

پژوهشی در خصوص مفهوم «سنت» در اندیشه جواد طباطبایی

احمد خالقی دامغانی^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

محمدعلی هوشین

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۲۶ - تاریخ تصویب: ۹۴/۱۲/۱۰)

چکیده

درک اندیشه‌های سید جواد طباطبایی بدون در نظر گرفتن مفهوم «سنت» امکان‌پذیر نیست. «سنت» از نظر طباطبایی «آگاهی» انسان ایرانی است و بدون «سنت» اندیشیدن امکان‌پذیر نیست. با تصلب و زوال «سنت»، ایدئولوژی جای اندیشیدن را می‌گیرد و تنها با «اتخاذ موضع جدید آگاهی» می‌توان به زوال اندیشه پی برد و تصلب «سنت» را برطرف کرد.

واژگان کلیدی

آگاهی ملی، انحطاط، تجدد، سنت، طباطبایی.

مقدمه

در این پژوهش برآنیم که بدین پرسش پاسخ دهیم که مفهوم «سنت» ایرانی در اندیشه جواد طباطبایی براساس چه رویکرد نظری در اندیشه غربی طرح می‌شود و چه تحولی در کاربست آن در تاریخ ایران ایجاد می‌شود. این پرسش از آن‌رو اهمیت دارد که مفهوم «سنت» در تداول تاریخ اندیشه، مفهومی غربی و ترجمه Tradition است. به عبارت دیگر، اگر از مفهوم سنت در اصول فقه اسلامی به عنوان سیره پیامبر و امامان شیعه بگذریم، در فرهنگ ایرانی نظریه‌ای برای تبیین و تفسیح چستی «سنت» نمی‌یابیم.

«سنت» از منظر طباطبایی «خودآگاهی» انسان ایرانی است. انسان ایرانی با «آگاهی» از خود و «دیگری»، تداوم «خود» را در تاریخ امکان‌پذیر می‌سازد. از این‌رو «تداوم» تاریخی تنها در پیوند با «سنت» امکان‌پذیر است.

در این پژوهش کوشش بر این است تا به یاری چارچوب نظری «آگاهی» هگل، مفهوم «سنت» ایرانی از منظر سید جواد طباطبایی بررسی و این فرضیه طرح شود که شکل‌گیری مفهوم «سنت» در اندیشه و آثار جواد طباطبایی به واسطه «تصرف» در امکان نظری فلسفه «آگاهی» در اندیشه غربی با توجه به الزامات تداوم تاریخی ایران صورت پذیرفته است.

از منظر پژوهش حاضر، طباطبایی پیش شرط تدوین نظریه‌ای برای «سنت» ایرانی را آگاهی یافتن به سیر «آگاهی» ملی می‌داند، زیرا «آگاهی»، امکان نظری فهم مقوله «تداوم» تاریخی است. تداوم تاریخی یک قوم در تاریخ بدون اندیشیدن و آگاهی داشتن از شیوه اندیشیدن خود در تمایز با دیگری امکان‌پذیر نیست. بر این اساس می‌کوشیم به یاری چارچوب نظری «آگاهی»، بنیاد فلسفی مقوله «تداوم» تاریخی را طرح کنیم و از این منظر پرتوی بر مفهوم «سنت» در اندیشه طباطبایی بیفکنیم؛ «سنتی» که فرآورده «آگاهی» انسان ایرانی به خود در سیر تاریخی است.

چارچوب نظری آگاهی

اتخاذ موضع «آگاهی» هگلی، موضعی فلسفی است. در این موضع فلسفی «واقعیت»^۲ به مثابه «سوژه»^۳ فهمیده می‌شود و شکافی میان «هستی» و «اندیشه» وجود ندارد.

۱. شایان ذکر است که سید حسین نصر نیز به عنوان سرآمد «سنت‌گرایی»، «سنت» را در تداول غربی، به مثابه امر قدسی تعریف می‌کند. در حالی که اگر «سنت» را «فرادهش» آنچه از گذشته به ما رسیده است بدانیم، باز نمی‌توانیم آن را صرفاً امر قدسی تصور کنیم. وی در «معرفت و امر قدسی» می‌نویسد: «سنت به معنای حقایق دارای خاستگاه قدسی و منشأ وحیانی است با تفاوت‌های ظریفی که در سنت‌های گوناگون درباره آن هست، همه این سنت‌ها متفق‌القول‌اند. در اینکه سنت به معنای حقایقی است که سرچشمه‌اش از قلمرو معنوی، از خدا، و به زبان مابعدالطبیعی، از حقیقتی نهایی است که در هر تمدن دینی-تاریخی، جزئیات و نحوه انتقال ویژه‌ای داشته است» (نصر، ۱۳۸۳: ۲۵۹).

2. Object

3. Subject

میراث اندیشه نوآیین دکارت جدایی «سوژه» و «ابژه»^۱ بود. لایب‌نیتس و اسپینوزا بر وجه «ایده‌آلیستی»، لاک، بارکلی و هیوم نیز بر وجه تجربه‌گرایانه اندیشه دکارت متمرکز شدند (کورنر، ۱۳۷۶: ۲۷).

با نقادی هیوم بحرانی در معرفت‌شناسی جدید ایجاد شد، به‌گونه‌ای که شکاکیت حاصل از آن، حصول هر گونه معرفت را از آدمی سلب کرد. در چنین شرایط بغرنجی کانت ظهور می‌کند. برای او نیز نسبت «سوژه» و «ابژه» مسئله است. نقطه‌ای که کانت از آن عزیمت می‌کند، ایستادن در موضع صرف عقل‌گرایان یا تجربه‌باوران نیست؛ وی با اعلام اینکه هیوم او را از «چرت جزمیت» بیدار کرد، مبنای تجربی معرفت را پذیرفت، اما درصدد برآمد تا بن‌بست آن را از میان بردارد.

خلاقیت کانت در بحث از رابطه «هستی» و «اندیشه» طرح مقولات «استعلایی» است، یعنی عاملی در تجربه که بدون آن حصول تجربه امکان‌پذیر نیست. از نظر کانت معرفت، برآمده از مطابقت ایده‌های ناشی از حواس با مقولات استعلایی است. به عبارت دیگر، مسئله مطابقت ذهن با جهان نیست، بلکه مطابقت جهان با مقولات ذهن است که از آن به «انقلاب کپرنیکی» تعبیر شده است. در نتیجه علم انسان تنها در محدوده جهان «پدیدارها» است و از شناخت «شیء فی‌نفسه» عاجز است (کورنر، ۱۳۷۶: ۵۹-۵۶). علم به پدیدارها بدین معناست که انسان تنها در قالب مقولاتی مانند زمان، مکان و علیت ... می‌تواند جهان را درک کند. بنابراین نوآوری کانت در این است که نه «ذهن» و نه «عین» را سرچشمه معرفت بشر تلقی می‌کند. انسان عالم تجربه را می‌شناسد، به این علت که خود او آن را ساخته است. ساخت جهان در ذهن شناسنده البته دلخواهی نیست، بلکه از قواعدی تبعیت می‌کند که ساختار شناختی بشر را تشکیل می‌دهد. به علت اینکه شناخت نزد همگان یکسان است، عینیت حاصل از آن دارای اعتبار خواهد بود.

شکاف و جدایی بین حس و فهم، عقل عملی و عقل محض، پدیدار و شیء فی‌نفسه، بر جمعی از فلاسفه بعد از کانت گران آمد. برخی هدف خود را کنار گذاشتن مفهوم «شیء فی‌نفسه» قرار دادند. از جمله ایشان فیشته بود که هگل در رساله «تفاوت سیستم‌های فلسفی فیشته و شلینگ»، وی را به دلیل این کوشش تحسین کرد (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۱۷۱). علت ناخرسندی از مفهوم مذکور در این بود که هر نظریه‌ای که چیزی را ناشناخته قلمداد کند، ذاتاً متناقض و باطل است. مفهوم «شیء فی‌نفسه» مستلزم تناقض است، زیرا اولاً شیء فی‌نفسه ممکن نیست «علت» واقع شود تا «پدیدار» معلول آن باشد، و در ثانی، نمی‌تواند «وجود» داشته باشد، زیرا مقولاتی مانند «علیت» مطابق گفته کانت فقط در عالم پدیدارها صدق می‌کنند. اگر پذیرفته

شود که «شیء فی نفسه» وجود دارد، ناگزیر باید قبول شود در همین حد از آن شناخت وجود دارد و دیگر نباید گفته شود «ناشناختنی» است. در نتیجه باید به این نتیجه تن در داد که هم صورت تجربه (مقولات زمان و مکان ...) و هم ماده آن (که کانت معتقد بود معلول شیء فی نفسه است)، محصول ذهن انسان است. در نتیجه باید پذیرفت که هر عینی در کائنات محصول تعقل انسان است. پیامد چنین اندیشه‌ای قابل شناخت دانستن همه چیز خواهد بود (کورنر، ۱۳۶۷: ۶۸).

هگل تقابلی را که کانت میان «سوژه» و «ابژه» برقرار کرده بود پذیرفت، اما زیر بار آن نرفت که «سوژه» را بدون تکیه‌گاه در برابر تجربه حاصل از تنوع و تکثر داده‌های حسی رها کند. کانت «سوژه» را در عالم پدیدارها رها کرده بود. درحالی که هگل به دنبال آن بود که «سوژه» به شناخت مطلق (شیء فی نفسه) می‌رسد، زیرا فرض نگرش انتقادی به عنوان تعیین حدود قوای شناختی انسان را فرضی اشتباه می‌دانست که وسیله‌ای برای سنجش اعتبار خود ندارد (کورنر، ۱۳۶۷: ۷۱).

هگل برای برقراری پیوند میان «اندیشه» و «هستی» در «علم منطق»^۱ و بخش منطق «دانشنامه علوم فلسفی» ساختاری کلی برای هستی در نظر می‌گیرد، ساختاری که هستی را فرایندی تلقی می‌کند که حالات گوناگون خود را درمی‌یابد. از نظر هگل رابطه «اندیشه» و «هستی» از یک منطق دیالکتیکی تبعیت می‌کند. از دیدگاه هگل نفی، هستی واقعی یک چیز را در بردارد. بخش اساسی واقعیت یک چیز، از آنچه یک چیز نیست، ساخته می‌شود (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۴۱). هر چیزی با ضد خود پیوند دارد و برای آنکه واقعاً هست باشد، باید چیزی نه آنکه هست، شود. اینکه هر چیزی با خود در تناقض است، به معنای آن است که ذات هر چیزی با حالت وجود مقررش تناقض دارد (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۴۲).

علم منطق هگل برای درهم شکستن جدایی مرسوم سوژه و ابژه با کنش متقابل هستی و نیستی آغاز می‌شود. نخستین مقوله نامتعینی که هگل پیش می‌کشد، «هستی» است. «هستی»، مقوله مشترک میان همه چیزهاست و از این رو کلی‌ترین موجود در جهان است، زیرا همه چیزها هستند. اما خود «هستی» چیزی نیست؛ و آنچه چیزی نیست، «نیستی» است (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۴۷). در این تحلیل «هستی» به «نیستی» بدل نشده، بلکه هر دو صورت یک پدیده‌اند. «ذات» هر چیز فراگذشتن از صورت مقرر و نفی آن است. بر این اساس «هستی» گونه‌ای «شدن» است. براساس منطق دیالکتیکی صورت بیرونی پدیده هرگز ملاک حقیقت محتوای آن نیست، بلکه صورت تحقق‌نیافته پدیده صرفاً صورت دیگر آن است که هنوز به ظهور نرسیده

۱. بدیهی است که در این مختصر امکان سخن گفتن از «منطق» هگل نیست و صرفاً اشاره‌ای به این نکته کفایت می‌کند که از نظر هگل تداوم یک پدیده و تحقق امکانات درونی‌اش مستلزم وجود حیثیت «شناسا» (سوژه) است.

است. به عبارت بهتر، محتوای منفی هر پدیده تنها صورت دیگر همان پدیده است. هر پدیده از طریق کیفیتی که آن را از کیفیت پدیده دیگر مجزا می‌سازد، باز شناخته می‌شود. بنابراین هر تعینی در نفس خود، یک محدودیت، و یک نفی است. از سویی دیگر، هر کیفیت تنها در ارتباط با کیفیت‌های دیگر، همان کیفیت است.

هگل با شکستن منطق سنتی، تصور «شیء فی‌نفسه» را که ورای چیزهاست، به وادی نقد می‌کشانند، چراکه ورای دگرگونی کیفیت پدیده‌ها، تنها یک چیز است که خود را حفظ می‌کند. با عبور از این بخش نخستین علم منطق، هگل وارد بخش «آموزه ذات» می‌شود. هگل توضیح می‌دهد که یک پدیده برای فهم مراحل فرایندهای گوناگون خود باید نسبتی با «خود» و «دیگری» برقرار کند. توانایی برقرار کردن چنین رابطه‌ای از ویژگی‌های «سوژه» است. از نظر هگل وحدت یک پدیده با خودش یک امر منفی است، به این معنا که نخست در رابطه با «دیگری» به نفی خود می‌پردازد و از «هستی در خود» بیرون می‌آید و برای با خود یکی شدن به نفی نفی آغازین می‌پردازد. بنابراین این وحدت «نفی نفی» است (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۵۱). وحدت یک پدیده، و یکی بودن آن با خود در خلال تضاد با دیگری، تنها به سبب «سوژه» بودن آن امکان‌پذیر است. بر این اساس «وحدت» یک پدیده به مثابه «هستی برای خود» یک اسطقس پایدار نیست، بلکه فرایندی است که طی آن هر چیزی با تناقض‌های ذاتی‌اش روبه‌رو می‌شود و خود را به مثابه نتیجه این تناقض‌ها آشکار می‌کند (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۶۲). به بیانی دیگر، وحدت هستی، یک فرایند انعکاسی^۱ است، به این معنا که یک چیز متعین (هستی در خود) در آغاز به نفی خود می‌پردازد (هستی برای دیگری) و با دگرگون شدن، دوباره به خود بازمی‌گردد (هستی برای خود). «تداوم» این فرایند «با واسطه» بر مبنای «آگاهی» از خود و دیگری صورت می‌پذیرد. هگل این رابطه «با واسطه» را در «پدیدارشناسی روح» در فصل خدایگانی و بندگی نشان می‌دهد.

مسئله سید جواد طباطبایی

مسئله سید جواد طباطبایی در آثار خود جایگاه ایران در «دوران جدید» و بحران «تجدد» در تاریخ معاصر ایران است. به عبارت دیگر، طباطبایی از موضع «اکنون» ایران در تاریخ، به گذشته می‌نگرد. چنانکه ژاک لوگوف^۲ مورخ برجسته فرانسوی نیز تأکید می‌کند، تاریخ‌نویسی بدون نگرستن از منظر زمان حال امکان‌پذیر نیست؛ گذشته و اکنون به هم پیوسته است (Le Goff, 1992: 107). وی با نقل قول از کروچه می‌نویسد: «هر تاریخی، تاریخ معاصر است»

1. Reflective

2. Le goff

(Le Goff, 1992:107). ژاک لوگوف مسئله «عینیت» در تاریخ را مورد نقد قرار می‌دهد و خاطرنشان می‌سازد که این مسئله از بحران‌های علم تاریخ است (Le Goff, 1992:111). چراکه تاریخ‌نگاری همواره بازسازی گذشته در اکنون است (Le Goff, 1992:108) و هیچ‌گاه نمی‌توان گذشته را چنانکه رخ داده است، دوباره عینیت بخشید. به همین سبب وی میان دو مفهوم «گذشته» و «تاریخ» تمایز قائل می‌شود (Le Goff, 1992:123). «گذشته» همواره با ما فاصله دارد و براساس «خاطره» برای ما آشکار می‌شود و «تاریخ» نیز دانشی است که «گذشته» را در پرتو مدارک «تجربی» بازسازی می‌کند. بر این اساس «عینیت»^۱ در علم تاریخ هیچ‌گاه امکان‌پذیر نیست، از آن سو که حتی تاریخ مبتنی بر واقعیت^۲ تجربی در پرتو پرسش‌های مورخ زمان حال بازسازی می‌شود. در واقع علم تاریخ اصولاً نمی‌تواند فارغ از جهت‌مندی و دغدغه پرسش‌های مورخ باشد (Le Goff, 1992: 113). از این نظر و با توجه به چارچوب نظری ما، رابطه هستی و اندیشه، به مثابه دیالکتیک واقعیت، تنها در وعاء ذهن سوژه تحقق‌پذیر است. بر این اساس طباطبایی نیز بحرانی که تاریخ ایران معاصر را به کام خود فرو برده است، بررسی می‌کند. فهم بحران «اکنون» مستلزم بازنگریستن به گذشته و به مفهوم در آوردن و نقادی آن است، زیرا تنها با شناخت شیوه اندیشیدنی که «اکنون» تاریخی را رقم زده، و نقادی آن می‌توان «آینده» را موضوع تأمل قرار داد.

از نظر طباطبایی تاریخ صرفاً توالی رویدادها نیست، بلکه «تداوم» و «گسست» اندیشیدن و «آگاهی» یک ملت از موجودیت و جایگاه خود در تاریخ است. در واقع در فقدان «آگاهی» از خود در تمایز با دیگری، امکان «تداوم» منتفی است. فقدان «تداوم» تمدن‌های باستانی «میان دو رود» خاور نزدیک ناشی از فقدان خودآگاهی تاریخی است، چراکه تداوم در طول زمان ناظر بر «آگاهی» یافتن به خود در منازل گوناگون و یکی شدن با خود در «غیریت» است. طباطبایی با وارد ساختن مقوله «آگاهی» ملی به تاریخ ایران، می‌کوشد درکی فلسفی از تاریخ ارائه دهد. طباطبایی بر آن است که با بازشناسی شیوه اندیشیدن تاریخی ایران و نقد آن، مفهومی تحت عنوان «سنت» طرح کند و با نقادی «سنت» بحران «آگاهی» انسان ایرانی در مواجهه با «تجدد» را بررسی کند.

تاریخ‌نویسی از منظر «آگاهی» ملی

طباطبایی تلاش می‌کند تاریخ ایران را از منظر «خودآگاهی» ایرانی از جایگاه ایستادن خود در تاریخ و خودفهمی ایرانی از هویت ملی خویش، دنبال کند. بر همین اساس طباطبایی تاریخ

-
1. Objectivity
 2. Fact

ایران را از منظری «سوژه» بنیاد می‌نگرد. این رویکرد مستلزم آن است تا در خاستگاه سوژه تاریخی قرار گیریم و خودآگاهی آن را مبنای تاریخ‌نگاری قرار دهیم. به اعتقاد طباطبایی تا زمانی که نتوانیم «تاریخ‌نویسی ایرانی» را براساس دستگاه مفاهیم و مقولات تاریخ و فرهنگ ایران تنظیم کنیم، در فهم تاریخ خود عاجز خواهیم بود، زیرا تاریخ‌نویسی ایران می‌بایستی نوزایش و زوال تاریخ ایران را، با توجه به مواد و مقولاتی که پرورده «آگاهی» ملی است، بازنمایی کند. به نظر طباطبایی تاریخ‌نویسی در ایران تقلیدی از تاریخ‌نویسی غربی است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳). به این معنا که ما تاریخ خود را براساس دستگاه مفاهیم و مقولات تاریخ اروپای مسیحی می‌نگاریم. سبک تاریخ‌نویسی غربی که در ایران رایج شده، صرفاً موضوع دانش غربی برای «آگاهی» انسان غربی است. درحالی‌که تاریخ‌نویسی ایرانی باید موضوع «آگاهی» و دانش انسان ایرانی قرار گیرد. تاریخ‌نویسی غربی از آن رو مؤید به فهم تاریخ ایران نمی‌گردد که ما نمی‌توانیم «هویت» خود را از مجرای «آگاهی» انسان غربی دریابیم. این «آگاهی» لزوماً باید از مجرای تأمل فلسفی ایرانی صورت گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶). طباطبایی با ذکر این نکته به ارتباط تنگاتنگ «آگاهی» ملی و تاریخ‌نویسی اشاره می‌کند. تأمل در خصوص تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران از منظر «آگاهی» ملی با محک زدن مقوله «آگاهی» به مواد تاریخی و اندیشگی ایران، کاریست توأم با «تصرف» امکان‌های نظری اندیشه غربی برای بازیابی «سنت» است. به همین منظور باید منطق تحول «آگاهی» ایرانی را نه براساس آگاهی غربی و دوره‌بندی تاریخ اروپا، بلکه با توجه به الزامات تاریخی ایران تعیین کرد.

طباطبایی برای بررسی تحول «خودآگاهی» تاریخی ایران می‌کوشد با رجوع به خاستگاه اولیه تاریخ ایران، مکان «آگاهی ملی» ایرانی را پیدا کرده، و سیر تحول آن را در تاریخ مشخص کند. طرحی که طباطبایی براساس مقولات تاریخی ایران پیشنهاد می‌کند، بحث از مبانی نظری دوره‌بندی تاریخ ایران است. دوره‌بندی تاریخ ایران براساس «آگاهی» انسان ایرانی از جایگاه خود در تاریخ باید تنظیم شود. دوره‌بندی تاریخ ایران برخلاف تاریخ غرب که بر مبنای دوره‌بندی «باستان»، «سده‌های میانه» و «دوران جدید» تقسیم‌بندی شده، از منطق متفاوتی تبعیت می‌کند. در دوران باستان ایرانیان با «آگاهی» از هویت ملی خود درون مرزهای «ایران‌شهر»، نخستین گام در سیر «آگاهی» تاریخی را آغاز می‌کنند و به خلاف تاریخ غرب که نوزایش آن بعد از سده‌های میانه رخ می‌دهد، در ایران نوزایش پیش از سده‌های میانه، در «عصر زرین فرهنگ» (سده‌های سوم تا پنجم، ششم هجری) پدید می‌آید. براساس چنین رویکردی نوزایش تاریخ ایران به خلاف غرب در ابتدای تاریخ قرار دارد. از نظر طباطبایی در این دوران اندیشه ایرانی دارای عنصری خردگرا بوده که تمدنی به‌وجود آورده است که از آن با عنوان «عصر زرین فرهنگ ایران» یا «نوزایش اسلام» یاد می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۳).

اندیشه‌ی ایرانشهری؛ تصرف در کاربست مقوله «آگاهی»

کاربست مفهوم «آگاهی» ملی در تاریخ و تاریخ اندیشه‌ی ایران کوششی در به «مفهوم» آوردن تاریخ طولانی ایران است که با وجود فروپاشی‌ها، گسست‌ها و سلطه‌ی اقوام مهاجر همچنان «تداوم» داشته و همانند دیگر تمدن‌ها به فراموشی تاریخ گرفتار نشده است. تاریخی که «مفهومی» فلسفی برای توضیح «تداوم» خود در عین «گسست‌ها» و «شکست‌ها» ایجاد نکرده است. برای نمونه شاهنامه فردوسی بیان غیرمفهومی این وحدت توأم با تنش و تداوم در عین شکست‌های مکرر است.^۱ بر این اساس وارد ساختن مقوله «آگاهی» کوششی برای توضیح فراز و فرود تاریخ ایران براساس فهم انسان ایرانی از جایگاه خود است.

به‌کارگیری مفهوم «آگاهی» ملی دارای الزاماتی است که موجب می‌شود صرفاً چارچوب نظری از پیش آماده‌ای بر مواد تاریخ ایران تحمیل نشود. به‌عبارت دیگر کاربست مفهوم «آگاهی» به قاعده کردن تاریخی بیگانه با «نظریه» نیست؛ چنانکه در تحلیل‌های طبقاتی مورخان مارکسیست درباره‌ی تاریخ ایران بر مبنای دوره‌بندی مارکس مشاهده می‌شود. بحث از «آگاهی» ملی زمانی امکان‌پذیر است که آگاهی از «خود» در تمایز با «دیگری» حاصل شود. بر این اساس باید برای فهم تکوین «آگاهی» ایرانیان از جایگاه خود، به عقب بازگشت و آبشخورهای نخستین را بازیافت.

ایرانیان زمانی که خود را درون مرزهای «ایرانشهر» شناختند، به «ایران» به‌مثابه هویتی متمایز از دیگری بیرون مرزهای سیاسی شاهنشاهی ساسانی «آگاهی» یافتند.^۲ بر این اساس برخلاف تاریخ غرب که «ملت» با تجزیه «امت» مسیحی تکوین یافت، پیش از ورود به «امت» اسلامی تحقق یافت (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۶). طباطبایی با اتکا به مقوله فراگیر «ایرانشهر»، کوششی برای طرح نظریه‌ای پیرامون «تداوم» اندیشه‌ی ایرانی در دوره اسلامی صورت می‌دهد. با توجه به آنکه از منظر فلسفه «آگاهی»، وجود «دیگری» در تکوین وحدت «خود» امری حیاتی تلقی می‌شود، طرح «اندیشه‌ی ایرانشهری» در دوره استیلای اعراب و نظام خلافت، توضیحی برای تداوم «آگاهی» انسان ایرانی از خود در «غیریت» است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۳) بر این اساس اندیشه‌ی ایرانشهری «تصرفی» در کاربست مفهومی است که در غرب تدوین شد.

۱. شاهرخ مسکوب در «ارمغان مور» در تعبیری جالب وضعیت خلاف آمد عادت ایران در شاهنامه را «حماسه شکست» نامیده است.

۲. تورج دریایی در کتاب *ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان* نشان می‌دهد که ایرانشهر نخستین بار در عصر اردشیر بابکان و شاپور اول به‌عنوان میهن سیاسی ایرانیان طرح شد که تا زمانه کرتیر مؤید بزرگ زرتشتی مفهومی مذهبی بود و به مرور زمان با به رسمیت شناختن مسیحیان و یهودیان درون مرزهای شاهنشاهی، «ایرانشهر» به سرزمینی اطلاق شد که مرزهای سیاسی مشخصی دارد و هر فردی که تبعیت اقتدار سیاسی را پذیرا باشد، شهروند (مردشهر) ایران تلقی می‌شود (دریایی، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۴۶).

به کار رفتن مقولات کیهان شناخت مزدایی در شاهنامه فردوسی و تشابه مقولات سیاسی در رساله‌هایی مانند *کلیله و دمنه*، *نامه تنسر*، *عهد اردشیر* و *سیرالملوک* خواجه نظام‌الملک، بیان «آگاهی» از هویتی است که دوره‌های تاریخ را به هم پیوند داده و از ورای گسست‌ها «تداوم» را امکان‌پذیر ساخته است. طباطبایی می‌کوشد با طرح «نظریه» و «مفهوم‌سازی»، منابع متنوعی را که مقولات اندیشگی ایران باستان را «تداوم» بخشیدند، ذیل نظریه «ایران‌شهری» و اصطلاح «سیاستنامه» وحدت بخشد. طباطبایی بر مبنای روش تحلیل گفتار^۱ متون متنوع سیاسی دوره اسلامی را بررسی می‌کند و «سیاستنامه‌ها» را از لحاظ منطق نظام گفتاری، تداوم «اندیشه سیاسی ایران‌شهری» تلقی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴). وی مشکل اساسی تنوع متون کلاسیک را تنها با توجه به انسجام و منطق درونی اندیشه آنها قابل رفع می‌داند. از حیث روش تتبع ادبی نوشته‌هایی مانند *شاهنامه*، *گلستان* و *کلیله و دمنه* نوشته‌هایی سیاسی به‌شمار نمی‌آیند، اما از منظر طباطبایی با توجه به تحلیل گفتار می‌توان تنوع این متون را ذیل اصطلاح «سیاستنامه‌نویسی» وحدت بخشید. از نظر طباطبایی اصطلاح سیاستنامه «یک مفهوم و شیوه‌ای در تأمل سیاسی بر پایه منابع ایران‌شهری است. مهم نیست که چنین تأملی در رساله سیاسی، شاهنامه فردوسی یا در فصلی از نوشته‌ای تاریخی آمده باشد؛ این نکته دارای اهمیت است که تاریخ‌نویسی و سیاستنامه‌نویسی ایرانی منابع مشترکی دارند و نظام اندیشگی یگانه‌ای را بیان می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۵۴). طباطبایی در *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی* نیز در عبارات مشابهی بر وحدت ساخت گفتاری متونی اشاره می‌کند که می‌توان آنها را ذیل اصطلاح «سیاستنامه» گرد آورد: «اگر انسجام و منطق درونی اندیشه را ضابطه قرار دهیم، نه تنها همه آثار یادشده که حتی بخش‌های مربوط به سیاست در نوشته‌های برخی از اهل عرفان را نیز لاجرم باید متعلق به گروه پرشمار دیرپای سیاستنامه‌ها بدانیم» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۷).

اهمیت نظریه‌پردازی و مفهوم‌سازی طباطبایی در این است که پیش از او شمار زیادی از نویسندگان از جمله ولفگانگ کناوت^۲ کوشش کردند رگه‌های اتصال گفتاری میان دوران باستانی ایران و دوره اسلامی را نشان دهند؛ اما در طرح نظریه‌ای برای توضیح چرایی این پیوند تاریخی و تداوم گفتاری ناکام ماندند. تعبیری مانند «عصر زرین» و «اسلام ایرانی» از فرای و کربن نشانی از تداوم فرهنگی ایران و پیوندهای میان دوره باستانی و اسلامی است، اما

1. Discourse

۲. ولفگانگ کناوت در پژوهشی با عنوان «آرمان شهریاری ایران باستان»، تداوم ارزش‌های اندیشه ایران‌شهری را از توصیفات منابع یونانی تا شاهنامه فردوسی نشان می‌دهد. وی با مقایسه تصویر شاهنشاهی باستانی ایران نزد یونانیان، به‌خصوص گزنفون رشته‌ای متصل در تاریخ برقرار می‌کند و نشانه‌های آن را در شاهنامه فردوسی می‌یابد. این پژوهش در واقع بیان تداوم اندیشه ایران‌شهری است (کناوت، ۱۳۵۵: ۱۰).

طباطبایی تلاش می‌کند که بر پایه مستندات «تداوم» فرهنگی ایران توضیحی نظری برای علت آن طرح کند.

«سنت» ایرانی در نوزایش دوره اسلامی

دوره اسلامی تاریخ ایران از پیچیده‌ترین دوره‌های تاریخی است که برای فهم آن نیازمند طرح نظریه‌ای پیچیده‌ایم. نویسندگان غربی از جمله رزنتال و پاتریشیا کرون که بر دوره اسلامی تمرکز می‌کنند، با توجه به مقولات دانش اروپایی و «آگاهی» غربی، کل جهان اسلام را به قرینه «امت» یکپارچه مسیحی ذیل امپراتوری مقدس رومی-ژرمنی، در قالب مفهوم «امت» و امپراتوری اسلامی بررسی می‌کنند.^۱ چنین رویکردی با توجه به اینکه می‌تواند زوایای پنهان دوره اسلامی را روشن کند، اما نمی‌تواند تمایز ایران در جهان اسلام و استقلال سیاسی تدریجی ایران و تکوین زبان فارسی و اندیشه ایرانی را توضیح دهد. نظریه «ایران‌شهری» طباطبایی این امکان را مهیا می‌کند تا با اتکا به تداوم مقولات و مضامین اندیشه ایران باستان در دوره اسلامی و امتزاج آن با گفتار اسلامی از «سنت» ایرانی سخن به میان آوریم. از نظر طباطبایی کانون «سنت» ایرانی که اساس نوزایش ایران در عصر زرین فرهنگی به‌شمار می‌آید، عنصر «خرد» ضابطه‌ای در همه عرصه‌های حیات اجتماعی بود که توانست در کنار شرع، استقلالی پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۳۰). در واقع در سده‌های نخستین دوره اسلامی «خرد» ضابطه دین بود، به این معنا که دین با توجه به الزامات زمان در آگاهی اجتماعی نقشی فعال داشت. در دریافت خردگرا از اندیشه اسلامی به‌منظور به رسمیت شناختن استقلال دنیا در کنار دین، و استقلال مبنای عرف در کنار شرع، زمینه برای شکوفایی «خرد» در تمدن اسلامی فراهم شد. به تعبیر دیگر، در دوره اول اسلامی، بحث تعارض عقل و ایمان چنانکه در مسیحیت مطرح بود، طرح نشد، زیرا اسلام مبنای عرف را پذیرفته و دیانتی قدسانی تلقی نمی‌شد. بر همین اساس، ایرانیان که دیانت نو را پذیرفته بودند، در گفت‌وگویی با اندیشه جدید (اسلام) توانستند میراث فرهنگی یونانی و ایران‌شهری را در ترکیب نویی وارد کنند. براساس چنین تحلیلی «نوزایش» اساساً وضعیتی است که «سنت» با تذکر مداوم بر مبنای اندیشه‌ای «جدید» تجدید می‌شود. هابرماس نیز در تحلیل گفتار مدرنیته با

۱. پاتریشیا کرون با بیان اینکه اسلام به‌سبب محیط خاص خود از همان آغاز در قالب ساختاری سیاسی تجسم یافت، استدلال می‌کند برخلاف منازعه شاه و پاپ در غرب، مسلمانان اعضای جامعه‌ای تحت عنوان امت بودند که تحت حاکمیت پیامبر و جانشینانش به‌سر می‌بردند (کرون، ۱۳۸۹: ۵۰). کرون با اشاره به اینکه «حکومت» از نظر مسلمانان امری ازلی تلقی می‌شد و مسئله تنها حکومت صالح و فاسد بود، معتقد است حکومت صالح از نظر مسلمانان حکومتی است که تحت اراده خداوند و پیامبران قرار دارد (کرون، ۱۳۸۹: ۵۲). این انسجام بخشیدن به دیدگاه مسلمان در زمینه حکومت، تنها با عزل نظر از شیوه‌های متفاوت به قدرت رسیدن خلفای راشدین و اندیشه سیاسی شیعیان و سیاست‌نامه‌نویسان امکان‌پذیر است!

بررسی اندیشه هگل نشان می‌دهد «سنت» از نظر هگل آشتی قدیم و جدید بر پایه جدید است. به عبارت دیگر، «گذشته» از منظر سوژه بنیاد مدرن تجدید می‌شود (Habermas, 1994:31). هابرماس با بررسی مقوله «دین» نزد هگل نشان می‌دهد سنت با تجدید مداوم بر مبنای زمانه تاریخی تداوم می‌یابد. از نظر هابرماس، هگل تداوم اندیشه دینی را تنها با توجه به روح زمانه مدرن و در ساحت عقل امکان‌پذیر می‌داند (Habermas, 1994:36).

در واقع نکته‌ای که در بحث از نوزایش تمدن ایرانی در دوره اسلامی مطرح است، «تجدید» و «تداوم» سنت است. «آگاهی» ایرانشهری در قرون اولیه، در «غیریت» سلطه اعراب به خود اندیشید و با ترکیب اندیشه معنوی اسلامی و محتوای باستانی خود، دوباره به خود بازگشت، به گونه‌ای که زمینه استقلال سیاسی ایران را فراهم ساخت. از این منظر، «سنت» مآثوراتی نیست که هیچ‌گاه مورد جرح و تعدیل و تجدیدنظر واقع نشود. چنانچه اگر اندیشه ایرانشهری با اندیشه اسلامی و یونانی درنیامیخته بود، در همان دو سده آغازین اسلامی به زوال می‌رفت. ویژگی خاص دیانت اسلام که حوزه عرف و استقلال خرد را به رسمیت شناخته بود، زمینه‌ای برای تجدید اندیشه ایرانشهری فراهم ساخت، به گونه‌ای که استقلال ایران از دستگاه خلافت امکان‌پذیر شد. بر این اساس «آگاهی» از تداوم یافتن تاریخ ایران با وجود فروپاشی سیاسی و تجدید فرهنگ باستانی با عناصر جدید اسلامی و یونانی زمینه‌ای برای تکوین «سنت» فراهم ساخت.

منطق زوال «سنت» اندیشه ایرانی

با چنین تحلیلی می‌توان گفت «سنت» از نظر طباطبایی محصول ارتباط دیالکتیکی «آگاهی» و دوران تاریخی است. «سنت» تنها از مجرای انباشت اندیشه تاریخی یک ملت و «آگاهی» از آن در منازل تاریخ در مواجهه با الزامات زمانه تکوین می‌یابد. با از میان رفتن ارتباط «آگاهی» و روح زمانه، سنتی که سوژه تاریخی به واسطه آن به خود می‌اندیشد، رو به زوال می‌رود. بر این اساس از نظر طباطبایی زوال «سنت» ایرانی (اندیشه سیاسی و اندیشه خردگرا) زمانی به وقوع پیوست که ارتباط «آگاهی» ملی و «تاریخ» از میان رفت. سنتی که در تجدید و تداوم نباشد، سنتی همگام تاریخ نیست. «آگاهی» تاریخی واقعیت مادی را تعقل می‌کند و در «غیریت» تحولات تاریخی به خود می‌اندیشد و در نتیجه «آگاهی» از خود را تداوم می‌بخشد؛ از این رهگذر «سنت» تجدید می‌شود و تداوم می‌یابد. اما آنچه در ادامه تاریخ نوزایش رخ داد، تداوم نوزایش نبود، بلکه خاموشی «آگاهی» و گسیختگی پیوند «آگاهی» و «تاریخ» بود و در نهایت زوال «سنت» ایرانی راهی را طی کرد که می‌توان از آن به عنوان «سده‌های میانه» تمدن ایرانی اسلامی نام برد.

از نظر طباطبایی اسلامی که مبنای عرف و اصالت دنیا را به خلاف مسیحیت به رسمیت می‌شناخت، در تحول تاریخی خود، تفسیری از آن عرضه شد که از تعادل میان دین و دنیا در آغاز به عدم تعادلی به نفع آخرت میل کرد. اسلام قدسانی ضابطه خرد را به عرفان اجتماعی بدل کرد و به خلاف علوم شرعی که توجهی اساسی به مبنای عرف داشت، زیر لوای عرفان نظری و جریان‌های اندیشه باطنی، از خردگرایی به خردگریزی میل کرد. به اعتقاد طباطبایی دلایل ناکارآمدی اندیشه عرفانی این بود که با تکیه بر بی‌ثباتی دنیا، هر کوششی برای بسط اندیشه سیاسی را متزلزل ساخت. اندیشه عرفانی بدان علت که التفاتی به دنیا نداشت، نتوانست استقلال دنیا را نسبت به آخرت توضیح دهد و تمایز میان معاد و معاش و نسبت آن دو با یکدیگر را تبیین کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۱۰).

طباطبایی در توضیح سیر تاریخی زوال اندیشه خردگرا، علاوه بر روند قدسانی شدن دین به‌عنوان علت درونی انحطاط، عوامل بیرونی مانند مهاجرت اقوام ترک و یورش مغولان را نیز مورد اشاره قرار داده و متذکر می‌شود که هرچند تداوم تاریخی و فرهنگی ایران از طریق «مصالحه» با اقوام مهاجر و مهاجم صورت گرفت، «مصالحه» نیز خود صورتی از «زوال تدریجی» بود، چراکه با مصالحه بخشی از فرهنگ ایران تداوم یافت، اما بخشی از آن با عنصری از فرهنگ مهاجم درآمیخت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۱۰). در واقع با چنین روایتی از تاریخ، «سنت» اندیشه در ایران که سنتی خردگرا بود، به زوال می‌رود و در ادامه روند خود «متصلب» می‌گردد.

دوران جدید تاریخ ایران

همان‌طورکه در ابتدای پژوهش ذکر شد، دغدغه هر تاریخ‌نگاری فارغ از زمان حال نیست و گذشته در پیوند با مسائل «اکنون» تاریخی بررسی می‌شود. نگرش تاریخی طباطبایی به اندیشه سیاسی در ایران نیز با توجه به بحران «تجدد» صورت می‌گیرد. بحرانی که از سویی ناظر بر از دست رفتن مکان «آگاهی» ملی به سبب زوال «سنت» و از سویی دیگر، مبتنی بر شکاف تاریخی با دوران جدید و اندیشه تجدد است.

دغدغه «اکنون» تاریخی حفظ وحدت و موجودیت «ایران» است. «ایران» از روزگار باستان وحدتی در کثرت اقوام و فرهنگ‌های گوناگون بود. حفظ موجودیت ایران پیش از دوران جدید به‌مثابه «ممالک محروسه» به‌واسطه آیین کشورداری ایرانشهری، ادب پارسی و مذهب شیعی امکان‌پذیر شد. در دوران جدید حفظ «ایران» با تغییر رابطه نیروها و وجود انواع تهدیدها و زوال اندیشه سیاسی، از درون «سنت» امکان‌پذیر نیست و نیازمند تأمل در مبانی اندیشه تجدد است.

طباطبایی آغاز دوران جدید تاریخ ایران را از شکست ایران در برابر روس می‌داند، به این سبب که با این شکست در میان دولتمردان ایرانی «آگاهی» نسبی از آغاز دوران جدید پدیدار شد. «آگاهی» از وضعیت بحران، نه از دیدگاه اندیشه سیاسی سنتی، بلکه از طریق سیاست عملی به وجود آمد. در این دوران دریافت نخبگان ایرانی از سامان جدید سیاسی کشورهای اروپایی از محدوده اندیشه سنتی فراتر نرفت، اما حادثه جدید تاریخ ایران آن بود که نظام اندیشیدن سنتی نخبگان ایرانی با عمل اجتماعی و سیاسی آنان در تعارض قرار گرفت. عدم سازگاری اندیشه «متصلب» سنتی با الزامات زمانه موجب بی‌اعتباری و متروک شدن اندیشه سنتی و نوعی «گسست در عمل» از آن شد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۷).

با توجه به آنکه «سنت» تنها در دیالکتیک «آگاهی» و «تاریخ» زاینده‌گی خود را حفظ می‌کند، شکاف میان آن نیز به لامکانی «آگاهی» و زوال «سنت» منجر می‌شود. در دوران جدید تاریخ ایران، که با سلطه جهانشمول تجدد همراه است، احیای «آگاهی» ملی و رفع تصلب از «سنت» تنها با اتکای به اندیشه جدید، به‌مثابه اندیشه زمانه امکان‌پذیر است. در واقع همان‌گونه که با فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، تداوم ملی تنها با اتکای به اسلام و فلسفه یونانی به‌مثابه اندیشه جدید دوران تاریخی امکان‌پذیر شد، «منطق» آگاهی در دوران جدید نیز ایجاب می‌کند تا «سنت» با اندیشه تجدد وارد گفت‌وگو شود.

طباطبایی در کتاب *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی* تأکید می‌کند که بر موضع تجدد ایستاده و معتقد است در دوران جدید، سنتی که متصلب شده جز از بیرون، و از مجرای اندیشه تجدد نمی‌توان مورد نقد قرار داد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۸). با توجه به چنین برداشتی از طرح پرسش از ماهیت «سنت» در دوره متأخر اسلامی، وی اندیشه تجدد را به‌عنوان «تکیه‌گاهی در بیرون سنت، اما برای طرح پرسشی نو در ماهیت سنت» پیش می‌کشد. به اعتقاد طباطبایی «در شرایط کنونی تا زمانی که در موضع تجدد قرار نگرفته باشیم، حتی ارزیابی درست سنت نیز غیرممکن خواهد بود». به عبارت دیگر، «حتی ارزیابی منطقی سنت، مستلزم اتخاذ موضع اندیشه جدید است، زیرا در شرایطی که خروج از سنت اندیشه قدیم و گسست از آن به ضرورت، صورت گرفته است - اگرچه ناخواسته و ناآگاهانه - و امکان بازگشت به سنت و تجدید آن وجود ندارد، ناچار باید با تکیه بر اندیشه‌ای نو به ارزیابی سنت پرداخت، زیرا در خلأ نه می‌توان سنتی نو در اندیشه طرح کرد و نه می‌توان به ارزیابی سنت پرداخت» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۷۲-۷۱).

طباطبایی در کتاب *حکومت قانون* نشان می‌دهد بخش پویای «سنت» متأخر با تذکر اندیشه تجدد، تجدید شده و به‌مثابه امکان استقرار مشروطیت ایران مورد بازاندیشی قرار گرفته است. در واقع این رخداد از منظر رویکرد طباطبایی به تاریخ اندیشه سیاسی بدین معناست که «سنت» با تذکر اندیشه تجدد (اندیشه‌ای که به‌واسطه روشنفکران و آگاهی برخاسته از مکتب

تبریز به وجود آمده بود)، تحول یافته و ایستادن ایران در آستانه دوران جدید را تثبیت کرده است. طباطبایی می‌نویسد: «مشروطیت ایران، به‌عنوان حکومت قانون، به هر حال، اجتهادی در محدوده نظام سنت قدمایی بود. ایرانیان صورت شیوه حکومتی سلطنت مشروطه را که امری ناشناخته در تاریخ اندیشه سیاسی بود، از اروپا گرفتند، اما مواد نظام سنت قدمایی را با توجه به فلسفه سیاسی آن تفسیر کردند» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۴۱). بر این اساس آنچه در طرح نظری آخوند خراسانی و میرزای نائینی مورد تأمل قرار گرفت، تفسیری جدید از «سنت»، با امکانات «سنت»، و با توجه به الزامات دوران جدید بود. مشروعیت حکومت مشروطه ذیل نظریه حکومت جور و مشروع بودن مشروطه با وجود اغتصاب حق معصوم در حکومت، کوششی نظری از درون سنت با توجه به الزامات زمان بوده است. این نکته بیانگر رفع تصلب از ناحیه‌ای از سنت در ایران است.

از نظر طباطبایی با شکست مشروطیت ایران، تحولی که در حوزه اندیشه سیاسی رخ داده بود نیز به فراموشی سپرده شد و اندیشیدن بر مبنای «آگاهی» تجدیدشده مشروطه جایگزین اندیشیدن در «ایدئولوژی‌های حاضر و آماده شد. تجددستیزی پسامشروطیت در ایران با جهل به سرشت «سنت»، به‌واسطه زوال اندیشه، و همچنین بی‌تلفاتی به رخداد مشروطیت که رفع تصلب ناحیه‌ای از «سنت» بود، راه ایدئولوژی‌پردازی به‌جای اندیشه‌ورزی را هموار ساخت (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۰). جولان ایدئولوژی‌های رنگارنگ در ایران معاصر معلول گم شدن مکان «آگاهی» ملی ایرانی است، به‌گونه‌ای که حتی در خصوص مشروطیت تأملی صورت نمی‌گیرد. این وضعیت ناگوار بیانگر شکاف میان «آگاهی» و تاریخ ایران است، به این معنا که «آگاهی» ایرانی، به‌جای تاریخ، «ایدئولوژی» را به‌عنوان مکان خود انتخاب کرده است.

نتیجه

پژوهش حاضر بر آن بود تا بدین پرسش پاسخ دهد که مفهوم «سنت» در اندیشه جواد طباطبایی بر مبنای چه رویکرد نظری در اندیشه غربی طرح شده و کاربست آن در تاریخ و تاریخ اندیشه ایران چه تحولی یافته و مؤلف چه «تصرفی» در آن کرده است. با توجه به آنکه طباطبایی کاربست نظریه‌های غربی را بدون تصرفی در آنها با توجه به مواد و مقولات تاریخی ایران جایز نمی‌داند، فهم اینکه چه رویکرد نظری در اندیشه غربی امکان تدوین نظریه‌ای پیرامون «سنت» را مهیا می‌کند، حائز اهمیت است. طباطبایی با اعتقاد به اضمحلال نظام مفاهیم اندیشه سنتی، به‌کار گرفتن نظریات غربی را گریزناپذیر می‌داند، از سوی دیگر، در کاربست غیرنقدانه آنها تردید جدی دارد. طباطبایی بر تداوم ایران در عین گسست‌ها تأکید دارد. بر این

اساس آنچه را که «تداوم» ایران را امکان‌پذیر ساخته، «آگاهی» ملی ایرانیان می‌داند. «آگاهی»، به‌مثابه «مفهوم» فراورده اندیشه غربی است.

نقد «سنت» در غرب در اواخر سده‌های میانه صورت پذیرفت. زمانی که مصلحان دینی، «سنت» به‌مثابه تشریح کلیسایی را نسخ و ضرورت بازگشت به «تنها کتاب» را طرح کردند، روند آغازین خروج از «سنت» و اندیشیدن درباره آن مهیا شد. تحقق مدرنیته در قرن هجدهم و نوزدهم منازعه «سنت» و «تجدد» را به کانون فلسفه منتقل ساخت. کوشش هگل برای برقراری «آشتی» میان سنت و تجدد با طرح فلسفه‌ای مبتنی بر «آگاهی» صورت پذیرفت.

سرآغاز فلسفه هگل، تفسیری از خدای مسیحیت است که در عین حال هم «جوهر» است و هم «سوژه» (هگل، ۱۳۹۰: ۶۶). آغاز تاریخ از منظر «آگاهی» برای رسیدن به خودآگاهی به‌واسطه محمل سوژه انسانی، تفسیری تجددگرایانه از الهیات مسیحی است (لویت، ۱۳۸۶: ۴۵۳). در هر صورت هگل درون حوزه آگاهی جدید امکان طرح بحث از سنت را فراهم کرده و فلسفه را اندیشیدن راستین و در عین حال «عبادت» تلقی می‌کند (Hegel, 1974: 20). این رویکرد هگل در وحدت سنت و تجدد مبتنی بر یک منطق است. منطقی که تداوم یک پدیده را تنها به‌دلیل ویژگی «سوژگی» امکان‌پذیر می‌داند. «تداوم» به‌واسطه شناخت «خود» در «غیریت» و بازگشت به «خود» امکان‌پذیر است. این توانایی شناسایی به‌واسطه «سوژه» تحقق‌پذیر است. بنابراین گسستی میان سنت و تجدد، قدیم و جدید نیست، بلکه هر دو صورت‌های متفاوت یک پدیده‌اند. یک «آگاهی» که «خود» را در منازل گوناگون تاریخ می‌اندیشد و در هر دگربودگی همچنان پایدار است.

تداوم تاریخ ایران به‌علت بداهت و طبیعی بودن هیچ‌گاه مورد پرسش واقع نشده است. کشوری که در معرض تهاجم‌های پیاپی قرار گرفته و بارها طعم فروپاشی را چشیده، ولی همچنان پایدار باقی مانده است. مفهوم «آگاهی» از این نظر، امکانی برای تبیین تداوم تاریخ و تاریخ اندیشه ایرانی مهیا می‌کند. کاربست مفهوم «آگاهی» در تاریخ ایران دارای الزاماتی است که ضرورتاً به «تصرفی» در محتوای نظری غربی آن منجر می‌شود؛ به این معنا که برای بررسی سیر تحول «آگاهی» انسان ایرانی باید نقطه آغازین تکوین «آگاهی» را یافت و براساس منطق تحول آن، تاریخ نگاشت. بنابراین طرح نظریه «اندیشه ایرانی» کوششی برای برقراری وحدت میان مقولات فرهنگی دوره اسلامی به‌مثابه نشانه‌های تداوم «آگاهی» ملی ایران است. از نظر طباطبایی این «آگاهی» ملی است که «سنت» ایرانی را به‌وجود آورده است. طباطبایی نصوص سه‌گانه ایرانی، یونانی و اسلامی را به‌مثابه بنیاد «سنت» ایرانی، فراورده «آگاهی» به

میراثی می‌داند که ایران را از «دیگری» خلافت متمایز می‌سازد. بنابراین مفهوم «سنت» مستلزم تداوم داشتن در تاریخ است. اما این «تداوم» تنها از رهگذر «آگاهی» به خود امکان‌پذیر است. آگاهی‌ای که خود را در دیگربودگی‌ها و گسست‌ها اندیشه کند، و دوباره به خود بازگردد. زاینده‌گی «سنت» نیز براساس این منطق، مستلزم رابطه دیالکتیکی «آگاهی» و «دوران تاریخی» است. یک ملت «سنت» خود را با توجه به روح زمانه تجدید می‌کند؛ چنانچه میان «آگاهی» و «دوران تاریخی» شکاف حاصل شود، مکان «آگاهی» که ضرورتاً «تاریخ» است، از دست می‌رود و به مرور زمان «سنت» زوال پیدا می‌کند.

کوشش این پژوهش بر آن بوده که امکان‌های نظری طرح مفهوم «سنت» در اندیشه جواد طباطبایی را فارغ از داوری ارزشی درباره نتایج پژوهش‌های وی بررسی کند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. دریایی، تورج (۱۳۹۲)، ناگفته‌هایی از امپراتوری ساسانیان، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، تهران: هزاره‌های دنیای باستان.
۲. سجویک، پیتر (۱۳۸۸)، دکارت تا دریدا، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی.
۳. طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۱)، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران: نشر ثالث.
۴. ----- (۱۳۸۷)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.
۵. ----- (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران ملاحظاتی در مبانی نظری، تهران: مینوی خرد.
۶. ----- (۱۳۹۰)، جدال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران: نشر ثالث.
۷. ----- (۱۳۹۵)، تأملی درباره ایران، جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران، تهران: مینوی خرد.
۸. ----- (۱۳۸۹)، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نشر نگاه معاصر.
۹. ----- (۱۳۸۹)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.
۱۰. ----- (۱۳۸۶)، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران: انتشارات ستوده.
۱۱. ----- (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون در ایران، تهران: انتشارات ستوده.
۱۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه، ج هفتم، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: نشر سخن.
۱۴. کناوت، ولفگانگ (۱۳۵۵)، آرمان شهرداری ایران باستان، از کسنفن تا فردوسی، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
۱۵. کورنر، اشتفان (۱۳۷۶)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۶. لوویت، کارل (۱۳۸۶)، از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه سده نوزدهم، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر نیکا.
۱۷. مارکوزه، هربرت (۱۳۹۲)، خرد و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
۱۸. نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، معرفت و امر قدسی، تهران: نشر فرزانه روز.
۱۹. هگل (۱۳۹۰)، گئورگ ویلهلم فردریش، پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات کندوکاو.

(ب) خارجی

20. Le Goff, Jaques, (1992), *Histora and memory*, Translated by Steven Rendall and Elizabet Clamen, New York: Colimbia University Press.
21. Habermas, J, (1994), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Translated by Lawrence F, Cambridge : polity press.
22. Hegel, G.W.F, (1974), *The Philosophy of Religion Together with a work on The Proof of The Existence of God*, Tr by Rev.E.B.Speirs, B.D, vol 1, New York: The Humanities Press.

