
۸. ----- (۱۳۸۰)، *دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران*، تهران، نگاه معاصر.
۹. میلانی، عباس (۱۳۷۸)، *تجدد و تجدد ستیزی در ایران*، تهران: آتیه.
10. Swartz, David, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
11. Bourdieu, Pierre, *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, Cambridge, polity, 1990.
12. Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John. B. Thompson, Translated by Gino Raymond and Mattew Adamson, Polity, 1991.