



Immanent critique of the Articulation of the local and the Universal In the works of post-revolutionary intellectuals in Iran

Abolfazl Hajizadeh¹

1. Corresponding Author, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: a.hajizadeh63@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 2 June 2023 Received in revised form 29 September 2023 Accepted 10 March 2025 Published online 9 April 2025 Keywords: Immanent critique, Intellectuals, Society, The local, The Universal, Thought.	The purpose of this research is to examine and criticize the articulation between the local and the global in the works of post-revolutionary intellectuals. The local-universal issue has been one of the most important intellectual and political issues in Iran after the constitution until now and it can be considered as the focal core of political and social thought in Iran. But these articulations do not only have an epistemological dimension, but also carry political and social contradictions. These articulations have different types and evolution that I will discuss here. To criticize these articulations, I have used the method of immanent critique, which is simultaneously the method and theory of this research. For this purpose, I have briefly introduced the theories of Hegel, Marx, and Adorno. immanent critique explains how a thought turns into its opposite, despite having appreciable and good intentions and goals. Here I have reviewed the works of Abdul Karim Soroush and Javad Tabatabai.
Cite this article: Hajizadeh, A (2015). Immanent critique of the Articulation of the local and the Universal In the works of post-revolutionary intellectuals in Iran. <i>Sociological Review (Social Science Letter)</i>, 32 (1), 59-82. DOI: http://doi.org/10.22059/JSR.2025.356118.1920	
© The Author(s). Publisher: University of Tehran Press. DOI: http://doi.org/10.22059/JSR.2025.356118.1920	





نقد درونماندگار صورتبندی امر بومی و امر جهانی؛

در آثار روشنفکران پس از انقلاب اسلامی در ایران^۱ابوالفضل حاجی زاده^۱^۱. نویسنده مسئول، دکترای جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: a.hajizadeh63@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۲	هدف این پژوهش بررسی و نقد صورتبندی میان امر بومی و امر جهانی در آثار روشنفکران پس از انقلاب است. مسئله‌ی بومی-جهانی یکی از کلیدی‌ترین مسائل فکری و سیاسی در ایران بعد از مشروطه تاکنون بوده است و می‌توان آن را به مثابه مرکز ثقل اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی در ایران در نظر گرفت. اما این صورتبندی صرفاً بعدی معرفت شناختی ندارد بلکه حامل تناقضات سیاسی و اجتماعی است. این صورتبندی انواع و تپوری دارد که در اینجا به آن خواهیم پرداخت. برای نقد این صورتبندی‌ها از شیوه‌ی نقد درونماندگار بهره‌گرفته‌ام که همزمان روش و نظریه‌ی این پژوهش است. برای این منظور به معرفی مختصر نظریه‌های هگل، مارکس و آدورنو پرداخته‌ام. نقد درونماندگار توضیح می‌دهد که چگونه یک تفکر، علی‌رغم داشتن اهداف قابل اعتنا و نیک، به ضد خود بدل می‌شود. در اینجا به نقد و بررسی آثار عبدالکریم سروش و جواد طباطبایی پرداخته‌ام.
کلیدواژه‌ها:	
اندیشه، امر بومی، امر جهانی، جامعه، روشنفکران، نقد درونماندگار	

استناد: حاجی زاده، ابوالفضل (۱۴۰۴). نقد درونماندگار صورتبندی امر بومی و امر جهانی؛ در آثار روشنفکران پس از انقلاب اسلامی در ایران، مطالعات جامعه‌شناختی

(نامه علوم اجتماعی سابق)، ۳۲ (۱)، ۸۲-۵۹.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JSR.2025.356118.1920>

© نویسنده‌گان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

^۱. این مقاله برگرفته از رساله‌ی دکتری است.

مقدمه: طرح مسئله

روشنفکران پدیدآورندگان و بسط‌دهندگان ایده‌های نو بوده‌اند که بسیار مهم و تاثیرگذار بوده است. در ایران نیز این قشر اهمیت بسیار زیادی در شکل‌گیری تحولات صد و اندی سال قبل به این سو داشته‌اند. در واقع می‌توان از دوره‌ی دوم ناصری تا پایان دهه‌ی ۱۳۷۰ شمسی را دوره‌ی نفوذِ بلامنازعِ روشنفکران در ایران دانست. آنان در این زمان مرجع اصلی فکری و سیاسی در جامعه‌ی ایران بوده‌اند و در انقلاب‌ها، جنبش‌ها، ظهور و سقوط دولت‌ها، سبک زندگی، دانشگاه‌ها، هنر و غیره تأثیر شگرفی از خود برجا نهاده‌اند. بطوریکه نوشتن تاریخ ایران بدون تاریخ روشنفکری، ناقص است. هژمونی روشنفکران در ایران به قدری مستحکم بوده‌است که رقبای سنتی آنها یعنی روحانیون نیز کم‌وبیش با رتوریک آنان به میدان می‌آمده‌اند، حتی برای مبارزه با آنها. به دلیل پیوند خوردن روشنفکری با نقد دولت در ایران از همان آغاز تاکنون، روشنفکری ایران عمیقاً سیاسی بوده و است.

یکی از مسائل عمده -و چه بسا مهمترین مسئله- که هر روشنفکری در ایران با آن درگیر بوده است و می‌توان آن را به عنوان کانون اندیشه‌ی هر روشنفکری در نظر گرفت، مسئله‌ی رابطه‌ی میان **امر بومی** و **امر جهانی** بوده است. در واقع این مسئله‌ای است که تمام طبقات، اقشار، گروه‌ها و حتی افراد، به نحوی با آن درگیراند و هرکدام مواجهه‌ی خاص خود را با این مسئله داشته‌اند. **منازعه‌ی گفتمانی** حول این مسئله و هژمونیک‌شدن صورتبندی خاصی از این مسئله در هر دوره‌ی تاریخی، تأثیرات عمیق اجتماعی و سیاسی از خود باقی گذاشته است. هر دو نظام سیاسی در صد سال اخیر در ایران هر کدام نوع خاصی از صورتبندی بومی-جهانی را پذیرفتند و سپس بر اساس آن بسیاری از سیاست‌های خود را در حوزه‌های مختلف چینی کرده‌اند که پیامدهای گسترده‌ی اجتماعی و سیاسی به جای گذاشته و می‌گذارد. بنابراین مسئله‌ی نسبت امر بومی و امر جهانی یکی از مسائل بنیادی و اساسی جامعه‌ی ماست، که ما همواره نیاز داریم در باب آن به تأمل و بازاندیشی بپردازیم تا بتوانیم درنهایت زمینه‌ی فراروی از این دوگانه‌انگاری را مهیا کنیم. امر بومی در نظر روشنفکران عبارت است از ایده‌ها و نهادها، رفتارها، کنش‌ها، روابط و مناسبات سنتی در جامعه‌ی ایران و امر جهانی نیز عبارت است از تحولات رخ داده در مغرب‌زمین که با نام کلی **مدرنیته** یا تجدد شناخته می‌شود. پرسش اصلی روشنفکران حول صورتبندی میان رابطه‌ی میان این دو بود. در هر دوره هژمونیک‌شدن یک صورتبندی خاص از این مسئله، تأثیری قاطع بر بسیاری از کنش‌ها و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی در ایران می‌گذاشته است و متقابلاً خود این جنبش‌ها بر حاشیه‌رفتن یک صورتبندی و هژمونیک‌شدن صورتبندی دیگر تأثیر اساسی داشته است. بنابراین روشنفکران و آثارشان در یک رابطه-ی متقابل و دیالکتیکی با جامعه قرار داشته و دارند. از یک سو از آن تأثیر می‌پذیرند و از سوی دیگر بر آن تأثیر می‌گذارند. به عنوان مثال تا قبل از کودتای ۲۸ مرداد، سویه‌های غرب‌گرا در صورتبندی روشنفکران از این مسئله، مسلط بود. اما بعد از کودتا، سویه‌های نقد غرب و غرب‌ستیزی دست بالا را می‌گیرند و نفوذ و مقبولیت زیادی پیدا می‌کنند و تا زمان پیروزی انقلاب ۵۷ همچنان مسلط باقی می‌مانند. اما رخداد عظیم **انقلاب** و پیامدهای آن بویژه شکل‌گیری نظام سیاسی جدید، تأثیر قاطعی بر تغییر این صورتبندی می‌گذارد. از سوی دیگر **تحولات جهانی** نیز شاهد چرخشی از هژمونی چپ‌گرایانه به سمت نولیبرالیسم و جهانی‌سازی و پست-مدرنیسم است. این اوضاع جهانی نیز به عنوان عامل بیرونی-جهانی بر تغییر صورتبندی روشنفکران ایرانی از نسبت امر بومی و امر جهانی تأثیرگذار بوده و هست. در این پژوهش تلاش کرده‌ام این صورتبندی را در آثار برخی از روشنفکران بعد از انقلاب بررسی کنم. پرسش این است که: نسبت میان امر بومی و امر جهانی در اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی و بطور مشخص در آثار روشنفکران پس از انقلاب چگونه صورتبندی شده است؟ در رویکرد ایدئالیستی، مفاهیم به مثابه نیروهای خودآیین و برساننده در نظر گرفته می‌شوند که تابع منطق تحول درونی خویش هستند. اما در این پژوهش صورتبندی امر بومی و امر جهانی را در بستر مناسبات اجتماعی و منازعات

سیاسی و دربردارنده‌ی تضادها و شکاف‌های این بستر و حامل آرزوها، رنج‌ها، پیروزی‌ها و شکست‌های گروه‌های مختلف اجتماعی، در نظر گرفته‌ام. این تضادها و شکاف‌های موجود در صورت‌بندی این مفاهیم، صرفاً تناقض‌های منطقی نیستند بلکه حامل و حاصل تضادها و شکاف‌های اجتماعی و سیاسی اند. در واقع این صورت‌بندی‌ها صرفاً پدیده‌هایی معرفتی نیستند بلکه عمیقاً اجتماعی و سیاسی اند. این پژوهش در پی نوشتن نوعی «تاریخ اندیشه‌ها» نیست. چرا که در شرح و تاریخ اندیشه، پژوهشگر تلاش می‌کند نوعی کلیت یکپارچه و جامع از تفکر اندیشمندان مورد مطالعه‌ی خود بسازد. در این پژوهش کاملاً برعکس در پی نشان دادن تضادها، تناقضات و شکاف‌های اجتماعی و سیاسی رسوب کرده در آثار بررسی شده، هستم. نقد صورت‌بندی روشنفکران از نسبت میان امر بومی و امر جهانی به ما کمک خواهد کرد تا ضمن شناخت انواع این صورت‌بندی‌ها بتوانیم تناقض‌های آنها را بشناسیم و به جای تکرار آنها، از آنها فراروی کنیم. بنابراین تلاش می‌کنم به این پرسش‌ها نیز پرتوی بیفکنم: این صورت‌بندی‌ها (ها) چه پیوندی با قدرت دارند؟ حامل کدام تناقض‌ها و تضادهای اجتماعی هستند و چگونه تلاش می‌کنند بر آنها فائق آمده و یا آنها را توجیه‌کنند؟ چگونه این اندیشه‌ها علی‌رغم داشتن اهداف عمدتاً قابل قبول، به ضد خود بدل می‌شوند؟ چگونه می‌توان از محدودیت‌های این صورت‌بندی‌ها و اندیشه‌ها فراروی کرد؟ خصلت‌ها و ویژگی‌های اصلی اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی بعد از انقلاب در مقایسه با قبل از انقلاب چیست؟

چارچوب نظری

در این پژوهش ضمن بررسی این صورت‌بندی‌ها، به **نقد درونماندگار**^۱ آنها پرداخته‌ام. بنابراین می‌توان مسئله و هدف این پژوهش را اینگونه بازنویسی کرد: نقد درونماندگار صورت‌بندی رابطه‌ی میان امر بومی و امر جهانی نزد روشنفکران پس از انقلاب. اما چرا نقد درونماندگار؟ نقد درونماندگار را می‌توان هم نظریه‌ای در مورد نسبت میان امر بومی و امر جهانی در نظر گرفت و همزمان نظریه‌ی نقد آن. در اینجا به نظریه‌های سه تن از مهمترین متفکران کلاسیک که نظریه‌پردازان اصلی نقد درونماندگار هستند یعنی هگل، مارکس و آدورنو اشاره می‌کنم. لازم به ذکر است که در اثر اصلی بطور مفصل این مفهوم را در متن آثار این سه متفکر بررسی کرده‌ام و در اینجا تنها به بخشی از موارد آن پژوهش اشاره می‌کنم.

نقد درونماندگار، واکنش نظری-فلسفی هگل به انقلاب فرانسه و پیامدهای آن و نیز شرایط اجتماعی آلمان در آن دوره بود. برای هگل و هم نسل‌های او این مسئله مطرح بود که چطور می‌توان آلمانی‌بودن خود را حفظ کرد اما در عین حال مدرن هم بود؟ چطور می‌توان هم بومی بود و هم جهانی؟ هگل توجه زیادی به رسوم بومی دارد چرا که از دید او امر کلی یا جهانی بدون این امور بومی دست‌یافتنی نیست. امر کلی هگلی برخلاف امر کلی کانتی-که به اصول مطلق کلی تأکید دارد- بر رسوم محلی استوار است. اخلاق عام او بر ارزش‌های اجتماعی و رسوم مشترک مبتنا دارد. اما هگل به‌هیچ وجه به این رسم و رسوم بومی نگاهی رومانتیک و نوستالژیک ندارد. بلکه رویکرد او به امور محلی و بومی، رویکردی **عقلانی و انتقادی** است. از دید او، امر کلی تنها در بستر همین رسم و رسوم بومی است که می‌بالد، رشد می‌کند و بالغ می‌شود. این رسم و رسوم بومی سرشار از تناقضات و ناسازگاری‌هاست که بواسطه‌ی همین تناقضات، امکانهای فراروی از این امور بومی به امور جهانی محقق می‌شوند. به عنوان مثال هگل به اصلاح و عقلانی‌سازی دین مسیحیت به مثابه امر بومی که در دل خود غایتی جز اخلاق عام بشری ندارد، می‌پردازد.

نقد درونماندگار هگلی تجربی و تاریخی است و بر اساس آن، هر پدیده‌ای را تنها می‌توان در رشد و پیشرفت‌ش به شناخت درآورد. نقد درونماندگار در نزد هگل در آثارش نظیر «منطق» (بنگرید به هگل: ۱۳۹۲) و بویژه در «پدیدارشناسی روح» (بنگرید به هگل: ۱۳۹۹)، **غایتمند** است. روح، که خصلت اصلی‌اش نقد درونماندگار دیالکتیکی است، از ابتدایی‌ترین و نابسندترین شکل آگاهی آغاز

¹ Immanent Critique

می‌کند و مراحل را می‌گذراند و در هر مرحله به تناقض می‌رسد و با آگاهی از این نابسندگی به مرحله‌ی بعد می‌رود و در نهایت به بسنده‌ترین و جامع‌ترین آگاهی می‌رسد. **نفی** بطور مستمر رخ می‌دهد تا مرحله‌ی نهایی که ایده‌ی مطلق محقق می‌شود. نقد درونماندگار در نزد هگل رو به فعلیت و تکامل دارد. از خطا گریزان نیست، چراکه خطا برای رشد آن لازم است. در فرآیند نقد درونماندگار، **دیگری** طرد و حذف نمی‌شود بلکه با دیگری آشتی رخ می‌دهد. نقد درونماندگار فرآیندی است که در آن **سوژه** و **ابژه**‌ی شناخت تغییر می‌کنند و به بلوغ و کمال می‌رسند. هر دو در این فرآیند تناقض‌آمیز و پرورش‌دهنده، حرکت و تغییر می‌کنند و در نهایت به حقیقت خود که همانا وحدت‌شان است می‌رسند، البته وحدتی در تمایز. جهان و جامعه خود را به مثابه جوهر و هستی مستقل ارائه می‌کنند، این حالت را **شی وارگی** می‌نامند. کار نقد درونماندگار، **شی‌واره‌زدایی** است. نقد درونماندگار هگلی نشان می‌دهد که جهان و جامعه نیز سوژه‌اند. نقد درونماندگار حرکت بخش، آگاهی‌بخش و رهایی‌بخش است و آنچه را منجمد و ساکن است به حرکت و فعالیت آزادی بخش، در می‌آورد.

نقد درونماندگار امر جهانی را از دل امر بومی رشد و پرورش داده و محقق می‌کند. امر بومی، طی فرآیند از آن خودسازی دیگری پی می‌برد که امر جهانی نه چیزی در بیرون خودش، بلکه چیزی متعلق به خودش است. اگر از تفسیر لئو راج بهره بگیریم می‌توان -گفت که اگر «من»، من هستم، پس چرا در درون خودم خواست‌ها و امیال متضاد حس می‌کنم؟ پس من، رابطه با من است. من اولین تجربه‌ی دیگری را در درون خود دارد، دیگری همین شکاف درون من است. پس من حاوی «نا من» است. خود حاوی دیگری است. در اینجا من یا خود در درونش با چیزی برخورد می‌کند که در واقع همان امر کلی است. فرد با چرخش در درون خود علاوه بر خود، ماهیت همه‌ی انسانها یا ماهیت مشترک انسانها را درک می‌کند. نقد درونماندگار نشان می‌دهد که من در مواجهه با دیگری است که فرآیند بلوغ را طی می‌کند و در غیر اینصورت، انتزاعی و در خود باقی می‌ماند (بنگرید به: راج: ۱۳۹۹).

خود، تنها از طریق «نفی» خود است که رشد می‌کند و بالغ می‌شود. در واقع از دید هگل این یک فرایند دیالکتیکی و تناقض‌مند است و در عین حال ضروری است. خود بدون دیگری از اساس وجود ندارد. امر بومی نیز اگر نتواند در چنین فرایند دیالکتیکی با تأمل و تغییر در خود، امر جهانی و کلی درون خود را فهم و آزاد کند، محکوم به انزوا و نابودی است. هگل مدعی است این بیگانگی میان امر بومی و امر جهانی، موقتی و از سر ناآگاهی است، که طی فرآیند دیالکتیکی، این دو در نهایت به یگانگی خود پی می‌برند. از دید هگل آلمان در فرهنگ خود بذره‌ای عقلانیت جدید را داراست، این عقلانیت چیزی متعلق به فرانسه و انگلستان نیست بلکه مختص به کل بشریت است و بذره‌ای آن در هر فرهنگ محلی از جمله فرهنگ آلمانی نیز نهفته است. پس هگل راهی که بر می‌گزیند همان نقد درونماندگار یا برقراری نسبت درونماندگار میان امر بومی و امر جهانی است.

نقد درونماندگار هر پدیده را در کلیت اجتماعی‌اش مورد بررسی قرار می‌دهد. هیچ پدیده‌ای در انزوا نمی‌تواند از خودبیگانگی‌اش فراتر رود بلکه این انزوا مساوی با ازخودبیگانگی است. هر هویت و سوژه‌ای تنها در ارتباط و نسبت با سایر پدیده‌ها قابل فهم و قابل پیشرفت است. بنابراین راهکار **انزوا** برای حفظ امر بومی از گزند تحولات جهانی نه باعث حفظ آن بلکه باعث نابودی و گندیدگی آن می‌شود. اما این ارتباط میان این دو، بایستی به صورتی انتقادی و دیالکتیکی باعث از آن خودسازی دیگری (امر جهانی) شود نه باعث **ادغام** در آن. پس هگل هم منطق انزوا و هم منطق ادغام را رد می‌کند و به جای آن بر نوعی رویکرد درونماندگار میان امر بومی و امر جهانی تأکید می‌کند. نقد درونماندگار هگلی کارکردی شبیه دولت هگلی دارد؛ همانطور که دولت هگلی در برابر دو آسیب اساسی قرار می‌گیرد یعنی در برابر «هرج و مرج» از یک سو و «اقتدارگرایی» از سوی دیگر، نقد درونماندگار در برابر «شکاکیت» از یک سو و «جزمیت» از سوی دیگر قرار می‌گیرد و تن به هیچ کدام نمی‌دهد و یکسویگی آنها را رفع می‌کند. غایت نقد درونماندگار

دستیابی به **کلیتی انضمامی** است؛ یعنی کلیتی که بدون اجزا و بر ورای اجزا وجود ندارد بلکه کلیتی است تمایزمند و دربردارنده‌ی اجزای متمایز (بنگرید به: هگل، ۱۳۹۹). نقد درونماندگار هگلی جدا از کل واقعیت حسی و تجربی رخ نمی‌دهد.

تأکید نقد درونماندگار هگلی بر موضوع تجربی و محلی، از نظر سیاسی یک نتیجه‌ی مهم دارد و آن اینکه راه رسیدن به **آزادی** و **پیشرفت** لزوماً راهی نیست که انگلیس و فرانسه طی کردند. نباید آن را تقلید و تکرار کرد. بلکه هر ملتی از جمله ملت آلمان بایستی با نقد درونماندگار سنت‌ها و میراث خود، امر کلی و مشترک را از دل آنها بارور کند. ملت آلمان نیز نه باید به تقلید از انگلیس و فرانسه بپردازد و نه باید به سنت‌های خود به شکل از پیش‌داده‌شده و خام بچسبد و در خود فرو رود؛ بلکه باید به نقد درونماندگار سنت‌ها و امور بومی خود بپردازد. هگل با بازتفسیر سنن و رسوم محلی آلمان در پی امر کلی یا **امر مشترک انسانی** در آنهاست. او می‌خواهد امر بومی آلمان را به حرکت و تغییر سوق دهد؛ نه اینکه در جمودشان، آنها را تقدیس کند و نه اینکه، منطقی را از بیرون بر آنها تحمیل کند.

از دید هگل بدون تغییر در امر بومی نمی‌توان آن را حفظ کرد. نکته‌ی کلیدی اینکه او آلمان یا امر بومی را نه صرفاً به مثابه «جوهر» بلکه به مثابه «سوژه» در نظر می‌گیرد. جوهر، فراتاریخی، ثابت و ساکن است. در زمان هگل جنبشی وجود داشت که بر جوهر بودن ملت آلمان تأکید داشت. این نطفه‌ی فاشیسم قرن بیستم بود. هگل اما ملت آلمان را نه صرفاً به مثابه جوهر بلکه همزمان به مثابه سوژه در نظر گرفت. سوژه، در رابطه و نسبت با سایر سوژه‌ها و در یک کلیت تاریخی و اجتماعی شکل می‌گیرد و تغییر می‌کند. او با این کار تلاش می‌کند هم ملت آلمان را از حل شدن در روشنگری فرانسه و انگلستان دور کند و هم امکان تحول و بازاندیشی در آن را هموار کرده و در نتیجه خلق امر نو را ممکن کند. پس نقد درونماندگار هگلی هم رکود و جمود را و هم منطق استعلایی از بیرون و از بالا ساختن جامعه را رد می‌کند.

نقد درونماندگار غایتی دارد که از ابتدا بصورت بالقوه نهفته است و در حین فرایند پرورش و خودتحقق‌بخشی به فعلیت و کمال می‌رسد. این غایت همانا **آزادی** است. نقد درونماندگار از آنجا که غایتی به نام آزادی دارد، در نتیجه سیاست نیز می‌باشد. پس نقد درونماندگار هم روش، هم نظریه و هم سیاست (رهایی‌بخش) است. ایده‌ی درونماندگاری نزد هگل ایده‌ای اساسی است اما این فقط ایده‌ای فلسفی نیست. بلکه دلالت‌های مهم سیاسی و اجتماعی دارد. هگل آن را در برابر هر نوع تفکر بیرونی و استعلایی مطرح می‌کند. درونماندگاری هگل، جنبش‌مند و تناقض‌مند است. ساکن و ایستا نیست. غایتمند است و رو به تحول و تکامل دارد. تصادفی و کور نیست. بر اساس آن، هر نوع پروژه‌ی ساخت جامعه از بیرون و از بالا، محکوم به شکست است. پس اینکه عده‌ای تصور کنند با ایده‌ای بیرونی -چه لیبرالی، چه سوسیالیستی و غیره- می‌توانند در راس جامعه قرار بگیرند و از بالا با اجبار دست به جامعه‌سازی بزنند، غلط و مخرب زندگی اجتماعی است. دولت هگلی هم دولتی برآمده از دینامیزم درونماندگار خود جامعه است نه دولتی با ایده‌ای بیرونی و جایگاهی ورای جامعه. دولت هگلی حاصل حرکت تناقض‌مند درونماندگار عناصر جامعه است که در دولت به آشتی می‌رسند. در نهایت نقد درونماندگار هگلی همان کار امر منفی یا همان کردوکار روح است.

مارکس بسیاری از آموزه‌های هگل در باب نقد درونماندگار را پی می‌گیرد. او تلاش می‌کند با نشان دادن کذب فلسفه از درون، جامعه‌شناسی را بنیان‌گذاری کند. مارکس در آثارش معتقد است که هگل، بر سر خود راه می‌رود و ایدئالیسم او را به نقد می‌کشد (به عنوان مثال بنگرید به مارکس: ۱۳۸۲). مارکس تلاش می‌کند هسته‌ی عقلانی فلسفه‌ی رازورانه‌ی هگل را رهایی‌بخشد. کار مارکس عبارت است از نقد درونماندگار نقد درونماندگار هگلی. مارکس نشان می‌دهد که نقد درونماندگار هگلی که در پی رفع ازخودیگانگی، شی‌واره‌زدایی، خودآگاهی و آزادی بود، خود به تثبیت ازخودیگانگی و شی‌وارگی منجر می‌شود؛ و نیز نه به خودآگاهی و آزادی، بلکه به آگاهی کاذب، اسارت و سلطه منجر می‌شود. نقد درونماندگار مارکس نیز مانند هگل، غایتمند است اما این غایت نه دولت هگلی است و

نه ایده‌ی مطلق. مارکس بطوری اساسی‌تر از هگل، بر امور انضمامی و اجتماعی تأکید دارد و نگرشی جامعه‌شناختی را جایگزین ایدئالیسم هگلی می‌کند. از دید مارکس نقد درونماندگار هگلی درنهایت ایده‌ها را تغییر می‌دهد و نهادهای اجتماعی و سیاسی سلطه‌گر را بدون تغییر باقی می‌گذارد. او نقد درونماندگار را بدل به نقد اساسی از جامعه و اقتصاد سرمایه‌داری می‌کند و نشان می‌دهد که این جامعه کلیتی تناقضمند و شی‌واره است و همین تناقضات درونی آن در بستری از مبارزات طبقاتی، در نهایت آن را فرو می‌پاشد و نظم نوین و غیر استثماراری جایگزین آن می‌شود. این همان آزادی حقیقی است که در آن نه فقط آگاهی و ایده‌ها، بلکه کل زندگی اجتماعی و اقتصادی نیز تغییر می‌کند. پس در مارکس نقد درونماندگار روح، بدل به نقد درونماندگار جامعه می‌شود.

آدورنو نیز نقد درونماندگار را از هگل و مارکس می‌آموزد و البته با بصیرت‌هایی از نیچه و وبر درهم می‌آمیزد. بنا بر کتاب «دیالکتیک روشنگری» (بنگرید به: آدورنو، ۱۳۸۷) و «مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی» (بنگرید به: آدورنو، ۱۴۰۰) و نیز سایر آثار، نقد درونماندگار آدورنو برخلاف هگل و مارکس، غایتمند نیست. یعنی هیچ نقطه یا لحظه‌ی نهایی در تاریخ نیست که سیر تاریخ به سوی آن باشد. او احتمالاً تحت تأثیر کانت به «غایتمندی بدون غایت» باور دارد. آدورنو غایتگرایی را خشونت‌بار می‌داند. همانطور که هگل از وضعیت آلمان و انقلاب فرانسه و پیامدهای آن متأثر بود و مارکس نیز از پیامدهای سرمایه‌داری، آدورنو نیز تحت تأثیر فجایع فاشیسم و استالینیزم قرار داشت. فاجعه‌های بزرگی که در قرن بیستم رخ داده بود و در نتیجه او آن نوع خوشبینی‌ای که هگل و مارکس داشتند را کنار گذاشت. همچنین او مانند برخی دیگر از اندیشمندان به پرولتاریا نیز امید غایی نداشت. در واقع آدورنو را می‌توان هگلی‌ترین ضد هگلی و مارکسی‌ترین ضد مارکسیست دانست. اگرچه آدورنو نقدهای کوبنده‌ای بر روشنگری وارد می‌کند، اما نباید او را پست‌مدرن در نظر گرفت. او خواهان نوعی **عقلانیت انتقادی مداوم** است. یعنی نقد درونماندگاری که رو به سوی یک هدف معین شده از پیش ندارد، بلکه بطور بی‌وقفه در حال نقد و بازاندیشی در ایده‌ها، پدیده‌ها و در خود است. از دید آدورنو جامعه‌ی اداره‌شده‌ی فعلی دارای تناقضاتی است که تولید **رنج** فراوانی برای آدمی می‌کند و در نتیجه باید از این جامعه و تناقضات آن فراروی - کنیم و برای این کار به نقد درونماندگار شی‌واره‌زدا نیازمندیم.

از دید او، نقد درونماندگار در زمانه‌ی ما دیگر نمی‌تواند همچون هگل و مارکس غایتگرا باشد و از این نظر بصیرت آدورنو درست‌تر است. این بصیرت که نقد درونماندگار هرگز از پای نمی‌ایستد در هگل وجود دارد اما به نظر می‌رسد اصرار هگل بر رسیدن به نوعی آشتی که ضرورتی سیاسی و اجتماعی داشت، آن را کمرنگ می‌کند. آدورنو این بصیرت را پی می‌گیرد و به نظر می‌رسد اگر در هگل دایره‌ی دایره‌ها وجود دارد در آدورنو با ماریپیچ روبروایم. شبه دایره‌ای که به محض رسیدن به نقطه‌ی اولیه و بسته شدن، راه کج می‌کند و شبه دایره‌ای دیگر را آغاز می‌کند و به همین ترتیب ادامه می‌یابد. نقد درونماندگار هگلی در عین پویایی، نوعی نقطه‌ی کمال‌یافته دارد. در نزد آدورنو دیالکتیک منفی است و آن نقطه‌ی نهایی درکار نیست بلکه فرایند بازاندیشی نقد درونماندگار هرگز تعطیل‌بردار نیست و دائماً در تکاپوست. آزادی یک وضعیت یا نقطه‌ی معین نیست، بلکه چیزی است که همواره باید برای آن تلاش و مبارزه کرد. هر سه متفکر تلاش می‌کنند با نقد درونماندگار، نشان دهند که چرا مدرنیته و یا روشنگری علی‌رغم داشتن ایده‌ها و اهداف نیک، به ضد خود بدل می‌شوند.

روش‌شناسی

هگل جدایی روش و موضوع پژوهش را رد می‌کند. از دید او اگر روش را به عنوان ابزار در نظر بگیریم آنگاه این ابزار موضوع را آنگونه که در خود هست به ما نشان نخواهد داد و دست به تغییر و صورت بخشی آن خواهد زد. همچنین اگر روش را واسطه‌ای منفعل نیز در نظر بگیریم نیز، باز موضوع را آنگونه که این واسطه منعکس می‌کند می‌شناسیم و نه خود موضوع را. هگل از نوعی از

دانش‌پدیدارشناسانه صحبت می‌کند که این معایب را ندارد که همان نقد درونماندگار است (بنگرید به: هگل، ۱۳۹۹). آدورنو نیز تقدم روش بر موضوع را رد می‌کند. از دید او روش با موضوع باید رابطه‌ای زنده داشته باشد و تا جای ممکن از درون آن تکوین یابد. از دید آدورنو شیفتگی به روش یک موضعگیری معرفتی صرف نیست و دلایل اجتماعی دارد. چراکه در دوره‌ی مدرن به واسطه‌ی فروپاشی ساختارهای هستی‌شناختی، نوعی عدم یقین و ترس در آگاهی اجتماعی شکل می‌گیرد و اتکای بیش از حد به روش به مثابه معیار یقین، واکنشی است به این وضعیت اجتماعی (بنگرید به آدورنو، ۱۴۰۰).

از منظر رابطه‌ی نقد با موضوع، سه نوع نقد را می‌توان بازشناخت: نقد بیرونی^۱، نقد درونی^۲ و نقد درونماندگار. نقد بیرونی همان نقد استعلایی است که هگل همواره آنرا مورد حمله قرار می‌داد. در نقد بیرونی، یک الگو یا طرح یا ایده یا یک مجموعه‌ی ارزشی به عنوان معیار و محک در نظر گرفته می‌شود و بر اساس آن، موضوعات و پدیده‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. اهمیت نقد بیرونی در این است که ممکن است یک وضعیت موجود به قدری برای افراد بدیهی شده باشد که از اساس مورد پرسش درونی قرار نگیرد اما با نقد بیرونی می‌توان افراد را نسبت به آن آگاه و زمینه را برای تغییر آن فراهم کرد. اما نقد بیرونی از آنجا که نسبت به پدیده، بیرونی است ممکن است نتواند پتانسیل‌های درونی یک پدیده را درک کند و در نتیجه بر پدیده تحمیل می‌شود و یا برای پذیرفتن آن، مقاومت بوجود می‌آید. به عنوان مثال اگر با یک رویکرد فمینیستی به نقد وضعیت زنان در خاورمیانه یا کشورهای اسلامی بپردازیم نوعی نقد بیرونی انجام داده‌ایم. این نقد هم می‌تواند افراد را نسبت به آنچه در مورد زنان بدیهی می‌پنداشتند، دچار پرسش کند و هم اینکه می‌تواند به عنوان امری بیرونی و تحمیلی، نوعی مقاومت در مقابل پذیرش خود ایجاد کند. برای رفع این موارد، نقد درونی پیشنهاد می‌شود.

نقد درونی، یک پدیده را نه بر اساس ملاک و معیارهای بیرونی بلکه بر اساس ملاک‌های درونی خود پدیده مورد نقد قرار می‌دهد. به عنوان مثال به جای نقد فمینیستی از بیرون، نقد درونی با اتکا به متون و سنن اسلامی، نشان می‌دهد که وضعیت فعلی زنان در جهان اسلام با آنچه اسلام برای زنان مطلوب می‌داند تفاوت دارد و باید تغییر کند. اما نقد درونی اگرچه بر پتانسیل‌های درونی تغییر تأکید دارد اما در بسیاری موارد به نوعی از محافظه‌کاری فرو می‌گلتد و بسیاری از ایده‌ها و ارزش‌ها را بدون تغییر باقی می‌گذارد. در واقع اگر خود ملاک‌ها و معیارهای درونی، از اساس ناقص یا غیر انسانی باشند چه باید کرد؟ به عنوان مثال چگونه می‌توان با نقد درونی، نژادپرستی را برانداخت؟ پاسخ ساده است: نمی‌توانیم. بر اساس باورهای نژادپرستانه، یک گروه از مردم در مرتبه‌ای پست‌تر و دارای شأنی غیر انسانی اند. چنین گفتگویی را نمی‌توان نقد درونی کرد.

نقد درونماندگار ویژگی‌های نقد بیرونی و درونی را در خود دارد اما تلاش می‌کند از نقایص آنها فراتر رود. نقد درونماندگار به دل خود موضوع می‌زند یعنی الگویی صوری، بیرونی و استعلایی نیست بلکه با زدن به دل تناقضات خود موضوع است که نقد درونماندگار شکل می‌گیرد. از نظر روش‌شناختی، نقد درونماندگار نه استقرایی است و نه قیاسی؛ چراکه هر کدام از این روش‌ها حالتی یکسویه دارند. نه به صورتی استقرایی از ابژه‌های مختلف بدست می‌آید و نه الگویی کلان است که به صورت قیاسی از بالا به ابژه‌ها بار شود. در طی فرایند نقد درونماندگار، شی‌واره‌زدایی از موضوع رخ می‌دهد و موضوع به جنبش درآمده و تغییر می‌کند. نقد درونماندگار با شناسایی تناقضات پدیده تلاش می‌کند نشان دهد که این تناقضات صرفاً معرفت‌شناختی نیستند بلکه حاصل رسوب تناقض‌های اجتماعی و سیاسی اند. نقد درونماندگار از بیرون یک الگو را بر پدیده یا موضوع تحمیل نمی‌کند و از اساس این کار را عملی خشونت‌بار و سلطه‌گرایانه می‌داند، از سوی دیگر صرفاً بر ارزش‌های درونی موضوع نیز متوقف نمی‌ماند و تلاش می‌کند بیش از نقد درونی یک پدیده بر اساس ارزش‌های خودش، نقصان خود این ارزش‌ها را نیز نشان دهد، و با نشان دادن پیوند آنها با روابط

¹ External Critique

² Internal Critique

قدرت، تلاش می‌کند از آنها فراتر رود. اما این بدان معنا نیست که نقد درونماندگار حلال همه‌ی مشکلات و پاسخ همه‌ی پرسش‌هاست. نقد درونماندگار خود ناقدِ چنین ادعایی است که یک نظریه یا یک دانش ادعا کند می‌تواند تمام واقعیت و مسائل را بشناسد و آنها را حل کرده و تغییر دهد (بنگرید به: Jaeggi 2018, Procyshyn 2019, Stahl 2013).

بررسی تجربی: یافته‌ها و نتایج

بر اساس سه نوع نقدی که مورد بحث قرار گرفت، سه نوع رویکرد به رابطه‌ی میان امر بومی و امر جهانی از یکدیگر قابل تشخیص اند: رویکرد درونی، رویکرد بیرونی و رویکرد درونماندگار. روشنفکران ایرانی را می‌توان در یکی از این سه دسته قرار داد. البته این دسته‌بندی مانند هر دسته‌بندی دیگر جامع و مانع نیست. در تاریخ روشنفکری ایران در ابتدا عمدتاً رویکرد بیرونی غلبه دارد. در رویکرد بیرونی، امر بومی و امر جهانی دو کلیت بی‌ارتباط با یکدیگر و به کلی متفاوت در نظر گرفته می‌شوند که پذیرش یکی به معنی کنار گذاشتن دیگری است. افرادی که در این رویکرد قرار می‌گیرند یا خواهان پذیرفتن مدرنیته و کنار گذاشتن سنت‌های بومی اند یا خواهان کنار گذاشتن مدرنیته و تکرار و تداوم سنت‌های بومی. این رویکرد نگرشی بسته و شدیداً مکانیکی به رابطه‌ی امر بومی و امر جهانی دارد و از نظر سیاسی نیز به رویکردهای استبدادی- مطلق یا منور- گرایش دارد و از اساس اقتدارگراست. افرادی مانند تقی‌زاده، شیخ فضل‌الله نوری و فردید را می‌توان در این دسته قرار داد.

به دلیل مشکلات رویکرد بیرونی و بخصوص به دلیل وجود دو سنت ایرانی و اسلامی که هر کدام برای خود دارای ایده و تاریخ اند، در ادامه رویکرد درونی به رویکرد غالب میان روشنفکران ایرانی بدل شد. رویکرد درونی به این نکته پی برده است که نمی‌توان به امر جهانی بی‌اعتنا بود و صرفاً بر امر بومی تأکید کرد و نیز نمی‌توان امور بومی را نادیده گرفت. هر دو دارای قدرت و نیرو هستند. رویکرد درونی دارای گرایش‌ها و استراتژی‌های مختلفی است. این رویکرد امر بومی و امر جهانی را دارای ارتباط و اشتراکات کم تا زیاد می‌داند. رویکرد درونی در پی کنار گذاشتن یکی از این دو نیست. بلکه عمدتاً خواهان نوعی بازسازی و ترکیب میان این دو امر است. از دید اعضای این رویکرد، امر جهانی و امر بومی شباهت‌های زیادی دارند و می‌توان از ترکیب آنها به دستاوردی بینایی رسید. افرادی مانند آخوند خراسانی، میرزای نایینی، محمدتقی بهار و بسیاری دیگر از متفکران و روشنفکران در این رویکرد قرار می‌گیرند. کسروی روشنفکری است که بسیار به رویکرد درونماندگار نزدیک می‌شود، اما در نهایت در رویکرد درونی باقی می‌ماند.

رویکرد درونماندگار رویکردی است که هر دو رویکرد بیرونی و درونی را مورد نقد قرار می‌دهد و تلاش می‌کند از کاستی‌های آن فراتر برود. نکته‌ی مهم در رویکرد درونماندگار این است که در نزد این رویکرد هم امر بومی سنت‌ها و هم امر جهانی مدرنیته مورد نقد جدی و بنیادی قرار می‌گیرد. در حالیکه در رویکرد درونی، عمدتاً امر بومی مورد نقد قرار گرفته اما امر جهانی مدرنیته مورد نقد قرار نمی‌گیرد. رویکرد درونماندگار تلاش می‌کند ضمن نقد هر دو طرف این مسئله، رابطه‌ی هر کدام از این امور با روابط قدرت و مناسبات سلطه را آشکار کرده و سویه‌های رهایی‌بخش هر دو طرف را گرد آورد. پس رابطه‌ی میان امر بومی و امر جهانی، رابطه‌ای درونماندگار و متحول شونده است نه یک رابطه‌ی ثابت درونی یا بیرونی. افرادی مانند نیما یوشیج و علی شریعتی را می‌توان در این رویکرد قرار داد. در میدان شعر فارسی می‌توان هر سه‌ی این رویکردها را دید. تقی رفعت که که خواهان کنار گذاشتن کامل شعر فارسی سنتی بود را می‌توان نماینده‌ی رویکرد بیرونی دانست. محمدتقی بهار که فرم شعر سنتی را حفظ می‌کند اما محتوای نوبی به آن می‌دهد را می‌توان نماینده‌ی رویکرد درونی در نظر گرفت. نیما یوشیج که هم پتانسیل‌های درونی شعر سنتی را لحاظ می‌کند و هم از اساس، قواعد آن را دگرگون می‌کند را می‌توان نماینده‌ی رویکرد درونماندگار دانست. در نتیجه می‌توان گفت علی شریعتی همان کاری را با مذهب شیعه می‌کند که نیما یوشیج با شعر فارسی کرده بود. در ادامه به نقد و بررسی آثار دو تن از مهمترین و اثرگذارترین

روشنفکران پس از انقلاب، یعنی عبدالکریم سروش و جواد طباطبایی می‌پردازم. در اینجا به دلیل محدودیت فرم مقاله از شرح آرا و آثار این دو متفکر صرف‌نظر می‌کنم و تنها برخی از نقدها را طرح می‌کنم.

نقد و بررسی آراء و آثار عبدالکریم سروش

سروش خواهان پیوند میان امر بومی ابدی با امر جهانی متغیر است. در نتیجه می‌خواهد هر دو را نگهدارد و از آنها یک «ترکیب» بسازد. استراتژی اصلی سروش در «قبض و بسط تئوریک شریعت» عبارت است از تفکیک امر بومی و جهانی از یکدیگر، مشخص کردن حد و حدود آنها و سپس نشان دادن نوع پیوند آنها با یکدیگر و در نهایت ساختن حاصل جمع ترکیب آنها که همان «فهم دینی» است. رابطه‌ی میان امر بومی و امر جهانی نیز یک رابطه‌ی ثابت نیست و عمیقاً متغیر و متحول‌شونده و تکامل‌یابنده است. سروش در «بسط تجربه‌ی نبوی» به حد اعلا‌ی سازگاری میان دین و مدرنیته می‌رسد: دین (امر بومی) عبارت است از شکل و محتوای عصری دین و این عین بسط تجربه‌ی نبی است. در اینجا امر بومی، امری تغییرپذیر و در گفتگوی دائم با امر عصری و جهانی است و از این گفتگو ترکیبی عصری حاصل می‌شود که امر بومی جدید است. پس امر بومی نزد سروش امری متعلق به گذشته نیست بلکه حاصل ترکیب گفتگوی میان امر بومی (سابق) و امر جهانی است که همواره هم در حال تغییر است. در نهایت رویکرد سروش همچنان درونی باقی می‌ماند و در پی آشتی و سازگاری با مدرنیته است. هر چه از انقلاب فاصله می‌گیریم و پیامدهای انقلاب و نظام حاکم بعد از آن مشخص‌تر می‌شود، سروش نیز از عاملیت‌بخشی و محوریت دادن به امر بومی بیشتر فاصله می‌گیرد و بیشتر به اهمیت امر جهانی و دستاوردهای مدرن، محوریت و عاملیت می‌دهد. هدف و حاصل پیوند و همنشینی میان امر بومی (دین) و امر جهانی (دموکراسی) در سروش عبارت است از «دموکراسی دینی».

دموکراسی دینی سروش برآمده از نوعی نگرش **فرمالیستی و ایدئالیستی** است و در همین سطح **انتزاعی** نیز باقی می‌ماند. سروش امر بومی را به درون پست‌خانه می‌فرستد و خواهان بکارگیری امر جهانی در حوزه‌ی عمومی است. در واقع او درکی غیرتاریخی و انتزاعی از رابطه‌ی این دو دارد و تصور می‌کند به سادگی می‌توان دین را به اندرونی شخص فرستاد. او رابطه‌ی این دو را بسیار مکانیکی در نظر می‌گیرد و غافل از رابطه‌ی همواره تنش‌آلود این دوست. سروش علی‌رغم اینکه اردکانی را متهم می‌کند که غرب را یک کل یکپارچه در نظر گرفته است، خود او نیز غرب را کلیتی یکدست در نظر می‌گیرد و نگرشی غیرتاریخی و سیاست‌زدوده به غرب دارد. سروش تصور می‌کند با راندن امر بومی به اندرونی مسئله را حل کرده، در حالیکه تنها صورت مسئله را پاک کرده است. امر بومی، زنده و خواهان مشارکت در امر جهانی است. چنانچه امکان این مشارکت فراهم نشود در قالب بنیادگرایی دینی، ملی‌گرایی افراطی دیگر ستیز و غیره سر بر می‌آورد. در واقع سروش با در نظر گرفتن امر بومی دین به مثابه امر معرفتی و انتزاعی، به راحتی می‌تواند برای آن محدوده تعیین کند. اما این پاک کردن صورت مسئله است. امر بومی دین، پویایی و قدرت اجتماعی و تاریخی در خود دارد و نمی‌توان آن را به مثابه شی‌ای مرده و جدا از کلیت اجتماعی در نظر گرفت و برایش حد و حدود انتزاعی تعیین کرد. سروش به درستی تشخیص می‌دهد که آزادی و عدالت، ارزشهای جهانشمول‌اند اما او این جهانشمولیت را بطور مکانیکی جدا از امر بومی و تحول تاریخی آن درک می‌کند. او خط فارق اساسی میان امر بومی و امر جهانی می‌کشد و در نهایت به تعیین محدوده‌ی انتزاعی و معرفت‌شناختی میان آنان مبادرت می‌کند. تعیین محدوده‌ای که تنها در سطح نظر رخ می‌دهد، نه در متن واقعی و پویای حیات اجتماعی که عرصه‌ی منازعات سیاسی و منافع گوناگون است.

سروش اگرچه تلاش دارد دین را عقلانی‌سازی کند اما از آنجاکه این کار را نه از درون دین، مانند هگل و شریعتی، بلکه با تفکیکی مکانیکی میان دین و عصر، و قراردادن میانجی معرفت دینی مابین آنها و نیز با شخصی کردن ایمان، به انجام می‌رساند،

عملاً به جای عقلانی‌کردن دین، آن را در هاله‌ای از رمز و راز می‌پیچد. ممکن است بتوانیم کار او را در حدگذاری دین، نوعی عقلانی‌سازی مکانیکی در نظر بگیریم اما مسئله این است که نگرش معرفتی و نخبه‌گرایانه‌ی سروش به دین، شدیداً تقلیل‌گراست. او با تقلیل دین به ایمان و معرفت دینی، حیات اجتماعی دین را نادیده می‌گیرد و آن را از بستر مناسبات اجتماعی و منازعات سیاسی جدا می‌کند. او مسئله را در سطح نظر کم و بیش حل می‌کند اما حل مسئله در سطح اندیشه به معنی حل واقعی آن در جامعه نیست. دین، حیات و پویایی اجتماعی و سیاسی دارد و ابعادی فراتر از «ایمان» و «معرفت دینی» دارد. دین در بستر منازعات سیاسی و اجتماعی با ایده‌ها و نهادهای جدید پیوند می‌خورد و تغییر می‌کند نه لزوماً فقط بواسطه‌ی تغییر معارف عصری.

سروش تلاش می‌کند با برقراری پیوند گلخانه‌ای و انتزاعی میان دین و علم، دین را از دست ایدئولوژی نجات دهد. اما با این کار مجدداً دین را ایدئولوژیک می‌کند. بدین‌گونه که او دین را از انحصار یک گروه خاص یعنی روحانیون نجات می‌دهد اما به دلیل رویکرد نخبه‌گرایانه‌اش، مجدداً در انحصار یک گروه دیگر یعنی روشنفکران دینی قرار می‌دهد. قبض و بسط معرفت دینی و بسط تجربه‌ی نبوی، هر دو در فضای گلخانه‌ای، نخبگانی و معرفت‌شناختی رخ می‌دهد. قبض و بسط معرفتی دینی و بسط تجربه‌ی نبوی، به قیمت سکون و حذف حیات اجتماعی و سیاسی دین رخ می‌دهد. این برخلاف رویکرد شریعتی است که دین را در حیات اجتماعی و در متن منازعات سیاسی قدرت در نظر می‌گرفت و متحول و متغیر می‌دانست. اگر شریعتی در پی فعال کردن و حرکت‌بخشیدن به دین از طریق فعال کردن بیشتر حیات اجتماعی و سیاسی آن بود، سروش با کندن دین از بستر مناسبات اجتماعی و منازعات سیاسی، عملاً دین را تنها در شرایط گلخانه‌ای و آزمایشگاهی و دور از دسترس مشارکت عمومی مردم برای تغییر و تفسیر آن، تغییر می‌دهد. در حالیکه جامعه و تاریخ در محور بحث‌های روشنفکران قبل از انقلاب قرار دارند، بعد از انقلاب، تاریخ و جامعه از مباحث روشنفکران بویژه روشنفکران دینی به حاشیه رانده شده و یا حذف می‌شوند.

شریعتی معتقد بود در درون خود دین نیروی زاینده‌ی وجود دارد، در عین حال دین تجربه‌ای زنده است یعنی در متن مناسبات متحول شونده‌ی اجتماعی است نه موجودیتی ساکن، ثابت و صامت. از دید شریعتی آزادی و عدالت به مثابه ارزش‌های جهانشمول در درون دین مضمند منتهی محقق نشده‌اند. برای تحقق آنها باید به نقد شی‌وارگی دین پرداخت و دین را از روابط قدرت مثلث زر، زور و تزویر نجات داد. در نتیجه از آنجا که شریعتی درکی محتوایی، تاریخی و درونماندگار از رابطه‌ی ارزش‌های جهانشمول و دین دارد به دام قرائت‌های بنیادگرا از دین نمی‌افتد. سروش اما با فرمال کردن رابطه‌ی دین و مدرنیته، امکان هر قبض و بسطی محتوایی را باز می‌گذارد. در حالیکه شریعتی با تأکید بر اینکه آزادی و عدالت درونمایه‌ی دین‌اند راه را بر بسط بنیادگرایی می‌بندد. البته این بدان معنی نیست که تفکر سروش بنیادگراست بلکه بدین معنی است که به دلیل فرمالیستی و انتزاعی بودن، امکان بدل شدن به ضد خود را دارد. وقتی سروش از تغییر عصری دین دم می‌زند و آن تغییر را به تغییر معرفتی تقلیل می‌دهد، واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی (تبعیض‌ها، رنج‌ها، ستم‌ها، نابرابری‌ها و...) را نادیده می‌انگارد. تغییر عصری دین در نزد سروش از آنجاکه معرفتی و ایدئالیستی است، تنها در سرها و کتاب‌ها و در سطح آگاهی رخ می‌دهد و واقعیت‌ها را دست نخورده باقی می‌گذارد. یا در بهترین حالت تصور می‌کند اگر معرفت و اندیشه تغییر کند، واقعیت هم تغییر می‌کند. در حالیکه تا پیوند واقعی و انضمامی میان نظر و عمل در متن مناسبات و منازعات اجتماعی و سیاسی برقرار نشود هیچ تغییری در واقعیت رخ نمی‌دهد؛ و از آنجاکه سروش این تغییر را معرفتی و فرمال صورت‌بندی می‌کند، از دل آن ممکن است هر تغییری سر بزند نه لزوماً تغییر عادلانه و آزادانه. روشنفکری بعد از انقلاب با ایدئولوژیک خطاب کردن روشنفکری قبل انقلاب، خود را از بسیاری از دستاوردهای مهم آنها محروم کرد. بسیاری از روشنفکران قبل انقلاب، درک درست‌تری از رابطه‌ی میان نظر و عمل داشتند. رویکرد جامعه‌شناختی‌شان، به آنها کمک می‌کرد از فروغلتیدن به انتزاعی‌اندیشی و فرمالیسم دوری کنند. سروش اما با معرفت‌شناختی‌کردن مسئله، بسیاری از تناقضات و تعارضات اجتماعی را

لاپوشانی می‌کند. توگویی او تصور می‌کند جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از اشباح فکری و اندیشوی و نیز با تغییر اندیشه و نظر، جامعه خود به خود تغییر می‌کند. سروش از آنجاکه به دنبال دین لطیف است، نقدش هم لطیف باقی می‌ماند.

سروش دین را از بستر اجتماعی و سیاسی‌اش جدا کرده و در آزمایشگاه معرفتی خود قرار می‌دهد. قبض و بسط سروش، تغییر و تحول واقعی نیست بلکه تغییری شبیه‌گون است. قبض و بسط تئوریک شریعت بدون قبض و بسط پراتیک شریعت، چیزی جز لفاظی نخبه‌گرایانه نیست. و از آنجاکه اصلاح‌طلبان همانگونه سیاست می‌ورزند که سروش می‌اندیشد، می‌توان گفت به همین نسبت در میان اصلاح‌طلبان، درک مسائل و راه‌حل آنها عمدتاً در سطح گفتگمانی و اندیشوی باقی ماند و در نتیجه آنها نتوانستند تغییرات واقعی جامعه که در زیر پوست روابط اجتماعی رخ داده بود را درک کنند. آنان نیز تصور می‌کردند اگر در سطح گفتگمانی و اندیشوی، آزادی را ترویج کنند، خود به خود همراهی مردم و تغییرات اجتماعی رقم خواهد خورد. آنها قدرت زیادی برای اندیشه قائل بودند و در نتیجه از **تشکیل‌یابی اجتماعی** غفلت کردند. در حالیکه مسائل با نطق آتشین، گفتمان‌سازی صرف و گفتاردرمانی حل نمی‌شود. سروش و اصلاح‌طلبان درک نمی‌کردند که دموکراسی از طریق نهادها و انجمن‌های توسعه‌یابنده از پایین شکل می‌گیرد نه صرفاً در سطح گفتمان‌سازی نخبه‌گرا از بالا. در واقع سروش و اصلاح‌طلبان نیازمند اصلاح بنیادی در درون خود و فراروی از خود اند. سروش و اصلاح‌طلبان به سهم خود، با نادیده‌انگاشتن **مبنای اجتماعی** دموکراسی و عدم اصلاح و بازاندیشی در درون خود، جاده را برای رقیب خود، یعنی برآمدن پوپولیست‌ها در سال ۸۴ هموار کردند.

مسلط‌شدن افکار سروش در ایران اگرچه با عوامل بین‌المللی و داخلی سیاسی مرتبط است اما هژمونیک‌شدن آن یک مبنای اجتماعی بسیار مهم دارد. این مبنای اجتماعی عبارت است از گسترده‌شدن کمی و کیفی «طبقه‌ی متوسط» در ایران و هژمونیک‌شدن ارزشهای این طبقه بویژه در سال‌های بعد از جنگ. سروش خود هم از این هژمونی بهره می‌برد و هم بر تثبیت و تثویز کردن آن تأثیر قاطع دارد. بواسطه‌ی شرایط بین‌المللی و نیز تأثیرات مخرب جنگ، به تدریج ارزش‌های طبقه‌ی متوسط از سوی مردم و سایر طبقات به عنوان راه‌حلی برای حل مشکلات پذیرفته می‌شود. اوج این هژمونی در دوم خرداد سال ۷۶ رخ داد. سروش خود حامل این ارزش‌ها بود و در تثبیت آنها و نیز در شکست آنها نقشی مهم داشت. سروش برخلاف شریعتی نتوانست از خصلت طبقاتی افکار خودش فراتر رفته و به جای نخبگان طبقه‌ی متوسط، عموم این طبقه و سایر طبقات را مخاطب موثر خود کند. سروش درکی طبقه متوسطی از دین، یعنی نگرش معرفتی به دین دارد. او نمی‌تواند از این خصلت طبقاتی، خود را خلاص کرده و از محدوده‌ی یک طبقه-ی خاص به عموم مردم پیوند بخورد یا دست‌کم پیوندی میان نگرش طبقه‌ی متوسط و سایر طبقات ایجاد کند. علت افاول سروش، نه صرفاً مزاحمت گروه‌های فشار، بلکه همین عدم ناتوانی در پیوند دادن میان ارزش‌های طبقه‌ی متوسط با سایر طبقات و در نتیجه ناتوانی در مخاطب قراردادن عموم مردم بود. سروش برخلاف شریعتی نتوانست بر خصلت و مبنای طبقاتی خود غلبه کند و به جای ارزش‌های و منافع یک طبقه، به صورت‌بندی مردمی‌تر و عمومی‌تری از مسائل و راه‌حل‌ها برسد. به عنوان مثال در مورد دموکراسی او نهایتاً نمی‌تواند از آریستوکراسی نخبگان طبقه متوسطی به صورت‌بندی محتوایی‌تر و مردمی‌تر از دموکراسی برسد.

الگوی «ایمان فردی» سروش بیش از آنکه به سنت پروتستان‌تیزم نزدیک باشد به سنت لیبرالیسم نزدیک است و از آن گرت‌ه‌برداری شده است. در الگوی لیبرالیسم کلاسیک معتقدند اگر هر فرد در پی منافع شخصی خود باشد در نهایت به خیر همگانی منجر خواهد شد. به نظر می‌رسد که از دید سروش نیز اگر هر کس به ایمان فردی و شخصی خود بپردازد در نهایت سعادت اخروی حاصل خواهد شد. البته با این تفاوت که در آن سنت، کنش فردی اشخاص مختلف به خیر همگانی و سعادت برای همه‌ی افراد در همین دنیا منجر می‌شود، اما ایمان شخصی سروش فقط برای همان فرد سعادت شخصی آن دنیایی به ارمغان می‌آورد. سروش اگرچه به درکی مهمی از مفهوم **فرد** رسیده است اما درک او از این مفهوم نیز انتزاعی است و آن را غیر تاریخی و جدا از بستر و کلیت اجتماعی در نظر می‌گیرد. انگار که

سروش به جای فرد انسانی، نوعی شیخ منفرد را واحد تحلیل خود قرار داده است. درست است که برای رسیدن به دموکراسی فردیت نیاز است اما تشکل و انجمن نیز نیاز است. از افراد منفرد و ذره ذره شده که هر کدام در پی رستگاری شخصی خود است، دموکراسی بدست نمی‌آید. چنین افرادی بیشتر به سمت اقتدارگرایی تمایل پیدا می‌کنند. دموکراسی حاصل کنش افراد منفرد و تک‌افتاده نیست بلکه حاصل افراد جمع‌شده در قالب انجمن‌های مرتبط بهم برای کسب آزادی و عدالت است.

«کوچک‌سازی دین» یا «دین حداقلی» و «خصوصی‌سازی ایمان» که از سوی سروش در نقد اسلام فقهاتی و قرائت رسمی از دین مطرح می‌شود، اگرچه ممکن است در مقابل آنها رهایی‌بخش باشد اما به نوعی از **اتمیزم اجتماعی** و ذره‌ذره‌شدن افراد و جدایی آنها از یکدیگر دامن می‌زند و در نتیجه برای روابط اجتماعی و **همبستگی اجتماعی** عواقب خطرناکی به بار می‌آورد. دین حداقلی سروش، همبسته‌ی «دولت حداقلی» (نولیبرال) و «دموکراسی حداقلی» (دموکراسی صندوق رای محور) اصلاح‌طلبان است. پوپولیسم برآمده در سال ۸۴ به یکباره از آسمان و خلأ متولد نشد بلکه حاصل همین سه ضلعی بود که باعث اتمیزه‌شدن جامعه شده بود و در واکنش به این اتمیزم اجتماعی رخ داد. سروش و اصلاح‌طلبان خصم خود را درون خود رشد داده و پیروز گردانند. سروش با اُخروی کردن دین اگرچه نقدی بر فقه رسمی و دین حکومتی می‌کند اما در عین حال اهمیت و نقش دنیایی و اجتماعی دین را نادیده می‌گیرد. بعدها ملکیان نیز به جای تصحیح این روند به آن دامن می‌زند و نوعی انفرادگرایی (و نه فردگرایی) را موکد می‌کند. شریعتی نیز در پی عقلانی‌سازی و نوکردن دین بود اما اینکار را نه با اُخروی کردن دین بلکه با دادن نقش فعال اجتماعی و سیاسی (نه حکومتی) به دین و فعال کردن آن از درون، به سرانجام رساند. روشنفکری دینی که توسط شریعتی هرچه بیشتر به سمت جامعه، مردم و راه‌حل اجتماعی حرکت کرده بود، توسط سروش به سمت درونی‌کردن ایمان و خصوصی‌سازی دین متمایل می‌شود. سروش و بویژه ملکیان هرچه بیشتر روشنفکری دینی را از تعهد اجتماعی و پیوند با مردم، جدا کرده و خصلتی نخبگانی و انفرادی به آن می‌دهند. البته همچنان تعهد سیاسی در آنان وجود دارد اما آنان با خالی کردن روشنفکری دینی از تعهد اجتماعی در واقع زیر پای تعهد سیاسی افکار خود را خالی کردند. شاید بتوان تأکید طباطبایی بر ملیت را به نوعی واکنشی در برابر این خلأ همبستگی ایجادشده در بعد از انقلاب و در واکنشی به همین آراء مسلط‌شده‌ی سروش در نظر گرفت. باید متذکر شوم که نقد دین حداقلی به معنی تأیید دین حداکثری نیست. بلکه در نقد درونماندگار پیوند هر کدام از این ایده‌ها با قدرت مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین این پیوندها قطعی و فراتاریخی نیستند. بلکه به شکلی اجتماعی و تاریخی ساخته شده‌اند و به شکل اجتماعی و سیاسی نیز می‌توان از آنها فراروی کرد. نقد درونماندگار تاریخی است یعنی در کار ساختن پیوندهای فراتاریخی نیست بلکه در پی نشان دادن تاریخی بودن امری است که ادعای فراتاریخی بودن دارد.

درک سروش از دموکراسی نیز درکی انتزاعی و ایدئالیستی است. او دموکراسی را در تضارب آراء و تنوع دیدگاه‌ها خلاصه می‌کند و به آن تقلیل می‌دهد. در حالیکه اساس دموکراسی، «تشکلیابی اجتماعی» است. همین درک سروش از دموکراسی نیز در میان اصلاح‌طلبان حاکم بوده و هست. برخی از سیاست‌های اصلاح‌طلبان به جای تقویت تشکلیابی اجتماعی، آنرا تضعیف و ویران کرد و این یکی از دلایل اصلی شکست جنبش اصلاحات در ایران بود. اگرچه برخی از سیاست‌های فرهنگی، اجتماعی و حقوقی اصلاح‌طلبان در زمان خود قابل قبول بود اما آنها از چند تناقض اساسی رنج می‌بردند. یکی از آنها، تناقض میان همین سیاست‌های قابل قبول با سیاست‌های اقتصادی مخرب‌شان است. آنها از یک طرف بر حقوق شهروندی، حقوق بشر و دموکراسی تأکید داشتند اما از سوی دیگر سیاست‌های اقتصادی را در پیش گرفته بودند که ضد دموکراسی بود. از یک طرف بر آزادی تأکید داشتند و از سوی دیگر سیاست‌های اقتصادی‌شان عمیقاً امکان آزادی سیاسی را مسدود می‌کرد. در نهایت همین تناقضات باعث بن‌بست گفتمانی آنها شد اما قبل از بن‌بست گفتمانی آنها به جهت اجتماعی پایه‌های مردمی خود را سست کرده بودند و تصور می‌کردند به صرف داشتن

نیروی گفتمانی می‌توان پیروز میدان شد، در حالیکه نیروی گفتمانی بدون **نیروی اجتماعی** چیزی جز لفاظی (شعار توخالی) نخواهد بود. از دید سروش، منازعه میان فقها و روشنفکران دینی است. او مردم را از این معادله کنار می‌گذارد و در نظر نمی‌گیرد که این روشنفکران دینی صرفاً با اصلاح دینی نمی‌توانند کاری از پیش ببرند، و باید با مردم در اتصال و ارتباط باشند. به صرف داشتن ایده نمی‌توان تحول و تغییر ایجاد کرد، تنها با اتصال میان ایده‌ها با نیروهای اجتماعی است که ایده‌ها می‌توانند موثر و تحول‌آفرین باشند. چنین درکی را شریعتی پیدا کرده بود اما روشنفکران دینی بعد انقلاب به نخبه‌گرایی و اندیشوی‌سازی مسئله‌گرایش پیدا کردند. در نهایت در دموکراسی مدنظر سروش، جایگاه فقها مورد نقد قرار می‌گیرد اما به روشنفکران دینی جایگاهی رفیع داده می‌شود. دموکراسی سروش بیشتر حکومت آریستوکراتیک نخبگان دینی است؛ منتهی این نخبگان دینی نه فقها بلکه روشنفکران دینی اند. در واقع در دموکراسی سروش، مردم همچنان به عنوان افرادی نیازمند راهنمایی و ارشاد قلمداد می‌شوند که باید هدایت شوند، منتهی این هدایت‌کنندگان نه علما و روحانیون بلکه باید روشنفکران دینی باشند. بنابراین درک سروش از دموکراسی چندان دموکراتیک نیست و همچنان حامل ایده‌های اقتدارگرایانه است. در دموکراسی آنچه مهم است **تشکیل‌یابی اجتماعی** است نه اینکه حاکم کدام دسته از نخبگان باشند. اگرچه تفکر سروش دموکراتیک‌تر از بسیاری دیگر از روشنفکران است اما قبض و بسط آن متوقف شده است. او باید بتواند خود را نفی کرده و از این دموکراسی محدود، صوری و نخبگانی فراتر رود. این کار نیز تنها با فعالیت معرفتی صرف ممکن نیست. بلکه در پیوند با جامعه، تغییرات، جنبش‌ها و نیروهای اجتماعی میسر می‌شود.

سروش با تأکید بر معرفت‌شناسی به جای جامعه‌شناسی، مسائل از جمله مسئله‌ی امر بومی و امر جهانی را در سطح فکر و اندیشه محدود می‌کند. این ایدئالیسم مزمن سروش باعث می‌شود او توجهی به استعمار، مناسبات قدرت و سلطه، نظام نابرابر جهانی و بسیاری دیگر از مسائل اساسی اجتماعی و تاریخی نداشته باشد. سروش حتی هویت و کیستی ما را نیز نه موضوعی اجتماعی بلکه بر اساس دانایی، معرفت و ذهنیت در نظر می‌گیرد. اگرچه سروش بر هویت سیال اشاره می‌کند اما باز آنرا معرفتی و نه اجتماعی در نظر می‌گیرد و چون حالتی فرمال به آن می‌بخشد در نتیجه این هویت می‌تواند هر محتوایی از جمله بنیادگرایی را نیز در خود بپذیرد. سروش در آثارش به کرات اندیشه را سازنده و علت‌پدیده‌ها و تغییرات می‌داند. به نظر می‌رسد او در مواجهه با ماتریالیسم خام مارکسیست‌ها تن به چنین ایدئالیسم خامی داده‌است. برخلاف تصور سروش، ممکن است اندیشه تغییر کند اما واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی تغییر نکنند. سروش و سایر روشنفکران بعد از انقلاب از نداشتن یک رویکرد در جامعه‌شناسی معرفت در رنج اند. چه بسا با داشتن چنین رویکردی درگیر ایدئالیسم یا ماتریالیسم خام نمی‌شدند.

عقلانیتی که سروش بر آن تأکید می‌کند اگرچه برای حل بسیاری از مسائل راهگشاست اما به دلیل خصلت انتزاعی و فرمال‌اش قادر به درک پویایی‌ها نیست و در برخی موارد به جای تغییر واقعیت بیشتر به کار تأیید واقعیت می‌آید. معرفت‌شناسی سروش بر محور نوعی عقلانیت جهانشمول نقدناپذیر و ایستا استوار است و در نتیجه انتزاعی است و توجهی به امور تجربی و تاریخی ندارد. اگرچه سروش عقل را جوینده‌ی حقیقت و درعین‌حال خطاکار می‌داند نه انبان حقیقت، و با این درک در واقع به نقد حاکمیت فقهی می‌پردازد؛ اما این عقل همچنان فرمالیستی و ایدئالیستی است و محدود و منحصر به یک قشر خاص. در واقع او عقل را یا متعلق به روحانیون و یا روشنفکران می‌داند و بین این دو، ارجحیت را به عقل روشنفکران دینی می‌دهد، در نتیجه درک او از عقل، نخبه‌گرا و کمتر دموکراتیک است. محتوای بحث‌های سروش اگرچه غیر پست‌مدرنیستی است و به دلیل تأکید بر علم و عقل نمی‌توان او را پست‌مدرن دانست اما از استراتژی‌های پست‌مدرنیستی در کار خود بهره می‌برد؛ مانند **فرهنگی‌کردن** مسائل سیاسی و ایدئولوژیک خطاب‌کردن رقبا و غیره. سروش در پی عقلانیت، آزادی، دموکراسی دینی و کثرت‌گرایی است اما با صورتبندی معرفت‌شناسانه، ایدئالیستی (دادن اهمیت تعیین‌کننده به معرفت و اندیشه)، انتزاعی (جداکردن امور از بستر و کلیت اجتماعی و تاریخی)، و فرمالیستی

(تهی کردن امور از محتوای انضمامی مادی اجتماعی و تعهدات ارزشی)، نخبه‌گرایانه (محوریت و تعیین‌کننده بودن روشنفکران دینی) از یک طرف و با محدود ماندن در محدوده‌ی ارزش‌های طبقه‌ی متوسط از طرف دیگر، از این اهداف دور می‌ماند و چه بسا فضا را برای متضادهای این ارزش‌ها فراهم می‌کند و یا اینکه به شکل ناقصی از آنها می‌رسد.

نقد و بررسی آراء و آثار جواد طباطبایی

طباطبایی دگرگونی رابطه‌ی میان امر بومی و امر جهانی را در بستر تحولات تاریخی بررسی می‌کند و از سنخ‌سازی انتزاعی صرف از این امور دوری می‌کند و امر بومی را تاریخی و در بستر تداوم و گسست آن توضیح می‌دهد. از دید طباطبایی باید برای دست یافتن به ترکیب جدیدی میان امر بومی و امر جهانی بر اساس الگوی عصر زرین فرهنگ ایران، امر بومی را بر اساس امر جهانی مورد خوانش و بازسازی از درون قرار داد. این بازاندیشی و بازسازی ممکن نمی‌شود مگر با «ایضاح مبانی فلسفی» و «طرح نظریه‌ی انحطاط ایران». از دید طباطبایی امکان انتقال آگاهی بدان شکل که در غرب موجود است به ایران ممکن نیست اما می‌توان به بازپرداخت و بازسازی این آگاهی در بستر سنت‌های بومی ایرانی پرداخت. میانجی اصلی برای چنین کاری عبارت است از «آگاهی ملی». طباطبایی با نگرشی شبه‌هگلی، امر بومی و تجدید نظر در این امر را جزئی از امر جهانی کلی یا امر جهانی آزادی (تاریخ جهانی آزادی) می‌داند. این نوعی از فلسفه‌ی تاریخ است که بر اساس آن تمام امور بومی و سنت‌های گوناگون در سرتاسر جهان به سمت حکومت قانون و آزادی در حرکت و جنبش اند و البته که هر سنتی باید این حکومت قانون و آزادی را در درون خودش پیرورد. اگر در آثار اولیه‌ی طباطبایی، عصر زرین فرهنگ ایران به عنوان الگوی ترکیب امر بومی و امر جهانی مورد تأکید بود (بنگرید به: زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران: ۱۳۹۶، درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران: ۱۳۸۸) در آثار بعدی او تأکید بر تجربه‌ی مشروطیت قرار می‌گیرد (بنگرید به: سه جلدی تأملی درباره‌ی ایران: ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶).

در واقع به دلیل تصلب امر بومی سنت، امکان تحول ابتدا به ساکن از درون منتفی بود اما با فرارسیدن امواج جهانی مشروطیت از طریق سفرنامه‌نویسان و بعدتر روشنفکران، ابتدا روشنفکرانی مانند طالبوف و مستشارالدوله به ضرورت تحول از درون تأکید کردند اما چون تسلطی به مبانی سنت قدمایی نداشتند از پس این کار بر نیامدند. این کاری بود که علمای مشروطه‌خواه بواسطه‌ی فقیه‌بودن و تسلط به سنت قدمایی به انجام رساندند یعنی مشروطیت را در درون سنت بومی بسط دادند و طرحی نو در انداختند. از دید او درست است که باید امر جهانی را مبنا قرار دهیم اما باید در درون سنت این کار را انجام دهیم. یعنی با بهره از تجدد در مبانی سنت دست به تجدید نظر بزنیم. بدون تجدید نظر در مبانی سنت، مجبور خواهیم شد مبانی تمدنی دیگر را در بست و به شکل تقلیدی بپذیریم. رویکرد طباطبایی به نسبت میان امر بومی و امر جهانی، در برخی لحظات به رویکرد درونماندگار نزدیک می‌شود. اما در نهایت می‌توان آن را نوعی رویکرد درونی رادیکال یا رویکرد درونی پیشرفته دانست.

طباطبایی در خوانش **ایدئالیستی** خود از تاریخ ایران و تاریخ غرب، اصل و اساس را بر خرد و عقل می‌گذارد و تاریخ هر دو را بر اساس اوج و افول عقل‌گرایی تقریر می‌کند. او اگرچه بر مفهوم روح هگل تأکید دارد اما به خصلت اصلی این روح یعنی دیالکتیکی بودن توجه اساسی ندارد. اگر سروش در پی بررسی قبض و بسط تئوریک دین بود، طباطبایی در پی بررسی قبض و بسط تئوریک ملیت (ایران) است. در تحلیل ایران معاصر، از دید طباطبایی، روشنفکران مقصر اصلی مسائل پیش‌آمده‌اند، چراکه با خطاهای فکری‌شان این شرایط را رقم زده‌اند. اگرچه طباطبایی دست‌کم در مورد تحلیل تاریخ پیشامدرن ایران، نگاه سنجیده‌تر، عینی‌تر و جامعه‌شناختی دارد اما در مورد تاریخ معاصر ایران با انداختن تقصیر بر گردن روشنفکران، از تحلیل عمیق‌تر بحران و انحطاط شانه خالی می‌کند. توگویی هیچ قشر یا گروه اجتماعی دیگری تقصیری نداشته است و دلایل اجتماعی و اقتصادی و بین‌المللی در کار نبوده‌اند. به عنوان مثال او

تجددستیزی روشنفکران پیش از انقلاب را به باد انتقاد می‌گیرد بدون توجه به اینکه چه وقایع اجتماعی و سیاسی باعث مسلط شدن غرب‌ستیزی در ایران شد. به عنوان مثال کودتای ۲۸ مرداد رخدادی بود که تأثیر مهیبی بر زندگی سیاسی و فکری در ایران گذاشت و روشنفکران را به سمت نقد غرب و حتی غرب‌ستیزی سوق داد. طباطبایی به این دلایل بی‌اعتناست و به گونه‌ای بحث می‌کند که انگار روشنفکران صرفاً از روی تفنن یا خطای فکری به غرب‌ستیزی روی آوردند. در نتیجه به جای فهم و نقد شرایط اجتماعی و سیاسی، به نقد یک گروه خاص در خلأ می‌پردازد. بنابراین توجه روشنفکران قبل از انقلاب به نقد غرب به این دلیل نبود که آنها منطق تحول اندیشه در غرب را نمی‌دانستند یا مبانی فلسفی غرب را درک نکرده بودند. برخلاف گفته‌ی طباطبایی بسیاری از روشنفکران غرب‌ستیز نبودند بلکه ابعاد استعماری غرب را نقد می‌کردند. طباطبایی که روشنفکران را به ارزیابی شتابزده و سیاست‌زدگی متهم می‌کند خود ارزیابی شتابزده و سیاست‌زده‌ای نسبت به روشنفکران دارد. توگویی طباطبایی انتظار داشته است که روشنفکران صرفاً در گوشه‌ای بنشینند و مبانی را ایضاح کنند. درکی که از قضا بسیار تحت تأثیر سنت عرفانی مبتذل و متصوفانه‌ای است که طباطبایی بسیار آن را نقد می‌کند، اما در قضاوتش در مورد روشنفکران این انگاره‌های گوشه‌نشینانه و زهدمآبانه را بازتولید می‌کند.

اگر شریعتی به دنبال اسلام منهای روحانیت بود، طباطبایی به دنبال تجدد منهای روشنفکران است. تجلیل‌هایی را که طباطبایی نثار روحانیون مشروطه‌خواه می‌کند حتی در مورد مسکویه‌ی رازی و انوشیروان عادل هم بکار نمی‌برد. طباطبایی برخلاف روشنفکران دینی که منتقد جدی روحانیت هستند، احتمالاً تحت تأثیر شرایط سیاسی بعد از انقلاب، نقش مهم و مثبتی را به روحانیون در مشروطه می‌دهد و از نوعی گرایش اصلاح‌طلبی، البته اصلاح‌طلبی در مشروطه، دفاع می‌کند. طباطبایی به واسطه‌ی رویکرد ایدئالیستی‌اش چنان تأکید موكدی به دین، فقه و نقش آنها دارد که روشنفکران دینی هم ندارند. اینکه چون در غرب تحول در الهیات به فلسفه رخ داده است در نتیجه در ایران نیز باید چنین شود را، طباطبایی بدون هیچ استدلالی پیشفرض می‌گیرد. در حالیکه به عنوان مثال، وبر وقتی به اهمیت دین و الهیات در شکل‌گیری مدرنیته و سرمایه‌داری می‌پردازد، آنرا صرفاً در سطح اندیشوی مطرح نمی‌کرد بلکه به تاورشدن این ایده در کنش‌های اجتماعی پیوریتن‌ها تأکید داشت. نکته‌ی مهم‌تر اینکه این تحول نه یک فرایند لزوماً آگاهانه بلکه نوعی پیامد ناخواسته بود نه یک کار معرفتی مبتنی بر ایضاح مبانی. پس آن درک ایدئالیستی طباطبایی از تحول سنت به مدرنیته و نقش دین در این تحول، نه نوعی تاریخ‌نویسی جدید مبتنی بر آگاهی ملی، بلکه نوعی تاریخ‌نگاری اشباح است. طباطبایی در تاریخ‌نویسی خود اگرچه به رویدادهای تاریخی بیشماری اشاره می‌کند اما صورت‌بندی‌اش ایدئالیستی است. او نقش اصلی را در تاریخ ایران به ارواح و اشباح فکری (مانند فرهنگ ایرانی که در سیاست‌نامه‌نویسی، فلسفه و شعر فارسی حرکت می‌کند) می‌دهد. در حالیکه تاریخ در هر کشور و ملتی، حاصل کردوکار واقعی کنش‌های متقابل اجتماعی افراد در درون امکان‌های ساختاری و در قالب طبقات و اقشار و غیره است.

در مقایسه‌ی میان طباطبایی و آرامش دوستدار باید گفت، اگرچه افکار این دو تفاوت‌های مهمی با یکدیگر دارند و البته که تفکر طباطبایی، پیشرو تر و دارای اهمیت به مراتب بیشتری است، اما هر دو در دام ایدئالیسم می‌افتند. از سوی دیگر هر دو در دام تبیین تاریخ بر اساس یک مقوله و مولفه می‌افتند. چه لزومی دارد که ما تاریخ‌مان را بر اساس زوال اندیشه قرائت کنیم؟ برخلاف تصور طباطبایی، مسئله این نیست که ما نیندیشیده‌ایم بلکه برعکس مسئله این است که ما زیاد از حد اندیشیده‌ایم؛ یا در واقع، زیاد از حد به اهمیت اندیشه، فلسفه و ایضاح مبانی تأکید کرده‌ایم، بطوریکه به شکل طنزآمیز اکنون ما حتی از خود غربی‌ها هم بیشتر بر مبانی فلسفی غرب اشراف داریم. مارکس تعبیری دارد که می‌گوید آنچه را ملت‌های دیگر در عمل انجام داده‌اند، ملت آلمان اندیشیده است. چه بسا اگر طباطبایی خود به درستی به ایضاح مبانی دست می‌زد متوجه می‌شد مسئله از اساس در سطح ایضاح مبانی نیست. ملت

آلمان به تعبیر مارکس، وبر و غیره از نظر فلسفی و ایضاح مبانی بسیار سرآمدتر از سایر ملل بود، اما از نظر رشد دموکراسی، صنعت و غیره از همه‌ی آنها عقب‌تر بود. در واقع آنقدر که در آلمان مبانی را تدقیق و ایضاح کرده بودند در انگلستان و فرانسه نکرده بودند.

طباطبایی این پرسش را مطرح می‌کند که چرا از تحلیل‌های واقع‌گرایانه‌ی سیاست‌نامه‌نویسی نوعی از جامعه‌شناسی یا اقتصاد بیرون نیامد. پاسخ او این است که در غرب توانستند در مبانی تجدید نظری انجام دهند و این تحلیل‌ها از بنیاد فلسفی کهن به بنیادهای جدید متصل شد، اما در ایران این تجدید مبانی رخ نداد و آنها نتوانستند از رئالیسم فراتر رفته و به ایدئالیسم صعودکنند. اما علی‌رغم اهمیت این تجدید مبانی، طباطبایی جنبش عظیم فکری و اجتماعی را که این تجدید مبانی در بستر آن رخ داده، نادیده می‌گیرد. اگر در غرب امکان این تجدید نظر رخ داد به دلیل وجود زمینه‌های اجتماعی بسیار قوی مانند وجود طبقه‌ی فعالی به نام بورژوازی و سپس طبقه‌ی کارگر بود که بر اثر فعالیت آنها جنبش‌های سیاسی، علمی، فکری، هنری، دینی، اقتصادی و غیره شکل گرفته بود و در حال گسترش بود. منازعه‌ی بورژوازی با فئودالیزم و بعدتر طبقه‌ی کارگر و نیز خیز بلند اقتصادی در قالب انباشت سرمایه و نیز تغییر نهاد خانواده و دولت، اهمیت زیادی در این بسترسازی برای تجدید مبانی داشتند. این زمینه‌ی اجتماعی، تجدید مبانی را انجام ندادند اما شرایط امکان آن بودند؛ در نتیجه بایستی آنها را در یک کلیت تاریخی و اجتماعی پویا لحاظ کرد. در ایران امکان‌های فکری کم و بیش فراهم بوده است اما امکان‌های اجتماعی و سیاسی، فراهم نبوده است.

طباطبایی مدعی است ما نظریه‌ی انحطاط نداشته‌ایم در حالیکه دست‌کم از دوره‌ی دوم عصر ناصری کل سنت روشنفکری متوجه مسئله‌ی انحطاط بوده است و از قضا آن روشنفکران این اندیشه را در رخداد انقلاب مشروطیت به عمل نیز پیوند زدند. آنان در اکثر موارد این اندیشه‌ها را نیز درست فهم و بیان می‌کردند اگرچه هیچکدام در سطح کانت یا هگل نبودند. بنابراین مبانی ایضاح شده بود اما مسئله بر سر ایضاح مبانی نبوده و نیست. مسئله بر سر فلسفه نیست بلکه مسئله بر سر «فعلیت فلسفه» است. طباطبایی از اساس مسئله را به شکل غلطی صورتبندی می‌کند. به عنوان مثال افرادی مانند مارکس، وبر، آدورنو و بسیاری دیگر در سنت جامعه‌شناسی، این مسئله را مطرح کردند که چرا علی‌رغم اینکه ما به اندیشه‌ها و ایده‌های بسیار خوبی در مورد آزادی، عدالت، حقوق بشر، دموکراسی و غیره رسیده‌ایم و به خوبی به آنها اندیشیده‌ایم، اما در عمل از دل آنها بی‌عدالتی، ناآزادی و غیره تولید می‌شود؟ و هرکدام هم پاسخ‌های شایسته‌ای بدان داده‌اند. پس مسئله در سطح اندیشه نیست بلکه در سطح «پیوند میان اندیشه و عمل» است. اگر از طباطبایی بپرسیم که در برابر مسئله‌ی اساسی آب، خاک و هوا یعنی مسئله‌ی محیط‌زیست که تبعات همه‌جانبه برای ایران و جهان دارد چه باید کرد، یا برای فهم و حل بی‌عدالتی اقتصادی و غیره در ایران و جهان باید چه کرد، او احتمالاً اینها را مسئله‌ی اساسی نمی‌داند یا اگر هم بداند حل آن را معطوف به تاریخ‌نویسی از منظر آگاهی ملی یا ایضاح مبانی فلسفی غرب و تأمل در زوال اندیشه می‌کند یعنی صورتبندی ایدئالیستی از مسئله را پیش می‌کشد و مسئله‌ای که سیاسی و اجتماعی است را فرهنگی و فکری می‌کند. برخلاف تصور طباطبایی، تدوین نظریه انحطاط و ایضاح مبانی نجات بخش ما نیست، همه اینها می‌تواند رخ دهد و ما همچنان در انحطاط باقی بمانیم. بلکه باید شرایط واقعی زندگی اجتماعی و سیاسی تغییر کند. ایدئالیسم طباطبایی، مسئله را در حد آگاهی و ناآگاهی باقی می‌گذارد. آن استخراج و تحول نظام حقوقی از دل حقوق شرع که طباطبایی بر آن تأکید دارد تنها در سطح انتزاعی رخ داده و نهادهای اجتماعی موجود را بی‌تغییر باقی می‌گذارد و در نتیجه اصلاً تحول نیست. تدوین نظریه‌ی انحطاط در بهترین حالت کاری که از پیش می‌برد، آگاه کردن صرف است نه تغییر واقعی. در حالیکه مسئله بر سر آگاهی و ناآگاهی صرف نیست بلکه بر سر ضعف قدرت عملی و فقدان همبستگی اجتماعی برای برداشتن «موانع واقعی» سیاسی و اجتماعی برای رسیدن به آزادی است. آگاهی تنها وقتی در پیوند با تشکلیابی اجتماعی قرار بگیرد، می‌تواند مثمر باشد نه صرفاً در سطح کله‌ها، کتاب‌ها، دانشگاه‌ها و محافل روشنفکری.

طباطبایی تفکر و اندیشه را از فاعل انسانی واقعی جدا می‌کند و اندیشه را چیزی والا و در اختیار افراد نخبه‌ای خاص، یا بهتر است بگوییم در اختیار یک فرد نخبه‌ای خاص یعنی خودش، در نظر می‌گیرد و با این کار از سایر افراد عاملیت‌زدایی و فاعلیت‌زدایی می‌کند. با این کار طباطبایی چنان هاله‌ی رازورانه‌ای به اندیشه و به شخص خودش می‌دهد که هیچ عارف و صوفی به خود و اندیشه‌ی خود نمی‌دهد. در نتیجه طباطبایی به جای فرا رفتن از تفکر ضد عقلی عرفان زده، که آن را از دلایل اصلی انحطاط و زوال بر می‌شمرد، آن را مجدداً در تفکر خود بازتولید می‌کند. تفکر طباطبایی عرفان زده و متصوفانه است. طباطبایی برای فراروی از شرایط انحطاط در ایران، جایگاه مسیحایی به خود و نظریه‌اش می‌دهد و در نتیجه نوعی ندای «انا الحق» سر می‌دهد. همان ندایی که عرفا در مرحله‌ی خاصی از سیر و سلوک خود سر می‌دادند. برخلاف تصور طباطبایی، برون رفت از شرایط زوال و انحطاط نه با یک نظریه و یک فیلسوف-نظریه‌پرداز بلکه با مشارکت عمومی مردم در بستر **تشکیل‌یابی اجتماعی** است که محقق می‌شود. آن آگاهی ملی که طباطبایی در پی آنست آنچنان نخبه‌گرایانه و کمتر دموکراتیک است که به نظر می‌رسد تنها برای به قدرت رساندن گروه خاصی از نخبگان تدوین شده است. او روشنفکران قبل انقلاب را متهم به این می‌کند که بخش‌هایی از سنت را برای پیکار سیاسی خود استخراج می‌کردند، اما به نظر می‌رسد او خود نیز در تدوین این آگاهی ملی ایدئالیستی و نخبه‌گرایانه، دست به چنین عمل ایدئولوژیکی می‌زند.

ایدئالیسم طباطبایی پیشا هگلی است، در حالیکه هگل همزمان به نقد سنت و مدرنیته می‌پردازد، طباطبایی نقد مدرنیته را مسکوت باقی می‌گذارد. هیچ نقد سنتی بدون نقد مدرنیته ممکن نیست؛ و این را نباید با غرب‌ستیزی اشتباه گرفت. طباطبایی درک می‌کند که بدون سنت و نقد سنت، تجدیدی در کار نخواهد بود، اما درک نمی‌کند که بدون نقد تجدید نیز نمی‌توان سنت را نقد کرد. در ضمن طباطبایی به تجدید توجه دارد نه به تجددها. یعنی یک الگوی خودساخته‌ی استعلایی از تجدید دارد و به تجربه‌های متعدد مدرن شدن توجهی ندارد. در واقع طباطبایی ترکیبی از مدل تحول انگلستان به علاوه فلسفی اندیشی آلمانی را مدنظر دارد. از دهه‌ها قبل از مشروطه تاکنون ما اندیشیده و عمل کرده‌ایم و شکست‌ها و پیروزی‌هایی بدست آورده‌ایم. همین مبارزات سیاسی و اجتماعی معطوف به آزادی و عدالت است که راه را باز می‌کند نه ایضاح یک نظریه‌ی فلسفی در باب انحطاط و زوال. برای رهایی از زوال و انحطاط بیش از نظریه‌ی فلسفی انحطاط و ایضاح مبانی و امثالهم، نیازمند تغییر سیاسی و اجتماعی هستیم. تغییر سیاسی و اجتماعی نیز نه با رهبری و سرمداری یک نظریه و نظریه‌پرداز فلسفی، بلکه با **تشکیل‌یابی اجتماعی** و مشارکت مردمی در قالب انجمن‌ها و گروه‌ها و نوعی همبستگی اجتماعی پیشرو مبتنی بر عدالت و آزادی رخ می‌دهد.

نکته‌ی مهم در نظریه‌ی آگاهی ملی طباطبایی این است که، «فرد و فردیت» غایب است. طباطبایی که بسیار به مبانی فلسفی غرب تأکید دارد و بسیاری را به خاطر ندانستن این مبانی مورد نکوهش قرار می‌دهد، خود از یکی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفی و جامعه‌شناختی غفلت می‌کند یعنی از رابطه‌ی فرد و جامعه، و نیز از رابطه‌ی منفعت شخصی و مصلحت عمومی. او درکی از رابطه‌ی فرد و آگاهی ملی ندارد و زمانی که صحبت از کثرت می‌کند در نهایت به کثرت اقوام و ادیان در ایران اشاره می‌کند نه کثرت افراد. معلوم نیست در نظر او، «نفع فردی» و از آن مهمتر «آزادی فردی» چه تکلیفی دارد. پرسش این است که در این آگاهی ملی (و دولت ملی) که طباطبایی در پی آنست، اگر فردی به هر دلیلی نخواست این آگاهی ملی را بپذیرد، تکلیف او چیست؟ طباطبایی این پرسش‌ها را مسکوت می‌گذارد. در نظریه‌ی او فرد و فردیت غایب است و این نه یک خطای کوچک معرفت‌شناختی بلکه خطای بزرگ سیاسی اوست. او تنها با حذف یک طرف این معادله -یعنی با حذف فرد- خود را از درگیری نظری با این مسئله‌ی طاقت‌فرسا خلاص کرده و به خیال خود، مسئله را حل کرده است.

اگر هگل راه برون‌رفت از آگاهی اندوهبار (وجدان نگون‌بخت) را در دولت‌هگلی و مهمتر در خودشناسی در قلمرو روح (هنر، دین و فلسفه) می‌دید، فوئرباخ راه برون‌رفت را در تأکید بر نوع‌بودن انسان، و مارکس راه برون‌رفت را مبارزات طبقاتی برای فراروی انقلابی از کلیت مناسبات سرمایه‌داری، و نیچه در نیهیلیزم فعال، طباطبایی راه برون‌رفت از وجدان نگون‌بخت را تدوین نوعی آگاهی ملی می‌داند. اما با نخبگانی‌کردن و ایدئالیستی‌کردن آن عملاً نه تنها مردم ایران را از این وجدان نگون‌بخت فراتر نمی‌برد بلکه آنها را در آن رها کرده و نادیده می‌گیرد و نظریه‌ی او نهایتاً به کار قدرت‌گیری یک گروه خاص می‌آید. بدین معنی آنچه طباطبایی آگاهی ملی می‌نامد، اصلاً آگاهی ملی نیست. این آگاهی ملی که طباطبایی تئوریزه می‌کند، آگاهی نخبگانی محدود است نه آگاهی ملی مردم، علمی است نه عملی، انتزاعی است نه انضمامی، از بالاست و نه جوشیده از متن تجربیات تاریخی مردم واقعی. با حذف فرد و مردم نمی‌توان از وجدان نگون‌بخت فراتر رفت مگر فراروی و نجاتی خصوصی و اختصاصی برای یک گروه خاصی از نخبگان. تاریخ و فرهنگ حاصل فرایند کردوکار افراد و نیروهای واقعی اجتماعی است نه حاصل روح نابی به نام «فرهنگ ایران» و فراروی و رهایی هم توسط افرادی واقعی که در متن مناسبات واقعی کنش می‌کنند رخ می‌دهد نه توسط اشباح فکری و برخی نخبگان معطوف به قدرت سیاسی. آگاهی ملی نه در پست‌خانه‌های آکادمیک، و نه در محافل روشنفکری بلکه در متن مناسبات اجتماعی، منازعات سیاسی و تجربیات تاریخی مردمی شکل می‌گیرد.

با این ایدئالیسم و نخبه‌گرایی موجود در افکار طباطبایی، ما با افکار او نه تنها به «تاریخ جهانی آزادی» ملحق نمی‌شویم بلکه صرفاً از دوره‌ای از «تاریخ جهانی بردگی» به دوره‌ی دیگری از آن منتقل و منکوب می‌شویم. طباطبایی در پی آگاهی ملی است اما با صورت‌بندی ایدئالیستی و خصلت شدیداً نخبگانی که به آن می‌دهد، نه به آگاهی ملی انضمامی بلکه به نوعی آگاهی محدود و معطوف به گروهی خاص می‌رسد، نه به وحدت در کثرت بلکه به وحدت شبح‌گون می‌رسد، نه به **کلیتی انضمامی** بلکه به کلیتی انتزاعی می‌رسد.

نتیجه‌گیری

۱. می‌توان در مقام مقایسه گفت، اگرچه طباطبایی بر وحدت در کثرت تأکید می‌کند اما به نظر می‌رسد بعد از شکل‌گیری این وحدت، آن را ثابت فرض می‌کند. او امر بومی ملیت را ثابت فرض می‌کند همانطور که سروش دین را. آگاهی ملی از نظر طباطبایی ثابت و ساکن است، انگار که یکبار برای همیشه شکل می‌گیرد و در نتیجه تغییرناپذیر، مقدس و پرسش‌ناپذیر می‌شود. این ثابت فرض کردن، آنها را به دام نوعی از جزمیت فرو می‌غلتاند. همچنین سروش دین را و طباطبایی ملت را رازواره می‌کنند. سروش و طباطبایی مانند کل سنت روشنفکری در ایران، بر خردگرایی جهانشمول تأکید دارند. اما سروش این خردگرایی را در کنار امر بومی دین قرار می‌دهد و بین آنها تعیین محدوده کرده و برای هر کدام وظیفه‌ی خاص تعیین می‌کند. اما طباطبایی به رابطه‌ی درونی‌تری میان سنت و خرد جهانشمول قائل است و ردپای آن را در خود سنت نشان می‌دهد و خواهان تحول سنت به تجدد است. هم سروش و هم طباطبایی و کلاً اکثر روشنفکران بعد از انقلاب، نگرش انتقادی به غرب را کنار می‌گذارند. این برعکس روشنفکران قبل از انقلاب است که نقد غرب در مرکز کار آنها قرار داشت. این موضوع دو دلیل دارد. در دوره‌ی قبل انقلاب، گفتمان چپ، گفتمان هژمونیک جهانی بود و روشنفکران ایرانی نیز بیشتر تحت تأثیر آن بودند و بنابراین نقد غرب مورد توجه اساسی آنها بود. اما دلیل مهمتر در داخل خود ایران بود؛ یعنی واقعه‌ی کودتای ۲۸ مرداد و جهت‌گیری بعضاً غرب‌گرای حکومت آن زمان. کودتا به گفتارهای ضد غرب که در ایران در حاشیه بودند، کمک کرد که به مرکز مباحث روشنفکری بیایند. بعد از انقلاب این دو عامل داخلی و بین‌المللی تغییر کرد. هژمونی گفتمان چپ جای خود را به گفتمان پست‌مدرنیستی و نولیبرال داد و حکومت ایران نیز رویکردی غرب‌ستیزانه

پیش‌گرفت. در نتیجه روشنفکران بعد از انقلاب که متأثر از فضای بین‌المللی و وقایع سیاسی و اجتماعی داخل ایران بودند، نقد غرب را به حاشیه مباحث راندند. بنابراین روشنفکران قبل انقلاب را باید در زمینه‌ی هژمونی گفتمان سوسیالیستی درک کرد و روشنفکران بعد از انقلاب را در زمینه‌ی هژمونی افکار پست‌مدرنیستی و نولیبرال. همچنین روشنفکران قبل و بعد انقلاب با دو نظام سیاسی متفاوت روبرو بودند و این نیز در جهت‌گیری آنها نقش موثری دارد.

سروش و طباطبایی هر دو بر نقد ایدئولوژی و اهمیت نگرش علمی تأکید دارند، در واقع هر دو به شدت بر تفکیک میان علم و ایدئولوژی اصرار دارند. آنها کار خود را علمی و کار سایر متفکران را ایدئولوژیک می‌دانند. از این نظر هر دو عمیقاً کنشی ایدئولوژیک انجام می‌دهند. هر دو ایدئولوژی‌کی کردن سنت توسط روشنفکران قبل انقلاب را مذموم می‌دانند، در حالیکه خود آنها با نگرش ایدئالیستی به سنت و دین و جدا کردن آنها از بستر کلیت اجتماعی و تاریخی، نقشی ایزوله، انتزاعی و شیخ‌گون به آنها می‌دهند و در واقع رویکرد آنهاست که ایدئولوژیک است.

هم سروش و هم طباطبایی برخلاف روشنفکران قبل انقلاب که رویکرد جامعه‌شناختی یا اجتماعی و سیاسی به مسائل و راه‌حل‌ها داشتند، به سمت فلسفی‌اندیشی انتزاعی تغییر جهت می‌دهند و بر عنصر اندیشه و اهمیت آن تأکید مرکزی دارند. اگرچه هر دوی آنها به اهمیت رویکرد جامعه‌شناختی اشاره می‌کنند، اما این اشاره بدل به ارکان اصلی پروژه‌ی فکری آنها نمی‌شود و در حد توصیه و پیشنهاد باقی می‌ماند. در میان این دو، البته طباطبایی استفاده و بهره‌ی بیشتری از مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناختی می‌برد و به سایر عوامل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی نیز اشاره‌های مهمی دارد اما از اساس صورت‌بندی این گزاره‌ها نزد او ایدئالیستی است. در نهایت آنان هم مسائل و هم راه‌حل‌ها را در سطح اندیشوی در نظر می‌گیرند و صورت‌بندی می‌کنند. البته ایدئالیسم سروش ذهنی‌تر و ایدئالیسم طباطبایی عینی و تاریخی‌تر است. اما آیا واقعاً برای مدرن شدن و برای تغییر، حتماً بایستی فلسفه و مبانی فلسفی داشت؟ آیا بسیاری از ملتها که کم‌وبیش از مسئله‌ی امر بومی و جهانی فراروی کرده‌اند، مبتنی بر نگرشی فلسفی این کار را صورت داده‌اند؟ آیا این فلسفی کردن مسئله به جای فهم و حل آن، مسئله را عمیق‌تر و بحرانی نمی‌کند؟ آیا بردن مسئله به سطح انتزاع‌اندیشی فلسفی نوعی فرار از عمق پیچیدگی تاریخی و اجتماعی آن نیست؟ در این میان نقش نهادهای اجتماعی چه می‌شود؟

در واقع یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های تفکر روشنفکران بعد از انقلاب همین تأکید بر فلسفه، اندیشه و صورت‌بندی ایدئالیستی آنهاست. دوستدار علت انحطاط را سلطه‌ی دین‌خویی و تسلط دین بر علم و فلسفه می‌داند. *داوری/اردکانی* معتقد است که فلسفه شرط تحقق علم، تکنولوژی و به طور کلی تمدن غرب است. از دید او تمدن غربی حاصل و فرع فلسفه است. *شایگان* نیز بر اهمیت فلسفه در شناخت خود و غرب تأکید موکد دارد. این متفکران، فاقد نگرش جامعه‌شناختی اند و درکی انتزاعی هم از ایران و هم از غرب دارند. آنها مبتلا به «فرهنگی کردن» مسائل اجتماعی و سیاسی اند، که در نهایت به سیاست‌زدایی از مسئله منجر می‌شود. در حالیکه فهم مبانی عقلانی و فلسفی غرب مساوی با کل تجربه‌ی مدرنیته نیست. این مبانی، اساس و عامل تعیین‌کننده‌ی مدرنیته نیز نیستند. تجربه‌ی مدرنیته حاصل برهم‌کنش ساحت‌های گوناگون حیات اجتماعی، فرایندهای تاریخی و منازعات سیاسی و طبقاتی است نه صرفاً حاصل اندیشه. به نظر می‌رسد روشنفکران بعد از انقلاب تحت تأثیر امواج مخرب تفکر پست‌مدرنیستی-نولیبرال، صرفاً در مقابل ماتریالیسم خام مارکسیستی مسلط در قبل انقلاب به این ایدئالیسم خام و بدوی فروغلیده‌اند. آنها تصور می‌کنند اگر در سطح نظر و اندیشه مسئله را فهم و حل کنند، در سطح واقعیت واقعاً موجود هم مسئله حل می‌شود. یا تصور می‌کنند مسئله‌ی ایران در سطح اندیشه است و اگر ما بتوانیم اندیشه تولید کنیم و فلسفه بورزیم، گام بزرگی در حل مسائل برداشته‌ایم. یا اینکه بدون فلسفه نمی‌توان به جلو گامی برداشت. در حالیکه لزوماً چنین نیست. ممکن است یک جامعه از نظر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، پیشرفته

باشد اما لزوماً دارای فیلسوف و فلسفه‌ی آنچنانی نباشد. و برعکس جامعه‌ای، فیلسوف و فلسفه‌ی بزرگ داشته باشد اما از لحاظ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی اوضاع مناسبی نداشته باشد.

این در حالی است که به طرزی طنزآمیز، ما اکنون در برخی موارد، مبانی فلسفی غرب را از خود غربی‌ها هم بهتر می‌شناسیم. اما مسئله با دانستن مبانی فلسفی غرب حل نمی‌شود. هم مسئله و هم راه‌حل، اجتماعی و سیاسی اند. اینکه اندیشه در تحولات اجتماعی نقشی مهم دارد قابل انکار نیست، اما سروش و طباطبایی، اندیشه را از کلیت اجتماعی جدا کرده و جایگاهی رفیع، تعیین‌کننده و استعلایی به آن می‌دهند و در نتیجه در دام ایدئالیسم انتزاعی می‌افتند و به جای حل مسئله آنرا مسئله‌دارتر می‌کنند. این رویکرد ایدئالیستی صرفاً یک خطای معرفتی از سوی روشنفکران بعد از انقلاب نیست بلکه یک انتخاب سیاسی است و دلایل اجتماعی دارد. البته موضع این پژوهش این نیست که نباید به فکر و اندیشه اهمیت داد بلکه در پی نقد «اندیشوی کردن» افراطی مسائل اجتماعی و سیاسی از سوی روشنفکران بعد از انقلاب است. همچنین موضع این پژوهش این نیست که باید ایدئالیسم را کنار نهاده و به ماتریالیسم بچسبیم. ماتریالیسم خام اگر همراه‌کننده‌تر از ایدئالیسم نباشد، راهنما‌تر از آن نیست. بلکه تأکید بر درنظرگرفتن رابطه‌ی پویا و تاریخی اندیشه با سایر شئون کلیت زندگی اجتماعی در بستر منازعات سیاسی است. بر همین اساس می‌توان گفت، تفکر جامعه‌شناختی حلقه‌ی مفقوده‌ی روشنفکری بعد از انقلاب است.

یکی دیگر از خصلت‌های تفکر بعد از انقلاب که حاصل ایدئالیسم و اندیشوی کردن است عبارت است از بی‌توجهی به **پیوند میان نظریه و عمل**. این در حالی است که نزد روشنفکران قبل انقلاب پیوند میان نظریه و عمل در مرکز توجه بود. این را می‌توان یکی از تأثیرات امواج مخرب پست‌مدرنیسم نیز دانست، که اساساً نوعی کلبی‌مسلكی و بی‌تفاوتی اجتماعی و سیاسی را ترویج می‌کند. سروش و طباطبایی متأثر از همین امواج، این پیوند نظریه و عمل را به ایدئولوژیک کردن تعبیر کرده و از آن دوری می‌کنند. روشنفکران قبل انقلاب تأکید جدی بر عمل و پیوند نظریه و عمل دارند. اما چرا روشنفکران بعد از انقلاب کم و بیش رویکرد جامعه‌شناختی و یا رویکرد اجتماعی و سیاسی را کنار می‌گذارند و رویکرد فلسفی انتزاعی‌اندیش را جایگزین آن می‌کنند؟ پاسخ به این پرسش مجال دیگری می‌طلبد.

۲. هرچه تفکر فرمال‌تر، انتزاعی‌تر و ایدئالیستی‌تر باشد، راحت‌تر تن به پیوند با سلطه می‌دهد، ولو اینکه در ظاهر علیه سلطه باشد. نقد درونماندگار نیز نقد همین نوع تفکر است. راه‌حل فراروی از مسائل نه در معرفت‌شناسی و فلسفه بلکه در تغییر سیاسی و اجتماعی است، به تعبیر دقیق‌تر در پیوند میان نظریه و عمل است. مارکس در جایی می‌نویسد: همانگونه که مردم باستان پیش تاریخ خود را در تخیل، در اسطوره، سیر می‌کردند، ما آلمانی‌ها نیز تاریخ آینده‌ی خود را در اندیشه، در فلسفه، می‌گذرانیم. ما هم‌عصران فلسفی عصر حاضریم، بی‌آنکه هم عصران تاریخی آن باشیم (مارکس، ۱۳۹۸: ۶۱)، امروز در ایران این گفته‌ی مارکس، وضعیت بسیاری از روشنفکران است. آنان هم‌عصران فلسفی عصر خود اند بدون اینکه هم‌عصران تاریخی آن باشند. روشنفکران باید بتوانند از این ایدئالیسم و نخبه‌گرایی فراروی کنند. با بهره از تعبیر دیگر مارکس، آیا در ایران، زندگی عملی به همان اندازه غیر فکری است که زندگی فکری، غیر عملی است؟ یا اینکه اقشار مختلف مردم دور از مراکز دانشگاهی و محافل روشنفکری بر این دوگانگی‌ها - از جمله دوگانگی بومی و جهانی - غلبه کرده و در قالب جنبش‌ها و کنش‌های اجتماعی، در حال فراروی از آنها‌یند؟ بار دیگر تأکید می‌کنم، مسئله بر سر فلسفه نیست بلکه مسئله بر سر «فعلیت فلسفه» است. مسئله در سطح اندیشه نیست بلکه در سطح «پیوند میان اندیشه و عمل» است.

در اینجا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا اختلال در ارتباط میان روشنفکران و مردم، راه‌حلی دارد یا باید «مرگ روشنفکری» را بپذیریم؟ روشنفکران بیش از هر زمانی، نیازمند بازاندیشی و اصلاح در خود هستند تا بتوانند تأثیرگذاری خود را

بازیابند. اگرچه با صرفِ بازاندیشی نمی‌توان بر مسئله فائق آمد، چراکه ترتیبات نهادی و تجربیات تاریخی در پس این اختلال قرار دارد. اما دست کم به عنوان آغاز، روشنفکران بیش از هر چیز باید به میانجی‌هایی بیندیشند که دوباره اتصال آنها با مردم و جامعه را برقرار کند و از این حالت انتزاع شده بیرون آیند. بایستی در گام اول روشنفکران از فرقه‌گرایی و خودحق‌پنداری خلاص شوند. اگر آنها پیامی حاوی عدالت و آزادی برای مردم دارند ابتدا باید آن را در روابط خود با جامعه محقق کنند و گرنه به جای فکر، درگیر لفاظی و ژست می‌شوند. روشنفکران ایرانی برای «بازگشت به جامعه» باید این بار چرخشی اساسی انجام دهند، اگر از آغاز تاکنون آنها به مردم آموخته‌اند، اکنون زمان آنست که روشنفکران از مردم بیاموزند. رسالت انتقادی روشنفکران این نیست که از موضعی نخبگانی و از بالا به نقد بیرونی جامعه، مردم و دولت بپردازند. آنان باید بتوانند رویکردی درونماندگار میان خود و مردم را فعال کنند و نقد خود را از درون روابط اجتماعی و در پیوند با مردم و جنبش‌های اجتماعی پیش ببرند.

۳. از دید هگل شاخصه‌ی ممتاز هر موجود عقلانی آزادی، **خودآیینی** اوست یعنی قدرت وی برای انجام‌دادن فعل بر وفق اصول کلیت‌پذیر. همچنین ما تنها زمانی آزاد می‌شویم که به آزادی خود، خودآگاه شویم یعنی بتوانیم آزادی را هدف اعمال خویش قرار بدهیم. او سه دم کلیت، جزئیت و فردیت را در فراگرد حصول آزادی از هم متمایز می‌کند. بر اساس دم کلیت، شخص آزاد و مختار باید خودآگاه باشد یعنی بتواند خود را از تمامی موقعیت‌های محلی و معین و تمامی روال‌ها و روندها جدا کند تا بتواند در باب گزینه‌ها و اختیارات گوناگون خویش و نتایج آنها به تأمل بپردازد. اگر شخص فاقد چنین توانی باشد انتخاب‌های او آزادانه نخواهد بود چون درکی از عاملیت خود و توانی برای ارزیابی عقلانی آنها ندارد. دم جزئیت، بیان می‌کند که شخص برای بدل شدن به موجودی آزاد یا مختار، باید گزینه‌ای جزئی را انتخاب و در موقعیت جزئی دست به عمل بزند. شخص بدون گزینش و عمل نمی‌تواند آزاد باشد. در دم فردیت، که همنهاد دو دم قبل است، فرد پس از تفکیک خود از تمامی گزینه‌ها و تأمل در آنها سرانجام خود را تسلیم یکی از گزینه‌ها می‌کند و یکی از آنها گزینه‌ها را که سزاوار تعهدات و تلاش اوست، انتخاب می‌کند (بنگرید به: بیزر، ۱۳۹۱: ۳۲۳-۳۲۲). حال با بهره از این بصیرت هگلی که **آزادی** را غایت کنش در نظر می‌گیرد و اینکه هیچ آزادی‌ای بدن پیوند نظر و عمل به دست نمی‌آید، می‌توان به چهار رابطه میان امر بومی و امر جهانی و مصادیق آن اشاره کرد:

جدول شماره ۱- انواع پیوند میان محلی-جهانی و فکر-عمل

نوع پیوند میان بومی-جهانی/ فکر-عمل	مصادیق
محلی فکر، محلی عمل	انزوا، قبیله‌گرایی، هویت‌گرایی
محلی فکر، جهانی عمل	بنیادگرایی، فاشیسم، تروریسم
جهانی فکر، جهانی عمل	نولیبرالیسم، جهانی‌سازی، استعمار
جهانی فکر، محلی عمل	جنبش‌های اجتماعی مبتنی بر آزادی و عدالت، دموکراسی حقیقی، شعر نو فارسی، قانون مدنی ایران و غیره

استقلال از دید هگل به معنی انزوا از سایر جهان نیست؛ برعکس، معادل کوشش برای تبدیل آنها به بخشی از هستی خودمان است. ما به دیگران و جهان وابستگی داریم و از قیل همین وابستگی است که استقلال به بدست می‌آید. استقلال در خلأ و انزوا به دست نمی‌آید بلکه استقلال یک کشور (امر بومی) مانند سوژگی یک سوژه، در متن مناسبات اجتماعی و تاریخی حاصل می‌شود. هگل هم منطق انزوا و هم منطق ادغام را رد می‌کند. عقل (به عنوان امر کلی و جهانی) بدون تاریخ، فرهنگ و جامعه‌ی خاص نمی‌تواند رشد و پیشرفت کند. آزادی غایت عقل است اما این عقل و آزادی نه در خلأ، بلکه در یک فرهنگ خاص می‌تواند تناور شده و تحقق یابد.

بنابراین امر بومی و امر جهانی، جدا از هم نیستند. امر بومی تنها وقتی که خود را نفی کند، یعنی توسط اعضای خود در خود تأمل و بازاندیشی نظری و عملی کند می‌تواند از ثبات و سکون رهایی‌یافته و خود را بارور کند. یعنی امر بومی درک کند که امر جهانی، چیزی بیرون او و خارجی نسبت به او نیست بلکه بخشی از خود اوست. امر بومی تنها با این فرایند است که می‌تواند از گنبدگی، انجماد و فرم توخالی‌بودن رهایی یابد و زنده و بالغ شود. امر جهانی در واقع شکافی در امر بومی است؛ همان خواست همیشگی آزادی و عدالت که در هر فرهنگ و ملتی بوده و هست. آزادی و عدالت ارزشهای غربی نیستند بلکه ارزشهایی متعلق به تمام بشریت اند و حاصل مبارزات تمامی افراد و ملت‌ها در طول تاریخ اند. آزادی و عدالت در هر فرهنگ خاصی موجودند اما به شکلی خام، و باید با بازاندیشی و مشارکت جمعی تمامی افراد جامعه در بستر **تشکیل‌یابی اجتماعی**، آن را پرورد و رشد داد تا دموکراسی حقیقی به دست آید. این فقط وظیفه‌ی یک قشر خاص یعنی روشنفکران نیست. وظیفه‌ای همگانی است. روشنفکران نیز باید با برقراری پیوندهای اجتماعی، نقش خود را در این تشکیل‌یابی اجتماعی با کنار گذاشتن ایدئالیسم و نخبه‌گرایی‌شان به انجام رسانند.

بنابراین امر بومی و امر جهانی را باید در بستر «پیوند نظر و عمل» در نظر گرفت. نمی‌توان به صرف دستیابی به یک فرمول اندیشوی در پست‌وخانه‌های آکادمیک و محافل روشنفکری، ادعای فراوری از آنرا داشت. تحقق آزادی و عدالت و فراوری از دوگانه‌ی بومی و جهانی، تنها از طریق پیوند میان نظر و عمل و در بستر مناسبات اجتماعی و منازعات سیاسی و در قالب جنبش‌های اجتماعی است که قابل دستیابی است، آنهم با مشارکت دموکراتیک تمام افراد نه فقط نخبگان یا یک طبقه‌ی خاص. آزادی و عدالت ارزش‌هایی جهانشمول اند (در اینجا نباید یونیورسالیسم و گلوبالیسم را اشتباه گرفت. آزادی و عدالت ارزشهایی یونیورسال اند نه گلوبال)، چیزی به نام عدالت بومی یا آزادی بومی نداریم، مگر در قالب آگاهی‌کاذب و ایدئولوژی. اما این فراوری و دموکراسی را نمی‌توان یکباره از بالا به یک جامعه هدیه یا تزریق کرد، بلکه باید از متن تجربیات، جنبش‌ها و کنش‌های اجتماعی و سیاسی خود مردم بجوشد. هیچ گروه نخبگانی نمی‌تواند این ارزش‌ها را از بالا و یا از بیرون جامعه و کشور به اجرا درآورد.

منابع

آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۷) «دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امیدمهرگان، چاپ سوم، تهران: گام نو.

آدورنو، تئودور (۱۴۰۰) «مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی»، ترجمه‌ی سایرا رفیعی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
 راج، لئو (۱۳۹۹) «هگل، روح، و سیاست» در «عصر ایدئالیسم آلمانی»، ترجمه‌ی سید مسعود حسینی، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
 سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۲) «بسط تجربه‌ی نبوی»، چاپ ششم، تهران: موسسه‌ی فرهنگی صراط.
 سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴) «قبض و بسط تنوریک شریعت: نظریه‌ی تکامل معرفت دینی»، چاپ چهارم، تهران: موسسه‌ی فرهنگی صراط.
 طباطبایی، جواد (۱۳۸۶) «تأملی درباره‌ی ایران: دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران»، جلد نخست، چاپ هفتم، تهران: نشر نگاه معاصر.
 طباطبایی، جواد (۱۳۸۵) «تأملی درباره‌ی ایران: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی»، جلد دوم، بخش اول، چاپ اول، تبریز: انتشارات ستوده.
 طباطبایی، جواد (۱۳۸۶) «تأملی درباره‌ی ایران: نظریه‌ی حکومت قانون در ایران»، جلد دوم، بخش دوم، چاپ اول، تبریز: انتشارات ستوده.
 طباطبایی، جواد (۱۳۸۸) «درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، چاپ دهم، تهران: انتشارات کویر.
 طباطبایی، جواد (۱۳۹۶) «زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران»، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات کویر.
 مارکس، کارل (۱۳۹۸) «درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه»، ترجمه‌ی مرتضی محیط، ویراستاران: محسن حکیمی، حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.

مارکس، کارل (۱۳۸۲) «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، چاپ سوم، تهران: نشر آگه.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹) «پدیدارشناسی روح»، ترجمه‌ی سید مسعود حسینی و محمد مهدی اردبیلی، چاپ اول، تهران: نشر نی.
 هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۲) «دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی: پاره‌ی نخست: منطق»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، چاپ سوم، تهران: نشر لاهیتا.

- Adorno, Theodore and Horkheimer, Max (2008) "Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments", translated by Murad Farhadpour and Omid Mehrgan, third edition, Tehran: Gam-e- No Publishing. (In Persian).
- Adorno, Theodore (2021) "An Introduction to Sociology", translated by Sayra Rafiei, first edition, Tehran: Research Institute of Culture, Art and Communication. (In Persian).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2013) "Encyclopedia of Philosophical Sciences; The first part: Logic", translated by Hassan Mortazavi, third edition, Tehran: Lahita Publishing. (In Persian).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2020) "Phenomenology of Spirit", translated by Seyyed Masoud Hosseini and Mohammad Mahdi Ardabili, first edition, Tehran: Nei Publishing. (In Persian).
- Jaeggi, Rahel. "Critique of forms of life" (2018), translated by Ciaran Cronin, Massachusetts London, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge.
- Marx, Karl (2020) "On the Jewish Question and Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", translated by Morteza Mohit, editors: Mohsen Hakimi, Hassan Mortazavi, second edition, Tehran: Akhtaran Publishing. (In Persian).
- Marx, Karl (2003) "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", translated by Hasan Mortazavi, third edition, Tehran: Agah Publishing. (In Persian).
- Rach, Leo (2020) "Hegel, Spirit, Politics" in "The Age of German Idealism", translated by Seyyed Masoud Hosseini, second edition, Tehran: Hekmat Publications. (In Persian).
- Procyshyn, Alexei. "The Conditions of Immanent Critique" (2019), Critical Horizons, URL:<https://doi.org/10.1080/14409917.2019.1616485>.
- Soroush, Abdul Karim. (2013) "Expansion of Prophetic Experience", 6th edition, Tehran: Sarat Cultural Institute. (In Persian).
- Soroush, Abdul Karim (1995) "Theoretic contraction and Expansion of Sharia: The Theory of Evolution of Religious Knowledge", 4th edition, Tehran: Sarat Cultural Institute. (In Persian).
- Stahl, Titus. "What is Immanent Critique?" (2013), SSRN Working Papers, URL:<http://ssrn.com/abstract=2357957>, doi: 10.2139/ssrn.2357957.
- Tabatabaei, Javad (2007) "A Reflection on Iran: An Introduction to the Theory of Iran's Decline", Volume One, 7th Edition, Tehrann: Negah-e- Moaser Press. (In Persian).
- Tabatbai, Javad (2006) "A Reflection on Iran: The Tabriz School and the Basics of Modernism", Volume II, Part I, First Edition, Tabriz: Sotoudeh Publications. (In Persian).
- Tabatabai, Javad (2007) "A Reflection on Iran: The Theory of the Government of Law in Iran", Volume II, Part II, First Edition, Tabriz: Sotoudeh Publications. (In Persian).
- Tabatabai, Javad (2008) "An introduction to the history of political thought in Iran", 10th edition, Tehran: Kavir Publications. (In Persian).
- Tabatabai, Javad (2017) "The Decline of Political Thought in Iran: Speech on the Theoretical Foundations of Iran's Decline", 11th Edition, Tehran: Kavir Publications. (In Persian).