

ملاحظات بر دیدگاه «تصلب و بن بست سنت اسلامی در تجربه اندیشه ایرانی»

دریافت: ۹۰/۵/۱۲ تأیید: ۹۱/۳/۲۲ دادخدا خدایار* و احمد رهدار**

چکیده

انقلاب اسلامی، انقلابی مبتنی بر سنت اسلامی است. برخلاف تلقی رایج در غرب که سنت، به مثابه بخش و جزئی از عالم غربی ملاحظه می‌شود، سنت در اندیشه اسلامی، شامل عالم اسلامی بوده و قابل تقلیل به جزء و بخشی از آن نمی‌باشد. دکتر سید جواد طباطبایی - یکی از نویسندگان معاصر که همه تحولات و اندیشه‌های ایرانی را از صدر اسلام تاکنون بر محور سنت اسلامی و تطورات آن تحلیل می‌کند - بر این باور است که سنت اسلامی به دلیل دور شدن از عقل آزاد - به معنای یونانی آن - و لغزیدن در ظاهر شریعت اسلامی و نیز به سبب تحولات تاریخی ناشی از حمله مغولان به ایران و... دچار انحطاط، زوال، تصلب و بن بست شده و آن چنان گرفتار تکرار بی‌تذکری گردیده است که تراش آن برای درک مناسبات عصر مدرن ناکافی می‌باشد. هر چند وی کمتر مستقیماً و با صراحت درباره انقلاب اسلامی سخن گفته است، اما از آنجا که این انقلاب بر پایه همین سنت اسلامی به بن بست رسیده! استوار شده است، منطقاً باید وصف یأس آوری که درباره سنت اسلامی وجود دارد را در مورد انقلاب اسلامی نیز صادق دانست. این نوشتار در صدد است تا ضمن نقد نظریه دکتر طباطبایی، مسأله سنت اسلامی را به مثابه اساس و پایه انقلاب اسلامی، مورد تأمل و بحث قرار دهد.

واژگان کلیدی

سنت، سنت اسلامی، انحطاط، زوال اندیشه سیاسی، انقلاب اسلامی

* عضو هیأت علمی دانشگاه سیستان و بلوچستان.

** دانشجوی دکتری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

درآمد

الف) سنت اسلامی در تجربه ایرانی از نگاه دکتر طباطبایی

دکتر سید جواد طباطبایی (۱۳۲۴ - ...) دارای لیسانس حقوق از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و دیپلم مطالعاتی D.E.S و دکترای فلسفه از دانشگاه سوربن فرانسه است که در سال ۱۳۶۳ از تز دکترای خود با عنوان «تکوین اندیشه سیاسی هگل جوان» دفاع کرده است.

دکتر طباطبایی در پژوهش‌های اخیر عمر خود به بازکاوی «اندیشه سیاسی در ایران اسلامی» مشغول بوده و در همین راستا، کتابهای «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، «زوال اندیشه سیاسی در ایران»، «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران»، «مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی» و «نظریه حکومت قانون در ایران» را به نگارش درآورده است. همچنان که از عناوین مهم‌ترین کتابهای فارسی وی برمی‌آید، وی معتقد به انحطاط جامعه ایرانی به دلیل زوال اندیشه سیاسی آن می‌باشد. دیدگاه‌های وی در حوزه‌های مختلف فلسفه اسلامی، فیلسوفان مسلمان، فقیهان، سنت اسلامی، تاریخ اندیشه در ایران و... را - از آن حیث که با بحث ما ارتباط پیدا می‌کند - به شرح ذیل می‌توان خلاصه کرد:

۱. فلسفه - یعنی اندیشه عقلانی غیر ملتزم به ادیان و اسطوره‌ها - را نخست، یونانیان تأسیس کردند و در واقع، تاریخ فلسفه؛ اعم از مسیحی، اسلامی و... به معنای دقیق کلمه، چیزی جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است. از این رو، تاریخ بسط و زوال فلسفه سیاسی در دوره‌های اسلامی را نیز باید با مبانی فلسفی - سیاسی یونانی سنجید. در «قرون وسطای» تاریخ ایران، با تفسیر غزالی مآبانه از دیانت، هر کوششی برای انتقال اندیشه فلسفی جدید، لاجرم، با مخالفتی سرسختانه مواجه می‌شد و این گونه، تعادلی که پیش‌تر بر محور عقل، میان عقل و شرع ایجاد شده بود، بر هم خورد و دیانت قشری به یگانه مبناى نظری نظام سنتی‌اندیشیدن تبدیل شد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۹۱). عدم انتقال برخی از مفاهیم فلسفه یونانی به دوره اسلامی یا فقدان آن مفاهیم در فلسفه سیاسی دوره اسلامی موجب شد تمدن اسلامی در فقدان برخی مفاهیم بنیادین تأسیس شود و همین امر در تحول آتی تاریخ کشورهای اسلامی راه را بر برخی دگرگونی‌های بنیادین بست (طباطبایی، ۱۳۸۳ (ب)، ص ۱۰ و ۲۱).

۲. در ایران اسلامی، با احیای منابع دوره باستان و بسطی که به وجوهی از فلسفه یونانی داده شد، افق‌های منطقه‌الفراغ شرع، بازتر و گسترده‌تر شد و فرهنگی فراهم آمد که توانست میان دو مبنای شرع و عرف، تعادلی ایجاد کند؛ تا جایی که سنت باستانی ایران در میراث فلسفه یونانی و دیانت اسلامی به‌گونه‌ای ادغام شد که جداکردن عناصر رگه‌های سه‌گانه این «سنت» از یکدیگر امکان‌پذیر نبود. در تاریخ فرهنگی ایران، اگرچه «کتاب»، نصّ بنیادین به شمار می‌آید، اما با پایان سیطره سیاسی - فرهنگی خلافت و ترکیبی که از عناصر فرهنگی ایران شهری و یونانی تدوین شد، مفهوم سنت، معنای گسترده‌تری پیدا کرد. عصر زرین فرهنگ ایران را از این حیث، به درستی، دوره نوزایش اسلام و دوره احیای فرهنگی ایران خوانده‌اند که این ترکیب، زیر لوای نظام خریدگرای یونانی - ایران شهری امکان‌پذیر شد و این دوره تا زمانی توانست ادامه پیدا کند که خرید، ضابطه تفسیر شریعت باقی ماند (همو، ۱۳۸۵، ص ۵۲-۵۰). به‌رغم اینکه اساساً تأمل در تاریخ ایران، بدون طرح نظریه «انحطاط تاریخی و زوال اندیشه» امکان‌پذیر نیست، تاریخ اندیشه در ایران - برخلاف تاریخ اندیشه در غرب - نتوانسته [است] زمینه‌های نقادی نظریه تداوم تاریخی و فرهنگی را فراهم آورد (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۰۶ و ۴۱۰).

۳. در تاریخ معاصر، اندیشه دینی می‌بایست با توجه به مفاهیم و مقولاتی مورد تفسیر قرار می‌گرفت که با توجه به مناسبات جدید اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تدوین شده بودند. این در حالی است که دریافتی از تشیع که با ورود علمای جبل‌عامل به ایران عرضه شد و با [آراء] محمدباقر مجلسی صورتی مدون پیدا کرد، در جهت خلاف تحول مطلوب بود و بدینسان، اندیشه دینی نیز منحنی زوال اندیشه در ایران را دنبال کرد (همان، ص ۴۲۲) و طرح دوره گذار از سنت به تجدید از دیدگاه فلسفی، در شرایطی امکان‌پذیر شد که اسلوب به‌کارگرفته‌شده با سرشیت اندیشه دوره اسلامی؛ یعنی سنت، به‌طور اساسی متباین و ناسازگار بود. در شرایط امتناع اندیشه و تصلب سنت، تنها با نقادی از سنت می‌توان به‌طور جدی با سنت روبه‌رو شد، وگرنه نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد. سنتی که توان طرح پرسش و لاجرم، تجدید نظر در مبانی خود را از دست داده باشد، نمی‌تواند شالوده‌ای استوار برای تذکر و تجدید آن فراهم آورده و به دست دهد و بنا بر این در نهایت، هرگونه کوشش برای تجدید نظر در مبانی، در محدوده

آن، در عمل، محتوم به شکست خواهد بود (همو، ۱۳۷۹، ص ۸).

۴. سیر عمومی اندیشه در ایران تا تشکیل دارالسلطنه تبریز در بی‌اعتنایی به دگرگونی‌های دوران جدید، جریان پیدا می‌کرد و تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، با شتابی که در ضرباهنگ زمان دگرگونی‌ها پدیدار می‌شد، اندیشیدن ایرانی، ضرباهنگ دگرگونی‌های واقعیت را دنبال نمی‌کرد. عامل اصلی شتابی که در زمان تاریخی ایران ایجاد شد، بحران آگاهی به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس (یعنی عامل بیرونی) بود و از این رو، شتاب زمان تاریخ ایران، تنها در قلمرو مناسبات سیاسی مؤثر واقع شد؛ در حالی که در دیگر قلمروهای فرهنگ و تمدن ایرانی، زمان، کند و طولانی باقی ماند. بدینسان، وحدت مراتب زمانی از میان رفت و زمانهایی با ضرباهنگ‌های گوناگون به وجود آمد (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳-۱۲۱) و از آن پس تا نیمه دوم سلطنت ناصرالدین شاه، شیوه اندیشیدن ایرانی، تخته‌بند نظام سنتی بود. اما این نکته، جای شگفتی دارد که در این نظام سنتی، در تحول تاریخی، نظریه‌ای در توضیح سنت تدوین نشد. البته بدیهی است که تا زمانی که شالوده نظام سنتی، مورد تردید قرار نگرفته باشد، موضع آگاهی آن نمی‌تواند تغییر پیدا کند و تا زمانی که نشانه‌هایی از دنیای جدید در افق دگرگونی‌های تاریخی پیدا نشود، تدوین مفهومی نو از سنت امکان‌پذیر نخواهد شد. اما هیچ نظام اندیشیدن سنتی [ای] نمی‌تواند با انتقال سنت به بیرون دگرگونی‌های تاریخی، یکسره به پیامدهای آن دگرگونی‌ها بی‌اعتنا بماند (همان، ص ۵۴-۵۳). به تدریج گسستی میان نظر و عمل ایرانیان ایجاد شد و مقدمات تشکیل گروهی فراهم آمد که از آن پس «روشنفکران» خوانده شدند. پدیدارشدن این گسست میان سنت قدمایی و الزامات عمل، یکی از مهمترین حوادث تاریخ اندیشه در ایران در سده‌های اخیر است و معنای بسیاری از دگرگونی‌های دو سده اخیر را جز با توجه به توضیح این گسست نمی‌توان فهمید (همان، ص ۵۷).

۵. اگرچه تاریخ‌نویسی ایرانی تاریخ و تاریخ اندیشه، در بهترین حالت، تقلیدی از تاریخ‌نویسی غربی است، اما از خلاف آمد عادت، پیوسته در بی‌تلفاتی به مبانی نظری آن، تحول پیدا کرده است و از این رو، جای شگفتی نیست که تاریخ تاریخ‌نویسی تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، تاریخ عدمی است. وانگهی، می‌توان گفت که سطح تاریخ‌نویسی ایرانی، به‌طور عمده، پایین‌تر از آن است که بتواند دستگاهی از مفاهیم و مقولات پیچیده جدید را

به کار گیرد. از این حیث، شاید بتوان گفت که تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، نخست با کوششی نظری برای تنقیح مضمون مفاهیم و مقولات تاریخ‌نویسی جدید اروپایی برای امکان کاربرد آنها در مواد تاریخ و تاریخ‌اندیشه در ایران آغاز خواهد شد. به عبارت دیگر، تاریخ‌نویسی جدید ایرانی در صورتی ممکن خواهد شد که از دیدگاه آگاهی دوران جدید ایران در تاریخ ایران، نظر کنیم و از این حیث، به نظر می‌رسد که گام نخست، بحث درباره مبانی نظری دوره‌بندی تاریخ ایران بوده باشد. به اجمال می‌توان گفت که تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، زمانی آغاز خواهد شد که نخست، با تبیین سرشت دوران جدید ایران، توضیحی از پیوندهای آن با سده‌های میانه و شالوده قرون وسطایی آن عرضه کرده باشیم. از نظر تاریخ ایران، با آغاز دوران جدید، عصر آن دو تاریخ برای همیشه به سر آمده است و در چنین شرایطی، تدوین تاریخ ایران با قراردادن نوزایش دوره اسلامی و سده‌های میانه ایران در کانون توضیح دگرگونی‌های تاریخ ایران، آب در هاون کوفتنی بیش نخواهد بود؛ همچنان که بی‌توجهی به نتایج پژوهش آن دو دوره و اعراض از آن نیز موجب خواهد شد که نسبت سنت قدمایی و دیدگاه‌های جدید متأخران، به عنوان یکی از عمده‌ترین مشکلات تاریخ و تاریخ‌اندیشه در ایران، مورد بررسی قرار نگیرد (همان، ص ۲۳).

اینکه تاریخ‌نویسی جدید ایرانی وجود ندارد، به این علت است که نویسندگان تاریخ ایران؛ اعم از پژوهندگان بیگانه و ایرانی، هنوز در نوشتن تاریخ جدید ایران به شیوه‌های تاریخ‌نویسی قدیم ایران، نظر دارند و دگرگونی‌های تاریخ جدید را از حوادث تاریخ قدیم، قیاس می‌گیرند.

تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، زمانی ممکن خواهد شد که بتواند با نقادی مبنای ایدئولوژی‌های سیاسی نیم‌سده اخیر و دیدگاه‌های فرازمانی و فراتاریخی که بیان دیگری از اعراض از آگاهی تاریخی است [و] تبیین پیامدهای تخالف آن امکان و این امتناع و ایضاح منطق این تخالف را موضوع بحث تاریخ ایران قرار دهد. تاریخ‌نویسی ایرانی نمی‌تواند راه هموار تقلید از تاریخ‌نویسی غربی را دنبال کند و برای اینکه بتواند خلاف آمده‌های عادت دگرگونی‌های تاریخ ایران را توضیح دهد، نخست باید بتواند کوششی اساسی در جهت تنقیح مفاهیم و مقولات تاریخ‌نویسی غربی انجام دهد (همان، ص ۴۰).

۶. اینکه به‌ویژه در دهه‌های اخیر، به جای تفسیر حقوقی اسلام، از «اصلاح دینی» سخن گفته می‌شود و به این نکته توجهی نشان نمی‌دهند که مضمون مفهوم «اصلاح دینی» با مواد دینی که به‌طور عمده شرعی است، چگونه می‌تواند سازگار باشد، مبین این امر است که سده‌ای پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، معنای مشروطیت و سرشت تحولی که آن ایجاد کرد، به درستی فهمیده نشده است. هواداران مشروطیت به این نکته اساسی پی برده بودند که «اصلاح دینی» در اسلام، به عنوان دین مبتنی بر حقوق شرع، در تمایز آن با مسیحیت، جز از مجرای تبدیل قانون شرع به نظام حقوق جدید ممکن نخواهد شد. شگفت اینکه مشروطیت ایران که به‌طور عمده تحولی بی‌سابقه در نظام حقوقی یک کشور اسلامی ایجاد کرد، از این دیدگاه، مورد بررسی قرار نگرفته است. تاریخ‌نویسی ایران، مانند روشنفکری آن، سیاسی است و از این رو، پیوسته به جنبه‌های سیاسی دگرگونی مشروطیت توجه نشان داده است؛ در حالی که به نظر نمی‌رسد که با سقوط سلطنت و سده‌ای پس از تجربه تأسیس نخستین حکومت قانون در یک کشور اسلامی و تدوین نظام حقوقی آن بر مبنای قانون شرع، تجربه مشروطیت، اهمیت خود را از دست داده و معنای مشروطیت به درستی فهمیده شده باشد. غفلت و بیشتر از آن، تغافل بخش بزرگی از روشنفکران ایرانی در تن‌دادن به الزامات منطق جنبش مشروطه‌خواهی به‌معنای بی‌اعتنایی به عامل محرک همه دگرگونی‌هایی است که از سده‌ای پیش در ایران روی داده است و آنان از این حیث، معنای این دگرگونی‌ها را در نمی‌یابند که هرگز نتوانستند در «آستانه» دوران جدید ایران قرار گیرند (همان، ص ۱۲۹-۱۲۸).

۷. به خلاف آنچه در کشورهای اروپایی اتفاق افتاده بود، جریان روشنفکری از درون اندیشه سنتی ایران بر نیامد و از این رو نتوانست در تحول خود در نسبت میان روشنفکری و اندیشه سنتی تأمل کند. بدینسان، به خلاف تاریخ اندیشه در اروپا که در آن، اندیشه تجدد با مناقشه متأخرین بر قدامت آغاز و شالوده آن استوار شد، در ایران، تجددخواهی از پیامدهای بی‌اعتنایی متأخران به قدامت بود و نه تأملی در بنیادهای اندیشه سنتی و بدیهی است که در این بی‌اعتنایی به مبانی قدامت، جدالی میان متأخرین و قدامت در نگرفت؛ اگرچه از همان آغاز روشنفکری در ایران عصر ناصری بحث درباره نسبت اندیشه تجددخواهی با اندیشه سنتی از نوشته‌های روشنفکران غایب نبود (همان، ص ۴۴-۴۳). بحث ملک‌خان، تنها ناظر بر

وجهی از اندیشه آیین ترقی است و خود او نیز همه پیامدهای آن را نمی دانست؛ زیرا او «آیین ترقی» را به جنبه‌های مادی آن محدود می‌کرد و آن را به «اخذ اصول مملکت‌داری» فرو می‌کاست. اگرچه ملکم‌خان در مواردی از «بنیان نظم» سخن به میان می‌آورد و نیز با اشاره‌ای به اصلاحات عباس میرزا، می‌نویسد که «وقتی اولیای... دولت [ایران] در صدد اخذ تنظیمات فرنگ برآمدند، اصول نظم را به هیچ وجه ندیده، حواس خود را منحصر به تقلید فروع کردند»، اما در نظر او «بنیان و اصول نظم»، در نهایت از محدوده «اخذ فروع» اصلاح ظاهر دستگاه دولتی بود، فراتر نمی‌رفت (همان، ص ۹۹-۹۸).

۸. در شرایطی که می‌بایستی اندیشه تجدید، شالوده‌ای نو برای درک ماهیت دوران جدید برای ما فراهم می‌کرد، «ایدئولوژی» جانشین «اندیشه» شد و لاجرم، راه را برای تحولی که در شرف انجام بود، مسدود کرد. در ایران، از استقرار صفویان تا فراهم شدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، سنت و اندیشه سنتی دست‌خوش کسوف بی‌سابقه شد و اندیشه‌ای نوآیین و اندیشمندی توانمند در رویارویی با تجدید برنیامد. سنت، 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 همه عالم و آدم تبدیل شود. اگرچه سنت همه توان خود را از دست داده بود، اما هنوز امکاناتی داشت که البته ارباب سنت با ابزارهایی که در اختیار داشتند، نمی‌توانستند به آن آگاه شوند. در این فاصله، نویسندگانی که از بیرون سنت در آن نظر می‌کردند، در هاویه توهم دوگانه پایان سنت و بازگشت به ظاهر تمدن غربی افتادند و فرآورده این رویکرد به سنت و تمدن غربی، ایدئولوژی برزخی میان سنت و تجدید بود که نه جایی در سنت داشت و نه از دیدگاه تجدید می‌توانست به جد گرفته شود. پیدایش نظام‌های ایدئولوژیکی و همگانی شدن گستره آن، به معنای این بود که هنوز سنت، همه توان و امکانات خود را از دست نداده است و همچنان که «آنا آرنت» گفته است: پایان سنت، ضرورتاً به معنای از میان رفتن تأثیر آن نیست؛ بلکه این خطر پیوسته وجود دارد که در تماس سنت با ایدئولوژی - سنتی که در رویارویی و مصاف با تجدید، جنگ را باخته است - با آزاد کردن نیروی نهانی خود به نبردی دیگر دست زند.

۹. غرب‌ستیزی، نه تنها راه به جایی نمی‌برد، بلکه بن‌بستی بر بن‌بست‌های کنونی ما نیز خواهد افزود. ما تنها در نسبت تعامل مثبت با غرب است که خود را می‌توانیم بشناسیم؛

چرا که حتی اگر پاسخ‌های غرب، پاسخ‌های ما نباشد، تردیدی نمی‌توان کرد که پرسش‌های ما، همان پرسش‌های غرب است؛ زیرا گذشته غرب، آینده ماست و 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 (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۸-۱۷). مشکل بنیادین تاریخ دوره اسلامی، به‌طور کلی و به‌ویژه تاریخ اندیشه، پیدا کردن راه برون‌رفتی از بن‌بست دوگانه تکرار بی‌تذکر سنت و بازسازی آن بر مبنای «ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» است. پیدا کردن راه برون‌رفتی از این بن‌بست دوگانه، جز از مجرای تجدد؛ یعنی تأسیس اندیشه فلسفی دوران جدید امکان‌پذیر نخواهد شد. معنای این سخن آن است که از سویی، باید وجدان تاریخی جدید پیدا کنیم که بر شالوده تکرار «ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» بنیاد نگرفته باشد و از سوی دیگر، توجه به سنت، باید تذکری مبتنی بر اندیشه دوران جدید باشد تا این تذکر، خود شالوده‌ای استوار برای تبیین گسست و پیوست با گذشته در جهت تحکیم تجدد باشد و نه مایه ویرانی آن (همان، ص ۴۸-۴۷). به عبارت دیگر، تا زمانی که در موضع تجدد قرار نگرفته باشیم، حتی ارزیابی درست سنت نیز غیر ممکن خواهد بود؛ زیرا در شرایطی که خروج از سنت اندیشه قدیم و گسست از آن به ضرورت صورت گرفته [است] و امکان بازگشت به سنت و تجدید آن وجود ندارد، ناچار باید با تکیه بر اندیشه‌ای نو به ارزیابی سنت پرداخت (همان، ص ۷۱). نقد و بررسی تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به شیوه اسلوب‌های نقادی درونی هنوز آغاز نشده است و اگر هم پژوهشگرانی به تفنن، به چنین بررسی و نقادی پرداخته‌اند، کوشش‌های آنان نتوانسته است به ژرفای تاریخ اندیشه سیاسی در ایران راه یافته و پرتوی هرچند کم‌سو بر منطق حاکم بر تحول آن بیفکند.

مهم‌ترین مشکل ما این است که در غیاب یک فلسفه تاریخ راه‌گشا به درک زمانه‌مان نشسته‌ایم. اگرچه نوعی از وجدان تاریخی در دوره اسلامی تکوین پیدا کرده است، اما تاریخت به معنای جدید کلمه، به گونه‌ای که در دوران جدید مغرب‌زمین به وجود آمده و مبتنی بر تحولی اساسی در مبانی فلسفی اندیشه جدید غربی است، هرگز در تمدن اسلامی ظاهر نشد (همان، ص ۴۷-۴۶).

کوشش برای تبدیل ایران از «Subjekt» پژوهش‌های غربی به «Objekt» تأمل فلسفی، کوششی بنیادین در بحث‌های فلسفی کنونی است. اگرچه طرح پرسش از ایران، بیش از سده‌ای به تأخیر افتاده است، اما تا زمانی که نتوانیم این ایران را به فلسفه تاریخ جهانی گره بزنیم، نوزایش یا رنسانس ایرانی آغاز نخواهد شد و دوره انحطاط ایران که از سده‌ها پیش آغاز شده است، به پایان نخواهد رسید (همو، ۱۳۸۳ج)، ص ۳۴.

ب) نقد نظریه دکتر طباطبایی درباره سنت اسلامی

با اینکه مباحث دکتر طباطبایی، بیشتر مربوط به سنت اسلامی می‌باشد، وی هرگز در سراسر آثارش، تعریفی شفاف از سنت ارائه نکرده است. وی، هرچند تصریح به این نکته ندارد که عالمان دینی، نمایندگان و نمایندگان این سنت هستند، اما از اینکه بیشتر و بلکه همه مصادیقی که از مواجهه سنت و تجدد غربی می‌آورد از رفتار و اندیشه عالمان دینی می‌باشد، درمی‌یابیم که وی چنین نقش و جایگاهی را برای عالمان دینی در ساحت سنت اسلامی پذیرفته است. در حقیقت، در اندیشه دکتر طباطبایی میان تصلب سنت و بن‌بست فکری عالمان دینی، رابطه‌ای مستقیم برقرار است؛ به گونه‌ای که همه نقدهایی که وی بر سنت اسلامی وارد می‌کند، به طریق اولی بر عالمان دینی نیز وارد می‌داند. از این رو، پاسخ به تأملات وی در خصوص سنت اسلامی می‌تواند در عین حال، پاسخ به تأملات وی درباره عالمان دینی نیز باشد. ضمن اینکه ادعای این نوشتار در توانمندی عالمان دینی در مواجهه درست با غرب - دقیقاً برخلاف ادعای دکتر طباطبایی - به دلیل اتخاذ پایگاه عمیق سنت اسلامی است. برخی از ملاحظات که به تأملات آقای طباطبایی وارد می‌شود، به شرح ذیل است:

۱. اندیشه‌های دکتر طباطبایی در پاسخ به یک سؤال و مسأله محوری شکل گرفته است؛ سؤالی که هرگز در نوشته‌های وی بدان تصریح نشده و کشف آن به عهده خواننده واگذار شده است. با مطالعه مجموعه آثار دکتر طباطبایی درباره مسأله پنهان‌شده در پشت نظریه وی دو فرض به ذهن خطور می‌کند: نخست اینکه چرا ایران عقب مانده و مثل غرب پیشرفته نشده است؟ و دوم اینکه چرا تجربه غرب در ایران پیاده نشده است؟

برخلاف آنچه به نظر می‌رسد، مسأله اساسی برای دکتر طباطبایی، سنت اسلامی و فروبستگی آن در عصر تجدد و حتی ماقبل آن نیست؛ بلکه به‌عکس، مسأله مهم برای وی، فروبستگی تجدد (عقل یونانی غیر مقید) در ساحت اندیشه اسلامی است. به عبارت دیگر، پرسش اساسی برای دکتر طباطبایی این است که به‌رغم اینکه تجدد، قابلیت عالمگیر شدن دارد، پس چرا در ایران پا نگرفته و چرا ایران، همچون غرب نشده است؟^۱ در این صورت، تأملات دکتر طباطبایی، پاسخی برای پرسش از عقب‌ماندگی ما نیست؛ بلکه - بی‌آنکه بخواهد - تحلیلی از ضعف اندیشه تجدد برای گذار از ساحت سنت اسلامی است. این در حالی است که به نظر می‌رسد نویسنده تلاش کرده تا فرافکنی کند؛ به‌گونه‌ای که خواننده آثار وی گمان می‌کند تمام بدبختی و عقب‌ماندگی ما ریشه در سنت اسلامی ما دارد. نتیجه چنین تفسیری از سنت اسلامی این است که - به‌رغم اینکه دکتر طباطبایی، مکرر از افتادن در دام تاریخ و اندیشه‌های غرب هشدار می‌دهد و آن را تجویز نمی‌کند - به دلیل یأسی که تفسیر وی از ضعف سنت اسلامی در مواجهه با عصر تجدد ایجاد می‌کند، برای برون‌رفت از این وضعیت، خواننده آثارش را ناخواسته و شاید هم خواسته، به پناه آوردن به دامن غرب و تجدد دعوت می‌کند.^۲ از آنجا که دغدغه اساسی دکتر طباطبایی، تحقق تجدد در ساحت سنت اسلامی است، می‌توان وی را در تداوم خط روشنفکران اولیه (ملکم‌خان ناظم‌الدوله، آخوندزاده، سیدحسن تقی‌زاده و...) دانست با این تفاوت که روشنفکران اولیه با طرد و حذف سنت اسلامی و اصطلاحاً با به‌بازی‌نگرفتن آن، تلاش می‌کردند تا مناسبات تجدد را به محور مناسبات ایرانی تبدیل کنند^۳ و دکتر طباطبایی دقیقاً با به‌بازی‌گرفتن آن درصدد چنین مقصودی است. به عبارت دیگر، دکتر طباطبایی تلاش می‌کند تا خود سنت را عین تجدد کند، نه اینکه تجدد را به جای سنت بنشانند. از همین رو است که وی تلاش می‌کند تا تفسیری از اندیشه نمایندگان سنت از جمله آخوند خراسانی، علامه نایینی و... ارائه دهد که عین تجدد باشد.^۴ در حقیقت، دکتر طباطبایی به‌خوبی می‌داند تا زمانی که تجدد در این دیار از دل خود سنت بیرون نیاید، وصله‌ای ناچسب در تاریخ اندیشه اسلامی خواهد بود. وی، نیک توجه دارد که در غرب، دانشگاه‌های جدید در قرن سیزدهم میلادی از دل مدارس مذهبی مسیحی مثل «آکسفورد و کمبریج» سر برآورد. این در حالی است که دانشگاه‌های جدید در شرق اسلامی از دل حوزه‌های علمیه اسلامی برنیامده، بلکه به جای

آنها ساخته شده است. بر این اساس، دکتر طباطبایی خواهان نزدیک شدن حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های ایران به مثابه دو نماد اندیشه سنت اسلامی و تجدد غربی نیست؛ بلکه می‌خواهد از دل سنت و به نام سنت، زایش تجدد صورت گیرد و به همین علت هم، اندیشه وی نسبت به اندیشه‌های روشنفکران اولیه، رادیکال‌تر است؛ هرچند امکان توفیق وی نسبت به آنها کمتر خواهد بود؛ چه اینکه تبیین تعارض سنت اسلامی و تجدد غربی بسیار راحت‌تر از زایش یکی از آنها از دل دیگری است.

۲. برای گذار از یک اندیشه، سه مرحله منطقی مواجهه با آن وجود دارد: نخست، بازفهمی، سپس، بازنگری و در نهایت، بازسازی آن. در مرحله بازفهمی، محقق، بدون هرگونه تلاش برای تصرف در اندیشه مورد نظر، به دنبال فهمیدن ماهیت و جوهر آن می‌باشد. در این مرحله، استفاده از روش هرمنوتیک «شلایر ماخر» که در آن، محقق، تلاش می‌کند تا با فاصله گرفتن از افق زمانی - فکری خود، به افق زمانی - فکری متن نزدیک شود، بسیار مفید است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰). در مرحله بازنگری، محقق تلاش می‌کند تا به بررسی و نقد اندیشه مورد مطالعه بپردازد؛ البته وی، نیک توجه دارد که بدون مقیم شدن در مرحله نخست [تسلط بر متن]، گذار دفعی به مرحله دوم ممکن نمی‌شود؛ چرا که محقق نمی‌تواند بدون فهمیدن ماهیت و جوهر یک اندیشه، به بررسی و نقد آن بپردازد. در مرحله سوم، محقق تلاش می‌کند تا با گذار از ضعف‌های اندیشه مورد مطالعه، به تأسیس و بازسازی یک اندیشه نو، مستقل و تکامل یافته‌تر از اندیشه مورد مطالعه بپردازد.

به نظر می‌رسد، دکتر طباطبایی هر چند در دو مرحله اخیر ورود داشته، اما ورودش غیر منطقی بوده است. وی اگرچه سخن از بازخوانی و بازفهمی سنت اسلامی به میان می‌آورد، اما محتوای این بازفهمی وی، همان بازنگری در سنت اسلامی است. به عبارت دیگر، دکتر طباطبایی بدون اینکه حقیقتاً مرحله نخست از سه مرحله ذکر شده را طی کند، وارد مرحله دوم شده است و به همین علت، طبیعتاً نتوانسته مرحله دوم و مرحله سوم را درست و منطقی طی کند. اساساً درک دکتر طباطبایی از سنت، درکی سطحی است؛ به گونه‌ای که وی ناباورانه «سنت» را مترادف «گذشته» پنداشته و تصور کرده همچنان که زمان گذشته، روزی به سر می‌آید و زمان حال و آینده فرا می‌رسد، زمان

سنت نیز به سر آمده است (طباطبایی، ۱۳۸۳ (ج)، ص ۳۲). از سوی دیگر؛ اگرچه راه حل نهایی دکتر طباطبایی برای تحقق تجدد در ساحت اندیشه اسلامی، «بازخوانی تاریخ اندیشه اسلامی» می‌باشد، اما واقعیت امر این است که از آنجا که وی، نظریه‌ای اثباتی - که بتواند اندیشه اسلامی و یا حتی تجدد غربی را تبیین کند - در اختیار ندارد، لذا درصدد است تا ضعف این فقدان نظریه را با بازخوانی تاریخ اندیشه اسلامی جبران کند! وی در این بازخوانی از سویی می‌خواهد تفسیری از سنت ارائه دهد که توانمندی‌اش را در قبال تجدد از دست داده است و از سویی می‌خواهد وجوه امکان حرکت از سنت به تجدد را برجسته کند. به نظر می‌رسد، وی که خود، پای در زمین سکولاریسم دارد، در این پروژه نیز، به دنبال سکولاریزه کردن سنت است و از اینکه سنت اسلامی از نوعی مقاومت درونی و بلکه ذاتی در برابر سکولاریسم برخوردار می‌باشد، ناراضی و بلکه عصبانی است و این عصبانیت را بیش از همه در نظام واژگانی‌ای که برای توصیف سنت اسلامی در تاریخ ایرانی به کار می‌برد، می‌توان دید.

۳. نقد بر دوگونه است؛ درون‌پارادایمی و برون‌پارادایمی. در نقد درون‌پارادایمی، ساخت و شاکله، عوض نمی‌شود؛ بلکه داده‌ها و نسبت‌ها عوض می‌شود و نوعاً منطق این نوع نقد نیز به شکل درونی تنظیم می‌شود. اما نقد برون‌پارادایمی، ناظر به اصول و مبانی است و در نتیجه آن - حتی اگر داده‌ها و نسبت‌ها هم عوض نشوند - ساخت و شاکله عوض می‌شود. در تقریر دکتر طباطبایی از وضعیت اندیشه سیاسی در ایران، تنها به نقدهای برون‌پارادایمی اصالت داده شده و از ادعای فقدان آنها، زوال خود اندیشه سیاسی نتیجه گرفته شده است. این در حالی است که اولاً: در پویایی یک اندیشه، نقدهای درون‌پارادایمی نیز به همان میزان نقدهای برون‌پارادایمی اصالت و نقش دارند. ثانیاً: وجود علمی مثل فلسفه - که غیر مقید به نقل‌های دینی می‌باشد و ساحت آن ساحت برون‌دینی است - در سراسر تاریخ اسلامی به معنای وجود نگاه برون‌دینی به اندیشه‌های اسلامی درون‌تاریخ اسلامی می‌باشد. توجه به این نکته، مهم است که اگر یک پارادایم بتواند اصل وجود و نیز عقلانیت وجودش را با منطق‌های برون‌پارادایمی به خوبی اثبات کند، به همان میزان توانسته بر اصالت منطق درونی خود بیفزاید و لازم نیست که از این پس نیز، وجود و عقلانیت خود و مسائل درونی‌اش را تنها از طریق مواجه شدن با پرسش‌های

شالوده‌شکنانه پارادایم‌های رقیب ثابت کند. مهم‌تر اینکه، فقدان پرسش بیرونی از یک پارادایم، حداقل می‌تواند دو معنا داشته باشد: اول اینکه پارادایم مذکور در حالت سکون، انحطاط و نهایتاً زوال قرار دارد و اساساً در شرایطی قرار ندارد که بتواند عقلانیت خود را به‌طور مدام از دل پرسش‌های اساسی درباره وجود و کارآمدی‌اش اثبات کند؛ دوم اینکه پارادایم مذکور از چنان عقلانیت فعال و زنده‌ای برخوردار است که مانع از شکل‌گیری هرگونه پرسش شالوده‌شکنانه درباره خود می‌شود و از این رو، جنس پرسش‌هایی که بدان معطوف می‌شود، یکسره، پرسش‌های «استفهامی» و نه «استنکاری»^۵ می‌باشند.

دکتر طباطبایی با «غفلت» یا «تغافل» از معنای دوم، فقدان پرسش‌های اساسی درباره اندیشه اسلامی را تنها به معنای نخست تفسیر کرده است. این در حالی است که از منظر مدافعان تاریخ اندیشه اسلامی، فقدان پرسش‌های شالوده‌شکنانه از سنت اسلامی می‌تواند به معنای خضوع اندیشه‌های رقیب، هنگام مواجهه با اندیشه برتر سنت اسلامی باشد. ضمن اینکه برخی - از جمله نویسنده این سطور - صغرای استدلال وی را نمی‌پذیرند؛ بدین معنا که نه معتقد به فقدان پرسش‌های برون‌پارادایمی درباره اندیشه اسلامی و نه معتقد به نتایج مترتب بر این فقدان از جمله انحطاط و زوال هستند.

۴. دکتر طباطبایی به شیوه‌ای که امروزه در فلسفه علم و تاریخ علم، فاقد هرگونه اعتباری است - یعنی شیوه تکرار و ارجاع ادعایی به بدیهیات - تلاش کرده تا ادعای خود را به کرسی بنشاند. در این شیوه، محور اصلی نزاع به نفع یکی از طرفین به مثابه اصل موضوعه معرفی می‌شود و این امر، باعث می‌شود که طرف مقابل جرأت چون‌وچراکردن در آن را در خود نیابد؛ به عنوان مثال، مضمون این جمله که «اساساً تأمل در تاریخ ایران بدون طرح نظریه انحطاط تاریخی و زوال اندیشه امکان‌پذیر نیست» - که مکرر در نوشته‌های ایشان تکرار می‌شود تا جایی که به معنای دقیق کلمه، مُجمل شده است - نوعی ارجاع به بدیهیات ادعایی است. این در حالی است که هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم تأمل در تاریخ ایران، فقط از طریق تأمل در منحنی‌های ادعایی زوال و انحطاط ممکن می‌شود؛ بلکه برعکس، می‌توان تاریخ ایران را با تأمل در منحنی‌های یقیناً صعودی آن نیز درک کرد؛ به عنوان مثال، می‌توان تاریخ اندیشه در اسلام را از منظر تطور فقه سیاسی شیعه تأمل نمود؛ علمی که به درستی جای حکمت عملی یونان در عالم اسلام را گرفته و

سیری تکاملی - از گزاره سیاسی تا نظام سیاسی - نیز داشته است.^۶

اساساً نظام واژگانی یک تئوری در جهت گیری کلی آن مؤثر است و دلیل این امر، جهت داری و خشی نبودن خود مفاهیم و واژه‌ها می‌باشد. بایسته است که تئوری پرداز دقیق، ابتدا مفاهیم تئوری خود را تعریف و اثبات کند و سپس نظام چیش آنها در تئوری را تبیین و اثبات نماید. تئوری دکتر طباطبایی بر واژگانی استوار است که صرفاً ادعایی هستند و در مواردی حتی مبهم می‌باشند. برخی از واژگانی که وی در تئوری انحطاط و نهایتاً زوال اندیشه سیاسی در ایران به کار می‌گیرد، عبارتند از: تصلب سنت، دیانت قشری، کسوف عقل دینی، بن بست سنت، گسست نظر و عمل ایرانیان، ایدئولوژی‌های بی نتیجه سیاسی، جدال میان قدما و متأخرین، بحران در آگاهی ایرانیان، بحران بنیادها، منحنی زوال اندیشه ایرانیان و همچنان که ملاحظه می‌شود این واژگان به گونه‌ای انتخاب شده‌اند که هرگونه ترکیب از آنها به اثبات تئوری انحطاط و زوال اندیشه در ایران ختم می‌شود.

۵. هر چند آنچه‌ان که دکتر طباطبایی به درستی مطرح کرده است، فلسفه را یونانیان تأسیس کرده‌اند، اما برخلاف ادعای وی، بسط فلسفه، ضرورتاً بسط فلسفه یونانی نیست؛ چرا که حتی اگر انسانها در مقام تفلسف ورزیدن نخواهند به آموزه‌های دینی پای بند باشند، باز هم آنها نمی‌توانند خود را از سیطره عالمی که ادیان برای آنها ایجاد کرده‌اند رها کنند؛ عالمی که مشوب به مفاهیم و مؤلفه‌هایی است که ناخواسته در پس ذهن معتقدان به ادیان قرار گرفته است و به هنگام تفلسف ورزیدن بر آنها تأثیر می‌گذارد و در این صورت، چه بسا، نه فقط پاسخ‌هایی که به پرسش‌های فلسفه یونان در عالم ادیان داده می‌شود؛ بلکه ممکن است اساس آن پرسش‌ها نیز تغییر یابد. با این حساب، تأکید بر ارزیابی اوج و فرودهای اندیشه فلسفی در عوالم غیر یونانی منحصراً با ملاک‌ها و مبانی یونانی، تأکیدی غیر موجه خواهد بود. دکتر طباطبایی به تبع برخی مستشرقین، فلسفه اسلامی را - به دلیل دور شدن از مبانی فلسفه یونانی و تبدیل آن به [علم] «کلام» - رو به انحطاط و زوال می‌بیند.^۷ این در حالی است که با دقت در فلسفه و فلاسفه اسلامی، به خوبی درمی‌یابیم که آنها حل در کلام و متکلمین نشده‌اند؛ بلکه از آنجا که عالم نضج و رشد فلسفه اسلامی، عالم اسلامی است و روح زمانه، روح اسلام است، فلسفه‌ای که در این عالم و در ذیل این روح ببالد، ناگزیر به بسط و تحکیم همان عالم مدد می‌رساند و صرف این مدرساندن، آن را از

متدولوژی فلسفه خارج نمی‌کند.^۸ مؤید این نظریه، نتایجی است که گاه یک فیلسوف اسلامی بدانها رسیده و معتقد شده است؛ در حالی که مخالف با اسلام می‌باشد؛ به عنوان مثال، می‌توان به برخی از نتایج فلسفی زکریای رازی اشاره کرد که مخالف صریح عقاید اسلامی است.^۹ توجه به این قضیه، مهم است که بدانیم هر علمی، درون یک منظومه منسجم معرفتی، ناگزیر در هماهنگی با دیگر علوم این منظومه رشد می‌کند و «هماهنگی» غیر از «هم‌جنسی» است. فلسفه اسلامی، درون منظومه معارف اسلامی در هماهنگی با کلام اسلامی رشد کرده، اما هرگز هم‌جنس آن نشده است. تلاش دکتر طباطبایی برای وارد کردن همان نوع عقلانیت یونانی به عالم اسلامی، باعث می‌شود تا دیگر علوم ناشی از فلسفه نیز ناگزیر خود را با همان عقلانیت یونانی هماهنگ کنند. سیستم و منظومه معرفت ایرانی - اسلامی اگر بخواهد به صورت منسجم عمل کند، ناگزیر می‌شود تا اجزای خود را در هماهنگی با یکدیگر تنظیم کند. مسلماً محور این هماهنگی، علم فلسفه است که مادر علوم، تلقی می‌شود. حال اگر این فلسفه، همان فلسفه یونانی باشد، در این صورت، هماهنگی‌های لاحق نیز با همین فلسفه و عقلانیت صورت می‌گیرد.^{۱۰} در این صورت، نظریه دکتر طباطبایی که حداقل به ظاهر وانمود می‌کند دغدغه سنت ایرانی - اسلامی و نه یونانی را دارد، عملاً به بسط فلسفه و عقلانیت یونانی و نه اسلامی می‌انجامد. برخلاف نظریه دکتر طباطبایی، معتقدیم که عالم اسلامی، علی‌رغم عالم غرب جدید که بر بنیاد «فلسفه» جدید شکل گرفته، بر بنیاد «وحی» استوار گشته است.

به نظر می‌رسد عصبانیت و نگرانی دکتر طباطبایی نیز از همین جا ناشی می‌شود که مادام که در عالم ایرانی - اسلامی، وحی، محور تنظیم مناسبات و حتی مناسبات عقلی قرار بگیرد، ورود اندیشه تجدد و نشستن آن بر جان سنت اسلامی غیر ممکن خواهد بود. از آنجا که تحلیل‌های دکتر طباطبایی، مبتنی بر نظریه تکامل خطی تاریخ است و تاریخ از نظر وی، یعنی تاریخ غرب. وی در ارزیابی هر مرحله از تاریخ اسلام، تلاش کرده تا آن را با ملاک‌های همان مرحله از تاریخ غرب بسنجد. همچنین از آنجا که غرب جدید بر شاخ فلسفه جدید استوار است، دکتر طباطبایی تلاش کرده تا چنین القا کند که پرسش‌های اساسی تاریخ معاصر ما نیز ضرورتاً پرسش‌هایی فلسفی هستند. این در حالی است که اگر جوهر عالم اسلامی را نه فلسفه و بلکه وحی بدانیم، نباید انتظار

داشته باشیم که پرسش اساسی در تاریخ معاصر ما ضرورتاً از جنس پرسش فلسفی باشد و چرا نتوانیم ادعا کنیم که پرسش اساسی در تاریخ معاصر ما در حوزه فقه سیاسی - که در تاریخ اسلامی، جانشین حکمت عملی یونانی شده است - و از قضا، مسأله ولایت فقیه به مثابه محوری‌ترین مسأله این حوزه، در تاریخ معاصر ما سیری تکاملی از اجمال به تفصیل و از «تئوری» به «نظام» داشته و دیری است که به عنوان محوری‌ترین مسأله فقه سیاسی ما مطرح شده است.

۶. دکتر طباطبایی، حتی آن بخش از تاریخ ایران را که مقارن با عصر ماقبل تجدد می‌باشد، با عینک تجدد مورد تحلیل قرار داده است. به عبارت دیگر، دکتر طباطبایی تمامی اندیشه اسلامی را در ذیل دوگانه سنت - تجدد، تحلیل می‌کند؛ دوگانه‌ای که در آن سوی تجدد بی‌هیچ دلیل و مرجحی نسبت به سنت، اصل پنداشته شده است. این در حالی است که سنت، حداقل در تلقی اسلامی‌اش به حقایق ازلی، ابدی و سرمدی موجود در عالم علوی اطلاق می‌شود که در وجه مُنزَلش در عالم سفلی در قالب مناسکی که می‌توانند متغیر باشند، تجلی می‌یابد و تجدد، حداقل در تلقی غربی‌اش، نظر به اطلاق و اعتبار نسبت در آن، به پدیدارهایی اطلاق می‌شود که وجه حقیقت آنها واقعیت آنها می‌باشد؛ واقعیتی که عین تغییر و تحول است. در این صورت، حتی اگر بپذیریم که باید تاریخ اندیشه در عالم اسلام را در ذیل دوگانه سنت - تجدد فهم کرد، منطقاً امور بالذات متغیر را باید در ذیل امور بالذات ثابت، تفسیر کرد و نه برعکس. دکتر طباطبایی به‌طور مکرر از عدم درک الزامات تجدد توسط سنت سخن رانده، اما هرگز از عقلانیت تجدد و الزامات آن پرسش نکرده است؛ گو اینکه عقلانیت الزامات تجدد، امری مفروض بوده و سنت اسلامی برای بقای خود ناگزیر از هماهنگی با آن می‌باشد!

۷. دکتر طباطبایی به‌رغم اینکه از تطبیق تحولات تاریخ اندیشه در اروپا بر تاریخ اندیشه در اسلام به‌طور مکرر پرهیز داده، خود، در محوری‌ترین ادعای تئوری‌اش که به مسأله انحطاط و زوال اندیشه در تاریخ اسلام مربوط می‌شود، در این دام افتاده است. وی تلاش می‌کند تا قصه گسست در سنت در عالم اسلام را درست با همان شیوه و فرایندی که در غرب اتفاق افتاده تبیین کند. از نظر وی، تدوین نظریه انحطاط در فرهنگ غربی، نشانه انحطاط آن نیست، بلکه نشانه خلاقیتش است. غربی‌ها چون نظریه انحطاط داشتند (یعنی

به انحطاطشان می‌اندیشیدند) به گسست از «سنت» شان رسیدند و عامل پیشرفت آنها نیز در گسست از این سنت می‌باشد. این در حالی است که در اسلام به این دلیل که نظریه انحطاط نداریم (یعنی در انحطاط خود نیندیشیده‌ایم)، هیچ‌گاه به گسست از سنت‌مان هم نمی‌رسیم و درست به همین دلیل هم، پیشرفت و ترقی نمی‌کنیم! به نظر می‌رسد، آنچه دکتر طباطبایی را مضطرب و عصبانی می‌کند، این است که در عصر جمهوری اسلامی، نه تنها گسست از سنت ایجاد نشده، بلکه پیوند با آن مستحکم‌تر نیز شده است.^{۱۱} به عبارت دیگر، غربی‌ها با نظریه انحطاط، گسست را دیده‌اند، اما دکتر طباطبایی نمی‌خواهد با نظریه انحطاط، گسست را ببیند، بلکه می‌خواهد آن را «ایجاد» کند و این یعنی همان ایدئولوژی گرای؛ چیزی که ایشان وجودش را در اندیشه‌های جلال آل احمد و دکتر شریعتی و... یک عامل انحراف شناسایی کرده است.

به نظر می‌رسد - به‌رغم ادعای دکتر طباطبایی در درست‌شناختن ماهیت سنت و تجدد و گلايه‌مندی مکرر وی از دیگر اندیشمندان اسلامی به دلیل عدم شناخت درستشان از این دو - درک نادرست دکتر طباطبایی از ماهیت سنت و تجدد، وی را به تحلیل غلط از نسبت انحطاط و گسست از آنها کشانده است. اساساً سنت اسلامی ماهیتی پیوسته دارد؛ به‌گونه‌ای که پیوستگی، خصیصه ذاتی آن می‌باشد. این در حالی است که تجدد، عین گسستگی و تفکیک است و به همین علت هم، عین سکولاریسم است (جوهر مشترک همه‌واژه‌هایی که از ریشه Seculer گرفته شده، «تفکیک و جدایی» می‌باشد). معنای این سخن آن است که سنت در تمام مراتب خود، گسسته و به صورت اجزای منفک از هم ملاحظه نمی‌شود و باید آن را در مراتب مختلفش به شکل تشکیکی فهم کرد. این در حالی است که تجدد، قابلیت تقسیم به اجزای خردترش را دارد و مراتب دانی آن، وجه مشککی از مراتب عالی آن نیست و می‌توان آن را به شکلی تقسیمی فهم کرد. از این‌رو، گسست از تجدد، منطقاً امکان‌پذیر است، این در حالی است که گسست و تفکیک در سنت امکان ندارد. البته «گسست در سنت» با «گسست از سنت» متفاوت است و می‌توان به گسست از سنت قائل شد. اما مدعای دکتر طباطبایی گسست در سنت است، نه از سنت. نظام ارزشی تجدد، مبتنی بر دوگانه‌ها و چندگانه‌هایی است که کاملاً منفک و جدا از هم فرض شده‌اند: عالم مثل و زمین

افلاطونی، شهر خدا و شهر زمین آگوستینی، جوهر و امتداد دکارتی، فنومن و نومن کانتی و... همگی نهایتاً به یک پلورالیسم و نظام چندگانه ختم می‌شود.

۸. دکتر طباطبایی، تمامی تحولات دو سده اخیر ایران را با مفهوم کلیدی «دوره گذار از سنت به تجدد» تحلیل می‌کند. به عبارت دیگر، از نظر دکتر طباطبایی خط حرکت تاریخی عنصر ایرانی به شکل یک‌سویه و لاجرم از جانب سنت به تجدد کشیده شده است. البته دکتر طباطبایی در این اندیشه تنها نیست، بلکه اکثریت قریب به اتفاق روشنفکران نیز همین باور را دارند^{۱۲} و اساساً از همین‌روست که دوگانه مهم تحولات تاریخ معاصر ایران را دوگانه سنت - تجدد دیده‌اند تا به دنبال آن بتوانند ادعا کنند که خط سیر حرکت عنصر ایرانی از جانب سنت به تجدد بوده است.^{۱۳} این در حالی است که تحولات دو سده اخیر ایران را از آن حیث که مربوط به غرب می‌شود، می‌توان و بلکه باید با مفهوم کلیدی «دوره ورود تجدد به ساحت سنت» تحلیل کرد و مشکلات و سختی‌های دو سده اخیر آن را نیز ناشی از مقاومت سنت در برابر ورود این میهمان ناخوانده دانست. تفاوت این دو عبارت در این است که در تلقی نخست، سنت به سوی تجدد و در تلقی دوم، تجدد به سوی سنت حرکت می‌کند. حرکت سنت به سوی تجدد، نشان از خالی شدن سنت و حرکت تجدد به سوی سنت، نشان از خالی شدن تجدد دارد. این در حالی است که مستشرقان و به تبع آنها روشنفکران وابسته به غرب، صورت مسأله را به گونه‌ای تغییر داده‌اند که انگار این سنت است که به دامان تجدد پناه برده است. دکتر طباطبایی در صورتی سنت را راهبر و راهگشا می‌داند که بتواند در هر عصری خود را به صورت کاملاً یک‌سویه با مناسبات همان عصر تطبیق دهد. چنین تصویری از سنت، با ثبات آن ناسازگار بوده و آن را همواره تابع عصر و زمانه می‌کند و اندیشه‌ای که همواره تابع باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند راهبر باشد.

۹. دکتر طباطبایی، تنها راه مواجهه با سنت را نقادی سنت می‌داند و منظورش از نقادی نیز، تجدید نظر در مبانی و شالوده‌های سنت است. این در حالی است که سنت‌ها به شکل پیشینی عقلانیت، حضور خود را ثابت می‌کنند و مادام که عقلانیت یک سنت، تمام‌شده تلقی شود، دلیلی برای پرسش از آن وجود ندارد. علاوه بر این، پرسش از یک سنت در ساحت مبانی و مبادی، ضرورتاً پاسخی غیر و بیرون از محدوده آن را در پی

ندارد. به عبارت دیگر، این گونه نیست که هرگونه پرسش از سنت در ساحت مبانی و مبادی باید پاسخی غیر از آنچه تا کنون سنت پنداشته می شده است، داشته باشد. اما دکتر طباطبایی، ظاهراً تنها زمانی پاسخ‌های سنت به پرسش‌های بنیادین از آن را قبول می کند که سنت به نفی خود پردازد! به نظر می رسد، وی از این نکته غفلت یا تغافل دارد که اساساً پرسش از امور، نوعاً مسبوق به تردید در وجهی از وجوه آن می باشد؛ به عنوان مثال، سنت، مادام که در حال نشاط و رشد باشد، مورد پرسش قرار نمی گیرد.

به نظر می رسد، این نظریه آقای طباطبایی - که ایرانیان پیوسته، تنها در شرایط استثنایی و بحرانی به اندیشیدن جدی روی آورده اند - از نظریه بحران «اسپریگنز» گرفته شده باشد. اسپریگنز معتقد است: متون کلاسیک باید برخلاف معمول که مباحث خود را از سوالات ثابت و دائمی (مثل چه کسی باید حکومت کند؟ چگونه باید حکومت کرد؟ و...) شروع می کنند، باید نقطه شروع مباحث نظری خود را از مسائل عینی (زندگی عادی) اتخاذ کنند. در فهم نظریه‌های سیاسی نیز، نخستین کار باید این باشد که بدانیم نظریه پرداز (مثلاً افلاطون) از طریق چه مسأله‌ای ذهنش معطوف به نظریه پردازی شده است. نخستین جایی که برای یک نظریه پرداز، مسأله‌ای ایجاد می شود، جایی است که با یک بحران و آشفتگی عملی مواجه می شود. بر همین اساس، می توان نتیجه گرفت در جامعه‌ای که نظریه پردازی چندان رونق ندارد، آن جامعه، جامعه خوش و غیر بحران زده‌ای است و بر عکس، در جوامعی که نظریه پردازی رونق دارد، آن جامعه، جامعه بحران زده است (اسپریگنز، ۱۳۷۰، ص ۴۳). با همه شواهدی که اسپریگنز برای نظریه خود اقامه می کند، نظریه وی به دلایل ذیل مخدوش می باشد: اول اینکه اساساً این گونه نیست که نظریه‌ها همواره از بحران‌ها تغذیه شوند، هرچند بحران‌ها به راحتی می توانند الهام بخش نظریه‌ها شوند، اما این بدان معنا نیست که هر جا نظریه‌ای باشد، مسبوق به بحرانی است. دوم اینکه اساساً بسیاری از مطالعات و تحقیقات، تک مسأله‌ای نیستند، نه بدین معنا که چند مسأله در طول یکدیگر قرار داشته باشند و نهایتاً همه آنها به یکی بازگردند، بلکه بدین معنا که برخی مطالعات و تحقیقات، چندمنظوره هستند و مسأله‌های هم عرضی می توانند داشته باشند که ضرورتاً لازم هم نیست که همدیگر را پشتیبانی کنند و چه بسا ممکن است برخی از آنها در تضاد با برخی دیگر باشند. سوم

اینکه برخلاف آنچه پنداشته می‌شود، می‌توان جامعه‌ای را در نظر گرفت که بدون بحران است و حتی در یک رشد نسبی و ثابتی از کمال هم قرار دارد. در چنین جامعه‌ای نیز می‌توان فیلسوفی را در نظر گرفت که بدون اینکه احساس هرگونه بحرانی بکند، طرحی برای جهش کمال جامعه‌اش ارائه کند. چهارم اینکه اساساً در بسیاری از موارد، این عالمان نیستند که آگاهانه طرح و نظریه می‌دهند، بلکه نتیجه یک علم، تحقق یک نظم می‌باشد. با احتساب این ملاحظات، باید گفت که یکی دیگر از ارکان تئوری بحران دکتر طباطبایی، به دلیل ابتدای بر نظریه بحران اسپریگنز، مورد خدشه قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

دکتر طباطبایی با نقد سنت اسلامی - هرچند هیچ‌گاه تصریح نکرده، اما به نظر می‌رسد - در صدد نقد مهم‌ترین منابع و مبانی انقلاب اسلامی است. این در حالی است که سنتی که وی به نقد آن نشسته با سنتی که منبع و مبنای انقلاب اسلامی است، از جهات متعددی متفاوت است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. دکتر طباطبایی، سنت را حذف نمی‌کند، اما آن را در خدمت مدرنیته به‌کار می‌گیرد. وی به تعامل مسالمت‌آمیز سنت و مدرنیته معتقد است، اما چنین تعاملی از نظر وی در صورتی محقق می‌شود که به هنگام تعارض میان این دو، سنت همواره از مدعیاتش به نفع مدرنیته دست بردارد. نویسنده همواره با حسرت به دنبال پاسخی درخور برای این پرسش می‌گردد که چرا ما نتوانسته‌ایم مدرنیته را شایسته بشناسیم و مدرن شویم؟! او هرگز از فقدان درک درست سنت و تحقق آیین‌های آن پرسش نمی‌کند؛ چرا که آنچه برای وی مهم می‌باشد، مدرنیته است، نه سنت.

۲. دکتر طباطبایی با قرارگرفتن در پایگاه مدرنیته، می‌خواهد سنت را نیز داشته باشد. چنین سنتی، بیش از آنکه سنت باشد، جزئی از مدرنیته است. در حقیقت، وی تلاش می‌کند تا ساحت مدرنیته را تا عمق سنت گسترش دهد. بر این اساس، حفظ عناصری از سنت، نه تنها به معنای حفظ سنت نخواهد بود، بلکه به معنای تبدیل سنت به مدرنیته خواهد بود. به عبارت دیگر، سنتی که دکتر طباطبایی از آن دفاع می‌کند، به نحو به ظاهر پارادوکسیکالی، «سنت مدرنیته» است؛ در حالی که سنت مدرنیته، عنصر قوام‌بخش خود

مدرنیته است، نه اینکه قسیم آن باشد.

۳. سنتی که دکتر طباطبایی از آن در کنار و بلکه در دل مدرنیته یاد می‌کند، «سنت بما هو سنت» نیست؛ بلکه سنت، به عنوان عنصری کارآمد برای پیشبرد اهداف مدرنیته است. به عبارت دیگر، نگاه طباطبایی به سنت، نگاه حقیقی نیست؛ بلکه نگاهی پراگماتیک بدان است و این امر ضرورتاً به معنای حضور پیشینی سنت در نظریه وی نمی‌باشد؛ بلکه بدین معنا است که وی نتوانسته در عمل، سنت و کارآمدی آن را نادیده بگیرد. از همین رو، ناگزیر از پذیرش حضور آن می‌باشد، اما حضوری در خدمت مدرنیته.

یادداشت‌ها

۱. دیگر روشنفکران ایرانی نیز که پرسش از عقب‌ماندگی ایرانیان را مطرح کرده‌اند، نوعاً مسأله اصلی‌شان را از غرب و تجدد گرفته‌اند و مثل دکتر طباطبایی به دنبال یافتن پاسخی برای راز عدم توفیق تجدد غربی برای ورود به هسته سنت شیعی ایرانی بوده‌اند؛ به عنوان مثال، ر.ک: کاظم علمداری، *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت و حسن قاضی مرادی، تأملی بر عقب‌ماندگی ما*.
۲. دکتر طباطبایی در برخی از نوشته‌هایش به این نکته تصریح کرده است: «راهی جز چنگ‌زدن به دستگاه مفاهیم غربی نیست؛ زیرا بدون مفاهیم غربی، حتی سنتی‌ترین گروه‌های فرهنگی جامعه ایرانی نمی‌توانند سخنی بگویند». اگرچه وی، حتی در همین نوشته نیز تذکر می‌دهد که: «در این یاری‌جستن از دستگاه مفاهیم غربی باید محتاط و مبتکر بود؛ یعنی نمی‌توان آن مفاهیم را به‌گونه‌ای که هستند در مورد مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به کار برد بلکه باید مانند صنعتگری چیره‌دست، در آنها تصرف کرد و آنگاه با توجه به موادی که در اختیار داریم، آن ابزارها را به کار گرفت» (طباطبایی، *نظریه حکومت قانون در ایران*، ص ۳۵).
۳. برای اطلاع تفصیلی از نمونه اقدامات روشنفکران مبلغ تجدد، به مجموعه کتاب‌های «روشنفکران وابسته» منتشر شده در مؤسسه فرهنگی قدر ولایت رجوع کنید.
۴. در سال‌های اخیر، از جانب برخی از روشنفکران تلاش شده تا این دیدگاه را ثابت کنند که سنت حاکم بر جریان اجتهادی مشروطه‌خواه نجف، عین تجدد بوده است؛ به عنوان مثال، می‌توان به این منبع اشاره کرد: (محسن دریابیگی، *آخوند خراسانی*، ۱۳۸۶).
۵. پرسش‌های استفهامی بیشتر در موضع حیرت و اعجاب و به منظور درک بیشتر موضوع پیش رو و پرسش‌های استنکاری، همواره از موضع انکار نتایج یک موضوع شکل می‌گیرند.
۶. فقه شیعه که متکفل مدیریت رفتار شیعیان در عالم اسلام بوده است، در مراحل نخستین خود

از آغاز غیبت امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف» تا آغاز صفویه) توانسته تا «گزاره‌هایی سیاسی» و در مرحله دوم خود (از صفویه تا انقلاب اسلامی) «تئوری سیاسی» و نهایتاً در مرحله سومش (در عصر جمهوری اسلامی) «نظام سیاسی» تولید کند. نگاه تاریخی به فقه سیاسی شیعه، مسلماً بیانگر نوعی تطور استکمالی در آن می‌باشد.

۷. در حالی که دکتر طباطبایی فیلسوفان اسلامی را متهم به اتخاذ روش متکلمانه می‌کند، خود وی در معرض این اتهام است. یکی از نویسندگان معاصر در خصوص رویکردهای کلامی وی می‌نویسد: اگرچه نویسنده، داعیه دفاع از فلسفه و عقل را دارد، ولی خود، روشی کاملاً متکلمانه در پیش گرفته است. اصرار بر پیش‌فرض‌ها و تلاش برای اثبات ذهنیت‌های از قبل سامان یافته از یک سو و رویارویی با نوشتارها و گفتارهای فیلسوفان مسلمان و واقعیات خلاف آن پیش‌فرض‌ها از سوی دیگر، نویسنده را وادار کرده تا در سراسر کارش به آشفتگی‌نویسی و تناقض صدر و ذیل تن دهد. علاقه‌مندی به تحمیل ایده جدایی دین از سیاست به نظر متفکران اسلامی از جمله ابن‌سینا و عامری، اشتیاق به غیر الهی کردن فلاسفه از افلاطون و ارسطو تا امامت ابن‌جهانی مسکویه، باور به نسبیت اخلاقی و نفی حسن و قبح عقلی و محک‌زدن نظریه‌ها و رد آنها با این معیار از جمله نظریه‌های خواجه‌نصیر و مشابهت‌سازی‌های بی‌پایه و دلیل برای متفکران، بدون توجه به نوع اندیشه و بستر فکری و زمینه و علاقه‌مندی تحقیقاتی آنان از جمله دوانی و فارابی، از مواردی است که جملگی مشکله تحمیل پیش‌فرض‌ها و اتخاذ روش‌های متکلمانه در روند مباحث را بیشتر نمایان می‌سازند (سیدمحمدناصر تقوی، دوام اندیشه سیاسی در ایران، ص ۳۰۵).

۸. برای اطلاع از نقد تفصیلی کلامی بودن فلسفه و فیلسوفان اسلامی، ر.ک: غلام‌حسین دینانی (گفت‌وگو)، «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی»، فصل‌نامه نقد و نظر، س ۱۱، ش ۴۲-۴۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۵)، ص ۱۳، ۱۲ و ۲۰.

۹. برای اطلاع تفصیلی از دیدگاه‌های غیر و ضد اسلامی زکریای رازی، ر.ک: پرویز سپیتمان (اذکائی)، حکیم رازی، ۱۳۸۴).

۱۰. نگرش سیستمی به منظومه معارف غرب و منظومه معارف اسلامی ما را به چنین نتیجه‌ای رهنمون می‌سازد. در سیستم‌ها محور هماهنگ‌کننده لازم و بلکه ضروری است. البته اگر نگاه به معارف غرب و اسلام به صورت بخشی و نه سیستمی صورت بگیرد، پرسش از عنصر محوری هماهنگ‌کننده، پرسشی لغو خواهد بود.

۱۱. مشکل اینجاست که دکتر طباطبایی، تاریخ اندیشه در ایران را از اساس، گسسته می‌بیند. در این جمله ایشان توجه کنید: «تحول اندیشه در اروپا از مجرای گسست در تداوم صورت گرفت؛ در

حالی که در ایران این تحول را باید با مفهوم تداوم در گسست توضیح داد» (سیدجواد طباطبایی، *تأملی درباره ایران*، ص ۴۵). مفهوم تداوم در گسست؛ یعنی اینکه از ابتدا، بنای اندیشه در ایران، گسست بوده و مشکل ما هم این بوده که این گسست را تداوم بخشیده‌ایم!

۱۲. به عنوان مثال، سعید حجاریان در کتاب «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری»، حضرت امام علیه السلام و به تبع آن تئوری ولایت فقیه و انقلاب اسلامی را در شرایط گذار از سنت به تجدد تحلیل می‌کند. ر.ک: سعید حجاریان، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، ص ۱۱۹-۹۲؛ جهانگیر صالح‌پور، «امام خمینی فقیه دوران گذار؛ از فقه جوهری تا فقه المصلحه»، *ماهنامه کیان*، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸)، ص ۳۷-۲۶.

۱۳. البته برخی از روشنفکران به ضعف این دوگانه سنت - تجدد و دیگر دوگانه‌های زاینده از آن پی برده و به‌رغم اینکه تلاش کرده‌اند تا از نتایج ضعیف این دوگانه دوری گزینند با طرح «سه‌گانه سنت‌گرایی، تجددخواهی و اصلاح‌طلبی!» از چاله به چاه افتاده‌اند؛ به‌عنوان مثال، ر.ک: مسعود پدرام، *روشنفکران دینی و مدرنیته*، ص ۲۱-۲۰.

منابع و مأخذ

۱. اسپریگنز، توماس، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه، ۱۳۷۰.
۲. امجد، محمد، *عصری‌سازی اندیشه دینی*، ترجمه عبدالمجید شرفی، تهران: ناقد، ۱۳۸۲.
۳. پدرام، مسعود، *روشنفکران دینی و مدرنیته*، تهران: گام نو، ۱۳۸۲.
۴. تقوی، سیدمحمدناصر، *دوام اندیشه سیاسی در ایران*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۵. جمعی از نویسندگان، *بنیادهای معرفت‌شناسی در غرب و تشیع*، تهران: مرکز پژوهش و اسناد ریاست جمهوری و مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح، ۱۳۸۷.
۶. حجاریان، سعید، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، تهران: طرح نو، چ ۲، ۱۳۸۰.
۷. داوری اردکانی، رضا، *رساله در باب سنت و تجدد*، تهران: ساقی، ۱۳۸۴.
۸. -----، *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳، ۱۳۷۹.
۹. دریایی، محسن، *آخوند خراسانی*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۶.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی، *معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
۱۱. سپیتمان (اذکائی)، پرویز، *حکیم رازی*، تهران: طرح نو، چ ۲، ۱۳۸۴.

۱۲. صالح پور، جهانگیر، «امام خمینی؛ فقیه دوران گذار؛ از فقه جواهری تا فقه المصلحة»، ماهنامه کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸).
۱۳. طباطبایی، سید جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، چ ۲، ۱۳۷۹.
۱۴. -----، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر، چ ۳، ۱۳۸۲.
۱۵. -----، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، چ ۷، ۱۳۸۳(الف).
۱۶. -----، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: باز، چ ۴، ۱۳۸۳(ب).
۱۷. -----، «تأملی درباره ایران»، فصلنامه ناقد، س ۱، ش ۲ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۸۳(ج)).
۱۸. -----، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تبریز: ستوده، ۱۳۸۵.
۱۹. -----، نظریه حکومت قانون در ایران (تأملی درباره ایران، ج ۲، ب ۲)، تبریز: ستوده، ۱۳۸۶.
۲۰. علمداری، کاظم، چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت، تهران: توسعه، چ ۱۴، ۱۳۸۵.
۲۱. قاسمی پویا، اقبال، مدارس جدید در دوره قاجاریه؛ بانیان و پیشروان، تهران: پویا، ۱۳۷۷.
۲۲. قاضی مرادی، حسن، تأملی بر عقب ماندگی ما، تهران: اختران، چ ۲، ۱۳۸۳.
۲۳. مجتهدی، کریم، مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۲۴. میرباقری، سیدمحمد مهدی، نظام فکری، قم: فجر ولایت، چ ۴، ۱۳۸۷.
۲۵. ناظم‌الدوله، میرزا ملکم خان، رساله‌ها، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
۲۶. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.